رقيال

مجلمً بزم اقبال

مدیر اعزازی: میال عمد شریف

مدير معاون : بشير احمد ڏا و

55616

فهرست

ناشر : بزم اقبال ، برم اقبال ، برم ناشر : برم اقبال ، برمنکهداس گاردن ، کلب رود ، لاهور (مغربی پاکستان)

اقبال

مجلة بزم اقبال

جس کا منصد اقبال کے افکار اور علوم و فنون کے ان شعبه جات کا تنقیدی مطالعه ہے جن سے انھیں دلچینی تھی ملک الملامیات، فلسفه، تاریخ، عمرانیات، مذهب، ادب، فن وغیره

سه ساهی اشاعت دو انگریزی اور دو آردو شارون سین قیمت سالانه دس روب مرف اردو با انگریزی شارے، بانج روب

ترسیل مضامین براے اشاعت بنام مدیر 'اقبال' سمن زار (ے ، کنال بنک) لاهور

ترسیل زر اور کاروباری خط و گتابت بنام کریم احمد خان، معتمد بزم اقبال ب، نرسنگهداس گارڈن، کلب روڈ، لاهور

اکر کسی مضمون کے همراه لفافه اور ٹکٹ نه بھیجے جائیں تو اسے واپس نہیں کیا جاتا

الشر: مسترا كريم احمد خال - طابع: چودهرى عبد الحميد ايم - اف - مطبع: كاروال پريس، ايبك رود، اناركلي، لاهور

روي	21		
7	٨	بيدل مصنفه خواجه عباداته اختر	- 49
0		مذاهب اسلاميه مصنفه خواجه عباداته اختر	- 4.
0		تهذیب و تمدن اسلامی حصه اول رشید اختر ندوی	- 41
4	٨	تهذیب و تمدن اسلامی حصه دوم رشید اختر ندوی	- 44
0	17	تهذیب و تمدن اسلامی حصه سوم رشید اختر ندوی	- ++
1		اسلام كا نظرية تعليم مصنفه داكثر عهد رفيع الدين	
0	٨	قرآن اور علم جديد مصنفه ذاكثر مهد رفيع الدين	- 40
~		فقة عمر مصنفه مجد ابو يحيى امام خان	- 77
		طب العرب مصنفه پروفيسر براؤن ، مترجمه حكيم	- 44
7		سيد على احمد نير واسطى	
+	٨	مسئلة زمين اور اسلام مصنفه بروفيسر محمود احمد	- 41
		ازدواجی زندگی کے لئے اہم قانونی تجاویز از سید محد	- 44
	10	جعفر شاه پهلواروی ندوی	
7		اسلام اور رواداری مصنفه رئیس احمد جعفری	- 1.
+	~	اسلام اور موسیقی مصنفه مد جعفر شاه بهلواروی	- 171
		حوات عد مصنفه عد حسين هوكل باشا سترجمه	
11	14	مد ابو بحیبی امام خان	
1	20	مقام انسانيت محد مظمهر الدين صديقي	- ~ ~
7		ملفوظات رومی چود هری عبد الرشید تبسم	- 77
+		مآثر لاهور مصنفه سيد هاشمي فريد آبادي	- 40

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

by

BASHIR AHMAD DAR

A critical presentation of Sayyid Ahmad Khan's progressive interpretation of Islam in the context of the political and social atmosphere of 19th century Muslim India

THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE Club Road, LAHORE (West Pakistan)

مطبوعات الدارة ثقافت اسلاميه

ENGLISH

1.	Islamic	Ideology by Dr Khalifa Abdul Hakim	Rs.	As.
2.	Islam a	im Communism by Dr. Khalifa Abdul	10	0
3.	Fundar	mental Human Rights by Dr. Khalifa	8)
4.		n in Islam by Mazher-ud-Din Siddiqi	0	8
5.	Islam a	nd Theogracy by Marher and Din Stadie:	5	12
-6.	The F	allacy of Marxism by Dr. Mohammad	1	8
7.		nmed the Educator by Robert L. Garlick	1	0
8.	Develo	pment of Islamic State and Society by r-ud-Din Siddiqi (Under	3 Pri	8
9.	Religio	ous Thought of Sayyid Ahmad Khan by Ahmad Dar (Under		
				ارد
دوي	21		-	
4-43		مكمت رومى مصنفه ڈاكٹر خليفه عبدالحكيم، ايم- اے، يل ايل- بى، بى ايچ- ڈى		1.
+		یل ایل۔ بی، بی ایچ۔ ڈی		
		سلام في بنيادي حقيقتين مصنفه دا لتر خليفه عبدالحليم،	-	11
Y	٨	ایم۔ اے، ایل ایل ہی، ہی ایچ - دی		
1	^	سلام كا معاشى نظريه مصنفه عد مظهر الدين صديقى،	13	17
+		سلام كا نظرية تاريخ مصنفه عد مظهر الدين صديقى،	-	14
1	17	سلام كا نظرية اخلاق مصنفه عد مظمر الدين صديقي،	-	10
1	. V	دين فطرت مصنفه عد مظهر الدين صديقي،		10
	17	عقائد و اعال مصنفه عد مظهر الدين صديقي،	-	17
+		سلام مين حيثيت نسوان مصنفه عد مظهر الدين صديقي،	-	14
+	* A	سئلهٔ اجتماد مصنفه مجد حنیف ندوی	-	11
*	^	افكار ابن خادون مصنفه مجد حنيف ندوي	-	19
4		افكار غزالى مصنفه مجد حنيف ندوى		۲.
٣	-	مقام سنت مصنفه مجد جعفر شاه پهلواروی		71
٨		رياض السنه مصنفه عد جعفر شاه پهلواروي	1000	
4		اللدين يسر مصنفه عد جعفر شاه پهلواروي		**
		اسلام میں حریت ، مساوات ، اخوت مصنفه خواجه		TIT
1		اسلام اور حق قر از از من در در اسلام اور حق قر از از		70
1		اسلام اور حقوق انسانی مصنفه خواجه عباداته اختر علم تصوف مصنفه خواجه عباداته اختر		77
*		خلافت اسلاميه مصنفه خواجه عباداته اختر		72
0	٨	اصول فقه اسلامي مصنفه خواجه عباداته اختر	12	11

PUBLICATIONS OF THE BAZM-I-IQBAL LAHORE

	LAHURE		-	-	10
E	NGLISH		Rs.	As.	P
1.	The Journal 'IQBAL' edited by Profe M.M. Sharif and B.A. Dar; Published quar in English and Urdu issues alternately. Scription Rs. 10/ For English or Urdu is only Rs. 5/ Single copy Rs. 2/8/	terly			
2.	The Development of Metaphysics in Perby Dr. Sir Mohammad Iqbal (Reprint) Foreword by Professor M. M. Sharif	rsia	5	0	0
3.	Bibliography of Iqbal by Abdul Ghani and Khwaja Nur Ilahi Foreword by Professor M. Aslam		1	0	0
4.				12	0
5.	Image of the West in Iqbal by M. Mazhar	-ud-		14	U
	Din Siddiqi	***	2	0	0
6.	Iqbal and Post-Kantian Voluntarism B. A. Dar	Ьу	-		
7.	The Life and Thought of Rumi		b	0	0
	by A. Iqbal		4	0	0
UF	RDU				
8.	اقبال اور مار) by Dr. Khalifa Abdul Hakim		0	12	0
9.	Makateeb-i-Iqbal Letters of Iqbal to Khan Muhammad Niazu'd-Din Khan				
	(سكاتيب اقبال بنام خان عد نياز الدين خان)		4		0
0.	Taqareer-i-Yaum-i-Iqbal (1954)		1	4	.0
	(تقارير يوم اقبال ١٩٥٣ع)		1	4	0
1.	Allama Iqbal (علامه اقبال) Urdu translation of Mainvi's Iqbal La (اقبال لاهوري)	hori			
	by Sufi Ghulam Mustafa Tabassum		1	8	0
2.	Zikr-i-Iqbal by Abdul Majid Salik		5		
13.	Selected Talks of Radio Paki on Iqbal		2	0	0
4.	Fikr-i-Iqbal by Dr. Khalifa Abdul Hakim		(In		
15.	Talmihat-i-Iqbal by Syed Abid Ali Abid	der p			
6.	Urdu Translation of Igbal's 'Reconstruction	nof	To British		-
	Religious Thought in Islam' by Sayyid Nazir Niazi		(In	Pres	5)
			1972.63		

PUBLICATIONS OF THE BOARD FOR ADVANCEMENT OF LITERATURE LAHORE

	DAHORE	
1.	Ta'aruf Jadeed Siyasi Nazariyya (تمارف جدید سیاسی نظریه)	Rs. As. P
	Urdu Translation of Joad's Modern Political Theory by Abdul Majid Salik and Abdul Mohsi	
2.	Ghaib-o-Shahud (غيب و شبود) Urdu Translation of Eddington's Science and	2 12 0
3.	the Unseen World by Sayyid Nazir Niazi Hikmat-i-Quran (مكت قرآن)	3 4 0
100	Urdu Translation of Mahmud Mukhtar's Intro- duction to the Wisdom of the Holy Quran by Sufi Ghulam Mustafa Tabassum	1 0 0
4.	Daulat-i-Aqwam (دولت اتوام)	100
	Urdu Translation of Adam Smith's Wealth of Nations, by	
	CLUBE ALLUE - JTT A PILL	(In Press)
5.	(فلسفة شريعت اسلام) Falsafa-i-Shariat-i-Islam	,
	Urdu Translation of Sobhi Mahmasani's Falsafat-ut-Tashree fil-Islam (فلسفة التشريع في الاسلام)	
	by Dr. Shaikh Inayat-Ullah and Muhammad Ahmad Rizvi	5 0 0
6.	Science for the Citizen by Hobgen Urdu Translation by Aftab Hasan	(In Press)
7.	History of Science by George Sarton, Urdu Translation by Sayyid Nazir Niazi	(In Press)
8.	(نظام معاشره اور تعلیم)	
The !	Hedu Translation of Russell's Education and	
	Social Order, by Abdul Majid Salik and G. R. Aziz	4 0 0
9.	Urdu Translation of Toynbee's	
	'A Study of History	(In Press)
	by Ghulam Rasul Mehr Urdu Translation of Ibn-i-Hasan's Central	
		aparation)
10.	TEL - 1 A helist (vD2TI1 IVIAZI	an's
11.	Urdu Translation of Dr. Hasan Ibrahim Has ع الا لسالم السياسي Attarikhul Islamussiyasi (ع السياسي Attarikhul Islamussiyasi	(التار
	by Sayyid Monaminau Ja lat and (Under pr	diqi eparation
12.	Urdu Translation of Aristotle's Politics (Under pr	eparation)
	by Sayyid Nazir Mazir	
	Falsafa-i-Jadeed (And Adams), Ordan Husain of Joad's Modern Philosophy, by Ashkar Husain (Under pr	eparation

that the writer has very successfully analysed the forces that helped in the success of Western civilisation. His criticism of the West is objective and his appraisal of the situation obtaining among Muslims of Pakistan is sound.

On the whole this special number has done a good service by bringing together valuable material on the subject.

B. A.

BAZM - I - IQBAL'S

LATEST PUBLICATIONS

1. THE IMAGE OF THE WEST IN IQBAL

by

Prof. Mazher'ud-Din Siddiqi ... Rs. 2 0 0 Head of the Department of Muslim History, Sind University

2. IQBAL & POST-KANTIAN VOLUNTARISM

by

BASHIR AHMAD DAR
Fellow, Institute of Islamic Culture, Lahore Rs. 6 0 0

3. THE LIFE & THOUGHT OF RUMI

by A. Iqbal ... Rs. 4 0 0

of Western civilization as well as ascertain the basic and eternal values of Islamic civilization and differentiate them from temporary and variable forms in which these values

In the special number under review, some writers have not been able to give any detached view of the problem. For instance, Lt.-Col. A. Rashid has sought to prove that one of the causes of Muslim decadence was the adoption of polygamy. Nothing can be farther from truth than this. He seems to look at the problem entirely through the Western prejudicial eyes. Polygamy is not the problem that needs serious consideration. The evidence that he presents in his support is hardly convincing. Mr. Nur Ahmad's article similarly lacks objectively. To condemn Western democracy and nationalism is not sufficient. To plead the case with liberal and often unnecessary quotations from the Western writers does not fill the gap created by lack of a balanced analysis of the situation. A mere enumeration of glorious achievements of Islam, however true, cannot help in revitalising the Muslim society at present.

One important element that distinguishes Islamic from Western civilization is that of secularism. Due to certain historical reasons, Christianity was reduced to the level of a mere ethical religion, a matter of mere private relation between man and his God, having no bearing on the multifarious activities of his social and cultural life. Islam, as an ideal of socio-political order, based on the moral principles of Tauhid, justice and human brotherhood, cannot accept this distorted view of life and religion. It is heartening to note that two Western contributors to this special number have seen it fit to raise their voice against this tragic development in civilization of the West.

The analysis of the problem in the editorial is lucidly presented. Except for a brief incursion into technical philosophical discussion-which should have been easily avoided for the sake of clarity-the whole discussion reveals 55616

REVIEW

Islamie Literature. Special number devoted to a comparative study of Islamic and Western civilizations.

Editor:— Prof. Mazher-ud-Din Siddiqi, Head of the Department of Muslim History, Sind University, Hyderabad.

Publisher: -Sh. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, Lahore, May-June, 1956 (pp. 367).

This special issue of 'Islamic Literature' has taken up a very important subject for discussion-a subject that needs careful study in view of its bearing on the present position of Islam as a living operative ideology in the modern world. Historically, the impact of Western civilization on Muslims started with the political control of the Muslim lands of Asia and Africa by the Christian powers of Europe. From the beginning there were two types of reaction. The first was to accept the standards of the new culture as true and to review and reinterpret Islamic thought in their light. The second was critical of its materialistic basis and imperialistic tendencies. Due to political considerations and partly to sectarian prejudices, the second kind of reaction gained the upper hand. Now when some Western thinkers have been compelled to review the basic presuppositions of their culture and some are expressing fears of its downfall, this tendency of total and absolute denunciation of Western civilization has gained further momentum. But if Muslims are anxious to take full advantage of the present opportunity and assert their voice in the present ideological conflict of the world, they must adopt an objective and dispassionate attitude in studying the merits and demerits

penditure like payment of annual pensioners and monthly stipend holders and providing of meals for servants and attendants, the needy and the indigent. The disposal of the surplus rests with the Khalifa of the age who is the procurator of the Mausoleum."

M. ABDULLAH CHAGHATAI

1.	Dhanoi (great)		2 20 000
2.	Auhali	***	3,20,000
3.	Ramani		3,00,000
4.	Kukthala	***	3,00,000
5.	Dhamsari	***	2,50,000
6.	Dhakhrota	""	2,40,000
7.	Samu		2,40,000
8.	Bodhana		2,00,000
9.	Pathaoli	***	1,70,000
10.	Theri	***	1,60,000
11.	Itwar	***	1,50,000
12.	Malhahpur		1,50,000
13.	Larawandah	***	1,40,000
14.	Juwaini		1,20,000
15.	Charwa (small)	***	1,29,000
16.	Oucha		1,00,000
17.	Karamnah		1,00,000
18.	Daintora		1,00,000
		***	1,00,000
19.	Atus	***	80,000
20.	Gstra	***	80,000
21.	Sadhrain		60,000
22.	Bahpri		60,000
23.	Basahi (gr0at)	***	60,000
24-		""	60,000
25.			50,000
26.	DESCRIPTION OF THE PARTY OF THE	***	40,000
27.		***	40,000
28.		***	30,000
29.		***	1 20,000
30.	. Nagar Chand		
			40,09,000

The total receipts from these thirty villages (including 1,20,000 from village Nagar Chand although not clearly given) comes equal to forty lakhs of dams i.e., one lakh of rupees, when one rupee consists of forty dams.

The writer feels his moral duty to express his indebtedness to Mr. S. A. H. Bukhari, N.W. Ry., for his help in the translation of the Persian text. work. Its western and eastern sides are 90 yards. Each of the northern and southern sides is 30 yards. Surrounding this market place are four delightful inns (serais), each 160 yards square and comprise 136 cells with porticoes.

Mumtazabad

There is another cross 150 long by 100 wide with a market-place and two serais in its centre wherein a vast variety of fabrics from every country and various kinds of commodities from every place are brought and sold. Besides, the traders have erected many brick buildings and serais, so that the place having assumed the dimensions of a big town is known as Mumtazabad.

Expenditure and Superintendence

'The total cost of this masonic adventure, which, under the supervision of Makramat Khan and Mir Abdul Karim, 60 took twelve years to complete, is 50 lakhs of rupees. Thirty villages 61 in the suburb, of Akbarabad with receipts amounting to 40 lakhs of dams i.e., net income of one lakh of rupees, along with two lakhs of rupees raised from the rent of the shops and serais, have been consecrated to the glorious tomb.

Maintenance and Repairs

'In case there was any need of repairs the required sum may be acquired from these sources and spent on the preservation of these mansions of munificence as also the ex-

of Shahjahan's period. Vide Tauzuk-i-Jahangiri (English translation) pp. 280, 368, Year 1024 A.H.; Kambo, Vol. II p. 385 and Vol. III, p. 29; Lahori, Vol. II, p. 330, and Maathir-u'l-Umara, V. III, pp. 460-76.

In the presence of this clear statement in the contemporary records about the names of the supervisors of the construction of the Taj and the absence of any European architects, the theory of Italian origin of the Ta becomes comple ely untenable.

^{*} According to the Badshah Nama (p. 330) these thirty villages are noted below along with their receipts respectively:

each six yards wideso, consisting of four semi-octagonal ante-chambers. To its north and south are porticoes each 16 by 25 by 9 yards51, to the east and west porticoes are 12 yards wide.52 Within and without are seven chaukhandi-cubicals which are crowned with white marble.53 Its four corners have four minarets finished elegantly and handsomely.34 Its compound walls are built entirely of red stone. In front of the gate is a platform (chabutra)35 80 yards by 34 yards.56

Jilaukhana

'The great courtyard where the retinue wait is 204 zira' long and 150 zira' wide. The four sides of the Jilaukhana comprise 128 cells. Near the garden wall to the east and west of the Jilaukhana two Khwaspuras (reserved houses) each 76 by 64 yards, contain 32 rooms for the servants of the deceased (Mumtaz). In front of every room is an open portico. On the east and west of the Jilaukhana are arranged bazars of twenty yards width.38

Bazar and Serais

'In front of Jiaukhana is a market place provided with red-stone halls and cells decorated with tile and lime-plaster

⁴¹ Ibid. 25. 51 Ibid. 24. so 1bid. 23.

¹² I am sorry that I could not locate these seven chaukhandis.

⁵⁴ Ibid. 27. M Ibid. 26.

¹⁶ Ibid. 28. The details here given of the gateway are only found in the Badshah Namah of Abdul Hamid Lahori. The dimensions apply to both inside and outside the chabutra.

¹bid. 30. Here it is necessary to explain that these houses were reserved for the servants of the mausoleum, therefore the word khawspura is used. And this has been made clear by Abdul Hamid Lahori. On both corner of the Jilaukhana (B. 31) there are two domes on octagonal base. One of them was meant for Siti Khanam who was the head stewardess of Mumtaz as noted above and the other was for Sirhandi Begum.

³⁷ These bazars and serais today do not exist and are actually out of the monument, therefore they cannot be explained here. Nowadays on the northern side of the Taj the village is called Taj Jang which might have been Mumtazabad.

to such a pitch of perfection that something surpassing it cannot be conceived and very few people are capabile of appreciating its description.

Pavilions 10

'On each of the eastern and western sides of the garden a hall' 11 yards by 7 yards is built, flanked by two cells and at the rear is a dining-room 9 zira' by 5 zira'. Facing the hall is a platform 46 yards long and 10 yards wide. Along with the southern wall of the gardens there is a gallery facing north' which is flanked on the western and eastern extremities by high towers with delightful canopies. And on the northern side of the garden there is a passage of 12 yards which has on its both ends two towers similar to those on the south beside the platform (Kursi).

Gateway47

'In the middle of this northern side of the garden is the Gateway of the Mausoleum. The portal of this grand edifice which is very high and well designed is profusely decorated like the gateway of paradise and is embellished with floral designs in great height and with paintings of a variety of figures and pictures, embellished from the bottom to the top. The central domed roof of the gateway is a Baghdadi octagon (Muthaman-i-Baghdadi) twelve yards wide. It has two sitting rooms on the east and west, semi-octagon in shape, 7 yards long and four yards wide. On its four corners are four double-storey rooms,

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid, 15.

⁴³ Ibid. 16.

⁴⁸ Idid. 17.

⁴⁴ Ibid. 18.

⁴⁰ Ibid. 19.

⁴⁵ Ibid. 20. This passage and the northern towers are mentioned only in Badshah Namah of Hamid Lahori, Vol. II, p. 328.

⁴⁷ Ibid. 21.

⁴⁶ Here it appears necessary to make it clear that the interior of the gate is profusely embellished with frescoe-decorations in tempra colours on the plaster.

[&]quot; Vide plan B. 25.

roof, crowned by cupolas inside with red stone and outside with white marble. Adjoining to each tower is a gallery measuring 12 yards by six yards and flanked by two cells.35

Garden16

The red stone terrace of the mausoleum overlooks a square garden like paradise 368 yards long, abounding in fruit-bearing trees and fragrant flowers of novel varieties. Verily its environs surpass in beauty the most charming sites of the world and each of its spacious meadows is exhilarating and heart-ravishing like the garden of paradise. Its refreshing green trees have partaken of the waters of immortality and in symmetry and proportion, nay, in every respect, have established superiority over the lotus tree of paradise. Each of the four walks, 40 zirah wide³⁷ in the centre of the garden, has a water course 6 yards³⁸ running midway between it, with glittering fountains playing and scattering pearls, with water taken from the Jamna.

Central Tanks9

'In the centre of the said garden is a square terrace 28 yards, encircled by the said watercourse and with a square tank 16 yards in its centre, brimful of nectar-like water and surrounded by foaming fountains. You may imagine as if a festival of illumination was being observed in broad daylight.

Briefly the distinctive feature of this paradise-like garden and charms of its walks of red stone, its magnificent watercourse like milky-way, its tank of novel design levelled out of the crystal of purity in spiritual realms, have attained

opposite on the eastern side.

plan B. 10.

The garden contains 16 square plots as marked on the plan B. 10.

¹⁷ Ibid. 11.

³⁸ Ibid. 12.

of yellow and black stone—(mauj parchin kari)—an undulating pietra dura. The floor of the mosque is of red stone slabs which have an inlaid margin of black and yellow stone to demarcate separate enclosures like praying carpets (Jae namaz). In front of the main block of the mosque is raised a terrace (chabutra) 70 zira' long and 20 zira' wide³¹ and opposite to this chabutra there is a tank 14 zira' long and 10 wide Its delightful courtyard³² is lit up with light of felicity like the forehead of pious people and its spacious enclosure has thrown open to hearts, the gates of munificence, the morning of prosperity.

Guest House³³

'Similarly, to the east of the mausoleum, a guest house has been built very much like the mosque in minor details, the only difference being that there are neither niches (mihrab) in its back wall nor the prayer carpet patterns in its courtyard.

Corner Towers34

'In the four corners of the Kursi on red stone bases are built three-storeyed octagonal towers (burj) with arched

³¹ Vide plan B. 5, and the same is to be applied to its opposite side. On this particular point the account of the Amal Salih is to some extent ambiguous.

³⁹ Ibid. 6.

[&]quot; Ibid. 7. Guest House or Jamat Khana or Mahman Khana is the same thing, which is quite similar to the mosque on its opposite, western end. Here lies the exact and perfect picture of Shahjahan's aesthetics and the best harmony of his ideas in architecture which has given a greater life and beauty to the whole mausoleum's orientation. I am inclined to think that this mosque was planned keeping in view the tradition of constructing mosques generally along with the mausoleums of great persons. But to keep up the harmony and symmetry of the whole building in the presence of this mosque posed a great problem for Shah Jahan who simply abiding by his aesthetics adopted the same design of the mosque on its opposite eastern side to serve most suitably as a guest house. Moreover, to study the highest climax of oriental idealism in architecture of which Shah Jahan himself was undoubtedly a genius of outstanding merits, this is the only available example. After having an observation of this peculiarity only of the Taj one can easily realise that this could only be designed by a native of the East. at Ibid. 8.

precious stones of various kinds of extraordinary inlaid whereof cannot be held in the ocean of description, and the most cursory appreciation whereof is too high for words) in such a way that compared with the extreme beauty of the entire display, the masterpieces of Arzhang²⁸ and the picture galleries of China and Europe, are like pictures on water, shapeless and unreal.

Inscriptions29

'The inscriptions inside and outside, drawn from different verses and chapters of the Quran, have been engraved with the utmost industry and artistic skill. By exercising lapidiary ingenuity characteristic of Farhad and by playing the granite-spitting chisel with colour and polish, the inscribers have deprived the gemmed firmament of its beauty and drawn the line of cancellation in the emerald down of the ruby-lipped sweethearts.

Mosque 10

'To the west of the mausoleum lies a mosque of red stone 70 yards long by 30 yards wide, with three bays (chashmas) with vaulted arches, and surrounded by three domes with red stone interiors and marble exteriors. The central dome's diameter is 14 yards and that of the other two is 11 yards each. The portico of the mosque is 14 by 10 by 20 yards and each of the side domes has chambers 11 by 9 yards. The border of the izarah-dado (low wall) facing the mosque both externally and internally is of marble with a pattern

The house of Mani of ancient Iran. Here Abdul Hamid Lahori and Kamboh differ from each other only in words and not in spirit of expression.

The inscriptions of the Taj from the holy text of the Quran are the best specimens of the artistic naskhi style of calligraphy. Those in the interior of the dome bear the name of Amanat Khan Shirazi (Abdul Haq, son of Muhammad Qasim) who calligraphed them in 1048 A.H.

of the mosque, Vol. II, p. 326.

interior of this grand edifice is hung with a globe and a chandelier of gold decorated with enamel work. Each of its four porticoes is studded with small convex mirrors of Aleppo²⁴ and one of the porticoes is reserved for the passage of the lamp.

Minarets

On its four corners²⁵ are built four pedestals, each 20 yards high, surmounted by four minarets each with a base 7 yards in diameter and rising to a height of 52 yards, with a spiral staircase winding through it. You may, by way of analogy, compare these minarets to an accepted prayer ascending to heaven from a pious heart or in eminence and glory to a fortunate man in ascendance or to a wise man's insight rising to the apogee of perfection.

Floor 26

Floor of the Kursi of this paradise-like mausoleum is made of white marble and that of the main mausoleum is decorated with tracery over white marble with black marble being inlaid, which gives the idea of day and night by its complete and perfect beauty.

Decoration,27

The skilled artisans have embellished the entire mausoleum inside and outside, specially the parapets of the illumi-

³⁴ In the account of the Mahjar noted above it was stated that Bebadal Khan got Lamps and Candles etc. prepared. Here it is being stated that these things as well as the mirrors were imported from Aleppo.

Minarets have generally been associated with mosques but we find that the first tomb adorned with minarets in the Islamic world was of Uljaito Khudabanda at Sultanya dated 1307 (Saladin, H. Manuel d'Art Musulman, p. 344) and in India the first tomb was of Akbar where the minarets were used on the gateway and after it Shah Jahan added minarets at Lahore to his father's mausoleum and also at Bijapur by Ibrahim Adil Shah. I think it is a question of symmetry, harmony and beauty in architecture, otherwise it has no connection with religious motives.

²⁶ The mention of the floor is only found in the Hamid Lahori, Vol. II, p. 325.

²⁷ Chaghatai, M. A., Pietra Dura Decoration of the Taj, Islamic Cultutue. Hydera ad (Deccan), October 1941.

sarcophagus in the centre,21 enclosed by an octagonal stone railing latticed and gorgeously decorated, with a door of jasper" stone very much like the Turkish chain23 or belt (band-i-Rumi) with its various parts linked with iron-hooks inlaid with gold and prepared at a cost of ten thousand rupees. The

with golden candles and lamps. By his command the fence was arranged round the grave and lamps and candles were also hung up. All the courtiers first and the ladies of harem afterwards celebrated the anniversary and enjoyed the light of the mausoleum that evening very much. Moreover there were specimen of the best carpets from Constantinople and Tehran which were put up on the floor. But in 1052 A.H./1642 C.E. this golden fence was removed because it was thought that such a costly thing was not proper to be kept there. Another mahjar (fence) of marble round the sacrophagus was arranged which cost the state only fifty thousand rupees. It had a door of yashab stone which was prepared at the cost of ten thousand rupees. (Kamboh, Vol. I, pp. 551-2 and Abdul Hamid Lahori, Vol. II, p. 626.). But in my opinion this change was effected either at the death of Shah Jehan when Aurangzeb had to make provision for his father's grave too, which is rather more probable or at some later date as Sir John Marshall has presumed. (Arch. Survey Report of India 1904-5, pp. 1-14.)

It must be made clear here that this contemporary description of the Taj was valid before Shahjahan was buried here by Aurangzeb in 1076 A.H. As this building was intended exclusively to serve as the tomb of Mumtaz therefore her grave was placed exactly in the centre as particularly noted here in the text (A. 7). The sacrophagus of Shah Jahan on the left side of Mumtaz's grave has to some extent marred the central beauty of the mausoleum.

** This Jasper door is represented in the plan A. 9.

As to the form of decoration embodied in this screen Sir John Marshall has said that 'the repeating patterns are much more like the Italian renaissance than oriental work, but in view of the tendency which exists to claim Italian influence in the des gn of the Taj I may say that this is the only instance in the Taj to which I can point out as evidence of Italian workmanship.' (Vide Arch. Survey Report of India, 1904-5, p. 13.) I think the term band-i-Rumi (Turkish chain) for this particular perforative pattern of the screen used by the court historians is sufficient to prove that it was of Turkish origin and locally it was called Mutakka. I find that among the Turks such specimens of fret mark are found even much earlier than it, as explained with specimens from Muslim Turkey by Celal Esat (Jalal 'Izzat) in his work Turkish Art (Turk San'ati), Istanbul, 1928, plates 15-18.

Storeys and Apartments

'The eight sides of the octagonal ground floor of the interior of the dome comprise eight double-storied rooms, each measuring 5 yards and a half by 3 yards.14 On four sides of it are four quadrangular buildings four and a half by three yards.15 Each of these chambers is surrounded by four ante-rooms each measuring 6 yards square.'6 Each of the quadrangular buildings is approached by a portico 16 by 25. In the four corners are built four octagonal rooms in three storeys, each with a diameter of ten zira'-yards and including eight rooms.18 The third storey of towers comprises an octagonal hall with a vaulted ceiling. On the three open sides of these octagonal towers are built three balconies each measuring 7 zira' long, 4 zira' wide and 10 zira' high.19 In the centre, straight above the grave of that exalted denizen of the paradise-(the Queen)-rises the dome.

Mahjar (Screen)20

'Over the grave is raised a parapet of marble with a

¹⁴ Vide plan A. 1. The same chamber, on the northern side, i.e., the passage to the interior of the dome, leads down-stairs to the crypt where the real graves exist.

¹⁸ Vide plan A. 2.

¹⁶ Vide ,, A. 3.

¹⁷ Vide .. A. 4.

¹⁸ Vide ., A. 5.

¹⁹ Vide ,, A. 6. It also applies to all other such three chambers on three corners.

Wide plan A. S. The history of this screen round the sacrophagi is fully known. During the sixth year of the reign of Shah Jahan when the usual anniversary of the death of Mumtaz was going to be celebrated at Akbarabad, the plinth (hursi) was quite ready. Bebadal Khan the superintendent (darogha) of the gold store had prepared in the meanwhile for the grave a fence or screen of gold with enamel work of 40,000 tolas in weight (according to Tavernier, VI. 333 and II, p. 333-37, one rati equals 2.66 grain troy, therefore 40,000 tolas of gold are equal to 10214400 grains when there are 96 ratis in a tota) which was adorned with best specimen of the art of jewellery work and inscriptions. It had cost the state six lacs of rupees and it was presented to His Majesty by Bebadal Khan along

Dome

'In the centre of this terrace was erected on a platform one zira'-yard high,10 the block of the sky-scraping paradisial tomb 70 yards in diameter, after the octagonal Baghdadi (Muthamman Baghdadi) style. The dome of this resplendent tomb, occupying the central position in the building is entirely (both internally and externally) made of marble. From the base (satha) to the bow (zih) it is octagonal 22 ziva' (yards) in diameter and the cornice or bow is inlaid and has ornamented pendentives-(mugarnas). From the cornice to the base (shugah) of the dome, which when calculated from the ground level is 32 yards high,11 marble had been employed after the stalactite (qalib kari) design. Over this dome another external dome having the shape of a pear (amrudi-shakl) is set.12 Its architectural eminence cannot be fully comprehended by the geometrician of intellect. This dome's (upper) girdle-mantiqa, separating its curve, with a circumference of 110 yards, is crowned with a spire" of pure gold, 11 yards in height and resplendent like the sun. From the ground level to the spires' head it is 107 yards high.*

¹⁰ The plinth of the actual mausoleum represented as plan A is one yard high above the floor ('2). This quasi-octagonal base is termed as Muthamman Baghdadi by the experts, though constructions having regular octagon shapes are not usually termed thus.

¹¹ At a height of 32 yards of the construction of the Mausoleum on the

Muthamman Baghdadi base, the curve of the dome begins.

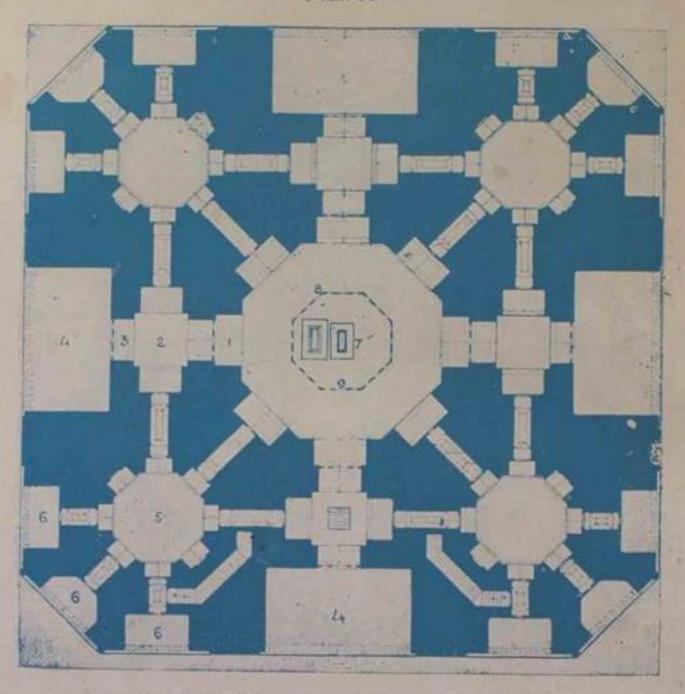
¹³ The court historians have most remarkably cited here the term, Amrudi Shakl, shape of a pear, then in vogue for the expression of this unique type of bulbous dome.

On the platform (chabutra) of the guest house (B. 7) the exact design of this golden spire has been inlaid in black marble. From this its real form and the position of the crescent fastened to it can be understood. In this crescent the Kalima-i-Shahadat in tughta style is perforated which has been omitted from this design of the spire on the platform of the chabutra. I presume that the necessity for the preservation of the exact design of the spire in the inlay was felt just after its final construction lest this delicate piece of art might be injured or lost by some external accident. And then in such cases it may be replaced in its original shape so that the real beauty of the dome may ever remain intact.

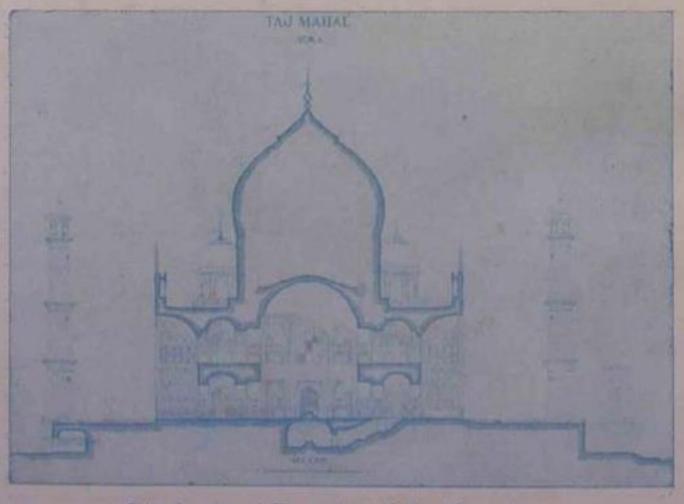
^{*} To understand the dome also follow the sectional elevation of the Taj

published here.

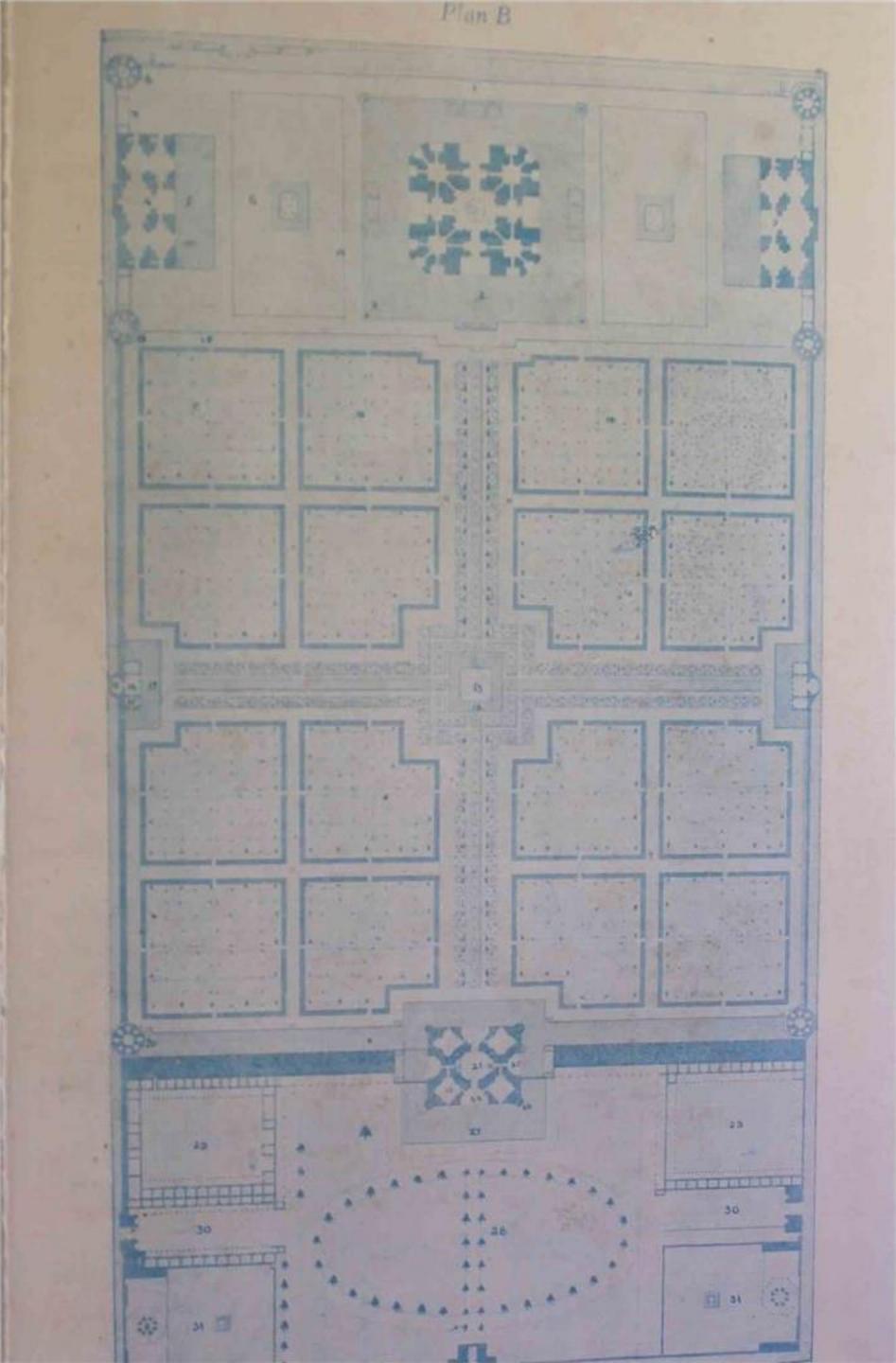
Plan A



The Main Mausoleum of Mumtaz Mahal



The Sectional Elevation of the Mausoleum



soul of that chaste dweller of the garden of paradise with prayer and benedictions.

'The descriptive detail of the mausoleum, which, on completion has been presented to the august view of the Emperor, is as follows:—

Situation, Foundation, and Chief Dimensions

'In the fifth regnal year was laid the foundation of this towering edifice, overlooking the Jamna river that sweeps past its northern side, and far surpassing the Saba-i-Shidad—seven heavens—in point of grandeur and magnificence. The foundations which were dug as deep as water level below, were rigidly filled by skilled masons with stone and mortar and made level with ground. Upon it was erected the tomb's base unique among buildings of this category for elegance, ornamentation and spaciousness—forming a single gigantic slab of tiles and lime plaster, measuring 374 yards' long, 140 yards wide and 16 yards high.' It was encased with red stone slabs profusely decorated with floral tracery. Its floor was designed with an inlay of red stone. In the middle of this base was raised 7 yards high another terrace venerated with marble and forming a single block of 120 yards.

Shows the breadth of lower actual Kursi height including the balustrades whose height is shown 16 yards from the ground level of the river of those days.

This length includes whole breadth of the monument on the Jamna riverside—south, vide plan B 1.

Here it appears necessary that the actual length of Shah Jahani yard-gaz and cubit-zira should be explained. I myself have compared the dimensions noted in the Kambo and Lahori with those of the actual monument on the spot and come to the conclusion that Shahjahani yard was 31.456 English inches or '7989 French Metre, when the standard English yard of 36 inches is equal to '914399 French Metre. The same was also calculated by J. A. Hogson who fully discussed it in a long article 'Ilahi Gaz,' vide Journal of the Royal Society 1840 with a plan of the Taj which is adopted here. The cubit may be taken as equal to half the yard.

[&]quot;It represents the height of the actual mausoleum's Kursi upto the base of the minaret from the lower Kursi.

It is the side of the square of the platform of the mausoleum including the minarets (see plan B. 2).

Two contemporary court historians of Shah Jahan, viz. Mulla Abdul Hamid Lahori and Mulla Muhammed Salih Kamboh, furnish us with the description of the mausoleum of Mumtaz Mahal (today known as Taj Mahal) in their works, the Badshah Nama and the Amal Saleh respectively, based on their own personal observations.3 The following is the translation of the same description with explanatory footnotes wherever necessary, and divided into sub-heads relating to different parts of the monument. Moreover, to study this contemporary description, it is also necessary that its two plans A and B appended here be carefully followed side by side. The plan 'A' represents the main mausoleum's ground-floor and the plan 'B' is of the whole monument.

Inauguration after final completion

'On the occasion of the 17th anniversary' of (Hazrat) Mumtaz-uz-Zamani's demise, an auspicious assembly distinguished by the attendance of many learned and pious personalities was convened within the resplendent mausoleum (which had attained completion by then) of that lady of holy attainments. The Emperor himself graced that gathering with his presence and contributed to the peace of the

^{*} Abdul Hamid Lahori, Badshah Nama, Calcutta 1872, Vol. II, pp. 322-30 and Kamboh, op. cit., Vol. II, pp. 380-86.

^{*}The description of the Taj is entered by the contemporary historians in the 16th year's account of the reign of Shah Jahan, i.e., 1052 A.H. but they say that the seventeenth commemoration of Mumtaz's death took place in the mausoleum when it was complete, so the 17th anniversary falls in 1057 A.H. which really corresponds with the final date inscribed on the inner facade of the gateway. Kamboh also maintains on page 452, Vol. I that the whole building was completed in twenty years, which also corresponds with the statement of Tavernier who says (Vol. I, p. 921), 'It took twenty two-years', which means that after 1057 A.H. other buildings such as Jiloukhana, Serais, etc., were completed and therefore we do not find any irrelevancy in the statement of the native contemporary writers, and that of Tavernier. The real date of completion of the mausoleum as entered by the contemporary historians is correct, and it was duly inaugurated by the Emperor on the 17th Commemoration of Mumtaz's death in 1057 A.H.

THE DESCRIPTION OF THE TAJ MAHAL OF AGRA

Preparations for the Construction

Six months after the melancholy event of the death of the Empress Mumtaz Mahal (which took place on 17th Zul Qadah 1040 A. H./17th June 1631 C.E.) the Prince Shah Shuja was entrusted with the bringing of the corpse of the deceased to the capital, Akbarabad, on Friday the 17th Jumada I, 1041 A.H. (12th December 1631 C.E.). Nawab Wazir Khan, the most trustworthy old royal physician and Siti Khanam, who was then the head stewardess of the royal household, accompanied the corpse. Throughout the whole journey from Burhanpur to Akbarabad, the last resting place of the deceased, food and money were distributed among the poor and the needy.¹

Immediately on the arrival of the corpse at Akbarabad, it was interred on the 16th Jumada II 1041 A.H. (9th January 1632 C.E.), in the paradise like tract of land, situated south of the city of Agra, facing the Jamna river, which was the property of Raja Man Singh. In exchange for this piece of land the Emperor Shah Jahan gave a lofty edifice to him. On this spot a temporary grave with a dome was constructed in haste, so that the corpse of the chaste lady might remain concealed from the public eye. Then on this blessed spot the foundation of the sky-like lofty mausoleum was laid, which later on was built wholly of white marble, with an adjoining garden, within about twenty years.²

Muhammad Salih Kamboh, 'Amal Salih, Calcutta 1923-27, Vol. I, p. 468.

^{*} Ibid., pp. 451-52; 551-552.

- (9) Banking and Insurance within Law shall be legitmate business.
- (10) Social and economic well-being will be state's duty. Health Insurance and old age pensions shall be the rule.
- (11) Education up to the secondary stage shall be free and compulsory for boys and girls.
- (12) Widows' homes and orphanage and Muslim religious Augaf shall be state-controlled.
- (13) There shall be compulsory military service for men and women and not merely conscription.

Let us now pray to Allah in all humility to give us the courage of our Islamic convictions to establish an ideal republic which will bless those who will work it as well as those who live under it.

وما توفيقنا الا بالله العلى العظيم

ABDUL QAYYUM MALIK

Khilafat by a unified super-national central Government as a form of inclusive League of Nations. Islam never tried a militant Imperialism nor did it try to form a universal worldly Empire such as that of Rome. For Islam expanded not with the lust of Imperialism but with the idea of founding a spiritual commonwealth. Auguste Comte the French philospher admiringly acknowledged that Muslims during the Khilafat-i-Rashida did succeed in setting up a perfect Islamic State which was republican in regime, divinely sanctioned in Law, inclusive in Muslim and non-Muslim citizenship, democratic in society, religiously inspired in constitution, supra-national in sovereignty, temporo-spiritual in government and universal in its ideal. That being so, it is pertinent to know what the fundamental principles of Islamic Republic should be.

Fundamental character of the Islamic Republic

- (1) The perfect Islamic state shall be non-monarchical and non-hereditary. It shall not be a theocracy as understood in the West. It shall be an all-embracing democratic unitary State.
- (2) In the Islamic State all persons whether men, women, Muslims or non-Muslims, shall have equality before law.
- (3) The Islamic Republic shall guarantee equal civil liberties to all its constituents.
- (4) It will guarantee freedom of conscience, expression and movements and propaganda to Muslims as well as to non-Muslims within the limits of elementary human rights.
- (5) It will guarantee rights to Muslim women of inheritance, matrimony and other contracts, according to the Shariat and will suppress customs repugnant to it.
- (6) It will abolish capatalism and tax heavily unearned income.
- (7) Taxation shall be bearable, and those unable to earn through old age or disease shall not be taxed.
- (8) Trade shall be free but speculation, profiteering and black-marketing shall not be allowed.

after Islam had fully established itself in the Peninsula. Then after the subjugation of Hira, Khalid bin Walid guaranteed the lives, liberty and property of Christians and upheld their right to sound the Naqus and to carry aloft their crosses in processions. These Zimmis were not prevented from building churches and temples. In the reign of Mamun we hear of eleven thousand churches besides hundreds of synagogues and fire-temples. In the reign of Hazrat Usman, the Christian Bishop of Merv addressed the Bishop of Fars named Simeon in the following terms: "The Arabs whom God has given kingdom on earth, do not attack the Christian faith, on the contrary they help us in our religion and bestow gifts on our churches and monasteries."

Unitary State : the Islamic Ideal

In its ideal form the Islamic Constitution postulates a unitary state and we want Pakistan to be that State. In that State the Government draws inspiration of its constitution from the Holy Book and the Sunnah which is one and the same for the entire Muslim World and obtains from the selected Shura or the Council of State the advice and help of the people's representatives. Furthermore, the legislation assures to every person perfect equality of rights and justice. Even though Shariat is held to be supreme, yet considerable latitude is allowed to make the law flexible and adaptable to changing conditions of life by - اجماع - اجماع قياس - استدلال - استغلاح - استحسان - ضرورة - عرف يا عادة Eric Pritsch, the German historian, rightly points out that the conception of Islamic State is not founded upon national basis, it is rather founded on inter-communal and international basis, following the postulate of Islam as a world religion. Just as Islam does not stop at any geographical frontiers, so should Muslim nation surmount all parochial barriers and accept all believers as belonging to one nation without distinctions of class, caste, clime or community. It is an inclusive Civitas Die uniting all mankind socially and politically. With the advent of Islam there have been formed many Muslim states controlled during the early

only with the object of securing their own ambitions. In the Islamic political system which has been tried for centuries and found not wanting, divergences exist only as regards the choice of means for the attainment of the common object which is to maintain and to consolidate the Muslim political ideal. In the Western political system, the role played by parties is to incessantly change the existing social order, but according to Ideological Islam, the parties are interested in preserving and enriching the social order which Islam created. The inordinate extent to which party-politics has acquired importance in the West, is due entirely to the fact that its social order is not based on morality or principles of ethics but on changing exigencies of the moment determined by the material interests of rivals in politics. Let our Constitution be in keeping with the social order created by Islam. There are some amongst us who are immoderately obsessed by the Western political methods and political party lines. If they had the opportunity of putting their ideals into practice, they would discover that by substituting Western politics for Muslim principles of conduct of public business, they have replaced the beautiful fraternity of Islam by the hatred, the rivalry and the class acrimony of Western politics which produce all kinds of false and fleeting ideals born of egoism, and failings of character, thus dividing individuals and classes and condemning them to perpetual strife. Those struck with the dangerous illusion of Westernising politics, do not realise the vital fact that the safety of the Muslim society lies in the rebuilding of our social, economic and political life on the well-tried foundation of Islamic verities.

Rights of the Minorities

A question is posed, would non-Muslim minorities have any rights? Should Pakistan become a Muslim State in name as well as in deed? Let us turn to the cold and impartial judge called history for the answer and it is that the essence of the political character of Islam as the champion of human equality, dignity and freedom, is to be found in the charter which was granted to the Jews by the Holy Prophet after his arrival in Madina and the noble message sent by him

are the same for all and which assumes a form quite different from that which it has assumed in Western society, which derives its urge from inequalities born of the distinctions of rank, birth, material resources and the geographical environment. National representation in our Islamic Constitution should be secured by an assembly of persons elected by the nation as a whole. It must be capable of maintaining in the political sphere, the solidarity born of Islamic fraternity. In our Muslim parliament there shall be no Communist, no Socialist, no Republican, no Monarchist so called. There shall be only men of good-will animated by the spirit of the Muslims of the early century who exercised authority to serve their fellow men and did not rule by pretending to serve them. They will be the men differing among themselves only as to the choice of means wherewith to serve the common ideal. It will be the right of the National Shura to control the executive but only indirectly by legislative action, for the elected representative lacks the professional competence of the executive Amil which the latter acquires through education and experience and which may not be available in every case to the former.

Eschew Western Party lines

In electing your legislators, I pray you eschew the evil traditions of party-politics which we have acquired as a legacy of our political dependence of the last two centuries, since in politics as in every sphere of action and of thought, differences of ideals and conceptions and appreciation arise to divide men. Such divergencies are of variable nature due to the environment in which they are produced, the changes which produce them and the nature thereof. Those which exist in the domain of politics are everywhere produced by political parties, which means that the generating causes and their nature is the same. In the Western political system, these rivalries are born of the Western political system, these rivalries are born of the antagonism of social classes, some wishing to overthrow antagonism of social classes, some wishing to overthrow antagonism social order and to replace it by a new-the existing social order and others seeking to modify it fangled social order and others seeking to modify it

historian of Islam, each capable of immortalising its founder, gave value to the rest and all combind endowed the system which they formed with a force and energy exceeding those of any other political system.

An examination of the political condition of the Muslims under the Khulafa-i-Rashidin, brings into view popular government administered by an elective chief with limited powers. In this Government the prerogatives of the Head of the State were confined to the administration of executive matters such as the regulation of the police, control of the army, transaction of foreign affairs, disbursement of finance, etc., but he could never act in contravention of the recognised Law. Under early Islamic rule tribunals were independent of the government. Their decisions were supreme, and even during the Khilafat-i-Rashida, the Khalifa could not assume the power of pardoning those whom the regular tribunals had condemned. The Law was the same for the poor as it was for the rich, for the man in authority as it was for the common worker. During the periods of the later dynasty when pure and simple democracy of Islam gave way to oneman rule of self-appointed usurpers and dynasts who in their persons represented pagan oligarchy which had been displaced by the teachings of Islam,-even these despotic rulers observed more or less the outward semblance of law-abiding executive heads of representative government, and when they outstepped the bounds of sacred Shariat, they were restrained by the general body of jurisconsults which in all Muslim states are now represented by the courts of the highest authority which in all civilized states serve as constitutional check on sovereign authority.

The advent of the New Order

With the advent of the new order we stand on the threshold of a new epoch in our lives. Now that our new opportunity is in our hands, let us take stock of our present situation and lay the foundations of a genuine Islamic State through a new and truly Islamic Constitution which inhibits class rivalries, in which ideals and social aspirations

in the West, born of the clash of Godless and anti-God ideologies, however, is serving as the eye opener for some of our amateur sociologists who are gradually veering round to the feeling that all that glitters in the West is not gold and the world's ultimate realisation of the futility of a secular world-order divorced from moral laws is the only means to save it from the battle of Bombs, with which we are threatened. According to Islam, it is impossible to draw a sharp and fast line of demarcation between religion and politics. In other words, both religion and politics exist in a state of perfect synthesis. It may, consequently, be assumed that Islam is the State and State is Islam. It must, however, be made clear that this assumption does not imply any totalitarian character of religion. It denotes the inclusive and universal ideal of Islam as a religious and political system. In other words, this assumption defines a heatlhy temporo-spiritual blending in the organism of the Islamic state. In an ideal Islamic State politics and religion are a symbion and constitute one entity.

The supremacy of the rule of law under the Khilafat-i-Rashida

In spite of the three long excruciating centuries through which Islam has suffered obscurantism in religious matters, feudalistic politics, unconstitutional rule by despots and a general decay in social standards, true Islam in its original, unalloyed form is still with us, inviting us to return to the ways of our progenitors of the first century which gave to the people a code which in its purity and simplicity was capable of the greatest development in accordance with the progress of material civilization. It conferred on the state a flexible constitution, based upon just appreciation of human rights and human duty. It limited taxation, it made people equal in the eye of law, it consecrated the principle of democratic government. It established control over the sovereign power of Amirs, Khalifas, and Sultans by rendering executive authority subordinate to the Law, a Law based upon religious sanctions and moral obligations, to wit, Shariat. The excellence and effectiveness of these principles, says Urquhart, a European

scholasticism totally foreign to the spirit of Islam. It need hardly be pointed out that religion of Islam is absolutely opposed to excessive subtleities and quibblings in religious thought which explains the absence of priesthood in Islam. This scholasticism propagated the belief in the middle centuries of our history that the recommendations of the Holy Prophet in favour of quest for knowledge and the pursuit of research and science related exclusively to research in matters of faith and meditation and that religious meditation alone shall engross the mind. This, as we all know, was utterly an arbitrary misreading of the Prophet's intentions, for after having communicated to us the fundamental verities, he exhorted the believers never to cease from acquiring by their own efforts more and more knowledge of the world and of the physical phenomena.

He told us that by science we could appreciate our faith better and shall be in a position to practise it better when we are learned. He meant thereby to secure to us, by means of constant intellectual striving, material happiness worthy of the moral and ethical enrichment which his message brought to us. Nevertheless, the so-called mysticism to which we succumbed as a result of the machinations of the pseudo-clergy became so general, that it came to dominate the Muslims mentally. Consequently, the followers of the Din-ul-Fitrat lost all interest in the Fitrat and almost altogether abandoned the study of natural science. Thus Islam became more and more incapable of securing the material welfare and power of which it stood in need in order to pursue a life of freedom and to defend its independence from attacks from without. The Muslims are thus themselves to blame for their political and material downfall and not the Philosophy they profess. Meanwhile constant failure on the part of some Muslims to resuscitate their lost fortunes combined with a feeling of defeatism caused by their close contacts with the nations of the West, gave rise to false notions of the superiority of Western secularism over the secular-spiritualism of Islam and made them easy prey to the Western laicity. The current phase of acute restlessness

truths which the great Prophet revealed to us in the name of the Creator and on which human happiness depends. The sovereignty of the Shariat, therefore, is limited only to such social and moral laws that have their source in nature itself and which are as fundamental as are the physical laws which regulate our material existence. Subject as we all are to them equally, it is obvious, therefore, that all men are equal and the liberty we enjoy is only limited by our submission to the Divine Will of which those laws are the manifestation. By instituting the Shariat or rather its soverignty, Islam established the principle of true equality, true liberty and therewith true human solidarity representing the aim of social and political order. Its efficacy has been demonstrated in the most striking manner by the creation of a social order which is singularly free from the taint of class and caste rivalries and which does not recognise inequalities born of the distinction of colour or clime or birth or wealth. As if by magic, Islamic Shariat suppressed a thousand imperfections which hindered common man's freedom of opportunity and which for centuries gave light to the world, teaching it science, justice and wisdom and above all securing to the society immediately subject to it unprecedent moral welfare and material prosperity.

Deviation from the spirit of divinely inspired constitutions

But, alas! even though wedded in a theoretical sense to the dictates of the Shariat, the Muslim world has been on the downward trend. One may ask, in what does Muslim decadence consist? What are the things that Muslim people have ceased to do? People have sought to attribute Islamic decadence to all sorts of causes more or less fanciful. Detractors of Islam have gone so far as to pretend against all logic and historical truth that the cause of Muslim decadence is to be found in the philosophy they profess and they are bound to remain in their present condition so long as they cling to it. The history of the Muslim world provides categorical refutation of this cause of our world provides categorical refutation of the Muslim decadence. It teaches us that in fact the decline of the Muslim world coincided with the appearance in it of a certain type of

ages after he is forgotten, like the Laws of Humurabbi and precepts of many other teachers, is not an infrequent phenomenon in history. But that a man obscure in all but birth (which Islam does not recognise), brought up in the midst of a wild, unruly and obstinate race, not being learned himself, with no resources he could call entirely his own, should, by mere word of mouth inspire by example and the inspiration of his example extinguish idolatory through a hundred tribes, abolish all sorts of evils from their midst, unite them into a vast and active movement and dying leave to men, white men, with the bluest blood of Alquraish running through their veins, black men and yellow men, for ages past strangers to precepts and practices of equality, leave to these, not to his own children, mastery of the oriental world, that his system should survive him for twelve centuries as a living missionary force, that it should not merely influence but utterly remould the teeming millions of the human race, that it should after twelve centuries be still so vital when palmiest days of its political dominance have passed away and its great achievements in the realm of arts and science have been been forgotten, that it should be the only force strong enough to enable struggling Muslim communities of Asia to withstand military and diplomatic organisations of the West and yet withal admit to the non-Muslim proteges of that system the statutory privilege of absolute religious liberty and free, unfettered pursuit of their social and secular objects, has never been witnessed in history before Islam.

Shariat the Divine Source of Islamic Constitution

It is pertinent to ask: what was the secret of the success of Islam and what were the elements which in their combination constituted a force which more than three centuries of Muslim vicissitudes on every side of their far-flung dominions have failed to extinguish? The answer to this question can be rendered in one short sentence and it is that the whole social and political structure of Islam rested upon the fundamental principle of the equality of all men and sovereignty of the Shariat derived from the Holy Quran and the Sunnah which represent the sum total of natural, ethical and social

THE PROPHET OF ISLAM

The subject of Islam, its Prophet and what they stand for have constituted for historians and their readers inexhaustible source of interest. Series of books running into thousands of volumes have been written upon them. Not only the Arabs, the first among the followers of Muhammad (peace be upon him) and his countrymen, have devoted, through long centuries (during which Islam flourished as a world system), encyclopedic works to the theme of the rise and fall of a secular spiritual movement which saw the light amid conditions of irremediable darkness and grew by sheer dint of intrinsic merit, but followers of other great religions, too, have written voluminously on the subject. As the Holy Prophet grew up as an orphan and then became a great teacher of mankind, so was Islam at first reviled, then listened to and eventually followed by a congregation who embrace to-day an entire fifth of the human race. If Islam progressed with rapidity which appears nothing short of being marvellous, other creeds and systems have progressed too, but it is distinguished for this unique achievement that it worked its way into the hearts of men without the fostering aid of a Muslim Constantine, a Muslim Ashoka and a Muslim Cyrus, as in the case of other great religions of the world. The Holy Prophet held no sinecure of authority, never became a king even though he exercised more than kingly power towards the later days of his ministry. Yet in the compass of human knowledge, looking down the stately line of historical figures, there is not one whose life symbolises the struggles and vicissitudes of a great system of belief and action and its eventual and unqualified triumph over every obstacle within his lifetime, except Muhammad.

The Law-Giver

That a man's opinions and exhortations should circulate widely, survive him and help to modify human actions for reported to the Ministry, his qualifications to study abroad will be promptly cancelled, and he will be compulsorily required to return to China."

Such restrictive measures were not limited to students alone. Scholars and journalists were obliged to pass indoctrination courses before being permitted to travel abroad. Chinese who had contacts with foreigners were looked upon suspiciously and were often subjected to interrogation. All intellectuals who were not amenable to the will of the Kuomintang were denied employment.⁴³

As to ideology, aside from being dry and dull, Chen's thought is bankrupt. He has no capital of ideas to offer towards a solution of concrete problems—social, economic, and political. He tries instead to saddle the mind with the dead hand of antiquity, or, at best, breathe life into the moribund body of Confucianism. In any case he was foredoomed to failure for today's world is not the Chou world, and to invoke vital forces and artistic insight has little appeal for the inquisitive mind in a world of modern scientific and social thought.

In the thought of Chen Li-fu one beholds an erosion of spirit and a sapping of intellectual and moral vigor which may well account for the disaster of the Kuomintang on the mainland of China. "The Kuomintang failed for lack of any long-term policy thought out in terms of reality, and thus became a prey to selfish ambitions, to corruption and to nepotism."

HOWARD F. DIDSBURY, JR.

44 Charles Patrick Fitzgerald. Revolution in China, pp. 73-74.

⁴⁹ See Agnes Smedley's "The Social Revolution" in China, pp. 187-190.

the influence of almost all of these thinkers is prominent in Chen Li-fu's thought.

The virus of anti-intellectualism is prevalent throughout the body of Chen's whole thought. He does not want thought, he wants action. His idea of a new China is one which would have Western industrial techniques but not the genuine intellectual freedom and awakening which must accompany such importations if a modern democratic state is to emerge. From beginning to end he stresses the 'manual' aspects of education, or the purely technological. What little stress there is upon intellectual development centers around Han and Sung histories or the Confucian Classics. However, it is obvious that the future intellectual life of China does not lie in ancient texts, nor in calligraphy. "... Western philosophy is the philosophy of the future, in contradistinction to Confucianism . . . (which is) the philosophy of the past."41 Yet Chen would not allow China to embark on this necessary course. He imposed all sorts of totalitarian controls to prevent intellectual freedom. His whole policy as Minister of Education was an implementation of his deep detestation and fear of freedom of thought. Small wonder that the intellectuals as well as the students ultimately deserted the Kuomintang en masse! .

An example of this implementation was the "Regulations Governing Students Proceeding Abroad for Education at Their Own Expense,"42 particularly, Regulation 14:

"Self-supporting students residing abroad must absolutely receive directions and control from the Superintendent's Office and the Embassy in connection with all their thinking and deeds. If one's statements are contrary to San Min Chu I and his deeds are irregular, after they have been verified and

⁴¹ Chan Wing-tsit in Twentieth Century Philosophy, p. 555.

[&]quot;See "Regulations Governing Students Proceeding Abroad for Education at Their Own Expense." Chungking: Central News Agency. English Service. November 11, 1943.

shows a basic ideological inadequacy. He attacks materialism, which may or may not be a good thing, and the freedom of the individual repeatedly. He proffers a vague spiritual interpretation of history to meet the countless challenges of the present day. In this aspect of his thought as in countless others, he resembles the fascists.

"The basic idea of fascism... is the spiritual interpretation of history. Fascism is a definite revolt against materialism, that is, against all forms of interpreting the universe from a purely naturalistic or purely individualistic stand-point." Chen seems ideologically akin to the fascist variety of totalitarianism in contrast to the communist. There can be little doubt about his deprecation of democracy and the principles of liberalism. He offers the youth of China the philosophy of Confucianism, a toilsome script, and an irrational mode of thought to prepare themselves for the future.

Confucianism had three main supports in the past in China: the autocratic-monarchy, the Civil Service Examination System, and the Chinese family. As a result of the Chinese Revolution of 1911, the monarchical support was destroyed. A few years before the Revolution the Civil Service Examinations had a death blow. Now amid a variety of pressures traditional Chinese family ties have been breaking up and the Chinese family is itself undergoing a revolution. There simply is not any basis for Confucianism in modern China.

Chen seems to realize this, though, as with so many other incongruities of his philosophy, he never says so explicitly. This may explain why he tries to incorporate certain Western strains of thought as metaphysical props for a vapid philosophy. "... If we traced the attitude of fascism towards the various philosophic movements of our modern era, we would find it ready to acknowledge a debt to them all, to Hegel, to Comte, to Henry James, to Nietzche, to Bergson—even to Bentham and Marx." It is significant to note that

¹⁹ Fascism, p. 43.

⁴⁰ Ibid., p. 49.

in perfect agreement with the sentiments expressed in an editorial in the National Herald in Chungking in 1943 which declared . . . "We (the Chinese) developed a basic outlook on life which was a truer one than the pseudo-scientific outlooks which have plagued the Western world throughout its history."36

In all seriousness this man "who sometimes plots little intrigues and sometimes dreams great dreams" and actually tries to maintain that Chinese civilization is characterized by spirituality, whereas the West is the symbol of monstrous materialism. Such a view is absurd. Hu Shih and many other Chinese intellectuals repeatedly affirm that the West is eminently more spiritual than China. Hu Shih has made the well-known observation that the automobile, a product of Western culture, is definitely a work of the human spirit. In such a work one sees a material expression of the Occidental speculative insight.

Doubtless, Chen would tenaciously defend the proposition that calligraphy is an evidence of a particularly high degree of Chinese spirituality. However, there are two other equally good reasons for the existence of this special art: The first is that it offers a means of escape from the pressing trials of everyday life. The leisure classes, instead of facing the great issues of the day, could find peace in penning some exquisite characters while the Empire underwent political, social, and economic contortions. The second may well be that the use of such a complicated language and the subsequent stress upon calligraphy was an effective means of thought control. This latter fact does not seem to have escaped Chen.

Chen's constant reference to the glorious past reflects a fear of the future. In addition to intellectual timidity, it

^{**}Enrich Our Gulture: ' An editorial appearing in the National Herald.
Chungking, November 13, 1943.

See Times Magazine. May 26, 1947, pp. 33-36.

See Times Magazine. May 26, 1947, pp. 33-36.

Schan Wing-tsit in "Trends in Contemporary Philosophy" in China.

Edited by MacNair.

low, the ignorant and the educated, it assuredly must be calligraphy and the enormous stress placed upon it in traditional China. This from the Minister of Education of the Kuomintang. We need not wonder why this regime suffered disintegration.

Not only is the Chinese written language itself extremely difficult, but this great stress on what might correspond to 'penmanship' has been an obstacle to genuine learning and a source of intellectual stagnation for Chinese culture.

It is difficult to treat Chen Li-fu's thought dispassionately because his whole mode of thinking in this realm is both antiquarian and obscurantist. Even a most casual acquaintance with Chinese philosophy and the political tradition of the Empire causes one to wonder how a man living in the trubulent twentieth century could possibly suggest a return to days of autocracy, privilege, and a virtual monopoly of education by a favoured few. True, he does not advocate these things explicitly, but they are implicit in his whole ideology. Chen repeats the old theme of a Golden Age in the past. He perpetuates a narrow, distorted view of modern thought as well as the actual realities of the past. "We must let every person have a copy and let them know the history of the Han and Sung Dymasties "35 In the modern age, in the age of the awakening of the long slumbering Chinese mind, if there is any one thing we can say for sure is quite unnecessary-if not profitless-it is a study of the Han and Sung.

Evaluation.

In these few pages we have tried to present the major elements of Chen Li-fu's thought. The undertaking has been an extremely arduous one, not because of the profundity but because of the sterility of his thinking. His reaffirmation of Chinese cultural superiority is immediately seen. Chen is

See "On the Inauguration of the Publication of Calligraphic Studies" in Calligraphic Studies. Chungking, 1943. (From the Chinese).

¹⁸ K'ung-hsueh (Confucian Studies). No. 1.

Chen Li-fu feels that China can obtain Western technological knowledge and still preserve her old patterns of thought and social institutions. In Philosophy of Life he devotes several pages to the five traditional Chinese relationships, Emperor and Minister, father and son, husband and wife, elder brother, and friend and friend, which are patently inadequate socio-political concepts for the modern world. It is indeed true that China must not cease being a nation with a distinctive cultural personality, but it is equally true that some personality traits are bad and some are better than others. One should not persist in defending or rationalizing bad traits. That China needs industrialization, few people will deny, but China also needs a wealth of new methods, new concepts, new ideas. This Chen fails to realize. Thought, according to Chen, can only be reformed "by advocating ancient Chinese culture."32 Indeed, "the youth of China not only should follow the traditional spirit of our sages, (but should) amplify it, and apply it to cure the evils of the age "33

In an earlier part of this section we had occasion to quote a lengthy passage on the gulf existing between the low and the high, and the duty of the Party to bridge this gulf by 'educating' the people, This passage assumes greater significance when one is confronted with Chen's preposterous pronouncement: "Though calligraphy seems a small matter, really it is the base of education and civilization. Pen in hand, we are overwhelmed with interest in different styles such as characters corresponding to the classification of objects, hieroglyphics, characters constructed from the formation of other characters, the worm style and the bird style of seal character, the square style, the round style or the curved style." Interestingly enough, Chen is fearful that calligraphy will come to an end, yet if there ever was a system of writing devised to preserve the chasm between the high and

Relations. Chunking: Sino-American Cultural Institute. October, 1943.

13 See the Preface to the volume: Postwar Sino-American Cultural Relations. Chunking: Sino-American Cultural Institute. October, 1943.

the family, rule of the state, and peace of the world,' there is nothing that is not included in Confucianism which is comprehensive and specific.' From these and similar statements, it is apparent that Chen is reiterating the unfortunate Chinese claim to cultural superiority.

His attitude towards Western learning-which he considers to be summed up in the word 'technology' is reminiscent of the Nineteenth Century Confucian dictum: "Chinese learning for the fundametal, Western studies for utility." At first glance such a dictum seems natural and harmless enough, but upon a careful consideration the real impact of such an outlook is appreciated. It is just this view, or more precisely the attitude it reflects, which tends to perpetuate the proud, often arrogant and ethnocentric culturalism which has been so great a bane to China in the modern age. Under a euphemistic phrase, "Western studies for utility," there is a stubborn reaffirmation of an outmoded traditional system of values. The word "utility" instead of implying "need" implies "usefulness." In other words, Chinese civilization does not need Western learning except that the Occidental barbarians would not let her slumber and so China must bestir herself in order to preserve herself from them. Contrary to Chen and contrary to all cultural selfhypnosis, China sorely needs science, sociological, political, and economic learning, and a volume of ideas and concepts, and not just modern material gadgets.

As new scientific equipment is needed, so also is a new intellectual orientation. This is an obvious historical fact. The Kuomintang had an opportunity to accelerate this needed intellectual orientation but failed. The present Communist regime is intent upon instituting an intellectual revolution oriented towards Russia rather than the Western world. Regardless of who does the reorientation, the fact remains that in the new home of modern China there will have to be a thorough house cleaning and new furniture added, not just a rearrangement of the old.

arises the idea of how to organize the high and intelligent in order to help those who are low and ignorant, how to cultivate the intelligent among the masses so that they may one day be able to exercise self-control and take the initiative in politics as well as in other things. In so doing, party system arises with the purpose to wipe out the unnecessary and uneconomic clashes among the intelligent." 30

This is a most revealing comment on the role and function of a "party system." Interestingly enough, whether by accident or design, he does not specify whether "party system" is to be understood as meaning a single or multiple party system. Communists and their Fascist counterparts may see in it a superb justification for an elite such as the Party, exercising the control of the 'Dictatorship of the Proletariat' in the former case, and the Leader's control of the State in the latter case.

An appropriate sub-heading for this section would be 'Chen Li-fu and China's Traditional Values in the Modern World.' Aside from flagrant totalitarian declarations in Chen, the most conspicuous feature of his thought is its tremendous concentration on ancient philosophy, traditional values, and an antiquated art.

In a revealing article entitled "How to Revive Confucianism," Chen boldly declares that "The revival of a race lies in the revival of its culture. Confucius is the shih (time-spirit) of the sages." The adjustment of the Confucian teaching in conformity with the times is the salvation of the present and the hope of the future. Continuing in the same article he speaks of the immense value to be derived "from the glorious studies of rites, music, . . . calligraphy and calculation to the essential rules of 'honesty of purpose, uprightness of heart, perfection of personality, orderliness of

August 27, 1943.

¹⁰ Ibid., pp. 119-120.
11 Translated from K'ung-hsueh (Confucian Studies), No. 1. Chungking,

holds that the whole is greater than the parts and, therefore, the parts are subservient to the whole. Hence, in Chen's scheme, the individual—a part—is submerged in the collective whole. This is another one of the many unpleasant tendencies of this collectivistic interpretation of history.

Although it may be a source of discomfiture to some, it is clear that Chen has no sympathy for liberalism or for individualism as conceived in the Western political tradition. In fact, he is contemptuous of individualism of any variety: "Separated from the society, his (man's) person and his value become insignificant..." and "... we know that any kind of ideal for individualism has no basis." In the place of the evolution of society by means of a class struggle, violent or otherwise, one is offered the nebulous goal of "a perpetual strife for that which is true, good and beautiful." Regretfully for all concerned, the content of these words is assiduously passed over in silence and we are left uninformed as to the nature of his perpetual strife.

In the age-old spirit of the elitists, Chen makes a curious comment upon democracy which is of interest to all adherents of democratic, constitutional and parliamentary government. Though the passage is rather lengthy, it deserves quotation in full:

only help to wipe out the clash among the different classes and the reign of strength and might, it is still unable to wipe out the struggle between the ignorant and those who are intelligent. Thus recent ideas of politics do not pay so much attention to the peoples participating in politics as to how to remedy the situation brought about by the past emphasis on the free expression of individuals. In consequence there

²⁷ Philosophy of Life, p. 61.

²⁸ Ibid., p. 62.

²⁹ Ibid., p. 101.

In outline, this is his fantastic idea of societal development. Unfortunately, he produces no evidence to support the actual historical existence of any of these stages. Then, too, he has no cogent analysis to show the transition from one stage to the next. In addition to numerous logical contradictions in the transition—for example, in stage 5 the strong have become the weak yet in the very next stage the strong are assisting the weak—the only thing of particular consequence to be gleaned from this verbal chaff is a kind of Nietzschian view of world history: the camp of the strong and the camp of the weak.

Much more light can be shed upon the collective existence view of history in the following: "Our view of collective existence emphasizes collective existence above individual existence: a wall adjusted, well balanced and well distributed existence in common." Here and in many other passages Chen is advocating a theory of 'everything for society.' His ideal is a corporate state: a state in opposition to individuals on the one hand and to the vigorous and independent organization of economic groups on the other. Here, too, we have another feature which is akin to fascism.

He denounces the individual as having no significance except in the group and declares, "The ideal purpose of life, therefore, should be established in close connection with human society, and 'isolated individuals' is but an abstract term." Such being the case, man's greatest purpose, even his most noble virtue in life, is service to the 'collective existence.' Service to the collective existence introduces an interesting problem and, unhappily, Chen never seems to face it. The problem centers round the embodiment or temporal manifestation of the collective life. It seems that its manifestation is the State and in most instances collective life and collective progress are synonymous with the State. Apparently Chen is setting forth, in an inarticulate fashion, Apparently Chen is setting forth, in an inarticulate fashion, what corresponds to the theory of the organic state, which

²⁸ Philosophy of Life, p. 101.

Much more could be added as critical commentary upon this metaphysic, but further belabouring of the countless flaws and antiquarian notions would be like whipping a dead horse. We shall leave the purely metaphysical part of the philosophy of life of Chen and turn to his social thought.

The Social Philosophy of Collective Existence.

It seems fair to say that the social philosophy of Chen Li-fu can be adequately grasped by reference to his more elaborate philosophical ventures already mentioned and in various articles written by him from time to time supporting or expanding his social and political orientation.

Chen has a rather vague philosophy of history which states that "The motivating power of the evolution of human history lies in man's struggle for collective existence, collective life and collective progress." In a section in Philosophy of Life dealing with social progress, Chen indicates that he conceives of seven historical stages of human society, but as these stages are practically self-explanatory, and because they seem to be convenient little categories in which Chen charts out societal evolution, no elaboration will be given here. The stages are:

- 1. The period of the strong tolerating the weak;
- 2. The strong overpowering the weak;
- 3. The strong pitying the weak;
- 4. The strong enslaving the weak;
- 5. The strong turning into the weak;
- 6. The strong assisting the weak; and
- 7. Disappearance of the distinction between the strong and the weak.25

¹³ Fascism, p. 67.

²⁴ Philosophy of Life, p. 101.

[&]quot; Ibid., pp. 118-120.

are peculiar to a genre of mind marked by a certain degree of aesthetic sensitivity and, though fascinating and inspiring to artists and creative writers, seems to offer little in the way of guidance to those anxious to understand more clearly the mysteries of ultimate reality.

What status does the human mind- occupy in Chen's philosophy?

Apparently, Chen would agree with Professor H. Wildon Carr that "The key to the explanation of the problems of reality and knowledge does not lie within us in the mind, as the idealist contends, nor without us in the world of things in space, as the realist contends, but is life."21 In philosophies of such a character as this, which speak in a language more poetical than is understandable to the uninitiated, we are encountering assertions which do not appeal to the intellect. for the intellect is stultified in face of elan vitals or Self-Willing Wills. The intellect is quite superfluous in Chen's conception of the evolving process of the life-substance. What is truly important in such philosophizing is 'sympathy' or 'feeling' for this life-willing, this process of becoming. "Movement is the soul of the universe while power is its will."22 Hence a conscious or unconscious, but nevertheless real, stress upon some kind of intuition or of living the life-process in order to understand what it is. It is this aspect of Chen's thought which is particularly insidious and dangerous. We perceive all too clearly, behind all the discussion of life and will and change, signs of that cancerous growth strongly manifest in various forms of totalitarianism especially in fascismirrationalism. The following passage from a work of a Western writer shows certain ideological affinities with Chen's point of view:

"The significance of life will . . . emerge as an active principle of continual creation and re-creation in the ceaseless pursuit of ever higher harmonies, wherein

in H. Wildon Carr. Henri Bergson: The Philosophy of Change, p. 17.

¹¹ Philosophy of Life, p. 26.

the contrary, the noumenal world exhibits a significant permanence—a fact which Chen seems to be unaware of or to ignore.

Must an ontological body exist simply because man would be unhappy without it?

The answer is in the negative. It is one of the cardinal points of scholarship to try to understand and describe the universe and all of reality without appeal to human wishes or emotions as much as possible. In intellectual endeavours we try to avoid making wishes reality, or, conversely, making reality conform to our wishes.

Is all reality explicable in terms of life and will?

Chen tries to bridge the gap between inanimate nature and organic nature by attributing to each a common denominator, namely, vitalized matter. Instead of showing the development or evolution from the primal vital substance to the material concretions, he seems to leap from one realm to the other, never indicating the connection, if any, between the two. In his enthusiasm to interpret everything in terms of a spiritual vitalism, Chen errs in the opposite direction of his Marxist antagonists who have an equally difficult task in jumping from the material to the vital realms of reality.

There are men who are captivated by explanations of reality by means of the general notions of a vitalistic or voluntaristic force, or in materialistic terms, but one must question the validity of all such simple one-term explanations as they actually explain little. Furthermore, as one proceeds beyond a certain point in these simple explanations, contradictory qualities are ascribed to the principle in question. That life, like change, actually exists is observable; but when a variety, usually an almost endless variety, of attributes is ascribed to Life or to Will, doubts arise as to the real meaning of these terms. Life or Will, as forces, have no tangible influence over logic, mathematics, and many other purely scientific pursuits. It seems that vital forces and wills-to-power

former. In both cases, however, certain aspects and ferms of contemporary science are constantly employed, thereby giving "a flavour of modern science" to the various doctrines. Moreover, the unsuspecting or the uninitiated may feel that such terminology indicates a grasp of the very latest evidences of scientific research when such is clearly not the case. This intellectual sin is profoundly grievous in Chen as his works confound an investigator with an array of diagrams, more bewildering than enlightening, and throughout one is made conscious of a tyranny of awkward and sometimes pseudoscientific terminology.

In our presentation of this "philosophy of life" we have studiously striven to give a most charitable account of Chen Li-fu's metaphysical musings-and musings they are, as there is rarely any effort made to justify wildest of claims or the most absurd assertions. Prominently in evidence throughout writing is a painfully strained effort to read all manner of modern theoretical scientific assumptions into the texts of the Chinese classics. For example, "Indeed the three dimensions of space and the one dimension of time are inseparable and mutually affective. Inklings of this idea may be found in the Book of Changes three thousand years ago."19 One cannot help but wonder whether or not this is an attempt to ignore the present and the future by projecting everything wise and good eternally true into the all-pervasive and revered ancient past.

Is there nothing but ceaseless change?

Though Chen speaks of the ontological body as being above change, that body is itself termed life-substance and is characterized as being in a state of constant change. His assertion that change is basic to the phenomenal world, that is, to the world of sense, is correct, but it does not seem to be a valid assertion with respect to the noumenal world.20 On

Noumenal world, according to Kant, the world of purely rational conceptualization and apprehension.

then, is really glorifying and giving true meaning to his life. What, therefore, lies before man as his task and noble end is "the gradual unfolding of an area of social equilibrium, of beauty and of firmness of character wherein the inevitable trials of life may find compensation in spiritual comforts." 15

Criticism of the Philosophy of Life.

Chen Li-Fu in his vigorous opposition to Marxist materialism¹⁶ presents us with his peculiar version of Bergsonian-Vitalistic¹⁷ metaphysics, a school of thought which has been subjected to a great deal of contemporary analysis and criticism. When evaluating his metaphysical expoundings, one is reminded of Bertrand Russell's comments on Bergson which, though incisive when levelled at Creative Evolution, can be still more appropriately cited against Philosophy of Life of Chen.

"This book contains, from beginning to end, no argument, and therefore no bad argument; it contains merely a poetical picture appealing to the fancy. There is nothing in it to help us to a conclusion as to whether the philosophy which it advocates is true or false; this question, which might be thought not unimportant . . . has been left to others."

Although there is a further similarity in some of the most important aspects of the two men's thought, it must not be assumed that one is here comparing the intellectual stature and the brilliance of poetical insight of the one with the novice-like stumblings of the other. One is a genius; the other an ill-equipped, dull apprentice. Thus, any comparison, even in their errors, between Bergson and Chen is truly flattering to the latter and quite uncomplimentary to the

¹⁵ Major J. S. Barnes: Fascism, pp. 52-53.

¹⁶ In Chinese Marxist materialism is rendered "nothing but material thing-ism" (wei-wu chu-i).

¹⁷ Vitalism is rendered as "nothing but life-ism" (wei-shung chu-i).

Bertrand Russell in "Philosophy of the Twentieth Century" in Twentieth Century Philosophy, pp. 236-237.

The life-substance, it now becomes obvious, is not only vital, it is also voluntaristic. The fundamental stuff of reality is not only Life but also a striving, struggling Will. "Life must seek to live as long as possible. Moreover, existence seeks to enrich its life through mutual influence and replenishment with one another, holding the past to embrace the future, changing the old into the new."

Here then we have a picture of reality as a streaming forth of living, willing 'stuff' ever changing in its mainfestations, creating new forms and concretions, discarding, decaying concretions, unceasingly pushing forth in an endless series of creations upon the ashes of past creations. In this whole vital scheme man has a very special significance in that he represents the apex in a series of existences.

Man's unique status results by virtue of his own self-consciousness. The possession of self-consciousness enables him to realize his own existence and desires and to feel a kinship with his fellows because he senses that they are like him. He associates himself with them and together they strive for a loftier existence which is concretized in culture and civilization.

In summation, we may say that man by nature, like all other existences, is struggling and willing for a better life, but man seeks to achieve his goal by means of culture. Thus it is that man is ever seeking wider horizons of achievement; thus, it is also that he yearns for triumphs reaching to the stars with life driving him forward toward the Ideal. Man does not, however, progress singly but in association with his fellows, that is, in society. Indeed, "an individual has no fellows, that is, in society. Indeed, "an individual has no existence except in connection with the group." Man, existence except in connection with others, then and only working for and identifying himself with others, then and only

Voluntarism is a metaphysical doctrine which regards will as the ultimate constituent of reality. Schopenhauer (1788-1860) is a conspicuous representative of voluntaristic philosophy. He posited objectified will as the essence of reality.

¹⁴ Philosophy of Life, pp. 47-48,

seen to signify regression, degeneration, non-creativity; nevertheless, it is possessed of latent creativity.

"The terms, positive manner and negative manner, dynamic state and static state, disclosure and enclosure, expansion and contraction, creation, conservation, change and the maintenance of unchangeability during the process of change, are but relative terms employed to explain that spiritual power and material force which are but two different functions of the life-substance at the same time."

Here we seem to be confronted with a Bergsonian version of the age-old Chinese Yin and Yang cosmology.

Having discussed the ontological body, we are now in a position to survey the problem of existence. Chen seems to use the word "existence" in at least two different meanings. In one, he speaks of "each existence" in the sense of existence as a concrete thing. "Thus any existence is not satisfied with existing for a twinkling moment, or to let itself disintegrate without any effort to prevent itself from doing so."12 The second meaning of existence in Chen's usage is that of "a process of life, which is its content." In this sense existence is to be understood as an activity, and the activity gives rise to the thingness in question. In viewing reality, Chen indicates that we should conceive of the life-substance evolving in such a way as to enrich itself by multitudinous existences or processes, each having two aspects, one as a concrete thing and the other as an internal activity which makes a thing the peculiar kind of thing it is.

This process, or infinite number of processes, gives rise to infinite kinds of existences. Each existence is striving both to preserve and better itself. In the cases of the higher existences such as man, the life-substance is striving to reach the best realm of being, namely, the Good, by means of culture.

¹¹ Philosophy of Life, p. 25.

²⁸ Ibid., p. 48.

persist in holding ideals? In fact, why should he wish to continue the human venture that is civilization and culture at all? Chen feels that without belief in "an everlasting ontological body" humanity would find no reason for existing. Thus he finds himself justified in declaring that there must be an ontological body. Whether this declaration is a logical implication or not we are left to judge for ourselves.

It seems that Chen is employing the traditional ontological argument for the existence of God, with his own peculiar modifications, to establish the existence of his "ontological body" as a necessary being which must exist.

What is the nature of Chen's ontological body?

Its nature is life, and the term life-substance is employed to describe its essence more suggestively. "The life-substance is permanent in spite of the changes it suffers in form or organization, and it is one by nature, though many in expression." And continuing, Chen adds, "This, of course, suggests a monistic philosophy of life and the principle of life overrules that of change." Stated somewhat differently, ultimate reality may be conceived of as a 'stuff' not a material, inanimate substance but rather a vital, pulsing stuff which is itself creativity, ever creating and regenerating. Change is its paramount attribute but it is above change. According to this view "oceans may turn into fields and back again; races of people may rise and die out" but the vital stuff, the life-substance always is—though its mainfestations and forms may vary and vanish.

The ontological body, the life-substance, seems to have two aspects or tendencies, one spiritual and the other material. The spiritual tendency seems to imply a sort of dynamic state or energy; the material tendency, a static or negative state. The dynamic state is characterized by action, state. The dynamic state is characterized by action, generation, and creativity. The static state, in contrast, is

¹⁰ Philosophy of Life, p. 21.

a product of Chinese culture and, therefore, immersed in a venerable and proud cultural heritage. In his writings one often senses his trying to play the part of chih-k'o, or marriage broker, between an ancient cultural tradition and certain strains of Western thought. If this fact is kept clearly in mind, one may be able to tolerate his mixture of Western ideas and terminology and numerous indigenous Chinese conceptions. One fears, however, that often many undesirable intellectual marriages are not only arranged but are actually forced.

"'The past is past, the present will soon be past !'

This idea makes one feel sure that in the twinkling of an eye the earth will sink to naught: that this boundless void will break to pieces; that life is but a flash of existence soon to disappear for ever; and that it is of no use to have any ideal. In such a state of mind could any one go on living for a moment longer? Thus the existence of an everlasting ontological body for the endless and continuously changing phenomena, an ontological body overruling them, interlacing and protecting them, must be assumed."

After having stated his conception of change in Philosophy of Life as the principle of all phenomena, Chen then proceeds to a discussion of the problem of ontology, that is, the study of being itself, its properties and relationships. His general line of reasoning seems to be that the reality of change is quite evident from mere observation of the sense-world, the everyday world apprehended. What we apprehend in the everyday world upon close examination is a multiplicity of processes of change: all phenomena are in a flux, though the rate of flux or change of one phenomenon may be, and generally is, different from that of another. The important fact, however, is that things are constantly changing. If all things and all reality are in a state of ceaseless flux, why should man

[&]quot; Philosophy of Life., pp. 20-21.

In the history of Western thought, the type of philosophy exemplified in Bergsonianism has been very rare. Heraclitus6 in the ancient world and Bergson in the modern are the two most conspicuous votaries of philosophies of change, that is, of systems of thought which hold change to be the principle, if not the essence, of reality. Chen Li-Fu's thought is characterized by a like emphasis upon change per se as an ultimate. "Change is the principle of all things in the universe. All things proceeding, receding, crowding together, scattering, flourishing, or decaying, do change without ceasing: there is nothing that does not change in the universe."7

At this point it would be well to indicate the significance of Driesch's influence on Chen's metaphysics. The fundamental problem raised by Driesch's theory of Vitalism is: can a mechanistic theory explain the activities, seemingly purposive, of organisms, or is it necessary to assume a theory of dynamic teleology? Driesch maintains that the assumption of such a teleology is necessary if organisms and their respective activities are to be understood correctly. "Dynamic teleology leads us to what is generally called vitalism; it leads us to the recognition of the autonomy of vital processes." Driesch's "entelechy" is closely related to the Bergsonian Elan Vital. Throughout our discussion of the metaphysical aspects of Chen's thought we will continually be confronted with a great emphasis upon 'life,' 'vital force' and similar concepts which are derived from Bergson and Driesch. It is well to remember that both of his works centre on 'Life' as ultimate reality. Wei Shung Lun is usually translated as Life as a Metaphysical Principle; Sheng Chih Yuau Li as The Principle of Life, or Philosophy of Life.

Aside from the Bergsonian and Drieschian or Vitalistic currents in Chen, it must always be borne in mind that he is

^{*} Heraclitus of Ephesus (about 530-470 B.C.)

Chen Li-fu. Philosophy of Life. English Translation by Jen Tai., p. 20.

^{*} Hans Driesch. The History and Theory of Vitalism. Translated by

C. K. Ogden., p. 6.

the shallowness of that thought as an ideological basis for solution of the modern China's innumerable problems.

The Philosophy of Life.

"It is perhaps one of the most important canons of critical work, that the critic should attempt so far as possible to see the work of an author in the perspective of the intellectual situation and tradition out of which it has developed."

The intellectual situation in which Chen's thought matured was one which saw a widespread reaction against an earlier period of intellectual ferment, a period characterized by a purely materialistic interpretation of life and of reality.8 This materialistic interpretation, when not expressed in the nineteenth century physico-chemical atomism, took the form of pragmatism or neo-realism and in almost all cases metaphysics was regarded as a fruitless pursuit. The panacea for all social ills was science, and science instead of being looked upon as a discipline-one among many modes of thought-began to assume the position of a religious doctrine among widespread Chinese intellectual circles. "Gradually the belief in science became a dogma, reducing existence to physio-chemical phenomena and condemning metaphysics as futile speculation. It was natural that reaction arose from many directions, from the idealists, from the followers of Eucken, from those of Bergson and Driesch."4 In order to appreciate adequately Chen's metaphysical scheme it is necessary to bear in mind that it is very largely derived from Bergson and, to a lesser degree, Driesch.5 His earlier work, Wei Sheng Lun, as well as his latest philosophic endeavour, Sheng Chih Yuan Li, are replete with evidence of his metaphysical parentage.

^{*} Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization.
Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. Introduction by
Talcott Parsons., p. 8.

[&]quot;See Chan Wing-tsit in "Philosophies of China" in Twentieth Century Philosophy. Edited by Dagobert D. Runes., pp. 547-548.

^{*} Ibid., p. 552. * Ibid., p. 553.

his multifarious roles in the Kumintang government lend considerable importance to his philosophical excursions, symptomatic, as they are, of the tragedy of an era. His thought illustrates strikingly the moral and intellectual bankruptcy of a regime, and reflects a stubbornness born of unwarranted cultural arrogance. It was such an intellectual attitude that gave rise to his inability to visualize China's need for modern spiritual and intellectual nourishment, a deficiency which led to his rationalizing China's weaknesses as those inherent solely in her technological backwardness. This inability to visualize a new China, vigorous and creative, instead of an old, decadent, somnolent China preserved like a museum piece in the twentieth century, largely explains the disintegration of the Kuomintang.

In broad terms the objectives of this paper are two fold:

(1) To examine Chen Li-Fu's thought in order to disclose a
type of philosophy which mirrors an orientation peculiarly
akin to what is generally regarded as fascism; (2) To show

It is interesting to note that the above list of positions held by a single person in a party or government is in a very real sense an indication of weakness as well as inbred cliquishness. Chen Li-Fu together with Chen Kuo-Fu, his elder brother, were the ringleaders of the infamous "CG clique."

Chen's Sheng Chih Yuan Li (that is, Philosophy of Life) was published in 1944 in Chinese. The English translation was published by the Philosophical Library. New York in 1948. This particular work has innumerable references to an assortment of notions in physics, mathematical physics metaphysics, and extremely complex scientific and philosophical ideas. Upon reading and re-reading the text one wonders if the subject has been digested by its author. As for philosophy, Chen's education in no way seems commensurate with his intellectual claims. While at Tientsin's Peiyang University (1919-1923) he studied physics, mathematics, and naturally Chinese culture. His training at the University of Pittsburgh's School of Mines was far removed from metaphysical or philosophical disciplines. His thesis at the University of Pittsburgh is entitled "Application of Mechanical and Electrical Devices to Coal Mining in China."

CHEN LI-FU: A CRITICAL STUDY

"O sancta simplicitas! In what strange simplification and falsification man lives!

One can never cease wondering when once one has got eyes for beholding this marvel!"

As one endeavors to examine and discuss the thought of Chen Li-fu, the above words of Friedrich Nietzsche come to mind again and again, for it seems that from beginning to end Chen Li-fu's thought is the epitome of strange simplification and increditable falsification. If it were not for the key positions which Chen occupied during the Kuomintang regime in China, in particular the vitally important post of Minister of Education during the critical years 1938-1944, his thought per se would be of little or no value. As it is, however,

^{1 &}quot;Chen Li-Fu, organizer, philosopher, popular speaker and outstanding Party and Government leader; born at Wuhsing, Chekiang 1899; nephew of the late General Chen Yin-shih, early Kuomintang martyr; B.Sc., Peiyang College, Tientsin; M.A., Pittsburgh University, Pennsylvania, U.S.A. Secretary of the Headquarters of the Commander-in-Chief of the Nationalist Revolutionary Forces, 1927-28; Member of the Planning Committee of the First Army Corps; Member of the Planning Committee of the Kuomintang Central Publicity Department; Chief of Intelligence Section of the Kuomintang Central Organization Department; Member of Standing Committee of the Commander-in-Chief's Special Party Headquarters; Chief Secretary of the National Reconstruction Commission, Nanking; Director of the Political Training Department of the Inspectorate-General of Military Training; Member of Kuomintang Central Executive Committee and of Central Political Council since 1929; Director of Kuomintang Central Organization Department, 1929-31; Secretary-Ceneral of the Kuomintang Central Executive Committee, and concurrently Secretary-General of the Central Political Council, 1929-31; Chairman of Kuomintang Central Organization Committee since 1932; Member of the National Government Council since 1933; Member of the Standing Committee of the National Economic Council since 1933; despite the onerous duties imposed on him by his multifarious positions. Mr. Chen finds time to devote to writing and public lectures; he is the author of many books, including a Chinese dictionary published by the Chung Hwa Book Company Shanghai; he is

To Iqbal, the true gnosis lies in believing that this world is transitory and is subject to decay and decline. But amidst this universal phenomenon of death, the human ego alone is above dissolution and decay. As we have seen, according to Iqbal, at the final stage the egos do not merge into the Absolute but remain distinct and retain their individuality. Discussing McTaggart's philosophy of the differentiations of the Absolute, Iqbal views the life of egos after death as a society of egos presided over by the Highest Ego.

Epilogue

You are a sword, come out of your hidden cover,
Come out of your sheath.

Remove the veil from your potentialities,
Take hold of the moon, the sun and the stars.

Illumine your night by the light of faith,
Take your white hand out of the armpit.

He who has opened his eyes on the heart,
Has sown a spark and reaped a fire
Have a flying spark from my innermost heart,
For my heart is as fiery as Rumi's.

Otherwise get fire from the new culture of the West,
Adorn your exterior and bring spiritual death on you,

B. A. DAR

See note 10 of answer to question 3.

This is the gnosis in this strange land.
Our heart is not seeking anything futile,
Our lot is not fruitless grief.
Desire is looked after here,
And also the intoxication of the yearning of search.
Ego can be made immortal,
Separation can be changed into union.

A lamp can be lit by our hot breath, Crack in the sky can be sewn by a needle.

The Living God is not without a taste for beauty,
His manifestations are not without society.
Who cast the lightening of His Grace on the heart?
Who drank that wine and threw the cup on the head?
Whose heart is the criterion of beauty and good?
Whose house is it round which His moon revolves?
From whose privacy the cry of 'Am I not your Lord?'
arose?

From whose musical strings the answer of 'Yes' appeared?2

What a fire Love lighted in this handful of dust! One cry from us burnt down thousands of veils.

Explanatory Note

This question corresponds to question 5 of Shabistri. It deals with the so-called 'mystery of the union' and determination of a true gnostic.

According to Shabistri, the true gnostic is one who purges himself of all alloys of selfhood, who gambles away himself before God. He alone then is able to understand the mystery of union; he alone attains unity with the Lord and realises the truth of Unity of Being.

^{7: 173} where the story of the sacred pre-natal Covenant is related.

Answer

The world beneath the sky is a charming place,
But its sun aud moon are prone to decay.

The corpse of the sun is carried on the shoulders of
the evening,

The stars meet their death at the hands of the moon.

The mountain flies like a waving sand,

The river undergoes changes in a moment.

Autumn lies in ambush against the flowers,

The merchandise of the caravan is through the fear of life.

The tulip loses its beauty through dew,

If it remains for a while, it does not remain the next
moment.

The sound dies in the harp without being produced, The flame dies in the stone without rising.

Don't tell me about the universality of death,
You and I are tied by our breaths to the chain
of death.

An Ode

Death is the wine of every cup,

How ruthlessly has it been made common.

The world of sudden death

Has been called the world of moon and stars.

If any particle of it learnt to fly,

It was brought under control by the spell of sight.

Why do you seek rest for us? We are

Tied to the revolutions of the days.

Be careful of the ego within your heart, From this star, the night was illumined.

The world is absolutely a place of decay,1

¹⁻Reference is to the Quranic verse (6:77) where Abraham declares that he does not like the things that set, referring to the setting of the stars, moon and sun whom he first looked upon as gods in turn.

the highest point, the whole being of the ego is deepened and the individual seems to partake of the freedom and creativity of the Ultimate Ego. But this in no way implies any loss of distinct individuality at all, nor did Hallaj contemplate any such pantheistic union. "The true interpretation of his experience, therefore, is not the drop slipping into the sea, but the realisation and bold affirmation in an undying phase of the reality and permanence of the human ego in a profounder personality." (Lectures, p. 96)

In view of the creed of self-negation of the mystics and scholastics, Hallaj's ana'l-Haq was a sort of challenge and Iqbal in his days tried to follow Hallaj in emphasising the important role of the self. He argues in the Cartesian fashion that we can doubt the existence of each and everything, the world of objective nature and the knowledge gained through senses, but we cannot doubt the existence of the ego which doubts and thinks Referring to the metaphysical difficulties involved in the act of perception, he says that the external world is apparent and yet needs proof, but the ego is above all these doubts and, though hidden, its reality and existence is beyond all misgivings.

But unless it is ripened and perfected by creative activity, the ego cannot hope to attain everlasting life. "The resurrection," as Iqbal puts it, "is not an external event. It is the consummation of a life process within the ego" (Lectures, 120). Personal immortality in the case of man is not attainable as a matter of right; it depends upon personal effort while God's immortality is elemental and not conditioned by any efforts on His part. This doctrine of conditional immortality serves to emphasise the activist role of human life.

Question 9

Who is he that became familiar at last with the secret of unity?

. Who is the wise man that is a gnostic?

Explanatory Note

This question corresponds to question 7 of Shabistri. It deals with the significance of the cry of 'ana'l-Haq' of Hallaj.

This famous cry of Hallaj has been universally accepted by pantheistic mystics to be the main slogan of their creed. It was Ibnu'l-Arabi who first utilized this utterance in support of his philosophy. After him, Attar, Shabistri and Iraqi and others have followed suit. According to the theory, Being is One and the Real has no duality. The distinction of One and Many has no place in the unity of Being. When a mystic attains self-annihilation, he becomes eternal with God and for him all things are God and so he has every right to say 'I am God.' Being and Existence is one and that is the Real, Haq. All objects of the world which appear to have independent being are in reality non-existent and illusory; they are mere shadows. Time-past, present and future-is unreal. It is an imaginary point which is ever fleeting and we call it a running stream. Even what we call substance is, according to the Asharite theory, nothing but composed of accidents which continually change, appear and disappear. The three dimensions of things are relative and therefore unreal. Such is the reality of the phenomenal world on which we have relied so much. So the conclusion is that since there is no Being except God, you are at liberty to say either 'He is God' or 'I am God.'

But, as modern research has proved, Hallaj was not a pantheist at all. He was a confirmed dualist and believed in the transcendence of God. According to Iqbal, this utterance was a vivid expression of the depth of religious experience which Hallaj was able to reach in his spiritual development. It was the unique example of the vital way of appropriating the universe, by which the individual not only experiences the Ultimate Ego but also is able to discover only experiences the Ultimate Ego but also is able to discover the true significance of his own ego in relation to Him. Massignon, the French Orientalist, who published Hallaj's works, has rendered Ana'l-Haq as 'I am the Creative Truth,' works, has rendered Ana'l-Haq as 'I am the Creative Truth,' which brings out the real spirit of the cry. After attaining

The calculation of its days is not through the revolutions of the sky;

If you look within, there is no doubt or misgiving about it.

If you say that 'I' is a mere imagination,

And its existence is as illusory as the existence of this or that;

Then tell me who it is that entertains this doubt.

Just look within and think what it is that has no apparent existence.

The world is before you and yet it requires proof for its existence,1

It is not comprehended by the thought of Gabriel.

Ego is hidden and yet needs no argument to prove its existence!

Just think and find what this secret is!

Look upon the ego as real and not illusory,

Don't think it is a barren field.

When it ripens, it becomes immortal,

The separation of the lover from the beloved is the very soul of union.

The being of mountains and deserts and cities is nothing,

The universe is mortal, the ego immortal and nothing else matters

Do not talk of Shankar and Mansur any longer,² Seek God through seeking your own self.³

Be lost in your self to find the reality of the ego,
Say 'I am the Truth' and affirm the existence of
the ego.

¹ See Iqbal's article 'Self in the Light of Relativity.'

^{*}Sankaracharya, the famous pantheistic commentator of Vedanta Sutra. Mansur, i.e., Husain bin Mansur Hallaj whose cry of ana'l-Haq was wrongly interpreted by the Muslim mystics pantheistically.

^{*} It is Iqbal's version of the old mystic saying, "He who knows self, knows God."

Question 8

What point does the aphorism 'I am the Truth' imply? Do you think that this mystery was mere nonsense?

Answer

I am once again going to explain the mystery of 'I am the Truth.'

Before India and Iran I am unfolding a secret again.

The Magi in the circle of his followers said,

"Life was taken in by itself and uttered 'I',

God went to sleep and our being is through His dream;

Our existence and appearance are merely dreams.

Down and above, all four dimensions are illusions,

Rest and motion, desire and search are all illusions!

Wakeful heart and wise intellect, a dream,

Dread and anxiety, certainty and belief, a dream;

Your wakeful eye is in reality in a state of dream,

Your speech and action are all in a dream!

When he wakes up, nothing else remains,
There is no customer for the merchandise of
yearning."

The development of our intellect is through reasoning,
Our reasoning depends upon the nature of senses.
When sense changes, this world becomes different—
Rest and motion, quality and quantity change.
It can be said that the world of colour and smell is non-existent,

Earth and sky, street and house, are nothing;
It can be said that all these are dreams or illusions,
Are veils over the countenance of the Divine Person;
It can be said that all is sorcery of the senses,
A deception produced by our eyes and ears.
But the ego does not belong to this universe of colour and smell.

Our senses do not intervene between us and it.

Eyesight has no access to its sacred precincts,
You can see 'self' without eyesight.

in God. On the contrary, he absorbs God into himself" (pp. xiii-xiv). In Javid Nama (p. 14) and in this book, he argues that the distinction lies in appropriating attributes and essence of God. He who assimilates attributes (akhlaq) of God is no doubt a higher person but a truly perfect man is he who goes beyond this stage and assimilates the very Essence (dhat) of God. In Javid Nama, enumerating the different stages in the evolution of man, he says:

The third witness is God's consciousness—
See thyself, then, with God's light.
If thou standest unshaken in front of this light,
Consider thyself as living and eternal as He!
That man alone is real who dares—
Dares to see God face to face!

Discussing this problem in Lectures, he says, "The climax of this development (of man) is reached when the ego is able to retain full self-possession, even in the case of a direct contact with the all-embracing Ego. As the Quran says of the Prophet's vision of the ultimate Ego:

His 'eye turned not aside, nor did it wander.' (53:17)

This is the ideal of perfect manhood in Islam. Nowhere has it found a better literary expression than in a Persian verse which speaks of the holy Prophet's experience of Divine illumination:

Moses fainted away by a mere illumination of His Attributes while you see the very Essence with a smile." (Lectures, p. 118)

Like Plato, Iqbal thinks that such perfect men, philosopher-kings, alone are fit to rule, for they alone will be able to bring moral principles to bear upon the problems of state. It is due to the lack of moral basis of modern political thought that Iqbal criticises Western democracy which, according to him, is a fiend let loose from its bondage. It has brought about world-wide destruction of spiritual values.

Convey my message to the West

That the ideal of democracy is a sword out of its sheath. What a sword! It kills men

And does not make a distinction between a believer and an unbeliever.

If it does not remain in the sheath for a little more time,

It will kill itself as well as the world.

Explanatory Note

This question corresponds to question 4 of Shabistri and attempts to describe the attributes of a Perfect Man.

According to Shabistri, perfection as represented in saints means passing away from the state of phenomenal existence and realising oneness with the Absolute. But a true Perfect Man is one who after realising this unity, comes down from this state of fana. In the position of a saint, he may and often does ignore the formalities of religious laws, but when he goes beyond this stage and attains perfection, religious law (though a husk) becomes as important for him as the mystic path (which is the kernel).

Perfection, according to Iqbal, lies in passing beyond all experiences of ephemeral character till he reaches that which is absolutely objective. "This final experience is the revelation of a new life-process-original, essential, spontaneous. The eternal secret of the ego is that the moment he reaches this final revelation, he recognises it as the ultimate root of his being without the slightest hesitation" (Lectures, p. 197). In the Introduction to the English translation of Asrar-i-Khudi, Iqbal views God as the most unique Individual and the progress of man is measured by his nearness to this ideal. "The Prophet said, 'Create in yourself the attributes of God.' Thus man becomes unique by becoming more and more like the most unique Individual . . . The greater his distance from God, the less his individuality. He who comes nearest Not that he is finally absorbed to God is the completest person.

Bestow that perturbation to the mote,
That it may shine in the vicinity of the sun.
So burn amid the splendour of the Beloved
That you may illumine yourself in public and Him in privacy.

He who 'saw' is the leader of the world, We and you are imperfect, he alone is perfect.

If you do not find him, rise in search of him;
If you find him, attach yourself to him.
Do not allow yourself to be guided by faqih, shaikh, and mulla,3

Do not walk about careless of the hook like fish.

He is a man of the path in matters of state and religion,

We are blind and he is a man of insight.

Like the sun of the morning

Wisdom shines from every root of his hair.

The West has set up the rule of democracy,

It has untied the rope from the neck of a fiend.

It does not possess sound without plectrum and musical instruments,

Without a flying machine it does not possess the power of flying.

A desert is better than its city.

Like a maurauding caravan it is active,

Its people are ever busy in satisfying their stomachs.

Its soul became dormant, and its body awoke,

Art, science and religion all became contemptible.

Intellect is nothing but fostering of unbelief,

The art of the West is nothing but man-killing.

A group lies in ambush against another group,

Such a state of affairs is sure to lead to disaster.

^{*} Shaikh, a mystic saint; faqih, a learned theologian; mulla, a theologian of shallow knowledge.

^{&#}x27;It refers to the 'gold hunger' of the modern Western society. See Lectures, p. 187.

It is to travel from self to self.

None knows here where we are,

That we look so insignificant in the eyes of moon and stars.

Don't seek the end of the journey, for you have no end,
As soon as you reach the end, you lose your soul.
Do not look upon us as ripe, for we are raw,
For every destination we are perfect and imperfect.
Not to reach the end is life;
Immortal life for us lies in constant travelling.
The whole world from the bottom of the seal to the moon is within our reach,

Time and space are like dust in our path.

Our selves, are our centres and pine for manifestation,
For we are waves and rise from the bottom of Being.

Lie in constant ambush against the self,
Fly from doubt to faith and certainty.

The pangs of love are not subject to extinction.

Faith and 'sight' have no end.

The perfection of life consists in seeing the Essence, The way of achieving it is to free oneself from the limits of time and space.

You should enjoy privacy with the Divine Person in such a way,

That He sees you and you see Him.²
Become illumined by the light of 'what you see?'
Do not wink, otherwise you will be no more.
In His presence, be strong and self-possessed,
Don't merge yourself in the ocean of His Light.

¹ Mahi (ماهي), literally fish that is supposed to lie at the bottom of the

See note 3 of the answer to question 4. "And the climax of this development is reached when the ego is able to retain full self-possession, even in the case of a direct contact with the all-embracing Ego. As the even in the case of a direct contact with the all-embracing Ego. As the Quran says of the Prophet's vision of the Ultimate Ego: 'His eye turned not aside, nor did it wander' (53:17). This is the ideal of perfect manhood in Islam." (Lectures, p. 118.)

To Shabistri, the 'part' is the Absolute while the 'whole' is the phenomenal existence which is Absolute Being's particularisation. Everything phenomenal is transitory and the Absolute Being alone is the object worthy of our search. But to Iqbal the 'part' is the ego and far more important than any 'whole' one can think of. Apparently it is enclosed in body and therefore subject to spatial time but in reality it has the potentiality of transcending these limits and becoming free. As confined in body, the ego is determined and subject to mechanical laws which operate in the physical sphere but is capable of rising beyond these limits, and travelling into its inner depth, it is free and creative. Thus Iqbal fully endorses the prophetic tradition according to which faith lies between freedom and determinism. The free and creative aspect of the ego enables him to control the forces of visible and invisible worlds alike and therefore the aim of every moral system should be to help an individual attain this super-temporal and -spatial level for as long and as frequently as possible. And the only requisite, according to Iqbal, is to pass from intellect to intuition or what in this context he calls 'lamentation', for intellect is not fit to understand or grasp the significance of eternity. When the ego attains this high status of freedom and creativity, even death loses its pangs. Death may be extinction for an ego who remains at the phenomenal level, but for others who have steeled themselves against dissolution by creative efforts, death means nothing but a passage from space-time cosmos to a world where eternity rules. Even death will not be able to break the unity of the strong ego.

Question 7

Of what sort is this traveller, who is the way-farer? Of whom shall I say that he is the Perfect Man?

Answer

If you direct your eyes on your heart,
You will find your destination within your bosom.
To ravel while at rest is this,

Intellect has its source in senses, Lamentation gets light from love. Intellect grasps the part, lamentation the whole, Intellect dies but lamentation is immortal. Intellect has no categories to comprehend eternity, It counts moments as the hand of the watch. It contrives days and nights and mornings; It cannot catch the flames, therefore it takes only sparks.

The lamentation of the lovers is the ultimate goal, In one moment of it lies hidden a world.

When the ego manifests its potentialities, It removes the veil from its inside. You do not have that light by which it sees, You look upon it as momentary and mortal. There is no fear in that death which comes, For when ego ripens, it is free from death. My heart trembles at the other death-My heart, my soul, my body. It is to fall away from the state of love, Not to give one's spark to chaff. To put shroud on body by one's own hands, To see one's death'by one's own eyes. This death is at every moment in your pursuit, Fear it, for it is really our death.

It digs your grave in your body, Its Munkar and Nakir are with it.

Explanatory Note

Question 6 corresponds to question 11 of Shabistri. It deals with the problem of 'part' that is greater than the 'whole' and the way of finding that part.

[!] Khashak (Jalis), small bits of wood, chips, straw, chaff.

Munkar and Nakir, two angels who, according to tradition, visit the dead in the graves and question them to test their faith.

That faith lies between determinism and indeterminism. You call every creature to be determined,
To be confined to the chains of 'near' and 'far'.
But the soul is from the breath of the Creator,
Which lives in privacy with all its manifestations.
Determinism with regard to it is out of question,
For soul without freedom is not itself.2

It lay in ambush on this world of quantitative mea-

From determinism it passed over to freedom.

When it (ego) removes from itself the dust of determinism,

It drives its world like a camel.

The sky does not revolve without its permission,

Nor do stars shine without its favour.

One day it reveals its hidden nature,

And sees its essence with its own eyes.

Rows of heavenly choir stand in its way,

They stand waiting to have a glimpse of its countenance.

The angel gets wine from its vine, It gets significance from its earth.

You ask about the way of its seeking;
Come down to the state of lamentation.
Change your days and nights for eternity,
Change from intellect to the morning lamentation (intuition).

¹ Lord of Badr referes to the Prophet Muhammad. Battle of Badr was the first successful war waged by Muslims against the unbelievers. The saying is a well-known tradition.

It refers to the doctrine held by Iqbal and Bergson that determinism is due to body and intellect while with regard to soul, man is free. As long as man remains at the level of what Iqbal calls efficient self, he is subject to mechanical causation; but as soon as the appreciative self comes into play, he hecomes fully free. See Lectures, pp. 47-8, 109.

^{*}See note 8 of the Introduction and answer to question 3.

weaves the chains of days and nights around the neck of the ego. As soon as the ego is able to transcend this limit, it becomes co-terminus with eternity and then its return to the phenomenal or efficient level is fraught with fruitful possibilities. It is now really free and creative. Like the mystics Iqbal preaches 'knowing the (real) self' but he does not look upon it as the end of all efforts. 'Knowing the self' is only a process complementary to the intellectual efforts and as soon as it is achieved, he, unlike the mystic, strongly advocates the return to the phenomenal self once again.

Question 6

What is that part which is greater than its whole? What is the way to find that part?

Answer

Ego is greater than what we imagine it to be, Ego is greater than the whole which you see. It falls from the heaven again and again to rise, It falls into the sea of the world to rise. Who else in the world is self-conscious? Who else can fly without wings? It lies in darkness and yet has a light in its bosom, Outside the paradise and yet has a hourie in lap! With the charming wisdom that it possesses, It brings out pearls from the depth of life. The impulse of life is eternal, But if you look at it from outside, it is bound by time. The position of this universe depends upon its destiny, Its own manifestation and preservation of it. What do you ask about its nature? Destiny is not something separate from it. What should I say about it? Outwardly it is determined, inwardly it is free. Such is the saying of the Lord of Badr,

Explanatory Note

Question 5 of Iqbal, corresponding to question 3 of Shabistri, deals with the nature of 'I' and the real meanings of knowing the self or what is described here as 'journey into the self.'

According to Shabistri, the 'self' is a mere accident or adjective of the Necessary Being and possesses no independent status, nor does it signify the human soul. It is only particularisation of the Absolute, or to use the metaphorical language employed by him, is a veil (barzakh) between the contingent and the Necessary Being. Being the seed of plurality, it should be done away with to attain Unity. As long as the sense of I-ness is present, there is no possibility of the veil being removed, but as soon as one delves deep into the secrets of selfhood and realizes its phenomenal character, he becomes free from the bondage and attains fana.

To Iqbal, this sense of I-ness or what he calls khudi or ego is the centralised force of life and it is due to this that the individual becomes a self-contained exclusive centre. Its life can be maintained only if it be kept in a continuous state of tension to which is due all the manifold activities of life. (Lines 19-22). If this state of tension is not maintained, relaxation will ensue which will mean virtual death of the individual. According to Iqbal, the 'trust' mentioned in the Quran (33:72) is the trust of personality and egohood which neither the heavens, nor the earth and mountains were willing to carry.

The ego being enclosed in the body of clay is subject to the limitations of space and time and cause and so is hampered in the full expression of its potentialities. But there is a way out of this difficulty and this way Iqbal expresses as 'travelling into self', of looking into deeper self that lies beyond the phenomenal surface. This is what in an earlier discussion has been called the vital way of appropriating the universe or To break this spell of sea and land, To tear the moon with a finger.' So to return from this experience of the Invisible world, That it is within the heart, and the world in his hand." But it is difficult to tell about the secret, To see is everything, but to describe is nothing. What can I say about 'I' and its brilliance? It is manifest from the Quranic text, "We proposed."6 The heavens were in terror by its glory, Time and space are in its grip. It sought refuge in the heart of man, And has fallen to the lot of this handful of dust. It is distinct from the other and yet related to it," Lost within itself and yet conjoined with the other. What kind of aspiration has this handful of dust? Its flight is beyond the limitations of time and space. It is in prisons and yet free! What is this? It is the lasso, the prey and the hunter! What is this? There is a lamp within your heart, What is this light which is in your mirror?

Don't be negligent, you are its trustee, What a fool that you do not look inside!

It refers to the well-known miracle of the Prophet Muhammad.

[&]quot;Travelling into self', the second birth, is what the mystics usually call unitary experience, experience of the light of the Ultimate Ego. But while the mystic does not wish to forego this experience and remains submerged in its delights, the prophet returns. "He returns to insert himself into the sweep of time with a view to control the forces of history, and thereby to create a fresh world of ideals." (Lectures, p. 124). Such a type of prophetic experience is noticeable in the life of Ghazali and Rumi.

^{*}Reference is to the following verse, "Verily We proposed to the Heavens and to the earth and to the mountains to receive the trust (of personality), but they refused the burden and they feared to receive it. Man alone undertook to bear it, but hath proved unjust, senseless." (33:72). See Lectures, p. 11.

Cf. Lectures, p. 118, "The finite ego must be distinct, though not isolated, from the Infinite."

Refers to human body.

Its manifestation is nothing but individuals.1 Life is fire and egos are like its flames; Like stars they are stationary and moving. Without going outside, it looks towards others, Though in company, is yet in privacy. Just see its self-meditation, It develops out of the trodden earth. Hidden from the eyes, it is in tumult, It is constantly in search of adornment. It is in perpetual activity through its internal ardour, Like a mirror that is at war with itself. The world gets order through this strife of it. A handful of dust becomes transculent through strife. From its ray, nothing takes place save egos, From its sea, nothing rises save pearls. The earthly garb is a veil for Khudi, Its appearance is like the dawn of the sun. In the innermost heart of ours is it seen. Our dust is illumined through its potency. You ask to be informed about 'I', What is meant by 'travel into yourself.' I informed you about the relation of body and soul, Travel into yourself and see what 'I' is. To travel into self? It is to be born without father and mother,2

To catch Pleides from the edge of the roof;
To hold eternity with a single stroke of anguish,
To see without the rays of the sun;
To obliterate every sign of hope and fear,
To divide the river into two like Moses;

According to the pluralistic philosophy of Iqbal, the basic manifestation of life is individuals of different sorts and grades. As he says in the Introduction to the English translation of Asrar-i-Khudi, "All life is individual; there is no such thing as universal life. God Himself is an individual: He is the most unique individual." P. xii.

^{*} I.e., second birth. The same problem of spiritual regeneration is discussed more fully in Javid Nama, pp. 15-6.

^{*} See note 3 of answer to question 1.

there is only one word—creation—to denote the relation of God to the universe of space and time on the one hand and to the human ego on the other. But in Arabic there are 2 different words to distinguish this dual relation. As related to this spatio-temporal order, the Quran uses the word khalq, creation, while as related to human ego, we have the word amr, direction. From this Iqbal argues that Nature must be viewed as a passing phase of God's consciousness, a fleeting moment of His activity. But not so the human ego. It "must be taken as something individual and specific, with all the varieties in the range, balance, and effectiveness of its unity." (Lectures, p. 103). "The finite ego must be distinct, though not isolated, from the infinite I am distinct from and yet intimately related to that on which I depend for my life and sustenance." (Lectures, p. 11).

The final fate of man, therefore, is not the obliteration of this distinctness of the human ego from the Infinite Ego but a gradual growth in self-possession, in uniqueness, and intensity of his activity as an ego. "The climax of this development is reached when the ego is able to retain self-possession, even in the case of a direct contact with the all-embracing Ego." (Lectures, p. 118).

Question 5

What am I? Tell me what 'I' means. What is the meaning of 'travel into yourself'?

Answer

Ego is the amulet for the protection of the universe.

The first ray of its essence is Life.

Life awakens from its sweet dream,

Its inside which is one, becomes many.

Neither does it develop without our expansion,

Nor do we expand without its development.

Its inner core is a shoreless sea,

The heart of every drop is a tumultuous wave,

It has no inclination to rest,

Explanatory Note

Question four of Iqbal is the same as questions 6 and 12 together of Shabistri. If Absolute alone is, why is there the distinction of contingent and Necessary Being? What is the significance of man's aspiration?

According to the pantheistic view of Shabistri, distinction of contingent and necessary is meaningless; for, in the last resort, they are not separate at all. The eternal is real and what we call temporal is eternal plus attribution of not-being attached to it-the Being (wajud) in the so-called plurality is One. The goal of fana, according to pantheists, is not the attainment by the temporal of union with the eternal. There is no question of becoming one with Him, for everything is one from all eternity. Fana is only to become consciously aware of this eternally existing unity of Being. And yet man, the acme of creation, who is made to reflect in his innermost heart the beauty of the One, aspires to know and realise in this temporal life the sacred Covenant (7:171) undertaken by the progeny of Adam before their births and so, according to Shabistri, the highest ideal is to seek in the self all that one wishes to know.

To Iqbal, who is an advocate of pluralistic theism, separation of the temporal and eternal, is not only an actual fact but is a real blessing and necessity. Without this distinction neither the One nor the Many would have significance and value in the economy of life. Man as a permanent element in this cosmos, no doubt, derives his existence and importance from the divine Light which is manifest everywhere but his career as an individual demands that he must have a distinct individuality of his own, separate from the Absolute. Existentially there is not unity but duality between man and God which the pantheists wrongly deny, though ideally God is the ideal towards which all creation including man must look for its development.

Discussing this point of view in one of his articles, he says that Pringle-Pattison deplored that in the English language

Sometimes we fashion His idols out of stone,
Sometimes we prostrate before Him without having seen
Him.

And boldly see His beautiful face.

What fancy has this handful of dust?

It is due to this fancy that his inner self is illumined.

What a nice fancy that he bewails in separation,

And yet he grows and develops through it.

This separation developed in him such a spiritual insight,

That he turned his evening into a day.

He made the ego subject to affliction,

Thus turned the ancient grief into an ever-living joy.

He got strings of pearls from the tears of his eyes,

From the tree of bewailing he got sweet fruit.

To press the ego tightly to the bosom, Is to turn death into ever-lasting life.

Love? It is to tie all the different stages in a knot.
Love? It is to pass beyond all goals.
Love does not know of any termination,
Its dawn has no evening.
There are no bends in its way as in that of intellect,
In its lustre of a moment, there is a world.
A thousand worlds lie along our path,
How can our endeavours reach their end?
O traveller! Live for ever and die for ever,
Take hold of the world that comes before you.
It is not the goal of our journey to merge ourselves in
His ocean.

If you catch hold of Him, it is not fana, extinction.

It is impossible for an ego to be absorbed in another ego;

For the ego to be itself is its perfection."

³ Cf. Lectures, p. 118 where Iqbal says that the perfect ego "is able to retain full self-possession, even in the case of a direct contact with the all-embracing Ego."

Our reckoning is the result of being subject to the spell of mathematical time.

We constantly talk of yesterday and tomorrow,
We deal with 'is', 'was', and 'might be'.
To cut ourselves off from Him is our nature,
To be restless and not to reach the goal is our nature.
Neither do we get worth in separation from Him,
Nor does He feel peace without union with us.
Neither He without us, nor we without Him! How
strange!

Our separation is separation-in-union.

Separation gives to this handful of dust an insight,

Gives the weight of a mountain to a straw.

Separation is a token of love.

It agrees with the nature of a lover.

If we are alive, it is all due to this affliction (of separation),

And if immortal, it is due to it.

What is 'I' and 'He'? It is a divine mystery!
'I' and 'He' are a witness of our immortality.1

The light of the Essence is everywhere, hidden and apparent.

To live in company is real life.

Love does not acquire insight without company,
Love does not become self-conscious without it.

In our assembly, there are divine manifestations; behold!

The world is non-existent and He is existent²; behold! Doors and walls, cities and towns and streets are not, For here there is nothing existent except We and He. Sometimes He makes Himself a stranger to us, Sometimes He plays upon us as a musical instrument.

It is a protest against pantheistic creed of fana or absolute union of everything in the All . . . the extinction of a drop in the ocean. See note 9 of the Introduction.

^{*}Cf. Ibnu'l-Arabi's saying, "God is a percept; the world is a concept."

Lectures, p. 183.

As Bergson says, attachment and detachment are the twin poles of our social life; without either of them our life would degenerate into either destructive lust for power or unhealthy monasticism.

It is this comprehensive view of life which led Igbal to assert that to look upon body and mind as two entities absolutely different from each other as Descartes advocated, is a totally false view of Reality. Just as consciousness is a spiritual principle which in its development comes into contact with material environment, so mind or soul is a spiritual principle which uses body as a mode of its manifestation. In Javid Nama, Ighal says, "What is soul? It is a spiritual principle characterised by love and ecstasy, which enables an individual to overstep the bounds of sky and earth. What is body? It is to familiarise the individual with the limitations of this mundane world. The distinction of 'near' and 'far' is due to our attachment to body. What is ascension? It is to change this consciousness of 'far' and 'near' by resort to love and ecstacy." (p. 20). In the Lectures, he says that "the nafs (soul) is the pure act; the body is only the act become visible and hence measurable." (p. 71). As a consequence of this view, Iqbal advocates the union of religion and state in political matters. According to him, the true development of society must suffer miserably if the politics of a nation is divorced from moral and religious ideology as was done in the West and Turkey.

Question 4

How did the eternal and temporal become separate?
That one became the world, and the other God.
If knower and known are the One pure essence,
What are the aspirations of this handful of earth?

Answer

The life of the ego is to bring non-ego into existence,
The separation of the knower and known is good.
Our ideas of eternal and temporal are due to our way of
reckoning,

the experiences that precede the final experience." (Lectures, pp. 197-8). This lack of activity on the part of the mystic has had dangerous consequences in the development of Muslim society as influenced by mystic thought. "The ultimate aim of the ego is not to see something but to be something"... and it is due to the unwillingness on the part of the mystic to go beyond mere seeing that Iqbal rejects this method of attaining the divine point of view of appropriating the universe. The mystic rivets his eyes on the Real and although theoretically accepts that the Appearance is a manifestation of the Absolute, is totally neglectful of the observable aspect of Reality and thus reduces his gain in one field to the total loss of the over-all development of human personality.

The other way is intellectual, the method adopted by the modern scientific man. It consists in understanding the world as a rigid system of cause and effect and thus controls it for the purpose of human betterment. But as it is now too evident to need any exposition, this method has failed to achieve its end. Instead of contributing to the welfare of mankind, it has tended to the destruction of the human race. The last way is what Iqbal calls vital, which he explains as "the absolute acceptance of the inevitable necessity of life, regarded as a whole which in evolving its inner richness creates serial time. This vital way of appropriating the universe is what the Quran describes as 'Iman'. It is not merely a passive belief in one or more propositions of a certain kind; it is living assurance begotten of a rare experience. Strong personalities alone are capable of rising to this experience (Lectures, p. 109). This experience results from rising from the efficient to the appreciative level of self which is achieved by what Iqbal calls Love. Here man feels himself at the height of his creative power and freedom, above the limitations of time and space; 'now' and 'then', 'tomorrow' and 'yesterday', 'here' and 'there', 'near' and 'far' lose their significance for him; his time becomes co-terminus with eternity. But this retirement to the inner core of personality, this detachment, must be the culmination as well as the starting-point of our active participation in the affairs of the world, the aspect of attachment.

The conception of union of the contingent with the Necessary for Iqbal is a question quite different from Shabistri's. According to Iqbal, union means the capacity of man to achieve divine point of view. What is this and how can we achieve it?

The world of Nature confronts us as something 'other'. existing per se, which the mind knows but does not make. But to the Infinite Mind, the distinction of self and not-self does not exist. "The ultimate Self, in the words of the Quran, 'can afford to dispense with all the world.' To Him the not-self does not present itself as a confronting 'other', or else it would have to be, like our finite self, in spatial relation with the confronting 'others'. What we call Nature or the notself is only a fleeting moment in the life of God. His I-amness is independent, elemental, absolute" (Lectures, p. 56). Again, our view of Nature as subject to space and time is only an interpretation which our intellect puts on the continuous creative activity of God. Our mathematical space and time, which is the subject-matter of science, is only a partial manifestation of the behaviour of the Ultimate Ego Who is beyond these limitations. "At a particular moment in its forward movement it (i.e., nature) is finite; but since the Self to which it is organic is creative, it is liable to increase, and is consequently boundless in the sense that no limit to its extension is final. Its boundlessness is potential, not actual (lines 11-6). Nature, then, must be understood as a living, ever-growing organism whose growth has no final external limits. Its only limit is internal, i.e, the immanent Self which creates and sustains the whole. As the Quran says, 'And verily unto thy Lord is the limit.' 53: 14" (Lectures, pp. 55-7).

How can we attain this divine point of view? According to lqbal, there are three ways of attaining it. The first is the mystic way which consists in directing our total energy to plumbing the depth of the heart to the exclusion of other interests. It enables an individual to gain a vision of the Absolute but unfortunately there is a danger of "the relaxation of his activity caused by his enjoyment of and absorption in

I have seen nothing of value in this type of science, I have been craving for a wisdom of another sort. I believe that the world is undergoing a revolution, Its inside is alive and in convulsions. Pass beyond your numerals, Look within your self and leave. In a universe where a part is greater than the whole,12 The calculations of Razi and Tusi are irrelevant.13 For a while familiarise yourself with Aristotle. For another while sit in the company of Bacon 14 But you must pass beyond their attitude, Don't get lost in this stage; journey on. With the aid of that intellect that knows more or less, Probe the depths of mines and oceans; Master the world of how and why, Catch the moon and Pleides from the sky. But then learn wisdom of another sort. Free yourself from the snares of night and day.

Your real place is beyond this mundane world, Aspire for a right that is without a left.

Explanatory Note

Question 3 of Iqbal corresponds to ninth of Shabistri which discusses the possibility of union of the contingent and the Necessary, of man and God, and the significance of 'near' and 'far' in the context of this union.

According to Shabistri, union (as discussed by him in question 8) means annihilation of the sense of selfhood and otherness. He who has completely thrown away the dust of contingency from himself is 'near' the Absolute and he who is not aware of his non-being is 'far'. As such, man is totally determined; he has no will or action of his own. The idea of free-will or free causality is only an illusion.

¹² See answer to question 6.

Razi, Fakhru'd-Din (1149-1209 A.C.), the famous commentator of the Quran and philosopher. The sphere of the heart is not amenable to human intellect.

¹⁴ Aristotle and Bacon represent deductive and inductive types of science.

The bride of Reality adorned itself by the henna of form, It assumed different shapes for its manifestation.

Reality weaves a veil to cover its face, For it finds delight in discovery.

Since the West viewed body and soul as separate,
It also bifurcated State and Religion:
The churchman only tells beads,
For he has no work of the State to perform.
See deceit and artifice in statecraft:
It is a body without a soul, or a soul without a body.
Make intellect a companion of your heart;
Behold, for instance, the Turkish nation.

Due to limitation of the West, the Turks lost their individuality,

They did not see any link between State and Religion."

We introduced division into the One so much
That we created numerals to count it.
Do you think that this ancient world is a handful of
earth?

It is a fleeting moment of God's activity.9

The scientists tend to adorn a dead body,

They do not possess the Hand of Moses 10 and Breath of

Jesus.11

See Lectures, pp. 153ff.

with all the worlds.' To Him the not-self does not present itself as a confronting 'other'. ... What we call nature or the not-self is only a fleeting moment in the life of God. His 'I-amness' is independent, elemental, absolute ... Now a self is unthinkable without a character, i.e., a uniform mode of behaviour. Nature, as we have seen, is not a mass of pure materiality occupying a void. It is a structure of events, a systematic mode of behaviour, and as such organic to the Ultimate Self. Nature is to the Divine Self as character is to the human self. In the picturesque phrase of the Quran it is the habit of Allah." (p. 56.)

¹⁰ Reference is to the miracle attributed to Moses. Whenever he took out his hand out of his armpit, it shone like a white light. See the Quran 7: 108.

¹⁷ Reference is to the miracle attributed to Jesus of bringing the dead to life by his breath. See the Quran 3: 49.

It does not see the kernel, therefore looks towards the shell.

As we divided Reality into several spheres, We made a distinction of change and rest.

In non-spatial sphere intellect introduced spatial categories,

Like a belt5 it girdled time round its waist.

We did not look for time within the depth of our hearts, And so we created months and years, nights and days.

Your months and years are of no value:

Just ponder over the Quranic verse, "How long did you remain?"

Reach within yourself and retire from this noisy world,

Throw yourself into the inner recesses of your heart.

To talk of body and soul as two separate entities is wrong:

It is totally sinful to do so.

The whole secret of the universe lies in the soul,
Body is one of its modes of expression.

The universe has limits but this limit is not to be conceived towards perceptual space and time. Commenting upon the Quranic verse 55:33 (quoted in note 8 of answer to question 2), Iqbal says, "The thought of a limit to perceptual space and time staggers the mind... In order to overpass its bounds the mind must overcome serial time and pure vacuuity of perceptual space. 'And verily towards thy God is the limit," says the Quran... It definitely suggests that the ultimate limit is to be sought not in the direction of stars but in the infinite cosmic life and spirituality." (pp. 131-2.) See Iqbal's article Self in the Light of Relativity.

⁶ Zunnar, literally a cord or belt worn round the waist by Christians, Jews or Persian Magi.

^{*} Iqbal is referring to the fact that Reality is changing and not static, is a whole and not made up of parts and that mathematical time is not applicable to it.

Reference is to the Quranic verse 18: 19. It refers to the People of the Cave who went to sleep in a cave and there lay asleep for several years. When they awoke, they thought to have slept only for a day or so. Iqbal only wants to emphasise the difference between mathematical time and real time. See Lectures, pp. 48-9 for an illustration of this distinction.

This is the world of Tusi and Euclid¹...

The fit object of earth-measuring intellect.²

Its time and space are relative,

Its earth and sky are also relative.

Draw your bow and find the target,

Learn from me the secret of ascension.

Do not seek the Absolute in this mundane world:

For the Absolute is nothing but the Light of the Heavens.²

Reality is beyond time and space,

Don't say any more that the universe is without a limit.

Its limit is internal and not external;

There are no distinctions of low and high, more or less in its internal aspect.

Its internal aspect is devoid of high and low, But its external aspect is liable to extension.' Infinity is not amenable to our intellect, 'One' in its hand becomes a thousand. As it is lame, it likes rest;

¹ Tusi, Khwaja Nasiru'd-Din (597-672 A.H.), a great mathematician, astronomer and thinker who was attached to the court of Halaku Khan. Euclid was a famous Greek mathematician.

^{*} See note 8 of answer to question 3.

Reference is to the Quran 24: 35: "God is the light of the Heaven and of the earth." In the light of the teaching of modern Physics, Iqbal is able to repudiate pantheistic implications of this verse. Thus he says that "in the world of change, light is the nearest approach to the Absolute. The metaphor of light as applied to God, therefore, in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His omnipresence." (pp. 63-4).

^{*}Cf. Lectures p. 64: "Modern science regards Nature not as something static, situated in an infinite void, but a structure of inter-related events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the Ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego, only partially realised in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him up in reference to other egos."

perceptual process we do not find any satisfactory answer to the question why it should look 'outside' us. (See "Self in the Light of Relativity," an article by Iqbal and Lectures, pp. 32-3. See lines 33-6). It owes much to our contribution It is our consciousness that reduces the chaos of sensations into a cosmos of ordered Nature. The part that our consciousness plays in determining the character of the universe is emphasised by the theory of relativity. According to it, "the object observed is variable; it is relative to the observer: its mass, shape and size change as the observer's position and speed change." (Lectures, p. 37). This idea as expressed in poetic form in lines 21-42 of the text has led certain critics to think that Iqbal denies the objectivity of Nature. As a matter of fact, what it purports to do is not to destroy its objectivity but to refute the theory of matter or substance put forth by 19th-century Physics. "Nature is not a static fact situated in an a-dynamic void, but a structure of events possessing the character of a continuous creative flow which thought cuts up into isolated immobilities out of whose mutual relations arise concepts of space and time." (Lectures, p. 34). But this act of intellect in cutting this creative flow into static concepts of space and time has its own utility. Without it our spiritual life cannot hope to attain its goal. From the observable aspect of Reality we can reach the Ultimate Ego, from the Many we can go to One (lines 45-6). Without the intellectual background, the spiritual experience will lack proper balance and significance. "The scientific observation of Nature keeps us in close contact with the behaviour of Reality, and thus sharpens our inner perception for a deeper vision of it." (Lectures, p 91). And when a man succeeds in getting vision, both the world, visible and invisible (makan and la-makan), are under his heels.

Question 3

What is the union of the contingent and necessary? What are 'near' and 'far', 'more' and 'less'?

Answer

The world of how and why has three dimensions, Intellect controls its quantitative aspect.

Explanatory Note

This question corresponds to question 10 of Shabistri which deals with the problem of knowledge.

The ocean, according to Shabistri, is Being and speech or knowledge is its shore. But knowledge about the material world is like shell while knowledge of faith, i.e., of the states of the heart, is like the pearl which should be the real goal of the seeker. Any attention to the sciences of the world will serve to distract the human soul from its real destiny. For the purification of human life he enumerates all the moral qualities which Plato and Aristotle recommended in their ethics. When man attains moral purity, he receives grace from the Heavenly Spirit from above.

According to Iqbal, the ocean is Life and its shore, consciousness. When, in the course of evolution, life develops consciousness, it becomes, at the same time, aware of the hindrances that material environment offers in the way of its expansion. Discussing this problem, he says, "Consciousness may be imagined as a deflection from life. Its function is to provide a luminous point in order to enlighten the forward rush of life (lines 9-10). It is a case of tension, a state of selfconcentration, by means of which life manages to shut out all memories and associations which have no bearing on a present action. It has no well-defined fringes; it shrinks and expands as the occasion demands . . . Thus consciousness is a variety of the purely spiritual principle of life which is not a substance but an organising principle, a specific mode of behaviour essentially different to the behaviour of an externally worked machine. Since, however, we cannot conceive of a purely spiritual energy, except in association with a definite combination of sensible elements through which it reveals itself, we are apt to take this combination as the ultimate ground of spiritual energy." (Lectures, pp. 40-41).

As such, consciousness is intimately related to its material environment for its further progress of going beyond the limits of space, time and causality. To Iqbal, this world of Nature somehow or other looks external, though if we analyse our

You also should crave help by associating with it, Discipline your eyes by its twists and turns.

Rest assured that master-huntsmen

Have sought help in this matter even from insects.5

With its help, keep a watchful eye on yourself;
You are like Gabriel the truthful, take wings.
Open the eye of intellect on this world of plurality,
So that you may enjoy the revelations of the One.
Take your share from the smell of the shirt,
While sitting in Kan'an, get fragrance from Egypt and
Yemen.

Ego is the hunter, the sun and the moon are its prey; They are chained to the strings of his intellectual efforts.

Throw yourself on this world like fire!

Make an assault on the visible and the invisible worlds alike.8

Reference is to the legend of Solomon and insects which are said to have helped the great prophet-king in one of his exploits. See the Quran 27: 17-8.

گفت اگر سلطان ترا آید بدست می توان افلاک را از هم شکست

The external world, the non-ego, may be the construction of the ego, yet it serves to develop human personality by affording opportunities of expansion. Study of Nature, as the Quran emphasises again and again, leads to the realisation of the Creator. To Iqbal, the world of matter is not evil as mystics of the old thought. "It enables inner powers of life to unfold themselves."

Reference is to the legend of the prophet Joseph who sent his shirt from Egypt to Palestine for his father who is said to have been cured of his blindness. See the Quran 12:92. His father, Jacob, smelt the fragrance of this shirt while his sons were yet far away from their home town in Kan'an.

Makan and la-makan, literally world of space and the world beyond. Iqbal like Bergson thinks that our intellect is bound up with space and cannot transcend this limitation. Yet in spite of this handicap, it has its utility: We can control this world of nature through intellect. But through intuition it is impossible to transcend this space-bound universe. He identifies this intuitive insight with what the Quran calls sultan (power):

[&]quot;If you possess 'sultan', you can ascend through the skies" Cf. Iqbal's Lectures, "It is the intellectual capture and power over the concrete that makes it possible for the intellect of man to pass beyond the concrete. As the Quran says, 'O company of the jinn and men, if you can overpass the bounds of the Heaven and the Earth, then overpass them. But by power alone shall ye overpass them.' 55: 33." p. 131,

You look upon the world as existing outside you:
These mountains and deserts, oceans and mines;
This world of colour and smell is our nosegay;
It is independent and yet intimately related to us.
The ego bound them all by its one glance:
The earth and the sky, the moon and the sun.
Our heart has a secret gateway to it,
For every existent depends for its existence upon our perception.

If nobody sees, it becomes contemptible;
If anybody sees, it becomes mountains and oceans.
The world has significance through our seeing it—
Its tree grows by our growth.
The problem of subject and object is a mystery;
The heart of every particle of matter is expressing its supplication:

O observer, make me your object,

Make me existent by the grace of your sight.'

The perfection of the being of a thing lies in being present,

In becoming an object for an observer.

Its defect, not to be before our eyes,

Not to be illumined by our awareness.

The world is nothing but the manifestation of ours,

For without us there would be no scenes of light and sound.

The external world is a chaos of scattered and unrelated flowers; it is we who integrate it into a coherent cosmos.

The problem of perception is really a mystery in philosophy. The controversy between Realism and Idealism revolves round it. Cf. introductory remarks in Iqbal's article Self in the Light of Relativity and Joad's Guide to Modern Thought.

What Iqbal means to deny is not the existence but the seeming externality of the objects of perception. See line 24. See also footnote p. of Dr. Ishrat Hussain, Metaphysics of Iqbal. Iqbal wants to emphasise the important contribution made by our minds in the process of perception. The external world is what it is because of the stamp that our minds inscribe on it.

Question 2

What is this ocean whose shore is knowledge? What is that pearl which is found in its depth?

Answer

Ever-moving Life is a flowing ocean, Consciousness its shore. What a river that is deep and surging-A thousand mountains and deserts are on its bank. Don't talk about its surging waves, For each wave overflowed its bank. It passed the ocean and imparted moisture to the desert, It gave to the eye the sense of quantity and quality. Whatever thing comes into its presence, Gets illumined through the grace of its consciousness. It is satisfied with its privacy and is not inclined to association with others. Yet all things are illumined by its light. First it brightens it up, Then it ensnares it in a mirror. Its consciousness makes it familiar with the world, The world made it aware of its potentiality.1 Intellect removes veil from its face, But speech reveals it much better.

Yet it is not confined to this mundane world— It is only one of its stages in the path of evolution.

When life, in its evolution, attains to the level of consciousness, it becomes aware of the material environment which, in its turn, gives depth and significance to the human ego. It is in the mutual action and reaction of the ego and the non-ego that the life of the individual develops. Cf. lines 187ff of Asrar-i-Khudi which are in the spirit of Fichte, the German philosopher:

When the ego awoke to consciousness,
It revealed the world of thought.
A hundred worlds are hidden in its essence:
Consciousness of the ego brings non-ego to light.
It makes from itself the forms of others,
In order to multiply the pleasures of strife.

contact with the temporal flux of things which trains us for an intellectual vision of the non-temporal. Reality lives in its own appearances; and such a being as man, who has to maintain his life in an obstructing environment, cannot afford to ignore the visible." Lectures, p. 14.

But which is to come first, intuition or intellect? Igbal suggests that the world of the heart should first be controlled ; for through this control man can hope to attain a vision of God. After this achievement, the conquest of the world of Nature would be quite easy. In other words, intuition should come first and intellectual efforts afterwards or a man should move from within to without. This view is in agreement with the mystic stand, as, e.g., advocated by Shaikh Shahabu'd-Din Suhrawardy. He looked upon majdhub-salik as the fit person to become a spiritual guide, i e., one who first receives kashf or illumination and then passes on to intellectual application of his vision. But Ghazali thought otherwise. According to him a salik-majdhub or a scientist-mystic is better. He illustrates it by reference to the life of Junaid, the well-known mystic saint. Junaid relates that once his preceptor asked him : Where do you go after attending my assembly? He replied that he went to Harith Muhasibi's. The latter was a great lawyer of religious science (faqih) as well as a mystic. The preceptor nodded his approval. I'hen he added: May God enable you to become mystic after you have attained knowledge and not the other way round ! Commenting on this statement, Ghazali says that he who attains intuitive insight after he has gone through intellectual discipline, is the right sort of person, while he who traverses the mystic path before undergoing that discipline, is sure to be led astray. (Ihya, I, Chap. I, part 2, pp. 30-1). The history of mysticism amply bears out the truth of Ghazali's judgment. In the Lectures, however, Iqbal too supports this point of view of Ghazali. He says, "The cultures of Asia and, in fact, of the whole ancient world failed, because they approached Reality exclusively from within and moved from within outwards. This procedure gave them theory without power, and on mere theory no durable civilization can be based." Lectures, pp. 14-5.

and is not a continuation of, intellectual efforts is totally fruitless. Discussing the relation of the two, Iqbal says, "Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality piecemeal, the other grasps it in its wholeness. The one fixes its gaze on the eternal, the other on the temporal aspect of Reality. The one is present enjoyment of the whole of Reality; the other aims at transversing the whole by slowly specifying and closing up the various regions of the whole for exclusive observation. Both are in need of each other for mutual rejuvination. Both seek vision of the same Reality which reveals itself to them in accordance with their function in life. In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect." Lectures, pp. 2-3.

About the second question, Shabistri holds that human reason can help us only so far as the works and attributes of God are concerned; it is useless for contemplation of the Pure Essence. "His signs are illumined through His Essence. therefore it is impossible to grasp intellectually His Essence through His signs." For this we will have to take the help of intuition. According to him, the world of Nature (afaq) is subservient to God's Will which no scientist can hope to discover and the world of self (anfus) is equally unsusceptible to human thought and logic, and therefore we should cease to think of self. But, according to Iqbal, this is the most defective aspect of the mystic doctrine of intuition. Immersed in the spiritual intricacies of the 'heart', the mystic forgets the demands of the external world. As Shabistri himself admits, the worlds of anfus and afaq equally reflect divine Light and the quest of man to understand Reality cannot be confined to one sphere only. "According to the Quran.....the universe has a serious end. Its shifting actualities force our being into fresh formations. The intellectual effort to overcome the obstruction offered by it, besides enriching and amplifying our life, sharpens our insight, and thus prepares us for a more masterful insertion into subtler aspects of human experience. It is our reflective

To change its quantitative aspect,

To mould it according to your heart's purpose;

Not to be captivated by its sorrows and delights,

To break the spell of its nine skies;

To go down into its heart like the point of an arrow,

Not to exchange your wheat for its barley;

This is indeed the true kingly glory,
This is the State that is linked to Religion.12

Explanatory Note

Question 1 of Iqbal corresponds to questions 1 and 2 of Shabistri. While discussing the problem of thought, both Iqbal and Shabistri are, generally speaking, on the common ground. According to Shabistri, thought, i.e., logical reasoning, is incapable of transcending the phenomenal sphere. The world of noumena, being beyond time, space and cause, is inaccessible to intellect. All different conceptions about God like tashbih, tanzih, halul, are defective; philosophers, Mutazalites, Kalamists and Externalists are in the wrong. The only course then is to pass beyond sense and reason, as Abraham passed beyond the worship of the stars, moon and sun, which, in the words of Shabistri, represent 'senses, imagination and reason,' or like Moses who was asked to throw down his staff which act he interprets as transcending the sensuous sources of knowledge.

Spiritual illumination alone will help in realising the true nature of Reality. But has this illumination any relation with intellect? To Shabistri, there is none at all. In order to reach illumination, he thinks, one must divest oneself of all kinds of relations and attachments. But to Iqbal both these things are necessary. To confine oneself to intellect is as defective as to rely solely on intuition; the two must be used as complementary sources. Intuition that is not based on,

According to Iqbal, the true ideal is to link politics with morality and religion. If political activity is divorced from moral considerations, the result will be anarchy as is noticeable in modern age. See answer to question 3 lines 39-48.

There is a world hidden in its glass, But it reveals itself to us piecemeal.7

Life makes it into a lasso and throws it,
To catch everything low and high.
By its means it ensnares itself,
And wrings also the neck of duality."
One day the two worlds fall a prey to it,
And are caught into its beautiful lasso.
If you conquer both these worlds,9
You will become immortal even if everything else dies.
Do not set foot in the desert of search lazily;
First, take hold of that world which lies within you.
If you are low, become strong by conquering the Self.
If you wish to seek God, get nearer yourself-

If you become proficient in conquering Self, Conquering the world will become easy for you. 10

Happy is the day when you conquer this world,
And pierce the bosom of the skies.
The moon will prostrate before you,
And you throw over it a lasso of waves of smoke.
You will be free in this ancient world,
Able to fashion the idols to your purpose;
To hold in the grasp of your hand all the world
Of light and sound, of colour and smell;

⁷ Intuition grasps the 'whole' of Reality while intellect proceeds by cutting it into parts.

^{*} Ma sawa (ساسوا) literally means all that which is other. It refers to the transition from plurality to Oneness under the guidance of intuition.

[&]quot;Both the worlds" refers to afaq and anfus, the world of nature and the world of self, both of which, according to the Quran, afford clue to the Ultimate Ego.

This is the main thesis of Iqbal's philosophy. According to him, the human ego should be the starting point of our enquiry into the world of nature as well as God, for in the inner recesses of the ego, as the mystics of all ages have testified, we get a direct glimpse of Reality.

Reference is to 12: 4 of the Quran where Joseph describes his dream of seeing the moon and eleven stars prostrating before him.

Chained to the revolution of day and night, it is free from the bonds of time.

The calculation of its time is not through breath, There is no seeker and discoverer like it. Sometimes it feels exhausted and sits at the shore, Sometimes a shoreless ocean is in its cup. It is both the river and the staff of Moses, On account of which the river is divided into two.3 It is a deer whose pasture is the sky, Who drinks water from the stream of the Milky-Way. Earth and sky are its halting places, It walks alone amid a caravan. Some of its states are: the world of darkness and light, The sound of the trumpet,4 death, paradise and Hourie. It gives both to Iblis and Adam opportunity to develop, And provides them a chance of expansion 3 Eye is impatient at its sight, Its charms even beguile God. With one eye, it sees its own privacy, With the other eye, it looks at its apparent lustre. If it closes one eye, it is a sin; If it sees with both eyes, it is the true condition of the path."

Out of its little stream, it produces an ocean, It becomes a pearl and then settles at its bottom. Soon it takes a different form ; Becomes a diver and catches itself again. In it there are noiseless commotions;

It has colour and sound perceptible without eye and ear.

^{*} Reference is to the well-known incident in the life of Israelites when Moses threw his staff into the water which thus gave way for his followers to cross the river safely while being pursued by the army of the Pharaoh. See the Quran 20 : 77, 26 : 61.

^{*} Sur (صور) the trumpet of Israfil, summoning mankind from their graves to Resurrection. Quran 27: 85, 36: 51-2.

See note 1 above.

This is, in a nutshell, the answer to the two questions. 'Thought' has 2 aspects-light and fire, intuition and intellect. Both must be employed; sin arises when only one is employed to the exclusion of the other.

I am ready to forego eternal union, For now I realise the sweetness in lamentation."

Give me the pride and submissiveness of man, Give unto my heart burning and consuming of man."

Question I

First of all I am perplexed about my thought;
What is that which is called "thought"?
What sort of thought is the condition of my path?
Wherefore is it sometimes obedience, sometimes sin?

Answer

What a light there is within the heart of man!

A light that is manifest in spite of its invisibility.

I saw it in the constancy of change,

I saw it both as light and fire.¹

Sometimes its fire is nourished by argumentation and reasoning,

Sometimes its light is derived from the breath of Gabriel.

What a life-illuminating and heart-kindling light!

The sun is nothing in face of its one ray.

Conjoined2 with dust, it is above limitations of space;

^{*} See answer to Question 6 for what Iqbal understands by lamentation. For pantheism, the highest ideal is the state of union but for Iqbal it does not consist in annihilation of the individual ego in the Ultimate Ego but in maintaining its separate existence even in His Presence... in 'separation' (which is here described as 'hidden heart-sore') rather than in Union. See Lectures, p. 118; Iqbal Nama, II, pp. 215-7 where he discusses the relative significance of separation and union with reference to Shaikh Ahmad of Sirhind. Also see IQBAL, Vol. II, No. 2, 4.

^{1 &#}x27;Thought' as light is intuitive insight and as fire is intellectual apprehension. Cf. Rumi:

داند آن کو نیکبخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است الماند (Satan), the embodiment of intellect, is made of fire. (Cf. Quran, 7:12), while man, in so far as he employs intuition, is the reflection of divine light.

² Aludah (a) literally means polluted, contaminated. But association of the soul with material body, according to Iqbal, is not a fall but an opportunity. It is one of the different modes that Life adopts for its manifestation. See answer to Question 3.

"I am not ashamed of such poetry,
For in a hundred years an 'Attar might not appear."4

A battle of life and death is being waged in my soul,
My eye is rivetted on immortal like.
I saw your clay stranger to life,
Hence I breathed into your body of my own soul.
I am wholly affected by the fire that I possess:
Illumine the darkness of your night by my lamp.
Heart was sown into the soil of my body like a seed,
A different destiny was written on my tablet.
To me the ideal of Khudi is sweet as honey.
What else can I do? My whole stock consists of this experience.

First I tasted the fruit of this experience myself, Then I decided to share it with the people of the East.

If Gabriel were to go through this book, He would cast aside the pure (Divine) Light as if it were dust;

He would bewail about his (low) station,
And relate to God the condition of his heart:
"I no longer desire unveiled Epiphany,
I desire nothing but hidden heart-sore.

^{*}This verse is taken from the old Gulshan-i-Raz. 'Attar, Faridu'd-Din (627 A. H.?), a great mystic poet whose Mantaqu't-Tair is an exposition of pantheistic mysticism. Here Iqbal is willing to be called a poet in the sense of a prophet who has a message of life to convey to the people.

Refers to the social decay of the Muslim society.

^{*&#}x27;Heart' is used here as the capacity to understand and grasp Reality through intuitive perception in opposition to 'head' which stands for intellectual apprehension'. See Lectures, p. 15. For a similar use of the word 'heart' see Ghazali, Ihya'al-'Ulum, III, part 3, pp. 23-4 (Urdu Translation).

Lauh is a reference to the 'Preserved Tablet' of the Quran (85: 22). According to the common belief among Muslims, the destiny of everybody was written in the Preserved Tablet before the creation of the world. Lauh may refer to the forehead where, according to common belief, one's destiny is supposed to be written.

And did not experience a single Resurrection.

That wise man of Tabriz witnessed before his eyes,
Calamities that resulted from the invasion of Chengiz.¹

I saw a revolution of another type²:
Appearance of a new sun.

I removed veil from the face of meaning,
And gave sun in the hands of a mote.

Don't you think that I am intoxicated without wine,
And spin a tale like poets.

You will see no good from a low person,
Who accuses me of being a poet.

I have nothing to do with the street of the beloved,
And do not have a grief.stricken heart nor a longing for a beloved;

Neither is my earth the dust of a street

Nor is within my clay a heart without self-control. My mission in life is in line with Gabriel the Truthful, I have neither a rival, nor a messenger, nor a porter. Though a mendicant, I have the wherewithal of Moses: Kingly pomp under a beggar's garment.

If I am earth, desert cannot contain me; If water, river cannot encompass me.

The heart of a stone trembles at my glass,
The ocean of my thought is without a shore.

Behind my curtain lie concealed several destinies,
And several ressurrections take birth at my hand.

For a moment I retired into myself,
I created an immortal world.

¹ The period of Shaikh Mahmud of Tabriz coincides not with Chengiz but with Halaku Khan, a descendant of Chengiz. The poet means to refer to the political and social disintegration that resulted from Mongol invasions.

Reference is to the political, social and intellectual domination of the East by the West.

^{*} He declaims to be a poet of the traditional type who revels in lovesongs.

counteract the irreligious forces of Western culture. In the Introduction of Gulshan-i-Raz-i-Jadid, he refers to this fact:

گذشت از پیش آن دانائے تبریز قیامت ها که رست از کشت چنگیز نگاهم انقلا ہے دیکرے دید طلوع آفتا ہے دیکرے دید

That wise man of Tabriz witnessed before his eyes
Calamities that resulted from the invasion of Chengiz.
I saw a revolution of another type:
Appearance of a new sun.

Unlike Mahmud he met the new challenge not by a philosophy of passive resignation to the unrelenting fate but by a message of a strong will that bends everything else to its wishes; not of withdrawal from the world of matter into the dark regions of the soul but of active immersion into the currents of time in order to divert its course according to one's needs. It is this philosophy of dynamic activism which Iqbal presents in this small book.

English Version with Explanatory Notes

Prologue

I have imparted insight to the pupil of your eye,
And created a new world in your self,
All the East is asleep; hidden from the eyes of the stars,
I have created morning by the melody of Life.

Introductory

The old ardour has fled from the life of the East;
Its breath wavered and soul left its body,
Like a picture that lives without the chain of breath,
And does not know what the taste of life is.
Its heart grew foreign to desire and craving,
Its flute ceased to produce notes.
I am expressing my ideas in a different form,
And writing in reply to the book of Mahmud.
Since the time of the Shaikh,
No man has given the sparks of fire to our life.
We lay on the earth with shrouds around our bodies,

Muslim culture than the physical destruction at the hands of the Mongol invaders. Muslim society was able to recover its political power but the mental upheaval and confusion released by this doctrine of negation of life remained unchecked and soon led to the total transvaluation of all Islamic values. In Ramuz-i-Bekhudi Iqbal refers to this unhappy state of affairs in the following verses:

He who would kill a lion as if it were a mere sheep, Came to feel stings of sympathy at the trampling of a tiny insect;

He whose takbir used to melt even stone-hearted persons,
Began to feel uneasy at the song of a nightingale;
He before whose will even mountains became straw,
Handed himself over to passive resignation;
He whose steps created several new worlds,
Adopted a hermit's life;

His endeavours and active life were given up for the sake of contentment,

So much so that he came to feel proud of his Bowl of Beggars.

It was for the purpose of undoing this mischief that Iqbal strove all his life. He was face to face with a new situation that was fraught with grave consequences. The Mongol invasion, as we have stated, resulted in the destruction of Muslim political power. In the ideological field they had nothing better to offer in comparison with Islam. In the end they had to succumb to this superior ideology. But in the twentieth century the situation of the Muslim world was not so simple; it was now a fight between two antagonistic ideologies. The action was not confined to the contending armies in the field; the mind and heart of every individual became the battle-ground. Unfortunately, the ideology of the West was not only coloured by materialistic outlook but was also positively anti-Islamic due to centuries of prejudice and ill-will created by the political and religious conflicts of Christianity and Islam. This feature of the new ideology was a challenge to the very existence of the Muslims throughout the world. Iqbal realised this danger and did whatever lay in his power to

intellectuals as well as the masses. According to this theory, true being and existence belong only to the One, while plurality or Many is devoid of any effective being. From this basic position follow all the main tenets which universally characterise the teachings of pantheistic mystics. God alone is the real doer while man is nothing but a plaything in the hands of fate; the sense of individuality or 'I-ness' is an illusion which should be dissipated as early as possible; any interest that man takes in the affairs of this life will be tantamount to neglecting his primary duty of achieving freedom from bondage to this illusory existence on earth for the sake of salvation which consists in unity with the One at the time of death. Even in this life it is possible to achieve partial unity, provided we succeed in sealing off all our sense organs and deaden our sensitivity towards the affairs of this mundane existence.

In their theory of knowledge, the pantheistic mystics usually condemn the empirical sources of knowledge and rely only on mystic experiences. To them intuitive insight is the sole standard by which they judge the validity of prophetic traditions and rational judgments In the moral sphere, they refuse to accept the usual standards of good and evil. If all Being is One and there is no duality in any real sense, there can be nothing which people usually call evil. With the disappearance of this distinction, all the moral values vanish into nothingness. It is not moral life, they allege, that leads to salvation; it is rather the attainment of true knowledge in the sense of mystic intuition that alone can liberate man from bondage to phenomenal existence. Similarly in the religious sphere, the sharp distinction of kufr and Islam appears meaningless for, according to them, all are traversing along different paths to the same goal.

كفرودين است در رهت پويال وحده لا شريك له گويال

Kufr and religion are all travelling towards You, Uttering 'He is one without a partner.'

As subsequent events proved, the propagation of this philosophy proved much more dangerous for the revival of

His natural reaction to these horrible events is expressed as follows:

تکیه بر دنیا نشاید کرد و دل بروے نهاد

کآمان گاهے به سهر است اے برادرگه به کین

چرخ گردوں با زمین گوئی دو سنگ آسیاست

درمیان هر دو روز و شب دل مردم لچین

One should not care much for this world,

For fate is sometimes kind and sometimes unkind.

The sky and the earth are two stones of the grindingmill,

Between which day and night are the hearts of men ground.

It was in this atmosphere of mental frustration and physical torments that Mahmud Shabistri wrote his book. In 710 A.H. he received a set of some important questions from an enquirer in Khorasan. The last three deal with the allegorical expressions often employed by the mystic writers, such as wine, idol, love, beauty, eye, etc. It is, however, the first twelve questions which are really important, for they deal with the main problems of all metaphysics-nature of the individual, of Reality and their relation and the problem of knowledge. It is not certain whether the questions as originally put were in prose or in poetry or whether it was Mahmud himself who gave them the linguistic form which they possess now. The language of the questions clearly betrays a bias towards pantheism, a theory of life first propounded by Ibn al-Arabi The questions 6 and 8, for example, imply that the inquirer took this theory as granted and only wanted Mahmud to explain the position in detail for the benefit of those who were not conversant with it.

It is nothing strange that this theory first made its appearance among Persian poets and prose writers during the period which coincided with Mongol invasions, first of Chengiz and then of Halaku and his successors. Attar, Iraqi, Awhadu'd-din Kirmani and Mahmud Shabistri all lived during this turbulent period and popularised this theory among the

GULSHAN-I-RAZ-I-JADID

(The New Garden of Mystery)

Introduction

Gulshan-i-Raz-i-Jadid, which forms a part of Iqbal's Zabur-i-Ajam, occupies a very significant place among Iqbal's works, because it deals with all the important problems of his philosophy. It was written after the book of the same name by Mahmud Shabistri who was born in the middle of the seventh century A.H. in Shabister, a town near Tabriz in Adharbayjan. Very few details of his life are known but the period in which he lived witnessed catastrophic changes which brought about a steady decline of Muslim culture. The fall of Baghdad in 656 A.H. (1258 A.C.) at the hands of Halaku Khan was not a mere political defeat or the termination of a particular dynasty of Muslim kings. Only 40 years after this fateful event, Islam won converts from the grandsons of Halaku and thus politically Muslims were able to regain their lost position. But in the cultural sphere the loss was so tremendous that later revival in the political field could not make up for the destruction of books and the indiscriminate killing of the scholars The moral and spiritual impoverishment was so great that the people lost all confidence in themselves Ibn al-Athir states that the panic (during the Mongol devastation) made the people so cowardly that on one occasion a Mongol who wished to kill a man, but was unarmed, told him to lie down and await his return with a sword, and this the unnerved victim actually did.

Shaikh Sa'di (d. 690), the elder contemporary of Mahmud, describes in the following verse this awful tragedy:

اے ہد گر قیامت می بر آری سر زخاک سر بر آور ویں قیامت درمیان خلق ہیں

O Muhammad! you will get out of your grave on the Day of Judgment,
Arise now and witness the same among the people today,

فال معجمه فارسى مين ؟

"مكن است حرف ذال در اصل زبان ها مے قد يمى ايران ان نبوده يا تلفظ ناحيه از ايران بوده است"

(عبد الرحيم هايوں فرخ)

اردو ادب میں غالب کو ایک شاعر کی حیثیت سے ہؤی شہرت خاصل ہے۔ زباند ان اور محقق کی حیثیت سے لوگ انہیں بہت کم جانتے ہیں۔ وہ زبان کے ہار کھ اور مبصر بھی اسی درجے کے تھے جس درجے کے شاعر تھے۔ فارسی زبان اور لغت کی باریکیوں پر خصوصیت کے ساتھ ان کی نظر بہت گہری تھی لیکن ان کے اس کیال کو ان کی شاعری نے چمکنے نه دیا۔ جس طرح عمر خیام کی ریاضی اور فلسفے میں ہے مثال مہارت ان کی شاعری کے مقابلے میں ابھرنے نه ہائی ، اسی طرح غالب کی زبان دانی غالب کی شاعری کے سامنے دب کر رہ گئی۔ شعر کی خوبی کہئے ، یا خامی اس کے سامنے مشکل ھی سے کبھی کسی فضل و کال کا چراغ جلا ہے۔ فیضی مشکل ھی سے کبھی کسی فضل و کال کا چراغ جلا ہے۔ فیضی کیار بکار کر کہتا رہا:

امروز نه شاعرم حکیمم دانندهٔ حادث و قدیمم اس کی شاعری کے سامنے سب نے سر جیکایا ، اس کی فلسفه دانی اور ریاضیات میں مہارت کا کسی نے بھی دل کھول کر اعتراف نه کیا۔

غالب کی زبان دانی اور زبان و ادب کے سسائل سین بصیرت و تبحر کچھ وجدانی قسم کا تھا۔ ان کا مطالعہ اتنا وسیع نه تھا جتنا ایک محقق کا هونا چاهئے۔ اسی لئے ان کی تحریروں میں کتابوں کے حوالے بہت کم هوتے هیں۔ ان کی تحقیق میں اجتہاد کی شان تھی۔ وہ دوسروں کی کاوش سے زیادہ اپنے پاکیزہ مذاق علمی پر اعتاد کرتے تھے جو انھیں بہت کم دھوکا دیتا تھا۔ انھوں نے اپنے علمی وجدان اور ادبی ذوق کو '' نفس مطمئنہ '' سے تعبیر کرتے ہوئے لکھا تھا:

" عبير اس امر خاص ميں نفس مطملنه حاصل عد ""

اس النفس مطمئنه النفل ان کی زبان سے وہ باتیں نکلوائیں جو آج قیق کی کسوئی ہر کسے جانے کے بعد کھری نکل رھی ھیں۔ انھی میں سے ایک حقیقت کے جبرے سے میں اس صحبت میں آردہ اٹھانا چاھتا ھوں۔

غالب کے زمانے میں گزشتن ، ہزیر فتن وغیرہ الفاظ کو ان سے لکھا جاتا تھا۔ غالب نے اس پر اعتراض کیا کہ اذال عربی ہے۔ متحد المخرج یا قریب المخرج یعنی متشابہ الاصوات حروف قارسی میں نہیں ہوتے:

" نے عطی نہیں ، ۔ین ہے اور صاد نہیں، هاہے هوز ہے هائے حطی نہیں ۔ یہاں تک که قاف نہیں که عین متحد المخرج ہے۔ 'زے' کے هوتے ذال کیوں کر هو۔ " ت

اس بر غالب کے زمانے میں بڑا شور اٹھا۔ ان کے مخالفوں نے شد و مد سے لکھا کہ یہ غالب کی ابیج ہے ، ذال معجمہ فارسی ہے ، گزشتن ، 'آزر ' وغیرہ الفاظ کو ذال سے لکھنا چاھیے۔ وہ مرد میدان تحقیق نہ تھے ، اس لئے شور و غوغا کے باوجود اس کا کوئی ثبوت بیش نہ کر سکے کہ ذال فارسی حرف ہے۔ انھوں نے اسا تذہ فارسی کا کلام نقل کر دینا کائی سمجھا کہ فلاں شاعر نے جو مستند ہے فلاں لفظ ذال سے لکھا ہے۔ اگر ذال فارسی میں نہ ہوتی تو اسا تذہ اس کا استعال اپنے کلام میں ہرگز نہ کرتے۔

موجود ، زمانے کے محققین میں سے سب سے پہلے محترمی ڈاکٹر عبد الستار صاحب صدیقی نے غالب کی اس تعقیق کو غلط قرار دیا۔ 3 دوسرے اهل علم ۔ ڈاکٹر صاحب کی تعقیق پر اعتاد کیا اور گزشتن وغیرہ الفاظ کو 'ذ' معجمہ سے لکھا۔ حال میں ڈاکٹر صدیقی کا ایک مفصل اور مدلل مقالہ 'ار مغان عامی' میں شائع ہؤا ہے۔ اس میں ڈاکٹر صاحب رقم طراز هیں :

ا مكاتيب غالب طبع اول ، صفحد ٢٨

² عود هندی صفحه ۱۹

³ ملاحظه قرمائي مقدمه 'خطوط غااب ' مرتبه بندت مهيش برشاد ـ

رود فر عربی زبان کے ساتھ مخصوص نہیں اور ' ث ' بھی ضوص نہیں ۔ سریانی اور یونانی اور قدیم ایرانی زبان سی یه دونوں آوازیں موجود تھیں۔ ''1

اگر ' ذ' معجمه قدیم ایران کی زبان میں موجود تھی تو غالب کا یه کہنا صحیح نه هؤا که ' ذ' عربی ہے۔ اس لئے گزشتن وغیرہ خالص فارسی الفاظ کا املا ' ز' سے هونا چاهئے۔ ڈاکٹر صاحب زبانوں کے بہت بڑے ساهر هیں۔ مجھے یه حق نہیں چنچتا که میں ان کی تحقیق کو غلط قرار دوں۔ لیکن اس سلسلے میں کچھ گزارشیں ڈاکٹر صدیقی اور دوسرے اهل علم کے سامنے پیش کرنا چاهتا هوں۔

- (r) -

قدیم ایرانی هخا منشی عہد کے کتبوں کی زبان ہے۔ به کتبے پیکانی یا میخی حروف میں کندہ اٹھارویں صدی عیسوی میں یورپ کے فاضلوں کو مختلف مقامات پر سلے ۔ یه تین زبانوں میں هیں: قدیم فارسی ، عیلاسی اور بابلی ۔ ان کو انیسویں صدی کے وسط میں یورپ کے بہت سے عالموں نے سل جل کر ٹھیک ٹھیک پڑھا۔ اگرچه هخا منشی شہنشاهوں کی درباری اور سرکاری زبان آ رامی تھی اس لئے اس عہد کی فارسی پر اس کا اثر ہونا چاھئے تھا۔ لیکن یورپ کے عالموں کو قدیم زمانے کی فارسی میں 'ث' اور 'ذ' وہ یہ بتا سکے کہ ایران کی فدیم زبانے کی فارسی میں 'ث' اور 'ذ' می آوازیں موجود تھیں۔ 'ث' کے لئے البته ایک علاست بتائی جاتی ہے جس کا منسکرت 'تھ' اور 'س' کے درمیان تلفظ کیا جاتا تھا۔ قدیم فارسی میں اس کی جگھ 'س' ہولا جاتا ہے۔ وضاحت کے لئے چند مثالیں کافی ہوں گی۔

(جد ید فارسی) سخن سرد به سال سه سده - سرخ thah thrad thri thukhra

ا ارمغان علمي صفحه ١٦٢

یورپ کے فاضلوں نے قدیم فارسی 'تھ'کا تلفظ انگریزی لفظ thing میں نے عرض کیا میں 'th' کی طرح بتایا ہے۔ الیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا 'تھ' اور 'س'کے بیچ کی اگر کوئی آواز اس قدیم حرف سے ظاہر کی جاتی تھی اسے زیادہ سے زیادہ فارسی 'ث' کہ سکتے ھیں ۔ میرزا عباس شستری لکھتے ھیں :

"در فارسی هخا منشی نیز حرف 'ث یا ' ته ' به نظر می رسد که مثل آن در سنسکرت ' ته 'خوانده سی شود۔ "2

'ذ' کے لئے ابران کے میخی حروف میں کوئی علامت تہ تھی۔
میں قدیم فارسی کا کوئی لفظ نہیں جانتا جس میں 'ذ' ہو۔ 3 'د' مہملہ
کی بابت ڈاکٹر ای۔ ابل۔ جانسن نے لکھا ہے کہ اس کا تلفظ
قدیم فارسی میں عام طور سے اس طرح کیا جاتا تھا جیسے آج
آریائی زبانوں میں ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی ایرائی 'د' (مہملہ)
یا کو 'ذ' (معجمہ) کی طرح بول جاتے تھے۔ 'د' کا 'ذ' کی طرح تلفظ
یقینی نہ تھا۔ گان غالب یہ ہے کہ کہیں کہیں 'د' ذال

(الف) سنسكرت 'ح' قديم قارسي سين 'د' مسهد يا 'ز' سے بدل گيا هے جديد اوستاني زريد (دربا)۔ و

(ب) عیلامی مزریه (مصر) کو قدیم فارسی تعریروں میں مدرایه لکھا ھے۔

حاصل یه که قدیم ایرانی میں 'د' کی آواز 'ذ' معجمه سے

ا ملاحظہ فرمائیے ٹی۔ ھڈسن کی کتاب 'قدیم فارسی کی مختصر گرامی' بقد مد ۔

2 ايران نامه ، صفحه . ٢٥

قسیاد ، پاد اور سد (اد اسهمله) سے تھے ۔ چدید اوستائی میں قدیم فارسی اس بتر تیب د کا تلفظ افزاد کی طرح هؤا۔ یه فارسی تلفظ نہیں۔ اس پر آگے بحث هوگی۔

* ملاحظه فرمائیے 'قدیم فارسی کی تاریخی گرام ' صفحات ۵۳، ۵ - در ۱۳۳، ۳۰ - ۵ ایضاً صفحه عه - ۵ ایضاً صفحه ایضاً صفحه

مشابه تهی اس لئے که 'د' مهمله کی جگه اوستانی (اور کهیں کہیں قدیم قارسی) میں 'زے' سلتی ہے ۔ چنانچه عیلامی لفظ 'مزریه' (مصر) کو قارسی کتبوں میں 'مدرایا' لکھا ہے۔ اگر 'د' مهمله کی آواز 'ذ' معجمه کی طرح نه هوتی تو اس املا یا تبدیلی کی گنجائش نه تھی۔

اس استدلال کی حقیقت اهل علم سے پوشیدہ نہیں۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ سنسکرت 'ج' کو فارسی والے 'د' (سہمله) یا 'ز' سے بدل لیا کرتے تھے ، کہیں 'د' سے اور کہیں 'ز' سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ 'د' جب 'ج' کی جگه لیتی تھی تو اس کا تلفظ 'ذ' (معجمه) کی طرح کیا جاتا تھا۔ اس استدلال کے دو حصے ہیں۔ میں چاہتا ہوں دونوں پر الگ الگ بحث کروں۔

'ج' اور 'د' (مہمله) میں صوتی محانست ہے۔ دونوں کے تلفظ میں زباں کی نوک سے مدد لینی پڑتی ہے۔ 'ج' حنکی ہے اور 'د' سٹانی۔ 'ج' کو ادا کر نے وقت زبان اوپر تالو کی طرف اٹھ جاتی ہے اور جب 'د' کا تلفظ کر نے ہیں تو نیچے کی طرف جھک کر دانتوں سے لگ جاتی ہے۔ اس لئے 'ج' کو لسانی حنکی (حنگ عربی میں تالو کو کہتے ہیں) اور 'د' کو لسانی سنانی (سنان دانت) کہتے ہیں۔ دونوں قریب المخرج ہیں اس لئے انھوں نے ایک دوسرے سے جگه بدلی ہے۔ 'ج' نے 'د' کی جگه لی اور 'د' نے دوسرے سے جگه بدلی ہے۔ 'ج' نے 'د' کی جگه لی اور 'د' نے ناسطین و شام کے بعض اندوؤنی اضلاع نیز زیرین مصر کے علاقوں میں جمل (اونٹ) کو دمل کہتے ہیں۔ شستہ عربی میں بھی 'ج' میں جمل (اونٹ) کو دمل کہتے ہیں۔ شستہ عربی میں بھی 'ج' کو 'د' سے بدلا گیا ہے اور جشیش کو دشیش ا کہا گیا ہے۔

'ج' اور 'د' کے قریب مکانی اور مجانست کی وجہ سے سنسکرت 'ج' کی قائم مقام قدیم فارسی میں 'د' هؤا کرتی تھی۔ اس کی جت سی مثالیں ان زبانوں میں ملتی هیں۔ مثلاً:

ا سامی زنبانوں کی تقابلی گرامی طبع ۱۹۲۳ صفحه ۵۳ - ' جشیش ' کے معنی هیں موٹا پسا هؤا آٹا ۔

(سنسكرت) (قديم قارسي) (جديد قارسي) جوستر دوستر دوستر جاناتي (جانتا هـ) ادانا (اس نے جانا) داند بج (پرستش) يد جريس دريد دريد

'ج' اور 'د' هم نخرج هیں۔ دونوں سنانی هیں۔ لیکن 'د' وقفیه (stop) هے۔ اس کو ادا کرتے وقت هوا سنه میں رک جاتی ہے۔ 'ز' صیفریه (sibilant) ہے۔ جب اس کا تلفظ کیا جاتا ہے تو هوا منه میں سرسراتی رهتی ہے۔ اس لئے 'د' کے مقابلے میں 'ز' کا تلفظ کسی قدر آسان ہے۔ ج۔ د۔ زکا تلفظ شاید کسی قدیم زمانے میں اتنا ملا جلا تھا کہ ان کے درمیان مشکل هی سے فرق کیا جا سکتا تھا۔ پہلوی حروف میں ان تینوں کے لئے ایک علامت ہے جو ہاری ہاری تینوں کے لئے یکسان طور ہے استمال هوتی ہے۔ عبرانی میں 'ز' سریانی 'د' کے قائم مقام ہے۔ مثلاً عبرانی زکر (اس نے ذکر کیا) سریانی دکر۔

مذكوره بالا مثالوں كو ليجئے - ان ميں سنسكرت 'ج' اور قديم فارسى 'د' كے مقابلے ميں اوستانی 'ز' ہے۔ ذيل كی مثالوں ميں قديم فارسی 'د' كے بالمقابل 'ز' ہے حالانكه قديم فارسی 'د' كے بالمقابل 'ز' ہے حالانكه قديم فارسی 'د' خ' كا بدل نہيں - ملاحظه فرمائيں :

(سنسکرت)	(اوستانی)	(قديم فارسي)
	زست	دست
اهم	اذم	ادم (سي)
دجى	د ژ (فصيل قلعه)	اددا
. 145	. 35	کد (چهپنا)

ا ایران میں یہ تبدیلی اتنی عام ہے کہ یہ خیال گزرتا ہے کہ شاید قدیم فارسی ادا کا تلفظ هی اوستانی میں از اتھا۔ مثلاً

(قديم فارسي) (اوستاني) (معني) ارده ارزه روشن . اردو ارزو راست آد آز لاحقه بمعني بر اس تبدیل و تعویل کی دو وجه هو سکتی هیں ۔ ج ۔ د ۔ ز کسی قدیم مشترک آواز کی نماینده هیں جو هند ایرانی عهد میں مبہم اور غیر واضح تھی ۔ بعد میں واضح هو کر اس نے سنسکرت ، قدیم فارسی اور اوستائی میں به ترتیب ج ۔ د ۔ ز کا روپ اختیار کیا ۔ یا 'د' 'ج' کا بدل هے اور 'ز' 'د' کا ۔ اس پر تفصیلی بحث سے پہلے میں قدیم فارسی اور اوستائی کے رشتے کی وضاحت کرنا چاهتا هوں ۔

- (7) -

اوستائی زرتشت کے مقدس صحیفے اوستا کی زبان ہے۔ اوستا کے بانچ حصے ہیں۔ ان میں گاتھا کی زبان زیادہ قدیم ہے۔ ایران میں اس کا وھی درجہ ہے جو ویدوں ، خصوصیت کے ساتھ رگوید ، کی زبان کا ھندو ستان میں ہے۔ اوستائی زبان کے دو دور ہیں۔ ایک قدیم اوستائی ، یه گاتھا کی زبان ہے۔ دوسر سے جدید اوستائی یعنی اوستا کے دوسر سے حصوں کی زبان ۔ گاتھا کے مقابلے میں یہ بہت بعد کی اور اس سے تنف زبان ہے ۔ اسے کلاسیکل سنسکرت یا کلاسیکل یونانی سمجھئے۔

گاتها کی زبان کو قدیم فارسی نہیں کہا جاتا اگرچہ وہ عمر کے لحاظ سے قدیم فارسی کی همسر ہے۔ اس کا زبانہ قریب قربب وہی ہے جو قدیم فارسی کا تھا۔ قدیم اوستائی کو فارسی قدیم کا هم عمر هونے کی وجہ سے کبھی تدیم فارسی یا قدیم ایرانی کہہ دیتے هیں۔ یہ سناسب نہیں، اس سے غلط قہمی پیدا هو سکتی ہے اور اس کا امکان ہے کہ جدید فارسی یا فارسی دری (جسے فارسی ناب بھی کہتے هیں) کے سلسلہ نسب سیں اشتباہ هو جائے۔ سیخی کتبوں بھی کہتے هیں) کے سلسلہ نسب سی اشتباہ هو جائے۔ سیخی کتبوں بتاتے هیں۔ یہ ایران کی فصیح، شستہ اور عام زبان تھی۔ اس کے مقابلے سیں شال مشرق کی کسی افتادہ بولی سے اوستائی کا کالبد بتار ہؤا۔ یہ صرف ایک علاقے کی زبان تھی۔ جدید فارسی قدیم ایرانی کی پید اوار ہے۔ اوستائی سے براہ راست اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ایرانی کی پید اوار ہے۔ اوستائی سے براہ راست اس کا کوئی تعلق نہیں۔ جدید بولیوں کا جن سیں اردو بھی ہے، سنسکرت سے جو رشتہ ہے جدید بولیوں کا جن سیں اردو بھی ہے، سنسکرت سے جو رشتہ ہے جدید فارسی کا اوستائی سے ہے۔

اول اول همیں 'ذ' معجمه کا سراغ اوستانی زبان میں ملا۔ جدید اوستائی میں قدیم فارسی نیز گاتھا کی 'د' اکثر دو حروف علت کی درمیانی 'ذ' معجمه سے بدل گئی ہے جیسے قدیم فارسی اد (قب) = گاتھا ادا = جدید اوستائی اذ۔

قدیم فارسی میں 'ف' کا وجود نه تھا پھر اوستائی میں 'ذ' کہاں ے آئی ؟ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل کا خواهاں ہے۔ فارنے, عند ایرانی خاندان سے ہے ۔ اس خاندان میں مخلوط بها حروف (spirates) کا استعال تھا۔ سنسکرت میں ، جو اس خاندان کی قدیم ترین زبانوں میں سے ہے اور فارسی قدیم کی سکی بہن ہے ، مخلوط بها حروف بكثرت استعال هوئے هيں - جيسے كه ، ده ، به ، به وغيره _ قديم فارسى مين اول اول مفاوط بها حروف كو وقفيه بناكر مخفف کیا گیا جو ہائیہ کی جگہ بھی استعمال ہوئے اور اپنی جگہ بھی۔ قدیم فارسی میں 'د' دو قسم کی تھیں۔ ایک سنسکرت 'د' کے مقابلے میں جیسے ید (جب) سنسکرت بدا۔ دوسری سنسکرت ادھ، کے عوض میں جیسے اد (قدیم فارسی) = ادا (قدیم اوستانی) = اد م (سنسكرت) بمعنى تب - بعد مين ان سے جديد قسم كے ماليه (spirant) حروف ڈھالے کئے ۔ کھ ، تھ ، بھ سے بد ترتیب خ ، ث ، ف وجود میں آئیں اور کھ ، دھ ، بھ سے غ. ، ذ ، د خصوصیت کے ساتھ آخری تبدیلی بهت بعد میں هوئی - اس کی تصریح مشهور ایران شنامی پروفیسر جیکسن نے کی ہے۔ ا

اس لحاظ سے ' ذ' جدید اوستانی کی پید اوار ہے۔ فضلاء بورپ کی رائے کے سطابق اس نے سنسکرت ' دھ' اور قدیم فارسی (نیز قدیم اوستائی) ' د' سے جنم لیا۔ لیکن سنسکرت ' دھ' اور قدیم فارسی ' د' کا جدید اوستائی میں ' ذ' ہو جانا اصلی تبدیلی نه تھی ایک طرح کا سلفوظی تغیر تھا جس کا تعلق زبان کی تعمیری عنصر سے زیادہ طرز ادا سے ہے۔ اس لئے اوستائی میں یہ آواز جڑ نه پکڑ سکی۔ ' ذ' عربی مادوں میں مادوں میں مبھی ہے ور مشتقات میں بھی۔ جدید اوستائی مادوں میں بھی۔ زد' عربی الفاظ کے شروع میں بھی ہے اور آخر میں بھی۔ ' ذ' عربی الفاظ کے شروع میں بھی ہے اور آخر میں بھی۔ ' ذ' عربی الفاظ کے شروع میں بھی ہے اور آخر میں بھی۔

¹ ملاحظه فرمائيے اوستا كرامي حصه اول طبع ١٨٩٢ ، ياره ٨٣

اوستائی کابات کے شروع یا آخر میں 'ذ' نہیں۔ درمیان میں صرف و هاں ہے جہاں اس سے پہلے مغنونہ یا صیفریہ نه هو۔ اس سے ظاهر هوتا ہے که 'ذ' جدید اوستائی کا کوئی حرف نه تھا۔ یه ایک قسم کا طرز تلفظ ہے اور بس۔ اس کے مقابلے میں 'ز' اور 'ژ' اصل فارسی حروف هیں جو سنسکرت یا هند ایرانی 'ده' سے ترقی پا کر بنے اور صحیح معنی میں 'ده' کی پید اوار هیں۔ ان کو هم زبان کی بنیادی عنصر میں شامل کر سکتے هیں جیسے سنسکرت اسرو میدهس = قدیم فارسی اور مزد ه = اوستائی اهور مزد اه -

قدیم فارسی میں جب 'ذ' کا وجود نه تھا اور نه وه 'ز' کی طرح کسی قدیم آواز کے ارتقا کا نتیجه ہے تو 'ذ' کو کسی خاص علاقے کا طرز تلفظ ماننا پڑے گا اور یه کما جائے گا که اس علاقے میں 'د' کو 'ذ' کی طرح ادا کیا جاتا تھا لیکن لکھتے 'د' هی تھے جیسے آج ایران میں 'غ' لکھتے هیں اور 'ق' تلفظ کرتے هیں ۔ لمجوں کا اختلاف یوں تو هر زبان میں ہے لیکن ایران کی بولیوں میں یه بہت زیادہ اور عام تھا جو کبھی کبھی تقریر سے گزر کر تحریر تک چہنچ گیا اور لغات میں ایک کلمے کی کئی شکیں ہو گئیں ۔ عربی میں اس کی بے شار مثالیں هیں ۔ لیکن اس وقت فارسی سے بحث ہے اس لئے میں فارسی هی سے چند مثالیں انتخاب کر کے لکھتا هوں :

ر - بعض اہل علم کا خیال ہے کہ 'ژ' پہلوی میں نہیں ۔ وہ ان تمام لفظوں کو جن میں 'ژ' ہے 'چ' سے بولتے اور لکھتے ہیں ۔ کارژار کو کارچار کہتے ہیں اور توژ (پسر فریدوں) کو توچ ۔

۲ - پہلوی کی دو شاخیں ہیں - پہلوی شالی اور پہلوی جنوبی ملک الشعرا، بہار نے لکھا ہے کہ پہلوی شالی میں 'س'کی جگہ 'ش'
بولا جاتا تھا اور اس کے برعکس پہلوی جنوبی میں 'ش' کو 'س'
کہتے تھے۔ ا

ہ۔ 'ق' آج کی فارسی میں نہیں ۔ اوستائی اور پہلوی میں بھی اس کا وجود نہ تھا ۔ اس کے باوجود آج ایران کے بعض اضلاع میں

ا سبک شناسی جلد اول حاشیه صفحه ۱۲ م

اغ کو اق کی طرح اولتے میں۔ مندسی نے لکھا ا مے السم قتل کے لوگ 'ک' اور 'ق' کے درمیان ایک حرف استعال کرنے تھے اور بگرد کم اور بگفتگم کہتے ا تھے۔"

ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ لہمے کے اختلاف کی زبان میں کوئی اهمیت نہیں۔ یہ تلفظ اور طرز ادا تک عدود رهنا ہے اور ا اسى تبديليوں ميں اسے جگه نہيں ملتى ۔ كسى حرف كى آواز اختلاف لہجہ کے باعث اگر بدل جائے تو اسے اساسی آوازوں میں شامل نه کرنا چاھئے۔ 'ق' کی آواز آج ایران کے بعض اضلاع میں موجود ہے۔ تہران میں 'خ' کو 'ق' کی طرح بولتے میں لیکن 'ق' جدید فارسی کی بنیادی آوازوں میں شامل نہیں سمجھا جاتا۔ ذال کا بھی یہی حال ہے۔ میں نے سطور بالا میں عرض کیا تھا کہ قدیم فارسی سیں اس کا وجود نہ تھا۔ اوستائی میں طرز تلفظ کے طور پر سب سے عہلے یہ آواز رونما موئی۔ اس لئے فارسی میں اسے بار حاصل تد مؤا۔ ایک طرف جدید فارسی میں 'ق ' کی طرح یه تلفظ تک محدود تھی -اساسی آوازوں میں اس کا شار ند تھا۔ دوسرے ید تافظ مقامی تھا۔ شال مشرق کی کسی بولی میں 'د' کو 'ذ' کہا جاتا تھا (کردی لہجے میں آج بھی 'دانم' کو 'زانم' کہتے میں)۔ ابران کی عام اور عمد کیر زبان فارسی میں اس مقامی تلفظ کی گنجائش کہاں سے نکل آئی ؟ شمس قیس رازی کے مندرجد ذیل بیان سے ثابت ہوتا ہے که اذ ایران کی عام آواز نه تھی - غزنین ، بلخ اور بخارا کے باشندے 'ذ'کا تلفظ نہیں کر سکتے تھے۔ وہ بدستور 'ذ' کو 'دِ' بولتے تھے -

در زبان اهل غزنين و بلخ و ما وراه النهر ذال معجمه نيست و جمله دالات سهمله در لفظ آرند_ 3

علی بزدی کے قول سے اس کی تاثید ہوتی ہے "که با ورا النہر کے

ا احسن التقاسيم طبع ليدن صفحه ١٠٦٠

² استعال کے جگه عربی 'کم' (ضمیر منصل) کے استعال ظاهر ہے کہ 'ک' کا 'ق' کی طرح تلفظ عربی زبان کا اثر ہے۔

³ المعجم صفحه ١٩٢

اشند مے قدیم ایرانیوں کی طرح ذال معجمه استعال نہیں کرتے تھے۔
گزشت وغیرہ الفاظ کو وہ دال سہدلہ سے بولتے اور لکھتے تھے۔
''علی یزدی گفته دریں دو موضع (اگر پیش از 'د' حرف صحیح ساکن یا حرف علت بود) اهل فارس بذال معجمه خوانند و اهل ما وراء النہر بدال مہمله ۔ حتی لفظ گذشت و گذرد را نیز بدال مہمله استعال می کنند۔''1

- (r) -

اوستائی کے بعد پہلوی کا درجہ ہے۔ یہ درمیانی دور کی زبان ہے اور قدیم فارسی یا اوستائی کے مقابلے میں جدید فارسی سے زیادہ قریب ہے۔ پہلوی میں بھی 'ذ' کا وجود ند تھا اور اس کا سب سے بڑا ثبوت ید ہے کہ پہلوی حروف میں 'ذ' کی کوئی علامت نہیں۔ حرف 'ت' ہے جو بقول آقائے جد تھی جار کبھی 'ث' کی جگد لیتی ہے اور کبھی 'ذ' کی (ید دونوں آوازیں قدیم فارسی میں ند تھیں اور جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا جدید اوستائی کی پیداوار ھیں)۔

''و اگرچه خط پهلوی براے 'ث' و 'ذ' هم حرف خاصے نه دارد اما حرف 'ت' کاهے بجائے 'ذ' می نشسته است۔'' 2

اس کا مطلب یہ ہؤا کہ پہلوی میں 'ت' کوئی حرف نہیں نہ اس کی اپنی کوئی آواز ہے۔ وہ 'ش' ہے یا 'ذ' ۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ۔ 'ذ' اور 'ش' کے لئے پہلوی حروف میں سے کسی علامت کا مخصوص نہ ہونا اس امر کا ثبوت ہے کہ یہ آوازیں کم سے کم اس زمانے میں موجود نہ تھیں جب پہلوی حروف وضع ہوئے۔ یہ حروف اوستائی حروف سے زیادہ قدیم ھیں جو اشکانی بادشاھوں کے زمانے میں آراسی خط میں ترمیم کے بعد وضع ہوئے۔ اوستائی حروف ساسانیوں کے عمد میں پہلوی حروف سے ڈھالے گئے (تفصیل آگے ملاحظہ فرمائیے) ۔ صاحب 'دستور پہلوی' نے پہلوی میں 'ذ' کے ملاحظہ فرمائیے) ۔ صاحب 'دستور پہلوی' نے پہلوی میں 'ذ' کے ملاحظہ فرمائیے) ۔ صاحب 'دستور پہلوی' نے پہلوی میں 'ذ' کے ملاحظہ فرمائیے) ۔ صاحب 'دستور پہلوی' نے پہلوی میں 'ذ' کے

ا جواله رشیدی مقدمه صفحه ۲ 2 سبک شناسی جلد اول صفحه ۲۰

وجود سے انکار کیا ہے۔ اس کا قول اس بارے میں سند ہونا چاہئے۔
اس نے اپنی کتاب بارسی علماء سے مشورے کے بعد لکھی اور اس وقت
تک اسے شائع نہیں کیا جب تک اوستا اور چلوی کے ایک بڑے
پارسی عالم سہراب جمشید جی بلسارا نے اس ہر نظر ٹانی ته کر لی۔
وہ لکھتا ہے:

رد دد که در الف بائے فارسی داخل شده در چلوی وجود ند داشته این حرف در الفاظ فارسی مقابل ات ، چلوی سی باشد ـ چون

> بذيرنتن گذردن آذردن

پتیرفتن و تر تن آ تر

اس کے ساتھ فرھنگ جہانگیری کی یہ روایت بھی ملا لیجئے جسے رشیدی نے ارد شیر زرد شتی کے حوالے سے نقل کیا ہے:

"در فرهنگ گفته که اردشیر زردشتی که در لغات فرس ما هر بود کتاب ژند، پا ژند و اوستا نیکوسی دانست هر گاه در خواندن ژند باین لغت (آذر) می رسید بضم دال منهمله می خواند و می گفت که در کتاب ژند و استا این لغت بذال معجمه نیامده یا ۱۵۰۰ .

اس زمانے کے اهل علم کا قاعدہ تھا کہ وہ هر لفظ کی تحقیق ان اوگوں سے کرتے تھے جو اس کے اهل هوتے تھے اور جس زبان کا لفظ هوتا تھا اس زبان کے جاننے والے کا قول سند جانتے تھے۔ غالب نے اپنے پارسی نژاد استاد هر مزد عرف عبد الصمد سے ذال کے بارے سی تحقیق کرنے کے بعد لکھا کہ ذال فارسی جرف نہیں:

"دبیران پارس را تاعده چنان بود که بر سر دال ابجد نقطهٔ نها دند ے - پسینیان ازین رسم العفط بو جود دال منقوطه در گان افتاد ند . . . این فرسان آموزگار من است و آن شت هر مزد نام فارسی نثراد فرزاند بود از تخمه ساسانیان - "د

د دستور پهلوی طبع بمبئی صفحه ۳ ، حاشیه (۲) د رشیدی جلد ۱ ، صفحه ۳۸ د رفش کا و یانی ، صفحه ۲۰

عارے بزرگوں ۔ غالب کو جھٹلایا اور لکھا کہ ہرمزد غالب کے ذھن کی پیداوار ہے ۔ وہ گوشت پوست کا انسان نہ تھا ۔ جہانگیری اور رشیدی کی مذکورہ بالا روایت کو وہ کس طرح بے بنیاد قرار دیتے ہیں ۔ ملاحظہ فرمائیں :

"زردشتی سذھب کے ساننے والوں میں ان کے مذھب اور پرانی زبان کا علم انحطاط کی حد کو پہنچ گیا تھا۔ ایسے زسانے میں ایک زردشتی کو ڈھونڈ نکالنا اور اس اکیلے کے کہنے پر تکیه کر لینا تحقیق کے میدان میں صحیح نہیں سانا جا سکتا۔ "ا

بھا ارشاد ہؤا۔ ہمیں کسی زردشتی کے قول پر تکیہ کرنا چاہئے نہ کسی ایران شناس کے قول پر۔ ہمیں خود تحقیق کرنی چاہئے کہ پہلوی میں ذال معجمہ ہے یا نہیں۔ پہلوی حروف کی ہابت بھار کے حوالے سے میں اوپر لکھ آیا ہوں کہ اس میں 'ذ' کے لئے کوئی حرف نہ تھا ، 'ت' 'ذ' کی جگہ استعال ہوتی تھی یعنی پہلوی میں 'ت' لکھتے تھے اور 'ذ' پڑھتے تھے۔ لیکن اسے کیا کیجئے گا کہ آج بہت سے پہلوی الفاظ ہیں جن میں 'ت' ہے اور ملک الشعراء بھار وغیرہ تمام اہل علم نے انھیں 'ت' سے قلم بند کیا ہے حالانکہ فارسی جدید میں یہ 'ت' نو 'د' کا روپ اختیار کر چکی ہے ؟ مشار

(فارسى)	(چاوی)
فريدون	فريتون 🔪
پدر	الهتر
پيدا	پيتا ک
زردشت	زر تشت
پاد اش	پات دهشن
بدو (بد+او)	پت او

یه صرف چند مثالیں ہیں۔ اگر پہلوی میں 'ت'کی اپنی آواز ند تھی ، وہ کبھی 'ث'کی آواز دیتی تھی اور کبھی 'ذ'کی ، تو مندرجہ بالا مثالوں میں 'ت'کیوں لکھی گئی ؟ انھیں 'ث' سے لکھنا چاہئے تھا

ا ارمغان علمي ، صفحه ١٨٩

یَا ہُذا ہے ؟ اور اگر ات کی اپنی آواز بھی تھی تو اس میں اور اٹ ا و اذا کی آواز میں کس طرح فرق کیا جاتا تھا اور اس کا کیا اصول تھا ؟

اس کے علاوہ 'ت' کو 'ذ' کی طرح ادا کرنے سے یہ کہاں ثابت ہؤا کہ چہلوی میں 'ذ' تھی ۔ یا 'ذ' چہلوی زبان کی بنیادی آوازوں میں سے ھے۔ زیادہ سے زیادہ اس سے یہ ظاھر ہوتا ہے کہ چہلوی میں 'ت' کے تلفظ کا ایک خاص طرز تھا۔ وہاں 'ت' کو 'ذ' کی طرح ادا کیا جاتا تھا۔ ابران میں 'غ' کو 'ق' بولتے ہیں اور عرب میں 'ق' کو 'گ'۔ چہلوی میں اسی طرح 'ت' کو 'ذ' کو 'قر کو 'خا کو نگ کو نگام صوتی میں داخل نہیں سمجھا جاتا ۔

لیکن سوال یه مے که هم یه کیسے کہتے هیں که جلوی میں ات كا تلفظ اذ ا هو تا تها ؟ كيا بهار اور ان كے ابران شناس استادوں كے كہنے سے ؟ كيا ان كے تول پر اعتباد "تعقيق كے سيدان سي صحیح مانا جائے گا' ؟ تلفظ کے بارے میں عم ان لوگوں کے کہنے ہو تکید کیوں کریں جنہوں نے اپنے کانوں سے چلوی بولنے والوں کو بولتے نہیں سنا ؟ پہلوی آج مردہ هو چکی ہے۔ اس کے بولنے والے م کھپ چکے ھیں۔ جلوی کتابوں میں فوظ مے اور اس کے بولئے والر قبروں میں دیں۔ ان کا طوز تلفظ کیا تھا به ان کی ذریت هی بتا سکتی ہے جو ان کی قدیم روابات کی حامل ہے۔ جار ان میں نہیں ، ان کے ایران شناس استاد آن میں نہیں ، ملا عبدالرشید ، میرانجو اور اسد الله خال غالب ان مين نهين ، دين عد ان مين نهين - ان ير اعتباد نه کیجئے ۔ اردشیر زردشتی ، ملا هرمزد ، سهراب جمشید جی بلسارا اور دستور هوشنگ جی جا ماسپ جی ان میں سے هیں۔ ان ہر تکیه كرنا هوكا ـ ان كا علم 'ا نعطاط كى حد كو ' پہنچ جائے كے بعد بھى اس قابل ہے کہ کم از کم تلفظ کے بارے میں بورپ کے ایران شناسوں کے علم پر اسے ترجیح دی جائے اور تحقیق کے سیدان میں و هی صحیح مانا جائے جو ان زردشتی عالموں نے بتایا۔

تعقیق کی ایک صورت اور بھی ہے اور وہ یہ کہ لموی کے بعد کی

بان کو دیکھا جانے که اس میں چہلوی ات کا کبا روپ تھا اور اس میں اس۔ کس رنگ کا لباس زیب تن کیا ہے۔ اگر اس زبان میں چہلوی ات عربی اذ کی طرح بولی جاتی تھی تو ماننا پڑے گا زبان میں چہلوی سی بعد کی زبان کہ چہلوی سی بعد کی زبان فارسی ہے جو عربی حروف میں آنے سے چہلے اوستائی یا چہلوی خط میں لکھی جاتی تھی اور باژند کہلاتی تھی۔ ایران کے مسلمانوں نے اس زبان کو چہلوی حروف سے نکال کر عربی حروف کا جامه چہنایا۔ اس پر تفصیلی بحث سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چہلوی اور اوستائی حروف کی بابت مختصر طور سے کچھ عرض کر دیا جائے اوستائی حروف کی بابت مختصر طور سے کچھ عرض کر دیا جائے تاکہ رسم الخط کے ابھام کی وجه سے ات اور اذ کے تلفظ میں اگر کوئی اشتباہ ہوا ہے تو اس کی وضاحت ہو جائے۔

- (a) -

ایران میں سیخی حروف کا رواج تھا۔ ان کا رواج کم مؤا تو بونانی حروف نے ان کی جگہ لی اور جب سامی نسل کے تاجروں کے ساتھ آراسی حروف ایران میں آئے تو آھستہ آھستہ بونانی حروف ان کے لئے جگہ خالی کرنے لگے یہاں تک کہ مسیح علیہ السلام سے نصف صدی پہلے آراسی حروف سارے ایران پر چھا گئے اور هر طرف ان کا سکہ چلنے لگا۔ پہلوی حروف آراسی حروف کی یہداوار ھیں۔ اشکانی بادشاھوں کے عہد میں آراسی حروف کو نوک پلک درست کر کے اس قابل بنایا گیا کہ پہلوی زبان کو ان میں نوک پلک درست کر کے اس قابل بنایا گیا کہ پہلوی زبان کو ان میں خصوص نہ تھی۔ ادا سہملہ سے 'ذ' اور 'ث' کے لئے کوئی علامت جرجی زیدان لکھتا ھے: ا

"فى العربية والسريانية ستته احرف يستعمل كل منها لمقطعين من مخرج واحد"

(عبرانی اور سریانی سین چھ حروف ایسے ھیں جن سین سے ھر ایک کی دو دو آوازیں ھیں) ۔

ان چھ حرفوں میں سے ایک 'د' (سہملہ) ہے جو 'د' اور 'ذ' دو آوازوں کے لئے مستعمل ہے۔

¹ الفلسفة اللغويد طبع سوم ، صفحه ٢٠

ایسا معلوم هوتا ہے کہ جب اس دو آوازوں والی دو کو آرامی سے پہلوی حروف میں منتقل کیا گیا تو اس کے ساتھ اس کی یه صوتی خصوصیت بھی چلی آئی جو ذعنی تلازم کے طور پر اس سے وابسته هو گئی تھی۔ ذال کی آواز پہلوی میں نه تھی لیکن دال کی صورت کے ساتھ ذال کی آواز کا جو تعلق بہت عرصه هؤا قائم هو چکا تھا ، اسے دال کی صورت سے جدا نه کیا جا سکا۔ وه ذهنی طور پر اس سے الگ رها۔ اس طرح 'د' کی آواز 'ذ' معجمه کی آواز سے مخلوط هو گئی۔ ماهرین اسانیات نے زبان کی آوازوں پر اس زبان کے رسم تحریر و نگارش کا ذکر ہڑے شد و مد کے ساتھ کیا ہے اور صوتی تغیرات کے سلسلے میں زبان اور اس کے تحریری تالب کے رشتے کو بہت اھم بتایا ہے۔ ڈاکٹر اسرائیل ولفنسن کا بیان ہے کہ بابل کی قدیم زبان سامی خانداں سے ہے۔ اس کے باوجود نبان ہی خدیم اس میں نہیں سامی زبانوں کی مخصوص آوازیں طا ، غلا اور خاد وغیرہ اس میں نہیں ملتیں ، اس لئے کہ وہ سومی حروف میں لکھی جاتی تھی اور ملتیں ، اس لئے کہ وہ سومی حروف میں لکھی جاتی تھی اور ملتیں ، اس لئے کہ وہ سومی حروف میں لکھی جاتی تھی اور ملتیں ، اس لئے کہ وہ سومی حروف میں لکھی جاتی تھی اور ملتیں ، اس لئے کہ وہ سومی حروف میں لکھی جاتی تھی اور ملتیں ، اس لئے کہ وہ سومی حروف میں لکھی جاتی تھی اور ملتیں ، اس لئے کہ وہ سومی حروف میں لکھی جاتی تھی اور صومی میں یہ حروف نه تھے۔ د

ساسانی عہد میں اول اول پہلوی حروف کی اصلاح ہوئی اور ان میں کسی قدر ترمیم کے بعد اوستائی حروف وضع ہوئے۔ پہلوی میں کل ۲۳ حروف تھے۔ اوستائی میں ان کی تعداد سہ تک پہنچ گئی۔ پہلوی میں صرف اساسی آوازوں کی شکلیں مقرر تھیں۔ اوستائی میں غالباً طرز تلفظ کے لئے بھی علامتیں بقرر کی گئیں اور حرکتیں ایجاد ہوئیں۔ حکمیاتی نقطۂ نگاہ سے بۂ ایک اچھا اقدام تھا۔ اس سے اوستائی حروف میں پختگی آئی اور ان میں یہ صلاحیت اس سے اوستائی حروف میں پختگی آئی اور ان میں یہ صلاحیت لیدا ہوئی کہ وہ زرتشت کے مذھبی محیفوں کو اس عہد کے لیہ و لہجہ کے مطابق ہم تک پہنچا دیں تاکہ ہم تجوید کے ساتھ اس کی قراءت کر سکیں۔ لیکن لسانی اعتبار سے یہ نقصان ہوا گئی اس پہلوی کی اصلی آوازیں مقامی طرز تلفظ کے ساتھ (جو ایران میں رائع پہلوی کی اصلی آوازیں مقامی طرز تلفظ کے ساتھ (جو ایران میں رائع ملی آواز اور نقلی آواز میں کوئی امتیاز نہ رہا۔ نقلی آواز سے صاد

ا تاریخ اللغات السامیه طبع اول ، صفحه ۹۰۰ ، نیز ملاحظه فرسائیے . سبک شناسی جلد اول بحث ' تا ثر خط در مخارج حروف ، '

حرف کی وہ آواز ہے جو سامی (سریانی) حروف ،یں لکھے جانے کے بعد وجود میں آئی ، اس سے پہلے نہ تھی۔ سومری حروف نے بابل کی صحیح النسب سامی زبان کے ساتھ جو سلوک روا رکھا تھا ، آرامی حروف نے وھی سلوک ابران کی زبان کے ساتھ کیا۔ ان میں سے کوئی زبان بھی فساد و انحراف سے بچ نہ سکی۔

سریانی حروف کے اثر سے 'د' ذ معجمہ کی طرح بولی جانے لگی۔
لیکن پہلوی میں 'ذ' کی کوئی علامت نہ تھی۔ اوستائی میں، جو پہلوی حروف کی اصلاح شدہ صورت ہے، 'ذ' کے لئے ایک الگ علامت مقرر کی گئی (یہ وہی علامت تھی جو پہلوی میں ج - ج - ژ کے درمیان مشترک تھی) جو وسط کلمے میں استعمال ہوتی تھی اور وہ بھی خاص خاص موقعوں پر ۔ مثلاً 'خ' کے بعد ، جیسے :

پوخذ (بضم اول و سکون ثانی و فتح آخر) پنجم کے معنی میں ۔ آخذ (بضم اول و فتح آخر) سنسکرت اکته بمعنی و وزن گفته ۔

یا 'ف ' کے بعد ، جیسے :

سرند (سکون اول، فتح ثانی، کسر ثالث، فتح رابع) مطمئن کے معنی میں ۔

ر رفذر (فتح اول، کسر ثانی، و فتح آخر) مدد کے معنی میں ۔ جدید اوستائی میں ان کے علاو، چند اور موقع بھی تھے جن کی تفصیل آگے ملاحظہ فرمائیں ۔

عربوں کے فتح ایران کے بعد پہلوی اور اوستائی حروف کی جگہ عربی حروف استعمال ہوئے تو کسی نے فارسی کلمے کے پہلے حرف کو ذال سے نہیں لکھا۔ حمزہ اصفہائی کہتر ہیں :

"کلمهٔ که اول آن ذال باشد در فارسی هیچ وجود نه دارد ـ"۱

مير جمال الدين انجو تائيد كرتے هيں :

"لفظے که حرف اول آن ذال باشد دریں زبان (فارسی) نیامده-"

بعواله سبک شناسی، صفحه ۲۲۲ حاشیه (۲)
 بعواله 'دستور پهلوی' صفحه ۳

اوستائی کلمات کے آخری حروف ہر کوئی نہ کوئی حرکت ضرور عوتی تھی اس لئے کلمے کے آخر میں آنے والی ذال وسط میں شمار ہوئی، اس لئے صاحب مخزن القواعد نے لکھا :

"این حرف (ذال) در اول و آخر کلام فرس نیامده"

وسط کلمے کی 'د' کو کچھ کاتبوں نے 'د' ہے لکھا۔ کچھ ایسے تھے جنھوں نے دال کو ذال سے بدلا۔ بعض نے بین این راہ اختیار کی ۔ کچھ کو 'د' سے لکھا اور کچھ کو 'ذ' سے۔ ''ارمغان علمی'' میں آقا ہے جبیبی نے ''شرح رسالہ تعرف'' کے ایک قدیم ترین نسخے سے ، جو پانچویں صدی ھجری میں لکھا گیا تھا ، ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔ اس میں 'یاد' اور 'فرود تر' گیا تھا ، ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔ اس میں 'یاد' اور 'فرود تر' سے لکھی گئی ہے۔ اس میموعے میں ڈاکٹر مہدی بیانی نے رسالہ فقہ حنفی سے لکھی گئی ہے۔ اس میموعے میں ڈاکٹر مہدی بیانی نے رسالہ فقہ حنفی تاریخ طبری کے فارسی ترجمے کا قدیم ترین نسخہ ساتویں صدی ھجری تاریخ طبری کے فارسی ترجمے کا قدیم ترین نسخہ ساتویں صدی ھجری سے پہلے کا لکھا ھؤا بتایا جاتا ہے۔ اس میں بھی 'د' مہملہ ذال سے بہلے کا لکھا ھؤا بتایا جاتا ہے۔ اس میں بھی 'د' مہملہ ذال منقوطہ سے نہیں لکھی گئی۔ اس سے حسب ذیل دو نتیجے برآمد موئے:

ر ۔ اوستانی، پہلوی، نیز فارسی میں '.ذ' معجمہ کوئی آواز نہ تھی۔ اگر وہ فارسی کی کوئی اساسی آواز ہے تو پہلوی یا فارسی کلمات کے شروع میں کیوں نہیں ؟

۲ - دال مهمله فارسی کی بنیادی آوازوں میں سے ہے جسے .فارسی زبان کے اساتذہ اور اکابر فن نے ایران کی کسی علاقائی بولی (سلا پاسیر کی کسی بولی) کے تلفظ سے متأثر ہو کر یا چلوی طرز تحریر سے فریب کھا کر ذال سے لکھا اور جب تک انھیں اپنی غلطی کا احساس نہ ہؤا، برابر اسی طرح لکھتے رہے ۔

ان میں سے پہلا نتیجہ واضح ہے ، اس پر کسی کو بحث کی ضرورت نہیں ۔ اوستائی ، پہلوی اور فارسی زبان کے جاننے والوں کے اقوال میں

ا بحواله دستور پهلوی ، صفحه س

سطور بالا میں درج کر چکا ہوں۔ سب اس پر متفق ہیں کہ اوستائی اور فارسی کابات کے شروع میں ذال منقوطہ نہیں دیکھی گئی۔ عربوں نے فارسی سے جو الفاظ اپنی زبان میں لئے ، ان میں عام طور پر 'د' کی جگہ 'ذ' ہے۔ جیسے فولاذ ، فالوذج ، ساذج ، بیذق ، نموذج ، وغیرہ ۔ ذبل کے کلمات اس سے مستثنی ہیں : دیوان ، دفتر ، دست ، دیجور ، در بند ۔ عربوں کو ان کلمات میں ذال نہیں ملی اس لئے انھوں نے 'ذ' سے لکھنا مناسب نہ سمجھا۔

- (4) -

یہاں پہنچ کر قدیم فارسی، اوستائی، پہلوی اور فارسی دری کے رشتوں کی وضاحت ضروری هو جاتی ہے۔ اس سے پہلے میں عرض کر چکا ہوں کہ اوستائی قدیم فارسی سے جدا اور اس سے مختلف زبان ہے۔ یه شمالی ایران میں بولی جاتی تھی ، اس لئے اس کی حیثیت مقامی بولی كى تھى - زرتشت كے مقدس صحيفے جب اس ميں لكھے گئے تو اس نے سنسكرت اور پالي كي طرح ايك مقدس زبان كي حيثيت اختيار كي اور قدیم فارسی کے ساتھ اس کا نام لیا جانے لگا۔ فارسی اور اوستائی ایک دوسرے سے مشابہ مونے کے باوجود ایک سلسلے میں نہیں آتیں۔ فارسی ایران کے گوشے گوشے تک پہنچی اور قدیم ایران کی عام اور شائسته زبان سمجھی گئی ۔ اوستائی نے اپنے محدود علاقے سے باہر قدم نہیں رکھا۔ اوستائی کو قدیم فارسی کے مقابلے میں ایک طرح کی مصنوعی اور خود ساخته زبان سمجهنا چاهشے - دستوروں اور موبدوں کے ہتھے چڑھ کر وہ عوام کی بولی ٹھولی سے الگ تھلگ رہی اور اس کا فطری نشو و "، رکا رها ، جو اسے ملکی رنگ میں رنگ سکتا تھا۔ عام طور سے اوستا کی شرح ژند کی زبان پہلوی کو ایران کی درمیانی عہد کی زبان بتایا جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ وہ ہندوستان کی پراکرت ع - ایک لحاظ سے یہ درست ہے ۔ پہلوی بے شک درمیانی عمد کی پید اوار ہے۔ قدیم فارسی اور اوستائی کے بعد اس کا نشو و نما ہؤا جب وہ شمال میں کسی جگہ بولی جاتی تھی۔ لیکن جدید فارسی نے بہلوی سے جنم نہیں لیا 1 ۔ وہ قدیم فارسی کی کو کھ سے پیدا ہوئی اور

ا 'زبان فارسی ٔ جدید از پهلوی نیامده بلکه از پارسی ٔ باستانی گرفته شده است ، (دستور فرخ 'ط')

پہلوی کے پہلو بہ پہلو ہروان چڑھی۔ جس زمانے میں پہلوی تصافیف کا سلسلہ جاری تھا ، ایران کی عام زبان کی حیثیت سے وہ ملک میں راج کرتی تھی۔ پہلوی اوستائی کی جانشین ہے اور فارسی قدیم ایرانی کی۔ پہلوی نے موبدوں اور زردشتی عالموں کے آغوش میں تربیت پائی اور فارسی نے عوام کی گود میں۔ پہلوی ایران کی پراکرت ہے تو فارسی ایران کی اپ بھرنش ہے۔ ساسانیوں کے عہد میں پہلوی ایک خاص طبقے میں سمجھی جاتی تھی۔ فارسی کو سب سمجھتے تھے اردشیر بابکاں نے عام اهل ملک کی ہدایت و رهنمائی کے لئے اخلاقی اقوال کا مجموعہ مرتب کرنا چاھا تو اس کی نظر انتخاب فارسی پر پڑی اور اس نے یہ مجموعہ فارسی میں لکھا ا۔

مارٹن هاگ ایران کی زبانوں کا ماھر ہے۔ اس نے پہلوی کو شاید اس کے ساسی عناصر کی بنا پر غیر ایرانی قرار دیا اور قدیم فارسی کے سلسلۂ نسب سے نکال کر فارسی دری یا پاڑندی کو اس کی جگہ رکھا۔ اس کی تاثید میں اس نے جو لسانی اور صوتی دلائل پیش کئے ھیں ، ان سے پتہ چلتا ہے کہ پہلوی پر کس حد تک غیر ایرانی زبان کی چھاپ ہے اور ایران کی زبان سے وہ کس درجہ مختلف ہے۔

'ت' اور 'د' هند ایرانی دور کی دو آوازین هین جو هند ایرانی زبانوں کے درمیانی عہد تک ایران اور هندوستان میں قائم رهیں۔ اس کے بعد 'ت' نے 'د' کا روپ اختیار کرنا شروع کیا ، هندوستان کی براکرت میں بھی اور ایران کی فارسی دری میں بھی ۔ یه تبدیلی آگے چل کر اتنی عام هو گئی که قدیم ایرانی 'ت' نے هر جگه 'د' کا لباس پہن لیا ۔ دو چار مثالیں کافی هوں گی۔ تفصیل گرمے کی 'هند ایرانی صو تیات' میں ملاحظه فرمائیں :

ا قدیم ژند پهلوی فرهنگ مقدمه صفحه م

(ب) - ایرانی (قدیم فارسی) (پہلوی) (فارسی)

وات وات-(واذ) باد

رات راذ) راد (سخی)

پت پت (پذ) بد (بدو سی)

کت کت (کذ) کده

براتر براذر) برادر

فارسی میں باقاعدگی کے ساتھ ہر جگہ 'ت' نے 'د' کا روپ اختیار کیا، جو ہند ایرانی خاندان کے مزاج و منہاج کے مطابق ہے ۔ سنسکرت 'ت' ہند آریائی زبان کے درسیانی دور میں 'د' ہو گئی۔ اس سے ڈاکٹر ہاگ کے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ فارسی درسیانی دور کی زبان ہے۔ پہلوی کا زمانہ بھی اگرچہ وہی ہے جو فارسی کا ہے، لیکن وہ ایران کی زبان کے سلسلہ ارتقا میں نہیں آتی۔

پہلوی میں 'ت' بدل کر 'د' نہیں ہوئی وہ بدستور 'ت' رھی۔ بہار کہتے ہیں اس کا تلفظ کہیں 'ث' ہوتا تبھا اور کہیں 'ذ' ۔ میں نے ان کا احترام کرتے ہوئے اوپر کی مثالوں میں پہلوی کی تحریری 'ت' اور ملفوظی 'ذ' دونوں درج کر دی ہیں۔ گرمے نے اس 'ت' کا تلفظ 'تھ' بتایا ہے۔ یہ 'تھ' اوستائی کلمات کے آخر میں استعال ہوتی تھی اور ت، د اور تھ، ذکے بیچ میں اس کا تلفظ ہوتا تھا۔ موتی تھی ہور 'ذ' میں اشتباہ اس تلفظ کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے۔

سیں پھر اسی سوال کو دھراتا ھوں کہ جب قدیم فارسی میں 'ذ' نہ تھی تو جدید فارسی میں، جو قدیم فارسی سے ارتقا پاتی ہے، ذال کہاں سے آئی اور متقدمین نے 'د' کو 'ذ' کس لئے لکھا؟

قدیم فارسی 'ت' جو فارسی میں 'د' ھو گئی تھی اور اوستائی میں 'ز' پہلوی میں بدستور 'ت' رھی لیکن اوستائی کے اثر سے اس کا تلفظ شاید 'ز' کی طرح ھؤا۔ متقدمین نے پہلوی تلفظ کے پیش نظر

ا''بیشتر دالمها در پهلوی ' تا ' می باشد چوں کرد (فارسی) کرت (پهلوی) ، بود (فارسی) بوت (پهلوی) ' ملاحظه فرماثیے ' دستور فر خ ' صفحه 'ی' _

² ملاحظه فرمائیے جیکسن کی کتاب پارہ ۸۱

اد' کو ذال لکھا۔ بولتے 'ز' رہے اس لئے کہ ابرانی 'ذ' کا تلفظ ابین کر سکتے تھے۔ ابران و پاکستان کی زبان میں آج جت سے عربی الفاظ میں جن میں 'ذ' معجمہ ہے۔ ابرانی اور پاکستانی اس کا تلفظ 'ز' کرتے میں۔ بہار نے لکھا ہے کہ بنتیاری اقوام کے سوا آج ابران میں ایک شخص بھی نہیں جو 'ذ' معجمہ کا ٹھیک ٹھیک تلفظ کر سکے۔ ا

پامیر کی بولیوں میں اوا کو اذا بولتے ھیں۔ واخی ، شکنی اور سرقولی میں شروع کلمے کی اوا کا تلفظ ذال ھوتا ہے۔ مثلاً قدیم فارسی دس (جدید فارسی دم) کو به ترتیب ان بولیوں میں ذس، ذیس (یائے معروف سے) اور ذیس (یائے مجمول سے) کہتے ھیں۔2

لیکن یه نه بهولئے که متقدمین کا 'د' کو 'ذ' لکھنا اور 'ز'
بولنا تلفظ کی عد تک تھا ، ایک حرف کی دوسرے سے تبدیلی نه تھی بعد میں جب انھیں تنبه هؤا که اس تلفظ نیز کتابت کی وجه سے
دال غائب هوئی جا رهی هے تو انھوں نے دال کو ذال سے الگ کیا
اور اس کے لیے قاعدہ بنایا ۔ غالب نے اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ
میں کیا تھا :

" چون درین اندیشه وجود دال بے نقطه از سیان می رفت و همه ذال منقوطه می ماند ، اکا بر عرب قاعده قرار دادند و تفرقه دال و ذال را بران قاعده اساس نهادند- "د

اس کے بعد اور کو دال سے لکھا گیا اور اذا کو ذال سے۔ قاعد سے کی رو سے ان اکا ہر نے قریب قریب ان تمام دالوں کو ذال قرار دیا جن کا جدید اوستائی لہجے کے مطابق اذا (یا زیادہ صحیح لفظوں میں از) تلفظ کیا جاتا تھا۔ قاعدہ یہ تھا:

۱- دال وسط كامے سيں هو (شروع سيں نه هو) ۲- اس سے پہلے (الف) كوئى حرف علت (و، ١، ى) هو

(ب) حرف صحیح متحرک (حرف صحیح ساکن نه هو)

ا سبک شناسی جلد اول ، صفحه ۲۸۳ درفش کا ویانی ، صفحه ۲۸۳ درفش کا ویانی ، صفحه ۲۳

ید قاعدہ جدید اوستائی میں بھی تھا۔ صرف تیسری شق میں تھوڑا سا فرق ہے۔ اوستائی قاعدے کے مطابق دال سے پہلے مغنوند (ن ، م) یا صفیری (س ، ش ز ، ژ) اور اس قاعدے کے مطابق حرف صحیح ساکن نه ھونا چاھیے ورنه 'د' ذال نه ھوگی۔

- (z) -

فارسی میں چند الفاظ ایسے هیں جن میں درمیانی دور کی دال (جو دور اول میں 'ت' تھی) زسے بدل گئی تھی۔ 'د' اور 'ذ' کے اشتباہ کی وجہ سے شروع شروع میں ان الفاظ کو جن میں 'زے' تھی ذال سے لکھا گیا اور یہ غلط اسلا رواج پا گیا۔ غالب نے اس کے خلاف آواز اٹھائی اور لکھا کہ فارسی میں 'ذ' کوئی حرف نہیں۔ فارسی کے جن کابات میں 'ذ' سے ملتی جلتی کوئی آواز ہے، انھیں 'ز' سے ماسی جلتی کوئی آواز ہے، انھیں 'ز' سے میں محجھنا چاھیے۔ گزشتن ، گزاردن ، پزیرفتن وغیرہ کابات 'ز' سے هیں انھیں 'ز' سے لکھو۔

عترمی ڈاکٹر صدیقی فرساتے ھیں: ''گذاشتن 'ذ' سے مے اور گزاردن 'ز' سے ، ان کی اصل بھی جدا جدا اور سعنی بھی الگ الگ۔'' اگر گزاردن اور گزاشتن کے سعنی الگ الگ ھیں اور اصل جدا جدا ہے تو یہ کیا ضرور ہے کہ دونوں کو جدا جدا حرفوں سے لکھا جائے ؟ 'ز' جس طرح پہلوی 'ج' کا بدل ہے اسی طرح پہلوی 'ت' کا بدل بھی ھو سکتی ہے اور فارسی 'د' کا بھی اور ھم کہہ سکتے ھیں کہ گزاردن کی 'ز' پہلوی 'ج' کی قائم مقام ہے اور گزاشتن کی 'ز' یہلوی 'ت' اور فارسی 'د' کی حقام ہے اور گزاشتن کی 'ز' یہلوی 'ت' اور فارسی 'د' کی ۔

اوپر ج، د، زکی آوازوں پر بحث کرتے ہوئے میں نے قدیم فارسی فارسی اور اوستائی کی متعدد مثالیں پیش کی تھیں جن میں قدیم فارسی 'د' کے بالمقابل اوستائی میں 'ز' ہے اور اس سے ذیل کے دو نتیجے نکالے تھے:

۔ قدیم زمانہ میں ج، د، ز کے درمیان کوئی مشترک آواز تھی جس نے بعد میں جدا جدا تین روپ اختیار کئے ۔ ۲۔ 'ج' نے 'د' کا روپ اختیار کیا اور 'د' نے 'ز' کا ۔ پہلے نتیجے پر بجھے اصرار نہیں ۔ اس کے متعلق میں اس سے زیادہ کچھ کہنا نہیں چاہتا جو پہلے کہ آیا ہوں یعنی یہ کہ پہلوی میں ۔

کئی علامات ہیں جو ج ۔ د ۔ ز تینوں آوازوں کے لئے ہیں ۔

ان علامات کی وجہ سے اکثر اہل علم کو پڑھنے میں اشتباہ ہؤا ۔

ایک می لفظ کو کسی نے 'ج' سے پڑھا ، کسی نے 'د' سے اور کسی نے 'ز' سے اور کسی نے 'ز' سے ۔ سامی افعال کے شروع میں جو 'د' ہے اسپیگل اسے 'د' پڑھتے میں اور ہارسی دستور 'ج'۔ آ

جہاں تک گزاشتن اور پزبرفتن وغیرہ الفاظ کا تعلق ہے میں سمجھتا ھوں اول اول ان میں 'ت' نے دال کا روپ اختیار کیا بعد میں 'دال' 'زے' ھو گئی۔ ڈاکٹر صاحب فرمانے ھیں :

"مرزا غالب دال اور ذال کو چھوڑ کر ایک تیسرے فریق زے کو میدان میں لے آئے اور ذال کے عوض 'ز کھنے کا حکم دے بیٹھے جس نے فارسی املا میں فساد کی ایک صورت پیدا کر دی۔ یہ غالب کی بڑی جسارت تھی۔"2

عبھے یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ یہ غالب کی جسارت نہیں ناموس فطرت اور لیل و نہار کے اللہ پھیر کی جسارت ہے ۔ فارسی میں اس کی اور بھی کئی مثالیں ھیں ۔ مثاق

جز (معنی سوا اور جدا) فارسی لفظ ہے۔ آج باتفاق سب اس لفظ کو 'ز' سے لکھتے ہیں اور کوئی اس پر غور نہیں کرتا کہ جز اصل میں یوت تھا۔ اس سے جود بنا ، پھر جدا۔ دال (بقول بہار) ذال سے بدلی تو جذا یا جذ ہوا۔ آج جز ہے۔ سب 'د' یا 'ذ' کی جگہ 'ز' لکھتے ہیں اور املا میں کوئی فساد نہیں آتا۔

باز آمدن وغیرہ افعال میں 'باز' فارسی کا ایک ابقہ ہے۔
یہ قدیم فارسی میں بت تھا۔ اس سے 'بد' یا 'باد' بنا۔ بھر 'باذ'
اور آخر میں 'باز'۔ اس کو 'ز' سے لکھنا،فارسی املا میں باعث فساد
نمیں سمجھا جاتا۔

¹ قدیم پهلوی پاژند فرهنگ مقدمه صفحه ۱۹ 2 ارمغان علمی صفحه ۱۵۳

'بغ یاز' ایک نقطه ہے جس کے معنی ہیں خوشی کی خبر۔ ڈاکٹر صاحب کی تحقیق کے مطابق یہ اصل میں بغ یاد تھا ، پھر بغ یاد ہؤا۔ آج بغ یاز ('ز' سے) ہے اور بعد کے تلفظ پر مبنی ہے۔ ا

اگر ان لفظوں کو 'ز' سے لکھا جا سکتا ہے اور اس کی وجہ سے فارسی املا میں فساد کی صورت پیدا نہیں ہوتی تو گزاشتن وغیرہ الفاظ کو 'ز' سے لکھنے میں کیا خرابی ہے ؟ یہ الفاظ بھی تو آخر ڈاکٹر صاحب کے اصول کے مطابق ذال سے تھے اور ان کی 'د' روپ بدلی ہوئی 'د' یا 'ت' تھی ۔

یہ بھی نرا تکف ہے کہ 'د' کو 'ذ' سے بدلیں اور 'ذ' کو 'ز' سے ۔ سیدھی اور صحیح بات یہ ہے کہ 'ت' پہلے 'د' ہوئی ، پھر 'د' نے 'ز' کا روپ اختیار کیا ۔ اس تبدیلی کی مثالیں ادھر دی جا چکی ھیں ۔ چند اور ملاحظہ فرمائیے :

(بعنی)	(فارسی)	(چاوی)
سرما	زمستان	دمستان
زسين	زسی -	دبیک
ضد لطافت	زبر	د قر
2 dilaj	زمان	د مان

فارسی میں ایسے الفاظ بھی ھیں جن میں آج دال ہے۔ پہلوی میں اس کی جگہ 'ت' یا (بقول ڈاکٹر صدیقی) 'ذ' تھی۔ جیسے بدیں اور بداں وغیرہ کا ات کا 'بد' ۔ اگر ید پہلے 'بذ' تھا بعد میں 'بد' ھؤا تو اس کا مطلب یہ ھوگا کہ 'ت' پہلے 'ذ' ھوئی ، اس کے بعد دال ۔ یہ الٹی تبدیلی ہے جو صوتیاتی اصول تحویل کے خلاف ہے۔ گرے نے اس تغیر کی ترتیب یہ بتائی ہے۔ ت = د = ذ

ملک الشعراء بہار کہتے ہیں کہ خراسانی عوام کے لہجے ہیں 'بد و گنتم' وغیرہ الفاظ کا 'بدو' ذال معجمہ سے 'بذو' ہے۔ لیکن وہ

2 ید مثالیں بہار کی 'سبک شناسی ' جلد اول سے ماخوذ هیں -

ا ملاحظه فرمائیے رساله 'اردو' اکتوبر ۱۹۵۵، صفحه ۵۰۱ (حاشیه) ــ

ان کا تلفظ از کرتے میں۔ اس لئے که اذا ان کی زبان سے اب نکل کئی ہے۔ ا

بہار کے اس قول سے حقیقت کا سراغ ملتا ہے۔ قدیم فارسی 'ت' نے اول اول هند ايراني مزاج كے مطابق دال كا روپ اختيار كيا ـ اس کے بعد 'ز"کا - لیکن بعض کابات جن میں دال زے عو گئی تھی كچه عرصے تك 'ز' كے پہلو به پہلو دال سے استعال هو تے رہے۔ لوگ انھیں دال سے بھی بولتے اور زے سے بھی - جب اس قسم کے كانت تحرير سين آئے تو 'ز' اور 'ذ' كى صوتى مجانست اور 'د' اور 'ذ' كى صورى ماثلت كے باعث 'د' اور 'ذ' دونوں سے لكھے گئے ، ليكن ان کا تلفظ 'د' سے ہؤا یا 'ز' سے ۔ چنانچہ اوپر کی مثال میں 'بدوگفتم' کو خراسان کے عوام 'بزوگفتم' کہتے ہیں یعنی 'د' کا 'ز' تلفظ كرتے هيں۔ ملك الشعراء جار فرماتے هيں كه خراساني عوام كے لہجے میں 'بدو' ذال معجمہ سے ہے۔ کیوں ؟ شاید اس لئے که 'د' کے مقابلے میں 'ز' کی آواز 'ڈ' ھوتی ہے یا 'ڈ' ھی ھو سکتی ہے۔ قدیم فارسی میں ذال سعجمه کی وجود ہر بحث کرتے هوئے میں نے اوپر عرض کیا تھا که ڈاکٹر جانسن وغیرہ مستشرقین یورپ کو قدیم اارسی میں 'د' کے چلو به چلو 'زے' دیکھ کر شبہ هؤا تھا که وه ذال هـ - يهى شبه غالب كے لفظوں ميں 'اكابر عرب' 2 (مستعربین ایران) کو هؤا۔ انهوں نے 'ز'. کو جو 'د' سے بدل كئى تھى ايكن 'د' كے ساتن مستعمل تھى يا جس كا جوڑ وہ دال سے لكا سكتے تھے ذال معجمه سے لكھا اور جو 'د' كے ساتھ مستعمل نه تھى و يا جس كى بابت انهيں أيه علم نه تها كه وه روب بدلے هو في د ، ه اسے بدستور انھوں نے 'ز' سے لکھا۔ اس کی کئی مثالیں میں او پر

ا سبک شناسی جلد اول ، صفحه ۳۸۳ - .

' اکابر عرب ' پر اعتراص هے که فارسی رسم العظ کے لئے وہ کیا قاعدہ بنا سکتے تھے - ' اکابر عرب ' سے غالب کی مراد وہ ایرانی ھیں جنھوں نے عربی سیں کہال حاصل کو کے اهل زبان کی طرح سب کچھ عربی میں لکھا ۔ یه لوگ آج ایران میں ' ایرانیان مستعرب ' کہلاتے ھیں ۔ (دستور فرخ مقدمه) ۔

لکھ آیا ھوں 'باز' 'بد' ھی کا ایک روپ ھے جس طرح خراسانی عوام کا 'بذ' ۔ لیکن 'باز' 'بد' سے تنلف ھے۔ وہ اس کا روپ نظر نہیں آتا ۔ اس لئے ھارے علماء کا اصرار ھے کہ 'بذو' ذال سے ھے اور 'باز' زے ہے۔ یہ اصرار کہاں تک صحیح ہے اس کا فیصلہ سیں قارئین کرام ہر چھوڑتا ھوں ۔

استاذ عربی میں 'ذ' سے ہے اور فارسی میں 'د' سے۔ اس کے متعلق ڈاکٹر صدیقی فرماتے ہیں:

'عربوں نے ایرانیوں سے یہ لفظ سنا تو اس میں ذال ھی سنی اور اسی طرح ادا کیا۔ خود ایرانیوں کی زبان میں بعد کو 'ذ'کی 'د' ھو گئی اور عربوں کے وھاں لفظ کی وہ صورت قائم رھی جو انھوں نے چلے ایرانیوں سے سنی تھی۔'' قائم رھی جو انھوں نے چلے ایرانیوں سے سنی تھی۔''

میں نے اوپر عرض کیا تھا کہ صوتی تغیر کا رخ 'د' سے 'ز' (یا ذ)

کی طرف ہے۔ 'ز' سے 'د' کی طرف نہیں۔ اس لئے اس کا امکان نظر
نہیں آتا کہ ایرانیوں کی زبان میں 'د' ذال ہو جانے کے بعد پھر دال
ہو جائے۔ فارسی کابات جو عربی میں 'ذ' سے ہیں جیسے استاذ ،
کموذج ، ساذج وغیرہ ہو سکتا ہے کہ فارسی میں وہ 'د' (مہملہ) اور
'ز' دونوں سے ہوں۔ عربوں نے دال کے تعلق سے انہیں 'ز' کی جگہ
'ذ' سے لکھا اور وہ اسی طرح رواج پا گئے۔ عربی میں فارسی الفاظ
کچھ ایسے ہیں جو دال اور ذال دونوں سے ہیں جیسے فولاذ اور بریذ
جو بولاد اور برید بھی بولے جاتے ہیں۔ کچھ صرف دال سے ہیں
جیسے نرد ، بند ، بندر ، بدرقہ وغیرہ۔ کچھ ضرف دال سے ہیں
استاذ ، ساذج وغیرہ۔ قربن قیاس یہ ہے کہ یہ الفاظ فارسی میں
استاذ ، ساذج وغیرہ۔ قربن قیاس یہ ہے کہ یہ الفاظ فارسی میں
د' اور 'ز' دونوں سے مستعمل تھے۔

عربی میں دال بھی ہے اور ذال بھی ، کاف بھی ہے اور قاف بھی اور کاف عربی کے سوا دوسری زبانوں میں بھی ھیں۔ لیکن دال اور کاف عربی کے سوا دوسری زبانوں میں بھی ھیں۔ ذال اور قاف عربی کے ساتھ خاص ھیں۔ اس لئے ھو سکتا ہے کہ

ا ملاحظه فرمائي تاريخ اللغات الساميه ، صفحه ١١١ -

عربوں نے فارسی 'د' کو 'ذ' سے بدلا اور 'ک' کو 'ق سے مور پہنانچہ کواد اور کاؤس (دو بادشاہوں کے نام) ان کے وہاں قباد اور قابومی ہیں اور سادہ اور محمودہ کو وہ ساذج اور نموذج کہتے ہیں۔ استعربین ۔ ایک قدم اور آگے بڑھایا اور فارسی 'س' کو 'ص' اور 'ت' کو 'ط' سے بدل کر سد کو صد ، شست کو شصت اور تبیدن کو طیبدن لکھنا شروع کیا ۔ حالانکہ س، ت وغیرہ آوازیں عربی میں ہیں۔ اسے تعریب کہنا نہ چاھیں تو استعراب کہ لیجئے ۔

عربوں نے فارسی 'د' ھی کو 'ذ' سے نہیں بدلا سنسکرت 'دھ' کو بھی 'ذ' سے بدل کر 'بدھ' کو بوذ اور 'بدھا' کو بوذا کہا۔

- (A) -

بات بڑھی جا رھی ہے لیکن حق بروھی کا تقاضا ہے کہ اس سلسلے میں غالب کے ایک اور قول کی وضاحت کر دوں جس کا اس مسئلے سے بہت کہرا تعلق ہے۔ غالب نے اپنے استاد ھرمزد کے حوالے سے 'د' اور 'ذ' کے اشتباء کی وجہ یہ بتائی تھی :

"دبیران پارس را قاعده چنال بود که برسر دال ایجد نقطه نهادند به بسینیال ازیل رسم العظ بوجود ذال منقوطه در گال افتادند."

غالب سے پہلے ملا عبد الرشيد اور مير جال الدين انجو يهى بات قريب قريب انهى الفاظ ميں كه چكے تھے - غالب كو ايك طرف چور قرار ديا گيا اور كها گيا كه جهانگيرى سے يه قول لے كر اپنا ليا اور اپنے 'آموزگار' كا فرمان بتايا - دوسرى طرف مذاق اڑايا گيا۔ كه غالب نے اتنا بهى نه سوچا كه اسلامى دور سے پہلے كى لكھاوٹيں آيران ميں تھيں - ان ميں نقطے سرے سے تھے ھى نہيں -

اوپر کی سطروں میں کیا ، وہ کہاں سے ماخوذ ہے۔ میر انجو اور

ا ساذج کو لسان العرب میں سادہ کا معرب بتایا ہے۔ تموذج فارسی نمودہ کی تعریب ہے۔ تاج العروس میں ہے کہ نمونہ عوام کی . زبان ہے۔

ملا عبدالرشید سے یا هرمؤد عرف عبدالصمد سے ۔ لیکن غالب کی اس تصریح کے بعد که 'ایں فرمان آموزگار من است' بدگانی کی کوئی وجہ میری سمجھ میں نہیں آتی ۔ کیا میں اس لئے انہیں 'کاذب' اور 'سارق' قرار دوں کہ وہ آج هم میں نہیں ؟ لیکن میں یہ ضرور عرض کروں گا کہ جس شد و مد کے ساتھ غالب کے خیال کا رد کیا گیا اور اسے ان کے متخیله کا پیدا کردہ نکته بتایا گیا ، وہ کچھ مناسب نہ تھا ۔ غالب 'دبیران پارس' کی بابت بتاتے هیں که وہ ابجد کی دال پر نقطه لگایا کرتے تھے ۔ ملا عبدالرشید اور میر جال الدین کہتے هیں که 'زمان قدیم' میں نقطه لگانے کا رواج تھا۔ میر جال الدین کہتے هیں که 'زمان قدیم' میں نقطه لگانے کا رواج تھا۔ اس سے ظاهر هؤا که غالب اور ملا عبدالرشید اوستائی اور پہلوی لکھاوٹوں کا ذکر کر رہے هیں اور ان کی بابت کہتے هیں که ان میں دال پر نقطه لگایا جاتا تھا ۔

جس طرح اول اول عربی حروف میں نقطے نه تھے پہلوی میں بھی ابتداثاً نقطوں کا چلن نہ تھا۔ بعد میں متشابہ حروف میں فرق کرنے کے لئے پہلوی میں علامتیں اور نقطے ایجاد ھوئے۔ س، ش کے لئے تین نقطے تجویز ہوئے اور ج ، خ کے لئے۔ ایک ۔ کچھ نقطے حرف کے اوپر رکھے گئے اور کچھ نیچے ۔ مثلاً 'ج' کا نقطہ حرف کے نیچے ھوتا تھا اور 'خ' کا حرف کے اوپر ۔ ج ، د ، زکی بابت میں نے عرض کیا تھا کہ پہلوی میں ان کے لئے جو علامات مقرر تھیں ان میں امتیاز نه تھا۔ ایک ھی علامت تینوں آوازوں کے لئے استعال ھوتی تھی۔ بعد میں 'د' کو 'ز' اور 'ج' سے امتیاز دینے کے لئے مشرک علامات پر ایک جزم نما نقطہ لگایا گیا۔ ڈاکٹر مارٹن ہاگ نے دستور ھوشنگ جی جاماسپ جی کی مدد سے 'قدیم ژند پہلوی' اور 'قدیم پہلوی پاژند' نام سے جو فرھنگیں شائع کی ھیں ان میں 'د' کے او پر جزم نما نقطه استعال هؤا ہے۔ غالب اور فارسی فرهنگ نگار ملا عبد الرشيد وغيره نے 'د' كے اس جزم نما نقطه كى بابت لكها تها کہ اگلے اوقتوں کے لوگ 'د' پر نقطہ دیتے تھے جس سے ذال کا كهوكا هؤا -

صاحب دستور پہلوی کی رامے ہے کہ یہ نقطے عربی خط کی تقلید میں اس وقت ایجاد ہوئے جب حروف کا داخلہ ایران میں ہؤا ،

اس لئے یہ زیادہ رواج نه یا سکے -

"چناں می تماید که علامات فوق بعد از دخول خط عربی به ایران به تقلید آن بوجود آمده - ولے متأسفانه استعال آنها رواج زیادے نه گرفت - ۱۴۰

لیکن ڈاکٹر عاگ اور ان کے شریک کار دستور جاماس جی ژند پہلوی فرھنگوں کو ساسانی عہد کی تصنیف بتاتے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ انھوں نے ان کو تا بمقدور ان کی ندیم صورت میں شائع کیا۔ ان میں نقطوں کا استعمال یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی عمد سے پہلے بھی پہلوی حروف اور تحریروں میں نقطوں اور شکاوں کا عام رواج تھا۔

- (9) -

اری بحث کا خلاصه به هؤا:

ا۔ هخا منشی عمد کی فارسی میں جسے قدیم فارسی کہتے هیں اور جو ایران کی 'مستند ہولی' فے ، ذال معجمه کا وجود نه تھا۔

ہ۔ درمیانی عمد کی فارسی جو براہ راست قدیم فارسی سے ترقی پاکر وجود میں آئی ذال معجمه کی آواز سے خالی ہے۔

۳- اوستانی میں ذال کا سراغ ملتا هے - لیکن وہ ایران کے شال مشرقی حصے باختر میں بولی جاتی تھی - ایران کی عام زبان نه تھی -

و سر- اوستائی میں 'ذ' کوئی اساسی آواز ند تھی۔ 'د' کا ایک طرز تلفظ تھا جو صرف لہجے اور ادا تک محدود رہا، زبان میں جڑ ند پکڑ سکا۔

۵- پہلوی هر چند اوستائی سلسلے سے ہے۔ اوستائی سے اس کا وهی رشته ہے جو درمیانی عہد کی فارسی کا هیخا منشی کے عہد کی فارسی سے ہے۔ اس کے باوجود پہلوی میں 'ذ' کے لئے کوئی خاص علامت نه تھی جو اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ ذال معجمہ اوستائی میں لہجے اور طرز ادا تک محدود رهی۔ ربان کی بنیادی آوازوں میں اس کا شار نه ہؤا۔

ا دستور پهلوی ، طبع بمبئی ، صفحه ۱۳ ـ

۳- اوستائی حروف کی ایجاد سے پہلے ایران میں صریانی حروف کا رواج عام تھا۔ فارسی کتابیں سریانی حروف میں لکھی جاتی تھیں۔ مانی نے اپنی تحریروں کے لئے سریانی ھی کا انتخاب کیا۔ سریانی میں حرف 'د' کی علامت تھی جس سے ذال کا کام بھی لیا جاتا تھا۔ اس زمانے سے 'د' اور 'ذ' کے تلفظ میں اشتباہ ہؤا۔

ے۔ جدید فارسی کا نسب درسیانی عمد کی فارسی کے توسل سے قدیم فارسی سے ملتا ہے۔ درسیانی اور قدیم عمد کی فارسی میں جب ذال نه تھی تو جدید فارسی میں کماں سے آئی۔

۸- اسلامی عمد میں اول اول بعض کا تبوں نے پہلوی حروف کی منقوط دال سے دھوکا کھا کر جو در اُصل دال سہملہ تھی ، یا اوستائی اور پہلوی کے لمجے یا سریانی طرز نگارش سے متأثر ہو کر 'د' کو 'ذ' لکھنا شروع کیا اور اس کا رواج عام ہو گیا اور ہر دال کو ذال لکھا جانے لگا۔ بعد کو اس کی اصلاح ہوئی۔

۹۔ فارسی کا ان جو آج 'ذ' سے لکھے جاتے ھیں جیسے پذیرفتن ، گذاشتن ، آذر وغیرہ ، ان کی 'ذ' قدیم فارسی نیز پہلوی میں 'ت' تھی۔ درسیانی عہد میں 'د' ھوئی ، بعد کو 'د' ۔'ز' سے بدل گئی۔ غالب کہتے ھیں انھیں 'ز' سے لکھو۔

۱۰ آج ایران میں سرے سے 'ذ' کا تلفظ هی نہیں۔ پھر چند کلات کو ذال سے لکھ کر فارسی املا میں فساد کیوں پیدا کیا جائے۔

عربی کے مخصوص حروف مثلاً ث، ذ، طوغیرہ کا معاملہ جدا ہے۔
یہ حروف عربی میں اصل تلفظ کے ساتھ رائج ہیں اور ان کی وجہ سے
تلف الفاظ کے معانی اور مآخذ میں فرق کیا جاتا ہے۔ اس لئے انھیں
اردو اور فارسی املا میں برقرار رکھا جا سکتا ہے۔ اردو اور فارسی
لہجے کے مطابق ان میں تبدیلی سنا سب نہیں۔ اہران کے مشہور
عالم عبد الرحیم ہایوں فرخ نے فارسی ہر تحقیقی کام کیا ہے۔
وہ لکھتے ہیں:

" محكن است حرف ذال دراصل زبان ها م قد يمي ايران نبوده يا تلفظ ناحيه از ايران بوده است- "۱۱

شوكت سبزوارى

¹ دستور فرح ' طبع ایر ان ، صفحه ۳ ، حاشیه نمبر ۱ -

كتابيات

اس مقالے کی تیاری میں خصوصیت کے ساتھ ذیل کی کتابوں اور مقالات سے مدد لی گئی:

١- اسرائيل ولفنسن

۲ - جانسن (ای - ایل)

٣- جيكسن (اك - وى - د بلو)

m - جرجی زیدان

۵- دین عد بی- اے

٦- هذا وليمس

ے۔ ماک مارثن

٨- اوليرى (دى- ليسى)

٩- گرے (ایل - ایج)

١٠- عباس بن جد على شسترى

١١- ١٠ تقي جهار

١٢ - عبد الستار صديقي (١ اكثر)

تار مخ اللغات الساميه (طبع اول) قد يم فارسي زبان كي تاريخي گرامي

اوستا گرامی (جلد اول)

الفلسفة اللغويه

دستور بهلوى

قدیم فارسی کی ایک مختصر کرامی

(۱) قدیم ژند چلوی فرهنگ

(۲) قدیم پهلوی پاژند فرهنگ

سامی زبانوں کی تقابلی گرامی (طبع ۱۹۲۳)

هند ایرانی صوتیات

ايران نامه

سبک شناسی (جلد اول طبع تهران)

بغداد کی وجه تسمیه

(اردو- اکتوبر ۵۵۰)

ارمغان علمي، احسن التقاسيم، تاج العروس، لسان العرب، المخصص وغيره -

ابن باجہ کے بعض پیشرو اور اور معاصر فلاسفہ

اس میں شبہ نہیں کہ انداس میں علوم فلسفیہ کا رواج تیسری صدی ہجری کے بہت بعد ہؤا۔ رسائل اخو ان الصفا کے جو مخطوطات یورپ مين ملتر هين أن مين بعض مسلمه بن احمد المجريطي (ديكهو مخطوطه Bodleian Hunt 296 جسكا عنوان هي "رسائل اخوان الصفا للعارف المجريطي ") كي طرف منسوب هين - مسلمه اهل قرطبه مين سے تها ، یه اندلس کا بر ا ریاضی دان بلکه اندلسیوں کا اس فن میں امام سمجها جاتا تھا۔ حکم ثانی کے عمد میں تھا۔ اسکا انتقال ۱۹۸ هجری میں ہؤا (ابن ابی اصیبعه ، ج م صفحه ۲۹) - مسلمه کے کئی شاگرد بڑے نامور عونے ، ابن السمع ، ابن الصفا ، زهراوي ، كرماني اور ابن خلدون الحضرمي - ان مين كرماني اور ابن خلدون علوم هيئت و ریاضی کے علاوہ علوم فلسفہ میں بھی شہرت رکھتے تھے۔ ابن خلدون كا نام ابو مسلم عمر بن احمد بن خلدون الحضرمي هے ، اهل اشبيليه سے تھا، وہم هجری میں فوت هؤا (ابن ابی اصیبعد ج ١٦) اور كرماني ابو الحكم عمرو بن عبد الرحان بن احمد بن على اهل قرطبه سے تها - دیار مشرق کیطرف گیا ، حران میں علم هندسه اور طب حاصل کیا ، اندلس و اپس آ کر سر قسطه میں جا گزین هؤا اور رسائل اخوان الصفا كو ساتھ لے كيا ۔ قاضي صاعد كا بيان مے: " مم نيى جانتر که رسائل اخوان الصفا کو اند اس میں اس سے پہلے اور کسی نے داخل کیا " (ابن ابی اصبعه ج ۲ ، صفحه س) - مقری (نفح الطیب ج ٢ ، صفحه ٢٣٢) كا بيان هے: "و هو اول من ادخل بر سائل اخوان الصفا الى الاندلس، " يعنى يه يهلا شخص ه جس نے رسائل اخوان الصفا کو اندلس میں داخل کیا۔ " کرمانی نے ممہ عجری میں سر قسطه میں انتقال کیا (ابن ابی اصیبعہ ج ۲ ، صفحه ۱س) -

بهر کف رسائل اخوان الصفاط سے پہلے علم فلسفه ائد لس میر داخل هو چکا تھا۔ بجد بن عبدون الجبلی (ابن ابی اصبحه ج ، مفحه ۱۳ مهری میں مشرق کی طرف گیا اور بصره میں داخل هؤا ، بڑی محنت سے علم منطق کی تحصیل کی جس کو اس نے ابو سلیمان بجد بن طاهر بن بهر ام السحبستانی سے حاصل کیا تھا اور . بہ هجری میں اند لس واپس لوٹا۔ اسی طرح یونس بن احمد الحرانی کے دو بیٹے احمد اور عمر . جم هجری میں بغداد گئے ، ثابت بن سنان بن ثابت بن سنان مفحد بن قره سے علوم حاصل کرتے رہے اور ایک مدت کے بعد مفحدی میں اند لس واپس لو نے (ابن ابی اصبحه ج ، مفحد به)۔

ان بیانات سے ظاہر ہے کہ فلسفہ مشرق سے مغرب کی طرف گیا اور چوتھی صدی عجری میں اندلسی طلبہ مشرق یعنی بصرہ ، بغداد دمشق اور مصر آکر ریاضی ، هندسه ، حدیث و تفسیر اور فقد کے ساتھ ساتھ علوم فلسفہ و منطق بھی حاصل کرتے رہے ۔ چوتھی صدی کے آخر میں جب اندلس میں فتنہ برپا ہؤا تو فقہ و حدیث اور طب کے علاوہ فلسفہ اور منطق وغیرہ کے خلاف عوام میں بڑی بد ظنی پھیلائی گئی اور ان علوم کے ساھرین کو گونا گوں مصائب سے دو چار ہونا پڑا ۔ پانچویں اور چھٹی صدی میں بھی لوگ علوم فلسفہ کو اچھی نگا ہوں سے نہیں دیکھتے تھے ۔ اس لئے بہت کم لوگ علوم فلسفہ و منطق کی طرف توجہ کرتے تھے ۔ اس لئے بہت کم لوگ علوم فلسفہ و باجہ ، ابن طفیل اور ابن رشد علوم کے علمبردار رہے اور طرح طرح کے مصائب کا شکار ہوئے۔

ابوبکر مجد بن الصائغ المعروف به ابن باجه کے حالات زندگی سے معارف (فروری و مارچ سمت ۱۹ میں محث کی جا چکی ہے ، اس کے بعض معاصرین یعنی ابن الامام ، ابن طفیل اور ابن رشد کا ذکر بھی هو چکا ہے ، یہاں کچھ سزید معلومات هدید قارئین کئے جاتے هیں۔

اسلامک کاچرل منٹر، لنڈن، کے میگزین، اسلامک کوارٹرلی، جلا ہ (The Islamic Quarterly, Vol. II, No. 2, 1955) میں کی۔ ایم - ڈنلوپ (D. M. Dunlop) نے بعنوان -Philoso میں ڈی - ایم - ڈنلوپ (D. M. Dunlop) نے بعنوان -phical predècessors and contemporaries of Ibn Bajjah

ایک مقالہ شایع کیا ہے جس میں ابن باجہ کے رفیق مالک بن و ہیب ، ابن الامام اور ابو جعفر يوسف بن حدائي وغيره كا تذكره ابن خطيب ابن صاعدالا تدلسي ، عبدالواحد مراكشي ، ابن بشكوال ، ابن ابي اصيبعه اور خود ابن باجه کے بیانات کی روشنی میں لکھا ہے۔ اگرچه ابن باحد کے محدوعد کے مقدمہ کا ترحمد معارف (فروری ۱۹۵۳ صفحه ۹۵ و ۹۹) میں شایع هو چکا هے ، پهر بھی اس کی بعض باتوں كا اعاده كرنا نا سناب نه هوگا بلكه بعض اسور كے سمجھنے كے لئے (جن کا ذکر آگے آئے گا) ابن الامام کی عبارت کو سامنے ركهنا ضرورى هے: " فان هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالاند لس من زمان الحكم مستجلبها و ستجلب غرائب ماصنف بالمشرق و نقل من كتب الاوائل و غيرها نضرالله وجهه ، وترددا لنظر فيها ، قما انتهج قيها الناظر (ابي اصيعه : الناظرين) قبله سبيل ، وما تقيد عنهم فيها الاضلالات و تبديل ، كما تعدد (ابن ابي اصيبعة : تبدد) عن ابن حزم الاشبيلي، وكان من اجل نظار زمانه، و اكثر هم لم يقدم على اثبات شنى من خواطره . . وانما انتهجت سبل النظر في هذه العلوم بهذا الحبر و بمالك بن وهيب الاشبيلي ، قانهما كانا متعاصرين غيران مالكالم يقيد عنه الاقليل نزر في اول الصناعة الذهنية ، واضرب الرجل عن النظر ظاهرا في هذه العلوم و عن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات في دمه لسبيها، ولقضده الغلبة في جميع محاوراته في فوز المعارف و اقبل على العلوم الشرعية فرأس فيها-"

''فلسفه کی کتابین بلاد اندلس سین حکم نانی (۳۵-۹۲۱/۳۶-۹۹۹) کے زمانه سین سندا ول تھیں ، جس نے (حکم نے) مشرق کی عجیب و غریب تصفیفات اور کتب اوائل (یعنی یونانیوں کی کتابوں) کی نقلین مہیا کیں ۔ لوگ ان کے مطالعہ میں مصروف ہوئے مگر ابن ہاجه سے قبل مطالعہ کرنے والوں کو گمراھی و تذبذب کے سوا کچھ حاصل نه ہؤا جیسا که ابن حزم الاشبیلی سے چند گمراھیاں سرزد ہوئیں ، مالانکہ وہ اپنے زمانه کا سب سے بڑا ساھر فلسفی تھا۔ اکثروں کو اس کے افکار ثبت کرنے کی جرأت نه ہوئی ۔ ابن باجه اس سے کہیں زیادہ ان علوم پر نظر رکھتا تھا اور زیادہ تیز فہم تھا۔ ان علوم کے مطالعہ کا فائدہ صرف دو شخصوں ابن باجه اور مالک بن وھیب الاشبیلی کو پہنچا۔ یہ دونوں ہمعصر تھے۔ البتہ مالک نے بہت تھوڑا حظ

صناعت ذهنیه (منطق) سے اٹھایا مگر یہر ان علوم کے مطالعہ اور ان
سے بحث کرنے سے باز آگیا کیونکہ لوگ اس کی فلسفہ دانی اور جمله
علمی معاورات میں سہارت حاصل کرنے کی وجہ سے اس کے خون کے
پیاسے ہوگئے۔ آخر میں وہ علوم شرعیه کی ظرف متوجہ ہؤا اور ان
میں ریاضت کا دم بھرنے لگا لیکن اس کے اقوال میں علوم فلسفہ کی
روشنی نمایاں نہیں ہے اور اس کی کوئی تالیف اس کی موت کے بعد
نہیں ہائی گئی۔''

عبارت بالا میں کئی ہاتوں کی طرف اشارہ ہے:

۱ - فلسفه کی کتا بین حکم ثانی کے زمانه دیر جو تھی صدی هجری میں اندلس میں پہنچیں -

۲ - ابن باجه سے پیشتر عہد میں فلسفہ کو چنداں ترقی نہ ہوئی ،
لوگوں کو اس سے پہلے سہارت حاصل نہ ہوئی ، ایسے لوگوں میں سے
ابن حزم اشبیلی کا ذکر کیا گیا ہے کہ باوجود علمی سہارت کے اس
سے بھی غلطیاں سر زد ہوئیں ۔

٣- ابن باجه كے زمانه ميں خود ابن باجه اور اس كے ايك رفيق مالك بن وهيب اشبيلي كے سواكسى كو علوم فلمفه ميں حظ وافر حاصل نه هؤا ، البته مالك كو منطق ميں دخل تھا۔ ليكن اس نے اپنا موضوع بدل ڈالا اور علوم شرعيه ميں ممهارت پيدا كي ۔ فلسفه ميں اس كى كوئى يادگار باقى نہيں ۔

غرض ابن الامام کے بیان کے مطابق ابن باجہ کی شخصیت علوم فلسفہ میں بینظیر تھی۔ جہانتک ابن الامام کے الفاظ کا تعلق ہے، ظاہر ہے کہ ابن حزم یا مالک کی تنقیص و عیب گیری مقصود نہیں ، ابن حزم کے متعلق اس کے الفاظ '' و کان سن اجل نظار زمانہ '' شہادت دینے کو کاف ھیں۔ مالک بن و ھیب کے متعلق بھی اس کو اعتراف ہے' بلکہ اس کو ابن باجہ کے پہلو بہ پہلو جگہ دیتا ہے ، البتہ اس کے کارنامہ کے بیان میں جو حقیقت تھی ، اس کا اظہار کروتا ہے 'الغیران مالکالم یقید عنہ الاقلیل نزر نی الصنا عنہ الذھنیتہ۔''

بنا برین ابن الامام کے متعلق ڈنلوپ (Dunlop) کا یہ کہنا کہ "اسپین کے فلسنیوں میں سے جو اس وقت تک گزرے، اس (ابن الامام) نے صرف ابن حزم اور مالک بن وھیب کا ذکر کیا ہے اور د

موازنه ابن باجه کے ساتھ غیر مناسب طور پر کرتا ہے، '' اہل انصاف کے نزدیک احتیاط کے خلاف سمجھا جائیگا۔ ڈنلوپ کے الفاظ یہ ہیں :

"Of the other Spanish philosophers up to this time, he mentions only Ibn Hazm and Malik b. Wuhaib, both of whom are here compared unfavourably with Ibn Bajjah." (Islamic Quarterly)

آئے ابن حزم کے متعلق اس کا کہنا یہ ہے:

"The work of Ibn Hazm is now well known, thanks in large measure to the late Miguel Asin Palacios."

یعنی "ابن حزم کا کارنامہ اب اچھی طرح معلوم ہے جس کے لئے بڑی حد تک سیکل آسین پلاسیوز شکریہ کے مستحق ھیں۔"

كو يه حقيقت هے كه ابن حزم كى كتاب الفصل فى الملل و النحل بڑی منصفانہ نگاہ سے لکھی گئی ہے اور ابن حزم کے بیانات صحیح یا اقرب الی الصواب هیں اور اس کی شخصیت کا انکار نہیں کیا جا سکتا ، مگر ابن الامام کو هدف بنانے کے لئے بڑے غور و فکر کی ضرورت ہے ، کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ اس کا زمانہ ابن حزم سے عارمے لحاظ سے قریب تر ہے - پور چھٹی صدی مجری یا تیرمویں صدی عیسوی کے مشکلات کو آج چود ھویں صدی یا بیسویں صدی کی سہولتوں کے آگے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ، اس لئے این الامام كى طرف '' نا ملائميت '' كا الزام لكانے ميں ضرور احتياط برتنا چاھئے۔ ممكن ہے ابن حزم كى كتاب الملل و النحل ابن الامام كو نه پہنچى هو اور ابن حزم کی عقاید کی کتابیں اور کتاب المنطق جس میں ارسطو کی منطق کا رد اور خود اس کی منطق کے مسائل (جو منطق جدید سے ملتے جلتے هيں) كا بيان ہے اور جس كا ايك نسخه بوڈ اين لائبريرى ، آکسفورڈ میں آج بھی محفوظ ہے، چنچی هوں جن سے لوگوں کا عام خیال تها که ابن حزم فله فه سین پورا دخل نهین رکهتر - درحقیقت ابن الاسام كي عبارت اس وقت كے اهل عام كي رائے كو ظاهر كرتى ہے-ابن الامام كي ديانتداري اور انصاف پسندي كا همين يقين هو جاتا ه جب هم دوسرے لوگوں کے بیانات کو پڑھتے ہیں۔ چنانچہ ابن حیان وغیره کہتے میں کہ ابن حزم صاحب حدیث و فقہ وجدل تھے ، منطق و فلسفه میں ان کی بہت سی کتابیں میں جو غلطی سے ہاک نہیں (مقری: نفح الطیب ، مصری ج ، ، صفحه ۱۵۸ : قال ابن حبان وغیره کان ابن حزم صاحب حدیث و فقه و جدل و له کتب کثیرة فی المقطقی والفلسفة و لم یخل فیها من غلط) ۔

ان کے علاوہ شقندی (مقری : نفح الطیب ج ۲، صفحہ ،۵-۲۲) اور ابن طفیل کی رائیں ابن باجہ کے متعلق و هی هیں حن کا اظہار ابن الامام نے کیا ہے۔

مالک بن و هیب کے متعلق مزید معلومات جو غذاف کتابوں میں ملتے هیں ، حسب ذیل هیں : ابن بشکوال 'صله ' میں (جس کی تکمیل میں هری اسره ۱۳۹۵، میں هوئی) ، لکھتا هے : ''اشبیلید کے لوگوں میں مالک بن بجبی بن و هیب بن احمد بن عامر بن ایمن بن سعد الازوی هے جس کی کلیت ابو عبدالله هے ، مختلف علوم اور اقسام علوم میں کمال و استیاز رکھتا تھا، البته علوم کی بابت سخت بخل سے کام لینے والا تھا۔ یه ابوالقاسم الحسن بن عمر البوزنی اور ابو عبدالله احمد بن مجد وغیرہ سے روایت کرتا ہے اور اسے حاتم بن مجد نے اپنی ماری روایات کی اجازت دی۔ روایت پر علم کا غلبه زیاد ، تھا ۔ میں قرطبه میں اس سے ملا اور اس کے ماتھ چلا ، ۵۳۵ هر ۱۳۱۰ میں مراکش میں انتقال کیا ۔ اور اس کے ماتھ چلا ، ۵۳۵ هر ۱۳۱۰ میں مراکش میں انتقال کیا ۔ افر اس کے ماتھ چلا ، ۵۳۵ هر ۱۳۱۰ میں بیدا هؤا تھا ، اس کی اصلیت لورا کی تھی، البیلیه میں سمی مراکش میں انتقال کیا ۔ البوزنی ، ۱۵۵ ، ابو عبدالله احمد بن مجد اور ۱۵۳ حاتم بن بخد) ۔ البوزنی ، ۱۵۵ ، ابو عبدالله احمد بن مجد اور ۱۵۳ حاتم بن بخد) ۔ البوزنی ، ۱۵۵ ، ابو عبدالله احمد بن مجد اور ۱۵۳ حاتم بن بخد) ۔

عبدالواحد مراکشی (مولود ۱۸۵ه/۱۹۵۱م) اپنی تاریخ الموحدین میں مالک بن وهیب کے متعلق بیان کرتا ہے: "مہدی (یعنی ابن تومرت) مراکش کی طرف فاس (Fez) سے رواند هؤا، امیرالمسلمین علی بن یوسف کو خبر هوئی، اور جب وه شهر میں داخل هؤا، علی بن یوسف کے پاس لایا گیا، فقہا اس سے مناظرہ کرنے کو جمع هوئے۔ مگر انداس کے ایک شخص مالک بن وهیب کے سوا کوئی شخص اس کی باتوں کو ند سمجھا۔ ید شخص (مالک بن وهیب) کوئی شخص اس کی باتوں کو ند سمجھا۔ ید شخص (مالک بن وهیب) بن علوم میں مہارت رکھتا تھا اور انھی باتوں کو ظاهر کرتا تھا جو مفید تھیں۔ مختلف علوم کا ماهر تھا۔ میں نے اس کی ایک کتاب جو مفید تھیں۔ مختلف علوم کا ماهر تھا۔ میں نے اس کی ایک کتاب

دیکھی ہے جس کا نام اس نے قراضة الذهب فی ذکر لئام العرب رکھا ہے،
جس میں اس نے ایام جاهلیت اور زمانة اسلام میں عربوں کے فعاشیات
کو جمع کیا ہے اور بہت سے افسانے بیان کئے ہیں۔ میں نے کتاب
بنو عبد المؤمن (موحدین) کے کتب خانه میں دیکھی ہے۔ یہ کتاب
اپنے فن میں بے نظیر ہے۔ یہ سالک فلسفہ کے بہت سے اجزا کا صحیح
علم رکھتا تھا۔ میں نے خود اس کے هاتھ کی لکھی هونی
بطلیموس (Ptolemy) کی کتاب الثمارہ (The Centiloquium)

"ابن تومرت کی باتیں سنکر مالک بن و هیب نے اس کی روحانی طاقت ، تیز فہمی ، ذهنی برتری اور تسخیری قوت دیکھ کر بادشاه کو اس کے قتل کا مشورہ دیا که یه شخص بہتول کو اپنا گرویدہ بنا لے گا۔ جب بادشاہ کو قتل کرنے کی طرف مائل نه پایا تو زندگی بھر کے لئے قید کر دینے کا مشورہ دیا ، لیکن یه مشورہ بھی پسند نه آیا اور ابن تومرت کو اپنے ساتھیوں سمیت شہر سے چلے جانے کا حکم دیا گیا۔ یه لوگ سوس (Sus) کی طرف زوانه هوگئے۔ " جانے کا حکم دیا گیا۔ یه لوگ سوس (Sus) کی طرف زوانه هوگئے۔ " منصوبوں کو سمجھ جانے کا ذکر ابن خلکان کے یہاں بھی ہے اور کچھ اختلاف کے سانھ ابن خلدون کے یہاں بھی (ابن خلدون کے یہاں بھی (ابن خلدون کے یہاں بھی احتلاف کے سانھ ابن خلدون کے یہاں بھی (ابن خلدون کے یہاں بھی اور کچھ اختلاف کے سانھ ابن خلدون کے یہاں بھی اور کچھ اختلاف کے سانھ ابن خلدون کے یہاں بھی

مقری (نفع الطیب ج ۲ ، صفحه ۲۸۲) کے بیان سے یه ظاهر هو جاتا ہے که مالک بن وهیب کا رسوخ سرابطه کے یہاں کیونکر هؤا: ''مالک بن وهیب مغرب کا فلسفی تھا ، زهدو ورع میں مشہور تھا ، ابیر المسلمین علی بن یوسف بن تاشفین (زمانهٔ حکرت مدم ۱۰۰۱م – ۲۳۵ه/۱۳۹۱م) نے اس کو اشبیلیه سے مراکش کے دریار میں بلوایا اور اپنا ندیم و جلیس بنایا ۔ اس کے کسی دشمن نے اس کے بارے میں کہا:

دولة لابن تاشفين على ، طهرت بالكمال من كل عيب ، غير الاالشيطان دس اليها ، من جنايا ممالك بن وهيب -

''علی بن تاشفین کی سلطنت ہر عیب سے پاک ہے ، مکر شیطان کو اس میں مالک بن وہیب کے گناہوں کے ذریعہ دخل حاصل ہے۔'' علی نے اس کو حکم دیا کہ مجد بن تومرت المعروف به سہدی سے گفتگو کرے جس نے بنی عبد المؤمن (موحد بن) کی سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ "

مالک کے دشمن کا نام مذکور نہیں ، مکن ہے مشہور طبیب ابو العلا ین ابو مروان بن زهر (Avenzoar) کے والد المتطبب ابو العلا بن زهر (المتوفى شهشار ۱۱۳۱) ہے مراد هو جنهوں نے ابن باجه کے متعلق کہا تھا: (مقرى ج ج، صفحه ، ج) لابدللز ندیق ان یصلبا، شاء الذى یعضده او ابیل ۔ قد مهدالجزع له نفسه ، و سدد الرمع اليه الشباء ۔ "زندیق ضرور سولی پر چڑھایا جائے عام ازیں که وه شخص جو اس کی سدد کرتا ہے ، چاہے یا نہ چاہے ، خود اس نے اپنے شخص جو اس کی سدد کرتا ہے ، چاہے یا نہ چاہے ، خود اس نے اپنے کئے ہے۔"

مقری کا بیان هے: والذی بعضد، مالک بن وهیب جلیس امیر المسلمین و عالمه ، یعنی این باجه کا مددگار مالک بن وهیب تها۔

ان بیانوں سے مالک بن و هیب کی اهمیت جو "مغرب کا فلسفی" کہلاتا تھا، نمایاں ہے۔ اگرچہ اس کے دوستانہ تعلقات ابن باجہ کے ساتھ ظاهر هیں، پھر بھی هم ان دونوں کے تعلقات کو ابن طفیل اور ابن رشد کے تعلقات کے ساتھ مقابلہ نہیں کر سکتے، کیونکہ همیں معلوم ہے ابن رشد کو موحد حکمر ان ابو یعقوب یوسف کے دربار میں بیش کیا گیا جس کا قصہ بہت مشہور ہے۔ عاری ہاس کوئی ایسی شہادت موجود نہیں جس سے معلوم هو کہ مالک بن و هیب نے ابن باجه کا تعلق دربار سے کرایا ۔ ممکن ہے واقعہ اس کے بر عکس هو کا تعلق دربار سے کرایا ۔ ممکن ہے واقعہ اس کے بر عکس هو کہ ناوی یاس پر مبنی ہے)۔

مالک بن و هیب کی علمی حیثیت کا ذکر کافی هو چکا۔ اس پر سزید یه هے که اس کی شہرت نجومی کی حیثیت سے ابن خلدون کے ذریعے همیشه کے لئے محفوظ هو گئی هے۔ ابن خلدون نے زائرجة العالم کا ذکر کیا هے (ترجمهٔ Slane ج ۱، صفحه ۱۱۳-۲۲، بولاق صفحه ۱۱۳-۱۱۱، مقدمه)، جس کی ایجاد ابوالعباس احمد السبتی کی طرف منسوب هے۔ اس زائرجه کے استعمال کا طریقه ایک

شعر سیں بیان ہؤا ہے جو اس زائرجہ پر کھدا ہؤا ہے۔ اس شعر کی نسبت مالک بن و ہیب کی طرف کی گئی ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابو العباس مالک بن و ہیب اور ابن باجہ کا معاصر تھا ، اگرچہ ابو العباس مراکشی ۱۹۷/۵۹۳ ، تک بقید حیات تھا۔

او پر بیان کیا جا چکا کہ ابن الاسام نے ابن باجہ کے پیشرووں میں ابن حزم کا نام لیا ہے۔ ابن حزم خود اپنے مشہور رسالہ میں جس سیں اہل اندلس کے مفاخر کا ذکر ہے (نفح الطیب ج ۲، صفحه ۲۷۱-۱۳۵)، اپنے دو پیشرو فلسفیوں کا نام لیتا ہے اور ان کو مسلمانان اندلس کا فخر بناتا ہے:

"و اما الفلسفة فانى رايت فيها رسائل مجموعة و عيونا مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطى المعروف بالحمارد الة على تمكنه من هذه الصناعة ، و اما رسائل استاذ نا ابى عبد الله على بن الحسن المذحجي في ذلك فمشهورة متد اولة وتامة الحسن فاثقة الجودة عظيمة الحنفة - " (مقرى ج ، صفحه ١٣٣) - .

جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے ، میں نے سعید بن فتحون سر قسطی کے رسائل اور تالیفات کو دیکھا جن سے مؤلف کی مہارت ظاہر ہے اور خود میر نے استاذ ابو عبداللہ مجد بن حسن مذحجی کے رسائل تو مشہور و متداول ہیں ، خوبیوں سے پر ، جت مفید اور نفیس ہیں ۔

سعید بن فتحون کے بارے میں قاضی صاعد طلیطی (طبقات ہیروت صفحه ۲۰۹۸) کا بیان هے: '' ابو عثمان سعید بن فتحون ابن مکرم ، المعروف بالحمار ، سرقسطی ، هند سه ، منطق ، موسیقی اور فلسفه کے دوسرے علوم میں بڑا ماہر اور نحو و علم اشتقاق اللغة کا امام تھا۔ اس کی ایک تصنیف موسیقی میں تھی۔ فلسفه میں اس کی ایک بڑی اچھی کتاب ہے جس کا نام شجرة الحکمه ہے اور دوسری تصنیف تعدیل العلوم ہے ۔ المنصور مجد بن ابو عامی (زمانه حکومت تعدیل العلوم ہے ۔ المنصور مجد بن ابو عامی (زمانه حکومت مشہور ہے اور اس لئے قید سے چھوٹتے ہی اس نے اسپین کو جھوٹتا اور مسلی میں می ا۔''

قاضی صاعد دوباره اس کا ذکر منطق میں این الکتانی (.۳۲-۲۰۱۰) کے استاد کی حیثیت سے کرتا ہے۔ غرض ان دونوں اقتباسوں سے ابن فتعون کی اہم شخصیت کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

این الکتانی کا نام ابوعبدالله عبد بن الحسن ہے۔ منطق عبد بن عصون عبدون الجبلی ، عمر بن بوٹس بن احمد الحرانی ، احمد بن حفصون الفیلسوف ، ابو عبدالله عبد بن سعود البجائی ، عبد بن میمون ، ابو الحرث اسقف ابو مرین البجائی اور مسلمه بن احمد المعجریطی سے حاصل کیا۔ اس طرح مغرب کے فلاسفه کا ربط مشرق کے فلاسفه کے ساتھ مل جاتا ہے کیونکه عبد بن عبدون الجبلی ، ابو عثمان سجستانی (۳۲۰-۳۹۱ ہے کیونکه عبد بن عبدون عمرو بن یونس ، ثابت بن قره کے پوتے ثابت بن سنان (المتوفی عمرو بن یونس ، ثابت بن قره کے پوتے ثابت بن سنان (المتوفی جیسا که تمہید میں بیان ہو چکا ہے۔

ابن باجه کے معاصرین میں هم ایک اور شخصیت کو پا ہے هیں ،
یه سر قسطه کا امیرا لمقتدر بن هود ہے۔ ابن باجه اور مقتدر دونوں
کا ذکر الشقندی کے رساله میں هؤا ہے۔ شقندی (المتوفی ٢٣٣١/٦٢٩)
افریقیوں سے خطاب کر کے کہنا ہے (مقری : انفح الطیب
ج م، صفحه ١٣١١): و هل لکم فی علم اللحون و الفلسفة کا بن باجه،
و هل لکم فی علم النجوم و الهندسة و الفلسفة ملک کا لمقتدر بن هود
صاحب سر قسطة فا نه کان فی ذلک آیة ''۔ ''کیا موسیقی اور فلسفه
میں ابن باجه کے مانفد اور نجوم ، هندسه و فلسفه میں کوئی بادشا،
المقتدر بن هود کے مانفد تمهارے یہاں ہے ؟ یه اپنے علوم میں
یکتا تھا۔''

المقتدر سرقسطه میں بطور ملوک الطوائف ۱۰۳۱/۳۳۰ سے سے ۱۰۸۱/۳۲۳ تک حکور آنی کرتا رہا ، اس کا خاندان خصوصاً اس کا بیٹا المؤتمن (۱۰۸۱/۵۲۳) فلسفه و دیکر علوم عقلیه کی خدمت ہر ابر کرتا رہا (نفح ج ۱۰۸۸)۔

ابن باجه کے شاگرد عزیز ابن الامام کے متعلق مزید معلومات حسب ذیل هیں: ان کا ذکر قبل گذر چکا ہے اور یه بھی

کہا جا چکا ہے کہ ابن باجہ کی تصنیفات کا مجموعہ ہارے ہاتھوں تک اسی ابن الاسام کے ذریعہ پہنچا ہے۔

لسان الدین این العظیب کا بیان هے (الاحاطه ، مخطوطه اسکوریال ورق ۳۳۱ ، نمبر .1673 MS Ar): این الامام کا نام علی بن عبد العزیز بن الامام الانصاری هے ، کنیت ابوالحسن ، اصلا سرقسطی ملازست کے سلسله سیں بود و باش غرناطه میں اختیار کی ۔ ممتاز وزیر ، بڑے با اثر اور مشہور ۔ بہت سے علوم میں ماہر ، زمانه کے بڑے مشہور کاتب ، اپنی طرز کے مالک ، بڑے با اخلاق ، امیر ابوطاهر تمیم بن یوسف بن تاشفین صاحب غرناطه کے وزیر تھے اور ان کی وزارت کی بڑی تعریف تھی ۔ امیر علی بن یوسف ، اول الذکر کے وزارت کی بڑی تعریف تھی ۔ امیر علی بن یوسف ، اول الذکر کے بھائی ، المرابطی (زمانه حکومت ، ۵۰ م ۵۳ م ۱۱۰۳) کے مکریٹری رہے ۔

ابن باجد کے کچھ حالات مجموعہ مخطوطۂ بوڈلین سے معلوم موتے میں:

(ورق ١٢٠ الف) قابلت بجميع ما في هذا الجز جميم الاصل المنقول منه و هو بخط الشيخ العالم الورع الزاهد البرالعدل التقي عصمة الاخيار، و صفوة الابرار السيد الوزير ابي الحسن بن عبد العزيز بن الامام السرقسطي و هو ينظر في اصله المخبو، به من يد فريد د هره و بشير عصره و نادرة الفلك في زمانه ابي بكر مد بن يحبى بن الصائغ المعروف بابن باجة قرائة بقرائة على المصنف باشبيلية والعزيز المذكور ادام الله عزه يودئذ عامل عليها و مستأد لخراجها و ما اضيف من العمل اليها، وكان فراغ الوزير ادام الله عزه من قرائة هذا الجزء عليه في تاريخ آخرة اليوم الخامس عشر من شهر رمضان سنة ثلثين و خمس مائة و كتب الحسن بن مجد بن مجد بن مجد بن النضر بقوص في شهر ربيع الاخر سنة سبع و اربعين و خمسماية ، يسال الله سبحانه علمانا فعا في الدنيا والاخرة انه على ما يشاء قدير (' سين نے اس جز كے علم عصد كو سارے اصل سے مقابلہ کیا جس سے یہ جز نقل کیا گیا ہے اور جو شیخ ، عالم ، صاحب ورع ، زهد ، عدل و برو تقوی ، عصمت اخیار ، صفوة الايرار ، سيد وزير ابي الحسن بن عبد العزيز بن الامام سر قسطى کے هاتھ کا لکھا هؤا هے اور وزير مذکور اپني محفوظ اصل ميں

دیکھتے تھے ، جو فرید دھر ، ہشیر عصر ، اپنے زمانہ کے نادرہ فلک ، ابو پکر بجد بن بحبی بن الصائغ معروف بابن باجه کے هاته کا (لکھا) تھا، جس کو مصلف کے سامنے اشبیلیہ میں سبقاً سبقاً پڑھتے رہے اور عزبز مذکور، الله تعالی ان کی عزت کو همرشه برقرار رکھے ، ان دنوں اشبیلیه کے عامل تھے اور وهاں کے خراج وصول کرنے والے اور اشبیلیه کے عامل تھے اور وزیر اس جز کو ابن باجه سے پڑھنے سے بن، رمضان ، سبه میں فارغ ہوئے تھے ۔ ابن باجه بن بخ بن النصر نے قوص میں ماہ ربیع الاول میں میں لکھا ۔ الله سبحانه سے ایسے علم کا سوال کرتا ہے جو دنیا و آخرت کے لئے مفید ہو۔ بیشک الله تعالی اس چیز پر جس کو چاھتا ہے قدرت والا ہے ۔ "

اس عبارت سے حسب ذیل ہاتیں بستنبط عوتی میں:

ا - کاتب نسخه حسن بن مجد بن عجد بن عجد بن النضر نے بوڈلین کے نسخه کو ے سن میں قوص مصر میں اس کتاب کی نقل کی اور مقابلہ کیا۔

٢- اس وقت دو نسخے اس مجموعہ ٢ موجود تھے - (1) ايک ابن الامام كے هاتھوں كا لكھا هؤا (ب) دوسرا خود ابن باجه كے هاتھوں كا ، جس كو ابن الامام اپنے پاس محفوظ ركھتے تھے - اس نسخه كا ذكر كاتب نے صرف اسى جگه كيا ہے -

٣ - حسن بن الحد كاتب نسخه كے زمانه ميں ابن الامام بقيد حيات تھے -

ابن ابی اصیبعه (طبقات ج ، صفحه ۳۳) کا بیان ہے کہ یہ ابو الحسن علی بن الا مام غرناطه کے تھے ، فاضل، علوم میں متمیز تھے۔ ایک مدت تک ابن باجه کے ساتھ رہے اور ان کے کاموں میں شریک رہے۔ مغرب سے سفر کیا اور قوص میں انتقال کیا ۔

مقری نے مراکش کی عجومیں ابن الامام کے دو شعروں کو نقل کیا ہے:

ياحضرة الملك ما أشهاك لى وطنا لو لا ضروب بلاء فيك مصبوب ما. زعاق و جو كله كدر واكلة من بذنجان ابن معيوب ''اے (حضرت) ملک ! تو کتنا مہنوب وطن میرے لئے ہوتا ، اگر تجھ میں طرح طرح کی بلائیں نہ بہتی ہو تیں ، (جہاں) پانی نمکین، سارا جو غبار آلودہ اور ابن معبوب کے بیگن کا لقمہ ہے۔''

ابن معیوب مشہور طبیب ابوالعلا بن زهر کا خادم تھا جس کے متعلق لوگوں کا عقیدہ تھا کہ ابن زهر سے دشمنی رکھنے کی وجه سے ابن معیوب خادم نے ابن باجہ کو بیگن میں زهر دیکر اسے کھلایا (نفح جلد م، صفحہ میں) ۔ ابن زهر اور ابن باجہ کی عداوت مشہور ہے۔ ابن زهر کے متعلق کہا تھا : (نفح جلد م، صفحہ میں)

یا ملک الموت و ابن زهر جا وزتما العد و النهایه تر فقا با لوری قلیلا فی و احد منکما الکفایه

ترجمه : اے ملک الموت اور ابن زهر! تم دونوں حدو نہایت سے آگے بڑھ گئے ۔ مخلوق کے ساتھ تھوڑی نرسی کرو۔ تم دونوں میں سے ایک میں کفایت ہے۔ "

ابن زہر کا قطعہ ابن باجہ کی ثان میں گذر چکا جس میں ابن ہاجہ کو بر ملا زندیق کہا گیا ہے۔

ابن باجه ابن الامام كو خطاب كرتے هوئے اپنے ايك استاد عبدالرحمن بن سيد كا تذكره كرتا هـ - قاضى صاعد نے ابن سيد كا ذكر اپنے زمانه ميں اسپين كے طبقة فلإسفه ميں كيا هـ اور كنيت ابو زيد بتائى هـ (طبقات، شيخو، صفحه ١٥٥) - يه شخص ابو كه عبدالله بن عهد بن السيد البطابوسي سيے جو ابن باجه كا غالف تها عنتلف هـ - قاضى صاعد كے بيان كے مطابق عبدالرحمن بن سيد يلنسيه كا تها اور ابن باجه كے الفاظ اس كے متعلق يه هيں (ورق ٢١٣ الف): و كنت قد قلت انه بلغك ان عبدالرحمن بن سيد كان قد استخرج براهين في نوع هندسي لم يشعر به احد قبله من بلغنا ذكره و انه براهين في نوع هندسي لم يشعر به احد قبله من بلغنا ذكره و انه في حرب و قعت في الارض التي كنا فيها ، و بلغك مع ذلك اني زدت في حرب و قعت في الارض التي كنا فيها ، و بلغك مع ذلك اني زدت عليه حين استخرجها ، و الامر ، اعزك الله ، على ما بلغك - ترجمه : آپ عليه حين استخراج كيا تها كه آپ كو يه خبر پهنچي هے كه شبدالرحمن بن سيد نے كما تها كه آپ كو يه خبر پهنچي هے كه شبدالرحمن بن سيد نے كسي دوسرے مهندس كو جهاں تك مجهے علم هے اس سے قبل نهيں هؤا۔

البته انہوں نے ان براہین کو کسی کتاب میں ثبت نہیں کیا اور ان کو صرفی دو آد میوں نے حاصل کیا۔ ایک میں ہوں اور دوسرا ایک جنگ میں تلف ہو گیا۔ جمہ جنگ اس زمین میں واقع ہوئی تھی جہاں ہم لوگ تھے۔ آپ کو یہ بھی خبر چہنچی ہے کہ میں نے ان کے استخراج پر اضافہ کیا ہے۔ یہ واقعہ ، اللہ آپ کو عزت بخشے ، بالکل صحیح ہے۔ "

ابن جاجه کا ایک معاصر ابو الصلت (۱۳۹۰-۱۳۵/م۱۰۱۰ کی تھا، جس کا تعلق ابن باجه کے ساتھ ظاھر نہیں ہوتا۔ اس کی کتاب تقویم الذهن کو ترجمه کے ساتھ گونز الز پلنسیه کتاب تقویم الذهن کو ترجمه کے ساتھ گونز الز پلنسیه کتاب کا عنوان ہے: (A. Gonzalez Palencia) کتاب کا عنوان ہے: Rectificacion de la mente

ابن باجه کے زمانہ کا مشہور منجم ابو جعفر یوسف بن حسد آئی ہے،
جس کے نام ابن باجه کا ایک خط بوڈلین کے مخطوطہ میں محفوظ ہے
(ورق ۱۱۸ ب)۔ اس خط میں ابن باجه نے زرقالی منجم کے بطلمہوس
(Ptolemy) کے رد ہر نقد کیا ہے۔ ابن باجه اس منجم کو الزرقاله
ابراهیم بن مجبی الاندلسی (۲۰۰۰–۱۰۸۰/ ۱۰۲۹) کے نام سے
یاد کرتا ہے۔

این باجہ کے ایک دوسرے شاگرد ابن جودی کا ذکر مقری نے کیا ہے (نفح جلد ۲، صفحہ ۱۱۰) ۔ اس کا پورا نام علی بن عبد الرحمن بن موسیل بن جودی القیسی ہے۔

ایک دن ایوب بن سلیمان مروانی این باجه شاعر سے ملئے آئے۔
ابن جودی موجود تھا۔ مروانی کی گفتگو میں ادب و شرافت دیکھ کر
ابن جودی کو شوق ہؤا کہ تعارف حاصل کرہے۔ اس وقت ابن جودی
نوجو ان تھا : اللہ آپ کو عزت دے ، آپ کون ہیں ؟ مروانی
نے جو اب دیا : کیوں نہیں تم نے میرے سوا کسی دوسرے سے پوچھا
جس سے تمھارے آداب میں خوبی بڑھتی اور میری توقیر ہوتی ؟
ابن جودی نے جواب دیا کہ میں نے دریافت کیا ، مگر نا کام رھا۔
تو مروانی نے کہا : ایک ایسا طویل زمانہ گزرا ہے کہ ھمیں
جاھل بھی جانتا تھا ، اور اس شخص کے لئے جو ھمیں دیکھتا ہے
ضرورت نہیں کہ سوال کرے۔ پھر تھوڑی دیر سر جھکا کر اٹھایا
اور کہا :

انا ابن الالی قد عوض الد هر عزهم بذل و قلو اورا ستحبوا التنکرا

سین ان لوگون کا بیٹا هون جن کی عزت کو زمانه نے ذلت سے
بدل دیا اور تھوڑے رہ گئے اور اب غیر معروف رهنا پسند کرتے هیں۔
ملوک علی می الزمان بمشرق و غرب دهاهم دهرهم و تغیرا
مشرق و مغرب میں زمانه تک بادشاه رہے۔ ان کو زمانه نے

فلا تذکرنهم بالسؤال مصابهم فان حیاة الرزء ان ینذکرا سوال کر کے هرگز ان کی مصیبت کو یاد نه دلاؤ کیونکه مصیبت کی زندگی مصیبت کو یاد کرنا ہے۔

د هو کا د يا اور وه بدل گيا ـ

ان اشعار کے سننے پر ابن جودی نے سمجھا کہ خاندان مروان سے ہے۔ کھڑا ہؤا ، سر چوما اور معذرت کا خواستگار ہؤا۔

جب می وانی اٹھ گیا تو ابن باجہ نے شاگرد کی خبر لی۔ کہا ، اتنے زمانہ تک رہنے کے بعد تم نے یہ حرکت کی ؟ کیونکر تم کو میری مجلس میں جرأت ہوئی کہ پوچھو ''آپ کون ہیں ؟'' حالانکہ تم دیکھ چکے کہ میں نے اس کو اتنا قریب کیا اور اس کے کلام سننے کا شایق ہؤا۔ یہ بد ترین ادب ہے۔ ابن جودی کہتا ہے کہ ہم ہمیشہ مصبب قول ابو تمام ''نا خذ من مالہ و من ادبہ'' شیخ سے مال و ادب اخذ کرتے رہے۔

ابن العظیب نے تاریخ غرناطه (مخطوطهٔ اسکوریال ورق ۲۲۳، میر ۱۹۲۳) میں ابن جودی کا ان الفاظ میں ذکر کیا ہے که کا تب مہذب علی بن عبدالرحمن بن موسیل بن جودی القیسی کی کنیت ابوالحسن ہے ۔ علوم اوائل کے عالموں سے تھا۔ اس کی اصل سر قسطه کی ہے ، وزیر ابوالحسن بن ہائی کا دوست تھا ، اس کی تعلیم حکیم ابو بکر بن الصائع المعروف بابن باجه کی نگرانی میں ہوئی۔ آزاد طبع بیان کیا جاتا ہے۔

آخر میں هم ابن طفیل کے بیان کو دهراتے هیں۔ اگرچه جیسا که خود بیان کرتا ہے ، ابن طفیل ابن باجه سے نہیں ملا مگر یه ظاهر ہے که ابن باجه سے پوری واقفیت رکھتا تھا ، کم از کم رساله الاتصال سے ضرور واقف تھا۔ اس کا ذکر وہ خود کرتا ہے اور اس ی نقل بھی بالفاظہا کرتا ہے۔ متقول حصد ابن الامام کے مطابق ہے۔
اسپین کے فلا۔ غد کا ذکر کرتے ہوئے ابن طفیل بیان کرتا ہے کہ
متقدمین علوم فلسفیہ میں کمال نہیں رکھتے تھے۔ اگرچہ اپنے پیشرووں
سے آگے بڑھتے رہے مگر ان کو کمال نصیب ند ہؤا۔ پھر ایک نسل
آئی جو حقیقت سے نزدیک تر اور زیادہ باریک ہیں تھی مگر ان میں
ابو بکر بن الصائغ (ابن باجه) سے زیادہ سمجھدار ، حق طلب اور
حقیقت شناس کوئی تہ تھا، البتہ دنیاوی امور نے اس کو مشغول رکھا
اور اس کی حکمت کے راز ظاہر ہونے سے پہلے اور اس کے علمی
خزانوں کے عام ہونے سے پہلے موت نے اس کا خاتمہ کر دیا ۔

سب سے عجیب بات یہ ہے کہ ابن طفیل ابن ہاجہ کے سواکسی کا نام خصوصی طور پر نہیں لیتا اور اس کے پیشرووں کے متعلق و هی رائے رکھتا ہے جس کا اظہار ابن الامام نے ابن حزم وغیرہ کے بارے میں کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ابن الامام کے بیان سے اس لحاظ سے بہت قریب ہے۔ غرض ابن الامام پر ابن باجہ کی بیجا طرفداری کا الزام نہیں لگایا جاسکتا۔

یه کما جا سکتا ہے کہ ابن طفیل کے ذہن میں اس وائے کے لکھتے وقت حی بن یقظان کا خاکہ تھا جس میں وہ بہت حد تک ابن باجه کی کتاب تدبیرالمتوحد سے متأثر ہؤا ہے جس کا ذکر اس کے بہاں موجود ہے اور اسی وجه سے ابن باجه کی تعریف میں رطب اللسان ہے ، مگر واقعہ یہ ہے کہ کتاب کی داغ بیل ابن سینا کی حی بن یقظان ہر رکھی گئی ہے بلکہ نام تک کو اخذ کیا گیا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ابن باجہ کا اثر ابن طفیل اور ابن رشد پڑ۔

ہے حد ہے اگرچہ خود ابن طفیل اور ابن رشد اپنی تعریرات میں اس
کا اعتراف بہت کم کرتے ہیں۔ ابن باجہ کی کتاب النفس اور ابن رشد
کی تلخیص کتاب النفیل کا مقابلہ یہ راقم اپنی کتاب کتاب النفس لابن باجہ میں کر چکا ہے۔ اس طرح ابن باجہ کی تدبیر المتوحد اور رسالہ اتصال العقل بالانسان کا پر تو ابن طفیل کی حی بن یقظان پر کافی ہے ، جو محتاج بیان نہیں۔

اقبال اور معاشی مسائل

بعض حضرات کو یه سنکر شائد تعجب هوگا که اقبال کی اولین تصنیف کا تعلق نه شعرو شاعری سے تھا اور نه فکر و فلسفه سے ، بلکه وه معاشیات سے متعلق تھی۔ یه کتاب . . و و میں انعلم الاقتصاد " کے نام سے شائع هوئی (اردو میں اس علم پر یه پہلی کتاب تھی) اور غالباً اس وجه سے که ملک کے تعلیم یافته لوگوں میں اس علم کی اهمیت کا شعور بہت کم تھا اس کے دوبارہ چھپنے کی نوبت نه آئی۔ اب کتاب تو قریب قریب نایاب ہے لیکن یه واقعه که هونهار ابات نو قریب قریب نایاب ہے لیکن یه واقعه که هونهار اقبال نے فلسفه میں ایم ۔ اے کرنے کے بعد ایک دو سال میں اقتصادیات پر قلم اٹھایا ، کبھی محو نه هوگا اور اقبالیات کے طالب علم کی رهنمائی اس امر کی طرف همیشه کرتا رہے گا که معاشی مسائل میں علامه مرحوم کی دلچسپی فطری اور سچی تھی کیونکه ایک مسائل میں علامه مرحوم کی دلچسپی فطری اور سچی تھی کیونکه ایک ایسا نوجوان جو شعر و ادب کی پر کیف و ادی میں گل گشت کا ایسا نوجوان جو شعر و ادب کی پر کیف و ادی میں سفرف اسی صورت اھل ھو ، اقتصادیات جیسے بظاھر خشک میدان میں صرف اسی صورت میں قدم رکھے گا جب اسے اس سے کوئی خاص سناسبت اور لگاؤ ھو اور میں قدم رکھے گا جب اسے اس سے کوئی خاص سناسبت اور لگاؤ ھو اور میں بیہ بات کتاب کے دیباچے سے بخوبی ثابت ہے۔

اس دیباچے اسی اقبال علم اقتصاد کی تعریف کرنے کے بعد انسانی زندگی پر اس کے اثرات بیان کرتے ھیں۔ ان کے خیال سیں جس طرح اصول مذھب تاریخ انسانی کے سیل رواں میں انتہا درجه کا مؤثر ثابت ھؤا ھے، روزی کمانے کا دھندا بھی جو ھر وقت انسان کے ساتھ ساتھ ھے، چپکے چپکے اس کی ظاھری اور باطنی قوی کو اپنے سانچے میں ڈھالتا رھتا ھے۔ اس لحاظ سے اقتصادیات کے دو پہلو ھیں: ایک کا موضوع دولت ھے اور اس میں اس امر کا پته لگایا جاتا ھے کہ لوگ اپنی آمدنی کس طرح حاصل کرتے ھیں اور اس کا استعال کس

ا 'علم الاقتصاد ' كا ديباچه مندرجه 'آثار اقبال ' مرتبه غلام دستگير رشيد ، صفحات ۹۹ تا ۲۹۰

طرح کرتے میں ۔ دوسرے چلو کا موضوع خود انسان مے اور جاں اس بات کا بته لگانا مقصود ہے که انسانوں کا کوئی گروء اگر افلاس کے جنگل میں بھنسا مو تو اسے کس طرح رہائی دلائی جا سکتی ہے اور ید كه نامساعد اقتصادى حالات افراد اور اقوام بر كيا اثر ڈالتے ميں اور توسوں کے عروج و زوال میں ان کو کہاں تک دخل ہے۔ ا تبال بوں تو انتصاد بات کے ان دونوں بہلوؤں کی اھمیت تسلیم کر بے ھیں مکر آج سے بچاس پین برس پہلے کے هندوستان میں جہاں غربت عام تھی (اور هے) ، ان کی توجه انسانی پلو پر زیادہ معلوم هوتی هے۔ ان کو اس بات کا شدید احساس ہے کہ '' غریبی قو اے انسانی ہر برا اثر ڈالتی ہے ، بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینہ کو اس قدر زنگ آلوده کر دیتی ہے کہ اخلاقی و تمدنی احاظ سے اس کا وجود و عدم برابر هو جاتا ہے۔ " اس وجه سے وہ اهل هندوستان کے لئے اس علم کا پڑھنا اور اس کے نتائج ہر غور کرنا ضروری سجھتے ہیں تا کہ وه اینی اقتصادی بدهالی کا علاج کر سکیں - وه مهاراجه بروده کی ا س تقریر کو '' کران بہا'' خیال کرتے میں جس میر مقور نے کہا تھا که "اپنی موجوده اقتصادی حالت کا سنوازنا هاری تام بیاری کا آخری نسخه ہے ۔ ۱۱

دیباچے کے مطالعے سے ہم تین نتائج اخذ کرتے ہیں: (۱) اقبال کے نودیک غربی اور افلاس زندگی کی بہت باڑی لعنت ہے کہ جس میں مبتاز ہو کر انسان انسان نہیں رہتا ۔ اس گا 'وجود و عدم برابر' ہو جاتا ہے۔ (۲) بر صغیر هند و پاکس کے بے پناء افلاس کا نوجو ان اقبال کو شدید احساس تھا اور اپنے ہم وطنوں کی اخلاقی اور تجدنی ترتی کے لئے وہ اقتصادی خوشعالی کو ایک ناگزیر شرط خیال کرتے تھے۔ (۳) 'علم الاقتصاد' ان سے اس احساس نے لکھوائی کہ جو قوم جس قدر اقتصادی اصولوں سے واقف ہوتی ہے ، اسی قدر خوشعال بننے کی قابلیت وہ اپنے اندر موجود پاتی ہے ۔ اس کتاب سے وہ اہل وطن میں اقتصادی شعور بیدار کرنا چا ہتے تھے اور بیسویں صدی کے عین میں اقتصادی شعور بیدار کرنا چا ہتے تھے اور بیسویں صدی کے عین میں میور جاگ رہا تھا ، ان کی نظر زندگی کے معاشی عوامل پر بھی تھی ۔ آغاز میں ، جب کد ان کی نظر زندگی کے معاشی عوامل پر بھی تھی ۔ معاشی عوامل پر بھی تھی ۔ معاشی عوامل پر بھی تھی ۔ معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر زندگی کے معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر زندگی کے معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر زندگی کے معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر زندگی کے معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر زندگی کے ساتھ ساتھ ہتھ اور معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر زندگی کے ساتھ ساتھ ہتھ اور معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر زندگی کے ساتھ ساتھ ہتھ اور گہری ہوتی گئی۔ وہ اصطلاحی معنوں میں بے شک کوئی ماہر گہری ہوتی گئی۔ وہ اصطلاحی معنوں میں بے شک کوئی ماہر

اقتصادیات یا مفکر سعاشیات نه تھے، لیکن ان کے کلام اور خطوط میں یہ رجحان اپنی بصیرت افروزی اور اپنے پر خلوص تسلسل کے باعث هارے لئے بڑی اهمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے انفرادی اور اجتماعی زندگی میں سعاشیات کی جس قدر و قیمت کا اندازہ ستائیس برس کی عمر میں لگا لیا تھا اور عوام کے افلاس کو دور کرنے کا جو جذبه ان کے دل میں اوائل عمری میں پیدا ہؤا تھا، وہ سرتے دم تک ان کے قلب کو گرساتا رہا۔ اگر .. ہ، سیں ان کو یه سوال بے قرار کر رہا تھا که "کیا ایسا نہیں ہو سکتا که گلی کوچوں میں چیکے چیکے کر رہا تھا که "کیا ایسا نہیں ہو سکتا که گلی کوچوں میں چیکے چیکے کراھنے والوں کی دل خراش صدائیں همیشه کے لئے خاموش نظارہ همیشه کے لئے حاموش نظارہ همیشه کے لئے صفحہ عالم سے حرف غلط کی طرح سٹ جائے ؟ "ا نظارہ همیشه کے لئے صفحہ عالم سے حرف غلط کی طرح سٹ جائے ؟ "ا نظارہ همیشه کے لئے عنوانوں کے چند ماہ پہلے تک ان کے لئے یه خیال سوهان کی طرف قطعا کوئی توجه نہیں کی ۔ "ک اس مسلسل رجحان کو حال کی طرف قطعا کوئی توجه نہیں کی ۔ "ک اس مسلسل رجحان کو عمر پانچ ذیلی عنوانوں کے تحت سطالعہ کریں گے۔

نظر يات

اقبال نے جب اہل وطن کی غریبی کے اسباب پر غور کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کا ایک اہم سبب ہاری 'خریدا رانہ ذہنیت' ہے۔ ایک ایسی دنیا میں جہاں صنعت و حرفت کا مقابلہ زوروں پر تھا اور ہر قوم زیادہ مال تیار کرنے اور دوسروں کے ہاتھ اسے بیچ کر زیادہ سے زیادہ بنافع کمانے کی فکر میں دن رات مصروف عمل تھی ، وہاں ہم صرف خریدنے ہی پر اکتفا کرتے تھے اور اسی پر قانع تھے۔ ہم اپنی روزانہ زندگی کی معمولی ضروریات کے لئے ابھی دوسروں کے 'گھک' تھے اور اس بات کا شعور بہت کم تھا کہ دوسروں کے 'گھک' تھے اور اس بات کا شعور بہت کم تھا کہ فومی ترق و استحکام کے لئے اس صورت حالات کو بدلنا ضروری ہے۔ فاہر ظاہر ہے کہ جس قوم کی ذہنی افتاد کا یہ عالم ہو وہ سامراجی لوٹ کھسوٹ سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے اور اپنی معاشی حالت کو

¹ معولہ بالا دیباچہ 2 قائد اعظم کے نام ایک خط سیں۔

بہتر بنانے کے لائق بھلا کیونکر عو سکتی ہے ؟ ان خیالات کو اقبال نے اکبر الد آبادی کے رنگ میں بڑے د لنشیں انداز میں ادا کیا ہے:

انتہا بھی اسکی آخر ہے؟ خرید ہیں کب تلک چھتریاں ، رومال ، مفلر ، ہیر ہن جاہان سے اپنی غفلت کی یہی حالت اگر قائم رهی آئیں گے غسال کا بل سے ، کفن جاہان سے آئیں گے غسال کا بل سے ، کفن جاہان سے

اس سے بھی ہڑھ کر اس صورت حال کا اظہار اس شعر میں کیا ہے:

بستے میں مند میں جو خریدار می انظ آغا بھی لے کے آتے میں اپنے وطن سے مینگ

یه اشعار بانگ در اکے حصه ظریفانه سے لئے گئے میں جو ۱۹۲۰ کے قریب کے لکنے ہوئے معلوم ہوتے میں ۔ آگے چل کر جب ان کی همدر دی کا دائرہ بہت وسیع ہو جاتا ہے تو وہ پورے مشرق کو سامراجی لوٹ کھسوٹ اور تجارت و حکمرانی کے دوھرے کارو بار کی خوفناک چالوں سے خبر دار کرتے ہوئے مشنوی 'پس چه باید کرد' (۱۹۳۱) میں لکھتے ہیں که افرنگ کا مسلک بڑا عجیب ہے ۔ اس کے 'تخت و تاج' میں 'تخته دکان' بھی شریک ہے ۔ یہ حکمران بھی ہے اور سوداگر بھی ۔ اس کا طرز عمل منه میں رام رام اور بغل میں چھری کا مصداق ہے ۔ اگر تو اس کی فریب کاری سے محفوظ رهنا چاهتا ہے تو اپنے کھدر کو اس کے ریشم سے زیادہ نوم خیال کر ، اس کے کارخانوں سے بے نیاز ہو جا اور سردیوں میں اس کی تیار کردہ 'پوستین' کے چہنے سے اپنے آپ کو باز رکھ ، اسی میں تیری سلامتی ہے ۔ اسی میں وہ آگے چل کر کہتے ہیں :

اے زکار عصر حاضر بے خبر چرب دستیہا ہے یورپ را نگر قالی از ابریشم تو ساختند باز او را پیش تو انداختند چشم تو از ظاہرش انسوں خورد رنگ و آب او ترا از جا برد

وائے آں دریا کہ موجش کم تپید کوھر خود را ز غواصاں خرید

اقبال کے هاں یه خیال اصول سعاش کا درجه رکھتا ہے که محنت کے پھل پر صرف سحنت کرنے والے کا حق ہے۔ ان کے نزدیک انگنے والا' خواہ صدقه سانگے یا خراج ، جہر حال 'گدا' ہے اور ایک اعتبار سے میر و سلطان سب گدا ہیں۔ مگر وہ اس بات کو جہیں پر ختم نہیں کر دیتے - جہاں تک استحصال کا تعلق ہے اس 'گداگری' کو حرام قرار دیتے ہیں اور سعاشرے میں اس برائی کو روکنے کے بہت بڑے حامی ہیں - جو شخص خود کام نہیں کرتا بلکه دوسروں کی محنت پر عیش کی داد دینا چاھتا ہے، اسے ایسا کرنے کا کوئی حق نہیں۔ انھوں نے اپنے اس خیال کے حق سیں قرآن سے استد لال کیا ہے :

کارخانے کا ہے سالک مردک نا کردہ کار
عیش کا پتلا ہے ، سحنت ہے اسے ناسازگار
حکم حق ہے لیس للانسان الا ما سعیل
کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایه دار؟

اقبال نے قریب قریب ہو دور میں .کسی نه کسی رنگ میں اس خیال کا اظہار کیا ہے که زمین جاگیردار کی نہیں بلکه الله تعالیا کی ہے اور نتیجتا اس کا حقیقی وارث صرف و هی شخص ہے جو اپنے پسینے سے اس میں تخم ریزی کرتا ہے ۔ بہت سے مفسرین نے الارض لله 'کے معنی یه لئے هیں که زمین الله کی پیدا کر ده ہے اور جس طرح آسمان اور کائنات کی جمله اشیاء اس کی ملکیت هیں اسی طرح زمین بھی اس کی ملک ہے ۔ ان کے خیال میں یه آیت سزارع اور مالک کے متنارعه فیه مسئله کے حل کرنے میں کچھ مدد نہیں دے سکتی ۔ لیکن اقبال کا ذهن جدید تقاضوں اور پیچید گیوں کے پیش نظر اس لیک آیت شریفه کے اندر یه مفہوم صاف طور پر مضمر پاتا ہے ۔ چنانچه ایک نظم میں وہ اور بہت سے نا قابل تر دید دلائل کو اپنے اس خیال کی حمایت میں لا کر ایک ایسی فضا پیدا کر دیتے هیں که آیت مبار که نظم یه عناد نفسیر پر ایمان لائے بغیر چاره کار نظر نہیں آتا ۔ نظم یه ہے :

پالتا ہے بیج کو سٹی کی تاریکی سیں کون ؟ کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب ؟ کون لایا کینج کر بجھم سے باد ساز گار ؟ خاک به کس کی ہے ؟ کس کا مے یہ ٹور آفتاب ؟

کس نے بھر دی ہو تیوں سے خوشۂ گندم کی جیب ؟ موسموں کو کس نے سکھلائی مے خونے انقلاب ؟

د، خدایا! یه زین تیری نہیں، تیری نہیں تیری نہیں تیری نہیں

انسانی معیشت کے دو ھی اڑے سیدان ھیں: زراعت اور صفعت و تجارت ۔ ان دونوں میں ھوس زر ، خود غرضی اور کوتاہ نظری کے باعث انسان نے انسان کا خون چوسا ہے اور بنی آدم پر ظلم و ستم کے چاؤ ٹوئے ھیں ۔ اقبال نے دونوں کے باب میں بنیادی اصول اور نظر به پیش کیا ہے ۔ صنعت و تجارت کے میدان کی اکثر ناانصافیوں کا علاج اس اصول کے برتنے سے ھو سکتا ہے کہ 'جس کی محنت اس کا پھل' اور زرعی معیشت کی ستم رانیوں کا سد باب یوں ممکن ہے کہ جاگیرداروں کے مالکانه حقوق کا 'الارض تھ' اکی روشنی میں جائزہ لیا جائے ۔ بعض حضرات کو اقبال کا یہ نظریہ انتہا پسند انه معلوم ہوگا لیکن اگر غیر جا نبداری سے عصر حاضر کے جمله تقاضوں کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو ھم اقبال کے خیال کو درست پائیں گے ۔ مجملا ان دونوں نظریوں کا مقصود معاشرے کو معاشی عدل و انصاف کی بیادوں پر استوار کرنا ہے جس سے ظلم فی استحصال کی گفجائش کم بنیادوں پر استوار کرنا ہے جس سے ظلم فی استحصال کی گفجائش کم بنا تی رہے ۔

معنت کش طبقه سے همدردی

شروع میں اقبال نے معاشی مسائل کو زیادہ تر اصولی رنگ میں

ا جاوید نامد کے صفحہ ، م ہر همیں 'ارض ملک خدا است' کے زیر عنوان اس سوضوع پر بعض نہایت عمدہ اور زور دار شعر ملتے هیں:

حق زمیں را جز متاع ما نگفت دہ خدایا! نکته اے از من پذیر باطن 'الارض شه' ظاهر است

ایں ستاع ہے بہا مفت است مفت رزق و گور ازوے بگیر او را مگیر هر که این ظاهر نه بیند کافر است

دیکھنے کی کوشش کی ۔ ان کے اسلوب میں تجزیه و تفکر زبادہ تھا اور جذبه و حرارت کم ۔ انھوں نے کارخانه دار اور سردور اور اسی طرح مالک و مزارع اور زمین کی ملکیت کا ذکر پہلے بھی کیا ہے، مگر اس مین طبقاتی شعور کارفرما نظر نہیں آتا۔ خضر راه (۱۹۲۲) سے ان کے کلام میں یہ بڑی شدت کے ساتھ ابھرتا ہے۔ اس کا ایک سبب تو خود انقلاب روس (١٩١٤) هے جس نے طبقاتی فلسفه کو كتب خانوں كى كمنامى سے نكال كر زار كے تخت شاهى پر لا بٹھايا اور سرمایه و محنت کی آویزش کو انسانی معاشرے کا سب سے بڑا سوال بنا دیا۔ دوسرے ، جنگ عالمگیر اول کی همه گیر تباهی کے بعد یوزب 1 میں جب تعمیر نو کا کام شروع ہؤا تو معاشی مسائل نے وہ اہمیت اختیار کر لی جو اس سے پہلے اسے تاریخ انسانی سی کبھی حاصل نه هوئی تھی ۔ اقبال کی حساس طبیعت نے ان واقعات سے اثر قبول کیا اور ان کے دل میں محنت کش طبقہ کے لئے همدردی و محبت کی جو چنگاری سلک رهی تهی وه ایکا ایکی بهژک کر شعلهٔ جواله بن کئی - اس تبدیلی اور جوش و جذبه کا اندازه کرنے کے لئے تو خضر راه کے اس حصر کا ایک ایک شعر پڑھنے کی ضرورت ہے جو 'سرماید و محنت' کے ذیلی عنوان کے تحت درج ہے ، یہاں چند اشعار سے آپ کو کچھ اندازہ هو سکر گا۔ خضر کی زبانی سزدور کے نام پہلے پیغام کو یوں پیش کرتے هیں:

بندهٔ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے خضر کا پیغام کیا ہے ؟ یہ پیام کائنات اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایه دار حیله گر شاخ آھو پر رھی صدیوں تلک تیری برات مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایه دار انتہاے سادگی سے کھا گیا مزدور سات انتہاے سادگی سے کھا گیا مزدور سات اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ھی انداز ہے مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

پیام مشرق (۱۹۲۲) میں بھی جو اسی زمانے میں شائع ہوئی ، متعدد نظموں میں محنت کش طبقے سے ان کے اس والہانہ لگاؤ کا اظہار

¹ اسی زمانے میں ہند وستان سیں ٹریڈ یونین تحریک کا آغاز ہؤا۔

گوتا ہے۔ ایک نظم ' نوا ہے سزدور ' سیں کہتے ہیں : پھٹے ہرائے کپڑے پہننے والا اور محنت میں جان کھھائے والا مزدور اپنے جسم کو ننگا رکھ کر سرمایہ دار کے لئے ویشمی پوشاک سہیا کرتا ہے۔ اس کے ماتھے کے قطروں سے اور اس کے بچے کے آنسوؤں سے سرمایہ دار کی بیوی کے لئے موتیوں کا ہار تیار ہوتا ہے۔ مذہب کے اجارہ دار اور سلطنت کے مسند نشین بھی اس کا خون چوس چوس کر موٹے ہو رہے ہیں۔ یہ صورت حال زیادہ دور تک برداشت نہیں کی جا سکتی ۔ انقلاب کی نه صرف ضرورت ہے ، بلکہ انقلاب قدرت کا آئین ہے ۔ ایک اور نظم میں لکھتے میں کہ سرمایہ دار بندہ مزدور کے منه کے لقمے پر ہی ڈاکہ نہیں ڈالتا ، اس کی بیٹی کی عصمت بھی لوٹ لیتا ہے ۔ دولت مند کے سامنے مزدور بے بس و مجبور ہے ۔ وہ زندگی کی ہر آسائش سے خروم ہے لیکن اس سے ہمدردی کرنے والا کوئی نہیں ۔ وہ اسروں کے عالی شان محل تعمیر کرتا ہے ، مگر خود بے سرو سامان گلیوں کی خاک چھائتا پھرتا ہے :

خواجه نان بنده سزدور خورد در حضورش بنده می نالدچو نے نے مجامش بادہ و نے در سبوست

آبروئے دختر مزدور برد بر لب او نالہ ھائے ہے بہ ہے کاخ ھاتعمیر کردہ خود بکوست

اقبال همه گیر انقلاب کے علمبرد از هیں۔ وہ نظام سلطت میں ، مذهب کے ڈهانجے میں ، اخلاق و ادب کے تصورات میں ، غرض زندگی کے تمام شعبوں میں تبدیلی کے آرزو مند فیں۔ هر جگه وہ فرسوده اور مضرت راں قدروں کی بجائے صحت مند اور انسانیت کے لئے مغید قدروں کو رواج دینا چاهتے هیں مگر ان میں سب سے زیادہ اهمیت وہ معاشی انقلاب کو دیتے هیں۔ کم از کم ان کی سب سے زور ذار انقلابی نظم سے بھی پایا جاتا ہے۔ زبور عجم کی اس مشہور نظم کو وہ معاشی مسئله سے شروع کرتے هیں اور آگے چل کر پھر اس پر زور معاشی مسئله سے شروع کرتے هیں اور آگے چل کر پھر اس پر زور دیتے هیں۔ نظم کا چہلا بند یه هے:

خواجه از خون دل مزد ور سازد لعل ناب از جفائے دہ خدایاں کشت دھقاناں خراب انقلاب ! انقلاب ، اے انقلاب ! جن نظموں میں اقبال نے محنت کش طبقے کی ہے بسی اور حالت زار کو موضوع بنایا ہے ان کی تعداد خاصی ہے۔ وہ جس طرح مشرق کی غلامی پر کڑھتے ھیں ، اسی طرح اپنے آس پاس اور دور و نزدیک غریبی اور افلاس کو دیکھ کر انھیں انتہائی دکھ ھوتا ہے۔ لیکن ان کے اسلوب بیان اور دوسرے عام ترقی پسند شعراء کے بیان میں بڑا فرق ہے۔ اقبال اپنی زیادہ توجه مظلومی کی کیفیت کو کھول کھول کر بیان کرنے کی بجائے اس کو جلد اور یکسر بدل دینے پر صرف کرتے ھیں۔ کو سرمایه دار اور زمیند ار کے جور و جفا کی طرف کم سے کم لفظوں میں مگر نہایت بلیغ اشارہ کرکے اس نظام کہنہ کو بیخ و بن سے اکھاڑ بھیں میں مگر نہایت بلیغ اشارہ کرکے اس نظام کہنہ کو بیخ و بن سے اکھاڑ بھیں۔ بھینکنے کی دعوت دیتے ھیں۔ وہ ماتم کے نہیں جہاد کے قائل ھیں۔ نش طبقے سے ان کی ھمدردی کے معنی '' ھمدردی کا پیغام'' نہیں، بلکہ کاخ امراء کے درو دیوار ھلا دینے کا عزم ہے۔

روسي اشتراكيت

کوئی شخص جو معاشیات عالم سے دلچسپی رکھتا ھو اور اسے بندہ مزدور کے تلخ اوقات کا احساس ہو ، اشتراکیت کے متعلق اپنے روپے اور رائے کو ستعین کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جہاں تک عالم اسلام کا تعلق ہے،سوجھ بوجھ والے لوگ دو گروھوں سیں بٹے نظر آتے ھیں۔ ایک علم ہے کرام کی اکثریت کا وہ طبقہ جو اشتراکیت سیں الحاد کو دیکھ کر نہایت خلوص نیت سے اس کا مخالف ہے اور اس کے تمدن کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو اپنے اصول تمدن کی ضد سمجھ کر روکنا چاہتا ہے اور اس کے ساتھ کسی مفاہمت کے لئے تیار نہیں اور اس میں کوئی اچھائی یا بھلائی نہیں دیکھتا ۔ دوسرا طبقه جدید تعلیم یافته لوگوں کی وہ اقلیت ہے جو مذہب سے عدم واقفیت کی بنا پر اور سعاشرہ کی بے اعتدالیوں کی درستگی کی بظاہر کوئی اور راہ نہ دیکھ کر اشتراکیت کا هم نوا بن کیا ہے یا بنتا جا رہا ہے۔ اقبال اس ہجوم کے درمیان بالکل تنہا ایک اور مقام پر کھڑے ہیں۔ وہ جہاں تک کہنہ نظام کو مثانے اور سرمایہ داراته اداروں کو فنا كرنے كا تعلق هے ، اشتراكيت كے ساتھ هيں۔ وہ اس كے نام سے بدكتے نہیں۔ اس كا نعرہ سن كر ان كے ماتھے ہر بل نہيں ہڑتے۔ بلکہ اس کی انقلابی آواز سنکر ان کا چمہرہ خوشی اور اسید سے تمتما

الهةا مے اور ان کی آنکھوں میں مسرت کے آنسو جھلکنے لگتے ھیں۔
ید زمرہ دنیا کی بھاری اکثریت کو موجودہ زندگی کے جہنم زار سے نکا لئے کا عزم ہے۔ لہذا اقبال کی همدردیاں اس کے ساتھ ھیں۔ وہ اس تحریک کی تعریف کرتے ھیں۔ اس کے رهنماؤں کی حمایت میں ان کے دشمنوں کو للکارتے ھیں۔ کیوں ؟ اس لئے کہ یہ تحریک سرمایہ داری کے لئے موت کا پیغام بن کر اٹھی ہے۔ اقبال خود بھی ''میگ خواجگ'' کی راہ دیکھ رہے ھیں۔ اس لئے وہ اس کے ساتھ ھیں۔ لیکن جب سرمایہ داری کا خاتمہ ھو چکتا ہے تو اشتراکیت مطمئن ھو کر اس عالم رنگ و ہو میں کھو جانا چاھتی ہے۔ اقبال کی منزل جت آگے ہے۔ عالم رنگ و ہو میں کھو جانا چاھتی ہے۔ اقبال کی منزل جت آگے ہے۔

اسی روز و شب میں الجھ کر نه ره جا که تیرے زمان و مکاں اور بھی هیں

اشتراکیت کے پاس سے گزر جانے ھیں۔ خندہ استہزا سے نہیں،
ایک لطیف ، محبت سے لبریز دلنواز تبسم کے ساتھ بلکہ اپنی راہ پر
تھوڑی دور چل کر سڑ سڑ کے دیکھتے ھیں شاید کہ بیچھے رہ جانے
والا ، جلد سطمئن ھو جانے والا ساتھی مزید آگے بڑھنے کا ارادہ
کر رہا ھو۔ شاید کہ وہ لا سے الا کی طرف قدم اٹھائے۔

اس اجمال کی تفصیل یه هے:

> آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہؤا آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام دوری جنت سے روتی چشم آدم کب تلک

جاوید نامه (۱۹۳۲) میں وہ افغانی کی زبان سے "اشتراک و ملوکیت" کے زیر عنوان اشتراکیت کی خامیوں کو ہے نقاب کرتے ہیں ۔ جہاں تک غریبی کو دور کرنے کا سوال ہے ،
ہ شک اشتراکیت سلوکیت سے ہزار درجہ بہتر ہے۔ لیکن اگر زندگی کی
وسیع تر روحانی و اخلاقی قدروں کے پیش نظر دیکھا جائے تو دونوں کی حالت یکساں ناقص اور خام ہے ۔ انسانی زندگی خدا اور آدم ہر دو
کے جانے اور پہچائے بغیر اپنی منزل کو نہیں پا سکتی اور اس نعمت
(عرفان خدا و آدم) سے اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کا دامن
خالی ہے:

هر دو را جال نا صبورو نا شکیب هر دو یزدان ناشناس ، آدم فریب زندگی این را خروج، آن را خراج درسیان این دو سنگ آدم ز جاج غرق دیدم هر دو را در آب وگل هر دو را تن روشن و تاریک دل

لیکن اسی کتاب سیں چند صفحوں کے بعد افغانی سلت روسید کو مخاطب کر کے اسلام اور اشتر اکیت کی سشتر ک قدروں کو بیان کرتے ہیں ۔

یہ دونوں نظام سرسایہ داری کے لئے سوت اور بے نواؤں کے لئے زندگی کا پیغام ہیں ۔ دونوں کی فضا سلو کیت کے لئے نا سازگار ہے ۔ دونوں نسل و قوسیت کے حدود توڑ کر وحدت انسانی کا نظارہ کرتے ہیں ۔

اسلام اور نظام روس سیں بس ایک اصول کا فرق ہے ۔ اگر اس اصول کو روس سمجھ لے اور اپنا لے تو اسلامیان جہاں اور سلت روسید میں کو روس سمجھ لے اور اپنا لے تو اسلامیان جہاں اور سلت روسید میں ہم آ هنگی پیدا ہو سکتی ہے ۔ یہاں افغانی سلت روسید کو بتاتے ہیں کہ تو 'لا' کے سلام پر کھڑی ہے جو تدن کی سنفی (negative) بنیاد ساس ہے ، 'الا' کی جانب قدم پڑھا کہ تجھے سابت (positive) بنیاد نصیب ہو:

تو که طرح دیگرے انداختی همچو ما اسلامیاں اندر جماں در گزر از لا اگر جویندای

دل ز دستور کمهن پرداختی استخوال تا ره اثبات گیری زندای ۱

اقبال کو روس کے ساتھ کس قدر ھمدردی تھی اور وہ اسلام اور روس کو ایک دوسرے کے کس قدر قریب دیکھتے اور دیکھنا

ا قریب قریب بهی خیالات وه مثنوی اپس چه باید کرد (۱۹۳۹) میں د عرائے هیں ۔ دیکھئے صفحہ ۲۱،۲۱ -

چاهتے تھے، اس کا اندازہ ان کے ایک خط سے بھی عو سکتا ہے جو انھوں نے اسم اور انسان کے ایک خط سے بھی عو سکتا ہے جو انھوں نے ۱۹۳۱ء میں سر فرانسس ینگ هزيند کے نام لکھا تھا۔ خط کا متعلقه حصه ملاحظه عو :

''ذاتی طور پر میں نہیں سمجھتا کہ روسی فطر تا لا مذھب ھیں۔
اس کے برعکس میرا خیال ہے کہ روسی عور تیں اور مرد بڑے گہرے مذھبی رجحانات رکھتے ھیں اور روسی ذھن کا موجودہ منفی رجحان ھمیشہ باتی نہیں رہے گا، کیونکہ کوئی اجتماعی نظام دھریت کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔ جونہی اس ملک میں حالات ٹھیک ھو جائیں گے اور اس کے باشندوں کو اطمینان کے ساتھ غور کرنے کا وقت ملے گا، وہ ضرور اپنے نظام کی کوئی مثبت بنیاد تلاش کریں گے . . . اگر بالشو ازم میں خدا کی ھستی کا افرار شامل کر لیاجائے تو وہ اسلام کے جت ھی قریب آ جاتا ہے۔ اس لئے مجھے ذرا تعجب نہ ھوگا اگر آئندہ قریب آ جاتا ہے۔ اس لئے مجھے ذرا تعجب نہ ھوگا اگر آئندہ جل کر اسلام روس کو جذب کر لے یا روس اسلام کو ۔ اس بات کا انحصار زیادہ تر آس حیثیت پر ھوگا جو نئے آئین میں ھندوستان کے مسلمانوں کی ھوگی۔ "ا

اس کے علاوہ اقبال کے کلام میں کارل مارکس اور لینن کا ذکر کئی بار ہؤا ہے۔ اگر ان کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جائے تو بعض نہائت معنی خیز نتائیج نکلیں گے۔ 'لینن : خدا کے حضور میں ' ان کی بہترین نظموں میں شمار ہوتی ہے۔ نظم کی سب سے نمایاں چیز شاعر کے سوضوع (لینن) سے انتہائی ہدر ردانہ سلوک (sympathetic approach) ہے۔ ابتدا میں اس کے الحاد کی وکالت بڑے لطیف انداز سے کرتے ہیں :

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے مر دم متغیر تھے خرد ، کے نظریات

اس کے بعد یورپ کی بظاہر جمہوری زندگی کے چہرے سے نقاب اٹھا کر' پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات' کا راز افشا کیا ہے۔

¹ حرف اقبال مرتبه لطيف شيرواني صفحه ١٨٣ -

بقیه نظم کی طرح آخری اشعار میں بھی اقبال اور لینن هم خیال اور هم زبان معلوم هوتے هیں :

تو قادر و عادل ہے مگر تیر ہے جہاں میں
ھیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات
کب ڈو بے گا سرمایہ پرستی کا سفینه
دنیا ہے تری منتظر روز مکافات

کارل مارکس کی شخصیت کے نیک و بد کو ''قلب او موسن دماغش کافر است' کے ایک مصرعهٔ بلیغ میں بند کر دیا۔ ایک جگه اس کے لئے ' نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب ' که کر کتاب مرمایه کی تعریف کی اور ایک دوسری جگه اس کتاب پر یوں تنقید کی که اس کے جھوٹ میں سچ مضمر ہے۔ ایک مقام پر مارکس کو 'کلیم بے تجلی' اور 'مسیح بے صلیب' کہا۔ مارکس کے لئے اقبال نے 'کلیم بے تجلی' اور 'مسیح بے صلیب' کہا۔ مارکس کے لئے اقبال نے 'پیغمبر حق نا شناس' اور 'پیغمبر بے جبرئیل' بھی کہا ہے۔

مختصر یه که روس اور اس کے رهنا ؤں ،بی اقبال نے خاصی (اور بڑی حد تک همدر دانه) دلچسپی کا اظمار کیا اور ان پر غیر معمولی بصیرت کے ساتھ تعمیری اور صحت مند تنقید کر کے اس عمد کا غالباً سب سے بڑا اجتہادی کارنامه انجام دیا ہے۔

اسلامي اصول معاش

خضر راہ کی تصنیف کے پہلے تک اقبال عام طور پر اسلام کی حیاتی اور اخلاقی قدروں کے گرویدہ تھے۔ نسل ، وطن اور رنگ کے اسیازات ۔ انسانیت پر جو ظلم ڈ ھایا، اس کی رو ک تھام ان کے نزدیک صرف اسلام کے بساواتی نظام ھی سے ممکن تھی۔ اقبال کا مرد سوسن جو اسرار خودی 'کا مثالی انسان ہے ، دولت کو کچھ اھمیت نہیں دیتا۔ اس کی فطرت کا جو ھر فقر کے صدف میں پرورش پا کر گوھر آبدار بنتا ہے۔ وہ امیری میں فقیری اور فقیری میں شاھی کرتا ہے۔ لیکن انقلاب روس اور جنگ عظیم کے بعد کی سامراجی لرف کھسوف اور طبقاتی شعور نے زندگی کے اس پہلو کو اجاگر کیا اور نظام معاش کی اھمیت کو ابھارا۔ اقبال نے جب قرآن حکیم کو اس نظر سے دیکھا تو انھیں اس چشمۂ حیواں سے وہ آب حیات ملا کہ جسے پا کر نہ صرف انھیں اس چشمۂ حیواں سے وہ آب حیات ملا کہ جسے پا کر نہ صرف

ان کی پیاس بجھی بلکہ اسلام کی محبت اور عظمت کا نقش ان کے دل ہر اور گہرا ہو گیا۔

انبال کے نزدیک جیسا کہ انہوں نے بعض خطوط میں بھی لکھا ہے، اسلام ایک ایسا اشتراکی جمہوری نظام ہے جس کی جمہوریت مغرب کی جمہوریت سے اور جس کی اشتراکیت روس کی اشتراکیت سے زیادہ همه کیر، انصاف پسند اور انسانی معاشرہ کے همه جبت ارتقاء سین زیاد، مددكار هے - جيسا كه او پر بيان هؤا هے ، اشتراكيت اور اسلام ميں بعض قدریں مشترک میں اور اس وجد سے اقبال ایک حد تک اشتراكيت كو سراهتر هين، ليكن جس اشتراكيت كي تعليم وه خود روس کو بھی دینا جامتے میر ، وہ اسلام عے جس کا بنیادی نکته توحید هے اور جس کی اساس ایک ایسے ما بعد الطبیعیاتی نظام پر ہے جس میں انسان لا محدود طور پر ترقی کر سکتا ہے اور جو موت کے بعد کی زندگی اور انسانی انا کی ابدیت کی ضانت دیتا ہے ، جو انسان کو انسان سے نہیں بلکہ فطرت کی طاقتوں سے مصروف بیکار دیکھنا چاھتا ہے۔ اس یہلو کی تفصیل میں جانا اس مضمون کی عدود سے باہر ہے۔ عمیں تو جان صرف ید دیکھنا ہے کہ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں اسلام کے اشتراکی یہلو پر بڑا زور دیا ہے اور اس بات پر انسوس ظاھر کیا ہے که مسلمانوں نے اسلام کے اس بہلو کا مطالعہ نہ کر کے مجرسانہ غفلت برتی ہے۔ قرآن میں نه صرف سود قطعی حرام ہے بلکه جمع زر کو ایک خوف ناک اخلاقی جرم قرار دیا گیا ہے۔ زکواۃ اور صدقات پر زور دینے اور كسب رزق ميں حلال اور حرام كى كؤى شرائط عائد كرنے كے بعد وہ ید اصول پیش کرتا ہے کہ اپنی عام اور جائز ضروریات سے جو کچھ بج رے اسے اللہ کی راہ یعنی اجتماعی مہبود کی راہ میں خرچ کر دیا جائے۔ اقبال نے اس آیت کو اسلامی اصول معاش کا سرکزی نکته قرار دیکر اس کا کئی جگه 2 ذ کر کیا ہے۔ انھیں یقین ہے که مختلف نظاموں کی

ا ''میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانهٔ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے ۔ میرے عقیدے کی روسے صرف اسلام هی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لئے هر نقطهٔ نگاہ سے موجب نجات هو سکتی ہے۔'' مکا تیب اقبال حصہ دوم۔ صفحہ مراس۔

² با مسلمان گفت جال بر کف بنه هر چه از حاجت فزول داری بده ² (جاوید نامه صفحه ۱۹)

کشمکش اور آویزش سے بالآخر لوگ اسلامی اصول معاش کی قدر پہچاننے لگیں ۔ چنا نچہ ضرب کلیم سیں اشتراکیت کے عنوان سے ایک نظم سیں وہ کہتے ہیں :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم بے سود نہیں روس کی یہ گرمی گفتار انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار جو حرف 'قل العفو' میں پوشیدہ ہے اب تک اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو تمود ار

اسلام کے اجتاعی نظام میں اس آیت شریفہ کو بھی بڑی اھمیت حاصل ہے کہ 'نجب تک تم اس (مال) کو اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرو جو تمھیں عزیز ہے تو تم نیک کو نہیں پا کتے۔'' متعدد دوسری آیات کی طرح یہ فرمان بھی سرمایہ دارانہ ذھنیت کے لئے موت کا پیغام ہے۔ ا۔ الام اور دولت پرستی دو متضاد چیزیں ھیں۔ سرمایہ دار کو انسانوں کے مقابلے میں دولت عزیز ہے۔ اسلام کو دولت کے مقابلے میں انسان پیارے ھیں۔ وہ نیکی اور ایمان کی اولین آزمائش یہ قرار دیتا ہے کہ دھن دولت والے اپنے بیائی بندوں اور معاشرے کے مستحقین پر جی کھول کر خرچ کریں۔ جب تک دولت کی محب باقی رہے گی ، دل ایمان سے خالی رہے گریں۔ جب تک دولت کی محب باقی رہے گی ، دل ایمان سے خالی رہے گریں۔ جب تک دولت کی محب باقی رہے گ

چیست قرآل ؟ خواجه را پیغام مرگ دستگیر بندهٔ بے ساز و برگ هیچ خیر از مردک زرکش مجو لن تنا لو البر حتی تنفقو ا

مشنوی ''پس چه باید کرد'' میں 'اسرار شریعت' کے زیر عنوان اس نکته کی سزید وضاحت کرتے ہیں که مال جمع کرنے کی صرف ایک هی صورت جائز ہے اور وہ یه که جمع کرنے والے کی نیت دبن کی راہ میں صرف کرنے کی ہو ۔ اسی نظم میں وہ بتاتے ہیں که اسلام نے اقتصادی لوٹ کا دروازہ بند کر دیا ہے۔ وہ لوگوں کو حب زر کے پھند سے چھڑا کر ان میں اخوت ، همدردی اور احترام آدمیت کے جذبات

ابهارتا ہے۔ جاوید نامہ میں 'حکومت المی' ، 'خلافت آدم' اور 'حکمت کلیمی' کے عنوان سے جو حصے درج کتاب ہیں ، ان کا موضوع بھی اسلامی اشتراکیت ہے۔ اقبال ان خیالات پر که زمین خداکی ہے اور عنت کش کی محنت کا پھل دوسروں پر حرام ہے، بڑا زور دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ان کے نزدیک اسلام میں سرمایه دارانه استحصال کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

پا کستان

یہاں تک هم نے اقبال کے معاشی تصورات کا مطالعہ کیا ہے۔ ان تصورات یا ان کی تشریح میں کسی خاص ملک یا قوم کو پیش نظر نہیں رکھا گیا ، بلکہ اسلام کے اصول معاش کو دنیا سے غریبی اور سرمایه و محنت کے فتنے کو دور کرنے کے لئے ایک نسیخہ اکسیر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اب ہم اقبال کی اس د لجسمی کا ذکر کریں کے جو انھوں نے اس قوم کے معاشی سائل کو حل کرنے میں د کھائی جس سے ان کا براہ رات اور قریب کا تعلق تھا۔ انھوں نے نه صرف تقسیم هند کی تجویز پیش کی اور اس پر عمر بهر زور دیتے رہے بلکه قائد اعظم کے نام ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بننے والی پاکستانی ریاست کی معاشی حالت کو جہتر بنانے پر بھی بڑا اور ہر وقت زور دیا۔ ان خطوط کے مطالعہ سے اندازہ ہوگا ہے کہ جس قدر وہ مسلمانوں کے ثقافتی مستقبل کو محفوظ اور ترق پذیر دیکھنا چا ھتے تھے اسی قدر وہ ان کے معاشی مستقبل کے متعلق بھی متفکر تھے۔ انھوں نے سلمانوں کی معاشی ابتری کا ذکر اپنے خطوط میں کئی باو اور کئی اصحاب سے کیا ہے۔ مثلاً مولوی عبدالحق صاحب نے جب اردو کی ترق کے لئے ایک قومی فنڈ کھولنے کی تجویز کی تو اقبال نے ان سے پورا اتفاق کیا ، لیکن ساتھ ھی لکھا :

" یه فنڈ کہاں سے آئے گا؟ عام مسلمانوں کی حالت اقتصادی اعتبار سے حوصلہ شکن ہے۔ امرا توجہ دبن تو کام بن سکتا ہے، مگر افسوس کہ آکثر مسلمان امرا مقروض ہیں۔ "

اللہ مسلمان امرا اسلام کی راہ میں خرج کرنے کے عادی نہیں ، لکھتے ہیں : کہ مسلمان امرا اسلام کی راہ میں خرج کرنے کے عادی نہیں ، '' ہندوستان کے مسلمان امرا اسلام کی راہ میں خرچ کرنے کی ضرورت و اہمیت سے قطعاً نا آشنا ہیں۔ تاریخ اسلام میں یہ دور نہایت نازک ہے۔ ''

اس بارے میں ان کی رائے بالکل غیر سبہم اور صاف ہے کہ سعاشی آزادی اور خوشحالی کے بغیر سیاسی آزادی اپنے آندر کچھ سعنی نہیں رکھتی۔ قائد اعظم کے نام ایک خط میں ۱۹۳۵ء کے ہندوستانی دستور کے نقائص بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مزید بر آن یه دستور تو اس معاشی تنگدستی کا، جو شدید تر هوتی چلی جا رهی هے ، کوئی علاج نہیں ۔ فرقه دارانه فیصله هندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی هستی کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن کسی قوم کی سیاسی هستی کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی ہساندگی کا کوئی حل نه تجویز کرتا هو اور نه کر سکے، اس کے لئے بے سود ہے۔ "

قائد اعظم کے نام ان کا ۲۸ مئی ۱۹۳۰ کا خط تاریخی اهمیت کا حاسل ہے۔ جہاں تک اس عہد کی هندوستانی سیاست کو سلجھانے کا تعلق ہے ، میرے خیال میں یہ خط اقبال کے . ۱۹۳۰ والے خطبے کے بعد دوسرا بڑا شاهکار ہے جس کی مثال متحد، هندوستان کے سیاسی لٹریچر میں ملنا آسان نہیں۔ اقبال کی ان دو تعریروں کو سامنے رکھ کر مستقبل کا کوئی دیانتدار مؤرخ اس امر سے انکار نه کر سکے گا که جہاں تک آنے والے واقعات کی پیش بینی کا تعلق ہے ، اقبال سے بڑا بالغ نظر هندوستان کی خاک سے کوئی اور نه اٹھا۔

خطا سے عبال ہے مسلمان عوام کی معاشی حالت روز بروز خراب گزشته دو سو سال سے مسلمان عوام کی معاشی حالت روز بروز خراب هو رهی ہے اور قوم کا خوشحال طبقه غریب اکثریت کی طرف سے قطعی غافل ہے۔ ملک کو جو سیاسی مراعات (۱۹۳۵ کا دستور) حاصل هوئی هیں ، اس کا نتیجه یه ہے که '' بڑی بڑی آسامیاں تو اعلی طبقه کے بچوں کے لئے وقف هیں اور چھوٹی چھوٹی وزرا کے دوستوں اور رشته داروں کی نذر هو جاتی هیں۔'' ان کے نزدیک کوئی سیاسی جماعت

¹ مكا تيب اقبال حصه دوم صفحات ١٠ تا ١٨ -

اس وقت تک عوام میں مقبولیت حاصل نہیں کر سکتی جب تک که وہ ان کی معاشی جہبود کی طرف ہوری توجه نه دے۔ لہذا ''لیک کو انجام کار یہ فیصلہ کرنا ھی پڑے گا کہ وہ مسلمانون کے اعلی طبقہ کی نمائندہ بنی رہے یا مسلمان عوام کی نمائندگی کا حق ادا کرے۔'' یہاں نمائندگی کے حتی سے مراد اقتصادی جہبود اور معاشی جہتری ہے۔

الکھتے میں: "روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر هوتا چلا جارها ہے۔
سوال پیدا هوتا ہے که مسلمانوں کو افلاس سے کیوں کر نجات
د لائی جا سکتی ہے ؟ " یہاں وہ جواهر لال کی منگر خدا اشتراکیت
کا ذکر بھی کرتے میں اور اس یقین کا اظہار کرتے میں که مسلمانوں
میں یہ تصور کوئی تأثر پیدا نہیں کر سکتا ۔ ان کی رائے میں مسلمانوں
کی تمام سیاسی اور معاشی مشکلات کا واحد حل به ہے که هندوستان
میں ایک آزاد اسلامی سلطنت کا قیام عمل میں لایا جائے جس میں معاشی
نظام شریعت اسلامیہ کے مطابق ہو ۔ "شریعت اسلامیہ کے طویل و عمیق
معاول طریق پر سجھا اور نافذ کیا جائے تو هر شخص کو کم از کم
معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے۔"

خط کا اهم ترین حصه وه هے جہاں وه یه بتاتے هیں که سوشل دیما کریسی هندو مت کے مقابلے میں اسلام کے بہت قریب ہے۔ لہذا مسائل حاضره کا حل مسلمانوں کے لئے هندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ لکھتے هیں : ''آیا اشترا کیت کا حشر هندوهتان میں بده مت کا سا هوگا یا نہیں ؟ میں اس کے متعلق کوئی پیش گوئی نہیں کر سکتا۔ لیکن مجھے اس قدر صاف نظر آتا ہے که هندو دهرم معاشری جمہوریت (سوشل ڈیا کریسی) اختیار کر لیتا ہے تو خود هندو دهرم کا خاتمه ہے۔ اسلام کے لئے سوشل ڈیما کریسی کی کسی موزوں مشکل خاتمه ہے۔ اسلام کے لئے سوشل ڈیما کریسی کی کسی موزوں مشکل کوئی انقلاب نہیں بلکه اسلام کی حقیقی یا کیزگی کی طرف رجوع کوئی انقلاب نہیں بلکه اسلام کی حقیقی یا کیزگی کی طرف رجوع کرنا هوگا۔ مسائل حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لئے هندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔''

اس خط میں دو تین باتیں پاکستان کی معاشی تعمیر کے نقطۂ نظر سے مارے لئے خاص طور پر غور طاب ھیں۔ اول ان کی یہ فکر کہ

'هر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان' هونا چاهئے۔ دوم ان کا اسلامی قانون کو 'معقول طریق' سے سمجھنے کی شرط عائد کرنا اور سوم ان کا یه خیال که معاشری جمہوریت (سوشل ڈیا گریسی) کو اختیار کرنا گویا اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف 'رجوع' کرنا ہوگا۔ ان کے کلام اور خطوط کے پس منظر میں ان سب کو اکٹھا کر کے دیکھا جانے تو مفہوم یه نکلے گا که اقبال پاکستان کے لئے ایک ایسا سوشلسٹک (socialistic) نظام اختیار کرنا پسند کرتے تھے جو اسلام کے روحانی اور اخلاقی قدروں پر اٹھایا گیا ہو۔

آخر میں مجھے چند لفظ اور کہنے کی اجازت دیجئے . . ۱۹۳۰ میں اقبال نے پاکستان کا خواب دیکھا اور دکھایا تھا جسے ایک مرد سدبر نے اپنے بے پایاں استقلال اور جوش عمل سے ۱۹۳۰ تک حقیقت بنا دیا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس مسلم ریاست کے معاشی استحکام کی جو تجویز انھوں نے ۱۹۳۱ میں پیش کی اسے کب اور کون شخص حقیقت کا جامہ پہناتا ہے ؟ جو شخص یہ کام سر انجام دے گا وہ پاکستان کی تاریخ میں اقبال اور قائد اعظم کے بعد تیسرا عظیم المرتبت انسان مانا جائے گا۔ پاکستان کی مقدس سر زمین اپنے اس مسیحا کی راہ دیکھ رھی ہے!

which has been been able to the second of th

ن الله عدان

تاریخ تصوف کا مندی ، یونانی اور اسلامی پس منظر

ہدھوں ا کے فلسفہ حیات کا خلاصہ یہ ہے کہ روح در اصل لمحات ادراک کے مجموعے کا نام ہے اور عقل میں تسلسل اس طرح قائم رھتا ہے کہ ہر ادراک آنے والے ادراک سے ایک خاص قوت کے باعث مربوط رہتا ہے۔ یہ قوت ہر ادراک کو تھوڑی دیر کے لئے قائم رکھتی ہے ، جال تک کہ کوئی دوسرا ادراک یا تجربه آکر اس سے مربوط ہو جاتا ہے۔ اگر تلامذہ (association) کی یہ قوت قطعاً سلب ہو جائے تو آخری نجات حاصل ہو جائی ہے۔ بدھ مفکرین کے ایک طبقہ کا عقیدہ ہے کہ شعور کا مکمل انقطاع ہی ان کے مذھب کا مقصد اعلی ہے ۔ لیکن دوسرے طبقہ کا خیال ہے مذھب کا مقصد اعلی ہے ۔ لیکن دوسرے طبقہ کا خیال ہے بدلتا رہتا ہے تو اسی طرح کائنات میں ادراک کے ہر لمعے کے ساتھ وجود قائم ہے۔ اگر شعور ہر لمعے مر چیز پیدا ہوتی اور فنا ہوتی رہتی ہے۔ 2

بدھی ما بعد الطبیعیاتی حکا ، کے چار طبقات ھیں اور چاروں اس پر متنق ھیں کہ کائنات میں ھر لہجہ یہ تغیر ھوتا رھتا ہے۔ اختلاف اس پر فے کہ یہ کائنات حقیقی ہے یا محض و ھمی ۔ پہلے عقیدے کے علمبردار مدھیا میکاسی اس کے قائل ھیں کہ ساری کائنات جس میں خود ھارا شعور بھی شامل ہے ، محض واھمہ ہے ، حقیقت میں کوئی شے وجود نہیں تمعور بھی شامل ہے ، محض واھمہ ہے ، حقیقت میں کوئی شے وجود نہیں ارکھتی ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو شے موجود ہے ، فنا نہیں ھو سکتی اور جو عدم ہے وہ وجود میں نہیں آ سکتی ۔ لہذا ھر لمحے کے تجربے اور جو عدم ہے وہ وجود میں نہیں آ سکتی ۔ لہذا ھر لمحے کے تجربے

ا اس مضمون کا پہلا حصد ''اقبال '' اکتوبر ۱۹۵۳ء میں شائع هوا تھا۔

² Proceedings of the Third Oriental Conference, 1924. The Metaphysics of the Saiva Sidhanta System. By K. Subramanyam, pp. 572-73.

میں کائنات کی اشیا ظاہر اور غائب ہوتی رہتی ہیں۔ دوسرا طبقه یوگا چراسی مفکرین کا ہے۔ ان کے نزدیک شعور ایک ذاتی تجربه ہے اس لئے حقیقی ہے، لیکن خارجی کائنات محض ذھن کا ایک دھوکا اور ایک خواب ہے۔ تیسرے طبقه کے نزدیک شعور اور کائنات دونوں حقیقی ہیں لیکن آخرالذکر کا ادراک براہ راست نہیں ہوتا، ہر مادی شے ایک لمحے کے لئے شعور میں داخل ہوتی ہے اور اپنا ایک نقش چھوڑ کر نکل جاتی ہے۔ در اصل ہمیں اسی نقش کا ادراک یا احساس ہوتا ہو اور ہم اسی کو اصل شے سمجھ لیتے ہیں۔ اس طبقے کے حکا، جو سوترانتگاسی (Sautrantikas) کہلا۔ ہیں، کائنات کی تغلیق چار قسم سوترانتگاسی (Sautrantikas) کہلا۔ ہیں، کائنات کی تغلیق چار قسم منزلوں میں تقسیم کرتے ہیں جو حس، ادراک، تصور، کیفیت اور منظلہ کے نفسیاتی اعمال کے مطابق ہیں۔ چوتھے طبقے کے حکا، حافظہ کے نفسیاتی اعمال کے مطابق ہیں۔ چوتھے طبقے کے حکا، ادراک اور احساس ہوتا ہے وہ حقیقی خارجی کائنات ہے نه کہ شعور ادراک اور احساس ہوتا ہے وہ حقیقی خارجی کائنات ہے نه کہ شعور ادراک اور احساس ہوتا ہے وہ حقیقی خارجی کائنات ہے نه کہ شعور ادراک اور احساس ہوتا ہے وہ حقیقی خارجی کائنات ہے نه کہ شعور ادراک اور احساس ہوتا ہے وہ حقیقی خارجی کائنات ہے نه کہ کہ شعور ادراک اور احساس ہوتا ہے وہ حقیقی خارجی کائنات ہے نه کہ کہ شعور ادراک اور احساس ہوتا ہے وہ حقیقی خارجی کائنات ہے نه کہ کہ شعور

یه تو بدهوں کے نظام فکری کا مابعد الطبعیاتی پہلو تھا۔ تصوف کے واضح میلانات بده کی تعلیات میں نہایت واضح اور نمایاں ہیں۔ بده کی تعلیات کا خلاصه یه هے که هم ظاهر اور باطن میں خواهشات کے بندهنوں میں گرفتار ہیں اور ان سے آزاد هونے کی صورت صرف یه هے که ضبط نفس، توجه اور علم و حکمت کو اختیار کیا جائے۔ بظاهر یه بوگ فلسفه کی صدا ہے بازگشت معلوم هوتی هے الیکن بنیادی فرق یه هے که یوگی کے نزدیک ضبط اور توجه کا مقصد بالآخر روح کو مفور بالذات کر کے آزاد کرانا هے اور بده کے نزدیک عدم محض هونے سے هی نجات حاصل هو سکتی هے۔ بده کے ان نظریات کا جائزہ لیتے هوئے ایک محقق لکھتا ہے 2 که گوتم کے نزدیک انسان کہ جر و اختیار کی کشاکش میں گرفتار هے۔ منشا یا مشیت ایسے اختیار کی بابند جبر و اختیار کی کشاکش میں گرفتار هے۔ منشا یا مشیت ایسے اختیار کی طرف رجوع کرتی ہے اور قانون یا شریعت اس اختیار کو پابند کی طرف رجوع کرتی ہے اور قانون یا شریعت اس اختیار کو پابند کرتے ہیں، چنانچہ انسان اپنی ساری زندگی اس جبر و اختیار کے درمیان

ا ملاحظه هو پهلی قسط "اقبال" اکتوبر ۱۹۵۳ء - 2 Mrs. Rhys David, A Manual of Buddhism, p. 192.

فیصله کرنے میں گزارتا ہے۔ زندگی اسی فیصله کے عمل مسلسل کا نام ہے اور اسی عمل میں انسان ارتقائی منازل طے کرتا ہے اور عر فیصله کے بعد وہ ایک حالت سے دوسری مختلف صورت یا حالت اختیار کرتا ہے۔ وہ ایسی حالت اختیار کرنا چاھتا ہے جو پہلی سے جہتر ھو۔

اس مسلسل '' عونے'' کو ایک طرح کے طے 'منازل یا سفر سے تشہید دی گئی ہے اور ہدہ مذھبی لٹریجر میں اس ہر جہت کھی لکھا گیا ہے۔ 'انا' کے ارتقا کی جو تشریح کی گئی ہے اس کی صدائے بازگشت بھی دور دور تک سنائی دیتی ہے اور اگر منزل نفی خودی یا عدم محض ہونا ندھو تو اس میں ارتقا کے صحت مند رجحانات بھی موجود ھیں۔ منفی رجحانات کا اندازہ ان تعلیات سے کیجئے :

- (۱) "لذت" عذاب كى بنياد هـ "وجود" كا لازمى نتيجه "بيدائش" هـ اور جو پيدا هوا وه بوژها هو كا اور مرے كا كامل وه هـ جو تمام خواهشات كو فنا كر دے، هر جذب كو مثا دے، هر طلب كو ترك كر دے اس طرح انسان كامل بيدارى سے همكنار هو جاتا هـ ا
- (۲) سچا بھکشو ھر چیز خوشی سے برداشت کرتا ہے، وہ علمندی کے ساتھ غور و فکر کرتا ہے، وہ سردی، گرمی، بھوگ، پیاس، آند ھی، سیند، مکھیوں اور مجھروں کا ستانا اور رہنگنے والے کھڑوں کی اذبت دھی، لوگوں کا غم و غصد، گالی گلوچ اور دشنام طرازی صبر و شکر کے ساتھ برداشت کرتا ہے، اس کے بدل کو اذبتیں چنچتی ھیں، شدید، پریشان کن، جن سے زندگی کو خطرہ ھوتا ہے۔ وہ ان سب کو بڑی خاموشی سے قبول کرتا ہے۔

¹ The Majjihma Nikaya. The first fifty discourses from the collection of medium length discourses of Gautama the Buddha. By Bhikku Silchara, p. 3.

ايضاً صفحه و 2

- (س) ''اور تب اے برهمنو! ترک خواهش کے بعد اور هر گناه سے کنارہ کش هو کر ، اس عالم میں که میرا شعور اور تصور ابھی تک سر گرم عمل تھا، میں اس مسرت اور انبساط سے همکنار هؤا جو ترک علائق سے حاصل هو تے هیں اور اس طرح میں اعلی روحانی کیف کی چلی منزل میں داخل هؤا۔ اس کے بعد شعور اور تصور کے انقطاع سے میں اعلی روحانی کیف کی دوسری منزل میں داخل هوا ور جب میں شعور اور تصور کے بند هنوں سے بالکل آزاد داخل هوا ور جب میں شعور اور تصور کے بند هنوں سے بالکل آزاد هو گیا تو مجھے وہ مسرت اور انبساط حاصل هوا جو مراقبه سے نصیب هو تا هے ۔''
- (۵) ''جس طرح ایک کوڑا جو سیلا ہو گیا ہو اور جس پر طرح طرح کے داغ لگ گئے ہوں، جب صاف پانی میں دھویا جاتا ہے تو پاک و صاف ہو جاتا ہے یا جس طرح خالص سونا دھکتی ہوئی آگ کی بھٹی سیں سے گذر کر خالص اور صاف بر آمد ہوتا ہے، اسی طرح وہ فقیر جو ایسی صفات حمیدہ، فہم اور فراست کا مالک ہو، چاول سے تیار کی ہوئی غذا جس میں صرف منتخب مصالحے اور مشروبات شامل ہوں، کھا سکتا ہے اور اس سے اسے کسی فرز پہنچنے کا احتال نہیں۔'' ا
- (۲) ''هم عمد کرتے هيں که ايسي زندگي بسر کريں گے جس سے کسي کو نقصان يا ضرر نه پہنچے، هم کسي جاندار کو هلاک نه کريں گے، نه چوري کريں گے اور نه جهوٹ بوليں گے اور نه بدکاري کے مرتکب هوں گے۔ هاري زبان سے کوئي گالی، کوئي ناملائم لفظ اور بيہوده بات نه نکلے گی، هم حسد، لالچ اور بغض کو اپني ذات سے دور رکهيں گے۔ هم صحيح اور سچي قمهم و فراست، حقيقي صفا مي ذهن، سچي گفتگو، درست اعال، کسب حلال، جائز جدو جمهد، جائز ذكر و فكر، جائز حكمت اور حقيقي نجات کے مسلك پر کاربند رهيں گے۔ هم کاهلي سے دور رهيں گے، انكسار اور خاکساري اختيار کريں گے، هم تذبذب سے احتراز کريں گے، نيک، شريف اور رحمدل رهيں گے، هم ايمان داري اور توکل اختيار کريں گے۔ هم حليم خصلت، کشاده دل، هم ايمان داري اور توکل اختيار کريں گے۔ هم حليم خصلت، کشاده دل، هم ايمان داري اور توکل اختيار کريں گے۔ هم حليم خصلت، کشاده دل، صاف گو، حق پسند بنيں گے، انکسار اور عاجزي هارا شعار هو گا،

The Majjihma Nikaya - - 9 مفحه 1

هم خدا سے محبت کا راستہ تلاش کریں گے، هم مخلص، ارادے کے مضبوط، باحیا اور اپنے ضعیر کو زندہ رکھنے والے هوں گے، هم هر چیز کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش کریں گے اور باعمل بنیں گے، هم اپنے ذهن کی تربیت اور فہم کی تعلیم کی طرف متوجه هوں گے، وقتی اور عارضی چیزوں کا هم اثر قبول نه کریں گے اور ان کی خواهش سے گریز کر کے افهیں گذر جانے دیں گے۔ "ا

(ع) ''جو پیدا هؤا اسے زوال اور فنا سے تعفر نہیں، اگر پیدائش ختم هو جائے تو زوال اور فنا خود بخود ختم هو جاتے هیں اور جو راسته زوال اور فنا کے چکر کو ختم کرتا ہے وهی نجات کا اعلمیٰ هشتگانه راسته ہے۔'' 3

شدید قسم کے ضبط لفس، ترک لذت، ترک علائق، عزلت نشینی اور تزکیه باطن پر جتنا زور ان اقوال میں موجود ہے وہ کسی تشریح یا تفسیر کا محتاج نہیں۔ اس کا خلاصه یه ہے که زندگی یا وجود موهوم اور عدم پذیر ہے۔ اس کا انجام بیاری، دکھ، زوال، انتشار، اضمحلال اور بالآخر فنا ہے، لیکن فنا سے یه چکر ختم نہیں هو جاتا، صرف معرفت اس چکر کو ختم کر کے مکتی، نروان یا نجات کامل حاصل معرفت اس چکر کو ختم کر کے مکتی، نروان یا نجات کامل حاصل کر سکتی ہے۔ یه ایک خاص قسم کا منفی فلسفه حیات ہے جو اسلام کی

The Majjihma Nikaya - ma-me dais 1

2 سراج نے کتاب اللمع (صفحه ۱۹۹) میں ابراهیم بن ادهم کا ایک قول نقل کیا ہے '' قال اذا تزوج الفقیر فعثله رجل قد رکبت السفینه فاذا ولدله قد غرق''۔ فرمایا اگر فقیر نے شادی کی تو اس کی مثال ایسے شخص کی سی ہے جو ناؤ پر سوار ہو گیا، اس کے بعد اگر اس کے اولاد ہوئی تو سمجھو ڈوب گیا۔ یه مانی یا گوتم بدھ کا قول ہو سکتا ہے، کسی مسلمان کا نہیں۔

ق ایضاً صفحه ۵۱، گوتم بده کی تعلیات میں آٹھ کا عدد غیر معمولی اهمیت رکھتا ہے۔ سلوک کی آٹھ منزلیں ہیں جن کے طے گرنے کے بعد مکمل نجات حاصل ہوتی ہے۔ ہر منزل کے آٹھ راستے ہیں اور ہر راستے میں آٹھ نشان ہیں۔ یہاں اس راستہ کو جو پیدائش ، زوال اور فنا کے چکر کو ختم کر دے ، کہا گیا ہے۔

بنیادی اسپرٹ سے هم آهنگ نہیں، البته سانی ا کے عقائد میں اس کی جھلک ملتی ہے۔ لیکن بدھ مذهب کا اثر بہت دور دور تک پہنچا ہے، نه صرف یہ کنه هندوستان کے فلسفه اور عقائد میں اس کا نفوذ پایا جاتا ہے بلکه هندوستان سے باهر ایران اور عرب تک اس کے اثرات پھیل چکے تھے، اس لئے براہ راست یا بالواسطه دیگر مذاهب اور دبستان حکمت میں بھی اس کی جھلک ہائی جاتی ہے۔ لیکن تاریخی اعتبار سے ایسے اثرات کے اصلی مآخذ کا ہته لگانا بہت دشوار ہے، کیونکه ان میں سے بعض عقاید اور نظریات گوتم بدھ سے پہلے مختلف صورتوں میں فروغ ہا چکے عقاید اور نظریات گوتم بدھ سے پہلے مختلف صورتوں میں فروغ ہا چکے تھے، لیکن ان اثرات سے قطعاً انکار کی گنجائش بھی نہیں۔ بلخ جو تصوف اسلام کے ابتدائی مرکزوں میں سے ہے، ظہور اسلام سے قبل بدھ مذهب کا ایک اہم مرکز تھا اور بدھ کی تعلیات اس علاقہ میں بدھ مذهب کا ایک اہم مرکز تھا اور بدھ کی تعلیات اس علاقہ میں اتنی نفوذ کر چکی تھیں کہ بعض صوفیاء مثلاً ابراہیم بن ادھم ہر لوگوں کو گوتم بدھ کا دھوکا ہوا ہے۔ 2

يوناني مآخذ

خطۂ یونان اور فلسفہ و حکمت ایک دوسرے کے مترادف هوگئے هیں۔ ایران اور هندوستان کے علاوہ اگرکسی خطے کے افکار اور نظریات نے هزاروں سال علماء، حکماء، مفکرین اور فلاسفه کی رهبری و رهنهائی کی هے تو وہ یہی خطه یونان هے۔ عیسائیت اور اس کے بعد مسلمانوں کے حکماء کے خیالات جس حد تک فلسفۂ یونان سے متاثر هوئے هیں، اس کی داستان بہت طویل هے۔ اس لئے یماں هم صرف ان مسائل کو پیش نظر رکھیں گے جنھوں نے تصوف اور صوفیاء کے مسالک کو متأثر کیا ہے۔ یونانی فلسفه کا بانی تھیلس (Thales) کو قرار دیا جاتا ہے جس نے غالباً چھئی صدی قبل مسیح کا زمانه پایا تھا اور اس اعتبار سے وہ گوتم بدھ کا تقریباً هم عصر ہے۔ وہ چلا شخص تھا اس اعتبار سے وہ گوتم بدھ کا تقریباً هم عصر ہے۔ وہ چلا شخص تھا کی اصل بانی کو هر چیز کی اصل ٹھہرایا۔ اس کا قول تھا کہ تمام اشیاء کی اصل بانی ہے، هر چیز ہانی سے پیدا هوئی اور پانی هی کی طرف عود کی اصل بانی ہے، هر چیز ہانی سے پیدا هوئی اور پانی هی کی طرف عود کرنے والی ہے۔ اس نظریه میں وحدت وجود کی ایک شکل نظر آتی ہے،

¹ تفصیل ملاحظه هو پهلی قسط مطبوعه '' اقبال '' اکتوبر ۱۹۵۳ء -2 ملاحظه هو قسط اول -

اگرچہ یہ اس قدر واضح نہیں ہے جتنی صوفیاء کے بہاں ہے یا جس طرح بعد میں خود یونانی فلا سفد کے هاں ملتی هے۔ چھٹی صدی قبل مسیح كا دوسرا تامور حكم فيثا غورث تها، جو علم عندسه ك بانيون سي شار عوتا ہے۔ اس کے افکار میں سب سے اھم نظرید اعداد کا مے جو اس کے نزدیک کائنات کی اصل میں۔ اس کے نزدیک طاق اعداد جفت اعداد ہے اعلیٰ اور برتر میں اور چار کا عدد مکمل ترین ہے۔ فیٹا غورث کے اس نظریہ نے مختلف حکما، اور صوفیا کو متأثر کیا ہے، بالخصوص صوفیوں کے طریق نقشبند یہ میں جن تین مقامات پر زور دیا كيا هے، ان ميں بهلا نظريد عدد هـ - اذكار اور اشغال ميں بھي اعداد کی اهمیت ملحوظ رکھی گئی ہے۔ عملیات اور نقوش میں اعداد کے دور رس اثرات اور انسانی زندگی سے ان کے کہرے تعلق کا خیال ثابت هوتا مے لیکن فیٹا غورث کے بعض خیالات ایسے هیں جو کسی مسلمان كے لئے قابل قبول نہيں هو سكتے، مثلاً زودشتي ا عقيده كي طرح فیٹا غورث کا ثنات میں دوئی کا قائل تھا اور روح کے بارے میں اس كے نظريات هندو فلسفه سے قريب آجاتے هيں۔ اس كا خيال تھا كه حیات حیوانی کے علاوہ کا لفات میں ہر شے جاندار ہے اور جان یا روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں اپنے مکمل یا نا مکمل ھونے کے اعتبار سے منتقل عوتی رھتی ہے، یہ بھی ایک طرح کا تناسخ ہے۔ ایک اور قابل ذکر حکیم ایمفی ڈوکلیس ہے جو مشہور فلسفی ہراکلیٹس كاشاكرد اور صقليه كا باشنده تها ـ اس كا عقيده تها كه حيات انساني اپنی موجودہ شکل اور حالت تک چنچنے میں بہت سی ارتقائی منزلوں سے گزر چکی ہے۔ یہ ارتقا کا وہ نظریہ ہے جسے بعد میں ڈارون نے علمی نقطهٔ نظر سے مکمل اور تجربات سے ثابت کیا لیکن اس سے چلر اس کے آثار حکماء، فلاسفہ اور صوفیاء کے یہاں ملنے لگتے ھیں۔ مثنوی مولانا روم میں جادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات، اور حیوان سے انسان تک ارتقا کی منزلین واضح طور پر گنائی گئی ہیں۔ ایمنی دُوکایس اس کا بھی قائل تھا کہ کا ثنات کی بنیاد دو متحرک توتوں پر ہے، ایک قوت کو وہ محبت، عشق، کشش، جذب اور

Outlines of Islamic Culture. By A. M. A. Shustry. Vol. II, p. 359.

رغبت سے تعبیر کرتا ہے اور دوسری قوت نفرت، پیکار اور فراق کی ہے۔
عبت کی قوت کا ثفات میں ضبط و نظم اور اتحاد پیدا کرنے کی باعث ہے
اور نفرت سے انتشار اور افتراق پیدا ہوتا ہے، نظام کا ثفات میں عشق،
جذب یا جت کی کرشمہ سازیاں بالآخر جو رنگ لاتی ہیں اس سے تصوف
کی کتابیں اور ہاری شاعری اور ادب کے کتنے ہی حسین نقوش
آب و رنگ پاتے ہیں! قدیم بونانی فلاسفہ کے سلسلے کی آخری کؤی
فارسینداس ہے۔ اس کا نظریہ تھا کہ حرکت اور سکون محض حواس
کے پیدا کردہ واہمے ہیں، اصل ذات سیں نه حرکت ہے نه تغیر
(الآن کاکان) ۔ تھیلس کے نظریه حقیقت آب کی طرح ہمیں بھاں
بھی مسلک وحدت وجودی کی جھلک دکھائی دیتی ہے اور حرکت
ہو سکون کا یہ نظریہ فلسفہ زمان و مکان کے ارتقا پر خاصا اثر انداز

ان کے بعد فلاسفۂ یونان میں ان حکا، کا دور آتا ہے جنھیں سوفسطائی کہا جاتا ہے۔ ان کا طریق کار یہ تھا کہ موضوع زیر بحث پر وہ مختلف زاویوں سے تمام دلائل جمع کر کے، منطق سے دعووں کی تاثید یا تردید کرتے، اس اعتبار سے سوفسطائی حکا، اعلیٰ درجے کے خطیب اور جرح کرنے والے تھے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ ہر شخص کو چاھئے کہ وہ اپنی ذاتی قوت فیصلہ، عقل اور منطق کا پورا پورا استعال کرے اور جو شے اسے اپنے اس تجربے اور یقین سے بہترین نظر آئے، اسے اختیار کرے۔ ذاتی فیصلے اور ذاتی تجربے کی یہ اہمیت اور انسانیت کی عظمت کا یہ احساس ہمیں بعض صوفیاء کے مسلک میں بھی نظر آتا ہے، لیکن بعض بنیادی باتوں میں صوفی سوفسطائیوں میں اور صوفی کے بہاں ایک منزل میں مرشد کے تجربات، فیصلوں اور خدایتوں کی بڑی اہمیت ہے۔

یے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسم منزلہا

سوفسطائی حقیقت کے ادراک کے لئے بحث، جرح، استدلال، دلائل اور براھین کا سہارا ڈھونڈتے ھیں۔ صوفیوں کے نزدیک معرفت کا یہ طریقہ زیادہ سود مند نہیں، کیونکہ سبب، نتیجہ، علت و معلول کا چکر کبھی ختم نہیں ہوتا اور عقل کی رسائی بس ایک معدود افق تک ہے۔
سوف طالیوں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اشیاء کے حقیقی علم کا حصول یا
اصل معرفت نائمکن ہے لیکن صوفیا کے ٹزدیک یہ معرفت نہ صرف ممکن
پلکہ فرض اور تخلیق کی غایت ہے اور ایسی معرفت کے لئے صوفیا
جدو جہد کرتے ہیں ۔ بعض مسلمان مفکرین اور حکماء نے سوفسطائیوں
کا سا انداز فکر اور طریق استدلال اختیار کیا ہے لیکن اصل تصوف
اور صوفیوں پر ان کے اثرات نہ ہونے کے برابر ہیں ۔ اسی طرح بعض
لوگ غلط فہمی سے خود لفظ 'صوفی' کا تعلق (Sophist) سے بتائے
ہیں، جو تاریخی اور لسانی شہاد توں سے قطع نظر میلانات اور رجعانات
کے اختلاف کی بنیاد پر بھی قرین قیاس نہیں ہے۔

سوفسطائیوں کے دور کے خاتمے ہر همیں سفراط (Socrates) کا نام ملتا ہے جسے 199 ق-م میں اس جرم کی سزا میں زھر کا ہمالہ پینا پڑا که اس نے یونانی دیو مالا کے دیوتاؤں اور دیویوں کو ماننے سے انکار کر دیا تھا اور تلاش حتی اور اس کے اظہار میں جرأت ، بيباكي اور مرد الكي كا ثبوت دينے پر آماد ، تھا - سقراط كے لزدیک علم اور لیکی مترادف هیں ، اس کا عقیدہ تھا که السان کا اپنا ضمیر اس کا حقیقی رہنم اور سچا رہبر ہے اور اسی کو خیر و شر كا فيصله كرنے كے ليے صحيح معيار قرار دينا چاھئے۔ يوناني حكما. میں مقراط کے بلند مرتبه کے باوجود مسلمان مفکرین حکا، اور صوفیا بر اس کے خیالات کا براہ راست اثر جت کم نظر آتا ہے۔ افلاطون چلا یونانی حکم مے جس کے افکار و نظریات نے عیسائیوں اور مسلمانوں بالخصوص صوفيوں كو خاصا متأثر كيا۔ افلاطون جو سقراط كا شاکرد تھا 179 ق-م میں پیدا ہؤا۔ اس نے اپنی عمر کے تقریباً چاس سال تلاش حق ، تعليم و تدريس اور تاليف و تصنيف مين گزارے - اس کے نزدیک اعیان ازلی مقائق میں - جن اشیا، کو جم عالم محسوسات میں دیکھتے ھیں ، وہ ان اعیان کی نا تمام نقلیں ھیں -ان اعیان کو افلاطون نے پانچ اقسام میں گنایا ہے: (۱) حیاتی مثلاً انسان ، حيوان وغيره كا تصور ، (٢) Elemental (٢) منطقى مثلاً مشابهت ، سکون و حرکت ، وحدت و کثرت وغیره ، (م) مادی ، (۵) اخلاق مثلاً حسن ، خير ، صداقت وغيره - ان اعيان كا جوهر النے غیر جسانی اور غیر محسوس حالت میں ایک صورت و حالت ہر

قائم ہے ، اس میں تغیر و تبدل ، ترمیم و اضافه ، کمی اور زیادتی نهی هوتی ، ید قائم بالذات هیں اور ازلی و ابدی هیں - اشیا میں گثرت ہائی جا سکتی ہے لیکن ہر جنس کے عین میں وحدت اور صرف وحدت ہے۔ افلاطون کا یہ نظریہ و ھی ہے جو بعض مسلمان مفکرین كے بهاں 'عالم مثال' كے نظريات ميں جھلكتا ہے اور صوفيا كے بهاں وحدت و کثرت کے تعلق اور کثرت میں وحدت کے جلومے کی جو جهلک ہے وہ بھی اس نظریہ سے کچھ ند کچھ تعلق ضرور رکھتی ہے۔ اس سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر افلاطون دعوی اور تا ہے که عین خالص ، قدیم اور باتی ہے۔ باتی اشیا عارضی اور فانی هیں ، وہ عدم اور وجود کے مابین ایک درمیانی حالت میں هیں ـ اشیائے عالم کو محض عارضی ثابت کر کے افلاطون نے ایک ایسے لظام فکر کی بنیاد رکھی جس پر ایک پورا ہوائی قلعہ تعمیر ہوگیا اور آگے چل کر یورپ اور ایشیا کے مفکرین نے جن میں صوفیا بھی شامل هیں اسی کو اپنی فکر کی بنیاد قرار دیا ۔ یہی وہ فلاطونیت ہے جس کی تردید اقبال نے مثنوی اسرار خودی میں کی ہے:

> "در معنی این که افلاطون یونانی که تصوف و ادبیات اقوام اسلامیه از افکار او اثر عظیم پذیرفته بر مسلک گوسفندی رفته است و از تخیلات او احتراز واجب

ا فلاطوں کے مسئلہ اعیان ہر ارسطو نے تنقید کی ہے۔ ارسطو کا زمانه ٣٨٣ تا ٣٢٣ ق-م هے۔ مسلمانوں میں اس کے مقلدین اور متبعین کو مشائیین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور خود ارسطو کو معلم اول کا خطاب دیا گیا ہے۔ لیکن اس کی شہرت منطق اور صرف و نعو کے معلم کی حیثیت سے بھی کم نہیں۔ اس کے نظریات کا خلاصہ یہ مے که وجود اعلمی کائنات کا محرک اول اور وهی اس کی انتہا ہے۔ یہ نظریہ بعض صوفیا کے قول کے مطابق قرآن حکیم کی اس آیت کے مطابق ہے کہ ' انا تھ و انا الیہ راجعون'۔ ارسطو کے نزدیک یہ وجود خود قائم بالذات ہے، قدیم ہے، غیر مادی ہے، خیر ہے، زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے ۔ کوئی اثر ، انقلاب ، تغیر و تبدل ، ترميم و تنسيخ ، كمي بيشي قبول نهيں كرتا۔ وهي هر شے حرکت دیتا ہے اور ہر شے اسی کی طرف رجوع ہوتی ہے۔ وہ خود

کسی شے کا عماج نہیں ، کائنات میں حرکت یا تغیر کا حبب ایک رک یا سبب ہے اور وہ علت عائی یا محرک اصلی خود حرکت سے پاک ہے کیونکہ وہ مادے سے پاک و منزہ ہے اور متیات عض ہے۔ بهاں تک ارسطو کے افکار سلانوں کے لئر قابل قبول مو سکتے میں ، ليكن وه اس سے ايك قدم اور آكے بڑھاتا ہے اور كہتا ہے ك ماده جمله كثرت كي بنياد هے ، ماده هر شكل المتيار كر سكتا هے ، مادہ اپنی اصلی حالت میں ساکن اور قائم ہے ، متحرک کی طرف مادہ اسی طرح مالل ہوتا ہے جس طرح لو ما مقتاطیس کی کشش سے اس کی طرف کھنچا چلا آتا ہے ، یعنی اس میں اختیار اور اواد، کا دخل نہیں ، نه اس کی کوئی غابت یا مقصد ہے۔ اس مادہ کو ذات اعلیٰ نے تخلیق نہیں کیا بلکہ اس نے اس حرکت سے زندگی ہائی ہے اور یہی حرکت مناظر و مظاهر عالم میں کثرت کی باعث ہے۔ اس لئے حرکت بھی قدیم ہے ، یه عالم بھی قدیم ہے ، مادہ اور صورت دونوں قدیم هیں لیکن مسلمانوں کے نزدیک قائم بالذات اور قد يم صرف ايك ذات في اور وه خدا في - اس طرح ارسطو كا تظريه مسلمانوں کی توحید کے نظریه سے پوری طرح عم آهنگ نہیں عو سكتا _

ارسطو کے فلسفیانہ افکار بسلانوں کو براہ راست خود ارسطو کی تصانیف کی بجائے ان حکا ، کے وسیلے سے سلے هیں جنھیں نو فلاطونی کہتے هیں اور اگرچه ا بہت کم سلان صوفی فلاطینوس کے نام سے مانوس هیں لیکن حقیقت یہ ہے گه صوفیانه افکار میں اس حکیم کے نظریات کا پر تو صاف معلوم هوتا ہے ۔ فلاطنیوس جسے نو فلاطونیت کا بانی کہا جاتا ہے مصری قبطی تھا اور ۵۰ ہ ق م میں پیدا ہؤا ۔ وہ عالم فاضل هونے کے ساتھ ساتھ تمام راهبانه خصائل و عادات کا حامل نظر آتا ہے ۔ وہ صوفیوں کی طرح سادگی پسند اور عزلت نشین تھا ۔ اس کے مقالات اس کے شاگرد فرافری (Porphyry) تھا ۔ اس کے مقالات اس کے شاگرد فرافری (Porphyry) یہ جمع کئے هیں ۔ نو فلاطونی افکار کا خلاصه یہ ہے کہ ذات اعلیٰ واحد ہے ، وہ هر جگہ تجلی دکھاتا ہے اور هر چیز اسی کی تجلی کا پر تو ہے ۔ اشیاء میں کترت اور

¹ Nicholson, Mystics of Islam, p. 12.

تفرقه کا سبب پرتو کی تدریجی منازل سے پیدا هو تا هے اور ھر سنزل اسفل ایک کمزور تر پرتو ھوتا ہے اور اپنی تنویر کے لئے اپنر سے اعلیٰ پرتو کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس ذات کا مرکز ھر جگہ ہے لیکن احاطہ کمیں نہیں، وہ خواہش اور بشیت سے پاک ہے۔ وہ ایک ایسی حالت ہے جسے ما ورا سے محسومات (Super-conscious) که سکتے هیں اور جسے عالم بیداری سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس کی پہلی تجلی عقل کل ہے ، جسے نفس کل (Nous) کہا گیا ہے۔ ید اس ذات کی پہلی تجلی اور صفات میں اس سے قریب تریں ہے ، وہ اس ذات کی طرح قائم بالذات ، قدیم ، کامل اور اپنی ذات میں جمله حیات پر محیط ہے - Nous کی پہلی تجلی یا تمثیل نفس (Pyche) یا روح کل ہے۔ یہ نفس یا روح کل حیات کی غیر دادی اصل ہے اور عقل كل اور عالم اسباب كے درسیان ایک وسیله یا واسطه هے۔ یہ نفس کل ، Nous سے نور حاصل کرتا ہے اور کائنات کو سنور كرتا هے۔ اس ميں ماده كے ساتھ شامل هو جانے كى صلاحيت هے اور اسی لئے یہ ، عالم میں حیات کا سبب اصلی (direct) ہے۔ اس تشریح سے فلاطونی اور نو فلاطونی افکار میں ذات اعلی ، عقل اور روح کی تثلیث ایک توحید کے مرکز پر جمع ہو جاتی ہے۔ غیر مادی اور نا قابل تقسیم ہونے کے باعث یہ عقل واحد ہے لیکن کثرت کے ذریعے اور وسیلے سے اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک جمله مادی اشیاکی ایک ماثل غیر مادی تمثیل موجود هے جو سادی شر سے زیادہ مکمل اور حیات سے معدور ہے۔ خیالات اور تصورات میں کثرت ہے۔ لیکن خیال کرنے والا ایک ہی ہے۔ جب فرد میں ذات کا احساس یا انانیت کاشعور بیدا ہو جاتا ہے تو حیات میں کثرت تمودار هو جاتی ہے۔ سکان صرف اجسام کی تعدید هے جو ذات کے اندر پیدا هوتی هے اور زمانه روح اور ماده کے اتصال کے سبب سے ظامر هوتا هے اور مادی وجود تک ا تی ہے۔ ا عالم محسوسات ، عالم عقل کا پرتو محض ایک عکس یا

[&]quot;"'Space' is the limitation of the bodies formed from within and 'Time' is caused by the contact of the soul with matter and remains within material existence,"

نا مكمل تمثيل هـ - روح ك متعلق قلاطينوس كا نظريد يه ه كه مر انسان دو روحوں کا حامل هوتا ہے ایک ربانی ہے جو اعلمل اور اس کی حقیقی ذات ہے ، یہ روح المبی کی تمثیل ہے ، حافظه ، تخیل ، شعور اور مشیئت کی مالک ہے۔ دوسری روح محض الحل یا حیوانی ہے جس کے اعال خواہشات، مسرت اور غم، عبت اور غصه ہے۔ ید روح اسفل جسم کے ساتھ ایک فطری تقاضے یا جیلت كے ذريعه سے وابسته في ۔ انسان كا اصلى انا خالص اور منزه هے ۔ اس میں کوئی خواهش یا احساس نہیں۔ ید اپنر ماثل ذات اعلیٰ (High Self) سے کبھی جدا نہیں ہوتا اور معیشد روح کل کا ایک ملکا د مند لا سا ہر تو رہتا ہے۔ روح انسانی اس طرح روح کل كى ايك تمثيل هے ، اپنے جو هر سيں باك اور خالص هے ليكن مادہ کی طرف راجع ہونے سے اس میں کھوٹ ، خامی اور خرابیاں پیدا موتی میں ، اس کا عروج در اصل ذات اعلیٰ کی طرف رجوع مونے میں ہے اور جس طرح تنزیل یا زوال تدریجی ہے اسی طرح عروج بھی منزل به منزل حاصل ہوتا ہے ۔ فطرت کے حسن کا مطالعہ ، عالم میں کثرت اور وحدت کی هم آهنگی بر غور و فکر ، اشیا ہے خارجی سے اپنی توجه هٹا کر اپنی حقیقی ذات پر توجه کرنا ، عقل کل پر غور و فکر سے یہ عروج منزل به منزل حاصل عوتا ہے یاں تک که انسان تمام دنیاوی علائق سے ہاک صاف عو کر ذات اعلی کے دیدار سے مشرف هو تا عے .۔

فلاطینوس نے انسانوں کو تین طبقات میں تقسیم کیا ہے۔
ایک طبقہ ان لو کوں کا ہے جو مادی دنیا کی تاریکی میں غرق ھیں،
دوسرے وہ ھیں جو مادی دنیا سے بالا تر ھیں اور صفاے روخانی کی طرف مائل ھیں اور وھی نیک بندے ھیں۔ تیسرا طبقہ صفات رہانی رکھنے والے کامل انسانوں کا ہے۔

فلاطینوس کا فلسفہ حسن یہ ہے کہ حسن اور خیر ایک ھی شے ہے لیکن خیر حسن پر فوقیت رکھتی ہے۔ یہ حسن روح میں ظاہر موتا ہے ، نظر اور ضمیر کے سامنے آتا ہے اور خیر یا صداقت کا نام ہاتا ہے ۔ حسین ترین شے عقل ہے جس سے نفس انسانی (rational soul) کو آئس ہے۔ ارتقاے روحانی کی دو منزلیں ھیں ،

پہلی منزل اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان کو خدا کا علم حاصل ہوتا ہے اور مالک اسے اپنی ذات کی ایک اعلیٰ تمثیل سمجھتا ہے۔ دوسری منزل اس وقت آتی ہے جب خدا ہاری ذات میں سا جاتا ہے اور ہم بغیر کسی حجاب یا پردہ کے اس کے دیدار سے براہ راست مشرف ہوتے ہیں۔ حسن مجازی کے مشاہدہ کے وقت ہمیں خیال رکھنا چاہئے کہ یہ حسن ، حسن حقیقی کی محض نقل ، سایہ ، پرتو اور عکس ہے اور ہالآخر اس کے وسیلہ سے همیں حسن حقیقی تک پہنچنا ہے۔ جب ہم حسن مطلق کے مشاہدہ کے لائق ہو جاتے ہیں تو تجلیات اس کثرت سے ظاہر ہوتی ہیں کہ شعور ظاہری بالکل نقم ہو جاتا ہے اور روح جسم سے اپنا تعلق بھول جاتی ہے۔ ختم ہو جاتا ہے اور روح جسم سے اپنا تعلق بھول جاتی ہے۔ اگر ہم کوشش کریں تو حسن حقیقی کے جلووں کو مادی اشیا سے اگر ہم کوشش کریں تو حسن حقیقی کے جلووں کو مادی اشیا سے بھی زیادہ واضح اور محسوس طریقے سے دیکھ سکتے ہیں۔

فلاطینوس کے افکار کے اس خلاصے سے یہ یات صاف ظاہر ہے کہ کم از کم متأخرین صوفیا کے افکار ضرور ان سے متأثر ہیں۔ لیکن اس طبقه کے جمله افکار بھی صرف فلاطینوس کی تعلیم سے ماخوذ نہیں کہے جا سکتے۔ مثلاً آخر الذکر مسئله دیدار المی ایسا ہے جس کا وجود عیسائیت میں بھی سوجود ہے اور قرآن حکیم میں بھی مذكور هے - صوفيوں کے فلسفہ جال میں بھی فلاطینوسی افكار و خیالات کی جھلک سوجود ہے۔ فلاطینوس کے خیالات کی اشاعت اس کی وفات کے بعد اس کے شاگردوں بالخصوص فرافری (Porphry) اور ایمیلیس (Amelius) کے ذریعے سے ہوئی۔ فرافری کو عیسائیت کا ایک نخالف حکیم قرار دیا گیا ہے۔ وہ عیسائیوں کے صحیفے کو تسلیم نہیں کرتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ جاهل اور نا واقف لوگوں کی تصنیف ہے البتہ رہبانیت کی طرف وہ خود بھی مائل تھا اور اس کا نظریہ تھا کہ شرکی تخلیق خواہش سے ہوتی ہے اسی لئے روح کی نجات ترک خواهش اور ترک طلب میں ہے۔ یہ حکیم خود بھی اس فلسفر پر عمل پیرا تھا۔ کوشت ، شراب اور جنسی لذت کوشی سے ہر میز کی تلقین کرتا تھا۔ یہ وہ عناصر میں جن کی جھلک بار بار همیں ملتی ہے اور صوفیا بھی اس سے خالی نہیں لیکن انھیں براہ راست فلاطینوس ، اس کے شاگردوں یا نو فلاطونیت کے اثرات سے تعبیر کرنا مشکل ہے۔ عیسائیوں کی رہبانیت ، کوتم بدھ اور سہابیر جین کے فلسفة حيات اور مانى كى تعليم ميں هر جگد ان كى تلقين ملتى هـ ايك توازن اور تناسب كے ساتھ خود قرآن حكيم ميں پاكيزگئ نفس
كے لئے خواهشات كو قابو ميں ركھنے كى بار بار تاكيد ملتى هـ كهانے پينے ميں اسراف سے منع كيا گيا هـ اور لهو و لعب كو
نا پسند كيا گيا هـ - ليكن اسے جس حد تك متأخرين صوفيا نے
پہنچا ديا وہ يقيناً قرآن اور اسلام كى بنيادى روح كے خلاف هـ اور
عمل على اس مسلك سے بالكل هم اهنك جي جو اسلام كا
طرة امتياز هـ اور يه نيا مسلك اختيار كرنے ميں جن عناصر اور
افكار كا دخل هـ ان ميں سے بعض كا جائزہ ليا جا چكا هـ عيسائى رهبائيت
كے سلسلے ميں البته كچھ اور كهنے كى ضرورت هـ -

اس میں شبه کی قطعاً گنجائش نہیں که مسلمان مفکرین اپنے اند از میں عیسائیوں سے بھی کسی ند کسی قدر ضرور متأثر مونے هوں گے۔ ظہور اسلام سے قبل عرب کے ایام جہالت میں جب لکھنے پڑھنے کا رواج بہت کم تھا ، عام طور پر صرف ہودی اور عیسائی راهب می لکهنا پڑهنا جانتے تھے اور لوگ ان کے پاس پیشکوئیوں ، خواب کی تعبیروں اور دعاؤں کے لئے جایا کرتے تھر۔ راهبوں کی زندگی ، ان کی خلوت نشینی ، عزلت گزینی ، ترک دنیا ، صوم و صلواة کی پابندی ، تسبیح و تهلیل ، ذکر و اذکار اور سادگی نے قدرتی طور پر ان لوگوں کو متاثر کیا ہوگا جو اسلام کی عملی زندگی کی روح ، جد و جہد کے جذبه اور عزم و استقلال ہے فرار اختیار کرنا چاھتے ھوں گے۔ صوفیوں نے اپنے لئے جو لباس صوف اختیار کیا وہ بھی راھبوں کے لباس کی تقلید میں تھا۔ چنانچہ سواج نے کتاب اللمع میں صوفی کی اصل بیان کرتے ہوئے اسے تسلیم کیا ہے۔ صوفیوں کی خانقاعوں کا طریقه بھی انھی راھبوں کی تقلید ہے: "ابتدا ا میں صوفیوں کی کوئی خانقاہ ند تھی ، پہلی خانقاہ رملد واقع ملک شام میں تعمیر هوئی ۔ مولانا جاسی 'نفحات ' میں لکھتے هیں کہ یہ بھی ایک عیسائی امیر آدمی نے تعمیر کروائی۔ ایسا معلوم هو تا هے که شام میں 'مانسٹریز' بہت تھیں ، جن میں رهبان

ا تصوف ، خواجه عباد الله ، مطبوعه ادارهٔ ثقافت الملاميه ، لأهور صفحه عمر -

عبادت کرتے۔ کسی صوفی کو یہ طریقہ پسند آیا اور اس نے بھی ایک خلوت خانه بنا لیا - جهر حال اس کی ابتدا ملک شام سے هوئی -اس کے بعد انھوں نے خود یا بعض عقیدت مندوں نے ھر جگه خانقاهیں بنا لیں۔ " خانقاهوں میں حلقه بانده کر بیٹھنے ، حالت وجد طاری ہونے وغیرہ کی روایت بھی صوفیوں میں اسی ماخذ سے آئی۔ صوم سکوت جسے بعض صوفیوں نے اپنی عبادت و ریاضت میں خصوصیت کے ساتھ شامل کیا ہے حضرت مریم کے صوم سکوت اور عام راھبوں کے رواج کے عین مطابق ہے۔ نکاسن کے قول کے مطابق 1 صوفیوں کے عشق الہی کے فلسفہ پر بھی عیسائیت کا اثر تمایاں ہے۔ چنا نجه نکاسن اس سلسلے میں ان کے تین اقوال نقل كرتا ہے۔ حضرت عيسي تين آد ميوں كے قريب سے گزرے ، ان كے جسم نحیف و زار اور ان کے چہرے پیلے پڑ گئے تھے۔ حضرت عیسی نے دریافت کیا کہ تمھاری ایسی حالت کیوں ھو گئی ؟ انھوں نے جواب دیا خوف آتش (دوزخ) سے ، حضرت عیسی نے فرمایا که تم ایک ایسی چیز سے خائف ہو جسے خالق نے پیدا کیا اور الله تعالی انهیں بخش دے گا جو ڈرنے والے هیں۔ یه که کر حضرت عیسی آ کے بڑھ گئے اور ایسے تین آدمیوں کے قریب سے گزرے جن کے جسم اور بھی کمزور اور چہرے اور بھی زرد تھے۔ حضرت عیسی نے ان سے دریافت کیا تمہاری ایسی حالت کیوں هو گئی ؟ انهوں نے جواب دیا جنت کی طلب میں ۔ حضرت عیسی نے جواب دیا کہ تم ایک مخلوق شے کی طلب کرتے ہو اور اللہ تعالیٰی تمھیں وہ شے جس کے تم امیدوار ھو عطا کرے گا۔ اس کے بعد حضرت عیسی اور آگے بڑھ اور تین ایسے انسانوں کے قریب سے گزرے جو بہت ھی زیادہ دہلے پتلے اور جن کے چہرے بے حد زرد تھے اور ان کے چہرے آئینوں کی طرح چمک رھے تھے۔ حضرت عیسی نے دریافت کیا کہ تمھاری یہ حالت کیسے ھو گئی ؟ انھوں نے جواب دیا عشق الہی میں ، حضرت عیسی نے فرمایا تم اس سے قریب ترین ھو ، تم اس سے قریب ترین ھو ۔

دوسری نقل احمد ابن الحواری ایک شامی صوفی کے متعلق ہے۔

¹ Nicholson, Mystics of Islam, pp. 10-11.

یه ملحوظ رمے که شام رهبانیت کا ایک بهت بڑا مرکز تھا اور بهاں کے راهبوں کی خانقاهیں عیسائیوں کا قبلۂ مقصود تھیں۔ احمد ابن الحواری نے ایک عیسائی سے دریافت کیا که تمھارے صحیفہ آلی میں سب سے اهم حکم کیا ہے ؟ راهب نے جواب دیا که اس سے زیادہ شدید اور کوئی حکم همیں نظر نہیں آتا که اپنے خالق سے اپنے مقدور بھر محبت کرو۔ تیدرا واقعه ایک اور راهب کا ہے جس سے مقدور بھر محبت کرو۔ تیدرا واقعه ایک اور راهب کا ہے جس سے خشوع و خضوع پیدا هوتا ہے ؟ اس نے جواب دیا جب عشق و محبت اس کے قلب پر قبضه کر لے کیونکه ایسی حالت میں سواے سلسل عبادت کے کسی اور شے یا عمل میں لذت یا مسرت باقی نہیں ا رهتی - عبادت کے کسی اور شے یا عمل میں لذت یا مسرت باقی نہیں ا رهتی - عبادت کے کسی اور شے یا عمل میں لذت یا مسرت باقی نہیں ا

شيخ ابي سعيد الخراز حضرت عيسها كا ايك قول لقل كرتے هيں :

"و قال عيسي عليه السلام بحق أقول لكم ان حب الدليا راس
كل خطيئة و في المال دا ، كبير قالوا با روح الله ما داؤه قال لا يعطى حقه
قالوا فان أعطى حقد قال بكون فيه فخر و خيلا ، قالوا فان لم يكن فيه
فخر ولا خيلا ، قال بشغله استصلاحه عن ذكر الله -2

اور حضرت عیسی علیه السلام نے فرمایا میں تمھیں بتاتا ھوں که
اس دنیا کی بحبت تمام گناھوں کی جڑھے اور مال میں بیاری ہے۔
لوگوں نے پوچھا یا روح الله اس کی بیاری کیا ہے ؟ فرمایا که آ دسی
اس کا حق نہیں ادا کرتا ، لوگوں نے پوچھا اگر اس کا حق
دے دیا جائے ، آپ نے جواب دیا کہ اس میں غرور اور فخر پیدا
ھو جائے گا۔ انھوں نے کہا اگر اس میں غرور اور فخر پیدا نه ھو
تو آپ نے جواب دیا کہ اس کی اصلاح کی فکر اسے ذکر الہی سے
غافل کر دے گی۔ "

ایک اور موقع پر حضرت عیسی کا ذکر کرتے ہوئے خواز لکھتے ھیں:3

"و بلغنى ان الله عزوجل او حى الى عيسيل عليه السلام يا عيسيل بحق اقول لك انى احب الى عبدى المومن من نفسه التي يين جنيبه _

Nicholson, Mystics of Islam, pp. 11-12

كتاب الصدق ، لابي سعيد الخراز ، صفحه . ١-١٠٠

كناب الصدقي ٢٨٠٨٠ . 3

میں نے سنا ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت عیسی پر وحی نازل فرمائی کہ یا عیسی ! ہے شک میں اپنے بندے سے اس سے زیاد، محبت کرتا ہوں جتنی اس کی روح جو اس کے بدن میں ہے۔''

ایک اور موقع پر آیا هے: ا

''و بلغنا ان الله عزو جل او حی الی عیسی علیه السلام انزلنی منک کهمک واجعلنی ذخرا لک فی معادک ۔

ہم نے سنا ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت عیسی پر وحی نازل فرمائی کہ مجھے اپنی ذات سیں اس جگہ شامل کر جہاں تیرا مقصد ہے اور مجھے آخرت سیں اپنا خزانہ بنا۔''

عیسائی راهبوں کا اثر قبول کرنے کا ایک سبب یہ بھی ہؤا کہ اہتدا سے ھی عیسائیوں کو اھل کتاب ھونے کی وجہ سے سلمانوں سے بہت قریب خیال کیا جاتا رھا اور اسی لئے سلمان مرد کا اھل کتاب عورت سے نکاح بھی جائز سمجھا گیا ۔ حضرت مربح اور حضرت عیسی کی فضیلت پر قرآن حکیم گواہ تھا اور ان کے نیک اعمال و افکار کی قسین کی گئی تھی ۔ پھر جغرافیائی اعتبار سے بھی عیسائیت اور رهبانیت کے مرکز عرب و عجم کے مسلمانوں سے قریب تر تھے ۔ مرکز عرب و عجم کے مسلمانوں سے قریب تر تھے ۔ عام زندگی میں راهبوں کا بڑا عمل دخل تھا ، اس لئے ایک عرصه گزر نے کے بعد جب خالص اسلامی تعلیم کے نقوش کچھ دھنداے پڑ نے لگے تو خارجی عناصر اور اثرات کو فروغ پانے کا موقع مل گیا ۔

لیکن اس تمهید کا یه مطلب نهیں که مسلانوں کا تصوف کلیتاً خارجی یا غیر اسلامی عناصر اور اثرات کا رهین منت ہے اور نه هم اسے محض سامیوں کی زندگی کے حقیقت پسندانه رجحانات کے خلاف آریائی ذهن کا رد عمل ماننے کے لئے تیار هیں اور نه یه درست ہے که تصوف کا وہ مسلک اور انداز جو متاخرین صوفیا کے یہاں ملتا ہے تصوف کی اصلی شکل و صورت کا مظهر ہے ، بلکه حقیقت یه ہے که اسلامی تصوف کی بنیادیں قرآن کی تعلیات ، احادیث نبوی ، اسلامی تصوف کی بنیادیں قرآن کی تعلیات ، احادیث نبوی ،

ا ايضاً صفحه ١٠٠

صحابة كرام كى باك زندگى ، تابعين اور تبع تابعين كى باك سيرت بر استوار هوئى هيں اور سچے مسلمان صوفى نه كبهى حدود شرعيه سے باهر نكاے هيں اور نه انهوں نے ترك دنيا ، ترك اسباب ، رهبانيت ، بعض نام نهاد صوفيوں كے يهاں يه عناصر اسى طرح گهل سل گئے هيں بعض نام نهاد صوفيوں كے يهاں يه عناصر اسى طرح گهل سل گئے هيں جس طرح دين اور ديكر اسور معاشرت ميں غير اسلامى عناصر داخل هو گئے جن سے اصليت بر برده بؤ گيا هے۔ آئيے ديكهيں خود مسلمان صوفيا اس سلسلے ميں كيا لكھتے هيں ۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی بحث خود لفظ 'صوفی ' کی تعقیق ہے۔ لفظ صوفى كا ماخذ صوف (پشمينه) صفا ، صف ، صفه ، تيو صوفيا (Theosophist) میں سے کوئی ایک لفظ بتایا جاتا ہے - بظاهر به سب الفاظ اپنے معانی کے اعتبار سے قابل قبول نظر آتے ھیں۔ صوفی صفامے ظاہر و باطن پر زور دیتے میں اس لئے اس اصطلاح کا تعلق 'صفا' سے هو سکتا تھا ، لیکن ایسی صورت میں حرق اعتبار سے اصطلاح صوفی کی جگه 'صفوی ' هوتی ۔ جو لوگ صوفی کو صف (بمعنی قطار) سے ماخوذ بتاتے میں ان کی دلیل یه ہے که صوفیا حضور حتى ميں اپنے قلوب کے ساتھ صف اول سي حاضر هو تے هيں -مكن هے يد معنى درست هوں ليكن اس صورت ميں 'صف' سے مشتق 'صفی' بنتا ہے صوفی نہیں۔ بعض محتقین نے لکھا ہے کہ عہد رسالت نبوی میں بعض لوگوں نے فقر اختیار کیا تھا اور مسجد نبوی میں مقیم هوئے تھے ، یہی اهل 'صفه ' کہلاتے تھے۔ واقعه درست ہے لیکن ایسی صورت میں صوفی کی بجامے 'صفه' کہتے - یعض دیگر مؤرخين لکھتے ھيں که صوفي در اصل يوناني لفظ تيو صوفيا سے مشتق ہے جس کے معنی حکمت المبی کے حاصل کرنے والوں کے هنی ۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ صوفیاے کرام نے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونانی کتابوں کا ترجمه عربی میں نہیں ہؤا اور یونانی فلسفر کی اصطلاحیں عربی میں رائج نہیں ھوئیں۔ یہ فیصلہ بھی اکثریت نے رد کیا ہے۔ علامہ ابن خلدون اسے 'صوف' سے ھی مشتق بتائے میں۔ پروفیسر نولدکی (Noeldki) ، پروفیسر نکاسن اور پروفیسر آربری بھی اس سے اتفاق کرتے ھیں۔ تصوف پر اب تک

عربی میں دستیاب هو نے والی قدیم ترین کتاب ابو نصر عبدالله بن علی السراج الطوسی (وفات رجب ۱۹۸۸همهمه) کی ^وکتاب اللمع می دراج لکھتے هیں: 1

"الفظ صوفی کی نسبت لباس صوف سے ہے کہ انبیاء ، اولیا اور اصفیا کا لباس تھا جس طرح حضرت عیسی کے حواری کہلاتے تھے جس کے معنی سفید لباس والوں کے ھیں۔ رسول اکرم کے زمانہ میں اگر یہ لفظ نہیں ملتا تو اس کا سبب یہ ہے کہ صحابی سے بڑھ کر کوئی اور معزز لفظ نہ تھا۔ یہ غلط ہے کہ اھل بغداد نے یہ لفظ اختیار کیا۔ حسن بصری اور صفیان الثوری کے عہد میں بھی به لفظ رائج تھا اور تاریخ مکہ میں مجد بن اسحاق اور دوسروں کی سند پر روایت کی گئی ہے کہ یہ لفظ عہد اسلام سے پہلے بھی رائج تھا۔"

لیکن محض لفظ صوفی کی تشریح یا اس کے ماخذ کی تحقیق سے مسئلہ کا تصفیہ نہیں ہو سکتا جب تک صوفی کا اصل ۔ فہوم واضح نه ہو جائے۔ اس کے لئے پہلے ہم ایک مرتبه پھر سراج کی کتاب اللمع کی طرف رجوح کرتے ہیں:

"شیخ ابو النصر نے فرمایا که صوفی کی پہچان یه ہے که وہ هر اس چیز کو ترک کرتا ہے جو براہ راست اس سے تعلق نہیں رکھتی اور اس کے مطلب و مقصود کے حصول میں حائل ہوتی ہے اور اس کا مقصود سواے الله کے کچھ اور نہیں ہوتا ۔ وہ دنیا میں لباس، کھانے پینے ، غرض ہر چیز میں کمی کرتا ہے اور فقر کو غنا پر اختیار کرتا ہے ، غلق پر شفقت اختیار کرتا ہے ، خلق پر شفقت کرتا ہے ، ضعیر و کبیر کی تواضع کرتا ہے ، قضاے المی پر راضی ہوتا ہے ، صعر کرتا ہے ، عباهدہ کرتا ہے ، نفس کی لذت اور خواهش کو ترک کرتا ہے ، نفس کی لذت اور خواهش کی کرتا ہے ، نفس کی لذت اور خواهش کو ترک کرتا ہے ، نفس کی لذت اور خواهش کرتا ہے ، نفس کی لذت اور خواهش کی کرتا ہے ، نفس کی کرتا ہے ، نفس کی لذت اور خواهش کرتا ہے ، نفس کی کرتا ہے ، نفس کی لذت اور خواهش کرتا ہے ، نفس کی کرتا ہے ، نفس کرت

اس کی مزید صراحت کرتے ہوئے فرمانے میں:

"الله تعالى نے تمام مومنين سے بلند و برتر مرتبه ان كا ركھا ہے جو اولى العلم اور قائمين بالقسط هيں اور ملائكه كے بعد انھى كى

edited by Nicholson, p. 21. كتاب اللمع 1

² Ibid., p. 11 (رقم) از راقم)

شہادت ہیش کی ہے اور سرور کائنات نے بھی علم کو جانشین انبیا، قرار دیا ہے۔ سو یہ القاب میرے خیال میں ان لوگوں کے حق میں وارد هیں جو کتاب اللہ کا سر رشته مضبوط تھامنے والے اور رسول کریم کی متابعت میں پورے کوشاں اور صحابہ اور تابعین کے نقش قدم پر چلنے والے اور اللہ کے اولیا اور متنین اور صالحین کی راہ اختیار كرتے والے ميں اور ايسے اشخاص كو طبقات سه كانه ميں ركھا جا سكتا ہے۔ ایک طبقہ ارباب حدیث كا ہے ، دوسرا فقہا، كا اور تيسرا صوفيا كا - بس يهي طبقات سه كاند اولو العلم اور قائم بالقبط كهم جانے كے مستحق هيں جو انبياء كے جانشين هوتے هيں . . . لیکن اس اشتراک کے بعد صونیا انواع عبادات ، حقائق طاعات اور اخلاق جميله سے جن درجات عاليه اور منازل رفيقه كو طے كرنے لکتے میں و هاں تک علم مے ظاهری اور فقها اور اصحاب حدیث کی بھی رسانی نہیں هو سکتی . . . صوفیا کی اولین خصوصیت یه ہے که وہ الله هي پر نظر ركهتر هيں - ان كا مطلوب و مقصود تمام تر الله هي الله هوتا مے اور ما سوا اور لا یعنی مشغلوں سے انھیں کوئی واسطه نين هو تا_ ١١١

شیخ ابو النصر سراج کے نزدیک شریعت کے دو پہلو ھیں: ظاھر اور باطن ۔ دونوں پہلوؤں کی صراحت قرآن، حدیث اور شعائر اسلام میں موجود ہے۔ تصوف یا طریقت علم باطن ہے، باطن کے اعمال سے تعلق رکھتی ہے۔ جن کی بنیاد قلب پر ہے۔ ظاھر و باطن کا یہ فرق تصوف کے مسلک میں ایک نہایت اھم عقیدہ ہے بلکہ ایک طور پر اگر اسے تصوف کی بنیاد اور اساس قرار دیا جائے تو غلط نہ ھوگا۔ زندگی کے دو پہلو ھیں: خارج اور باطن۔ عالم دو ھیں: ظاھر و باطن۔ مذھب کے دو پہلو ھیں: ظاھر و باطن۔ عالم قرآن اور حدیث میں بھی ظاھر و باطن کا فرق ہے۔ صوفی وہ ہے جو باطن کو اصل سمجھتا ہے، اس پر غور کرتا ہے اور اس وسیلہ سے حقیقت تک پہنچ جاتا ہے۔ صوفیوں کا یہ عقیدہ نہایت اھم ہے کہ قرآن کے معنی باطنی بھی ھیں اور ان پر تفکر کرنا چاھئے۔ کہ قرآن کے معنی باطنی بھی ھیں اور ان پر تفکر کرنا چاھئے۔ اس فکر کی دعوت خود قرآن حکیم میں موجود ہے:

[،] p. 10, كتاب اللمع 1

"كتاب انزلناه اليك سبارك، ليد بروا آيا ته و ليتذكر اولوالالباب- "

اسی بنا پر فکر باطنی اور مراقبه تلاش حقیقت کے لئے صوفیوں کے نزدیک نہایت اہم ہے۔ اس رجحان کا نتجه یه هؤا ہے که صوفیا نے قرآن حکیم کی بعض آیات پر نہایت زور دیا ہے اور ان کی اس طرح تشریح ، تفصیل اور تفسیر کی ہے که ان کی وضاحت بھی عام توضیحات سے مختلف ہو گئی ہے۔ ظاہر و باطن کے اس فرق نے آگے چل کر اس قدر شدت اختیار کی که بعض صوفیا نے مذہب کے ان دو پہلوؤں کو الگ الگ کر کے شریعت اور طریقت کے دو راستے الگ الگ کر لئے۔ شریعت ، عبادات اور رسوم کی پابندی صرف اہل شریعت کے لئے باقی رہ گئی ، اہل طریقت ان سے آزاد ہو گئے اور سمجھا جانے لگا کہ ان کے اپنے تجربات اور ذاتی مکاشفات ان کے لئے جانے لگا کہ ان کے اپنے تجربات اور ذاتی مکاشفات ان کے لئے بعض نام نہاد صوفیوں نے نود کو شریعت کی ہر پابندی سے آزاد کر لیا حالانکہ خود صوفیوں کے نزدیک حقیقت اس کے برعکس ہے کر لیا حالانکہ خود صوفیوں گئے نزدیک حقیقت اس کے برعکس ہے جسے ابوالقاسم عبدالکر یم بن ہوازن القشیری (وفات ۲۸ مرھ) نے بیان کیا ہے:

ور تصوف کی ساری بنیاد اسی پر ہے کہ آداب شریعت گی ہابندی رہے ، حرام اور مشتبہ چیزوں سے دست کشی کی جائے ، نا جائز اوھام اور خیالات سے حواس کو آلودہ نہ کیا جائے اور غفلتوں سے بچ کر اللہ تعالی کی یاد میں وقت گزارا جائے۔''ا

یمی بزرگ ایک اور موقع پر فرماتے هیں:

ور جو شخص كلام الهى كا حافظ اور احاديث رسول كا عالم نهيں اس كى تقليد طريقت كے باب ميں درست نهيں هے ، اس لئے كه هارے اس سارے علم كا ماخذ قر آن اور حديث هيں۔ "

صوفی اور تصوف کے ستعلق بعض اور اکابر صوفیا کے خیالات دیکھئے:

(۱) الصوفی اذا نطقی بان نطق عن الحقائق و ان سکت نطقت عند الجواج یقطع العلائق۔ (ذوالنون مصری)

¹ تصوف اور اسلام ، مولانا عبد الماجد دريا بادى ، صفحه عه -

(حضرت ذوالنون مصری نے فرمایا که صوفی وہ مے که جب وہ گفتار میں آتا ہے تو اس کی زبان حقائق کی ترجان ہوتی ہے اور جب خاموش ہو جاتا ہے تو اس کے اعضا ، قطع علائق پر زبان حال ہے شہادت دیتے ہیں)۔

(r) التصوف نعت اقيم العبد فيه قيل نعت للعبد امر للعتى ، فقال نعت الحق حقيقة و نعت العبد سا- (جنيد بغدادى)

(حضرت جنید بغدادی نے فرمایا تصوف وہ صفت ہے جس میں بندہ کی اقامت کی گئی۔ لوگوں نے پوچھا یہ صفت بندہ کی ہے یا حق کی ، جواب دیا کہ حقیقتاً تو حق کی ہے مگر صورتا بندہ کی ہے۔

(٣) التصوف ترك كل حظ للنفس (ابو الحن نورى)

(حضرت ابو الحسن نوری نے فرمایا تصوف عام حظوظ نفشانی کے ترک کا نام ہے)۔

(٣) الصوفيا هم الذبن صفت ارواحهم نصاروا في الصف الاول بين يدى الحق (ابو الحسن نورى)

(حضرت ابو الحسن نوری نے فرمایا صوفی وہ لوگ میں جن کی روحیں آلایشوں سے ہاک مو چکی میں اور اب وہ رب العزت کے حضور میں صف اول میں حاضر میں)۔

(۵) الصوق اللذي لا يملك ولا يملك (ابو الحسن نوري)

(حضرت ابو الحسن نوری نے فرمایا صوفی وہ ہے جو ند خود کسی چیز کا مالک ہو اور ند کوئی اس کا مالک ہو)۔

(٦) التصوف روية الكون بعين النقص بل محض الصرف من الكون (ابو عمر دامشقي)

(تصوف نام ہے کا ثنات کی جانب عیب جوئی کی نگاہ سے دیکھنے کا بلکہ سرے سے نه دیکھنے کا)۔

(ع) التصوف شرك لانه صيانة القلب عن روية الغير ولا غير (شبلي) (حضرت شبلی نے فرمایا تصوف ایک طرح کا شرک ہے اس لئے کہ یہ نام ہے قلب کو غیر سے بچانے کا حالانکہ غیر کا وجود ھی سرے سے نہیں ہے) -

(٨) التصوف صفا السر من كدورة المخالفة .

(تصوف نام ہے قلب کو مخالفت حق کی کدورت سے پاک کھنے کا) -

(٩) الصوفى لا يرى في الداربن مع الله غير الله (شبلي)

(حضرت شبلی نے فرمایا صوفی دونوں جہانوں میں اللہ کے سوا اور کسی کو نہیں دیکھتا) ۔

(۱۰) التصوف المقاط الروية للحق ظاهراً و باطناً (على بن بندار نيشا پورى)

(علی بن بندار نیشاپوری نے فرمایا کہ تصوف یہ ہے کہ بجز حق ھی حق کے ظاہر اور باطن میں اور کچھ نہ نظر آئے)۔

اگرچه تاریخ تصوف بالخصوص متأخرین صوفیا کے یہاں اس کے علاوہ بھی تصوف اور صوفی کے بارے سیں بہت کچھ کہا گیا ہے لیکن دور اول کے صوفیا بار بار اس بات یر زور دیتے ہیں کہ اصل اسلامی تصوف کے بنیادی مأخذات قرآن ، احادیث ، اصحاب رسول اور تابعین کی زندگی اور متقدمین صوفیا کی تعلیات و ارشادات ہیں ۔ صوفی حضرات کے نزدیک صوفی اور غیر صوفی کی تمیز کی بنیاد خود قرآن حکیم میں موجود ہے۔ شیخ الامام ابو الفصر سراج لکھتے ہیں: ا

الله تعالی نے کلام پاک میں صادقین و صادقات ، قانتین و قانتین و قانتات ، خاشعین موقنین مخلصین و محسنین ، خایفین ، راجین ، متقین ، معطفین ، مجتنبین ، عابدین ، صابرین ، راضین ، متوکلین ، ابرار ، مقربین و غیره سے خطاب کیا ہے۔ یہ خطابات ایسے هی (صوفیا) لوگوں کے لئے هیں۔ چنانچه رسول الله نے فرمایا که میری است میں ایسے لوگ هوں گے جن سے کلام کیا جائے گا اور عمر ان میں سے هیں۔ "

¹ كتاب اللمع ، صفحه ١٢

حضرات صوفیا کا دعوی ہے کہ قرآن حکم میں جا بجا ایسی آیات موجود ھیں جن سے ان کے مسلک کی تاثید ھوتی ہے۔ مثلاً قرب الہی کا مسئلہ لیجئے۔ صوفیا کی ممام تر کوششوں کا مقصود قرب الہی اور معیت حاصل کرنا ہے۔ بظاھر عبد اور معبود میں بڑا فرق ہے اور ایسی صورت میں قرب یا وصل کا حوال کیوں کر پیدا ھو سکتا ہے ؟ لیکن خود قرآن حکیم میں اللہ تعالی اپنے آپ کو ھاری شہ رگ سے بھی قریب فرماتا ہے 'نحن اقرب الیہ فی حبل الورید ھاری شہ رگ سے بھی قریب فرماتا ہے 'نحن اقرب الیہ فی حبل الورید بھی استدلال کیا جاتا ہے :

- (۱) وهو معکم اینماکنتم والله بما تعملون بصیر (پای، ع/۱۱)، (تم لوگ کمیں بھی هو وہ تمھارے ساتھ ہے اور تم جو کچھ کیا کرتے هو الله اس کو دیکھ رہا ہے)۔
- (۲) ولا يستخنون من الله وهو معهم (۵ ، ۱۳) ، (اور خدا سے برده نہيں کرتے هيں حالانکه وه ان کے اتبه هوتا هے) ـ
- (٣) نعن اقرب اليه منكم ولا كن لا تبصرون (١٦ ، ١٦) ، (اور هم تم سے زيادہ قريب هيں مگر تم كو دكھائى نہيں ديتا) _
 - (س) لا تخافاً اني معكم اسمع و ارى (٠٠ ، ٨٠) -
- (۵) و اذ سالک عبادی عنی فاتی قریب (۲۱۲)، (اور جب هارے بندے تم سے (ه) رے بارے میں) دریافت کریں تو (که دو) هم ان کے پاس هیں)۔
- (٦) و کان اللہ بکل شی محیطا (۵، ۱۵) ، (اور سب چیزیں اللہ هی کے قابو میں هیں)۔
- (د) فاینما تولوا فئم وجه الله (۱، ۱۰)، (جس طرف منه کرو ادهر هی الله کا سامنا هے)۔
 - (۸) و هو على كل شي شميد (۲۲ ، ۱۱) -

صوفیا کے نزدیک اللہ تعالی سے قرب حاصل ہونا اس وجہ سے مکن ہے کہ وہ ہر شے کے ساتھ بالذات سوجود ہے - چنا نچہ قرآن حکیم کی بعض آیات سے اس پر استدلال کیا جا سکتا ہے :

ان الله كان على كل شي شهيدا (هر چيز الله كے پيش نظر هے) -

وما تکون فی شان وما تتلو منه من قرآن ولا تعلمون من عمل الا کنا علیکم شہودا اذ تفیضون فیہ (پ/۱۱، ع/۱۱) ، (تم کسی حال میں بھی ہو اور قرآن کی کوئی سی آیت بھی پڑھ کر مناتے ہو اور تم کوئی سا بھی عمل کرتے ہو ، ہم ہمہ وقت جب تم اس کام میں مشغول ہوتے ہو، تم کو دیکھتے رہتے ہیں) ۔

و انت على كل شي شميد ، كان الله على كل شي وقيباً

قرب و معیت کے مسئلہ میں صوفیا واقعہ معراج نبوی سے بھی استدلال کرتے ھیں۔ ان کے قول کے مطابق اس واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ انسان ترقی کی روحانی منزلیں طے کرنے کے بعد قرب الہی حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح معرفت الہی حاصل کرنے کا مسئلہ ہے۔ صوفیا کے نزدیک اس جد و جہد کا مأخذ بھی تعلیات قرآن میں ملتا ہے اور تخلیق آدم سے اس کی دلیل دیتے میں۔ جب الله تعالى نے فرشتوں سے فرمایا که میں ایک ایسا آدم تخلیق کرنے والا ہوں جو زمین ہر میرا خلیفہ ہوگا تو انھوں نے جواب دیا کہ اے اللہ ! کیا تو ایک ایسی ذات کو بھیجے گا جو فتنہ و فساد کا باعث ہوگی ؟ نہیں ، مم تیری حمد و ثنا کرتے میں ۔ جواب ملا ، ہے شک هم جانتے هيں جو کچھ که تم نہيں جان سکتے ۔ اس ارشاد الہی کا واضح مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی کو آدم کی کے زوریوں اور خامیوں کا علم تھا۔ اس کے ساتھ ھی یہ بات بھی اس کے علم میں تھی کہ انھی انسانوں میں جو دنیا میں فتنہ و فساد کے باعث ہوں گے ، ایسے لوگ بھی ہوں گے جنھیں معرفت السی حاصل ہوگی ۔ یہی معرفت حاصل کرنے والے صوفیا ہیں اور تخلیق کا ثنات کے مقصد تخلیق آدم اور تخلیق آدم کی غایت معرفت المہی کے سوا کچھ اور نہیں -

صوفیوں کی تعلیم میں وحدت وجود کا مسئلہ نہایت اہم اور بنیادی ہے۔ قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیات سے اس پر استدلال ہو سکتا ہے:

و کان الله بکل شی محیطا ، و انت علی کل شی شهید ، کان الله علی کل شی و رقیبا - اب تصوف کے بعض اور ارکان لے لیجئے۔ قرآن حکیم میں ان کے متعلق بھی تصریحات موجود ہیں۔ مثلاً ارکان تصوف میں ایک اہم رکن اخلاص ہے جس کا ذکر قرآن حکیم میں اس طرح آیا ہے:

فاعبد الله مخلصاً له الدين الا الله الدين المخالص (٢٠٠ : ٢٠٠) ،
فادعو الله مخلصين له الدين (٠٠٠ : ١١٠) ، قل انى امرت ان اعبد الله
مخلصا له الدين (٢٠٩ : ١١٠) ، قل الله اعبد مخلصا له ديني (٢٠٩ : ٢٠٠) ،
والذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصاً و كان رسول نبياً (١٩ : ٢٥) -

صوفیا ے کرام نے 'صدق ' پر بڑا زور دیا ہے۔ خراز نے تو پورا ایک رسالہ 'کتاب الصدق ' کے نام سے صدق کی صوفیانہ توجید و تشریح پر صرف کر دیا ہے۔ اس رسالہ میں خراز نے صدق کے سلسلے میں قرآن حکیم کی حسب ذیل آیات بیش کی هیں:

يه ابها الذين آمنوا آتفو الله و كونو مع الصادقين، فلو صدقوا الله لكان خيراً لهم ، آجال صدقوا ، ما عاهدوا الله عليه ، والذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد _

صبر جس کی بار بار صوفیا تلقین کرتے میں ، اس کے بارے میں قرآن کر یم میں بار بار ارشاد ہؤا ہے :

يا ايها الذين آمنوا اصبروا او صابرو، ولئن صبرتم لهم خير للصابرين و أصبر وما صبرك الا بالله، واصبر لحكم ربك فانك باعينا، و أصبر على ما يقولون و العجر هم هجراً جميلاً، واصبروا ان الله مع الصابرين، و بشر الصابرين فجعل لهم الكرامة بالبشرى _

صوفی کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی محبت دنیا کو ترک کرنے اور اس کی زینت اور بہجت سے دور رہنے میں ہے۔

ولا تمدن عينينك الى ما متعنا به ازواجاً منهم زهرة الحيوة الدنيا لنفسهم فيه فتمنو الموت ان كنتم صادقين (البقر - ٩٣) پس آرزو كرو تم موت كى اگرتم سجے هو -

ترک دنیا تو تصوف کے ساتھ لازم و ملزوم ہؤا۔ اس کی بنیاد بھی اس امر پر ہے کہ دنیا کی حیات کو قرآن کریم میں 'لہو و لعب' بتایا گیا ہے۔ صوفیا جس صفت کو زہد کہتے ہیں اس کی یہی بنیاد قرار دیتے ہیں:

انما الحيوة الدنيا لعب و لهو و زينة و تفاخره بينكم (١٩/٥٥) -جانو كه دنيا كى زندگانى لهو و لعب هے اور بناؤ كرنے اور بڑائى كرنا آپس سيں ـ

زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطره من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث، ذالك متاع الحيوة الدنيا وما الحيوة الدنيا الامتاع الغرور (١٩/٥٤) -

اور اسی بنا پر صوفیا نے توکل کی تلقین کی ہے:

و على الله فتوكلوا ان كنتم مومنين ، ان الله يحب المتوكلين ـ

اور خوف الهي پر بهي زور ديا هے كه قرآن حكيم سين ارشاد هؤا هے: و اياى فاتقون و اياى فارهبون ، فلا تخشوا الناس واخشون يخافون ربهم من فوقهم -

اور محبت کے بارے میں فرمایا گیا ہے:

والذين امنوا اشد حباً لله فان كنتم تحبون الله فا تبعونى يحببكم الله ـ اور رضام اللهى كا مسلك :

فلا و ربک لا یومنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسکم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً (۳ : ۲۸) ـ

صوفیا کے یہاں دیدار الہی کا مسئلہ نہایت اہم اور بنیادی ہے۔ قرآن حکیم کی بعض آیات سے اس پر بھی صوفی دلیل کرتے ہیں۔ مثلاً وجوہ یومٹذ ناضرۃ الی ربھا ناظرہ (۵۵/م)

(مومنوں کے چہرے اس دن تر و تازہ هوں کے اور وہ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے هوں گے) -

فقر کے سلسلے میں شیخ سراج کتاب اللمع میں فرماتے ہیں کہ فقر کی عظمت قرآن حکیم اور حدیث نبوی سے ثابت ہے اور قرآن حکیم کی یہ آیت اس کی تا ٹید میں نقل کر۔ " ہیں:

للفقراء اللذين الحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسئلون الناس اليحافاً (٢/٢٤٢) - يا ابها الناس انتم الفقراء الى الله والله عنى الحميد .

صوفیا کے نزدیک اللہ تعالی هی خیر و شر کا علم رکھتا ہے۔ هو سکتا ہے که انسان جس چیز میں اپنی خیر یا بھلائی سجھتا هو وہ اس کے حق میں مضر یا شر هو۔ اس لئے شایان عبد یه ہے که هر حال میں راضی برضا نے الہی رہے اور اسی میں اپنی فلاح و بہبود سمجھے۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

عسى ان تكرهوا شياً و هو خير لكم و عسى ان نحبو شياً وهو شر لكم والله يعلم و انتم لا تعلمون (البقر ٢١٥) ـ

(شاید یه که مکروه رکھو تم ایک چیز کو اور وه تمهارے واسطے بہتر هو اور شاید یه که تم ایک چیز کو دوست رکھو اور وه تمهارے واسطے تمهارے واسطے بری اور اللہ جاننے والا ہے اور تم نہیں جانتے)۔

ا گرچہ یہ مسئلہ عملی زندگی میر نہایت خطرناک رجعانات کی بنیاد بن سکتا ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی اساس اس آیت میں موجود ہے اور صوفیا نے عام طور پر اسے بڑی اهمیت دی ہے۔ شبلی لکھتے ھیں:

"عارف اوست که منع نزد او دوست تر از عطا باشد" اسی سے توکل بالخصوص رزق اور کسب معاش کے معاملہ میں ایک

خاص توجیه کی راه نکل آئی ۔ قرآن حکیم سین ارشاد ہے:

و ما من د ابة فى الارض الا على الله وزقما (اور زمين كے جتنے جاندار هيں سب كى روزى الله كے ذمے هے) ـ

و کابن من د ابة لا تعمل رزقها الله يرزقها و ايا کم ...
(اور کتنے هي جاند ار هيں که وه اپنا کھاڻا لاد سے نہيں پھر تے اور ان کو بھي روزي ديتا هے اور تم کو بھي) ۔

الله ببسط الرزق لمن يشاء من عباد، و يقدر له (اپنے بندوں میں سے اللہ جس کی روزی کو چاہتا ہے کشاد، کر دیتا ہے اور جس کی چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے)۔

آلام و مصائب پر راضی برضا رهنا صوفیا کے نزدیک اس لئے۔ ضروری ہے کہ جتنی مصیبتیں زمین پر اور انسانوں پر نازل هوتی هیں وہ پہلے سے لکھی جا چکی هیں :

ما اصابكم من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها ان ذالك على الله يسيرا (٢٢/٥٤)

(جتنی مصیبتیں زمین میں اور تمھاری ذات پر نازل ہوتی ھیں ان کو پیدا کرنے سے پہلے ھی ہم نے کتاب میں لکھ رکھا ہے۔ یہ اللہ کے لئے آسان ہے)۔

ظاہر ہے تقدیر الہی اور توکل کا یہ انداز حصول معاش اور کشمکش حیات میں زیادہ معاونت نہیں کر سکتا بلکہ برعکس کا هل اور عمل سے گریز کرنے والی طبائع اپنی کم کوشی ، عافیت پسندی اور فرار کی ذهنیت سے گریز کے لئے بہانہ تلاش کر لیتی هیں اور یہ صورت بالخصوص ایسے زمانے میں پیش آتی ہے جب کوئی قوم دور زوال سے گزرتی هوتی ہے ، عمل کا فقدان هوتا ہے ، طبیعتیں جد و جمد سے بیگانه هو چکی هوتی هیں اور هر معامله میں کم سے کم مزاحمت کا راستہ اختیار کرنے کی تلاش هوتی ہے ۔ یہ صورت مزاحمت کا راستہ اختیار کرنے کی تلاش هوتی ہے ۔ یہ صورت کی معاشرتی اور معاشی نظام سے الگ کر کے دیکھا جاتا ہے جن پر قرآن حکیم نے زور دیا ہے ۔

یهاں تک تو بحث بعض تصورات اور افکار سے تھی۔ صوفیانہ اعمال، اذکار اور اوراد و وظائف کے لئے قرآن حکیم کی بعض آیات سے استدلال کیا گیا ہے۔ مثلاً صوفی 'ذکر' کو ایک اہم مرتبہ دہتے ہیں۔ قرآن حکیم سیں ارشاد ہؤا ہے:

فاذ كروني اذ كركم ، اذ كرو الله ذكراً كثير ا

ان چند مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صحیح اسلامی تصوف کی بنیاد قرآن پر استوار ہے اور اس مسلک میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اسلام اور اسلامی تصور سے ہم آھنگ نہ ہو۔ اس سے ایک قدم اور آگے بڑھائیے تو صوفیا خود اس کا اقرار اور اعتراف کرتے ہیں کہ احادیث اور رسول اکرم کی سیرت ، صحابہ اور تابعین کا قول اور عمل ایک بمونہ اور مثال ہے۔ ان سب کی زندگی سے صوفیوں کو اپنے مسلک میں تزکیہ نفس ، تصفیہ اخلاق ، نیکی ، حسن ، خلق ، رضا، صبر ، توکل ، خدمت خلق ، کسب حلال ، ذکر حق ، عبادت و ریاضت صبر ، توکل ، خدمت خلق ، کسب حلال ، ذکر حق ، عبادت و ریاضت

كا سبق ماتا هـ - جنانجه شيخ شهاب الدين سهروردى (وفات ١٣٦٠) فرمات هين :

"تصفیه قلوب اور تزکیه نفوس براه راست تعلیات مصطفوی کا ثمره مے اور جو شخص اس سر چشمه رشد و هدایت سے جتنا زیاده سیراب هؤا، اسی قدر صفائ قلب اور تزکیه نفس سے بھی بهره اندوز هؤا، (عوارف المعارف)۔ آگے چل کر وضاحت کرتے هوئے لکھتے هیں:

"صوفیا نام ہے اس گروہ کا جس نے ہر قسم کی پیروی رسول کا حق ادا کر دیا اور سنت رسول کو انتہائی درجہ تک پہنچا دیا۔"

حضرت شيخ عبد القادر جيلاني (وقات ١٢٥١) كا قول ف :

" پیروی سنت کرتے رهو اور راه بدعت اختیار نه کرو، اطاعت کرو افاعت سے باہر نه هو۔ " (فتوح الغیب)

شیخ الا۔ لام ابو النصر سراج لکھتے ھیں کہ اسوۃ رسول کے بعد حضرات صوفيا كے نزديك سب سے اهم اسوة صحابه هے - كتاب اللمع میں اس باب کی پہلی فصل کا آغاز اسوۂ حضرت ابو بکر صدیق سے هوتا ه جس مين حضرت ابو بكر كو اغطم الخوف اور اغطم الرجا کہا گیا ہے۔ حضرت ابو بکر فرماتے تھے کہ اگر مجھے معلوم ھو که صرف ایک شخص دوزخ سین جائے گا تو سین ڈروں گا که وہ ایک شخص میں هی نه هوں اور اگر معلوم هو که صرف ایک شخص جنت میں داخل هوگا تو مجھے امید هوگی که وہ ایک شخص میں عی نه هوں۔ بلا شبه خوف و رجا کی به ایسی منزل ہے جسے مثال که سکتر هیں۔ ایثار اور توکل الی اللہ کی بھی ایسی هی مثال حضرت ابو بکر کے کردار سے ملتی ہے ۔ اس سلسلے میں سراج نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک روز رسول پاک نے اصحاب سے خدا کی راہ میں مال طلب کیا - سب نے حسب استطاعت مال و منال حاضر کر دیا۔ حضرت عمر سے رسول اللہ نے دریافت کیا که اے عمر کھر والوں کے لئے کیا چھوڑ آئے ؟ جواب ملا کہ یا رسول اللہ آدها سال آل و اولاد کا حق تها ، آدها خدا کی راه سی قربان ہے۔ یمی سوال حضرت ابو بکر سے ہؤا، جواب ملا جو موجود تھا سب لے آیا هوں ۔ ابو بكر اور اس كے اهل و عيال كے لئے خدا اور

اس كا رسول كافى هے - سراج لكھتے ھيں كه صوفيا اس مثال كو اپنے لئے دليل راه بنا سكتے ھيں -

جیسا که پہلے کہا گیا ہے ا پہلی صدی هجری تک اسلامی تصوف میں ایسے عناصر شامل نہیں ھوئے تھر جس سے صوفیوں کا مسلک عام مسلمانوں سے الگ ھو جائے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ لوگ باتی تھے جنھوں نے رسول اکرم کے مبارک عمد اور خلفا کا زمانه دیکھا تھا لیکن خلافت بنو اسیه کے عمد میں دار الخلافے کے دمشق اور بعد ازاں بغداد منتقل هونے کے بعد اس میں نئر نئر عناصر داخل مونے لگے۔ ان رجحانات کی ایک جھلک عبد اللہ بن المبارك مروى (وفات ١٨١/٥١٥) كے رساله كتاب الزهد ميں ملتى هے جس میں ز ہد کے متعلق مختلف احادیث جمع کی گئی ہیں۔ لیکن اس میں بھی کوئی قباحت نہ تھی ۔ البتہ اس کے بعد صوفیا کے رجحانات عام پابند شرع مسلمانوں کے افکار وعقائد سے الگ ھونے لگر۔ یه سلسله بشر بن الحانی (وفات ۱۳۱۱/۸۳۱ سے هوتا جس کی تفصیل بیان ہو چکی اور حاسد بن اسد المحاسبی تک پہنچتا ہے۔ ان کی ولادت بصره مین ۱۹۵/۱۹۵۱ مین هوئی - ابتدائی عمر مین بغداد چلے آئے اور عبیں ١٣٨١/١٣٦٥ میں وفات پائی۔ احمد ابن حنبل مشہور فقیمہ نے حارث کے بارے میں لکھا ہے که انھوں نے اپنی تصانیف کی بنیاد ضعیف حدیثوں پر رکھی ہے۔ اس سوضوع پر ھم آگے چل کر اظمار خیال کریں گے۔ مشہور صوفی حضرت جنید انھیں حارث کے شاگرد تھے۔ ان کی کتابوں کی تعداد خاصی ہے جن میں خاص طور پر 'محاسبه' پر زور دیا گیا ہے۔ 'رعایتاً لحقوق الله' ان کی مشہور کتاب ہے اور بعض محققین کے نزدیک امام غزالی اپنی مشہور تصنیف احیاء علوم فی الدین لکھتے وقت اس سے ستأثر هوئے تھے۔ دوسری مشہور تصنیف کتاب الوصایا ہے جس میں عارفانه مضامین هیں۔ کتاب التواهم میں موت اور قیامت کے خوف کا ذکر ہے اور آخر سی دیدار الهی کا بیان ہے۔ ایک اور مشہور رساله فصل فی المحبته کے عنوان سے عے۔ اس سی لکھتے اوھیں:

ا اقهال ، اکتوبر سم ، صفحه ۳

"الله تعالى نے مومئين كى محبت كى تصديق فرما فى ہے - چنالچه قرآن بيد كا ارشاد ہے كہ جو ايمان لا نے والے هيں ، خدا ہے ہجت كر تے هيں ۔ "والذين آمنو اشد حباً لله " نور شوق دل ميں محبت ہے پيدا هوتا ہے اور جب الله تعالى اپنے بندہ كے قلب ميں يه چراغ روشن كرنا ہے تو يه قلب كے تاريك گوشوں تك پہنچ جاتا ہے بهاں تك كه وہ اس ہے منور هو جاتا ہے ۔ يه چراغ كبهى نهيں جيئتا سوائے اس صورت كے كه انسان اپنے اعال پر تكبر كرنے لگے ۔ عشق الهى كى صورت كے كه انسان اپنے اعال پر تكبر كرنے لگے ۔ عشق الهى كى طويل نگمداشت اور مكمل طور پر نفى خودى شامل ہے ۔ اطاعت علی ضرورت ہے علی اس كے ساتھ مسلسل می اقبه الله علی اس كے ساتھ مسلسل می اقبه الله علی اس كے ساتھ مسلسل می اقبه الله علی اس كے ساتھ شامل ہے ۔ اطاعت كی ضرورت ہے الله ته هو موت آ پہنچے ۔ "

عشق کے ذریعر سے معرفت کا حصول آگے جل کر تصوف کا ایک بنیادی رجمان بن گیا اور عشق کو علم پر ، طریقت کو شریعت پر ترجیع کا جذبه پیدا هو گیا۔ تیسری صدی کے ایک اور مشہور صوفی بزرگ دوالنون مصری (وفات ۱۳۸۰/۲۳۱ میں جو وحدت وجود کے قائل میں۔ انھوں نے شاعری کو بھی عارقاند مضامین کے اظمار کا ذریعه بنایا ہے اور رابعه بصری کی طرح نہایت مؤثر عاشقاته انداز اختیار کیا ہے۔ ابو بزید بسطامی (وفلت ۱۱۰۸۵/۲۹۱۵) پہلے صوفی هیں جن کا مسلک واضح طور پر شریعت کے پابشد عام مسلمانوں سے کسی قدر مختلف نظر آتا ہے۔ ان کا قول تھا کہ میں نے الله تعالى كو اپنى روح ميں پاليا هے ـ صوفيا كا مسئله فنا في الله بھی انھیں سے شروع ہوتا ہے جس کے منطقی نتائج یہ ھیں کہ وجود حقیقی صرف اللہ تعالی کا ہے ، باقی عر شے معدوم ہے۔ تلاش حق اور خودی کو مثانا هی اصل ایمان هے ۔ احمد ابن عیسی الخراز (وفات ۱۹۹۰/۱۸۹۹) نے اس مسئلہ فنا کو عام مسلمانوں کے عقیدہ توحید سے مم آهنگ کرنے کی کوشش کی - جنید بغدادی (وفات ۱۰۹۱/۹۹۱ م) جو محاسبی کے شاگرد تھے اور شیخ الطائفه کہلاتے تھے ابو یزید بسطامی سے ایک قدم اور آگے بڑھ جاتے میں اور وحدت وجود کے مسئلہ کو فلسفیانہ رنگ دیتے ھیں۔ ان کے نزدیک کائنات کا مقصد یه هے که انسان اس عالم کی طرف عود کرے جس میں وہ وجود میں آئے سے پہلے تھا۔ تخلیق آدم سے پہلے اللہ تعالی

نے آدم سے خطاب کیا تھا جب کہ آدم کا وجود نہ تھا لیکن ادم خود حق تعالی کے وجود میں تھا۔ شیخ الطائفہ کے ھی ھم عصر مشہور صوفی منصور الحلاج (وفات ۱۹۲۲ء) ہے جن کا عقیدہ تھا کہ معرفت و سلوک کی منازل طے کرنے کے بعد صوفی ذات حتی سیں مل جاتا ہے۔ منصور نے ان منازل سے گزر نے کے بعد انالحق کہا ، ظاهر پرستوں اور اھل شریعت نے اسے کامۂ کفر سمجھا اور حلاج کو پھانسی دے دی گئی۔ صوفیا میں سے بعض حضرات حلاج کا گناہ یہ نہیں سمجھے کہ اس نے انالحق کیہا بلکہ یہ کہ اس منزل پر پہنچنے کے بعد بھی وہ 'انا' کے پھندے سے باھر نہ نکل سکا۔ پر پہنچنے کے بعد بھی وہ 'انا' کے پھندے سے باھر نہ نکل سکا۔ حلاج کا فلسفہ فیا میں بقا کا فلسفہ ہے۔ وہ قرآن حکیم کی اس آیت سے کل سن علیها فان و ببقی وجہ ربک ذو الجلال والا کرام' (سورہ رحمن کل سن علیها فان و ببقی وجہ ربک ذو الجلال والا کرام' (سورہ رحمن رب ذو الجلال والا کرام کی ذات میں بقا کہ انسان اپنی ذات کو فنا کر دے تا کہ اس کی ذات میں بقا حاصل کرے۔

محاسبی سے منصور تک صوفیا کے رخانات قدرتی طور پر پا بند شرع مسلانوں کے نقطۂ نظر سے سخت قابل اعتراض تھے۔ چنانچہ اس بنا پر بعض صوفیا، کو زندیق تک کہا گیا اور ان کی زندگی میں ان پر سختی کی گئی۔ صوفیوں کے مسلک کی تائید اور تقویت کا کام ابو سعید ابن العربی نے انجام دیا جو جنید کے شاگرد تھے اور جن کی وفات ۱۹۵۲/۱۳۳۸ میں ہوئی لیکن صوفیانہ تعلیم کی قدیم تربن مستند دستاویز جو همیں اب تک دستیاب ہوئی ہے ، ابو النصر سراج مستند دستاویز جو همیں اب تک دستیاب ہوئی ہے ، ابو النصر سراج صفحات میں اکثر آئے ہیں۔ بعض اور اقتباسات حسب ذیل هیں حفحات میں اکثر آئے هیں۔ بعض اور اقتباسات حسب ذیل هیں حوفیانه خیالات کا بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو چو تھی صدی هجری صوفیانه خیالات کا بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو چو تھی صدی هجری تک عام طور پر رائج ہو چکے تھے۔

مسلة وحدت وجود

^{&#}x27;'جنید نے فرمایا : و اذ اخذ ا ربک من بنی آدم من ظہور ہم ذریاتہم (۱۷۱:۵) ، (اور اللہ تعالی نے حضرت آدم کی پشت سے ان کی

اولاد نکالی۔ ") ''قال الجنید نی معنی ذالک فین کان و کیف کان قبل ان یکون (حضرت جنید نے اس کے معنی میں فرمایا کہ انسان اپنی حالت آخری سے حالت اول کی طرف لوٹے گا اور اسی عالم میں عوگا جس میں اپنی تخلیق سے پہلے تھا۔ "ا

پر هيز کاري

شیخ نے فرمایا مقام ورع مقام شریف ہے۔ قال النبی ملاک دینکم الورع -

سراج پرهیز کرنے والوں کو طبقات سه گانه سی اس طرح تقسیم کرتے هیں:

- (۱) پہلا طبقہ ان چیزوں سے پرھیز کرنے والوں کا ہے جو 'مشتبہ' ھیں یعنی ایسی اشیا، جو نہ صاف حلال ھیں نہ صریحاً حرام۔
- (+) دوسرا طبقه ان اشیاء سے پر هیز کرتا ہے جن کو ان کا قلب منع کرتا ہے۔ چنانچه حارث این المحاسبی کی روایت کی گئی که انھوں نے کبھی ایسی غذا نه کھائی جس پر شبه هو۔
- (س) تیسراطبقه عارفوں اور واجدوں کا ہے جو ابو سلیان الدارانی سے متفق ہے که هر چیز جو الله تعالی سے دور کرے اسے دور کرنے اسے دور کرتے هیں۔ سبل بن عبدالله اور شبلی کا بھی یہی قول ہے۔ 2

مقام زهد

شیخ نے فرمایا زهد مقام شریف ہے اور احوال کی بنیاد ، قاصد بن الی اللہ کا پہلا قدم ہے اور ان لوگوں کا جو 'منطقین الی اللہ ' اور 'متوکلین الی اللہ ' هیں اور فرمایا که 'حب الدنیا راس کل خطیة والذهد فی الدنیا راس کل خیر و طاعة (دنیا کی محبت ساری برائیوں کی جڑ ہے اور دنیا میں زهد ساری خیر اور طاعت کی بنیاد ہے)۔

پر ھیز کرنے والوں کی طرح زاھدوں کے بھی تین طبقات ھیں :

(۱) مبتدی جو اپنے هاتھ املاک سے خالی رکھتے هیں اور ان کے دل اس چیز سے خالی هوتے هیں جو ان کے قبضه سیں نہیں هوتی -

¹ كتاب اللمع ، صفحه ٢٩ ع ايضاً صفحه ١٥٠٠

- (۲) 'متحققین فی الذهد' رویم ابن احمد نے فرمایا ' ترک حظوظ نفس من جمیع ما فی الدنیا ' زهد هے لیکن اس میں بھی ایک لذت هے جو ' ترک سے حاصل هوتی هے -
- (٣) تیسرا طبقه ان لوگوں کا ہے جو جانتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ دنیا بالکل بیکار ہے۔ ا

مقام فقر

شیخ نے فرمایا که فقر کی عظمت قرآن حکیم اور حدیث سے ثابت ہے۔ قرآن شریف میں ارشاد ہؤا ہے 'للفقرا اللذین احصرو فی سبیل الله ' (سورہ بقر ۲۵۳) اور حدیث شریف ہے 'وقال صلعم الفقرا زین بالعبد المومن من الفواد الجید علی خد الفرس ' اور ابراهیم بن احمد الخواص کا قول ہے که 'الفقرا دا الشرف ، و لباس المرسلین ، و حباب الصالحین ، و تا ج المتقین ، و زین المومنین ، و غنیمة العارفین ، و منیة المریدین ، و حض المطبعین ، و سجن المذنبین ، و مکفر للسئیات و معظم لمحسنات و رافع الدرجات و سباغ الی الغایات و رضا الجبار و معظم لمحسنات و رافع الدرجات و سباغ الی الغایات و رضا الجبار و کرامة اهل ولایت من الاہرار و الفقراء ، شعار الصالحین ، داب المتقین ۔ '

پر هیزگاروں اور زاهدوں کی طرح سراج نے اهل فقر کے بھی تین طبقات قائم کئے هیں۔ پہلا طبقه ان لوگوں کا ہے جو کسی شے کے مالک نہیں هوتے اور نه ظاهر نه باطن کسی سے کچھ طلب کرتے هیں اور اگر انھیں کچھ پیش کیا جائے تو قبول نہیں کرتے۔ دوسرا طبقه ان سے زیادہ فقر اختیار کرنے والوں کا ہے۔ تیسرا طبقه فقیر صادق کا جو مقام صدیقین پر ہے جن کے بارے میں ابراهیم بن الحواص کا قول ہے:

"كما سئل ابراهيم البخواص عن علامته الفقرا لصادق فقال ترك الشكوه و اخفاء اثر البلوى و هذا قيل ال هذا مقام الصديقين- "2

مقام صبر

سراج فرماتے هيں:

قرآن کر یم میں صبر کے بارہے میں ارشاد ھوتا ھے ''انما ہونی

ا كتاب اللمع ، صفحه ٢٠٠٠ 2 ايضاً صفحه ٢٠٠١ -

الصبرون اجرهم بغیر حساب " (۲۹/۱۳) (صبر کرنے والوں کو ان کا اجر بے حساب دیا جاوے کا) ۔

صبر کرنے والوں کو بھی سراج نے تین طبقات میں رکھا ہے: (۱) مبصر ، (۲) صابر ، (۳) صبار -

مقام توكل

قرآن حکیم میں ارشاد عوا عے:

"و على الله فتوكاوا ان كنتم مومنين" (اور الله ير توكل كرو اكر تم ايمان والے هو ٣٠/۵) -

ومن يتوكل على الله فهو حسبهم ، و توكل على العزيز الرحيم (٢٦/٢١٤) -

دَ وَالنَّونِ مَصْرَى نَے فَرَمَایا '' التَّوكُلُ تُرَكَ تَدَبِيرِ النَّفْسُ وَالاَخُلاعِ من الحول وَالنَّوْةَ۔'' ا

قرآن حکیم اور حدیث شریف سے اس کی تائید هوتی هے:

''و کان اللہ علی کل شی رقیباً '' (۳۵/۵۳) اور اللہ ہر چیز ہر نگہبان ہے۔

'' ما یلفظ من قول الا لربه رقیب عقید'' (۱۸/۰۵) نهیں بولٹا کوئی بات مگر اس کے نزدیک نگمبان تیار ہیں ۔

"الم يعلموا أن الله يعلم سرهم و نجواهم" كيا يه نهيں جانتے كه الله أن كا بهيد أور أن كي مصلحت جانتا ہے ؟

''و یعلم ما تسرون وما تعلنون'' (﴿﴿﴿﴿ ﴾) اور وه جانتا ہے جو کچھ تم پوشیدہ کرتے ہو۔

حديث شريف عے:

"قال اعبد الله كانك تراه فان لكم تكن تراه فاته تراك"

(مراقبه اور حال کی یه نوعیت ایسی نهیں جس پر اسلامی شرعی نقطه نظر سے کوئی اعتراض کیا جا سکے لیکن متأخرین صوفیا نے اس میں اس قدر شدت اور انہاک اختیار کیا که فرائض شرعی اور

¹ كتاب اللمع ، صفحه ١٥

حقوق معاشرہ سے بھی بے نیاز ہو گئے۔ اس عالم میں انھوں نے اپنی ایک نئی دنیا بسالی جس کے آثار اور احوال کا سوامے خود ان کے کسی دوسرے کو کچھ پتہ نہ تھا۔ اسی انہاک اور شدت کے طور پر دنیوی اسور سے وہ قطع تعلق پیدا ہؤا جس نے متاخرین صوفیا کو بدنام اور اس مسلک کو نفی ذات کا فلسفه بنا دیا) -

اس بحث کے بعد سراج نے حال قرب کے عنوان سے لکھا ہے کہ صوفی جب اس منزل پر پہنچ جاتا ہے تو اسے سوامے خدا کے کچھ اور نظر نہیں آتا۔ فرماتے میں ا

" قال عامر بن عبد القيس رح ما نظرت الى شى الارايت الله تعالى اقرب اليه سي- "

اس قرب کے بھی سدارج میں:

" الله يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى قرب قلوب عباده له فانظر ما ذا يقرب من قلبك-"

محبث اور عشق المي

معبت اور عشق المى كے مسائل صوفيون كو اس قدر مرغوب ھیں کہ بعض کے نزدیک تصوف کی بنیاد ھی محبت اور عشق الہی پر استوار هے ۔ مولانا روم فرساتے هيں 2

کوه در رقص آمد و چالاک شد طور مست و خر موسیل صاعقا همچو نے من گفتنیما گفتمی بی نواشد گرچه دارد صد نوا نشنوی زاں پس ز بلبل سرگذشت زنده معشوق است و عاشق مرده او چوں مرغر ماند بے پرواے او چوں نباشد تور یارم پیش و پس

هر كرا جامه زعشقر چاك شد او زحرص و جمله عيبر هاك شد شاد باش اے عشق پر سود اے ما اے طبیب جمله علمها ے ما اے دواہے نخوت و ناموس ما اے تو افلاطون و جالینوس ما جسم خاک از عشق بر افلاک شد عشق جان طور آسد عاشقا با لب د مساز خود کر جفتهی هر که او از هم زبانے شد جدا چونکه کل رفت و کاستان در گذشت جمله معشوقست و عاشق پردهٔ چوں نباشد عشق را پرواے او من چگو نه هوش د ارم پیش و پس

2 مثنوی جلد اول، مطبوعه بروخیم، صفحه س 1 كتاب اللمع ، صفحه ٦ شیخ سراج فرماتے هیں که قرآن حکم میں جا بجا عشق و محبت کے متعلق واضح ارشادات سوجود هیں :

'' فسوف باتی اللہ بقوم یحبیم و یحبونه '' (۱۵۵/۵۵) پس البته الله تعالی ایک قوم کو لائے گا که پیار کرتا ہے ان کو اور پیار کرتے ہیں وہ اس کو ۔

''قل ان کنتم تحبون الله فا تبعونی یحببکم الله '' (۱۳/۱) که دو که اگر تم الله کو چاهتے هو تو میری پیروی کرو تاکه الله تم کو چاہے۔

'' یحبونهم کحب الله والذین آسنوا اشد حباً لله '' (۱۹۵/۲) عبت کرتے هیں ان سے جیسے که محبت الله کی اور جو لوگ ایمان لانے هیں الله کے واسطے محبت میں زیادہ هیں۔

غرض سراج کی اس تصنیف کو تصوف کی ایک انسائیکاو پیدیا
یا دائرۃ المعارف سمجھنا جاھئے۔ ان کی تعلیم کا خلاصہ ید ہے کہ
صوفیا علماے ظاہر سے ممتاز عولے ہیں لیکن یہ امتیاز اتباع قرآن و سنت
اور اسوۂ رسول و سیرت صحایہ کی پیروی سے عی حاصل ہو سکتا ہے۔
انھوں نے ایسے صوفیا کے سلک کی تردید کی ہے ا جو یہ سمجھتے ہیں
انھوں نے ایسے صوفیا کے سلک کی تردید کی ہے ا جو یہ سمجھتے ہیں
صوفی کو محض ترک دئیا ، لباس صوف ، شاعری یا ساع عی سے
سب کچھ حاصل ہو سکتا ہے۔ توکل اور اکتساب کی حقیقت بیان
کرتے ہوئے روزی کانے اور اسباب پر تصرف کے باب میں
فرمانے ہیں :

"من طعن على الاكتساب فقد طعن على السنة، و من طعن على التوكل وقد طعن على التوكل وقد طعن على ال

بھر ابن سالم کا ایک قول نقل کرتے ھیں :

" التوكل كل حال الرسول ، و الكسب سنته الرسول " 3

سراج کی اس اہم تصنیف کی یہ تفصنیل کسی قدر طویل ہو گئی لیکن اس سے اس عہد تک تصوف کے واضح رجعانات کا اندازہ مو جاتا ہے۔ اس کے بعد سعدی نے صوفیا کے نقطۂ نظر سے

ا كتاب اللمع ، صفحه مرام 2 ايضاً صفحه ١٩٥ قرابضاً صفحه ١٩٦

امام غزالی کا زمانه اس کے بعد آتا ہے۔ امام صاحب تصوف کی تاریخ کے ایک بڑے ستون میں ۔ ان کی ولادت وھ.١٠/١٥مم سیں خراسان میں هوئی - رواج کے سطابق علوم دین کی تکمیل کے بعد ۵۹ .۱ . / ۱۸ مه مین مدرسه نظامیه بغداد مین المیات کی درس و تدریس شروع کی ۔ وہ اس زمانہ میں شافعی فقہ میں ایک بڑی سند کی حیثیت رکھتے تھے۔ ۱۰۹۵ ۱۰۹۵ میں انھوں نے یہ سلسلہ ترک کر دیا اور تقریباً دس سال عزلت نشینی میں بسر کئے۔ اس طرح خیالات میں جو تغیر عظم برپا ہؤا ، اس کی تفصیل انھوں نے خود بیان کی ہے ، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حقیقت کا ادراک محض ذاتی تجربے ، عالم کیف اور ایک باطنی انقلاب سے ھی ھو سکتا ہے۔ اس انقلاب کے اسباب سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے میں که یونانی حکمت اور فلسفه کے مطالعه نے بلا شبه مسلمان مفکرین کے زاویۂ نگاہ کو وسیع کیا لیکن معرفت قرآن کے بارے میں ان کا ادراک اور بصیرت محدود هو کر ره گئی - خاص طور پر سقراط اور ا فلاطون كى تعليهات كا يد اثر هؤا كه قرآن كا مطالعه مسلهان مفكرين نے یونانی افکار و نظریات کو پیش نظر رکھا اور کم و بیش دو سو سال کے بعد یہ حقیقت ان کی سمجھ سیں آئی کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر غیر کلاسیکی (anti-classical) تھی۔2 اس احساس یا انکشاف کا نتیجه ایک انقلاب کی شکل میں ظاهر هؤا۔ امام غزالی كے افكار ميں جو تغير هؤا وہ كچھ ان كے ذاتى تجربات اور تأثرات کا نتیجہ تھا اور کچھ اس پر کہ انھوں نے مذھب کی بنیاد السفیانه تشکک (Philosophical Scepticism) پر استوار کیں جو اقبال کے نزدیک ایک نہایت غیر معفوظ اساس مے اور قرآن کی اسیرٹ سے بھی اس کا جواز ثابت نہیں ھوتا۔ 3 بھر حال جب غزالی نے تجزیاتی تفکر (analytic thought) سے مایوس ھو کر صوفیانہ تجربات

ا اس رسالہ کو عفیفی نے اسکندریہ سے ۱۹۳۳ میں شائع کیا ۔ 2 اقبال لیکچرز ، صفحہ س

کا سہارہ لیا اور و هاں انهیں مذهب کے لئے ایک آزاد اسس نصیب هونی اور اس طرح وہ مذهب کو علوم اور ما بعد الطبیعیات کے وسیلہ کے بغیر قائم رکھتے میں کامیاب نظر آجے هیں۔ اقبال غزالی کے افکار کے اس حصہ سے اختلاف کرتے هیں لیکن اس بحث کی تفصیلات میں جانے کا یہ ، وقع نہیں۔ اقبال کے تزدیک روسی غزالی کے مقابلہ میں اسلام کی اصلی روح سے قریب تر هیں۔ اغزالی کے نقطۂ نظر کی ترجانی کرتے هوئے اقبال لکھتے هیں:

"To the Muslim school of theology of which Ghazali is the chief exponent, the ego is a simple, indivisible, and immutable soul substance, entirely different from the group of our mental states and unaffected by the passage of time. Our conscious experience is a unity because our mental states are related as so many qualities to this simple substance which persists unchanged during the flux of its qualities."

مسایان فقمها کے جس طبقہ کے خاص نما یند نے غزالی هیں ، ان کے نزدیک انا ' ایک سادہ ، محرد ، نا قابل تقسیم و تغیر روحانی شے ہے جو هاری ذهنی حالتوں کے سلسلوں سے قطعاً مختلف ہے اور رفتار زمانه کے اثر سے محفوظ ہے ۔ عارا شعوری ادراک ایک اکائی ہے کیونکه هاری ذهنی حالتیں اس سادہ شے سے اتنی مختلف صفات کی حیثیت سے مربوط و منسلکل هیں ۔ یه سادہ شے 'انا ' جو اپنی صفات کے تغیر و تبدل میں بھی بغیر کسی تبدیلی کے قائم رهتی ہے۔ ''

یونانی افکار کے خلاف بغاوت میں جن مسلمان مفکرین نے حصه لیا ، ان میں اشاعرہ بھی شامل ہیں جن کے فلسفیانہ اور ما بعد الطبیعیاتی افکار میں بغاوت نہایت واضح ہے۔ اس کے بعد یونانی منطق کی تنقید کی گئی۔ چنانچہ اس منطق کے برعکس نظام نے سب سے پہلے اس اصول کو مرتب کیا کہ سارے علم کی ابتدا شک و شبہ سے ہوتی ہے اور اسی خیال کو غزالی نے اپنی مشہور شک و شبہ سے ہوتی ہے اور اسی خیال کو غزالی نے اپنی مشہور

ا اقبال ليكچرز ، صفحه ١٠٠ عنجه ١٠٠ ايضاً صفحه ١٢٩

تصنیف احیا، العلوم الدین میں تفصیل سے پیش کیا ہے۔ یہ سارا دور تصوف کے فلسفیانہ اور سا بعد الطبیعیاتی چلو کی ترتیب و اشاعت کا دور ہے ، جس سے یہ سسلک ایک فلسفیانہ مسلک اور اس کی تعلیات فلسفیانہ اور منطقیانہ بحثوں کا مجموعہ بن گیا۔

چھٹی صدی هجری یا بارهویں صدی عیسوی تک تصوف کے مسالک اس قدر واضح هو چکے تھے که صوفیوں کے الگ الگ سلسلے قائم ہونے لگے۔ ان میں سب سے پہلا سلسله محی الدین عبد القادر ابن عبدالله الجیلی کا ہے جو اب تک سلسلۂ قادرید کے نام سے جاری ہے۔ اس سلسلر کے صوفیا شریعت بر سیختی سے کاربند اور امور دین کے ادا کرنے میں پوری احتیاط اور انہاک ملحوظ رکھتے تھے۔ حلول ، تنزیل وغیرہ کے مقابلے کے رجحانات کی سختی سے مخالفت كرتے تھے اور تمام صوفيانه مسائل كى اساس قرآن اور حديث پر استوار کرتے تھے۔ دوسرا سلسله سہروردیه هے جس کے بانی شهاب الدين عمر بن عبد الله السمرورد ممرا، /١٠٥٩ تا ١٢٥٨ /-٢٠٠٩ تھر جو اپنر عمد میں خلفا اور شہزادوں کے مقرب تھر - ان کی سب سے مشہور تصنیف عوارف المعارف ھے۔ ما الدین زکریا مکتانی انھیں کے سلسلے میں ھیں اور ان سے یہ سلسلہ بر صغیر ھند و پاکستان میں جنچا۔ تیسرے سلسلر کے بانی نور الدین احمد بن عبدالله (۱۱۹۱-/-۹۵۹ تا ۱۲۵۸-/۲۵۲۹) تھے جن کے ستیعین اور متوسلین سصر ، شالی افریقه اور عربی ممالک سین زیاده تھے۔ چو تھا مشہور سلسله مولانا جلال الدين رومي سے شروع هوتا هے جن کی وفات ٣١١٠/١١٢ ميں هوئي اور جن کی تعلیات کا پر تو اقبال کے فكرى نظام ميں جا بجا جهلكتا هے -

ابو الليث صديقي

اقبال كا نظريئ اخلاق

اقبال صرف ایک شاعر هی نه تهے بلکه برنگ اعجاز شاعرانه ایک پیغامبر، ایک مفکر اور ایک کایم بھی ۔ ان کی شاعرانه عظمت سے افکار مکن نہیں ۔ لیکن شاعری ان کا اصل مقصد نه تھا بلکه کسی اعلیٰ تر مقصد کو حاصل کرنے کا صرف ایک ذریعہ ۔ اقبال نے بارها اس کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے :

"شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمع نظر نہیں رھا، کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لئے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ھو اور بس اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید حجهتا ھوں، ان کو ظاھر کرنے کی کوشش کرتا ھوں۔ "ا

مولانا موصوف کو ایک اور خط میں تعریر فرماتے عیں :

'' نن شاعری سے مجھے کوئی دلچسپی نہیں۔ ھاں بعض مقاصد خاص رکھتا ھوں ، جن کے بیان کے لئے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے۔ ورند

> نه بینی خبر ازان مرد فرو دست که بر من تهمت شعر و سخن بست ²¹¹

بلکہ انھوں نے تو بھاں تک کہ دیا کہ 'احقیقتِ میں میں نے جو کچھ لکھا ہے ، اس کی نسبت دنیائے شاعری سے کچھ بھی نہیں اور کہ کبھی میں نے veriously اس طرف توجہ کی ہے۔''3 وہ یہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ایک شعر دل و دماغ پر جس طرح اثر انداز ہوتا ہے ، نثر کا ایک جملہ اس سے محروم ہے۔ ابن تیمیہ نے مسئلہ وحدت الوجود کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ۔ گو ''ابن تیمیہ کی زبردست منطق

ا خط سولانا سلمان ندوی، . ، اکتوبر ۱۹۱۹ . 2 . ، اگست ۱۹۳۹ . دخط عشرت رحانی، . ، اگست ۱۹۲۱ . دخط عشرت رحانی، . ، اگست ۱۹۲۱ .

نے کچھ نه کچھ اثر ضرور کیا ہے۔ مگر حق یه ہے که منطق کی خشکی شعر کی د لربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی ۱۱ اور اسی بنا پر "سین نے اس دقیق مسئلر کو فلسفیاند دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے تا کہ اس کی حقیقت کو سمجھنے اور نحور کرنے سین آسانی پیدا ہو۔ ''2 نه صرف یه دقیق مسئله بلکه اقبال نے اپنے اکثر خیالات نظم هی سی پیش کثر ہیں۔ تآثر پذیری تو یقیناً نظم کا حصہ ہے لیکن وضاحت نثر کا۔ فلسفه كاطالب علم جس قدر غالباً ان كے لكچرز ، تهيسس ، بيانات ، خطوط سے مستفید هو سکتا هے، شاید اس قدر ان کی نظموں سے نہیں -شاعری کو اظمار بیان بنانے کا به فائدہ تو ضرور هوا که اقبال کے بعض خیالات بہت جلد مقبول ہو گئے ، لیکن چند اور نقصانات کے علاوہ ایک زبردست نقصان یه بهی هوا که هم ان کے تمام خیالات سے ف ثده نه اٹھا سکر ۔ ان کے اکثر نظریات اور خیالات ان کے مختلف اشعار میں منتشر هیں۔ زندگی کے بعض پہلوؤں کے متعلق اقبال کے نظریات میں هم اس طرح کھونے گئے که کبھی یه خیال بھی نہیں کرتے کہ اقبال نے دوسرمے علمی اور عملی مسائل پر بھی اپنے خیالات كا اظمار كيا هے۔ اس كے علاوہ ايك اور خامي يه پيدا هو كئي کہ اقبال کے بعض خیالات پر جداگانہ بہت بہت کام ہؤا لیکن انھیں ایک لڑی میں پرونے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی۔ اقبال کے نظریۂ خودی پر غالباً سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن ان کے عام نظریهٔ اخلاق میں ان کے نظریهٔ خودی کی جو جگه ہے اسے اس رنگ میں مرتب اور منظم نہیں کیا گیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔ اس موجوده مضمون كا مقصد ان كے نظرية اخلاق كا اجالي جائزه اور خودی کی حیثیت کا تعین ہے۔

اقبال نے انسان کو ایک خاص زندگی کا پیغام دیا ہے۔ ان سے بہتر اس چیز کو اور کون جان سکتا تھا کہ انسانی زندگی سیں انفرادی اور اجتاعی طور پر اخلاق کو جو جگه حاصل ہے وہ ایک ایسی جگه ہے کہ اس سے بہتر جگه کسی اور چیز کے حصہ سیں آ ھی نہیں

ا اور 2 دیباچه اسرار خودی ، اشاعت اول -

سکتی۔ هر قوم ، هر مذهب ، هر زمانه میں اخلاق بر زور دیا گیا ہے۔
روحانی ، دماغی ، مادی ، غرض کسی قسم کی ترقی بھی بغیر اعلی اغلاق کے ممکن نہیں ۔ ترقی کی عارت جن بنیادوں پر استوار ہے ،
ان میں ایک اخلاق ہے ۔ ترقی کے دوسرے عناصر اور اخلاق میں عمل اور رد عمل کا تعلق ہے ۔ دوسرے عناصر اخلاق کو آگے بڑھاتے ھیں اور اخلاق دوسرے عناصر کو اور اس طرح انسانیت شاهراه ترقی پر گامزن رهتی ہے ۔ اخلاق کی اهمیت کے پیش نظر اقبال نے اپنی مختلف تجربروں اور اشمار میں اس بر بہت کاف زور دیا ہے ۔ اگر هم اس خطبۂ صدارت کا مطالعہ کریں جو اقبال نے ان انڈیا مسلم لیک کے سالانہ اجلاس ۱۹۳۰، میں پیش کیا تھا تو صاف معلوم هو جاتا ہے کہ اقبال کی نگاہ میں اخلاق کی کس قلار اهمیت تھی :

"ید ایک نا قابل انگار حقیقت هے که بعیثیت ایک اخلاق نصب العین اور نظام سیاست کے (اس آخری لفظ ہے میرا مطلب ایک ایسی جاعت هے جس کا نظم و انضباط کسی نظام قانون کے ساتھت عمل میں آتا ہو اور جس کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح سر گرم کار ہو) اسلام ہی وہ سب سے بڑا جزو ترکیبی تھا جس سے مسلمانان هند کی تاریخ حیات مثاثر ہوئی ۔ اسلام هی کی بدولت مسلمانوں کے سنے ان جذبات و عواطف سے معمور ہوئے جن پر جاعتوں کی زندگی کا دار و مدار هے اور جن سے متفرق و منتشر افراد بتدریج متحد هو کر ایک متمیز و معین قوم کی صورت اختیار کر لیتے میں اور ان کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا هو جاتا هے . . . کیونکد اسلامی عمدن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا هو اخلاقی روح کار فرما هے ""

لو تھر کی تحربک نے جس طرح حضرت عیسی کے عالمگیر نظام اخلاق کو نقصان پہنچایا، اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمانے ہیں:

" خود لوتهر كو بهى اس ام كا احساس نه تها كه جن مخصوص

ا حرف اقبال تعبر ١٨ -

حالات کے ماتحت اس کی تعریک کا آغاز ہؤا ہے، اس کا نتیجه بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح (علیه السلام) کے عالمگیر نظام اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف ہے شار اخلاق نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے اور لہذا ان کا حلقہ اثر بالکل محدود رہ جائے گا . . . اس نے اور لہذا ان کا حلقہ اثر بالکل محدود رہ جائے گا . . . اس نے (تو لوتھر کی تعریک) مسیحی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہل مغرب کی نگاھیں اس عالمگیر مطمح نظر سے ہئ کر جو تمام نوع انسانی سے متعلق تھا، اقوام و ملل کی تنگ حدود میں الجھ گئیں۔ "ا

اقبال کے نزدیک اخلاق کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ وہ اخلاق اقدار کو زندگی کے دوسرے شعبوں کی اقدار سے علیحدہ نہیں کرتے۔ وہ زندگی کو ایک وحدت مانتے ہیں ، جسے دنیا اور دین کے مختلف قانون میں منقسم نہیں کیا جا سکتا۔ ان سے بھی زیادہ محدود شعبوں میں زندگی کو تقسیم کرنے کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سرمایه دارانه ذهنیت کی دنیا سے انہیں سنب سے بڑی شکایت یہ ہے سرمایه دارانه ذهنیت کی دنیا سے انہیں سنب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ '' اس میں اخلاقی اقدار اقتصادی مسائل سے الگ کی جا چکی ہیں۔ " اقبال انسان میں ایک خاص اخلاقی شعور بیدا کرنا چاہتے ہیں، یہ اخلاقی شعور کو پیدا کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ اس کے لئے انسان یہ اخلاقی شعور کو پیدا کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ اس کے لئے انسان کو اپنی تمام زندگی نئی بنیاد وں پر استوار کرنی پڑے گی:

"اگر صحیح الدماغ انسانوں کا زبردست اجتاع موجود ہے اور ان کے دلوں میں جذبات کی گرمی ہے تو ان ھی کے اندر وہ اخلاق شعور پیدا ھو جائے گا، جسے ھم لفظ 'قوم' سے تعبیر کرتے ھیں . . . یہ ایک نہایت ھی طویل اور صبر آزما عمل ہے ، اس لئے کہ اس کا مطلب انسان کی زندگی کو عمل ہے ، اس لئے کہ اس کا مطلب انسان کی زندگی کو عملاً ایک نئے سانچے میں ڈھالفا ہے اور اس کے جذبات و احساسات کی دنیا کو یکسر پلٹ دینا ہے۔ "2

ا حرف اقبال عبر ١٩ - 2 حرف اقبال عبر ٢٦ -

اقبال کے خیال میں اس قسم کا شعور صرف اسلام هی کے ذریعہ پیدا کیا جا سکتا ہے کیونکہ

"اسلام محض انسان کی (انفرادی) اخلاقی اصلاح می کا داعی نبین بلکه عالم بشریت کی اجتاعی زندگی میں ایک تدریعی مگر اساسی انقلاب بھی چاهتا ہے، جو اس کے قومی اور نسلی نقطهٔ نگاه کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرمے۔"!

غرض مم دیکھتے میں کہ اقبال نے انسانی زندگی میں اخلاق کی اہمیت واضح کی۔ اس میں اخلاق کی اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اپنا نظریه پیش کیا، له صرف اجا 9 بلکه تفصیلا۔

کسی مفکر کے نظریات کو پوری طرح سمجھنے کے لئے یہ لازمی اور ضروری امر هے که اس ، فکر کی تعلیم و تربیت، ماحول ، اس کے زبانہ کے عام حالات اور رجحانات کا پورا تجزید کر لیا جائے کیونکہ اس تجزید کے بغیر کسی بھی مفکر کے نظریات کو سعجھنا نه صرف مشكل بلكه أا مكن هـ - اقبال اور ان كے مختلف نظريات بھى اس عام قانون سے متتنبیل نہیں اور ند ھو سکتے ھیں ۔ ایک مختصر مضمون میں اس قسم کا تجزیه مکن نہیں۔ جر حال مختصراً یه کہا جا سکتا ہے کہ افیال کی تعلیم و تربیت مذھبی ماحول میں ہوئی۔ ان کے والدين اور بعض ايسے اساتذه جن كا ان ير كافي اثر تها، راسخ العقيده مسلمان تھے۔ آزنلڈ اگرچہ مسلمان نہ تھے، لیکن پکے مذھبی ہونے كے علاوہ ان كا درجه مستشرقين ميں كافى بلند ہے۔ اس مذھبى ماحول نے ان ہر کافی اثر کیا۔ مذھبی عقائد ان کے تمام نظریات میں ظاھر میں، نه صرف یه بلکه کہا جا سکتا ہے که ان کے نظریات کی بنیادیں مذهب پر استوار هیں ۔ انیسویں اور ایسویں صدی کے مفصوص حالات نے اور خاص طور پر بر صغیر هند و پاکستان اور عالم اسلام کے واقعات نے ان کے مذھبی خیالات پر کافی اثر کیا اور انھوں نے مذھبی اظریات کو ایک نئے اور بہتر رنگ میں پیش کیا ، اس انداز اور رنگ میں کہ وہ موجودہ زمانہ میں قابل قبول بن سکیں ۔

ا حرف اقبال تمبر ۱۵۱ -

' عصر حاضر کا تقاضا یہ ہے کہ مذھبی حقائق کو سائینٹفک طویق پر پیش کیا جائے۔ اس لئے میں نے ان خطبات میں اسلامی مذھبی فلسفہ کو اس کی فلسفیانہ روایات اور علوم عصری کی روشنی میں از سر نو مدون کیا ہے۔ یہ دور اس کام کے لیے اس وجہ سے اور بھی موزوں ہے کہ طبیعیات (فزکس) کے بنیادی اصولوں پر جو تنقید حکاء نے کی ہے، اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مادیت کا خاتمہ ہو گیا ہے اور وہ دن دور نہیں جب مذھب اور سائنس میں مطابقت کے نئے نئے چلو ھارے سامنے آ جائیں گے۔ "ا

ان کے خیال میں ''اسلام جدید تفکر اور تجربے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے اور کوئی ولی یا پیغمبر بھی اس کو قرون وسطیل کے تصوف کی تاریکی کی طرف واپس نہیں لے جا سکتا۔'' زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی وہ اس تدوین کی ضرورت کو محسوس کرتے تھے۔ چونکہ ھارے فقہا کو ایک عرصۂ دراز سے عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں رھا اور وہ عہد جدید کی داعیات سے بالکل بیگانہ ھیں ، لہذا اس امی کی ضرورت ہے کہ ھم اس (نظام سیاست) میں از سر نو قوت پیدا کرنے کے لئے اس کی ترکیب و تعمیر کی طرف متوجه ھوں۔'' دوسرے نظریات کی طرف متوجه ھوں۔'' دوسرے نظریات کی طرح اقبال نے اپنا نظریۂ اخلاق بھی اسلام سے لیا اور موجودہ زمانے کے حالات کو معموم کر عصر حاضر کے مفکرین کے خیالات سے مستفید ھو کو اسے ایک معموم کو یہ یہ ایک طریقہ سے با قاعدہ علمی اور فلسفیانہ طور پر پیش کیا۔

لفظ اخلاق خلق کی جمع ہے اور خلق کے سعنی ھیں عادت ، خصلت اور سیرت ۔ علم الاخلاق وہ علم ہے جس سیں کردار انسانی اور اس کی عادات و صفات سے بحث کی جاتی ہے۔ اس علم کا اصل موضوع سیرت انسانی ہے، جس میں ان اصولوں پر بحث کی جاتی ہے، جن پر انسان کو عمل پیرا ھونا چاھیے اور اس چیز کا پتھ چلانا ہے جو ان اصولوں کو 'صائب و غیر صائب' اور ان صفات کو جو ان اصولوں کو 'صائب و غیر صائب' اور ان صفات کو

ا ديباچه ليکچرز - 2 حرف اقبال ، تمبر ١٥٩ عرف اقبال ، تمبر ٢١ عرف اقبال ، تمبر ٢١

اخبر وشرا بنانے کا ذہد دار ہے۔ اخلاق مفکرین بنیادی طور پر دو جاعتوں میں منقسم میں : ایک وہ جو 'صائب' پر زور دیتے میں اور قانونی کہلاتے میں اور دوسرے وہ جو 'خیر' کے متلاشی میں اور غائتی کہلاتے میں۔ 'صائب' صوب سے مشتق ہے جس کے معنی مستقیم ، صحیح ، مطابق اصول میں ۔ هم کسی چیز کو صحیح اور ٹھیک اس وقت كہتے هيں جب وہ كسى اصول اور قانون كے مطابق هو -لفظ 'صائب ا جس چيز پر زور ديتا هے وہ اصول اور قانون کی بيروى اور ان کی مطابقت ہے۔ لیکن کسی قانون کی پیروی عموماً کسی خاص مقصد کو حاصل کرنے کے لئے کی جاتی ہے اور ید مفہوم دوسرے لفظ ' خیر ' سے واضح هو جاتا ہے ۔ خیر کے معنی هیں اچھانی ، بھلائی ، اور نیکی ۔ هم کسی کردار کو اس وقت خیر کہتے هیں جب وہ همیں اس مقصد تک لے جانے یا اس مقصد کے حاصل کرنے میں هاری مدد کرے جو هارے پیش نظر هے - لیکن علم الاخلاق میں لفظ 'خیر ' صرف ذرائع کے معنوں میں استعال نہیں ہوتا بلکه مقصد كے لئے بھى - يعنى وہ كون سا مقصد اعلى مے جس كا حاصل كرنا ماری زندگی کا منتہا ہے نظر ھونا چاھئے ۔ اس 'خیر کل' ، 'مقصد اعلى ' كو هم ' ام الفضائل ' بهى كمتے هيں ـ اب سوال يد ه كه 'ام الفضائل ' كيا هے ؟ وه كون سا 'مقصد اعلى ' هے جو تمام مقاصد پر حاوی ہے ؟ غالتی مدرسہ فکر کے مختلف مفکرین نے اس سوال كا جواب مختلف طور پر ديا ہے۔ لذت ، مسرت ، طاقت ، حسن ، عبت ، علم ، تکمیل نفس ، معاشرہ کی ترقی ، ساج کی صحت اور اس سیں توازن ، فنا فی اللہ ، قرب السہی ، ان سیں سے چند جوایات ہیں ـ

اقبال اپنے نظریہ اخلاق میں غائتی ہیں۔ ان کے لحاظ سے ام الفضائل 'خودی کی بلندی ، اناکی توسیع ، انفرادیت کی تکمیل ، شخصیت کا استحکام ، تکاشفی و نجاذبی حالت کا قیام ہے۔ اقبال خودی کے استحکام کو مقصد بالذات مانتے ہیں۔ نہ صرف مقصد بالذات بالذات بالد وہ مقصد اعلیٰ کہ تمام دوسرے مقاصد اور اقدار اس مقصود کو حاصل کرنے کے صرف ذرائع ہیں :

'' مرکز حیات انسان میں 'انا' یا شخصیت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ شخصیت ایک تکاشغی اور تجاذبی حالت ہے جو اس تکاشف کو قائم رکھنے سے ھی قائم رہ سکتی ہے۔ اگر

تکاشفی اور تجاذبی حالت قائم نه رهے تو اضمحلال واقع هو جائے گا۔ شخصیت یا تکاشفی و تجاذبی حالت کا قیام انسان کا قیمتی کارنامه هے۔ اس کا خیال رکھنا چاهئے که وه اضمحلال کی طرف نه لوٹ جائے۔ جو شے اس تکاشفی و تجاذبی حالت کو قائم رکھنے کا باعث هو، وهی همین غیر فانی بنا دینے کا باعث هے۔ شخصیت کا تصور همارے سامنے قدروں کا معیار پیش کر دیتا هے اور خیر و شر کے مسئله کو طے کر دیتا ہے۔ جو شے شخصیت کو استحکام بعشے، اچھی ہے اور جو اس کو کمزور کرے، استحکام بعشے، اچھی ہے اور جو اس کو کمزور کرے، بری ہے۔ فنون، مذاهب اور اخلاقیات کا فیصله شخصیت کے نقطه نظر سے هی کرنا چاهئے۔ "ا

زمانه حال کے اکثر مفکرین نے تکمیل نفس کو 'ام الفضائل' اور مقصد بالذات قرار دیا ہے جن میں هیگل ، گرین اور بریڈ لے کافی مشہور میں۔ ھیگل اپنے نظریہ میں عینیت پرست تھا۔ اس کے لحاظ سے یہ عالم روحانی طور پر ارتقائی منازل طے کر رہا ہے اور موجودہ زمانہ میں اس کی انتہائی شکل انسانی زندگی ہے اور وہ مقصد جو انسان کے پیش نظر ہے ، اپنی روحانی فطرت کی تکمیل ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے انفرادی ارادہ اور اجتاعی ارادہ کا اتحاد لازمی اور ضروری ہے۔ اس اتحاد تک پہنچنے کے لئے اخلاق ارتقا تین حالتوں سے گذرتا ہے: (١) قانونی حق ، (٢) اخلاق (ذهن معروضي) اور (م) معاشري اخلاقیات - یه معاشري اخلاقیات بهي تین شکایں اختیار کرتی ہے: (۱) خاندان، (۲) معاشرہ اور (٣) رياست - اور اس طرح وه رياست كو بهترين اخلاقي مظهر سمجھتا ہے۔ جہاں تک اقبال کا ھیگل سے ستأثر ھونے کا تعلق ھے تو صرف شخصیت کی تکمیل اور یکتائی کی جانب حرکت کرنے میں انا 'کا تین منزلوں سے گذر نے کو وجہ نما ثلت نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ اگرچہ اقبال اور ہیگل دونوں شخصیت کی تکمیل کے قائل ہیں ، لیکن اس تکمیل کا مفہوم دونوں کے ہاں کافی مختلف ہے اور جہاں تک تین منازل کا تعلق ہے ، ان میں بھی کافی اختلاف ہے۔

¹ اسرار خودی کا انگریزی میں مقدمه - ترجمه چهو نے لال صاحب

اقبال کے خیال میں ید تین مفاؤل (۱) قانون کی پایندی ، (۲) ضبط نفس جو خود آگاهی یا انائیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے اور (۲) نیابت الہی هیں -

کرین ، بریڈلے ، بوزنکیوٹ اور دوسرے تکمیل نفس کے حاسی مفکرین اکثر و بیشتر هیگل سے اس قدر متأثر هیں که اقبال اور ان کے نظریات میں فرق واضع کرنے کی ضرورت عی نہیں۔ کالے اكرچه اپنے نظرية اخلاق ميں غايتي نہيں بلكه قانوني ہے ، جر حال اس میں اور اقبال میں بھی کچھ ماثلت ہے۔ کانٹ نے فرائض اور فضائل کی ایک مکمل فہرست ہوش کی ہے اور اقبال نے شخصیت کے استحکام کے لئے کچھ صفات اور اوصاف کو لازمی قرار دیا ہے۔ لیکن کانٹ اور اقبال اپنے اخلاق نظریات میں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف میں ۔ ایک قانونی ہے اور دوسرا غایتی ۔ ایک اخلاق کی بنیادیں عملی عقل پر استوار کرتا ہے اور دوسرا عشتی پر -اس کے علاوہ کانٹ کے فرائض اور اقبال کی پیش کردہ صفات بھی ایک دوسرے سے کافی مختلف میں۔ اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اقبال اس مسئلہ میں کانٹ سے متأثر ہے۔ ویسر علمی دنیا میں متأخرين كا متقدمين سے بالكل متأثر نه هونا نه صرف مشكل بلكه نا مكن هـ - اقبال كي پيش كرده صفات كا به نظر غالر مطالعه کرنے کے بعد اقبال کا نظریہ اخلاق پوری طرح واضح ہو سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ان صفات کی دو. قسمیں ھیں ، ایجابی اور سلبی -خودی کی منزل تک پہنچنے کے ائے سلبی صفات کی غیر موجودگی۔ لیکن اس سے پہلے کہ ان صفات پر بحث کی جائے ، خودی کے متعلق جس کی حیثیت اقبال کے نظریہ اخلاق میں ام الفضائل کی ہے، کچھ عرض کر دینا ضروری ہے۔ کو خودی کے متعلق اس قدر کہا جا چکا ہے کہ میرے لئے اس ہر اضافہ کرنا ممکن نہیں۔ بہر حال سوضوع کی نوعیت اس بات کی مقتضی ہے کہ لفظ خودی کے مفہوم کو واضح کر دیا جائے اوز، بہتر ہے کہ اقبال عی کے الفاظ مين -

اقبال کے یہاں یہ لفظ ''بہ معنی غرور استعال نہیں کیا گیا ، جیسا کہ عام طور پر اردو سیں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض 'احساس نفس' یا 'تعین ذات' ہے۔''

"حیات کیا ہے ؟ انفرادیت ۔ اس کی اعلیٰ ترین صورت اس وقت تک 'انا ' یا خودی ہے جس میں انفرادیت اپنے علاوہ دوسری چیزوں کو اپنے آپ سے خارج کر دیتی ہے اور ایک عیط بالذات مرکز ہو جاتی ہے ۔ جسانی اور روحانی دونوں اعتبار سے انسان ایک محیط بالذات مرکز ہے ۔ لیکن وہ هنوز مکمل انفرادیت نہیں ۔ اس کا خدا سے جتنا بعد ہوتا ہے اتنی ہی اس کی انفرادیت ضعیف ہوتی ہے ۔ خدا سے سب سے زیادہ قریب ، سب سے زیادہ کامل ہے ۔ اس کے یہ معنی نہیں کد وہ خدا میں جذب ہو جاتا ہے ، برخلاف اس کے وہ خدا کو اپنے آپ میں جذب کر لیتا ہے ۔ صحیح اور حقیقی فرد ھادی عالم کو ھی اپنے آپ میں جذب کر لیتا ہے ۔ صحیح اور حقیقی فرد ھادی عالم کو ھی اپنے آپ میں جذب نہیں کرتا ہے بلکہ اس پر قابو پا کر خود خدا کو بھی اپنے 'انا' میں جذب کر لیتا ہے ۔ "انا ' میں جنوب کر انتا ہی کر آئا ' میں خود خدا کر سے آئا ' میں جنوب کر آئا ' میں خود خدا کر آئا ' میں خود خدا کر سے آئا ' میں خود خدا کر سے

"یه وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطه جس سے تمام انسانی تغیالات و جذبات و تمنیات مستنیر هو نے هیں ، یه پر اسرار شی جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازه بندی هے ، یه 'خودی' یا 'انا' یا 'میں' جو اپنے عمل کی رو سے ظاهر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر هے ، جو تمام مشاهدات کی خالق هے ، مگر جس کی لطافت جو تمام مشاهدات کی خالق هے ، مگر جس کی لطافت کیا یه ایک لا زوال حقیقت هے یا زندگی نے محض عارضی کیا یه ایک لا زوال حقیقت هے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا هے ۔ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام مطرز عمل اس نمایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر هے اور یہی وجه هے که دنیا کی کوئی قوم ایسی نه هوگی جس کے حواب پید ا کر نے کے لئے د ماغ سوزی نه کی هو ۔ "ک

اسرار خودی کا انگریزی میں مقدمہ ۔
 دیباچہ اسرار خودی ، اشاعت اول ۔

اقبال نے 'اسرار خودی ، 'ساقی نامه 'اور اکثی دوسرے مقامات پر اس ضروری سوال کا جواب دیا ہے۔ لیکن ان کے لیکچر 'انسانی انا ، اس کی آزادی اور ہقا' میں فلسفیانه طور سے اس مسئله بر بحث کی گئی ہے۔ اقبال کی پوزیشن سمجھنے کے لئے ذیل میں اس لیکچر میں سے چند اقتباسات بیش کئے جاتے ہیں :

(انا اپنے آپ کو ایک وحدت کے طور پر ظاهر کرتی ہے جنھیں عم ذهنی کیفیات که سکتے ھیں۔ ذهنی کیفیات ایک دوسری دوسرے سے علیجد، وجود نہیں رکھتیں، وہ ایک دوسری میں شامل ھیں اور ایک دوسری کی موجودگی پر دلالت کرتی ھیں۔ وہ ایک پیچیدہ کل جسے Mind کہا جاتا ہے، کے پہلوؤل کے طور پر موجود ھوتی ھیں۔ ان متعلقه کیفیتوں یا حالتوں کی منظم وحدت ایک عجیب قسم کی وحدت ہے۔ یہ وحدت مادی اشیاء کی وحدت سے بنیادی طور پر مختلف موتی ھے۔ کیونکد ایک مادی شے کے اجزا ایک دوسرے موتی بغیر بھی موجود رہ سکتے ھیں۔ ذهنی وحدت قطعاً کینا ھے۔ "

"اناکی وحدت کی دوسری ضروری خاصیت اس کی لازمی تنها انفرادیت هے، جو هر 'انا' کی یکتائیت کو ظاهر کرتی هے۔
... میری مسرتیں ، غم اور خواهشات صرف میری هیں۔
صرف میری 'انا' کے حصے هیں۔ میرے احساسات ، نفرتیں اور عبتیں ، فیصلے اور ارادے صرف میرے هیں۔ اگر میرے هیں۔ اگر میرے لئے ایک سے زیادہ راہ عمل کھلی هوئی هوں تو خود خدا تک میرے لئے نه فیصله خدا تک میرے لئے نه فیصله کر سکتا هے نه فیصله کر سکتا هے اور نه انتخاب کر سکتا هے۔"

''داخلی تجربه (inner experience) عمل میں مشغول 'انا' ہے۔
ھم انا کو ادراک ، فیصلے اور تمنا کے عمل میں پرکھه
سکتے ھیں ۔ انا کی زندگی ایک طرح کی کشاکش ہے
جو انا کے ماحول پر اور ماحول کے انا پر حمله کی وجه سے
ظمہور پذیر ھوتی ہے۔ 'انا' اس میدان کارزار سے الگ
نہیں رھتی ۔ یہ اس میں ایک مقصدی قوت کے طور پر

ہوجود رہتی ہے اور اپنے تجربات کی بنیادوں پر منظم اور ستحکم ہوتی ہے۔''

''انا کوئی بے لوچ شے نہیں ہے۔ یہ زماں میں اپنے آپ کو منظم کرتی ہے اور اپنے تجربہ کی بنا پر منظم اور مستحکم ہوتی ہے۔''

'انا کو اپنی جد و جہد اس وقت تک قائم رکھنی چاھئے جب تک وہ اپنے آپ کو مجتمع کرنے اور دوبارہ زندگی حاصل کرنے کے قابل نه هو جائے - دوبارہ زندگی حاصل کرنا خارجی واقعہ نہیں ہے - یہ انا کے اندر زندگی کے عمل کی تکمیل ہے - یہ انفرادی هو یا کائناتی ، هر حال سیں یہ انا کی گزشتہ کا سیابیوں اور آئندہ کی اسیدوں کا ایک قسم کا جائزہ ہے۔''

اپنے آپ کو مجتمع کرنے میں 'انا 'کو تین منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے (۱) قانون کی پابندی (اطاعت) ، (۲) ضبط نفس اور (۲) نیابت الہی۔ اقبال نے ان تین مراحل کی تشریح 'اسرار خودی ' میں مکمل طریقہ سے کی ہے۔ انا کی تین منزلوں میں سب سے پہلی منزل اطاعت یعنی قانون کی پابندی ہے۔ یہ قانون صرف خدا کا قانون ہے اور اطاعت خدا اور اس کے رسول کی اطاعت۔ اطاعت کا مطلب اپنے فرائض کو پورا کرنا اور آئین کا پابند ہونا ہے کہ اس پابندی کے بغیر آزادی ممکن ھی نہیں۔ عام زندگی کے لئے بھی اقبال اطاعت کو بہت ضروری سمجھتے ھیں۔ ''دوسرا مرض جو سلمانوں کے اندر کھر کر چکا ہے ، یہ ہے کہ ان میں اطاعت کا مادہ باقی نہیں رھا۔ گھر کر چکا ہے ، یہ ہے کہ ان میں اطاعت کا مادہ باقی نہیں رھا۔ یہی وجہ ہے کہ آج متعدد افراد اور متعدد جاعتیں الگ الگ

خودی کے لئے اطاعت کے بعد جو دوسری منزل آنی ہے ، وہ ضبط نفس شک ضبط نفس شے ۔ اطاعت حقیقۃ ا وہ طریقہ ہے جس سے انسان ضبط نفس تک چہنچ سکتا ہے ۔ اطاعت کے بغیر اپنے نفس پر قابو پا لینا نہ صرف مشکل بلکہ نا ممکن ہے ۔ نفس پر قابو پا لینے کا سطلب اپنی ذات کا تعین اور اپنی شخصیت کا احساس کر لینا ہے اور یہ انافیت کی سب سے اعلمی صورت ہے ۔ اسی وجہ سے اقبال نے ضبط نفس کا مطلب اپنی رائے صورت ہے ۔ اسی وجہ سے اقبال نے ضبط نفس کا مطلب اپنی رائے

- میں آزاد مونا اور اپنے اقوال ، احساسات اور افعال می خود حکمران مونا ہے ، نه که دوسروں کے اسکامات کی پیروی کرنا ۔ ضبط نفس کی منزل تک پہنچنے کے لئے اقبال

خوف دنیا، خوف عقبی ا، خوف جان خوف آلام زمین و آسان حب مال و دولت و حب وطن حب خویش و اقربا و حب زن

اور تن پروری ، فعاشی اور برائی سے بچنے کو لازمی قرار دیتے ہیں۔
نفس پر قابو پانے اور 'خوف' ، 'حب' اور تن پروری سے بچنے کے
لئے اقبال اسلام کے ارکان خمسہ: توحید ، صلوۃ ، روزہ ، حج اور
زکوۃ کو بہت ضروری سمجھتے ہیں کہ ان کے بغیر ضبط نفس
مکن نہیں ۔

نیابت الہی خودی کی آخری منزل ہے۔ نیابت الہی کے متعلق اقبال ڈاکٹر نکاسن کو لکھتے ہیں :

"نیابت اللهی اس زمین پر انسانی نشو و نما کا تیسرا اور آخری درجه هے - نائب کی حیثیت کرهٔ زمین پر خلیفة الله کی هے وہ کامل ترین "انا" هے - وہ انسانیت کا مقصد اور ذهنی اور جسانی دونوں قسم کی حیات کا مقتمی هے - اس میں هاری زندگی کی بے آهنگی، هم آهنگی بن جاتی هے - اس میں اعلیٰ ترین طاقت اعلیٰ ترین علم کے ساتھ متحد هو جاتی هے اس کی زندگی میں خیال و عمل ، استد لالی اور فکری علم سب ایک هو جاتے هیں - نفل انسانیت کا وہ آخری ممر هے مسب ایک هو جاتے هی - اس کی حکومت خدا کی حکومت فی انسان کا وہ حقیقی حاکم هے - اس کی حکومت بر حیات کی حکومت فی انسان کا وہ اپنی متاع فطرت میں سے دوسروں بر حیات کی دولت لٹاتا هے اور ان کو تدریجاً اپنے آپ سے قریب لاتا رهتا هے - ارتقاء میں هم جتنا بھی آگے بڑھتے هیں قریب لاتا رهتا هے - ارتقاء میں هم جتنا بھی آگے بڑھتے هیں اتنا هی اس سے نزدیک هو جاتے هیں - اس تک پہنچنے میں هم معیار حیات کے اعتبار سے اپنے آپ کو بلند کر نے هیں۔ "

آئیے ، اب ان صفات کا مطالعہ کیا جائے جو انا کے استحکام کے لئے سب سے لازسی اور ضرورئ ھیں ۔ ان سین سب سے پہلے صفت عشق. ہے ۔ لفظ عشق کے معنی اقبال ھی کے الفاظ میں سنئے :

"انا کا استحکام عشق استعال هؤا هے۔ یه لفظ (اس موقع پر)

ہبت وسیع معنوں میں استعال هؤا هے۔ اس کے معنی هیں

جذب کر لینے اور اپنے آپ میں سمو لینے کی خواهش۔

اس کی سب سے اعلیٰ صورت قدروں اور نصب العینوں کی

تخلیق اور ان کو ایک واقعیت بنا لینے کی کوشش هے۔

عشق ، عاشق اور معشوق دونوں کو منفرد بنا دیتا هے۔

سب سے زیادہ یکتا شخصیت کی واقعیت کو مان لینے کی

کوشش طالب کو منفرد بنا دیتی هے اور اس کے ساتھ هی

ساتھ مطلوب کی انفرادیت کو مطمئن کرتی ہے۔ کیونکه

کوئی دوسری شے طالب کی فطرت کو مطمئن نہیں کر سکتی

کر لینے والے عمل کی طاقت کو نشو و نما دینا چاهئے...

نبی کریم علیہ الصلوۃ والسلام کی سیرت میں جذب کر لینے والے

عمل کا سبق موجود ہے اور خصوصاً ایک مسلمان کے لئے۔ "ا

'اسرار خودی ' میں اقبال نے ان مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے کہ خودی عشق سے کس طرح مستجکم ہوتی ہے۔ عشق تمام شکوک و شبہات کو ختم کر کے کس طرح موت پر فتح پا لیتا ہے اور جب خودی عشق و محبت سے مستحکم ہو جاتی ہے تو وہ نظام عالم کی ظاہر اور پوشیدہ قوتوں کو مسخر کر لیتی ہے۔

عشق و محبت، ذكر، عرفان اور بصيرت كے ساتھ ساتھ علم و فكر، نظر اور عقل كا تذكره لازسى اور ضرورى هے۔ يه وه صفت هے جس پر سقراط نے سب سے زياده زور ديا هے۔ اس كے ليحاظ سے علم نيكى هے اور نيكى علم ۔ اس كے خيال ميں انسان كے نيك بننے كے لئے صرف يه صفت كافى هے كيونكه اگر ايك شخص كو نيكى كا علم حاصل هے تو وه خير كى راه پر چلنے كے لئے مجبور هے۔ بہالت كا دوسرا نام شر هے اور شر كا جہالت ۔ ليكن اقبال اس نظريه سے متفق نہيں ۔ وه علم كے ساتھ عشق اور ذوق عمل كو بھى ضرورى سمجھتے ھيں ۔ سوجوده هلم النفس نے اس چيز كو پاية ثبوت تك

¹ اسرار خودی کا انگریزی میں مقد سه -

بہنجا دیا ہے کہ هر ذهنی عمل کے لئے شعور کے ان تینوں بہلوؤں علم (وقوف) عشق (احساس) اور ذوق عمل (خواهش) کی موجودگی ضروری ہے۔ اقبال صرف علم اور اس کی بنیاد عقل پر اکتفا نہیں کرتے ، بلکہ عشق اور ذوق عمل کو بھی بہت اهم سمجھتے هیں اور ان کا درجه علم اور عقل سے اونچا ہے۔ اس مضمون میں اگرچه اقبال کے نظریه علم و عشق پر تفصیلا کچھ عرض کرنا مقاسب نہیں ، بہر حال یه ضرور کہنا چاهتا هوں کہ اقبال کے نزدیک علم اور عشق دو متضاد صفات نہیں :

''نہ اس مغروضہ کا کوئی جواز ہے کہ فکر اور وجدان لازما ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ یہ دونوں ایک ہی سر چشمہ سے نکانے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اول الذکر حقیقت کو اس کے اجزاء کر کے سمجھتا ہے اور مؤخر الذکر من حیث الکل ۔ ایک حقیقت کے ابدی پہلو پر اپنی نگا ہیں می کوز رکھتا ہے اور دوسرا زمانی پہلو پر۔ ایک کا مقصد تمام حقیقت سے فوراً مخلوظ ہونا ہے اور دوسرا ایک کا مقصد تمام حقیقت سے فوراً مخلوظ ہونا ہے اور دوسرا کر کے مشاهدہ حقیقت تک پہنچنا چاھتا ہے لیکن اس کے ایک ایک حصد کو ایک کر کے ۔ ان میں سے ہر ایک مشتر کہ تجدید کے لئے ایک دوسرے کا محتاج ہے ۔ دونوں اس ایک ہی حقیقت کے ایک دوسرے کا محتاج ہے ۔ دونوں اس ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں ، جو زندگی میں ان دونوں کے دائرۂ عمل کے مطابق ان پر ظاہر ہوتی ہے ۔ برگساں نے صحیح کہا ہے مطابق ان پر ظاہر ہوتی ہے ۔ برگساں نے صحیح کہا ہے مطابق ان پر ظاہر ہوتی ہے ۔ برگساں نے صحیح کہا ہے مطابق ان پر ظاہر ہوتی ہے ۔ برگساں نے صحیح کہا ہے مطابق ان پر ظاہر ہوتی ہے ۔ برگساں نے صحیح کہا ہے مظابق ان پر ظاہر ہوتی ہے ۔ برگساں نے صحیح کہا ہے مظابق ان پر ظاہر ہوتی ہے ۔ برگساں نے صحیح کہا ہے مظابق ان پر ظاہر ہوتی ہے ۔ برگساں نے صحیح کہا ہے مظابق ان پر ظاہر ہوتی ہے ۔ برگساں نے صحیح کہا ہے ۔ ہی مقابق ان کر کی ہی ایک ترقی یافتہ صورت ہے ۔ ان

''اسام غزالی کو بقین هو گیا تھا که فکر متناهی اور ناقص شے ہے۔ اس سے مجبوراً انهیں فکر اور وجدان میں ایک حد فاصل قائم کرنا پڑی۔ انهوں نے یه خیال نہیں کیا که فکر اور وجدان آپس میں مربوط هیں اور ان کی نشو و نما ایک ساتھ هوتی ہے۔ اگر فکر سے نقص اور متناهب کا اظہار هوتا ہے تو ض اس لئے که فکر زمان قار سے اظہار هوتا ہے تو ض اس لئے که فکر زمان قار سے

ا لیکچرز ، صفحه ۲-۴

وابسته ہے۔ یہ خیال کہ چونکہ فکر کے لئے متناهی ہونا لازمی ہے اس لئے یہ مکن نہیں کہ ہم اس کی وساطت سے لاانتہا تک پہنچ سکیں اس غلط نظریے پر مبنی ہے جو ہم نے علم کی دنیا میں فکر کے طریق ادراک کے متعلق قائم کر رکھا ہے۔ "ا

اقبال کے نزدیک شخصیت کے استحکام کے لئے عمل نہایت ضروری صفت ہے ۔ خودی کی بلندی اور انفرادیت کی تکمیل عمل کے بغیر ممکن ھی نہیں ۔ اقبال نے اپنے پیغام میں عمل پر اس قدر زور دیا ہے کہ اس کی تشریح کی کوئی خاص ضرورت نہیں ۔ اگرچہ وہ عمل کو مقصود بالذات نہیں سمجھتے ان کے خیال میں عمل کا مقصد صرف خارجی اور بیرونی کامیابی نہیں بلکہ انفرادیت کی تکمیل :

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے حور و خیام سے گذر، بادہ و جام سے گذر!

اقبال نے ایک دفعہ فرمایا تھا ''انسان کی زندگی کا مقصد اولی 'عمل ' هے۔ قرآن کریم سیں جہاں یہ ارشاد ' هے که جن اور انسان کی تخلیق کا مقصد خدا کی عبادت کرنا ہے ، و جان عبادت کا مطلب 'عمل ' هے ۔ چھوٹے پیانے پر ہر انسان خالق ہے اور ان تخلیقی قوتوں کو ختم کرنا ایک زبردست گناہ ہے ۔ رسول اقدس کی اس دنیا سین تشریف آوری کا ایک مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا کہ عمل خیر ہے اور فقد ان عمل شر ہے ۔ کامیابی اور نا کامی کا خیال کئے بغیر جد و جہد جاری رکھو۔ ''2

اقبال تخلیقی عمل کے قائل ہیں نہ کہ صرف سیکا تکی عمل کے ۔ وہ خداکی طرح انسان کو بھی تخلیقی قوتوں کا مرکز سائتے ہیں اور دونوں سیر اس صفت کو لازسی قرار دیتے ہیں۔ ارتقاء اور ترقی کا دار و مدار صرف عمل پر ہے۔ وہ ارتقاء کے قائل ہیں اور اخلاتی ترقی کے بھی۔ لیکن اس ارتقاء کے نہیں جو فطرت اور ساحول کی مطابقت کا نتیجہ ہے بلکہ اس ارتقاء کے جو انسانی عمل کا نتیجہ ہے:

ا لیکچرز ، صفحه ۵-۳ 2 شاعر مشرق از انور بیگ ، صفحه ۱۱۹

'' مرئی کو اس کا موقع دینا که وہ غیر مرئی کی تشکیل کرمے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم رکھنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ھیں در حقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے که فطرت نے انسانی روح پر غلبه پالیا۔ انسانی قوت کا راز یه ہے که فطرت کے میرجات کے خلاق مقاومت اختیار کی جائے ته که اپنے آپ کو ان کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے ۔ موجود کی مقاومت اس وجه سے کرنی چاھئے که غیر موجود کی تخلیق مقاومت اس وجه سے کرنی چاھئے که غیر موجود کی تخلیق ما سوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے ما سوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے ۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ھیں۔ "ا

عمل کے لئے جفاکشی ، استقلال ، سعی اور کوشش کی موجودگی اور اس کے برخلاف خوف اور باس و حزن کی غیر موجودگی ضروری ہے۔ صبر و استقلال پر اقبال نے 'اسرار خودی' میں اطاعت کی اہمیت پر بحث کر ہے ہوئے کافی زور دیا ہے۔ جفاکشی کو بھی اقبال ایک بڑی صفت مانتے ہیں:

ہے باد مجھے نکته سابان خوش آهنگ دنیا نہیں مردان جفاکش کے لئے تنگ چیتے کا جگو چاهئے ، شاهیں کا تجسس جی سکتے هیں ہے روشنی دانش و فرهنگ!

وہ همیں تصادم اور پیکار کی تعلیم دیتے هیں۔ الباس کی زغال پر برتری کی اصل وجه وہ پیکار کو سمجھتے هیں۔

"میرے عقیدے سیں حقیقت ایسے اجزا کا مجموعہ ہے جو تصادم کے واسطہ سے ربط و استزاج پیدا کر کے کل کی صورت میں تبدیلی کی سعی کر رہے میں اور یہ تصادم لا محالہ ان کی شیرازہ بندی اور ارتباط پر متنج ہوگا۔ در اصل بقامے شخصی

ا ديباچه مرقع چغتائي ـ

ر زندگی کے علو و ارتقا کے لئے تصادم نہایت ضروری ہے...
میں عمل کی تمام صور و اشکال کو جن سیں تصادم اور پیکار
بھی شامل ہیں ، ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک
ان سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے۔
چنانچہ میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو
جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو مردود
قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ
اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ "ا

اگرچه اقبال تصادم اور ربط و امتزاج کو ضروری سمجهتے هیں لیکن ان کے نزدیک یه تصادم اج اور فرد سی نہیں ہوتا بلکه فرد اور فطرت میں ۔ وہ اس تصادم میں ساج کو کافی حد تک فراموش کر دیتے میں اور اس وجه سے ان قوتوں کا ذکر نہیں کرتے، جو اس تصادم اور پھر ربط و استزاج کی اصل وجه ھیں ۔ وہ فرد کی اخلاق ترق میں ان ساجی قو توں کا زیادہ عمل دخل نہیں دیکھتے، جن کے بغیر فرد کی اخلاقی ترقی ممکن هی نهیں ۔ نه صرف یه که فرد ساج سے علیجدہ رہتے ہوئے اخلاق ترق نہیں کر سکتا ، بلکه آسے ہر ہر قدم پر ساجی قوتوں اور معاشی حالات کی مدد کی ضرورت هوتی ہے۔ وہ صرف اپنی تکمیل کے لئے ان قوتوں کو ایک نئی راہ پر ڈالنا نہیں چاہتا، بلکہ معاشرے کی ترق کے لئے جس کے بغیر اس کی اپنی انفرادی ترقی مکن هی نهیں - فرد اور -اج کا یه تصادم دو مختلف قوتوں کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ کل اور جز کے تصادم کی حيثيت سے ۔ يه جز (فرد) كل (معاشره) كے اندر رهنا هؤا اس سے بر سر پیکار رہتا ہے اور اس طرح اس کی ترق کا موجب بنتا ہے اور خود بھی ترقی کے سنازل طے کرتا جاتا ہے۔ اقبال نے تصادم کے اس پہلو کو پوری طرح ہیش نہیں کیا۔

تصادم اور پیکار کا نتیجه خطرات میں زندگی گزارنا هوتا ہے۔ اقبال اس کی تعلیم دیتے ہوئے فرماتے هیں:

سر این فرمانی حق دانی که چیست ؟ زیستن اندر خطر ها زندگی است

ا خط بنام دًا كثر نكاسن -

اخلاقی ترقی کے لئے وہ ابتلا اور دکھ کو لازمی قرار دیتے ہیں۔
''جو قوم ایک مشن لے کر پیدا ہوئی ہے اس کی روحانی تربیت کے لئے ابتلا کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں ۔ ایک انگریز مصنف جسے ابتلا کے دور رس نتائج کا تجربہ ہو چکا تھا ، لکھتا ہے کہ 'دکھ دیوتاؤں کی ایک رحمت عظیم نے تاکہ انسان زندگی کے ہو پہلو کا مشاہدہ کو سکے۔''

اقبال کے نظریہ اخلاق میں قوت اور طاقت کو کافی زہردست اعمیت حاصل ہے لیکن نہ اس قدر جتنی کہ نطشے کے ھاں۔ نطشے کے خیال میں قوت مقصد بالذات اور قدر بالذات ہے لیکن اقبال کے ھاں وہ خودی کی منزل تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے۔ قوت ایک قدر ہے لیکن صرف قدر بالواسطہ۔ وہ قوت کو صرف جسانی قوت تک محدود نہیں کرتے بلکہ اسے روحانی معنوں میں بھی استعال کرتے ھیں:

"سین روحانی قوت کا تو قائل هوں لیکن جانی قوت ہر یقین نہیں رکھتا۔ جب ایک قوم کو حق و صداقت کی جایت میں دعوت ہیکار دی جائے تو سیرے عقیدے کی روسے اس دعوت پر لبیک کہنا اس کا فرض ہے۔ لیکن میں ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتا عوں جن کا مقصد محض کشور کشائی اور ملک گیری هو۔ مسٹر ڈکسن نے صحیح فرمایا که جنگ خواہ حق و صداقت کی جایت میں هو ، خواہ ملک گیری اور فتحمندی کی خاطر تباهی اور بریادی اس کا لازسی نتیجه ہے اس لئے اس کے استیصال کی سعی کرنا چاھئے۔ "ا

اقبال قوت اور طاقت کو عقل و دانش کا پابند کرنا چاہتے ہیں۔ ورطاقت کا سر چشمہ فراست ہے۔ جب طاقت عقل و دانش کو پس پشت ڈال کر محض اپنی ذات ہی پر بھروسہ کر لیتی ہے تو نتیجہ خود طاقت کا زوال ہوتا ہے۔'' وہ اگرچہ یہ مانتے ہیں کہ قوت کے سامنے افلاک سر بسجدہ ہیں اور جرم ضعیفی کی سزا

ا خط بنام ڈاکٹر نکاسن ۔

مرک مفاجات ہے۔ لیکن نشد قوت کو خطرناک سمجھتے ہیں اور صرف دہن کی حفاظت میں اسے جائز سمجھتے ہیں:

لا دیں ہو تو ہے زہر ھلاھل سے بھی بڑھ کر ہو دیں کی حفاظت میں تو ھر زھر کا تریاق

نه صرف یه بَلکه ان کے نزدیک دین کی حفاظت بغیر قوت کے ^بنکن هی نهیں :

> وحدت کی حفاظت نہیں ہے قوت بازو آتی نہیں کچھ کام یہاں عقل خداداد

بهر حال اقبال قوت کو گانی بلند درجه دیتے هیں۔ '' مسولینی کا قول تھا جو قوت رکھتا ہے، دولت رکھتا ہے۔ میں کہوں گا جو قوت مجسم ہے ، اسے سب کچھ سیسر ہے ، سخت بنو اور سختی جھیلو۔ انفرادی اور اجتاعی زندگی کا یہی راز ہے۔''ا

اپنے نظریه اخلاق میں اور خاص طور پر اپنی بعد کی تحریروں میں اقبال فقر کو جہت اونچا درجه دیتے ہیں۔ فقر کو عام طور پر اخال فقر کو جہت اور مجبوری کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اقبال فکر اور استغنا سے وہ بے نیازی مراد لیتے ہیں جسے مادی وسائل کی موجودگی اور غیر موجودگی کا خیال تک نه هو۔ اگر یه وسائل ہوں تو اچھا اور اگر نه هوں تو بھی اچھا۔ اگر وہ موجود هوں تو ان کی موجود ہوں تو ان کی موجود ہوں تو ان کی موجود گی کے باوجود انسان ان میں گھر کر نه رہ جائے۔ وہ ان سے بے نیاز هو ، نه که ان کے متعلق فکر مند۔ وہ ان بیں حاصل کرنے یا ان کی حفاظت کے لئے اعلیٰ اقدار کو قربان نه گرے بلکہ یہ تمام دنیاوی چیزیں اس کے قبضه میں اس کی اعلیٰ اقدار کو الکل بے نیاز ہو۔ اس بے نیازی اور مجبوری میں نه صرف اختلاف الکل بے نیاز ہو۔ اس بے نیازی اور مجبوری میں نه صرف اختلاف بلکہ تضاد ہے جیسا کہ اقبال نے اپنی نظم 'فقر ' (بال جبریل) بلکہ تضاد ہے جیسا کہ اقبال نے اپنی نظم 'فقر ' (بال جبریل) میں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں میں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں میں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں میں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں میں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں میں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں بیں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں بیں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں بیں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں بیں بتایا ہے۔ اس لفظ کے معنی اسی کتاب میں ایک غزل میں بیں بیان کئے گئے ہیں جس کا مطلع ہے:

فقر کے ہیں معجزات تاج و سر یر و سہاہ فقر ہے میروں کا میر، فقر ہے شاہوں کا شاہ

¹ حرف اقبال ، صفحه ١٨ -

اضرب کلیم ' میں ' فقر و راهبی ' میں بھی فقر کی تشریح کی گئی ہے۔

انفرادی فضیاتوں میں رواد اری کا کافی بلند مقام ہے۔ رواداری کا مطلب کسی کمزوری ، لالچ یا خوف کی بنا پر اپنے خیالات اور عقائد کو پوشیدہ رکھنا اور دوسروں کے خیالات پر خاموش عو جانا نہیں ، بلکہ اپنے خیالات اور نصب العین پر محکم یقین رکھتے عوثے اور ان کے لئے کسی قسم کی بھی قربانی سے دریغ نہ کرتے عوثے دوسروں کو ان کے خیالات اور افعال سی آزادی دینا اصل رواداری ہے۔ اصل رواداری کا سر چشمہ کمزوری نہیں بلکہ قوت ہے ، طاقت ہے۔

ا'رواداری کی روح ذهن انسانی کے مختلف نقاط نظر سے پیدا هوتی ہے۔ کبن کہنا ہے کہ 'ایک رواداری فلسفی کی ھوتی ہے جس کے نزدیک تمام مذاھب یکساں طور ہر صعیح میں۔ ایک رواداری مؤرخ کی ہے جس کے نزدیک تمام مذاهب یکسان طور بر غلط هین - ایک رواداری مدیر کی ہے جس کے نزدیک تمام مذاهب یکسال طور پر مفید ھیں۔ ایک رواداری ایسے شخص کی ھے جو ہر قسم کے فكر و عمل كے طريقوں كو روا ركھتا هے كيونكه وه هرقسم کے فکر و عمل سے بے تعلق ہوتا ہے۔ ایک رواداری کمزور آدمی کی مے جو محض کمزوری کی وجه سے هر قسم کی ذلت کو جو اس کی محبوب اشیاء یا اشخاص پر کی جاتی ہے برداشت کر لیتا ہے۔ یه ایک بدیمی بات ہے که اس قسم کی رواد اری اخلاقی قدر سے معرا ہوتی ہے۔ اس کے ہرعکس اس سے اس شخص کے روحانی افلاس کا اظہار هوتا ہے جو ایسی رواداری کا مرتکب هوتا ہے۔ حقیقی روا داری عقلی اور روحانی وسعت سے پیدا هوتی ہے۔ یه رواداری ایسے شخص کی ہوتی ہے جو روحانی حیثیت سے قوی هوتا ہے اور اپنے مذهب کی سرحدوں کی حفاظت کرتے هوئے دوسرے مذاهب کو روا رکھتا ہے اور ان کی قدر کر سکتا ہے۔ 111

ا حرف اقبال ، صفحه سمراسم،

وه ابندهٔ حق بین و حق الدیش ، حقیقی معنوں میں روا داری کا مجسمه ہے۔ جو زهر هلاهل کو قند اور خاشاک کے تود سے کو کوه دماوند نه که سکے اور کبھی نه کمے ، چاہے ظاهر بین نگاه کو 'درویش خدا مست' رواد اری سے کتنا هی دور کیوں نه معلوم هو۔

شخصیت کی تکمیل میں بعض دوسری صفات یقین ، امید ، اجتماد اور تقلید بھی معاون و مددگار هوتی هیں۔ اقبال ڈیکارٹ کے برخلاف شک وگان سے نہیں بلکه یقین سے چلتے هیں که جس کے بغیر اصلاح نفس ممکن هی نہیں۔ عمل صرف یقین هی کا نتیجه هو سکتا ہے۔ شک و شبه کی وجه سے انسان کے اعضا مضمحل هو جاتے هیں اور ذوق و شوق پیدا هی نہیں هو سکتا۔ وه اپنے اشعار میں بار بار یقین کی تعلیم دیتے هیں۔ امید بھی جس کا درجه اقبال کی نگاه میں بہت بلند هے:

نه هو نومید، نومیدی زوال علم و عرفال هے امید مرد موس ہے خدا کے راز دانوں میں

يقين هي سے پيدا هوتي اور بر هتي هے -

دلش را روشن و پاینده گردان ز امیدے که زاید از یقینے!

اقبال اگرچه اجتمهاد کے زبردست حامی هیں اور انهوں نے اپنی تعریروں میں متعدد مقامات پر اجتمهاد پر زور دیا ہے اور وہ خود بھی مذهبی اصولوں کو نئے علوم کی روشنی میں بیش کرتے هیں الیکن اجتمهاد کے ساتھ ساتھ وہ تقلیدگی اهمیت کے بھی قائل هیں۔ ایک طرف وہ اجتمهاد کی ضرورت ان الفاظ میں پیش فرماتے هیں:

''ایران میں مجتہدین شیعہ کی تنگ نظری اور قد امت پسندی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی کا هی منکر ہے۔ هندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل هیں که اجتہاد کے تمام دروازے بند هیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے سنا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کا نظیر نا ممکن ہے۔ ''2

ا ديباچه ليکچرز -

² خط بنام صوفی غلام مصطفی تبسم ، ۲ ستمبر ۱۹۲۵

تقلید کو شخصیت کی تکمیل میں سد راہ سمجھتے ہیں: تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو کر اس کی حفاظت کہ یہ گوھر ہے پکانہ

لیکن تجدید کے پیغامبر عوتے عوثے بھی وہ اس تجدید کے قائل نہیں جو 'تقلید فرنگی کا جاند هو'۔ وہ اقوام مغرب کی تقلید سے قوم کو بار بار متنبه کرتے ھیں۔ زمانه انحطاط میں وہ تقلید کو اجتہاد سے بہتر سمجھتے ھیں لیکن کس کی تقلید کو ؟ 'بحق دل بند و راہ مصطفی رو' اور اس تقلید میں پرورش پانے کا نتیجه اس 'مرد بزرگ' کی صورت میں ظاهر ہوتا ہے جس کی 'طبیعت کا تقاضا تخلیق' ہوتا ہے۔

بعض مرتبه اقبال ہر یه اعتراض کیا جاتا ہے که انھوں نے انفرادیت پر اس قدر زور دیا که اجتاعیت کو فراموش کر دیا۔ اقبال کے فلسفۂ بے خودی کے پیش نظر یہ اعتراض شاید کچھ ہت زیادہ وزن نہیں رھتا۔ انھوں نے بار بار احتاعیت ہر زور دیا ہے اور بہت کافی، کو اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال نے اپنر زماند بیغام کے نصف اول میں اجتماعیت پر جس قدر زور دیا ہے وہ نصف آخر میں نہیں دیا۔ نصف آخر میں وہ خودی کی تکمیل میں اس قدر کم ھو کر رہ گئے کہ بے خودی کے ساتھ وہ انصاف نہ کر سکے جس کی وہ مستحق ہے۔ عالباً اس کی وجہ اس زمانہ میں ان عمد گیر مملکتوں، اطالید، جرمنی وغیره کا عروج تھا، جہاں انفرادیت کو بالکل ختم کر دیا گیا تھا۔ خودی کو معیار بنا کر اقبال مسولینی کی تعریف تو كر سكتے تھے ليكن اطاليہ كے اس قومي انا كى تعريف كرنا تو نا ممکن تھا جس نے اہل حبش پر زندگی اور آزادی کی راھیں مسدود كرنا چاهى تهيى - نه صرف يه بلكه جس نے خود اطاليه ميى لاكھوں ایسے انسانوں کا کروہ پیدا کر دیا تھا جن کے لئے اپنی شخصیت کی تکمیل تو کجا اس کا وجود بھی قائم رکھنا نا ممکن تھا ، جہاں حریت، اخوت اور مساوات کا نام و نشان تک نه رها تها اور اسی لئے همیں بعد میں قومی انا اور بے خودی کی تعریف میں اس قسم کے اشعار نہیں ملتر:

> فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

وجود افراد کا مجازی ہے ہستی ً قوم ہے حقیقی فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زن طلسم مجاز ہو جا

فرد اور ملت کے ربط اور ملت کی تکمیل تربیت کے متعلق بھی اقبال بعد میں کچھ زیادہ بحث نہیں کرتے۔ جہاں تک اقبال کے نصف اول زمانه کا تعلق ہے، اقبال نے فرد اور جاعت کے ربط کے متعلق کافی مفصل بحث کی ہے اور ان دونوں میں توازن قائم رکھنے کی گوشش کی ہے بلکہ بعض مرتبہ تو وہ جاعت کو فرد سے بڑھا دیتے ھیں:

" فرد فی نفسه ایک هستئی اعتباری هے . . . بالفاظ دیکر فرد اس جاعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے، بمنزله ایک عارضی اور آنی لمحد کے ہے۔ اس کے خیالات، اس كى تمنائيں، اس كا طرز ساند و بود، اس كے جمله قوامے دماغی و جسانی بلکه اس کے ایام زندگی کی تعداد تک اس جاعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہوتی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں که وہ بر سبیل اضطرار اور بلا اراده کسی ایک خاص کام کو جو جاعت کے نظام نے اس کے سیرد کیا ہے ، انجام دیتا ہے . . . قوم ایک جداگانه زندگی رکھتی ہے۔ یه خیال که اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعه ہے، اصولاً غلط ہے اور اسی لئے تمدن و سیاسی اصلاح کی تمام وہ تجاویز جو اس مفروضہ پر مبنی ہوں، بہت احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج میں۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعه هی نهیں ہے بلکه اس سے بہت کچھ بڑھ کر هے۔ اس کی ماهیت پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم هو گا كه يه غير محدود و لا ستناهي هے، اس لئے كه اس كے اجزامے ترکیبی میں وہ کثیرالتعداد آنے والی نسلیں بھی شاسل هیں جو اگر چه عبرانی حد نظر کے فوری منتہا کے ہرلی طرف واقع میں، لیکن ایک زندہ جاعت کا سب سے زیادہ اهم جز متصور هونے کے قابل هيں۔ "1

ا 'ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ' ترجمه مولانا ظفر علی خان صفحه سم- ۲-

'رموز ہے خودی' کے یعض مقامات ہر بھی جاعت کو فرد ہر برتری حاصل ہے ۔ لیکن مجموعی طور پر اقبال کا نظرید کچھ انفرادیت می کی طرف جھکا ہوا ہے۔ انسانی زندگی میں وہ اجتاعیت سے زیادہ انفرادیت کو جگه دیتے میں۔ فرد کو قدر بالذات مانتے ہوئے وہ معاشرہ اور جاعت کا وجود ضروری سمجھتے ھیں تا کہ فرد اپنی صلاحیتوں کو برونے کار" لا سکے، کیونکہ بغیر اجتاعی تعلقات کے شخصیت کی تکمیل مکن نہیں ۔ وہ فرد کو مقصد مانتے میں اور جاعت کو ایک ذریعہ اور صرف قدر یا لواسطه ۔ ان کے لحاظ سے اخلاق اکائی فرد ہے جس کا وجود '' پر منت غیر'' ہے اور معاشرہ کا وجود افراد پر منحصر ہے - وہ معاشرہ کو جسم نامی نہیں سمجھتے، ایسا جسم نامی جو فرد سے زیادہ با وقعت هو ۔ اس کا یه مقصد نہیں که بعض ارتقا پسند مثلاً المثيفن اور اليكزنڈر اور بعض عينيت پسند مثلاً هيكل اور بوزنکیوٹ کی طرح فرد کو جاعت ہر قربان کر دینا چاھئے۔ بہر حال اس میں کوئی شک نہیں که معاشرہ اور جاعت فرد سے زیادہ قابل قدر ھیں، فرد اور جاعت میں توازن رکھنے کی کوشش کے باوجود ھم ان دونوں کو برابر قدر نہیں مان سکتے ۔

صرف سیاسی آزادی نہیں بلکہ ھر اس غلامی سے آزادی کے ھیں جو خدا کی اطاعت، خدا کی طرف سے عائد کردہ فرائض کی بجاآوری اور ضبط نفس کی راه میں حائل هو ، چاہے وہ کسری اور قیصر کی غلاسی هو یا کاهن، پاپا، پادری، برهمن کی غلاسی، کیونکه کسی قسم کی بھی بیرونی اور خارجی پابندی انسان کی انفرادیت کو بڑھنے اور پھلنے پھولنے کا سوقم نہیں دیتی ۔ حریت کے ساتھ ساتھ اقبال مساوات اور اخوت کو بھی لازسی قرار دیتے ھیں۔ بغیر مساوی و سائل ، مساوی حقوق اوز مساوی فرائض کے حربت کے کوئی معنی هی نہیں - حریت ایک منفی قدر ہے ، اس میں اثباتی پہلو صرف مساوات سے پیدا عو سکتا ہے۔ اس لئر مساوات کے بغیر تکمیل ذات ممکن نہیں۔ لیکن اقبال مساوات سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر اخوت کی تعلیم دیتے ہیں۔ مساوات صرف خارجی پہلو ہے جو اس کے داخلی پہلو یعنی اخوت کے بغیر نه صرف یه که مکمل نہیں بلکہ زیادہ سود مند بھی نہیں۔ موجودہ جمہوریت مساوات کی اس قدر دعوید ار ہوتے ہوئے بھی حقیقی مساولت سے کس قدر دور ہے، اس کی وجہ جذبہ اخوت کا فقد ان ہے۔ دوسروں کو اپنے برابر كمهنا اور بات هے اور دوسروں كو اپنا بھائي سمجھنا بالكل مختلف چیز ہے۔ یہاں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اقبال اخوت پر آکر کیوں رک گئر ؟ کیا اس سے آگے راہ مسدود ہے ؟ کیا یہ ممکن نہیں که من و تو سیں تفریق هی باقی نه رهے ؟ هم سیں سے هر ایک اپنے آپ کو ایک کل کا، ایک جسم نامی کا صرف ایک حصد سمجھے ، ایک ایسے جسم نامی کا جس کا هر حصه دوسرے هر حصے کے برابر با وقعت هو۔ لیکن جیسا کہ عرض کہ جا چکا ہے، اقبال فرد کو معاشرہ کا ایک حصه نمین سمجهتے بلکه معاشرہ کو افراد کا مجموعه سمجهتے هیں۔ ان کے لحاظ سے هر فرد ایک اکائی ہے، ایک ذات ہے۔ اس کی شخصیت دوسری شخصیتوں سے متاثر ہونے اور انھیں متاثر کرنے کے باوجود ان سے الگ ہے اور اپنر دائرہ سی رہتے ہوئے تکمیل تک پہنچ سکتی ہے ۔ اس صورت میں اقبال من و تو کا فرق مٹا ہی نہیں سکتے۔ وہ سن و تو سیں اخوت کا رشتہ قانم کر سکتے ھیں کہ اس کے بغیر من کی شخصیت تکمیل تک نہیں پہنچ سکتی۔ لیکن من و تو کے فرق کو مٹا کر وہ ایک ایسا 'دریا' نہیں بنا سکتر

جهان دریا اور موج میں فرق هی باق نه رهے ، جهان فرد اور جاعت ایک هی هو جائے۔

اقبال جس طرح افراد میں خودی اور شخصیت کی تکمیل چاہتے میں، کد اس کے بغیر زندگی مکمل نہیں، اسی طرح وہ اقوام و ملل کی زندگی کا راز ''قوسی انا'' کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں ہوشیدہ سمجھتے میں:

"جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت، دفع مضرت، یقین عمل اور ذوق حقائق عالیه، یه سب باتیں احساس نفس کے تدریجی نشو و نما، اس کے تسلسل اور اس کے استحکام سے وابسته هیں، اسی طرح اقوام و ملل کی زندگی کا راز، اسی اساس یا بالفاظ دگر "قوشی انا" کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں پوشیدہ ہے۔ حیات ملیه کا انتہائی کہال یه ہے استحکام میں پوشیدہ ہے۔ حیات ملیه کا انتہائی کہال یه ہے جذبات و میلانات کے حدود مقرر کریں تا که انفرادی اعال کا تباین و تناقص مٹ کر تمام قوم کے لئے ایک قلب مشترک ییدا ہو جائے۔ "ا

اقبال کے خیال میں یہ آئین مسلم ''اسلام'' ہے اور اسی لئے انھوں نے ''رموز بیخودی'' میں ''مات اسلامیه کی هیئت ترکیبی اور اس کے مختلف اجزا و عناصر پر نظر ڈالی ہے اور مجھے یقین ہے کہ است مسلمه کی حیات کا صحیح ادراک اسی نکته نگاہ سے حاصل ہو سکتا ہے'' اس قومی اور اجتاعی انا کی تربیت کے لئے اقبال تنظیم اور اتحاد عزائم و مقاصد کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اس مضمون میں 'قومی انا' کے متعلق کچھ تفصیلی بحث کرنا مناسب نہیں کیونکه اس کا هارے موضوع سے بلا واسطه زیادہ تعلق نہیں۔ جبر حال موضوع زیر بحث کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ ضرور عرض کرنا ہے کہ اقبال اس 'قومی انا' مد نظر رکھتے ہوئے یہ ضرور عرض کرنا ہے کہ اقبال اس 'قومی انا' کی تربیت ، کو مقصود بالذات نہیں سمجھتے۔ اس 'اجتاعی انا' کی تربیت ، حفاظت اور استحکام پر زور دینے کی وجہ انفرادی 'انا' کمو تکمیل حفاظت اور استحکام پر زور دینے کی وجہ انفرادی 'انا' کمو تکمیل

¹ دیباچه 'رموز بیخودی ' اشاعت اول ـ 2 ایضاً

تک چنچانا ہے کیونکہ بغیر 'اجتاعی انا'کی تربیت کے انفرادی 'انا'
کی تکمیل ممکن نہیں۔ 'اجتاعی انا' ایک ذریعہ ہے، ایک '' مقدم شرط''
ہے اور خودی ایک مقصد ، مقصد اعلیٰ اور اسی بنا پر میں نے
مندرجہ بالا سطور میں عرض کیا ہے کہ اقبال کا نظریہ مجموعی طور
پر انفرادیت کی طرف جھکا ہوا ہے۔

اقبال نے نہ صرف وہ ایجابی صفات پیش کی هیں جو خودی کی منزل تک چنچنے میں معاون و مدد گار هوتی هیں بلکه ان سلبی صفات کا بھی ذکر کیا ہے جو اس منزل تک چنچنے میں سد راہ هیں اور ان سلبی صفات سے بچنے کی تلقین کی ہے۔ ان سلبی صفات میں سب سے مضرت رساں 'سوال' ہے۔ جس طرح عشتی 'انا' کو مستحکم گرتا ہے، اسی طرح 'سوال' اس کو کہزور گرتا ہے۔ جو شے بھی شخصی جدو جمد سے حاصل نہ هو، سوال هی کے تحت ہے۔ ایک سالدار شخص کا بیٹا جس کو باپ کی دولت وراثت میں سلی ہے، ایک سالدار بھکاری ہے۔ یہی حال اس شخص کا ہے جو دوسروں کے خیالات کو بھکاری ہے۔ یہی حال اس شخص کا ہے جو دوسروں کے خیالات کو عشق یعنی جذب کو لینے اوالے عمل کی طاقت کو نشو و 'نما دینا عشق یعنی جذب کو لینے اوالے عمل کی طاقت کو نشو و 'نما دینا چاہئے۔ ''کاسرار خودی'' میں اقبال نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے کہ میوال' کس قدر مضرت رساں ہے اور کس طرح خودی کو کہزور 'سوال' کس قدر مضرت رساں ہے اور کس طرح خودی کو کہزور

اقبال نے یاس، حزن اور خوف کو اما لخبائث اور قاطع حیات کہا ہے۔ وہ ان سے بچنے کا صرف ایک طریقه سمجھتے ہیں اور وہ توحید ہے۔ 'رموز بیخودی' میں ان تینوں امراض خبیثه کے نقصانات واضع کر کے اقبال توحید کے ذریعه ان سے بچنے کی تعلیم دیتے ہیں۔ ان اما لیخبائث کے علاوہ اقبال تقلید، غلط قسم کی رواد اری، حب غیر الله اور ضعف کے بھی خلاف ہیں۔ چونکه ان تمام سلبی صفات کو ایجابی صفات کے ساتھ پیش کر دیا گیا ہے اس لئے جاں دوبارہ ان پر بحث کی ضرورت نہیں۔

^{2 &#}x27;اسوار خودی 'کا انگریزی میں مقدمه -

مندرجه بالا سلبی قدروں کے علاوہ جو انفرادی هیں، اقبال چند اور سلبی صفات کے بھی خلاف هیں جن کی نوعیت انفرادی نہیں بلکه اجتاعی ہے۔ ان کے خلاف جدو جہد کرنے میں پورے معاشرہ کو کوشش کرنی چاهئے، کیونکه صرف انفرادی کوشش سے ان برائیوں کو دور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ خامیاں ظلم و استبداد، وطنیت، سلو کیت، سرمایه داری، غلط جمہوریت، مطلق العنائیت هیں۔ لیکن چونکه ان کا تعلق فلسفة اخلاق سے اس قدر نہیں جتنا عمرا ثبات اور سیاسیات سے، اس لئے یہاں ان پر بحث زیادہ مناسب نہیں۔ یہاں صرف اس قدر کمنا کافی ہے کہ اقبال کے نزدیک ان کی موجودگی میں انفرادیت کی تکمیل نا محکن ہے۔ اس لئے جاعت کا فرض ہے کہ وہ ان کے خلاف جدوجہد کر کے اپنے آپ کو ان سے آزاد کرائے ورنه اس جاعت کے افراد خودی کی منزل تک نہیں چنچ سکتے۔

اخلاقیات کا وسیع مطالعه بغیر ما بعد الطبیعات کی کم از کم ابتدائی معلومات کے ممکن نہیں۔ اخلاقیات کے بہت سے مفکر اپنے اخلاقی نظریه کی بنیادیں اپنے ما بعد الطبیعاتی نظریه پر استوار کرتے هیں اور جب تک ان مفکرین کے ما بعد الطبیعاتی نظریات پیش نظر ند هوں ، ان کے اخلاق نظریات کو سمجھنا آسان نہیں۔ اس مضمون میں اقبال كے تمام ما بعد الطبيعاتي نظريات سے بحث ند مكن ہے اور ند احسن -بهر حال ان نظریات پر اجالی نظر ڈالنا. ضروری ہے جن پر اقبال نے اپنے اخلاقی نظریه کی بنیاد ہی رکھی میں اور یه نظریات میں متعلق به توحید، رسالت، حیات بعد المات اور آزادی اراده - مشهور جرمن مفکر کانٹ نے اخلاقیات کے لئے تین مفروضے لازمی قرار دنے میں۔ وجود باری تعالی ، حیات بعد المات اور آزادئی اراده - اس کے نزدیک 'عقل محض' کی بنا پر ان تینوں باتوں کو ثابت کرنا یا ان سے انکار کرنا نامکن ہے۔ لیکن 'عملی عقل' انھیں ماننے ہر مجبور ہے کیونکہ ان کے بغیر اخلاقیات کی بنیاد مستحکم ہو ہی نہیں سکتی ۔ وہ اپنے نظریہ اخلاقیات میں ان تینوں چیزوں کے اس پہلو سے بحث هي نہيں كرتا كه يه موجود هيں يا نہيں۔ وہ انهيں مفروضات کے طور پر مان لیتا ہے تاکہ اخلاق کی بنیادیں مضبوط کی جا سکیں۔ ان تینوں میں کانٹ کے نزدیک سب سے ضروری مفروضہ آزادی ارادہ ہے، کہ اس کے بغیر اخلاق کا وجود مکن ھی

نہیں۔ انگریز مفکر سجوک (Sidgwick) ان تین مفروضات میں سے صرف دو کو مفروضه کے طور پر مانتا ہے یعنی وجود باری تعالی اور حیات بعد المهات اور کانٹ کی پیروی میں وہ بھی ان دونوں مفروضوں كا كوئى عقلى ثبوت بيش نهيں كرتا بلكه صرف يه كهما في كه اس موجوده دنیا میں ' بت نفس ' اور 'عام فلاح و بہبود ' سیں اختلاف مكن هے اس لئے كوئى ايسى دنيا هونى چاهئے جہاں ان دونوں میں انصاف کیا جا سکے اور کوئی ایسا منصف بھی ھونا چاھئے جو ان میں انصاف کر سکے ۔ اقبال کے نظریۂ اخلاق میں بھی یہ تینوں چیزیں موجود ہیں، لیکن مفروضات کے طور ہرنہیں بلکہ ان کے نظریہ میں ان کی پوزیشن بنیادی ہے۔ وہ زندگی کے صرف ایک شعبہ یعنی اخلاق کے لئے ھی وجود باری تعالی پر ایمان کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ تمام زندگی کے لئے۔ ان کے لحاظ سے زندگی کے کسی شعبہ میں بھی اس ایمان کے بغیر کامیابی ممکن نہیں۔ توحید کے ساته ساته وه رسالت پر بهی ایمان کو لازمی قرار دیتے هیں۔ توحید تک هم صرف رسالت کے ذریعہ پہنچے هیں۔ اگر رسالت کا وسیله نه هو تو توحید تک یمنچنا نامکن ہے۔ اقبال کے خیال میں حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ وجدان اور عشق ہے، نہ کہ صرف علم اور فکر۔ یه وجدان ایک عام شخص کا بھی ہو سکتا ہے اور خاص افراد کا بھی۔ ھر فرد کے وجدان پر اخلاق جیسے ضروری شعبۂ زندگی کی بنیادیں نہیں رکھی جا سکتیں ۔ اس کے لئے وہ صرف رسول اقدس کے وجدان (وحی) کو صحیح رهبر تسلیم کرتے هیں اور اس بنا پر رسالت پر ایمان کو ضروری سمجھتر ہیں۔ علاوہ ازیں صرف نظریات کسی شخص میں وہ ذوق عمل پیدائہیں کر سکتے جو ایک 'مرد کامل' کی مثال کو سامنے رکھ کر اس کی تقلید کا جذبه پیدا کر سکتا ہے۔ اقبال کے لحاظ سے رسول اقدس کی ذات وہ جامع صفات ہے جو انسان کے لئے بہترین اور مثالی نمونہ بن سکتی ہے۔ اس مثالی نمونہ سے جذباتی لگاؤ پیدا کرنے کے لئے بھی رسالت پر ایمان لانا ضروری ہے۔

حیات بعد المات اور آزادی اراده کو اقبال اخلاقیات کے مفروضات قرار نہیں دیتے بلکہ انہیں اعلی اخلاق کا انعام تصور کرتے ہیں۔ حیات بعد المات کو پہلے وہ طبعی طور پر ممکن ثابت کرتے ہیں۔ اپنے ایک مضمون ''حیات بعد موت کا اسلامی نظریه اور سائنس'' میں وہ

The Emergence of Life میں سے ایک طویل اقتباس پیش کرتے میں:

انسان کے می کر دوبارہ زندہ عونے کا تصور یا نظریه حیات بعد موت مد هب کی تعلیات کا ایک ایسا عنصر مے جو سب سے زیادہ حیرت انگیز بلکہ میں کہوں کا نا قابل بقین راز ہے۔ مذهب عیسوی کے جو بنیادی عقیدے سب سے زیاد، حیران کن میں ، ان می سی سے ایک یہ بھی ہے . . . سائنسی دماغ کو یه تصور محض واهمه معلوم هوتا مے اور سائنس کے کسی طالب علم کو اس بات کا یقین تو آ ھی نہیں سکتا کہ اس کا جواز سائنس سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن زیر بحث موضوع کی روشنی میں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تصور کو مکنات اور عقلی عقیدوں کی صف سے خارج نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ بات خلاف عقل تو معلوم هوتی ہے (اگر هم اس تصور کی ایک انتہائی عملی شکل یه فرض کر لیں که ایک انسان جو کسی خندق میں بم پھٹنے سے پاش پاش ھو کر می چکا ہے ، اس کا جسم جن جوهری ذوات سے مرکب تھا، وہ دوہارہ اس طرح مجتمع هو سكنے هيں كه مذكوره انسان بهر زنده هو جائے۔) ليكن جو موضوع اس وقت زیر بحث ہے اس کی روشنی میں وجود انسانی کے واحدے یا اکائیاں ان تمام واحدوں یا اکائیوں سے جو ان کے مادی ماحول کی حیات کا کا کام دے چکے میں، اس طاقت کے زیر عمل میں جس نے انھیں پہلے بتمع کیا تھا تو اس میں کوئی چیز مزاحم نہیں هو سکتی۔ "

اس اقتباس کے بعد فرماتے ھیں: "اس کے علاوہ قارئین میں سے جو حضرات مسلمان ھیں ان کو اس اقتباس کا مطالعہ کرنے میں یہ بات بھی ضرور محسوس ھوئی ھوگی کہ ایک فرنگی مفکر نے حیات بعد ممات کے تصور کی حایت میں جو دلیل دی ہے، یہ قریب قریب وھی ہے جو قرآن مجید میں اب سے ساڑھے تیرہ سو برس پہلے دنیا کے سامنے وکھی جا چکی ہے "ا۔ اقبال کے خیال میں ما بعد الطبیعیاتی طور پر ھم

ا از ماهنامه 'قرطاس ' کراچی ، شی ۵۰ -

کبھی بھی حیات بعد ممات پر یقین نہیں کر سکتے۔ وہ کانٹ کے اخلاقی ثبوت کو بھی مدلل نہیں مانتے بلکہ وہ اس کا طبعی ثبوت پیش کرتے ھیں کہ طبعی طور پر حیات بعد المات ممکن ہے لیکن اس ممکن الوقوع شے کو حقیقت میں تبدیل کرنے کے لئے فرد کو جدو جہد کرنی پڑتی ہے:

''شخصی بقا ہمارا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ شخصی جدو جہد سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ انسان کی حیثیت اس ضمن میں صرف ایک امید وار کی ہے . . . انا کو اس وقت تک جدو جہد جاری رکھنی چاہئے جب تک وہ اپنے آپ کو مجتمع نہ کر لے اور اپنے لئے بقا کو فتح نہ کر لے ''

آزادی ٔ اراده کے متعلق بھی اقبال کا یہی نظریہ ہے۔ وہ انسان میں اختیار اور آزادی کی موجودگی کے قائل ہیں۔ لیکن اس میں یہ آزادی صرف بالقوۃ موجود ہے نه که بالفعل۔ وہ اپنی اس قوت کو جستجو، عزم، ہمت، حوصله، جدو جہد اور عمل کے ذریعه حقیقت میں تبدیل کر سکتا ہے اور کرتا ہے۔ وگرنه یه قوت ختم ہو جاتی ہے اور انسان ماحول کا غلام بن کر رہ جاتا ہے:

"اناکی زندگی حقیقتاً ایک قسم کی کشاکش هے جو اناکے ساحول پر اور ساحول کے انا پر حمله کی وجه سے ظہور پذیر هوتی هے۔ انا اس سیدان کار زار سے اپنے آپ کو باهر نہیں رکھتی بلکه وہ اس سی بحیثیت ایک انتظامی قوت سوجود رهتی هے اور اپنے تجربه سے بنتی اور منظم هوتی رهتی ہے۔ "۱۱

''فرد بنیادی طور پر جذبات اور جبلت کا محکوم ہوتا ہے۔ استخراجی استدلال جو فرد کو ساحول کا مالک بنا دیتی ہے، بعد سین حاصل کی جاتی ہے''2

اقبال کے نزدیک زندگی فطری طور پر بااختیار اور آزاد نہیں ہے اسے غیر خود کے خلاف کشمکش کر کے آزادی حاصل کرنی پڑتی ہے۔ ''زندگی کے ارتقا سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ

ا لکچر 'انسانی انا۔ اس کی آزادی اور بقا '۔ 2 ایضا

کو شروع میں ذھنی زندگی طبعی زندگی کے ماتھت تھی لیکن جوں جوں ذہبی زندگی قوت حاصل کرتی گئی ، وہ طبعی زندگی پر حاوی ہوتی گئی اور کبھی ند کبھی وہ مکمل اختیار اور آزادی کی منزل پر جا چنچے گی۔ ''ا

انسان جس قدر اپنی خودی کو مستحکم کرتا جاتا ہے، اسی قدر وہ آزاد هوتا جاتا ہے۔ مکمل آزادی صرف اس وقت حاصل هوتی ہے جب خودی کی تیسری اور آخری منزل 'قرب الہی ' تک انسان بہنچ جانے۔ اس منزل اور پہنچ کر اس 'مرد حر' کا رتبہ یہ هو جاتا ہے کہ

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ھیں آفاق

سعيد احمد رفيق

¹ لکچر 'انسانی آنا، اس کی آزادی اور بقا۔ '

104 Iqbal

with the living faiths of the present is itself an indication of selfcentredness. It is quite possible that any or all of the extant religions may become extinct at some future date. And there is no logical absurdity in thinking that any of the dead religions may be brought back to life in the times to come.

The comparative method which Professor Toynbee uses seems quite innocent and even laudable in some respects, but we should

guard ourselves against the following three pitfalls:

r. Comparative study should not become a danger to religion itself. If you go on peeling an onion, you may find that you have peeled away the heart as well as the skin. Removing accretions may wipe off the traditional religions altogether.

2. Comparison should not mean resemblance. If one religion is like another in some important respects it is also different in some other important respects. The differences may constitute

its superiority and uniqueness.

3. If comparative method tells us that the higher religions possess features in common with the low and the primitive ones, it should not give the impression that our religious beliefs are of a degrading and childish character.

In spite of what has been said above, the book is one of the best in the field of religious literature. It makes a powerful plea for a universal religion based upon the essentials of the living faiths and an equally powerful plea for religious toleration. The book should have a special appeal in Pakistan where common understanding between the followers of different religions and religious sects is urgently needed.

C. A. Q.

remains bound to the celebration of that deed of liberation ... It is the fulfilment of both reason and passion that the liberating idea takes upon itself existence, in same here and now, and the event is the occasion for earthly and heavenly joy."

And yet Professor Toynbee is not far wrong in attaching much less importance to holy places, rituals, taboos, social conventions, myths and theology—all of which he considers as mere matters of history rather than what he regards as essentials like the inadequacy of the world of phenomena to explain itself or the impossibility of bringing the human self into harmony with absolute reality unless it gets rid of its innate self-centredness.

There is no denying the fact that much value lies in separating the "grain from the chaff," by comparing and contrasting the living faiths of the world, yet it appears that the attempt is philosophically misleading. Words do not convey the same sense in different religions. It would be highly misleading to put at par the triune God of Christainity with the one God of Islam. Nor would it be right to equate the impersonal God of Hinduism with the personal God of Semitic religions. Merely to single out a word common in different religions does not in any way indicate the identity of meaning and implication. What is needed is to go beyond the words and to find out whether the religions professed at the present time exhibit any identity of purpose and meaning or not. Professor Toynbee limits his enquiry to the living faiths only. But it may be asked: What justification is there for excluding those religions which are now dead? That a religion is dead is simply a historical fact having nothing to do with its validity or invalidity. And when all the religions past and present are taken into consideration there is such a confusion that it is absolutely impossible to pin down any doctrine or belief which is commonly held. Joad admits in his book God and the Evil that when all the religions are taken into account, it is hard to find a single doctrine about any feature of the mundane or supra-mundane reality which is commonly accepted or practised.

Professor Toynbee is very much against self-centredness and finds an evidence of this tendency in the followers of different religions. But it seems to me that his preoccupation IO2 Iqbal

or compelling the parents to limit the size of their families.

If in years to come freedom on the economic and political planes is going to be increasingly restricted, where is the individual to find it? On the strength of history Prosessor Toynbee finds that what the welfare states have usually found the least objectionable has been some measures of freedom in the field of spiritual life. They have always allowed a large measure of religious toleration.

Professor Toynbee thinks that the religion of the future will be different from the traditional forms. He therefore sets upon the task of disengaging the essential from the non-essential in mankind's religious heritage. His contention is that the essential truths are common to all religions and what is peculiar and distinctive to each is nothing but a historical aspect—in other words, an accretion which has nothing to do with the essential truth. The permanent and the universal had to be translated in terms of something local and temporary so as to be intelligible to the audience addressed. But, says Professor Toynbee, "we should not forget that every translation of this kind is bound to be a mis-translation to some extent and that it is also contingent and provisional."

There is great deal of truth in what the great historian says but let it not be forgotten that there are dangers, too, in this attempt. It is extremely difficult to decide as to what is an accretion and what is the essence. If the essence is to be decided by finding out what is common in the living faiths, it may prove a dangerous move. Professor Toynbee simply advocates and practises what Mill called the method of Agreement in separating the essential from the inessential of religions. The aforesaid method can single out what is common to a number of instances but sometimes what is common is the most trivial and the most commonplace. Again, the accretions have an ambivalent character. An accretion which shuts out the light to one may serve as a lens letting the light in for others. As far back as 1939 Professor Hocking said in his Gifford Lectures that a religion has to be universal as well as particular. He made a powerful plea for keeping together the particular with the universal. "The emancipation of mankind from the particular is itself a particular event; and mankind prejudice and bigotry and tends the historian to relapse into selfcentredness. Professor Toynbee does not favour the third one either on the ground that it leads to a static view of events. The fourth view he also considers defective because in his opinion there is a definite pattern controlling the march of events.

Professor Toynbee neither suggests any ground for his belief in the underlying pattern in historical events nor elucidates and clarifies its nature. Whether this pattern is preordained or is one which gradually evolves itself in the course of history are questions which he does not touch. Again, whether this pattern is a part of the cosmic pattern, if there is any, or whether it is unique, quite unrelated to the general trend of physio-chemical reality are questions which he does not raise. Further, granting that there is a pattern, what reason is there to believe that the pattern encompasses the entire sweep of history? Maybe that the pattern covers small unified periods and that there are manifold patterns with no inter-connections. He does not discuss these problems either. It seems that Professor Toynbee is driven to this view of history not through the rational process of criticism and elucidation but through his vague, undefined personal feelings regarding the nature of the universe and the course of human events.

In the course of his book, Professor Toynbee traces the causes of the rise and decline of technological and nationalistic idols in the West. He is quite confident that the world will gradually move towards an occumenical state wherein the ideal of welfare will replace that of law and order. Such a conception on a world-wide scale will bring security to the whole of mankind, but—and this is very significant—at the cost of liberty. "In the chapter of history on which we are now entering, the balance seems likely to shift in favour of justice and security at the cost of freedom—partly because, compared to security, freedom is a luxury and partly because freedom becomes more and more dangerous as we continue to equip ourselves with more and more high-powered tools."

Freedom is to be restricted not only to avert the danger of an atomic warfare, but also for the reason that in order to save the world from famine, the birth-rate has to be lowered by persuading

BOOK REVIEWS

An Historian's Approach to Religion by Arnold Toynbee, London (1956), Oxford University Press, price 21s.

Professor Toynbee's book originated in two courses of Gifford Lectures delivered at the University of Edinburgh in the years 1952 and 1953. The theme of the book, as its title suggests, is to get a glimpse of the universe from the point of view of a historian which, according to Professor Toynbee, consists in correcting selfcentredness which characterises all life on the face of this earth and so constitutes its intrinisic limitation and imperfection. By taking interest in the lives of other people in other times and places for their own sake, a historian comes to realise that people of the past had as much right as his own generation has to behave as if they were the centre of the universe. But he also recognises -and this is important to the thesis of the book-that his own generation has as little right as these other generations had to maintain this self-centred attitude. "When a number of claimants, standing at different points in Time and Space, make the identical claims that each claimant's own particular point in Time-Space is the central one, commonsense suggests that if Time-Space does have any central point at all, this is not to be found in the local and temporary standpoint of any generation of any parochial human community."

The author suggests that a historian can transcend his self-

centredness by adopting any one of the following views:

I. That the universe is governed by an impersonal law;

- That the rhythm of the universe is a non-recurrent movement governed by intellect and will—which in the last analysis is nothing but God;
- 3. That History is a structure very like that of a modern piece of music; or
- 4. That the movement of the universe is chaotic, disorderly and fortuitous.

The first is rejected on the ground that it robs history of all significance, the second also is rejected as it has led to intolerance,

Khusrau. Apart from this abridgment of the Razm Nama he is also credited with the translation of the Havansa and Bhagwat Gita into Persian. 22

Finally, we find that the Persian version of the Mahabharata, prepared at the instance of Akbar, enabled the masses to study this epic as a book of general interest. Later on, other scholars tried to convert it into elegant prose or verse. One of them done by Hāji Rabi Anjab is worthy of mention. He was a native of Spain and came to India through Iran after staying there for about thirty years, and made a metrical translation of the eighteen Parwas of the Mahabharata.

Apart from it, this Persian version of the Mahabharata has been used as a source of history by historians for their accounts of ancient India, especially by those who could not utilise the original Sanskrit sources. Among these, Muhammad Qasim Firishta comes first who says in the introduction to his history the Gulzār-i-Ibrāhīm¹³ that he used the Persian translation of the Mahabharata made at Akbar's command, as his source for an account of the Hindus and of ancient India. Similarly Sujan Rai did the same in his Khulaşatu'l-Tawārīkh.³⁴ Thus, Akbar's interest in Hindu classics gave a great impetus to the study of pure Hindu culture, through the medium of these Persian versions.

M. ABDULLAH CHAGHATAI

^{31.} Atharw's Sanadid of Sir Sayyid Ahmad Khan, Inscription No. 3. On the tomb of Amir Khusrau the name of Tahir Muhammad is preserved.

^{32.} Proceedings of the Indian History Congress, Third Session. Dr. Tarachand's Presidential Address to the Mughal Section, p. 914.

³³ and 34. Vide the introduction of both these histories.

the orders of Akbar. Naqīb Khān says that he completed the whole of it in 992, although, according to Badāyūnī, Ḥājī Sultān Thānesarī took four years after Naqīb Khān to complete the remaining portion. Abu'l Fadl wrote an introduction to it in 995, but one MS. gives A.H. 997 as the date of the completion of the first Parwa in the elegant prose and poetical version of Faidī. As he did only two Parwas, it follows that he must have done the second one at some date later than 997. In these circumstances it is difficult not only to define the exact share taken by each collaborator but also to determine the final date of the completion of the translation as well as the actual final date of the preparation of the illustrated, illuminated and nicely embellished royal copy of the Razm Nāma meant for Emperor Akbar.

Abridged Translation

Akbar's great enthusiasm for the Mahabharata, even after its translation into Persian with so many embellishments as discussed here, does not seem to have come to an end, because immediately afterwards Tahir Muhammad 'Imādu'd-din Sabzwāri prepared an abridgment of this translation of Mahabharata in 1011/1602 as mentioned in its introduction. The introduction of this abridgment contains an index of all the 18 Parwas and the number of Seloks in each Parwa.

This Tahir Muhammad Sabzwari was also the author of a historical work the Raudat ut-Tāhirīn, 30 a general history of India from the earliest times to 1015, i.e. Akbar's reign. Its introduction gives some useful information regarding his life which is not found elsewhere. In 1013 he was sent from Agra to Burhanpur with a message to Khān-i-Khānān to inquire into the death of Prince Dānyal. In 987 he was deputed to the garrison of Goa where he stayed for one year. After the expiry of this period he went to Khambayat, then governed by his father Khwājā Sultān Ahmad who was one of the poets of Akbar's court. His name is also preserved in an inscription engraved upon the tomb of Amīr

29. Vide supra.

^{30.} Details of the life of Tähir Muhammad are given in his own work Raudat ut-Tähirin, BM., Or 168, or 1762 fol. 188b, add. 8893.

Sanskrit into Persian, were also really great masters of the Sanskrit language. The answer is very simple. They were no doubt not past masters of the Sanskrit language but were not devoid of its rudiments either which obviously helped them to handle this difficult and responsible job. Badayuni has clearly stated that Akbar himself became much interested in the work (Persian translation of the Mahabharata) and, having assembled some learned Hindus, he gave them directions to write some explanatory notes on the Mahabharata.28 But apart from it some of the MSS. of the Mahabharata bear the statement that Naqib Khan had translated the whole work from Sanskrit by order of Akbar in the space of one year and a half, and that he completed it in Sha'ban, A.H. 992.26 It is also recorded that he was assisted by some Brahmans, viz. Devi Misra, Satavadhan, Madhusadhana Misra, Chatarbhuj and Bhawan. Two of these, Devi Misra and Bhawan, are mentioned by Badayuni; they helped him in translating the Sanskrit text. About the latter he says that he was a convert to Islam, and had come from the Deccan to the Mughal Court. 17 It appears that these Pandits were officially appointed to help the Muslim scholars and afford them full facility in the translation of the Sanskrit classics. We are therefore justified in concluding that these renderings were merely faithful gists or free adaptations and not literal translations.

The contemporaneous histories, as quoted here, however, hold that as far as the real patronage of Hindi learning is concerned Akbar holds a unique position, not only in the literary domain of his own time but also even in the pre-Mughal history of India. His sympathetic and deliberate policy of the protection of Hindi learning both for the public in general and for the education of Hindu youth in particular in the manner of their own culture in the Madrasas (indigenous schools) along with Musalman boys, gave a great impetus to the preservation of pure Indian culture.

Date of the Completion of the Persian Version

The translation of the epic was undertaken in A.H. 99028 by

^{25.} Badāyūni, Vol. II, pp. 257, 330.

^{26.} British Museum, Add. 5638-5640.

^{27.} Ibid.

^{28.} Ibid., pp. 319-330

think that he translated Bhagwat Gita into Persian verse but no mention of this fact is found in the contemporaneous records. A versified translation of the Bhagwat Gita by Faidi is available in the market in print. Being a portion of the Mahabharata, it is generally believed to have contained 720 Seloks. Fortunately, very recently Pandit Raja Ved Jeo Ram Kalidas, a resident of Gondal State in Kathiawar, traced a Sanskrit MS. of this Gita and published it which actually contains 745 Seloks, the exact number of the verses of Faidi's translation. It shows that these translators of Sanskrit texts did their best to preserve their original contents too.

(f) Shaikh Abu'l Fadl, the favourite secretary and minister of Akbar, wrote an introduction of two sheets to the Persian translation of the Mahabharata but apart from it he also translated the Kishenjoshi, the Gangadhar and Mahesh Mahanand into Persian.²⁴

The list of the books translated into Persian from Sanskrit at Akbar's court is given below:

- I. Atharban.
- 2. Bhagwat Gita.
- 3. Gangadhar.
- 4. Harbansa.
- 5. Joghbshisht.
- 6. Kishenjoshi.
- 7. Katha Saret Sagara (Bahru'l Asmar)
- 8. Lila Vati.
- 9 Mahabharata.
- 10. Mahesh Mahanand.
- II. Nal Daman.
- 12. Singhasan Battisi.
- 13. Ramayana.
- 14. Tajak on Astronomy by Muhammad Khān of Gujerat.
- 15. Treatise on Elephants.

Persian Version is an Adaptation

Now the question arises whether or not these Muslim scholars, who are credited with the translation of so many standard works of

^{24.} A'in-i-Ahbari, pp. 103-105, and Badāyūni, Vol. II, p. 319.

(d) Mullah Sheri who, though not included by Abu'l Fadl in his A'in-i-Akbari as one of the translators of the Mahabharata, has been credited to have translated Harbana—the epilogue of the Mahabharata. Badayani says that Mullah Sheri and Naqib Khan together accomplished the remaining portion of the translation.

He came from a village called Kakeewal in the Punjab. He studied under his father Maulana Yahya. Sheri had great facility in writing verse and he had his own Diwān. He was famous among his contemporaries for his deep pessimism. In the compilation of elaborate odes and epigrams he excelled all the poets of his time. One of them is noted below regarding the construction of the elephant gate of Agra's fort. In A.H. 976 Akbar set up two stone elephants on the gate of the Agra fort which gave this gate the name Hatipol—elephant gate. Mullah Sheri composed this chronogram:

"The pen of Sheri composed the chronogram Matchless is the elephant gate." (976 A.H.)

Akbar was very fond of elephants. Mullah Sheri had translated one treatise on elephants from Sanskrit into Persian by his command. At the time when he was employed on the translation of the Mahabharata he said, "These prolix fables resemble the dreams of a man in fever." Sheri died in the hilly country of the Yusufzais in the year 994/1586.

(e) Sheikh Abu'l Faid Faid Fayyadi, 23 the elder brother of Sheikh Abu'l Fadl, according to Badayuni's statement noted above, was commanded to convert the rough translation of the Mahabharata into elegant prose and verse, but he did not find time to do more than two parvas or sections which are generally found in some collections. He made the translations of Lila Vati of Bhaskart-Acharya on Mathematics, Atharban and the Romance of Nal Daymanti by the command of Akbar in the Mathnawi-metre of the Laila Majnūn. The first Persian translation from Sanskrit of Joghbshisht goes to his credit. Some

^{22.} Tabaqāt-i-Akbari, Vol. II, p. 490. According to Badāyūni, Vol. II, pp. 148-252, Mullāh Sheri also collaborated; Darbār-i-Akbari, p. 770.

^{23.} Badayani, Vol. II, p. 319; A'in-i-Akbari, pp. 103-105.

Mālwa, and resembles the Tūṭī Nāma, was placed in his charge by Akbar to be translated into prose and verse. He called this translation Nāma-i-Khirad Afza, a name which contains the date of its completion. It was graciously accepted and placed in the library.

Bakhtāwar Khān asserts in his Mirat i-'Ālam that Mullāh 'Abdul Qādir Badāyūnī was rewarded one hundred and fifty gold coins and ten thousand black tankas for translating the

Mahabharata.

Further, the Mullah has mentioned in his Muntakhab utTawārīkh that an order was issued that he should translate and
complete the remainder of those Hindu tales, part of which had formerly been translated at the command of Sultan Zainu'l-'Abidīn,
King of Kashmir [820-872/1417-1467] and named the Bahru'l
Asmar. Its original Sanskrit name is not given. He further says,
"I began to work and after showing me a great deal of favour
he presented me 10,000 tankas in small change and a horse."
Dr. C. A. Storey considers that it was the translation of the
Katha Saret Sagara composed by the Kashmir Brahmana,
Samadewa, which is preserved in the India Office Library.

branches of learning which mostly depend upon memory and was for a long time in the imperial service. He was employed for four years, alone and without any co-adjuster, on the translation of the Mahabharata, which was begun by Naqib Khān, and finished by him. While engaged on the Mahābharata he was asked what it was that he was writing. He replied, "I am translating what was well known ten thousand years ago into the modern tongue." On being accused by the Hindus of Thanesar of the crime of cow-killing he was banished to Bhakkar. Later on, at the intervention of Khān-i-Khānān, for the reversal of the sentence against him, he was allowed to go back to his native place where he spent the subsequent part of his life as Karori of that place as well as of Karnal.

^{21.} Tabaqat-i-Akbari of Nizām-ud-dīn Ahmad, Calcutta ed., Vol. II., p. 467. Badāyūni, Vol. III (trans.), pp. 115-116, 173-174.

Akbar's reign he received the title of Naqib Khan. He possessed great influence at Court. Jahangir mentions in his Memoirs that he died at Ajmer in 1023/1614 and was buried beside his wife within the enclosure of Khwājā Mo'in-ud-din Chishti's mausoleum.

(b) Mullah 'Abdul Qadir Badayuni' passed his whole life in the service of Akbar and possessed great wisdom and perfection. He acquired facility in the learning of the Sufis, and in history, and in the poetical arts. He wrote some books but his Muntakhab ut-Tawarikh in three volumes, a comprehensive history of Muslim India from beginning to A.M. 1000, is one of the most authoritative books on Indian history. About his contribution towards the translation of some of the Sanskrit works into Persian, apart from that of the Mahabharata, he himself speaks in his history. In the year 922/1583, the Emperor commanded him to make a translation of the Ramayana which, according to him, is a superior compilation to the Mahabharata which he finished in A.H. 997 within four years. He wrote the whole of it in couplets and brought it to the Emperor with the following couplet written at its end:

"We have written a story, who will bring it to the Emperor.
We have burnt our soul, who will bring it to the beloved."
It was much admired.

He was ordered by Akbar to translate the Atharban. In the course of its translation he found that several of the religious precepts of this book resembled the laws of Islam. He found many difficult passages which Sheikh Bhawan, a Musalman convert could not interpret either. He reported the matter to Akbar, who ordered Sheikh Faidi and Haji Ibrāhim of Sirhind to translate them.

In A.H. 982 while the royal camp was at Shergarh (according to some, it was Qanauj), a book called Singhasan Battisi, which is a series of thirty-two tales about Raja Bikramajit, King of

^{20.} Badāyūnī, Vol. II, text, p. 319, trans., Vol. II., pp. 186, 329. Darbār-i-Akbarī by Muḥammad Husain Āzād, Lahore, p. 450. Ā'in-i-Akbarī, Vol. I, p. 105. Katha Saret Sagara, India Office Catalogue of Persian MSS., London, 1887.

"After this Mullah Sheri and Naqib Khan together accomplished a portion, and another was completed by Sultan Haji of Thanesar by himself. Sheikh Faidi was then directed to convert the rough translation into elegant prose, and verse but he did not complete more than two sections. The Haji aforesaid revised the two sections and the defects of omission in the first edition were put right. Comparing it word for word with the original, one hundred sheets were written out closely, and the work was brought to such a point of perfection that not a fly-mark of the original was omitted. Eventually for some reason or other he was ordered into banishment, and sent to Bhakkar, and now he resides in his own city. Most of the scholars, who were engaged in this work, have now been gathered to the Kurus and Pandus, and to those who still remain may God (He is exalted) grant deliverance, and grace to repent, and may He hear the excuse of: 'Whoso after he hath believed in God denies Him, if he were forced to it and if his heart remains steadfast in the faith (shall be guiltless). Verily He is Merciful Pardoner.'

"The translation was called Razm Nāma, and when fairly engrossed, and embellished with pictures, the Amirs had orders to take copies of it, with the blessing and favour of God. Sheikh Abū'l Fadl, in opposition to the commentary on the Kursī verse, which he had formerly composed, now wrote for it a Khutbah extending to two sheets; we flee to God for refuge from infidelities and unprofitable words."

Collaborators of the Translations of the Mahabharata

(a) Naqīb Khān 19 is the title of Mīr Ghiāth-ud-dīn 'Alī. His family belonged to the Saifī Sayyids of Qazwīn. His grandfather Mīr Yahya was the author of a history called Lubb ut-Tawārīkh, composed in 1541. He came to India with his father Mīr 'Abdul Laṭīf while Akbar after his accession was still in the Punjab. He was Akbar's reader and was very proficient in history. He wrote several portions of the Tārīkh-i-Alfī and collaborated in the

^{19.} A'in-i-Akbari, trans., pp. 447-449. Memoirs of Jahangir, trans. by Rogers and Beveridge, Vol. I. pp. 264-265. Tabaqat-i-Akbari; Ba dayuni, Vol III, p. 444-

of the Mahabharata which we reproduce below:

"Among the remarkable events of this year is the translation of the Mahabharata, which is the most famous of the Hindu books, and contains all sorts of stories, and moral reflections, and advice, and matters relating to conduct and manners, and religion and science and accounts of their sects, and mode of worship under the form of a history of the wars of the tribes of Kurus and Pandus, who were rulers in Hind, according to some more than 4,000 years ago, and according to the common account more than 80,000. And clearly this makes it before the time of Adam : Peace be upon him. And the Hindu unbelievers consider it a great religious merit to read and to copy it. And they keep it hid from Musalmans But now he ordered those Hindu books (which holy sages had written, and which were the very pivot on which all their religion, and faith, and holiness turned) to be translated from the Indian into the Persian language, and thought to himself: 'Why should I not have them done in my name? For they are by no means trite, but quite fresh, and they will produce all kinds of fruits of felicity both temporal and spiritual, and will be the cause of circumstance and pomp, and will ensure an abundance of children and wealth, as is written in the preface of these books."

"Accordingly he became much interested in the work, and having assembled some learned Hindus, he gave them directions to write a commentary on the Mahabharata, and for several nights he himself devoted his attention to explaining the meaning to Naqib Khān, so that the Khān might sketch out the gist of it in Persian. On the third night the Emperor sent for me, and desired me to translate the Mahabharata, in conjunction with Naqib Khān. The consequence was that in three or four months I translated two out of eighteen sections, at the puerile absurdities of which the eighteen thousand creations may well be amazed. Two parts were written. They were full of such discussions as one never heard, as: Shall I eat forbidden things? Shall I eat turnips? But such is my fate to be employed on such works. Nevertheless, I console myself with the reflection that what is predestined must come to pass.

to the private audience.13 He was equally well versed in history.

There were some story-tellers too at his court who used to perform the duty of readers to him. Three of them are worthy of special mention. Darbar Khān son of Sultān Khān who was formerly the story-teller to Shāh Tahmāsap of Persia, Askandar Khān segarded as one of the most sweet-tongued story tellers, who later served under Jahāngir, and Hāsham Khān swho was a poet too. The latter two served under 'Abdur Rahm Khān-i-Khānān as well.

Thus Akbar through his ear acquired much in the domain of religion and literature to meditate upon. He never got tired of hearing a book over again but listened to the re-reading of it with even more interest. This encouraged him to create an 'Ibādat Khāna—the house of worship—in 1575 where religious discussions on various topics used to take place and leading men of different cults and various cultures came forward and held free discussions.

Persian Version of the Mahabharata

The deep interest of Akbar in learning led to the establishment of a translation bureau 17 where linguists were constantly engaged in translating Sanskrit, Greek, Arabic and other books into Persian. The Mahabharata, which belonged to the ancient books of Hindustan, was likewise translated from Hindi into Persian under the superintendence of Naqib Khān, Maulānā 'Abdul Qādir Badāyūnī and Sheikh Sultān of Thanesar. The book contained nearly one hundred thousand verses. Akbar called this ancient history Razm Nāma, or the Book of Wars.

It is fortunate that one of the collaborators in translating the epic was Mullah 'Abdul Qādir Badāyūnī¹8 himself, who has written the history of Akbar's period under the name of Muntakhab ut-Tawārīkh. In describing the events of the thirtieth year of Akbar's reign we find a full account of the translation

^{13.} A'in-i-Akbari, trans. Blochmann, p. 103.

^{14.} Tabaqat-i-Akbari, Vol. II, p. 676 (Persian text)

^{15.} Maathir-i-Rahimi, Persian text, Calcutta ed., Vol. III, p. 1242.

^{16.} Tabaqat-i-Akbari, op., cit., p. 510.

^{17.} A'in-i-Akbari, opt. cit., Vol. I, pp. 103-105.

^{18.} Badāyūnī, op. cit., text, Vol. II, pp. 319-321.

Indian art and letters and to contribute towards the cultural life of the country. The introduction of the Indo-Persian style of painting into India is entirely due to Humayan who brought with him on his return from Persia several Persian masters like Khwaja Abdus-Samad Qalam and Mir Sayyid 'Alī Tabrezī, who are responsible for the creation of the Indo-Persian school in painting. The illustrated edition of Razm Nama prepared by Akbar's artists is a masterpiece of unique beauty.9

Akbar is erroneously regarded as "utterly unlettered." As contemporary evidence proves, he was initiated into his studies and placed in the charge of Mullazada Mullah Asmau'd-din Ibrahm at the age of four years, four months and four days. He was placed under Maulana Bayazid when it was reported to Humayan that Akbar was not making satisfactory progress in his studies.10 Later on Mullah 'Abdul Qadir'i was appointed as his teacher and he discharged his duties with credit for some years till his retirement to Mecca. In A.H. 963, the year of Akbar's coronation when he was only fifteen years old, his education was placed in the hands of Bayram Khan who selected Mir 'Abdu'l Latif as a private tutor. Mullah Pir Muhammad, Haji Muhammad Khan and Mullah 'Alau'd-din also acted as tutors to Akbar.12 In short, it is obvious that he was not utterly unlettered as is alleged by some historians. When he ascended the throne he constantly employed other persons to read to him the epics and other story books. Being gifted with an exceptionally powerful memory he was able to retain the knowledge gained by hearing, so that he was well served by the "ear" as ordinary people are by the "eye." Eloquent philosophers and virtuous Sufis were admitted

^{9. &}quot;Nafaisu'l-Maāthir of Alāu'd-Dawla Qazwīnī," Oriental College Magazine, Lahore, Nov. 1925 pp. 1-9. Vide Bulletin Deccan College Research Institute, Poona, Vol. V, pp. 281-239. Illustrated edition of the Razm Nāma at Akbar's Court, by Dr. M. Abdullah Chagbatai.

^{10.} Akbar Nāma, Persian text, Vol. I, pp. 270-271, Calcutta ed.

^{11.} Ibid., p. 588. A'in-i-Akbari, Vol. I, p. 545, Muntakhb ut-Tawarikh Badayuni, Vol. II, p. 332, Tabaqat-i-Akbari, trans. Vol. II, p. 695.

^{12.} Maḥfūẓu'l Ḥaq, "Was Akbar Utterly Unlettered," Islamic Culture, Hyderabad Deccan, April 1930, pp. 239-250. Law, N., Promotion of Learning in India, London 1916, pp. 207-212.

were one thousand poets of great merit, writing in three languages, namely Arabic, Persian and Hindi. He further adds that the people of Delhi were intelligent, sagacious, and eloquent in the Persian and Hindi languages, most of them composing verses in Persian and Hindi. Many people used to compose eulogies for the Sultan though their names were not recorded in the Diwan. They were generally received by the Sultan in audience.

In short, the Muslim rulers, did their best to patronise the Indian classics either by getting them translated or copied in large numbers. Abu'l Fadl asserts that in order to bring about a better understanding between the Hindus and Musalmans, a Persian translation of the most ancient epic of India, the Mahabharata, was ordered by Akbar. The political reason may have been there, but above all was the love of literature for its own sake, which prompted them to preserve the cultural wealth of the country. Besides, Sanskrit, being the literary language of a vast majority of the people at that time, could not possibly be ignored. Therefore, it was inevitable that the Indian classics which were mostly in the Sanskrit language should have received immediate attention from the Muslim rulers.

We are here exclusively concerned with the Mahabharata which was also translated in 1325 c.E. by the orders of Sultan Nasir Shah of Bengal' into Persian, although others allege that it was translated into the Bengali language. Later on during the reign of Sultan Husain Shah of Bengal another translation of the Mahabharata was made by Kavindra Paraneshwar⁸ which was most probably in the then current Bengali.

AKBAR AS A PATRON OF LEARNING

Babur conquered India in 1526 but it was Akbar [963-1014/1555-1650] who really consolidated the Mughal Empire. Babur and Humayun had very little opportunity to patronise

^{6.} Abu'l Fadl's introduction to the Persian version of the Maha-

^{7.} Tarachand, Dr., Influence of Islam on Indian Culture, Allahabad 1936, p. 214.

coins for his Indian subjects for which he had to accept and recognise the then current Sanskrit name Tankas instead of the Persian names dinar or dirham. Thus, inscriptions on the first Indo-Muslim coins in the Sanskrit language began to appear, though often they were bilingual, the Sanskrit version on one side and Persian or Arabic on the other. The practice of making Indo-Muslim coins with the Sanskrit version on one side is found even up to the establishment of the Mughal Empire in India. Sanskrit legends along with Arabic or Persian texts were not confined only to Indo-Muslim coins; they sometimes appear in inscriptions adorning Indo-Muslim architectural remains too. This shows that the Muslim rulers had recognised from the very beginning the Indian language which was most probably Sanskrit, although all the Muslim writers call it Hindi or Hindwi language. The establishment of Muslim rule in India under Sultan Mu'izzuddin Muhammad b. Sam [a.H. 582-620] begins with Delhi as the capital of the Muslim Empire in India. The great Rasa of Chand Bardai, a Hindi poetical work relating to the wars of Pirthvi Raj Chowhan against Sultan Mui'zzuddin, is generally considered to be a great epic of the period. But the late Professor Mahmud Khan Shairani has proved that the Rasa actually belongs to a much later period. Whatever may be true in this respect, we do find some other references' relating to the Muslim patronage of Sanskrit literature. For instance, Amrita Datta was the court poet of Sultan Shahabuddin (Mu'izzuddin Muhammad b. Sam). He has versified in Sanskrit a letter of the king addressed to Mir Shah who had planned to invade Kashmir.

The author of Masāliku'l-Abṣārs provides us contemporary evidence that at the court of Sulian Muhammad Tughluq there

^{3.} Thomas, Edward, The Chronicles of the Pathan Kings of Delhi, London 1871, pp. 49-52.

^{4.} Horkare, Guide Rao, "Sanskrit under Muhammadan Patronage,"

Islamic Culture, Hyderabad Deccan, October 1952, pp. 54-62.

^{5.} Masälik'l-Absär fi Mumäliku'l-Amsär of Shahabud-din al-'Umari, trans. by Otto Spies and others, Muslim University Journal, Aligarh, March 1943, pp. 32, 60.

PERSIAN VERSION OF THE MAHABHARATA AND OTHER SANSKRIT WORKS

Scholars have already written a good deal about the Sanskrit literature which particularly came into being under the patronage of the Muslim rulers of India. But here we shall briefly deal exclusively with the translations of standard Sanskrit works into Persian, the court-language of those rulers.

At the court of the 'Abbasid Caliphs of Baghdad [132-640/ 749-1242] a regular department for the translation of foreign classics into Arabic was established and a special section in it was devoted to rendering Indian Sanskrit texts into Arabic. Accordingly, one such translation was made by Abū Sālih b. Jami, and was later on translated into Persian in 417/1026 by Abu'l Hasan 'Ali b. Muhammad al-Halabi who was in charge of the library at Jurjan. The recently published edition of Mujmal ut-Tawarikh wal-Qisas at Tehran, under the editorship of the late Maulana Malik ush-Shu'ara' Bahar, written in 520/1125 by an unknown author during the reign of Sanjar Saljuqi, shows that the author of the Mujmal used the Persian translation of that Indian classic (made by Abu'l Hasan 'Ali) as one of his sources, particularly regarding Indian kings and their race. Carefully comparing some of its contents with those of the extant Persian translation of the Mahabharata, the editor comes to the conclusion that the Persian translation of the Indian epic used by the author of the Mujmal was most probably part of the Mahabharata.2

When Mahmad of Ghazna [389-421/998-1030] conquered northern India, he immediately felt the need of issuing his

^{1.} Refer to Dr. Jateendra Vimla Chaudhri's Muslim Patronage to Sanskrit Learning, Calcutta.

^{2.} Mujmal ut-Tawārihh wal-Qisas ed. by Malik ush-Shu'arā Bahar, Tehran 1318, pp. 106-124. Elliot-Dawson, Vol. I, pp. 100-101. Harshe, G.H., Arabic Version of the Mahabharata Legend, Bulletin Deccan College Research Institute, Poona, Vol. II, pp. 314-324. Abu'l-Hasan 'Alī b. Muḥammad al-Ḥalabī, the Librarian of the Library at Jurjān, translated the Arabic version of Abū Ṣāliḥ b. Shu'aib into Persian in 417/1026, which was used by the author of the Mujmal in 520/1125.

لكنت تبكى على ناء بلا سكن يشتاق لبنان والاقدار تدفعه على على ناء بلا سكن يشتاق لبنان والاقدار تدفعه عن الرجوع قوا شوقى الى الوطن

"Had you known what I meet from time, and what dreads and trials I endure, you would have wept over those who are far away without any dwelling. They yearn for Lubnan but the Divine Decrees forbid them to return. Then, alas for my longing for the homeland!"

SAGHIR HASAN AL-MA'SUMI

This feeling has also found expression in several poems of Muḥammad al-Asmar published in his collection of poems entitled تعزير التاليل Warblings of Dawn. But it reaches its climax in the poetry of the emigrants of Lebanon who have settled now in America, have kept their Arabic feelings and language amidst the overwhelming waves of modern civilisation and culture of the place. Their contribution to Arabic literature demands an independent treatment. Just to represent their feelings I quote the following poem from رياحين الأرواح, the offsprings of Souls, a collection of verses of Abul Fadlil Walid. This poem depicts the repentance and helplessness of an emigrant who feels for his native land, adores the cheerful and blessed life of Lebanon and addresses the peasant of the mountain:23

"O the reaper of standing corn! throw on the ground the rope and the reaping-hook. The sun has set and curtains of darkness are being drawn. May Allah, O peasant, bless your work! Then, say, since we are delighted by the ringing of the bell: how great and beautiful is the universe, O Lord!"

"Peace has alighted on low and high lands; birds have returned to their nests in thickets; the soul yearns the dream in darkness. Therefore, return to the hut, sit amidst the children, and sleep free from sorrows and repentance."

^{22.} Majallah, Damascus, Vol. IV, p. 493.

"Whenever they remember their native lands, they remind them of the periods of youth passed in those places. Hence, they yearn (for their native lands)."

Modern village-poems are all full of a theme like this. I would like to refer only to a poem of 'Ali Mahmad Ṭāḥa entitled القرية (In the Village) published in the anthology of his verses, المارح التائه, the bewildered sailor. In this poem, the poet recalls his early days and gives the picture of a village near Dimyat. It begins with the following:21

"Sing in the valleys of spring, and move around, and describe the nature, O the young country girl!"

Then he recalls the past:

"Verily I remember our fertile land and the times which blossomed in a country around in the shade thereof."

"And our place of return in the villages of North, and our reed-hut under litters for women, in the shade of momordica luffa (plants)."

"O Reminiscene of childhood, you alone review the vision of youth-which grants a respite to me by making its appearance in mature age."

Thus he goes on till he describes the lake which he was fond of :

"O well: this was a place of return for the youth. And the reed-hut was our Winter-residence and Summer-residence."

^{21.} Majallah, Damascus, Vol. IV, p. 492.

agricultural countries. Bashsharatul Khori, therefore, presents the vivid picture of the countryside to the emigrants and urges them to return to the picturesque cradles of their early life:19

أبنى ابينا طال نو مكم تشقى النفوس وينعم البدن

"O the sons of our forefathers! your sleep has been long, while the souls are rotting and the body is enjoying."

لا الحقل يبسم عن معاولكم فيه و لا تترنتم المهن

"Neither the fertile land smiles through your pick-axes, nor the skill in work produces any tune."

ذوت الرياض وماؤ كم عُمم وتعطّلت من حليها ألقنن

"The gardens have withered while your water is in plenty, and the tops of the hill are stripped of their ornaments."

و خُوت زرائبكم و كان على جُنبا تها يتدفق اللبن

"Your water-courses are empty, whose banks used to overflow with milk."

عودوا إلى تلك القُرى فلقد سلختكم عن قلبها المُدُن

"Return to those villages, since, verily the towns have pulled

you off from the heart of those villages."

AL-HANIN (the yearning): This is common to almost all the pastural poems most of which actually refer to the yearnings for the loveliness of youth and cheerful early life. Recalling of the past, a man often forgets the days of sorrow and becomes overwhelmed with the sweet remembrance of a cheerful moment of the past. This explains why sometimes we express our longings for birth-places where we do not want to settle down now. Ibnur Rūmī, the famous Abbāsid poet, is perhaps the most truthful when he says:20

وحبّب اولطان الرجال اليهم مآرب قضّاها الشباب هنالكا

"The purposes which the youth fulfilled have endeared the native places to the people."

^{19.} Majallah, Vol. IV, p. 491.

^{20.} Ibid., p. 492.

when he says :17

"Ask the brooks and seeds to relate, without any fear and compassion, all the troubles and turmoils of the time which he (the peasant) experiences. It is from you that his hopes spring, and through you that he meets them."

"Woe to me for the (sad plight) of the peasant of Egypt! Does it not suffice him that which he tastes-sin and oppression (done to him) ?"

"He makes thousands of wealthy people rich with his property, and himself lives in want and destitution."

Of the same pattern is the poem الحصاد, the reaper, of Faris Murad Sa'd, which rightly asserts that but for the peasants the rich people would not have enjoyed wealth and position in life :18

"Verily those who have become fleshy through the endeavours of the peasant would not have been fleshy if your emaciation and my emaciation would not have toiled."

not in reality other than the forearms of the workers (labourers)."

"They think people are a burden on them, while themselves and their families are the worst burden on the peasant."

Migration is an age-old fact; but lately it has been rampant in Lebanon. The desertion of the village may result in a loss to

^{17.} Majallah, Vol. IV, p. 490.

AL-ISHFAQ (taking pity): This class of poetry depicts the sad plight of the cultivator due to the negligence of the government in ameleorating the conditions of the peasantry, specially in Egypt, where the land belongs to Pashas and peasants are no better than labourers. Some reference has already been made to the wretched condition of the villagers, and here I would like to refer to the famous poet of 'Irāq, Jamil Ṣidqī az-Zahāwī, who mentions the sad plight of the peasant by saying: أشبعوا غيرهم و باتوا جاعاً, ''They satisfy the hunger of others and themselves spend the night (without food)''; and Aḥmad Ṣāfī of Najaf who expresses his own feelings in a poem entitled الفارح المناح الم

رفقاً بنفسک ایها الفلاح تسعی و سعیک لیس فیه فلاح "Have pity on yourself, O peasant! you exert yourself while your endeavour bears no fruit."

هذى الجراح براحتيك عميقة و نظيرها لك في الفؤاد جراح "These wounds in both your palms are deep; and corresponding to these there are wounds in your heart."

عُرق الحياة يسيل منك لا لئا فيزان منها اللغني و شاح

"The sweat of life flows from you like pearls, which decorate necklaces for the rich."

On seeing the oppression of the land-lords on the peasants the poet cries out in a passion of fury mixed with indignation:

يا غارس الشجر المُومَلي نفعه دعه فان ثاره الله تراخ "O, the planter of a plant the benefit of which is expected, leave it, since its fruits are sorrows!"

اقلعُه فالثمر اللذيذ محرم للغارسين و للقوى مباحُ

"Uproot it, since the sweet fruit is unlawful for the planters and lawful for the strong."

Ahmad Muharram, a poet of Egypt, sings in the same tune

^{16.} Majallah, Damascus, Vol. IV, p. 489.

"Return to the valley its peasant, the early riser, its bird, the singer,—shovel, pick axe, and the coming harvest-time; "Bring back to hearts strength, to eyes, greatness; respect to the soul, comfort to the heart."

"Bring back to us our face. O time! Bring back to us that was in Lubnan."

In another poem, Abu Shabakah portrays the scene of the pressing place where people press grapes, and sings in a way as if the people were also singing with them: 15

"O grapes, the figure of idols, the colour of the sky and gold (mixed)! To day there is moisture in you, tomorrow, sweet and wine! On you there is the vision of bubbles—O grapes! Within you there has been squeezed the spirit of stars, and the moon. And within the vine, there passed the breeze, and so, it became wine. Within you there melted the morning, the perfumed drinking-cups, and there crept in you the blaze—O grapes!"

Two other poets of Lebanon, namely, Mishal Tirad and Amile Mubarak have also made some name for writing rural songs but they compose in their national dialect which is outside the field of our interest.

^{15.} Majallah, Damascus, Vol. IV, p. 487.

are loveable."

العُصادون : الى العصاد جنى الجعاد قلب البلاد يحيابنا على العصاد و العصاد و العبد و ألعمر زرع و جنى "

"The Reapers: To the harvest-time struggle collects. The heart of towns lives on us. Come, reap, and sing! The seed is heart and hand, the life is crops and fruits!"

الراعى: جبالنا نحبها هذى العيون قلبها هذى الجنان خصبُها ملي التفاح و العنبُ ألحانها الرياح في القصبُ

"The Shepherd: Our hills, we love them; these springs are their heart; these gardens are their fertile lands. Their ornaments are apples and grapes; their tunes are winds in reeds. All of these are for us and for the children after us."

الحصادون: صغيرة بين الدول - كبيرة مثل الأمل - كانت لنا و لم تزل ببلادنا - آجدادنا - اولادنا بلادنا - آجدادنا - اولادنا زلالها ترياق - ترا بها اخلاق و شمسها ذهب

حليها النفاح - والعنب - الحانها الرياح في القصب -

"The Reapers: A kingdom small, but big like hope! It was for us and will remain for ever: Our country, our fore-fathers, our progeny.

"Its sweet water is antidote; its dust is good manners; and its sun is gold.

"Its ornaments are apples and grapes; its tunes are the winds in the reeds."

Another poem entitled نشيد الحان الصيف (the song of the tunes of Summer) begins with the following:14

أرجع لنا ما كان يا دهرٌ في لبنان

"Bring back to us O Time! what was, in Lubnan" and ends with the following lines which bespeak the sorrow and lamentation of the mountain for the loss of its beauty and natural scenery.

ارجع الى الوادى فلاحه الغادى و طيرة الشادى

^{14.} Majallah, Damascus, Vol. IV, p. 487

ليس عدلا تشاؤم المرء في الدنيا و فيها هذاالمحيط الطروب

"There is nothing equal to the pessimism of a man in this world, while in this world there is this surrounding full of joy and

happiness."

Muhammad al-Furati, another poet of 'Iraq, gives us in one of his poem a vivid description of a rainy night which he passes among a Bedouin tribe settled in the vicinity of Daruzzur. One night rain compelled him to stay in a big tent of a Bedouin while the night discourser was asleep. Then he speaks of the hospitality and welcome which he received. Next, he turns to the description of rain, the condition of the Bedouins, their noble deeds, and the independence of spirit in the desert. In a different poem, he represents the lovers of a valley and expresses their feelings: 13

أنا ابن الفيا في حيث حلّت مطيتي تعزّ فيحمى رعيها و دمارها

"I am the son of the deserts, wherever my riding beast alights, it gains mastery over the place, and so its pasture-lands and sacred things are protected."

أليس غريبًا ان تقيم ببلدة على الضيم نفس و لا باء شعارها

"Is it not strange that a soul settles down in a town in spite of

oppression, while refusal is its characteristic."

The village-poetry in Lebanon has a special tinge which makes the description of national illustriousness a distinctive feature. An inhabitant of Lebanon is proud of her mountains and its cheerful life. Ilyas Abu Shabakah's Diwanu'l-Alhan provides us, perhaps, with the best example which reflects the feelings of a Lebanese and his fondness for the mountains of his native land. Here are a few stanzas of a poem composed in the form of a dialogue between a shepherd and the reapers:

الراعى: حقولنًا 'سهولنًا كلها طرب كلها غني الشمس فيها ذهب والسواق سنى

"The Shepherd: Our fertile lands are our plain (lands), all are cheerful, all wealth. The sun is gold therein, and streamlets

^{13.} Diwan al-Furati, Vol. I, p. 22.

Nor was the croaking of a frog which is responded to by the yelling of an owl in its hole forgotten by Mahmud Hasan Isma'il: 11

و نقيقًا از عجت ضوضا ؤه أذن الكون و سمع النائمين

"And hark the croaking, the noise of which has disquieted the ear of the universe and the hearing of the sleeping persons."

اعجمياً حيرت لكنتُه شاعر الفصحي باحن لا يبين

"A foreigner (to the Arabs) whose babbling with indistinct tune has bewildered the poet of chaste Arabic."

جا و بته في الدجى صافرة من بنات اليوم صاحت في الوكون "He is reciprocated in darkness by a whistling bird-a daughter of the owl-which shouts in its hole.

تتحدى الليل في رهبته ان يُجلّى غامض السرّ الكمين "She rivals the night in its fright lest the obscure hidden secret should be divulged."

If the Nile valley is an attraction to the modern Egyptian poets, the fertile lands on the banks of the Tigris and the Euphrates are no less so to their own young poets. The poet of 'Irāq, Mahdī'l-Jawāhirī, takes us through his poem of 'Irāq and depicts its scenes for us, by entering into the houses of the peasants, acquainting us with their mode of living and the feelings of joy and sorrow, and explaining some of their qualities, such as intelligence, contentment, forbearance in calamity, and tranquillity which they derive from their belief in Allah and reliance on the Divine Will. In the opinion of the poet, this life drives away the feeling of pessimism and helplessness which is a common feature of the urban life. Comparing the surroundings of a town with those of a village he says: 12

قلتُ إذ ربع خاطرى من محيط كل مافيه موحش و كثيب

"I said, since the abode of my heart belongs to a surrounding which has in it everything dreadful and sorrowful;

^{11.} Al-Mustami' al-'Arabi, Vol. IV, p. 4

^{12.} Mājallah al-Majma' al-'ilmī, Vol. IV, p. 485.

Thus, this poet goes on singing about الكوخ, the reed-hut, الناراء, the peasant, الراعى, the carrier of إلى المجرة, the carrier of إلى المجرة, the bucket, والنجل الباسق على نفاف الغدير, the tall date-tree on the sides of the pool, زهرةالقطن, the cotton-flower, which he calls لنزالذهب الايض, the treasure of white gold, الفراشة الباكية الباكية الباكية الباكية الباكية المائية الباكية المائية الباكية المائية الباكية المائية المائ

تصلی فتر کع فوق الغصون و تسجد فی معبد الرابیة

"She says her prayer, bows down over the branches, and prostrates in the sanctuary of the hill."

Mahmad Hasan Isma'il does not forget the village Mu'adhdhin or the poet of the Dawn:

و شاعر في الفجر يسبى النهى بسورة جلت عن الماثم

"And a poet at dawn captivates wisdom with an outburst (of feeling) which is free from sin."

خياله من سدرة المنتهى ولحنه من وتر الانجم

"His thought is from مدرة المنتهى (lote-tree) and his tune from

غف الترانيم! اذا نصها كادت تضيُّ الطهر فوق الفم

"He is chaste in hymns which, whenever he displays them, almost illuminate purity upon the mouth."

Just then the cock crows on the roof of the hut:

والديك لما رن في سطحه صوت نذى اللحن واكي النغم

"And the cock, when he resounds in his flat-top, the echo of the tune is excellent in his melody."

كبر حتى خفّ من صدحه من نام في الكوخ و من لم ينم

"He extolls (God) till there relaxed from his shout those who were asleep in the hut and those who were not asleep."

و رتل الانعام في صبحه يطرى بها النور و يهجو الظلم 'And he sings melodious hymns in the morning by which he lavishly praises light and censures darkness."

"This is the crown of the Nile! Then, by it mourn for the (barren) hope of the peasant, and his lost labour."

وارث للمسكين عيشا اسودا ران في كوخ حقير متداع "And mourn for the wretched life of the poor, feeling deject-

ed in a low reed-hut which is crumbling down."

ناست النعمة عند ' و جفت معد ما لم يرعه في مصر راع "The gift remained unmindful of him, and oppressed a

destitute who was not cared for by any ruler in Egypt."

عقرت ريح السي كسرته وطوت نعماءه دنيا الصراع

"The wind of grief has thrown his piece of bread down in the dust; and the world of struggle had concealed his favour."

وسطا البؤس عليد، فغدا زورقا في اليم معطوم الشرع

"And misfortune has overpowered him. Hence, he has become a skiff (small boat) in the sea having its sail broken."

Just as this village poet glorifies the peasant, he glorifies the rural woman, praises her natural beauty, and admires her daily work. Sometimes he calls her حاملة الجرة, the carrier of earthenware jar, and sometimes عروس النيل, the bride of the Nile:

سارت الى جدولها الدافق سير الكرى في مقلة العاشق

"She passed to the brook (of the river) which flows forth, like the passing of drowsiness through the eye-ball of a lover."

و انية الخطو كان الثرى يحمل منها خطرة السارق

"Slow of pace, as though the earth carries in her the risk of a thief."

When she reaches the water and her dreams get reflected on the surface of the water, the river goes mad and the wave applauds over her legs.

جن جنون البحر لما رأى اجلامها من فيضه الراثق

"The river went mad when it saw her dreams through its rippling flow."

فصفق الموج على ساقها من فتنة الواله الخافق

"Then the wave strikes against her leg in allurement like a dejected lover with a throbbing heart."

by the hard labour of the cultivator does not give importance to the cultivator, nor does he care for his amenities and sorrows :

أ تواسيه في الضعى نبتة الحقل و يغضى الانسان عن حسراته

"Does the plant of the green crops express sympathy with him in the forenoon, while the man ignores the sorrows of the peasant?"

كرضيا السنيل العبوب اليه ساكبا يين راحم قبلاته

"How much the ears of corn, so dear to him, incline to him pouring kisses in between his palms!"

عشق الزهر كنّه فتمنى خُلد اطرافها على و رقاته

"The blossom loves his palm, and hence, it desires the continuity of the fingers of his hand on its foliage."

The theme that the peasant has been neglected by the people and even by the poets has been repeated in the following verses:10

شهدته يذر و دخان الاحى و الوجد في كا نونه ساعر "I witnessed him raising the smoke of sorrow; and the passion was kindling itself in his fire-pot (the heart)."

تبكي سواقي الحقل اشجانه و ما بكاه مي ة شاعر

"The streamlets of the fertile land weep over his grief, but the poet never weeps over him, not even once."

و البائس الفلاح في ركنه عربان بشكوضنكه عائر المائس الفلاح في ركنه عربان بشكوضنكه عائر المائس The unhappy peasant is naked in his courtyard; he is

sick and complains of his straitened circumstances."

While describing زهرةالقطن, the cotton-flower, the poet mentions our debt to the peasant as follows:

قارتدت برنسها من ذهب ابيض توج هامات الضياع

"She (i.e. the cotton-flower) has, then, put on her burnoos (mantle) of the white gold which has crowned the heads of fields."

تحسب الاغصان لاحت بينه اسطرا تزهو على بيض الرقاع "You will take the branches appearing in the midst of it as lines glittering on white pieces of paper."

ذاك تاج النيل! فاتدب عنده امل الفلاّح و الجهد المضاع

10. Al-Mustami'ul Arabi Vol. IV, No. 12, 1943, p. 4.

"How much copious wealth and plentiful sustenance for the people of the country are procured through your hands!"

The poet, then, proceeds describing the beauty of the fertile land, the enjoyment of life therein, and urges the people of the town to go back to the country to enjoy its joys and blessings.

But the greatest village poet, in Egypt, is Maḥmūd Ḥasan Ismā'il whose poetical talent has already produced two anthologies, اَغَانَ الْكُوخ, the songs of the reed-hut, and هَكُذَا اَغَى (Thus I Sing) which were published in 1935 and 1938 A.D. respectively.

Mahmud Hasan Isma'il introduces his poem educed, the Land of Pickaxe, by saying: "The Egyptian villages, till recently, had been refused access to national arts and particularly to literature in the activities of which latter the village scene remained unrepresented even in the works of the greatest Egyptian writers and poets either due to their vanity which was stirred up by their urban tendency and the blandishment of the modern corrupted city life or on account of their desire to conform to the taste of the majority. It may be due to the extinction of their true artistic feeling which concerns the surrounding, and interprets the beauty of the art. It may be due to both of the above two factors." In this poem, the poet invites our attention to the peasant and his useful activity by saying:9

"His pickaxe has borne a secret from the unseen (world), its latent quality has bewildered the intellect."

"A dry piece of wood passes over a rock; and lo! roses blossom in its sides."

But, since the peasant who troubles himself in order to bring out wealth from the inside of the earth does not get any share in it he is, to the poet, punished in this life. The peasant takes care of the plants of the fertile field, and the plants feel sympathy for him. But the man who is benefited

^{9.} Majallatul-Majma'il 'Ilmi, p. 484.

و ثغر النهر يبسم عن لماها و ان لم تشف ريقته و لوعى

"And the mouth of the stream smiles at her saliva, although the saliva of the stream cannot cure my violent love."

و تخبرنا النسائم من شذاها كما تُروى الهواجر عن ضلوعي

"And the gentle breeze informs us of her annoyance just as the hottest hours of the day speak about my ribs."

مُحَدّلة و لا كعل ولكن سُل الظبهات عن داك الصنيع

"She is black eyed without anointing her eyes with collyrium.
But ask the she-gazelles about this skilful art."

"She disappears when the sun disappears, and she starts racing with her sister (the sun) when it rises."

قذاك الحسن لا ما تشتريد ضرائر ها من الحسن المبيع

"Then, that beauty only (is to be obeyed and appreciated) and not the purchased beauty which is bought by her fellow girls (i.e. the town girls)."

In the last line the poet compares the rural beauty with the urban beauty and like Mutanabbi prefers the former. Rafi'i has another village song which he makes an Egyptian peasant sing. In this song he gives a vivid picture of peasant life, and tries to present its feelings and needs. Sahratu Fūl, the blossom of broad beans, is his yet another Nature-poem.

In his الطبيعة ونتاة الريف, Nature and the young countrygirl, Ahmad Muharram sings in the same tune as arRafi'i. In his poem, Muharram declares that the perfection
of moral character is limited to village life, and that pure
seed can only grow in a village field. Similar is his poem
tions the peasant and his valuable services in the following
lines:

8

كم من غنى واف و رزق واسع لبنى البلاد على يديك متّاح

^{6.} Rāfi'i, Diwān un-Nazarāt p. 69.

^{7.} Ibid., p. 38.

^{8.} Majallatul-Majma'il 'Ilmi, vol. 25, p. 483.

وأصوات الرياح بكل فج احبّ إلى من نقر الدفوف

"The sound of the winds in every ravine is dearer to me

than the beating of tambourines."

any poet who has not portrayed the beauty of his country according to his own peculiar style and taste developed in a particular surrounding. Among the Egyptian poets, we can easily single out Muṣṭafā Ṣādiq ar-Rāfi'i who, in his poem entitled دووع الفجر, Tears of Dawn, stops at an Egyptian hamlet, entertains himself with its bewitching sight and describes the beauty of the country-girl carrying a water-jar to a neighbour-

ing stream :5

وقد بكرت التملأ جرتيها فتاة الريف كالرشاء المروع "There rose, early in the morning for filling up her two earthenware jars, the young village girl, like a frightened gazelle."

فور دت الطبيعة و جنتيها ونضر و جهها الحسن الطبيعي

"Nature has reddened her cheeks; and natural beauty has made her face look fresh."

تروح و تغتدى الزهر يرنو اليها في الذهاب و في الرجوع

"She goes in the evening and in the morning while the flowers gaze with delight at her when she goes to and fro."

^{5.} Sharh Diwan Muştafa Şadiqur Rafi'i, p. 47.

country girls whom he prefers to girls living in towns and says2;

حسن الحضارة مجلوب بتطرية وفي البداوة حسن غير مجلوب

"The beauty of the town-settlers is kept attractive by care and art, while the beauty of the villagers is not artificial."

ابن لَمعيز من الأرام ناظرة وغير ناظرة في الحسن والطيب

"Where are the goats (town girls) in comparison with the white beautiful gazelles (the village girls), no matter, whether they are looking or not looking, in beauty and fragrance?"

أقدى ظباء فلاة ماعرفن بها مضغ الكلام ولاصبغ الحواجيب

"I ransom myself for the beautiful gazelles of the field where they do not learn stammering in speech, and painting of the eyebrows."

ولا برزَن من الحمّام ماثلة اوراكهن صقيلات العراقيب

"Nor do they come out from the bath (bathing place) having made their hips prominent and their legs bright."

In old Arabic literature, one often comes across the expressions which indicate a yearning for open spaces and the freedom of the countryside. Maysun, the wife of Amir Mu'awiyah, and a lady of the Kalb tribe, who was living in a palace at Damascus, could not bear separation from the country of her people and its bright rural scenes, and said in an agony of grief:4

و لبسُ عَبَاءة و تقرّ عيني أحبّ إلى من لبس للشُّفوف

"To put a coarse woollen garment on, while my eyes are refreshed, is dearer to me than to put thin transparent clothes on.

وبيتُ تضرب الأرياح فيه احبِّ إلى من قصر مُنيف

"A house in which the winds beat is dearer to me than a lofty palace."

^{3.} Diwan, Sharh by 'Abdur Rahman al-Barquqi vol. I, p. 116.

^{4.} Sharh Diwan Mustafa Sadique Rafi'i, vol. I, p. 49, footnote.

RURAL SCENES AS DEPICTED IN MODERN ARABIC POETRY

THE Arabs possess certain natural gifts like minute observation, precise expression, and rare description. Arabic literature is full of extraordinary pieces of descriptive prose and poetry. The Arab poets have always vied with one another in portraying natural phenomena and the objects of their observation in their own words. Perhaps the main reason why they gave particular attention to nature and rural scenes is the life which they lead in the arms of bare nature, in the open field, free from artificial designs. The image of what they observe finds its way into their minds very clearly and are reproduced exactly and distinctly. The art of describing nature and rural life in Arabic verses is as old as Arabic poetry itself. It developed in its primitive way through their life amidst the animals and beasts of burden and physical phenomena in the pre-Islamic period. After the glorious conquests of the Muslims and the establishment of an Arab State in Spain, this particular branch of poetry received a new impetus, and the poets showed remarkable talent in their portraiture of physical phenomena.

A number of pre-Islamic poets have given attention to the description of the countryside and its life. Shanfara, whose Lāmiyatul 'Arab is a well-known Qaṣīdah, revolts against urban effeminacy, and boasts of being a constant companion of the desert, and the wild animals of forests, and of cheerfully bearing the coarse life of the Arab desert.\(^1\) Nābighah of Dhubyān, in his famous Dāliyah which he composed as an apologia in praise of Nu'mān ibn a'l-Mundhir, stops at the deserted house of his love, Mayyah, and mentions the ruins of her dwelling and its surroundings—the trench around the tent, fire stones and the fuel, and hearth, etc.\(^1\) Similarly, Mutanabbi, the famous court poet of Sayfud Dawlah of Aleppo, in a Qaṣīdah composed in praise of Kāfur, a ruler of Egypt, incidentally refers to the

^{1.} L. Shaykhu, Majāni'l Adab, vol. VI, p. p. 201-204.

^{2.} Diwan p. p. 25, Beirut.

or to condemn the legal position of one or the other of the two Imams or to ingratiate oneself into the favour of the ruling prince of Shafi'i or Hanafi bias, or to debase a rival in law. A large number of polemical treatises in support or condemnation of the legal opinions of either of the two systems was the outcome. (4) Refutation of the legal opinions of one another by the Fuqaha' of a city or land, the motives of the refutation being usually analogous to those enumerated in (3). No scruples of honesty, decency, fairplay would be entertained in such refutations. (5) Undue importance was given to trifling details of law and particularly those of prayers and fast and bickering over those details even to the extent of charging each other with Kufr.

"They took their religious doctors and monks as their lords, ignoring God" and "When they are invited to follow the system of life which God has sent to you from above, they say: No, we will follow the course on which we have found our fathers." These Qur'anic verses flash painfully on the mind of one who makes an impartial survey of the chequered career of Figh in its historical and factual background, from its early beginning to the third century of Islam when Ijtihād, despite its march on the orbit of tradition, was considerably free and thence onward to the last century when fetters of a rank conventionalism were imposed and super-imposed on all departments of Muslim life.

K. A. FĀRIQ

eye seeing Him in the hereafter). Quoting two instances of the tremendous susceptibility of the public mind to traditional Islam and the response which the Traditionists evoked from them soon after the revocation of the dogma by the State, the same historian continues: "Abn Bakr b. Shaybah, the Traditionist, sat in the Friday mosque of Rusafah and about thirty thousand men gathered round him to hear the Traditions, while his brother sat in the Friday mosque of Mansur and about the same number surrounded him to hear the Traditions." Referring to the suppression of Ijtihād by al-Mutawakkil, the historian Mas'udī says: "When the Caliphate passed to al-Mutawakkil, he ordered abandonment of polemics and abolition of all the rationalised religious activities which had been in vogue during the days of al-Mu'tasim and al-Wāthiq and ordered the leading Traditionists to freely propagate Hadīth and

uphold Sunnah and Jamā'ah."

From al-Mutawakkil's time onward the leadership of Figh in 'Iraq and other eastern lands (rational and progressive elements in the law of Hijaz, Syria, Egypt, North Africa and Spain had already been negligible) passed into the hands of people who were Traditionists first and Mujtahids last, a reversal of the position existing before him. Sedulous efforts were made by the Traditionists to mould Islam into inflexible traditionalism and make themselves permanent custodians of all departments of Muslims' life. Having been divested of all healthy elements of Ijtihad, legal activity from the fourth century till the present day lost all its creativity. It was confined to the following: (1) The Traditionists tried to cover all the legal heritage with the Traditions of the Prophet, that is to say, they launched a campaign to provide with a Tradition every legal opinion which had emanated from one or more Companions, Tābi'un or Mujtahids. It was done to popularise the traditional law and rid it of the place and person prejudice in which it had been involved. (2) Deduction of far-fetched, vague or improbable corollaries from the traditional law. (3) Rise of legal bickerings and polemics revolving mainly round the systems of Shafi'i and Abu Hanifah. The motives of such polemics would, most often, be the desire to parade one's learning commotion. Ahmad b. Hanbal became a religious martyr and the Mu'tazila highly unpopular. The enforcement of this dogma showed to the Traditionists in a practical way the undesirability of the freedom of thought and further fortified their belief that Ijtihād was a dangerous practice, worthy of abandonment, and that the right course was to follow the accumulated stores of the tradition of which they had become sacred cutsodians.

A great reaction against the freedom of Ifithad set in among the public of Baghdad and was thoroughly exploited by the Traditionists. Taking advantage of the favourable situation, they rose to suppress it and debase the Mu'tazila and oust them from the position which they enjoyed at the court and appropiate that position themselves. Their efforts bore fruit and their aspirations were fulfilled by al-Mutawakkil (232-247), the successor of the three consecutive Mu'tazili rulers, al-Ma'mun, al-Mu'tasim and al-Wathiq. With him the Traditionists and all they stood for rose to an exalted position and the Mu'tazila and all they stood for collapsed never to rise again. Mutawakkil patronised the former, entrusting to them the religious welfare of the Muslims and persecuted the latter. He did this to calm down public feelings which ran high at the moment and spare his kingdom the hazards of a popular revolt, otherwise he was seriously interested neither in the Traditionists nor in the Mu'tazilites, as he had none of the religious earnestness and intellectual enlightenment of al-Ma'mun. Orders were issued by him in 234 revoking the dogma; this was a triumph for the Traditionists. Ahmad b. Hanbal became the most dominant religious personality in the kingdom and his followers, in particular, and the Traditionists, in general, began to command ever-increasing influence at the court and in the religious and legal life of the realm. The king invited a delegation of the Traditionists, reports Suyuți, to his capital, Samarra, showed them great honour, bestowed gifts on them and ordered them to narrate the Traditions regarding the attributes of God and His being seen by the human eye (the Mu'tazilites believed neither in the attributes of God being separate from His essence nor in the possibility of the human

judges of the realm as followed it. Soon it spread to the east and its principles and methods came to be followed by the majority of the people of Iran and those living in lands across the Oxus. The school of I'tizal, dealing with important questions of beliefs and practices of Islam in rational terms and that known as Kalam, aiming at rebutting with a philosophical mental equipment anti-Islamic objections raised by the non-Muslims (the Christians, the Jews, the Zoroastrians, the Manicheans, etc.) and the Muslim sceptics, were also in their full bloom during the second century. Ijtihad, indeed philosophised Ijtihad, was the backbone of Itizal and Kalām. The Figh of 'Iraq, although following a traditional course, was influenced inescapably by this Ijtihad in many ways in its onward march. The Mu'tazilis and Mutakallims would usually be jurists and vice versa and many legal questions would come under their purview. The application of Ijtihad in deducing legal decisions under the influence of the two was a learned practice and an important qualification of the jurists of 'Iraq and other lands owing allegiance to its legal courses. Other law schools could not remain wholly unaffected by the Ijtihadi elements of I'tizal and Kalam and, though the two, particularly the first, were decried by almost all Traditionists, their spirit, subtly and unconsciously, did affect other legal systems in one way or the other.

Ijtihād, I'tizāl and Kalām were under the zealous patronage of the early 'Abbāsid rulers and, therefore, their opponents, the pure Traditionists who formed a minority in 'Irāq, could not openly assail them. Secretly resisting and slandering them (I'tizāl, Kalām and Ijtihād) they watched matters painfully until a golden opportunity was afforded to them by al-Mā'mūn and his Mu'tazila advisers. In A.H. 218, he enforced in his domains the Mu'tazila dogma of the creation of the Qur'ān. A leading Traditionist of Baghdād, Ahmad b. Hanbal, refused to accept it and was consequently imprisoned by al-Mā'mūn's successor, al-Mu'taṣim (218-227). This unwise attempt to force a doctrine on the people had already antagonised many against the Mu'tazila and rendered their activities suspicious in the eyes of the common man. This incident excited a great

by the judges and Muftis of the same place and the baser elements of society, taking advantage of the unfixed position of law, would often taint the decision. The ruling government did not, in the first place, possess that sound perspective and grasp of Islam which could make it promulgate a uniform scheme of legislation based on the spirit of the Qur'an and, secondly, the execution of such a scheme was infinitely difficult and risky in view of the prevalence of diverse courses of law grounded as they were, on the one hand, in deep traditional sanctity and place and person prejudices, and strongly guarded, on the other, by religious doctors (Traditionists and Mujtahids) who commanded immense influence with the common people. Yet, there is historical evidence of some such project, indeed much limited and partial in its nature, having been contemplated by Mansur, the second 'Abbasid Caliph (136-158). It is said that he requested Malik to allow relegation of the legislative activity of the whole realm to his Muwatta. But it was turned down by the Imam on the score that in every land and city diverse and conflicting Traditions of the Prophet, his Companions and Tabi'un had already set their feet deeply in legal practices and that it was not possible to get them supplanted by new ones. This was a very sound counsel as it took cognizance of the important factor, namely, the traditional position of law, which exerted its fullest weight in all legislation. The prejudices and sympathies of the masses of every land and city had become staunchly attached to the code of traditional law which their local jurists and Mujtahids cultivated and practised and it was very hard to destroy those prejudices and sympathies. Were Mansur to prevail upon the Imam and carry through his suggestion, his caliphate would have been torn with religious turmoils.

Of all the leading systems of law prevalent in the Muslim world during the first and the second centuries, the one which allowed comparatively the greatest measure of Ijtihād in the cultivation of law, was the School of Rā'i of 'Irāq. This school was very dominant in the early' Abbāsid period, as most of the early rulers appointed only such persons as official

Rā'ī which had been so strict in the matter of the acceptance of Hadīth and so ardent in the exercise of Rā'i and the deduction of presupposed legal corollaries from particular phenomena, had, for its security, to take cognizance of Hadīth and give it a respectable representation in their legal code. Abū Yūsuf, the chief justice of the 'Abbāsid realm, and Muḥammad Hasan, another important judge, had to modify their views greatly with regard to the sovereign role of Rā'i in legislation and admit in their law books and legal dispensations a large number of the Traditions which their previous standards of an authentic Hadīth would not allow. The admission of Hadīth into the system of Abū Ḥanīfah continued to grow so rapidly that we find in the famous law book, al-Hidāyah (sixth century A.H.), claiming to rest on the Ḥanafī system, a Tradition in support of almost all legal ordinances or in refutation of the legal positions of Shāfi'ī.

In the over-a-dozen legal systems which flourished in the early centuries of Islam we get evidence of a single school only which entirely ignored Hadith (for the uncertainty which attached to its correct preservation) and counted on the Qur'an as the only source of legislation. Reference to it is found in al-Umm of Shafi'i where he refutes the upholders of this opinion with all his powerful eloquence. This school and what it stood for remained, it appears, in obscurity and without any considerable following, which shows the thoroughness of the hold which Hadith and legal tradition had on the followers of Islam as early as the second century A.H.

The four most widely prevalent legal systems and other minor ones controlled the legal activity of the Muslim world and embraced all sorts of religious, social, economic, fiscal and criminal cases. The judges and Muftis in every land and city practised law either in accordance with the major systems and this was more common, or any one of the minor ones, or according to their own intellect as seasoned by the cumulative study of all. In other words, the dispensers of public justice or legal needs were free to pursue any legal line and follow any legal creed, and there was no fixed or established code of law to be uniformly used in every land under Muslim domination. The result was that contrary legal judgments would oft and anon be passed

Ahmad b. Hanbal was suplemented as a source of law by the compilations of his Fatawa by his followers after his death. The putting of the legal principles and practices of the four Imams and other Mujtahids in black and white primarily and the mass of books written in support and amplification of every one of them by their respective adherents secondarily, paved the way for the formation of legal creeds (Madhāhib) and the division of the Muslims into separate groups of law.

In all the legal systems which were evolved during this period, tradition formed their main source and substance. This was due to the fact that Figh, from the earliest times, had originated in the Tradition and was developed by a people who had been deep-rooted in the ideology of tradition. The Qur'an had legislated on concrete topics in about 200 of its verses only, dedicating the rest of its over five thousand verses to the enunciation, elaboration and repetition of the spirit which it sought to establish and from which legislation was to spring in the everchanging conditions of dynamic life. This spirit clashed with the traditional psychology of the Arabs and their pre-Islamic traditions and therefore they could not assimilate it. Consequently, Hadith formed, from the very beginning, the main source of law and continued to develop and multiply in the hands of the traditionists as years rolled on. The traditionists commanded immense reverence from the masses as they claimed to be the preservers of the sayings and the deeds of the Prophet and acted as ministers of their legal needs in accordance with their consecrated Prophetic usage. Transmission and cultivation of Hadith in every land were carried on widely throughout the Umayyad period after which it became still more intense when Hadith was put in black and white.

The great Mujtahids who evolved legal systems in the 'Abbasid period could not, with one or two exceptions, ignore or make light of Hadith which, since early Islam, had formed the cornerstone of legislation and so continued to be, after the Qur'an, the main source of law in almost all systems. Hadith, in this context, meant a great deal more than what the Prophet had actually said or done and implied much more than what a Sahih Hadith warranted. Even the school of

thereof. Having done this, he set forth the relative priorities of the sources of law. He put the Qur'an at the top, next to it Sahih Hadith, next, Ijma' and lastly, Ra'i. He expounded all his theories and arguments with regard to Hadith, Ra'i and Ijma' in a well-argumented manner in a treatise, called al-Risālah. This was the first work in Islam about the Usul or the fundamentals of law, and it immensely influenced and determined the trends and tendencies of flqh in the years to come. His other monumental book, the famous al-Umm, dealing with applied law and its principles but mainly with the first, was dictated by him to his pupils in Egypt where he had settled after his sojourn in 'Iraq. His style in both these books is highly vigorous and his arguments in support of his viewpoints often very reasonable and convincing-and hence the great mental response which they evoked. His pupils, al Buwayh and al-Muzani, being the most famous among them, faithfully practised his law in Egypt and wrote books to elucidate their master's legal theories, commented on his books and preserved his legal pronouncements. His system, however, could not get a substantial following in 'Iraq where it was assailed by the strongly consolidated and state-patronised system of Abū Hanifah.

The first 'Abbasid period was an epoch of enormous compilation activity in all the branches of knowledge including Figh. The greatest and most basic works on theoretical and practical law of all the legal systems were accomplished in this period. Malik laid down the foundation of his system by writing his al-Muwatta' and his pupils consolidated it by their practices and writings based thereon; Shafi'i compiled his cardinal book on the Usul of Figh, the Risalah, and the other one, al-Umm, in which he set forth concrete legal issues in the light of his principles under separate chapters. The jurists of Egypt among whom he disseminated his legal theories and practices, consolidated his system by writing supplementary and elucidatory books and by acting upon them in practice. Abu Hanifah's perfected and systematised theory of Ra'i, coupled with his Fatawa, was translated into writing by his three pupils, Zufar, Muhammad Hasan and Abu Yusuf and thus a large number of books on applied law came out in this period. Similarly, the Musnad of

issues. The fact that he was the leading exponent of the legal heritage of the Prophet and his Companions, coupled with his sober personality and religious zeal, influenced some of his pupils very deeply. On returning to their homes, they propagated the Figh which they had imbibed from their teacher. Four of them happened to be the most illustrious jurists of Egypt and through them Malik's legal system radiated throughout the whole of the Maghrib (the West). Yahya b. Yahya, a fifth pupil, originally a native of South Africa, settled down in Spain. His long association as a student of law with the birth-place of Islam invested his personality with a sacred charm. He became an honorary legal adviser to the Caliph of Spain. All appointments of jurists and judges would be made under his advice and he recommended only those who followed his legal system which was grounded in Malik's. A powerful incentive to learn Malik's law was, thus, provided, and al-Muwatta', together with the Imam's all other Fatawa, soon became the cornerstone of the legal practices of Spain.

Particular circumstances played a decisive part in the evolution of the legal system of Shafi'i. Being a pupil of Malik he, at first, followed him in letter and spirit. But when he visited 'Iraq, observed the complex conditions of life prevailing there and met with the representatives of the School of Ra's with whom he had long debates over legal controversial matters, a change took place in his outlook. He noticed that at Madinah Hadith was the most dominating factor in legislation, while in 'Iraq Ra'i was the main source of law. He was a talented man and this anomaly set him thinking and roused his critical faculties to the utmost. He examined the principles of legislation of the jurists of Madinah and of 'Iraq and found them carried to immoderate limits. He examined the Ra'i theory prevalent in 'Iraq and the Ijma' theory upheld by Malik and also the attitude of both the schools towards Hadith. He struck a middle course between what seemed to him the excesses of the two. He brought back Ra'i from its forward position and defined and fixed its scope, defined the extent and nature of Ijma' and very greatly extended the range of the legal authority of Hadith by fixing Sahih Hadith as standard

practised the principles of Maṣālih-Mursalah and Istihsān in legislation while Shāfi'ī characterised them as arbitrary and unjustifiable courses. Rā'i, as a source of law, was accorded but an insignificant position by Mālik without there being any serious effort on his part to define its nature or scope. Shāfi'ī, on the other hand, gave serious consideration to it, defined its nature and scope carefully, bestowed on it an influential and honourable position in the domain of legislation. Aḥmad b.

Hanbal almost entirely ignored Rā'i.

五世

Although, Hadith formed the main fountain of the Figh of each of the three Imams, the differences in their outlooks and attitudes, referred to above, led inevitably to the separation of their legal courses. Ahmad b. Hanbal compiled a Musnud of 4,000 Traditions in which he set forth not only Sahīh Traditions but also Da'if and Mursal ones. His refusal to accept the dogma of the creation of the Qur'an originally imposed by the 'Abbasid Mu'tazilite ruler, al-Ma'mun (d. 218), his unflinching attitude in the matter when most of the leading jurists of the day had succumbed to the official pressure and, above all, the severe punishment inflicted on him for his refusal to fall in line with the royal policy, bestowed on him the sanctity of a religious martyr and rallied round him a large number of enthusiasts, supporters and devotees. After his death, his Musnad and the numerous legal judgments which he had issued in his lifetime were held in great reverence by his followers and became an authoritative legal system for them. Thus, he became the founder of a juristic system which was predominantly based on Tradition and which had very little to do with Ra'i.

Malik was the inheritor of the legal traditions of Madinah (the home of Hadith) and the most prominent jurist of his day in the whole of Hijaz. A circle of pupils, two very illustrious among them being Shafi'i and Muhammad Hasan of 'Iraq, gathered round him at the mosque of the city where he regularly sat for legal ministration and compiled and edited his verdicts and methods of law. He also compiled a book, known as al-Muwatta', in which he collected all the Traditions and judgments of the Companions and the Tabi'ūn, including his own, in reference to particular legal

Ahmad b. Hanbal's attitude towards Hadith was different from that of Malik or Shafi'i and his Figh was almost entirely based on tradition to the exclusion of Rā'i. He gave the legal judgments of the Companions the status of apostolic Hadith, preferred even Mursal or Da'if Traditions to Rā'i (which neither Malik nor Shafi'i allowed) and abhorred legislation in matters which had not been traditionally legislated. Rā'i, according to him, could be resorted to only in cases of extreme necessity when traditional law afforded no help.

To put the difference of their attitudes in more clear and plain terms, let us notice the order of the relative importance in which every one of them places his sources of legislation. The Qur'an is the first source according to all of them. The second source, according to Malik, is Ijmā' of the residents of Madinah; after it, Hadith of the Prophet (Mashhūr, Ṣahīh and Haṣan); next to it, the legal verdicts of the Companions and the Tābi'ān of Madinah; and, lastly, Rā'i.

The second source with Shafi'i is a Sahih Hadith (whether Mashhar or not or whether singly narrated or by sets of transmitters) and not Ijmā'. Again, while to Malik Ijmā' means Ijmā' of the residents of Madinah, Shafi'i extends its scope to the people of other places also. Further, Malik sometimes gives preference to the opinions of a Companion or Tābi'i, including himself, over a Hadith, which Shafi'i would never concede. Rā'i comes next to Ijmā' according to Shafi'i unlike the order of Malik.

The second source of legislation, according to Ahmad, was Hudith of the Prophet and the opinions of the Companions. Even the weak and Mursal Traditions, unaccepted by either Malik or Shafi'i, could serve, in his system, as sources of law. Next to these ranked the legal verdicts of the Tabia'n jurists and lastly, Ra'i.

These differences—and quite momentous differences they are—arose mainly from the decision whether or not to accept Hadith of the Prophet and the judgments of the Companions and the Tābi'ān as bases of legal rules. Besides these, there were other important differences too, which potentially influenced the segregation of their legal courses. Mālik accepted and

in his day. Legal tradition of Madinah was the guiding principle of his Figh and he gave Hadith of the Prophet a prominent position in his system. He argued that since the Prophet had lived the greater part of his life as a legislator at Madinah, the Madinians should naturally be the most well-acquinted persons with the Sunnah and its Nasikh and the Mansukh. On the basis of this proposition he regarded their practices in legal matters as authoritative as law and greater in authenticity than a Sahih Hadith. He further regarded the practices of the majority of the Madinians, even if their entire concord was not available, as equal in authority to law and greater in legal force than a Hadith transmitted by single transmitters (Khabar Ahad), because their practice in both cases implied that the contrary Traditions had been abrogated by the Prophet. Secondly, he bestowed on the legal opinions of the Companions, and, sometimes, on those of the Tābi'un, including himself, the legal authority of Hadith, if a Sahih Hadith from the Prophet was not available. Rā'i or Qiyās, according to him, could be exercised only when Ijma' of the Madinians, Hadith of the Prophet, the legal judgments of the Companions and the Tābi'un failed as sources of legislation. But Mälik, unlike Abu Hanifah and his school, did not prescribe the condition of Shuhrat for the acceptance of a Hadith, and admitted as authentic-and in this he concurred with Shafi'i-Traditions transmitted by single transmitters (Khabar Ahad), provided they came to the standard of Sahih or Hasan.

Thus, acceptance of Sahāh or Hasan Hadith, recognition of Ijmā' of the entire population of Madīnah or its majority as law and preference of this Ijmā' over Sahāh or Hasan Tradition and award of the status of a Hadith or law to the judgments of the Companions and the Tābi'ān in preference to Qiyās, constituted

the chief principles of Malik's Figh.

Shāfi'i's attitude towards Hadith may be summed up as follows: He recognised the legal authority of a Sahīh Hadith (of correct and uninterrupted Isnād) whether it was Mashhūr or not and whether or not it was prevalent at Madinah or Makkah (the rigorous conditions of Mālik) in preference to Qiyās, or Ijmā' or the judgment of a Companion or Tābi'ī.

personages among their followers, partly to the lack of zealous supporters who could propagate and espouse their cause by pen and speech, and partly because of the inherent weakness of some of them, such as lay in the system of Da'ad Zahiri who practically repudiated Ra'i and stuck unreservedly to the canons of the Qur'an and Hadith.

The courses which did not suffer from these disadvantages but which emerged stronger and stronger with the flow of time are the four schools of Figh known after the names of Abu Hanifah, (80-150), Shafi'i (150-204), Malik (93 179) and Ahmad b. Hanbal (164-241). These schools crystallised into well-defined individualistic patterns only after the third century when brakes were applied to ijtihad. Every one of these four Mujtahids was the representative of one or other of the schools of Figh that had grown during the Umayyad period. Aba Hanifah was the greatest champion of the School of Ra'i of 'Iraq. He died seventeen years after the establishment of the 'Abbasid government. He was a great analogist and since he perfected and systematised the theory of analogy (Qiyas or Ra'i) on which the school associated with his name rested, he is generally called its founder. But he neither put down his views regarding Ra'i in black and white, nor deposited his hundreds and thousands of Fatawa in a book form. It was left to his three pupils, Muhammad Hasan, Zufar al-Hudhali and Abu Yusuf (chief justice of the realm) and particularly the first two, to undertake the compilation of his Fatawa, and those of his predecessors of the School of Ra'i and tackle new problems of law in conformity with his perfected theory of analogy. .

Malik, Ahmad b. Hanbal and Shāfi'ī are all champions of the School of Hadith, but since they differed from one another in very important respects in their attitude towards Hadith, they came to have separate theories and courses of Figh. Malik was born at Madinah (A.H. 93), read Figh with its jurists (the second class of the Tābi'ān, Nāfi' and Zuhrī being the most important of them) and inherited the legal heritage of his predecessors. He was the champion of this legal heritage and the most outstanding legist of Madīnah

outlook, the 'Abbāsid government appointed a chief justice at Baghdād who was to control all the judicial appointments of an extensive empire. This naturally implied that the official legal activity of the realm should conform to the particular legal outlook of the chief justice and to a considerable degree in practice it did follow this pattern although *Ijtihād* was still free and freedom of maintaining individual outlook was still unchallenged.

Apart from the official judges, who were appointed in every city and who, as noted above, had to follow, to a considerable extent, the legal methods of their head, the chief justice, there were numerous legists who privately cultivated law in every city, town and village and were consulted by the public in their legal needs. They (the legists) either followed the School of Hadith, or that of Ra's or the moderate allegiance to none and acted according one or owed to their own Ijtihad or legal insight. Similarly, the common people were free in consulting the Muftis, and individual wishes or bias counted more in such consultations than school or party prejudice. Such conditions, however, did not last long. The compilation of the books of different schools of figh in the second half of the second century A.H. (first 'Abbasid period) set the stage for the hardening of the legal attitude of the public and their division into different jurisprudential groups (madhahib).

Broadly speaking, the development of figh in theory and practice, during the first two centuries, proceeded along the lines of madhāhib (legal courses) of over a dozen great Mujtahids who pursued their own legal methods and ideologies in the cultivation of law. They are Hasan Basri (Baṣrah), Awzā'i (Syria), Abū Hanīfah ('Irāq), Layth b. Sa'd (Egypt), Mālik b. Ans (Madīnah), Sufyān b. 'Uyaynah (Makkah), Shāfi'i (Egypt), Ishāq b. Rahwayh ('Irāq), Abū Thaur (Adharbāijān and Armenia), Ahmad b. Hanbal (Baghdād), Dā'ud Zāhiri (Khurāsān) and Ibn Jarīr at-Tabari ('Irāq). Some of these Mujtahids lived the greater part of their lives in the first century, some lived in the second and some in the third. Most of their courses fell out of use after the third century, owing partly to the paucity of influential

the following remark of Abn Hanifah to al-Awza'i, the great Mujtahid of Syria: "Ibrahim (a Kufi Tabi'i jurist of the School of Ra'i) had greater legal wisdom than Salim (a Tabi'? jurist of the School of Hadith at Madinah) and had not Ibn 'Umar been a Companion of high calibre, I would have declared 'Algamah (a jurist of Kufah among the first Tabi'an generation) superior to the former." They would accept only mashhar Traditions (including the verdicts of the great Companions) and all possible legal corollaries of practical cases deduced on large scale by means of analogy. The theory of Ra'i was formulated, elaborated, systematised and evolved in what came to be technically called Qiyas. The theory of Istihsan (rejection of an analogical deduction from a canon) in the interests of justice and that of Istislah for the vindication of the spirit of law, or the realisation of the greater interests of public justice at the sacrifice of individual interets, were formulated and the two came to play quite an important part in the development of figh.

The third school did not undergo any specific changes except that the person-and-place prejudice was also prevalent among them in so far as they guarded and preserved and set as precedent the legal judgments of the jurists of their lands. They did not generally shut their doors to outside Hadith whether it belonged to the Prophet or his Companions. Hadith

and Ra'i went hand in hand in their legal practices.

The 'Abbasid period heralded a great career for the evolution of figh. The first two centuries of the 'Abbasid rule, particularly the first, are distinguished for large-scale and basic compilation of books, for the formulation and codification of its usul (fundamentals), the crystallisation of some of its schools, and the rise of new ones. This evolution was due, partly to the extraordinary demands for legislation of a very rapidly developing and complex civilisation, partly to the peaceful atmosphere of the realm and partly to the keen interest which the kings and great men displayed in the patronage of learning, specially in religion and law. Unlike the Umayyad princes who simply, and yet not always, appointed judges to cater for public justice in accordance with their Ijlihād and individual legal

prescribe strict conditions for either. They first looked up to the Qur'an for getting a legal provision; in case of failure they looked for a Hadith and if this source too failed them, they exercised their Ijtihād or Rā'i or Qiyās. Further, they did neither attempt deduction of presupposed law corollaries (Furūd), nor limit the range of Hadith by prescribing the condition of Shuhrat to it like the school of 'Irāq, nor restrict the authoritative character of Traditions to those current in Makkah and Madinah alone as was the attitude of the jurists of the two cities.

These three schools constituted the main channels of legal activity throughout the Umayyad period. By its end the position of every one of them was as follows: Makkah and Madinah had three layers of Figh prepared by three generations, the first comprising the Companions and the other two, the Tabi'un. These layers commanded great sacredness, were closely guarded and actively pursued by those who inherited them. The jurists of the second and the succeeding generations evinced a strong bias for the Fatawa of their predecessors which made them shut their eyes to the Fatawa of the jurists of other places, however sound and just they might be. They even refused to accept the Traditions which were not known to them or were not current in their cities. No legal judgment (or hadith) was looked upon as authentic and authoritative unless it was associated with some member of their school or based on the legal heritage peculiar to them. Rā'i was only used when this heritage failed to give direct legal guidance, and, further, the scope, the nature and the method of its exercise were not sufficiently wide, adequate or logical.

The school of 'Iraq, on the other hand, had four layers of fight when the Umayyad period ended. The first layer began with the Companions, Ibn Mas'ad and 'Alī and the fifth was completed and prefected by Abu Hanīfah (d. 150). Every preceding layer of figh was held almost in the same regard by every succeeding generation of the jurists of this school as was the case with the layers of Makkah and Madīnah. Place and person prejudice was here, too, displayed in the cultivation of law, and outside legislation would not be accepted by the followers of this school as law precedents. As an example of this prejudice we may note

a legal corollary unless need for it had actually arisen. Further, the deductions which they made analogically from the Fatāwa of their predecessors involved a logical insight into the points (often very subtle and obscure) of resemblances and differences of cases or their causes and also logical reasoning which, most often, were absent in the jurists of Hijaz. They were generally very adept in (acquainted as they had been with logical methods in their long association with Logic and Philosophy) discovering the points of resemblances and differences of cases and in deducing legal inferences from the legal verdicts of their predecessors.

Moreover, this school had a positive attitude toward Hadith of the Prophet. They accepted such Traditions only as were famous (mashhar) or in common prevalence or had been transmitted by sets of more than one transmitter though such Traditions were quite small in number. This attitude, coupled with their practice of inferring provisions for all possible legal aspects of particular cases in advance of their occurrence, was the most distinctive feature of this school and for which it was looked down upon by the school of Hijaz.

These were the two very well-defined and widely prevalent law schools of the Umayyad period. The school of Hadith dominated the whole of Hijaz, parts of Syria and Egypt, that of Ra'i ruled the legal activity of Kufah, Başrah and the rest of 'Iraq.

But extremist tendencies in legal matters also existed among the followers of the two schools in so far as some jurists entirely banned $R\bar{a}'i$ and took Hadith (which covered the traditions of the Prophet, the Companions and the $T\bar{a}bi'\bar{u}n$) as the exclusive source of legislation after the Qur'an, while others for sook Hadith totally and declared $R\bar{a}'i$ as the only satisfactory means of legislation after the Qur'an. The Figh of the Zahirids (followers of Dā'ad Zahiri, 200-270) and that of the Khawarij, represented the two extreme views.

The legal methods of individual judges and ministers of law at many places in 'Iraq, Syria, Egypt and North Africa worked on lines more moderate than those of the two major schools. They did not restrict or ban either Rā'i or Hadith, nor did they

no Hadith was available. He would, therefore, use his Rā'i, of course, subject to the dicta of the Qur'an on such occasions and such occasions were very numerous.

His pupils preserved his verdicts and judgments and made them the basis of their own legal decisions-Fatāwa. After Ibn Mas'ud, the official judge of the city was Shurayh and the decisions of this celebrated jurist, though not a pupil of Ibn Mas'ūd, were based more on commonsense and analogy (qiyās) than on Hadith. He catered for the legal needs of the city in an official capacity for more than fifty years. He was not a Companion and knew little of Hadith and, in fact, Hadith was generally little known in 'Iraq owing to the paucity of the Companions there and its inadequacy to meet the complex situations of the highly chequered civilisation of that land. Further, 'Ali also liberally exercised his Ijtihad in dealing with the legal issues which faced him in the day-to-day administration. With Ibn Mas'ud as its founder and 'Ali as its first pioneers, 'Iraq School of Figh pursued a legal course in which Ra'i or Qiyas was the dominating factor. But like the rival School of Hadith, it also followed a traditional path. The legal decisions of Ibn Mas'ud became the law precedents of his pupils and were jealously preserved by them and so was also the case with the legal pronouncements of Shurayh and 'Ali. The next generation of the Tabi'un who had assimilated this store of law and were mentally disciplined in the legal methods of the school made it the basis of all legislation which they were called upon to formulate, and preserved and guarded it with as much care and tenacity as their rivals at Makkah and Madinah. They would use Rā'i only when the store of their inherited law failed to give them any guidance, but as long as the legal verdicts of their predecessors could analogically or by any logical method inspire them with legal solutions, they would not exercise ijtihad. Yet they would make a liberal use of this means or what they called Qiyas in deducing all possible legal corollaries (called by them Furud) of particular issues without their having actually occurred in practical life. This practice of theirs thoroughly antagonised them with the school of Hadith which highly detested the deduction of them not only the legal heritage of the Companions but also the additional fund of the Fatāwa issued by thier teachers on the basis of that heritage or, in the last resort, on Rā'i. Hadith of the Prophet, Fatāwa of the Companions and those of the Tābi'an became the legacy of the second class of the Tābi'an jurists and they jealously guarded and preserved it, according the same status to it as to Hadith, and decided cases with its help and in its light, unless the exercise of Rā'i became an absolute necessity.

New layers of law precedents continued to accumulate in this way as new generations of the Tabi'an jurists flourished one after the other.

On the same traditional lines, too, proceeded Figh in all other great cities, with Hadith or Ra'i dominating its culture in keeping with the mental attitude of its cultivators and the particular circumstances of the place. The elements of Hadith, of course, after the pattern of the one existing at Makkah and Madinah, were in the ascendant throughout the Umayyad period in the law practices of Hijaz, Syria and Egypt, though the last two lands could not be so seriously indifferent towards Ra'i as those of Hijaz because of the much more complex and numerous problems prevailing there in contrast to the more or less static condition of the Arabian peninsula.

The school of Hadith in Figh found a true rival in the school of Rā'i or Qiyās of 'Irāq Kufah, the most populous Arab city of 'Irāq after Baṣrah, was its centre and cradle. The characteristic of this school was the use of Qiyās (analogy) in commenting on the Qur'ān and tendering legal judgments. The founder of the school was 'Abdullah b. Mas'ūd, a Companion of talent. After him, it was maintained and advanced by his pupils and also by 'Alī who had stayed there as Caliph for about four years prior to his murder. About A.H. 20, Ibn Mas'ūd was commissioned to Kūfah by 'Umar to teach the Qur'ān and Figh to the populace. A circle of devotees surrounded him as pupils in Figh and the Qur'ān. He would often be faced with problems ('Irāq being socially and economically far more advanced a land than either Hijāz or Egypt) for which he had known no precedents at Madīnah and for which

sources of legislation, namely, the Qur'an, Hadith and Rā'i or Ijtihād. At some places, and under particular circumstances, the importance and use of Hadith or Rā'i were emphasised. Hadith had generally greater appeal to the Arab mind for several reasons: it satisfied their psychology of love for tradition, it possessed a high sanctity for being associated with the Prophet and it vested those who cultivated it with great respect in the eyes of the public. The importance and use of Rā'i were pronounced at such places where Hadith had not reached in abundance and where the problems of life were far too complex and rapidly growing to be adequately met with by Hadith, as it had been limited to the simple social, economic, and political conditions of Madinah and related more to the personal life of the Prophet and his religious practices than to the practical problems of life.

Makkah and Madinah were the homes of Hadith and the Companions, who acted as judges, teachers of Figh and ministers of law there throughout the Rashidah Caliphate (11-40) and the greater part of the Umayyad rule, became in the latter half of the first century the nucleus of a school of Figh known as the School of Hadith. A number of people who had absorbed the legal ministerations of the Companions and, in some cases, were attached to them as pupils became, after their teachers' death, the custodians of the legal science which they had imbibed from They treated the legal decisions and judgments of their teachers as equivalent to the traditions of the Prophet. They jealously preserved and guarded the legal knowledge inherited from their predecessors, decried the use of Ra'i as being against the spirit of traditions, and resorted to it only and quite reluctantly when the Qur'an, Hadith and the legal precedents of the Companions totally failed to give guidance. Although most of the leading Companions themselves freely employed Ra'i whenever need arose, their successors abhorred it and banned its exercise except in extreme cases.

These people are known as the first class of the jurists of Makkah and Madinah with Ibn Jurayj, 'Urwah b. az-Zubayr (d. 94), Sa'id b. al-Musayyab (d. 93), Salim b. 'Abdullah (d. 106), as the most prominent $T\bar{a}bi'\bar{u}n$. They were followed by the second class of the $T\bar{a}bi'\bar{u}n$ jurists who had imbibed from

ful for them to eat anything forbidden by Allah, I would have cut off their hands."

Further, in the appointment of judges 'Umar was guided more by the consideration of a man's ability to understand the basic principles of the Qur'an and the Prophet's Sunnah and apply them properly to particular cases than by the mere fact of his being a Companion. This attitude of the Caliph is demonstrated by the appointment of Ka'b b. Sur al-Azdi and Shurayh al-Kindi as judges and teachers of Figh in A.H. 18 at Başrah and Kufah respectively. Neither of the two was a Companion but both gave such striking proof of their command of deductive talent by deciding two cases with the help of analogy from the Qur'an that the Caliph was prompted to send them as legists to the greatest provincial towns of the Caliphate.

From the time of 'Umar onwards, centres of law sprang up everywhere in the Muslim world. The Caliph, as noted before, appointed judges and teachers of law in every great city. Further, he attached Companions of note to the judges of some provincial towns for their help and guidance. The judges and teachers of Fight sometimes sought the assistance of the Companions in dispensing justice and tendering Fatāwa. Very often people would refer the multifarious problems of their day-to-day life to the Companions residing in their city for legal advice.

The mosques of Başrah and Kufah were the centres of law in 'Iraq, those of Fustat, Damascus, Makkah, Madinah and San'ā' were centres in Egypt, Syria, Hijāz and Yaman respectively. The following Companions played the leading role: in Başrah, 'Imrān b. Ḥusayn (d. 52), Abū Mūsa al-Ash'arī (d. 44); in Kūfah, 'Abdullah b. Mas'ūd (d. 32) and 'Alī (d. 40); in Damascus, Mu'ādh b. Jabal (d. 18) and Abu'd-Dardā'; in Fustat, 'Abdullah b. al-'Ās (d. 73) and 'Abū Dharr (d. 31); in Yaman, Kaysān; in Madinah, 'Umar ('d. 23), 'Uthmān (d. 35), Ibn 'Umar (d. 73), 'Ā'ishah (d. 58), Ibn 'Abbās (d. 69), and Zayd b. Thābit; and in Makkah, Ibn 'Abbās.

The Companion and non-Companion judges and teachers of Figh in every land derived and practised law throughout the Rashidah Caliphate and Umayyad rule in the light of all the three

made neither in the Qur'an nor in the Prophetic usage. Further, the problems of every land, even district, were very often different from those existing in others and, as such, called for different legislation. In the legislative history of Islam, 'Umar's caliphate figures out very prominent. It provided legislation for a large number of political, military, revenue and economic problems which assumed the status of legal precedents for the future generations and commanded a legal authority second only to that of Hadith and the Qur'an. He was the first caliph to appoint legists, judges and teachers of Figh (law) in every great Muslim city. He was the first caliph whose caliphate saw the spread of the Companions-about 2,000 in number, we are informed-to far-off lands as military generals, warriors, counsellors and religious guides. They formed a very important nucleus of legislation in the chequered problems facing the Muslims in their new and alien homes.

Legal activity flourished a great deal at the capital itself and Ijtihād or Rā'i played a prominent role in it. This Ijtihād meant the application of deduction to the principles of the Qur'ān or Sunnah and the derivation of new judgments therefrom to meet new situations.

But 'Umar followed not only the letter of the law while using his Ijtihad, but also its spirit. There is enough evidence to prove that in the exercise of his Ijtihad, he always tried, as far as he could, to vindicate the purpose lying at the background of every legal provision, enunciated by the Qur'an or the Prophet. The following episode may serve as an illustrative instance. The slaves of an Arab, Hatib b. Abī Balta'ah by name, stole away the she-camels of another Arab of the sub-tribe, Muzaynah. They were brought to 'Umar as the accused and they confessed their guilt. The son of Hatib was called by the Caliph and told that his father's slaves had stolen the she-camels and owned their guilt. Thereafter, he ordered the cutting of their hands in accordance with the canon of the Qur'an with regard to thieves. But, presently, he perceived the unjustifiability of the sentence and thus addressed the son of Hatib, revoking his order: "By Allah, had I not known that you employ them as labourers and keep them hungry so much as to make it lawowing to the mighty influence of their tribal instincts and traditional ideals and, therefore, the order of life which they built up lacked proper foundation and could not vindicate the real spirit of Islam, set forth in the twentynine-thirtieth part of the divine book.

The mundane side of the basic legislation, comprising about one-thirtieth part of the whole book, dealt with the legislation of quite a number of civil, matrimonial, criminal, religious and political matters affecting the Muslim society at al-Madinah during the eleven years of the Prophet's residence there after Hijrah.

As long as the Prophet lived, that is, during the twenty-three years of his apostolic career, he was also a legislator, of course, in accordance with the spirit and the dictum of the Qur'an and in matters which were not directly considered by the latter. The legislation, for example, determining the mode and the time of prayers, and the amount of Zakat to be paid, came from him and any matter which he decided or ordered in particular matters assumed the authority of law in similar circumstances.

These two, i.e. the Qur'an and the Prophetic usage (Sunnah), were the exclusive sources of law during the life-time of the Prophet. As new and quite unforeseen conditions faced the Muslims in their political and territorial expansion after him, the use of Ijtihād or Rā'i (individual judgment), in the light of the above-noted primary sources, became a third source of legislation. Many Companions used it, including Abū Bakr, 'Umar, 'Uthman and 'Alī, whenever the Qur'an and the Sunnah did not provide law. Abu Bakr's caliphate was short (about three years) and the range of Muslim sovereignty was restricted to Arabia alone. The problems which arose during his caliphate were, therefore, neither numerous, nor very diverse, being to a large extent similar to those which had already arisen in the Prophet's life-time and for which he had made legislation.

The conquest of new lands—'Irāq, Syria, Persia and Egypt—in the caliphate of the second Caliph, 'Umar, brought with it a big mass of quite new civil, military, social, criminal, fiscal and revenue problems, provision for which had been

EVOLUTION OF LAW IN ISLAM

The pre-Islamic Arabs had no systematic law. Their conduct in individual life was controlled by the conventions of the family or the clan to which they belonged. In the broader aspects of their lives, they, every clan, sub-tribe and tribe, would usually have recourse to the arbitration of the oldest man (Shaykh) among them or the Kāhin (soothsayer) or anyone noted for ripe judgment and impartiality. The arbitration of these arbiters would not, however, be absolutely binding on those who sought it: they would break it without incurring any serious harm except the displeasure of the community. Some settled tribes of al-Madīnah and Makkah had, besides the conventions, a body of laws which they had derived from the neighbouring Jewish settlements and the civilised people of Syria in their commercial travels.

Islam brought a systematic law and its potentials to the Arabs. The Qur'an and the Prophet were the first sources of the Islamic law. The Qur'an provided basic legislation, that is, the cardinal principles on which the structure of Muslim society was to be based and left minor and circumstantial issues to be decided by the Prophet and, after him, by the Muslims themselves

in the light of its dicta.

The basic legislation had two sides—the spiritual and the mundane. The spiritual side dealt with such vital matters as the position of God, the Creator of the universe, His attributes, His powers, the position of man in the universe and vis-a-vis the Creator, the purpose of his creation, his role in the universe, his ultimate end and his moral ideal. Twenty-nine-thirtieth of the Qur'an revolved round this side of the basic legislation and it was this side on which the foundations of Islamic life were to rest. This was the most important part of the Qur'an and constituted the substance and spirit of Islam and all the apostolic books before it aimed at the vindication and establishment of this part. But, unfortunately, the first embracers of Islam generally did not grasp and assimilate it

the relegation of Islam to the privacy of the homes; the forces operating upon the thought of this section are external, not internal. The other section is still hopeful of convincing the outside world of tolerance, equality before law and social and economic justice in Islam through actual practice. The issue can only be resolved both for the Islamic and the non-Islamic world if the latter section has an uninterrupted quarter of a century to prove its good faith. In the meantime, all that can be urged is that, on the testimony of Professer Toynbee, Islam is one noteworthy case in which religious tolerance was enjoined by a prophet upon his followers on the high ground that "the persecution of a 'wrong religion by a soi-disant right religion' is of its very nature a contradiction in terms, since by indulging in persecution, the 'right' religion puts itself in the wrong and denies its own credentials." Islam visualised from the very beginning the existence of non-Muslims as non-Muslims within its own political framework and has, therefore, put a charter of their rights upon its own Statute Book. As for the religious toleration upon which Western Christianity entered in the second half of the seventeenth century, it had its origins in a "cynical mood. It can be called religious toleration only in the sense that it was a toleration of religions; if we look to its motives it should rather be styled irreligious toleration."19

S. M. YUSUF

^{29.} A Study of History, p. 300.

conscious of carrying out the Will of God in actual life. In the words of the Prophet, the coquetry of a Muslim in his bedchamber is an act of worship. It is only the consciousness of a noble purpose in the company of a woman and in procreation that distinguishes a pious from a profane act, sensual pleasure notwithstanding. Thus the keynote of Islam is to do away with the general conception by which worshipful acts are studiously separated from actual mundane life, and piety is measured in terms of aloofness. There are a few simple forms of prayer prescribed in Islam but they do not constitute real worship; they are just means of inducing those attitudes of mind which turn all life into worship. The Muslims are warned frequently that prayers are no passport to Paradise; there shall be a scroll of the acts and deeds committed and omitted in life which shall be sorted out into good and evil, and then weighed in the scales.

The above may perhaps help in appreciating why a Muslim finds it so hard to meet the demand of modernism for splitting up his personality into private and public, social and political, personal and official, religious and civic, communal, national and international. Like his body which is subject to one single universal law of Nature wherever he may be, the mind of a Muslim is also governed by a single universal, though optional, law of morality not only in the mosque and the home but also in the business house, the secretariat and the town hall. He would not don the scientific attitude only so long as he is inside a laboratory, nor would he cast off his social democracy before entering an office or disembarking on the shores of a Crown colony. Western outlook, the result of a split between the Pope and the Caesar, demands of the Muslims that they set aside their Islam in certain important fields of activity. This is the most crucial problem before the Islamic world today and the Muslims continue to be in two, if not more, minds about it. It is certain that no section of the Muslims desires to live in isolation nor does any section relish the thought of injustice to others. Only there is one section which has despaired of the goodwill and cooperation of the non-Islamic world on any terms short of

the moral law (and not scientific theories, which some foolish friends of religion and science search for in the revelation) to mankind. Thus, revelation is only a torch-light which helps reason to read the sign-post at the crossroads of good and evil. It does not dispense with, or curb, reason in any way; it does not impose anything on it; it only sets its own general direction. According to Islam, the test of revelation is not in a fire-eating performance (miracle); the test of the pudding lies in the eating. The Qur'an is the proof of Muhammad's prophethood and not vice versa: read the book, listen to the book, think over the book, and if you find it through your commonsense to be the embodiment of universal valuesa simple, practical and obviously beneficial code of life, bearing the stamp of an impersonal thought and impersonal feeling -then believe in it and act upon it. That is ISLAM, i.e. surrender to the Will of God.

It will be seen from the above that a Muslim follows no isolated precepts or a bundle of "do's" and "don't's"; he follows a complete system of moral law as universal and all-pervading as the natural law covering the entire gamut, not excluding even the most trivial details, of his life. It is for this reason that Islam does not attempt to enumerate and exhaust the forms of behaviour; it only gives to its fortowers general attitudes of mind-"culture" in the real sense of the word-which determine the reactions to all the circumstances of life. The Muslims have always to rely on, and exercise, their intellect and go on deducing ad infinitum from the general principles. This process is known as Ijtihad. The position of a Maulvi or Mulla in Islamic society is that of a jurisconsult, not that of a priest. Without Ijtihad the Muslims would look in vain for ready-made solutions to meet the ever-growing complexities of life-patterns. This naturally allows for a great variety of forms provided only that the spirit is preserved intact.

And it is here that we can understand the true significance of the term 'ibāda or worship in Islam. The Qur'an calls the attention of man to the example of Nature which "worships" Allah, i.e. obeys unquestioningly the laws laid down by Him. The implication is that man "worships" only when he is

40

approach has largely remained unimpaired except for such deviations as, for example, saint-worship.

III. ISLAM

We now come to the actual basis of morality. The entire material universe is bound up with an inexorable law of Nature. No one has the power to violate or tamper with that law; the results are immediate and palpable like the burning of a finger in fire. Is there no such law governing the conduct of man towards man? Obviously there is, but with the distinction that man has the freedom of choice to conform or not to conform to it; hence, the eternal conflict between good and evil. Of all the creation, man has the privilege of possessing the faculty of thought and reasoning. It is this faculty which helps him discover the laws of Nature and gain mastery over it and discover the laws of morality and gain mastery over himself. Thus the moral law is only a counterpart of the natural law; both are equally understandable, verifiable and reasonable. There is only one difficulty so far as the discovery of the moral law is concerned: "the tyranny of the here and now" (Bertrand Russell). It was easier for science, concerned as it was with the objective, the non-ego, to escape from "this geographical and chronological prison" than for the philosophical and ethical thought of man. We require for purposes of morality and ethics not only impersonal thought but also impersonal feeling, the latter of which is rarer than the former. The "egocentric character of our desire" circumscribes our sympathies and interferes with our ethics.

This is the difficulty which has in course of time manifested itself in all man-made laws and institutions and it cannot yet be predicted with any confidence that man will ever be able to get over it in the near or the distant future. How many times in modern history has man boasted of the charters of freedom, equality, fraternity and justice only to discover (and acknowledge albeit with a bad grace) within the short span of one generation that these universal values are as elusive as ever? It is precisely with a view to helping man, the intellect of man, in this baffling task that God, by an act of additional grace, "reveals" through chosen human beings (prophets)

which was amply demonstrated in the wars of Zamorin, and why these Muslim traders never felt the need for any backing of arms to their peaceful pursuit, was one and the same: they never thought of impoverishing those whom they dealt with, their dealings being characterised by an unselfish recognition of the legitimacy of gain to all, irrespective of religion or nationality, for industry and skill. A comparison with the methods of the Portuguese, the Dutch and, last but not the least, the East India Company would amply bear out the difference.

Taqwa : "Piety"

In Islam there is no intermediary between Man and God. "Allah is nearer to every man than the jugular vein in his neck" (Qur'an). All that one has to do is to be conscious of Him; one can do so either by one's self or not at all. This consciousness of Allah is termed taqua which is the only standard of merit and pre-eminence. It is strictly personal and individual. "Each one is to bear his own burden" (Qur'an). The Imam, who leads the prayer, is not "ordained," there is no "holiness" about him; he is just one of the congregation who is chosen to lead (and not to minister) by virtue of his high taqwa, his knowledge and character. The position can only be fully understood when it is realised that Islam does not at all visualise a division of society into clergy and laity. There is only one uniform standard of piety for all according to uniformity of human nature; what is expected of an average man is not extraordinary piety but avoidance of sin. Celibacy is not expected of all, hence it is no merit; chastity (indulgence in sexual pleasure only within specified limits) is practicable for all and that is a merit. If all men devoted themselves all the time to prayer, all activity on earth will come to a standstill; therefore, not even one man is to be encouraged to do so, and the one who does so is to be admonished and pulled up rather than respected and honoured. Thus, there being no unequal race for piety, it is impossible for anyone in Islamic society to wrap himself up in an aura of awe; no one is capable of giving moral refuge or blessing to another; it is only the sinner who can absolve himself of sin through tauba, i.e., sincere repentance of his own heart. This simple and direct

the lands of Islam or outside. That is why it never occurred to any Muslim government to squeeze out the non-Muslims from any particular field of economic activity through a calculated plan and deliberate policy. Rather all the evidence points to the contrary. In the glorious days of Baghdad, business accountancy was the monopoly of the Indians whereas "in those lucrative occupations such as banking, large commercial ventures, linen trade, land ownership and medical profession, the Christians and the Jews were thickly represented and firmly established" (Adam Mez). Even today the commercial and economic life of the Middle East is dominated by the non-Muslims who, although they chose to be the protege of the modern Imperialists, really owe the establishment of their position to the ungrudging hospitality of medieval Islam. Again, let us take the case of India where the centres of Muslim population, nay, the seats of their political power and military cantonments, have throughout been dominated by Hindu magnates (who, in most cases, conduct their business in shops belonging to, and built under the terraces of, the mosques) as well as petty sweetmeat sellers and street hawkers. It is all the more remarkable in view of the fact that in many respects it was only a one-way traffic, the Hindus, on their part, being restricted by their belief in the impurity of the touch of a Muslim. Seldom was there any attempt at restricting the ownership of property, far less segregating the Muslims from non-Muslims. No student of history can ignore contrasting it with, for instance, the policy of the French in North Africa. It was thus proved in actual practice before it was preached as a precept that the believers in Tauhid regarded a non-Muslim to be as much entitled to material riches as a Muslim. If the Muslims here and there have in recent times betrayed an attitude to the contrary, the credit or discredit must go to the "awakening" brought about by westernisation.

Another important offshoot of the same is that the Muslims, wherever they went, only patronised local arts and crafts and enriched them with the developments of the outer world which they, as members of a far-flung commonwealth, carried with them. The reason why the Muslim traders endeared themselves to the non-Muslim rulers and the public of the South Indian coast,

the gravity of thought and feeling, shifts from the so-called national characteristics to the human elements, from splinter separatism to the consciousness of the unity of mankind. It is also a fact that many differences do disappear in the course of free commingling without any reservation, which such an outlook necessarily fosters. Ultimatley, Democracy and Industrialism are propelled in the right direction of world unity through making the existing units bigger and fewer, and lowering the barriers between them.

Rabbul 'Alamin: "Lord and Sustainer of All the Worlds"

Islam categorically warns its own followers that they are not the Chosen People of God. The Qur'an designates them only as volunteers in the cause of righteousness. Islam is not a patrimony; even the son of a Muslim has to attain to it through his own individual thinking. A convert of today has equal rights and privileges with the one who is descended from a long line of Muslim ancestors. No group or nation has a prior claim to Islam nor any privilege, social or political, in the community. All are equally liable to incur the displeasure of Allah and suffer the natural consequences in this world of any deviation from divine guidance. There is no Saviour even in the world hereafter. Allah is not the God of the Muslims alone; He is the Sustainer of the entire Universe in which both the Muslims and the non-Muslims have an equal span of life. It is not only a good pious belief; it has active cultural implications too. It is this belief which inoculates a Muslim against any jealousy of the economic prosperity of his non-Muslim neighbour. Islam never holds before its followers the bait of pestilence, poverty and hunger for the non-Muslims. Allah would not exercise His authority over the earth to prevent it from yielding to a non-Muslim agriculturist the fruits of his labour. Similarly, if a non-Muslim business man thrives in the midst of the Muslims it is just his due. Hence, Islam allows the fullest scope for partnership between Muslims and non-Muslims in the economic field; excepting a few stipulations in regard to meat and some other commodities there are practically no restrictions on commercial exchange either within

derivative form, in which the etherial spirit of democracy has emerged from its passage through an alien medium, that Democracy has put its drive into war instead of working against it."27

"The general state of economic equilibrium at low tension on a minute scale was violently disturbed by the advent of Industrialism; for Industrialism, like Democracy, is intrinsically cosmopolitan in its operations. If the real essence of Democracy is, as the French Revolution delusively proclaimed, a spirit of fraternity, the essential requirement of Industrialism, if it is to achieve its full potentiality, is world-wide co-operation . . . Finding the world divided into small economic units, Industrialism set to work, a hundred and fifty years ago, to reshape the economic structure of the world in two ways, both leading in the direction of world unity. It sought to make the economic units fewer and bigger, and also to lower the barriers between them.

"If we glance at the history of these efforts we shall find that there was a turning-point in it round about the sixties and seventies of the last century. Down to that date Industrialism was assisted by Democracy in its efforts to diminish the number of economic units and to lower the barriers between them. After that date both Industrialism and Democracy reversed their policies and worked in the opposite direction." 28

It is this Democracy plus Industrialism in collision with Nationalism which is the ruling passion of all the Asian peoples who find themselves constrained to despise and imitate the West at one and the same time. The Islamic culture is conspicuously free from this inherent contradiction. Nationalism, though much in evidence everywhere among the Muslims, has not yet supplanted Islam as a rival force. It is in fact the most important point of tension in the Muslim mind as a result of the impact of the West. We have already seen that Islam is far from prescribing a steam-rollered uniformity. All that happens under the Islamic outlook is that the emphasis,

^{27.} A Study of History, p. 285.

^{28.} Ibid., pp. 287-288,

fashionable parliamentary system of government of today. Rather it is being slowly realised that "the tendency in popular government for each representative to press the real or supposed interests of his special constituents is the greatest evil of democracy. It has been experienced to the full in tariff legislation. But it appears in many directions, in things good as well as in things doubtful-in education, harbour improvements, the postal service, public control of railways and other industries."16 It is this same tendency which has reduced every international machinery to a mockery. Elected representatives (representatives of the constituents exclusively) are, by the very methods of their election, incapacitated from adopting a truly altruistic and broad universal outlook. Each and every Muslim is, on the other hand, enjoined to work unitedly for the interests and the welfare of the whole of the community and always to take an overall view under the guidance of a divine law. Thus it is enough for the contentment of a Muslim public that those in authority should strive to rule with a religious conscience. Many independent observers would agree that the general level of thought among the Muslims has only suffered a downward trend to parochialism since the infiltration of western ideas of government.

It will be appreciated that for a Muslim (an ordinary Muslim, not a philosopher) the equation One God = One World is a reality which he lives in his social, political as well as economic contacts, not only with the Muslim but also with the non-Muslim world. It is obvious that the democracy resulting from it is not limited or circumscribed by any man-made (in most cases, arbitrary) territorial line. As compared with it, the western conception of democracy as it is today is exposed by Prof. Toynbee thus:

"Why is it that Democracy has had an aggravating influence on the evil of war? The answer is to be found in the fact that, before colliding with the institution of war, Democracy collided with the institution of parochial (or local) sovereignty; and the importation of the new driving forces of Democracy and Industrialism into the old machine of the parochial state has generated the twin enormities of political and economic nationalism. It is in this gross

^{26.} F. W. Taussig, Principles of Economics, Vol. I, p. 546.

social behaviour (as distinguished from political and administrative acts) of the "black Sahibs" (the term for high officials). The poignancy of the feeling on the point can be measured by the fact that "bowing" to any fellow human being is forbidden in Islam, at that posture being reserved for the expression of man's relationship to Allah. It has struck many a western observer of Islamic society that even the peon betrays no servility to his master; the high and the low stand erect and look each other in the eyes. According to Lawrence, it was a rude shock for the Arabs to observe for the first time the kind of relationship that prevailed between the officers and men of the Anglo-Indian army.

Democracy

Also the reason why monarchy in Islam did not rouse the people to that high pitch which was expected, in view of the significant fact that Islamic history, unlike in the West, started with republicanism, was that monarchy was tempered with social demortacy. It is wrong to explain the phenomenon, which has not failed to impress the students of Islamic history, by Fatalism. Whatever a Muslim's fatalism, it relates only to the past, it just helps him to give up crying over spilt milk and to fix his gaze all the more intently on the future.25 Social democracy in Islam has always been exceptionally high. The marriage of a king with a commoner, for example, never gave rise to any problem at all; marriages of princesses with erstwhile "slaves" were a common feature. And it is quite understandable that this egalitarian spirit should take the sting out of monarchy. Unfortunately it cannot be claimed in the same way that the spirit of political democracy survived for a long time, but the few glorious exceptions here and there prove that there is no essential relationship between the spirit of democracy and the

24. None can derive such genuine; pleasure as a Muslim from Mr. Nehru's exasperation at the people trying to "touch his feet."

bellions in Muslim lands will show that the believer's acquiscence had very definite and rather narrow limits. However often disappointed in its expectations, the populace was ever ready to fight for a cause instead of patiently waiting for the preordained outcome."—Von Grunebaum, Islam, p. 70.

The point is that, according to the Islamic view, all knowledge ("religious" as well as "secular") is to be lived, not to be stored in books and retailed by preachers and schoolmasters in polemical disputations or academic discourses. What a tremendous difference it would make if we lived science not only in the use of its inventions but also in a corresponding widening of our sympathies towards mankind! What a pity that the pride of the modern man in the discovery of the atomic energy is marred by a feeling of horror as if he had only sown the dragon's teeth! The horror only signifies a sense of moral bankruptcy, which is further underlined by the fact that he can only think of surrendering his weapons to an international agency, and not of surrendering himself to a compelling, Omnipotent, Omnipresent Source of morality and justice. Islam insists on a complete self-surrender of the "fingers" that press the trigger and not of the trigger.

Ukhuwwat : "Brotherhood"

Deracialisation is well known as the hall-mark of the Islamic civilisation. It is best to remind ourselves that this deracialisation would not have been possible without the practice of complete equality within the community. The manifestations of this equality-genuine heartfelt equality and not that artificial framework equality, which is the dope of Communism-are a legion. I would only point out in passing that even some forms of official snobbery which have accumulated in the traditions of western bureaucratic administrations-administrations, ironically enough, dedicated to promoting the growth of democratic institutions-are revolting to the "religious conscience" of a Muslim. The real reason why the superior civil services became an object of hatred and contumely long before the formulation of Nationalism was the same: not that they executed the policies of imperialism but that they were inured to any moral compunctions in looking down upon "inferiors" in daily contacts. In India, the Muslims were the first to feel it or, we may say, they felt it more keenly than others, and the Urdu literature, more than that of any other language, is replete with caricatures of the

is significant, namely, that the Muslims depended on free social contacts and in this regard the barriers set up by Brahmanism proved impenetrable.

the only safeguard against "useless knowledge"—that lag between sympathies, attitudes, feelings and impulses on the one hand, and mere factual (the fashionable "secular") knowledge on the other, which lurks everywhere and in every age, and which the Prophet of Islam prayed to save himself and his followers from. The new tendencies in the sphere of education since the end of World War II only point to a dim and timid realisation of the danger. It is very little appreciated that missionary effort was seldom a feature of the Islamic governments or even non-official public life. Whole time missionaries and professional preachers living on charity among the Muslims today are just imitations of the West; in the good old days a Muslim radiated his religion (which in Islam has always been synonymous with culture) through his normal everyday contacts with others.²⁴

is never sufficient. If there is one lesson which history has taught us, it is the fundmental importance of will power, as much for nations as for individuals, and in every circumstance of life, great or small. Greek civilisation ended in failure not because of the lack of intelligence, but because of the lack of character, of morality. (Of course, I mean not only personal but public morality, not only the repression of self-indulgence, but also a sufficient subordination of individual ambitions to the common weal—the essence of fairplay and teamwork. The noblest ethical movement of antiquity, Stoicism, failled for a similar reason; it was individual, not social.)"

Iqbal sums up the point thus: "... experience shows that truth revealed through pure reason is incapable of bringing that fire of living conviction which personal revelation alone can bring. This is the reason why pure thought has so little influenced men, while religion has always elevated individuals, and transformed whole societies. The idealism of Europe never became a living factor in her life, and the result is a perverted ego seeking itself through mutually intolerant democracies whose sole function is to exploit the poor in the interest of the rich. Believe me, Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement." Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 170.

24. Even the Sufis who made conversions (through persuasion, of course) a purpose were departing from the traditions of active normal life in early Islam. It was natural that their undue eagerness in this regard should end in compromising Islam itself.

To G. Sarton no other proof of the tolerance of the Muslims in India is required than the mere fact of a Muslim minority after more than eight centuries. But it raises another question: Why did this tolerance not produce the same results as it did in Persia, for instance? The answer

of scientific progress" (G. Sarton.)

Just as with the old Brahmans the idea of God was a mere vague divination (the pre-Islamic Arabs also had some such notion) which they would not "realise" to the extent of cancelling the previous outmoded experiences (idol-worship) or would not allow to influence their narrow primitive culture (mental outlook reflected in an exclusive undemocratic society), similarly the present age presents the sorry spectacle of a retrogressive culture in inverse ratio to progressive civilisation. Unfortunately, the modern man would not take the lessons of science to heart, he would not allow, we may say, the philosophy of science to influence his world-view; rather he would prostitute science into a means of aggrandising his selfish interests, tribal instincts, racial prejudices and, in short, the whole outlook of "ignoranee" (in Islamic terminology). According to the historian of science, the unity of Nature mentioned above is really a triumvirate:

- (I) Nature is one.
- (2) Science is one.
- (3) Mankind is one.

Only a little introspection will convince anyone that the triumvirate is quite innocent of imperialism, colonialism, racialism, colour distinction, economic exploitation, class-hatred, nationalism, regionalism, the barriers to the free movement of human beings, labour, capital, professional and technological skill, and a score of similar maladies of the present-day world. While science would conquer space and contract the globe, our prides and prejudices, mutual fears and suspicions (and not the variety of dress, of language, etc.) would tear mankind asunder. Islam concludes the Unity of God from the Unity of Nature: "If there were gods more than one, the earth and the heavens would come to naught" (Qur'an). And then from the Unity of God it comes to the Unity of Mankind in such a way as to add moral force to a scientific fact. The earnestness, the sincerity, and the astounding practical success of Islam in "deracialisation of mankind without and perfect equality within" is due to the same additional moral force23 which provides

^{23.} Toynbee is fully cognisant of it: "Love of mankind has been a force in history but only when it was a by-product of an intense love of God."

G. Sarton is also of the same view: "However necessary, knowledge

and translates the idea into actual practical life. Christianity had it in the "Fatherhood of God" yet it is a real misfortune for all that in contemporary West Africa Islam be known as the religion of the "Black" and Christianity as the religion of the "White."21 In the words of Iqbal "'And We have created you all from one breath of life,' says the Qur'an. perception of life as an organic unity is a slow achievement, and depends for its growth on a people's entry into the main current of world-events. This opportunity was brought to Islam by the rapid development of a vast empire. No doubt Christianity, long before Islam, brought the message of equality to mankind; but Christian Rome did not rise to the full apprehension of the idea of humanity as a single organism. As Flint rightly says, 'No Christian writer and still less, of course, any other in the Roman Empire, can be credited with having had more than a general and abstract conception of human unity.' And since the days of Rome the idea does not seem to have gained much in depth and rootage in Europe. On the other hand, the growth of territorial nationalism, with its emphasis on what is called national characteristics, has tended rather to kill the broad human element in the art and literature of Europe. It was quite otherwise with Islam. Here the idea was neither a concept of philosophy nor a dream of poetry. As a social movement the aim of Islam was to make the idea a living factor in the Muslim's daily life, and thus silently and imperceptibly to carry it towards fuller fruition."22

Let us fall back once again upon the argument from Nature,

which is the mainstay of Islam throughout:

"The main postulate of science is the unity of Nature, a unity indirectly confirmed by the whole development of knowledge. It is clear enough that if there were no unity in Nature, if the universe were not a cosmos but a chaos, if there were no regularities, no laws, but only an erratic succession of miracles, there would be no occasion for scientific research, no possibility

22. Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 133-134.

^{21.} No wonder that "in some areas where Christian and Moslem missionaries are in competition Islam gains ten converts for every one who accepts the rival faith." Life International (August 1955).

such tendency by disavowing "monasticism," the necessary arena for spiritual acrobatics.19 Yet a conglomeration of Christianity, Neo-Platonism and Gnosticism, with some elements of Indian philosophy and a few forms of Buddhist organisation of the Sangh, so entered surreptitiously, donned the garb of Islam ingeniously and meticulously, established itself de facto in the teeth of protests, and then through a negotiated treaty had its rights acknowledged de jure. And then "in the teeth of the Our'an, Tradition, rationalism and orthodox theology (which regarded the invocation of saints as trespassing into polytheism by derogating from the worship of God alone) the worship of saints crept into the Islamic fold and eventually swept everything before it" (Gibb). Nevertheless throughout there has been a succession of authoritative scholars and leaders in the various Islamic lands who have devoted themselves to the onerous task of reform in this direction. The most fruitful of them was the Wahhabi movement, which unfortunately petered out because of its misuse for political aggrandisement.

UNITY OF MANKIND

We come to the most glorious and most enchanting feature of the Islamic culture when we proceed to examine how tauhid has been turned into the most powerful instrument ever known to man for evolving a true world outlook. Again we have to note that there is no novelty about the idea itself; the merit of Islam lies only in its scrupulous altruism, in the ruthlessly logical and unfaltering way in which it executes

^{19. &}quot;In his (Muhammad's) message, reason was stressed as the only real way to faith. While the validity of mystical experience was not necessarily precluded in this approach, Islam was primarily an intellectual and not an emotional proposition. Although, naturally enough, it produced a strong emotional attachment in its followers, Muhammad's teaching did not accord to emotion as such any independent role in religious perceptions: for emotions, however profound, are far more liable to be swayed by subjective desires and fears than reason, with all its fallibility, could ever be."—The Road to Mecca.

^{20.} Iguaz Goldziher gives an analysis of these elements in Vorlesungen uber den Islam. The rosary in the hands of Muslims is the obtrusive sign of the borrowing from the Buddhists.

beliefs and practices so as to eschew those accretions which were found incompatible with the spirit of Islam. A Muslim's primary loyalty is not to the past but to the original source of his culture which is ever fresh in every age. It is this harking back which is very often misunderstood as conservatism in the sense of blind and merely sentimental, not rational and critical, allegiance to the past. It will, however, be seen that the mentality of a Muslim is just the opposite of a diehard nochanger. He conserves, if anything, the spirit of changeconscious, intelligent change according to his own norms and values. It is only an indication of the problem before Islam that, despite all its anxiety on the point, bits of the hair (easiest to forge) of the Prophet are on show in many centres of Muslim population.

The Qur'an escaped anthropomorphism by a hair-breadth. The danger was inherent in the fact that even Islam could not dispense with phrases and imageries peculiar to this material world for the purpose of conveying to the human mind (embedded in the experiences of the senses as it is) such abstract ideas as the majesty of God and His other Attributes and Dispensations. The value of these phrases and imageries is no more and no less than that of our own use in our daily language of such expressions as "sitting on the fence," "hitting below the belt" and so on. I remember an Arab fellow-traveller in a Constellation aircraft telling me in the old Arabic idiom that he would "lay down his saddle" at the next airport. Still the tendency to anthropomorphism did appear in all its stubborn frenzy causing not a few riots and it is really fortunate that Islam came out unscathed from it. Today not even the most ignorant Muslim will be found to have any tinge of it. It is well understood that there can be no "how" in regard to any of the attributes of God.

But if it proved difficult to clothe God with matter, was it not easier for man to shed his own material garb and see and meet the Immaterial on the immaterial (spiritual) plane? The early Muslims were busy men of action and simply had no time for any chimerical pursuit. The Prophet of Islam might have thought that he sufficiently banged the door against any

these instructions been enough, there would have been no need for those restrictions which have caused Islam to be regarded as an "enemy of art." But account had to be taken of the common failing in man and the artistic urge had to be restrained to the extent that it was commensurate with moral welfare. It is a fact that human representation was discountenanced in early Islam to the extent that many Muslims believe that there was a formal ban on it for all times. Some Muslims would assert that there was no formal ban, that the restriction was actually disregarded in the course of the onward march of Islamic civilisation, and that it has long become redundant inasmuch as Islam can no longer have any fear of distortion. Anyway, it betrays a very narrow conception of art to confine it to human representation. Arabesque, mosaic, and calligraphy are as much outlets of the artistic urge in man as sculpture, though they are termed "minor arts." He must be a neurotic indeed who would say that the picture of a woman is superior to the picture of a rose or of scenic beauty, equal artistic skill notwithstanding. And apart from anything else, it never behoves "art for the sake of art" to be so scornful of moral considerations. Most of us, Muslims and non-Muslims, still look askance at nude models and protest at obscenities under the cover of art. Those who would give a free licence to art are still very few. Of course, there may be a difference of opinion as to a particular thing being morally healthy or otherwise.

Thus, Islam not only taught but also took effective precautions to see that God is not represented in any material form, that Muhammad is not deified or raised to any superhuman level and that no reverence is shown to any material relics. Muhammad knew that though he had taken all the precautions, there still remained one thing: there would be a grave for him when he is dead. And so he used to pray aloud: "O God! guide my people aright so that they may not turn my grave into a place of worship." Even the moderate practice of kissing the grave of the Prophet has been taken exception to in the present century. And here it must be noted that no precaution would have proved of any avail if it were not supplemented with an overriding duty of each successive generation of Muslims to take stock of their

such thing as fictitious representation of God in any shape or form. The Qur'an sets its face squarely against the worship of any emblematical representation of God or of divine powers. 'Nothing can be likened unto Him' is the declaration of the Qur'an. It further declares: 'His are the excellent qualities which human intellect can conceive,' but they are not regarded as separate or distinct from the Divine Essence. They are coexistent and co-eternal with God. Consequently none of the attributes of Allah or His divine powers are worshipped in any shape or form as a separate entity. Even there is no such idea latent or apparent in the Qur'an or ahadith as that of the Christian Trinity or the Hindu Triad, consisting of the three aspects of God. The Islamic conception of Allah is ahad, i.e. one indivisible whole which admits of no parts; nor is there any doctrine which holds that His one part or aspect, as a distinct entity, does one thing; and His other part or aspect does a different thing. Whatever He does, He does as an entire intelligent Being according to His high purpose."18

This is all that man can know through his reason working on Nature. The merit of Islam is to tell him sternly that this represents the limit of his knowledge and, therefore, also of belief (if there is to be no dogma). Islam takes up the irrevocable position, that, having observed the working of God's design in Nature, it is sheer moonshine and highly dangerous for the moral well-being of man to pursue any further queries in regard to Him. There is absolutely no way of seeing God in Nature-no incarnation and no pantheism, which represent a going back on the "negation." Further, man cannot even see God in his imagination, the very definition being that He is opposed to all that we can imagine. Hence, there can be no representation, ideal or otherwise, of Him. Muhammad was almost obsessed with the fear lest he should be deified. He lost no opportunity of emphasising, through the Qur'an and otherwise, that he was a mere human being, a messenger who had nothing of the Deity in him. Hence, his relics or his physical body or any image thereof, had no sanctity at all. Had these teachings and

^{18.} Wahed Husain, Conception of Divinity in Islam and the Upanishads, Calcutta, 1936.

established itself only after a long internal schism. Apostles and sages who would not deify anything were themselves deified. It is with this sincere feeling that Islam records its acknowledgement of the previous faiths and recognition of their founders while taking exception to the current version of those faiths.

Again, if there is an Almighty God why not win Him over as an ally of one's own tribal instincts and racial and other prejudices (the idea of a Chosen People of God)? What prevents such an Almighty Lord ruling over such a vast kingdom of demonstrably unmanageable size from having ministers, chamberlains, dignitaries, agents and favourites (priestly hierarchy—Brahmanism), and from succumbing to intercession, pleading, flattery and craft? In a word, there is a persistent tendency in man to carry God in his pocket and turn Him into a tool of his own primitive instincts instead of orientating his inner life and outer behaviour so as to be the instrument of God's Will. Thus, in the end man only debases "affirmation" as a handy moral sanction for his erstwhile evil ways and prevents it from working out its revolutionary implications for the good and happiness of mankind as a whole.

Like many other items, Islam claims no originality for the idea of One and Only One God. Scholars have described it as the most valuable contribution of the Semitic mind to world thought. And lately some Muslim scholars have avidly collected such quotations from the Upanishads as the following:

(a) "God is without figure, epithet, definition or description. He is without defect, not liable to annihilation, change, pain, or birth; we can only say that he who is the eternal Being is God."

(b) "The vulgar look for their gods in water; men of more extended knowledge in celestial gods; the ignorant in wood, bricks and stones, but the learned men in the universal soul."

The only distinction of Islam is that it has stringently and effectively safeguarded the pristine beauty and nobility of the idea against the tendencies mentioned above and swept away all the obstacles that hindered its becoming a potent revolutionary cultural force. The Islamic creed is as follows:

"In the whole range of the Islamic Scriptures there is no

got enmeshed in troubles of his own making and missed the restfulness that lay within his grasp. The discovery and the consciousness of the Creator was anything but thrilling, man soon became inquisitive about it and in the excess of his curiosity forgot to take account of the limitations of his own constitution, his own faculties and powers. Thus, if there was a Creator why not see Him, get close to Him, unite with Him, lose one's self in Him? But how? Our senses can only perceive the material while the intellect can only deduce the abstract. Either the Immaterial must be in some particular material object, preferably a human being (incarnation) or in the entire material universe (pantheism) or else, if He would not mix up with Matter, Man must have some additional faculty with which to see the Immaterial (gnosticism). And then why not shed matter, mortify the flesh and be absorbed, at least for a few occasional moments of trance and ecstasy, into the Immaterial,

the Primal Spirit?

Similarly, as man attained the consciousness of the Creator he also developed, through one and the same simple process of argument, an essentially correct notion of His Attributes such as Eternity, Omniscience, Omnipotence, Creation, Sustenance, Destruction, Mercy, etc. But then he became embarrassed with "hows." God hears, of course. How? Must have "ears" bigger than ours. God is Mighty; must have hands more than two and longer than ours. He rules over kings; His abode and His Throne must be the highest, on an Olympus if not over and above the skies. Not infrequently these very Attributes were personified into demi-gods who were sometimes at peace and other times at war with each other. Also if one of these Attributes were more congenial than others to a particular people its personification was raised to the status of a partner or co-sharer with God. Anyway, this "how" was the genesis of what is known as anthropomorphism and mythology. This tendency proved so difficult to eradicate that many a holy scripture purporting to be against it was in course of time distorted beyond recognition through it. It is a historical fact that in the case of more than one religion pictures and statues were introduced several centuries after

of the Oxus. It was once late in the sultry afternoon of Islam that the Mongols who established themselves as heathen monarchs in the very lands of Islam ultimately adopted the religion of their victims. Buddhism was a close runner-up at the time and will bear witness that Islam played the game fair. But it was an instance so unique that bards and minstrels would not cease singing it to this day. Otherwise Islam only experienced malicious opposition and unmistakable ill-will from the monarchs and the organised governments with whom it came into contact. It must be remembered that wherever the grip of an organised government was not tight, Islam always made headway without any violence and easily won over large numbers of nomadic tribes from Central Asia and Africa, who infused new blood at every critical stage in the decadent Caliphate. A testimony to the above is the taunt sometimes hurled at Islam that it is the religion of the "unlettered."

It must also be added that the Muslims are expressly enjoined not to exercise any violence upon those who are either incapable of violence such as women and children, decrepits and the aged, or have renounced it such as votaries and monks even though they were in the enemy camp. Thus, it will be seen that Islam is not impervious to the nobility of non-violence; it is bound to appreciate it wherever it is found and in so far as it is found. Only it is not a mere subject for a beautiful essay or a topic for philosophical disputation; it is a matter of statecraft, of securing freedom, honour and, above all, justice in the mundane world. The current acrimonious controversy in the Buddhist educational institutions in Ceylon as to the propriety of cadeting and the teaching of zoology must have served to bring to the fore the practical issues involved.

II. TAUBID (UNITY OF GOD)

As we have seen, man simply could not escape the idea, the thought, the intuition, the consciousness of the Creator; if it were not natural, revelation would be sheer imposture; if it were not rational, religion would be a mere dogma. But man soon found it as difficult to stop at it as to pursue it further. He at once began to complicate the simple and mystify the obvious,

fails to appreciate this aspect of mental culture may certainly be

misled by the mere form.

Though the name of Christ17 is frequently and quite rightly associated with the cult of non-violence, it is only the Buddhists who can point to some history of statecraft with dedication to the cult, about the practicability of which the Islamic idealogy is avowedly diffident. Only it has to be noted that Buddhism was fortunate enough in the conversion of established monarchies -monarchies which had already attained to the height of their extension, prestige and glory through violence, maybe a revolting excess of violence. Such ripe fruits as an Asoka (or a Constantine) seldom fell into the lap of Islam. Having fought a long-drawn-out battle of self-preservation in its homeland against those who would simply kill Muhammad outright before his mission was completed, Islam emerged to face the two great imperial powers of the time, viz. Persia on the east and Rome on the west. Two peaceful messengers in tattered garments but, of course, with an air of the newly-won dignity were sent to each of the two courts. The one to Constantinople was killed by a satellite as soon as he crossed the border, while the other to Persia was returned with the Prophet's letter torn to pieces as the reply. Far from having discovered any secret weapon or piled up conventional armaments, the Muslims were yet deficient in all sorts of equipment, numbers and organisation. Any charge of intoxication with power cannot be laid at their door. Yet it was clear to them that if they wanted to survive they had to fight and fight against heavy odds too. Thereafter it continued to be a see-saw battle on the frontier with the Eastern Roman Empire for about seven centuries until the rise of the Ottoman Turks. Persia suffered defeat after defeat and though the second Caliph, 'Umar, would very much like to have a stabilised frontier with her, circumstances forced a pursuit of the retreating enemy right up to the frontier of India and the banks

^{17. &}quot;His insistence on loving your enemies, returning good for evil and not laying up treasure on earth, are not isolated precepts but the very centre of his life and teaching. Yet this monastic other-worldly communism has become the professed religion of western nations whose entire structure is based on faith in force and the making of money."

will be appreciated only when it is offered to those who have pined away in the concentration and the forced labour camps (there is not much difference inside the iron curtain and outside it) and to the youthful widows of the dead and the untraceable who in their thousands have to fend for themselves and their children through the most debasing means openly in the streets of the war-ravaged cities of Europe today. Similarly, the institution of polygamy in Islam is largely (though not exclusively, there being conceivable peace-time needs tools) connected with the needs of the situation arising out of war. The people who expect the flower of their youth to make the supreme sacrifice at call and who at the same time are not prepared to tolerate under any circumstance any promiscuity in sex relationship, have to provide in a morally accepted and legally well-defined way for social stability and happiness when the ratio of men falls so low as one to every three or more women as in Europe today. Both in war and in rehabilitation - particularly social rehabilitation in which sex is an important factor-after the war, it is the "affirmation," the sense of moral responsibility in plenty and pleasure, that distinguishes a Muslim from the sensuous and the libertine. The one who

^{16. &}quot;Notwithstanding the spiritual fact of love that has entered human life in the course of man's development, the underlying biological reason for the sexual urge, is, in both sexes, procreation: and while a woman can, at one time, conceive a child from one man only and has to carry it for nine months before she is able to conceive another, man is so constituted that he may beget a child every time he embraces a woman. Thus, while Nature would have been merely wasteful to produce a polygamous instinct in woman, man's undoubted polygamous inclination is, from Nature's point of view, biologically justified. It is, of course, obvious that the biological factor is only one-and by no means always the most important-of the aspects of love : none the less, it is a basic factor and, therefore, decisive in the social institution of marriage as such. With the wisdom that always takes human nature fully into account, Islamic Law undertakes no more than the safeguarding of the socio-biological function of marriage (which includes, of course, care for the progeny as well), allowing a man to marry more than one wife and not allowing a woman to have more than one husband at one time; while the spiritual problem of marriage, being imponderable and, therefore, outside the purview of law, is left to the discretion of the partners."-M. Asad, The Road to Mecca.

20 Iqbal

mirage pursued by sponsors of the disarmament proposals. Supposing that all types of conventional weapons, not to speak of the atomic bombs (which are bound to become conventional in course of time), are totally banned, is there a guarantee that people will not fight with their fists simply because they have no guns? Why not then fix one's attention on the moral purposes that inspire a man rather than vilifying, and at the same time coveting, the means at his disposal? Islam does not eschew violence as a means, but makes it thoroughly subservient to consciousness of morality and justice.

This consciousness of morality and justice can be tested in many ways. Firstly, there is the readiness to respond to any genuine gesture of good-will, non-aggression and co-existence on the part of others. "Should they (the enemies)," says the Qur'an, "be inclined to a truce then you (O Muhammad) reciprocate the same" (Al-Anfal 61). Actually, there is a creditable record of the Muslims' fidelity to the covenants entered into with others; these were regarded as solemn pledges and not as tricks to lull the other side into complacency. Secondly, the laws of war in Islam are elaborate to a nicety so as to leave no room for mere indulgence in lust. This is not the place to go into details; suffice it to say that violence and destruction are strictly limited to the needs of breaking the might of the enemy. Thirdly, the moment that limited purpose is achieved the Muslims have to assume all the obligations incidental to liquidating the unhappy legacy of war without vengeance or scorn for the vanquished. This humanity, supplanting the ferocity of war with a suddenness almost bewildering and unbelievable, is indeed a unique characteristic of the social and political organisation of the Muslims and it is no surprise that it is misunderstood and singled out for attack. The victorious Muslims' bold acceptance of responsibility to cater to all the needs and comforts on a footing of equality with themselves of the still dangerous and unreliable survivors (prisoners of war) and the dependents of the dead on the battlefield from the enemy side, is dubbed, for want of a better word in western vocabulary, as "slavery." nature of this most humane solution of an unhappy problem

surely act as a deterrent to immoral use of force. The pointwould be amply borne out if only we were to imagine for a moment the disappearance of the police force in any society, eastern or western, civilised or uncivilised. In the international field peoples are to be viewed as individuals living without a police force. There are always those who misuse their power and strength, those who exercise their power and prestige for the good of mankind, those who have all sorts of evil thoughts to plague the world if only they acquired the necessary power, and those who are well-intentioned but too weak to exercise a restraining influence on others. I am not unaware of the Utopias which expressly visualise a society without a police force, even without a state, as well as those which proclaim with hollow sincerity of purpose the amusing hope of an international police force. Suffice it to say that the totalitarian regime in Communist countries is the avowed precursor of the one15 while the defunct League of Nations, a "kept mistress of the aging British" (Iqbal), with its revised edition, the present U.N.O., a mere propaganda forum for the Big Powers, the god-father of the other. A third Utopia in which the world evinced sufficient interest, due to the spectacular part played by India in the context of the rivalries of the great powers, is that of the Gandhian brand of non-violence. But it was agreed at a symposium held in connection with the session of the All-India Philosophical Congress in the University of Ceylon (December 1954) that it has not yet been tried on the international plane, though some asserted that it can be. It was also revealed that the best equipped Indian forces were flown into Kashmir with the knowledge and approval of Mr. Gandhi himself. Quick came the comment from another quarter of the assembly that it was difficult to see any difference between Mr. Gandhi and Thomas Hobbes. And if the present Government of India are the heirs and executors of Mr. Gandhi's philosophy, they are quite unable to conceal their anxiety for maintaining "the balance of (military) power" in their region. Where, then, is non-violence as a means vis-a-vis violence? Of course, non-violence may be said to symbolise non-aggressive

^{15.} The evaporation of the state may be regarded as one of the mysteries of Communism.

pressure (it is generally overlooked that a non-violent economic and social boycott can be as bad a means of pressure as a violent attack) are eschewed beyond the least shadow of doubt so far as the propagation of the faith is concerned, the institution and the spirit of jihad, i.e. the emphasis on military preparedness and the clear duty not to shirk war and sacrifice of life, have to be There is no mincing the words that Islam makes no pretensions to non-violence and has no faith in the succumbing of the lion to the ways of the lamb. But preparedness for military action does not mean war as a career in life; rather, in the absence of moral restraint on the part of others (and who can be assured of such a restraint on the part of others through his own peaceful intentions?), it is the only effective safeguard for minimising the chances of war. The point is how far it is right to judge a man's intentions-peaceful or otherwise-merely by this possession of a gun. Is it not possible that he may possess the gun throughout a lifetime without having the inclination to use it against his neighbour? What, then, it may be asked, is the value of the gun? Well, the value of it for peace and security is too great to be overlooked. The possessor of the gun has no means to generate in his neighbour peaceful intentions corresponding to his own if the neighbour for whatever reason just chooses to throw off all moral restraint on his own part. In that case the gun would

It will also be observed that many of the cruel practices of self-mortification (such as the Buddha denounced after personal experience) current among the Hindus were as repugnant to the religious conscience of the Muslims as to the humanity of the British, who did not mind taking governmental action to ban them. The Muslims, however, hesitated to do so because the practices were indulged in the name of religion.

is that of Somnath. It was originally a Buddhist stronghold. I am quoting a contemporary Hindu scholar, Dr. M.L. Roy Chowdhury of the Department of Islamic History and Culture in the University of Calcutta: "When Sankaracharya led a tirade against Buddhism most successfully Somnath was turned into a centre of Siva worship" (Calcutta Review, Aug.-Sept., 1954). Thereafter Mahmūd of Ghazna raided the place, damaged the temple, and retired. But soon the temple was allowed to be rebuilt and to continue as a temple in the usual way close by a Muslim population and under the very nose of successive Muslim governments. Today or any day the damage done by Mahmūd can easily be repaired by replacing the door leaves (original or faked) and renovating certain nooks and corners of the building.

"Have-not's," i.e. those who are deprived of a minimum standard of living, are unthinkable in Islamic society. A situation such as became the preoccupation of Communist thinkers, viz. an industrial revolution in Europe foisting itself upon the corrupt bases of feudalism (it is very important to take account of that) with all the benign influences of religion (Christianity alone) relegated to the background of private life and Sunday services, is not necessarily ubiquitous or universal. There is no absolute materialistic or historical necessity about it and it is short-sighted (if not dishonest) and unjust to generalise from it. Now, let us not forget that for a Muslim all benevolence is symbolised in "affirmation."

Power

As with wealth so with power—political as well as military. Power is not renounced, rather the lack of power is denounced, but the use of power is strictly regulated. Those who would not give up foisting a broken idol here and there on the Qur'an are best left alone to exhaust or foster their political disgruntlement in that way. But even when violence and also non-violent

A typical example illustrating the methods of the Muslims, by contrast,

^{14.} It is true that idols were broken here and there in the course of military operations and, it must be acknowledged, somewhat in the same way as flags are pulled down in every international tension today. That is not to say that Islam sanctions desecration of places of worship; the point is that it was not done in the spirit of religious vendetta, the proof of which lies in the arts of peace. It will be seen that, as soon as military operations were over, temples were allowed to continue as temples without any interference with the practice of worship. Is it not remarkable that the ancient temple cities of India still retain their character as in the hoary past? They were not restored under the protection of the British; they were there throughout the centuries of uninterrupted, stable Muslim rule. Except for solitary symbolic mosques, a visitor to Benares or Muttra, for instance, would search in vain for any sign that they were so near "he seat of Muslim power. Seldom did the state lay hand on property belonging to the temples, and deeds of confirmation and assignment on behalf of most of the Muslim rulers are extant. Still more worthy of appreciation is the fact that there was no planned and calculated attempt to alter the character of the population of these cities (or any other particular area for the matter of that) as is being done today in many parts of the world with grandiose secular pretensions.

2331

hoped that it will help towards an understanding of the Islamic viewpoint in the same way as Mr. Gandhi's devotion to the programme of total prohibition helped in popularising a truly Islamic virtue in an anti-Islamic milieu. Thus, a Muslim is to be judged not so much by the amount of wealth that he earns through such means as are made lawful for him (regulations in this regard are not to be neglected at all) as by the use that he makes of it. The realisation is fast dawning upon the economists that Socialism is chiefly a matter of feeling; the schooling of impulses and the inculcation of a sense of moral obligation towards others forms the corner-stone of it, though, of course, the superstructure of regulations governing the economic activity of man has also to be attended to with equal care.18 Communism's approach was essentially wrong when it treated it merely as a problem of hard tangible statistics and mathematics. The reason why there is no class-hatred in Islam despite differences of wealth according to undeniable, ineffaceable, natural differences in capacity-physical, mental, and temperamental-is not that religion is an opiate but that religion does in actual practical life kill at its very source callousness in the case of those who have comparatively more and jealousy in the case of those who have comparatively less.

technical advance." Such real cultural changes are seldom acknowledged frankly, rather they are camouflaged under "externals" such as mentioned at the beginning of this essay.

One must also remember the words of Iqbal: "Modern atheistic socialism, which possesses all the fervour of a new religion, has a broader outlook; but having received its philosophical basis from the Hegelians of the left wing, it rises in revolt against the very source which could have given it strength and purpose." Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 178.

^{13. &}quot;The main questions between property and socialism reduce themselves to questions as to men's character, motives, intelligence, ideals. They are questions, in so far, of psychology; in more familiar language, of human nature. They are not simple but highly complex; because human nature is highly complex. What is sometimes called "strictly economic" reasoning rests on the assumption of deliberate intelligent choice of the procedure that brings the most gain to the individual. It assumes hedonism in its simplest form... They (men) may be restrained not only by the law but by a high moral sense." F. W. Taussig, Principles of Economics, Vol. II, p. 523.

to his religion, philosophy, ideology or, let us say, to his own thinking and volition and not to the circumstances in which that attitude is manifested and practised. The common assumption involves the same fallacy as we had occasion to notice in the prescription of prayer for the attainment of faith [footnote (1) above]. Thus when a Muslim hears the news of the death of a near and dear one he would only say "Inna lillah" (We all belong to Allah). Crying and mourning, wearing the black, or even a dishevelled look is prohibited. In short, any sign of impatience is taken as a lapse from the memory of the Ultimate Source of Good and Evil. Thus, patience in distress and sobriety in plenty are only the two sides of one and the same coin; both of them stem from the same cultural attitude and both distress and plenty are equally capable of fostering that attitude. The reason why poverty is not sublimated in Islam (it is placed on a par with disease to human body, not to be courted or coveted but to be "treated" with genuine efforts to save one's own self and the entire society from it) is that plenty and riches are turned into a still more severe test of "affirmation."11 Far from taking poverty as an index to piety, Islam inculcates that resigning to poverty is tantamount to loss of faith in the Sustainer of the Universe and that "the hand that bestows a gift is better than the one that receives it," which only means that command of the material resources affords one a better opportunity of practising one's moral impulses of philanthropy and concern for the welfare of society. It is in recognition of the same that the sadhus of India, once they were upbraided by Mr. Nehru for their being a liability to the nation, decided quite recently to organise themselves into a society working for the success of the Second Five-Year Plan of the Government of India. The press hailed the decision as a radical departure from the ideals of the past.12 Well, however that may be, it is only

^{11.} Note the Qur'anic verse: "او نبلوكم بالشر والخير فتنة (Al-Anbiya, 35).

^{12.} I am afraid this trend of thought is going to prove irresistible in the present age. Vide K. Nesiah in the Journal of the National Education Society of Ceylon for February 1956: "In the pre-occupation with the ideal of poverty in this world and the urgency of seeking the next, material resources were not husbanded and there was little concern for

Allah !). A modern belle, wont to receiving all sorts of improvised and frivolous compliments to herself, might even take it amiss. The Muslim, however, would not be found lacking in appreciation and respectful love of beauty. The only point is that he would not give himself up to any attraction of this world without remembering and giving due credit to the original Creator. thought of the Supreme Creator bound up with a knowledge of His Will-His Commandments and His Prohibited Limitssignificantly works as an effective guarantee for the achievement of that moral purpose which many other systems have in view when they tend to renunciation in varying degrees. For instance, it would only show a lack of true understanding if a Muslim enjoying his dinner without any ostensible self denial is taken to be greedy, gluttonous, unrestrained or forgetful of a moral purpose in life by a Buddhist monk who takes his simple noonday meal collected in a bowl from the neighbouring town. While the monk must be "thinking it dust, then eating a bit, and saying with all: Earth to earth I commit," the Muslim may as well be reminded of the Qur'anic verse: "Is it you or WE (Allah) who caused the food to grow?" Though there is no formality about it, the Muslim may also end up with the prayer: "All praise is due to Allah Who provided us with food and drink." The essential humility-a cultural attitude, a mere quality of the mind-induced by taking food as a mere gift from the Creator is there and would sufficiently check an overweening sense of self-importance even in the highest and the richest.

Wealth

Let us also see how the self-same attitude works in other circumstances. It is a facile assumption that hardship and poverty promote the moral development of man. In fact it all depends upon the cultural attitude which one must have previously acquired as to how to "take" calamity and misfortune. It is a common experience to see people howling about, getting rowdy, hurling blasphemy and even turning mad because of some mishaps, failures, and disappointments. If a man remains calm and cool and bears hardships and privations with serenity of mind it is only because he has previously learned and decided how to react in that way. For that cultural attitude he is indebted

that an express denial of the Creator is not in line with the tempo of Buddhist thought. It is only likely to bog down the pilgrim and delay his march towards the ultimate goal=nirvāna. The very discussion of the question, irrelevant and futile as it may have appeared to the Buddha, is best ruled out.

Islam, on the other hand, turns from the creation to the Creator, from the chariot (to borrow an example from Buddhist philosophy) to the designer of it. This material universe is termed in the Qur'an as "the sign of God." The reflective contact with the visible prepares the mind for an intellectual vision of the Invisible (-Iqbal). It must be noted here that a direct attempt at the vision of the Invisible, discarding the progression from the visible, which is speculative philosophy, is thoroughly out of suits with Islam. It is from this particular viewpoint that Iqbal criticises the Greek philosophers who failed to establish the correct relationship between Man, his thought, and Nature.10 The inductive method, which percolated to Europe through Muslim Spain and gave birth to the present-day science and civilisation, is essentially a product of the Islamic mind-the mind that was nurtured in the dictum : "Meditate not on Allah but on the creation of Allah" (Tradition of the Prophet). The important corollary -important for culture and civilisation-is that matter as such is no hindrance to moral development. Islam does not at all recognise the artificial division (a result of mere speculation) of the life of man into two compartments, material and spiritual. It is only by keeping his moral consciousness alive in the midst of a full and active life abounding in pleasures (pleasures of the senses not excepting albeit within salutary limits) as well as sorrows that a Muslim earns his merit; renunciation is out of the question. We shall have occasion to amplify the point later on.

The instantaneous transition of the mind from the art to the artist manifests itself in so many interesting ways in the daily life of a Muslim. A wonderful object of beauty would only evoke the characteristic exclamation "Subhān Allah" (How glorious is

^{10.} Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 3 et seq.; 120 et seq.

control over the entire gamut of man's life on earth. Islam, so to say, presupposes the inevitable occurrence of this question to everyone who has just got his senses and his mind and is not averse to exercising them; in a way, it may even be said to belong to the realm of intuition, which there is no reason why it should a priori be distrusted.

We can now proceed to a statement of the key-argument of

Islam:

Look at the world, not forgetting your own self; note that everything is impermanent⁸ and ever-changing, the changes manifesting a system and a design. Are these not clear signs of a Self-Existent, Eternal Creator—Designer and Sustainer—of the cosmos that the world is?

Compare with it the key-argument of Buddhism:

Look at the world: everything is impermanent and everchanging. Does it not occasion dukh for man from birth to death? Every attempt to satisfy one's longings and desires brings more and more misery in its trail. Let us, therefore, extinguish longing and desire so that we may attain to peace.

Thus the stepping-stones are: (a) In the case of Islam: World—Creator—Will of God—Obedience to Him. (The latter two points will be discussed subsequently.) (b) In the case of Buddhism: World—Dukh—Desires—Extinction of Desires—Peace.

Having made a common start with the observation of impermanence and change in the material universe, which is reflected in the "negation," Buddhism just takes the world as it is and at once becomes engrossed in the misery of man and

^{7.} It is noteworthy that the African negritos are said by the anthropologists to have an unexpectedly pure and lofty conception of the nature of God and of God's relation to man. Toynbee, Civilisation on Trial, p. 162.

^{8.} But not unreal. A flower withers away in a day, but it is a flower, no more no less.

^{9.} For Iqbal's exposition of the Islamic view on "pain," see Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 76 et seq. Also remarkable on the point is the Qur'anic verse: "لَقِدُ خَلَقَنَا الْأَنْسَانَ فِي كَبِدُ" (Sūra al-Balad) "We have cast man in hardship|strength." Undoubtedly, man has to undergo hardship in the exercise of strength (self-assertion), which, the following verse reminds, should be conditioned by subservience to Allah.

Muslim is one to whom this material universe with all its natural forces and moral temptations has surrendered; to allow any terrestrial forces to assume the form of superna tural forces is the real idolatry which is rightly regarded as an anathema to Islam.

(b) Affirmation

This is the point where Buddhism and Islam part company with each other. Both are intensely concerned with morality but differ radically in regard to the basis of morality. The idea of theism or even monotheism was not unknown in Indian philosophy in which Gautama was disciplined; he, however, must have known too well that in the hands of the Brahmans it did not produce the moral results that he had at heart, rather it provided a lever to the various kinds of corruption which were rampant in the society of the day. I follow those scholars who assert that he did not expressly deny a Creator; his way seems to be just to hush up or parry the question. He successfully contrived to by-pass it by snatching a weapon from the hands of his opponents, remoulding it to his own purpose, and hurling it against them. According to Islamic thought, a disbelief in the Creator leaves one in a sort of moral vacuum; the Buddha filled the vacuum by resorting to one of the few mysteries in the otherwise simple practical path of virtue. The Buddhist doctrine of transmigration (albeit without a soul) is indeed a mystery, at least for those who look at it from outside, but, it must be acknowledged in fairness, a morally useful one as compared with those in which Brahmanism abounded.

Islam proceeds forward with its argument from Nature. It arrives at a basis for morality by providing a strictly well-defined and unequivocal answer to a query which comes natural to the mind, the intellect, the commonsense of man and which man has at times only suppressed by a conscious and deliberate effort. The query as to "who created the world," if not invariably common, has been a recurring one in the history of man's religious thought in general. Islam evokes and strengthens the question, brings it to the fore, almost tortures the mind of man with it, and seizes upon the answer to extend full and effective

and Islam alike. It will be realised that the real significance of the "negation" lies in that it provides man with the only correct approach to Nature indispensable for scientific progress. Here is George Sarton speaking of "the most scientific of all religions," viz. Pure Buddhism:

"Early Buddhism was based essentially not on any faith, but on knowledge and love—on knowledge first. The Agnosticism, rigorous logic, hatred of superstition and self-delusion, respect for reason and truth, which characterised it, would have provided ideal conditions for the development of scientific thought, had they not been accompanied—and, so to say, neutralised—by an almost complete lack of scientific curiosity. The Buddha's purpose was primarily philosophical, ethical, but his thought was distinctly of a scientific nature, and the historian of science should give him a place of honour."

The Muslims were more fortunate indeed in that they pursued science whole-heartedly and in the most favourable circumstances until they came to be the leading representatives of it for full three or four centuries and history has not forgotten that it was they who lit the spark of modern science in a Europe enveloped in the darkness of ignorance and superstition. This is all the more remarkable in that they did not need a break with religion for such an achievement; rather the stimulus came from religion itself. Thus, the negation is a basic cultural attitude of the first-rate importance and every student has to adopt it before he enters a scientific laboratory, no matter whether he acknowledges it consciously and frankly in so many words or not.

Lastly, we have to remember the attack of Engels on religion. "All religion," says he in Anti-Duhring, "is nothing but the fantastic reflection in men's minds of those external forces which control their daily life; a reflection in which the terrestrial forces assume the form of supernatural forces." The charge is quite justified and represents a historical truth, provided it is not directed against "all religion." There have been religions which have revolted against the kind of religion which the protagonist of irreligion had in mind. It is notable that Communist literature studiously ignores Islam. Nevertheless, a

^{6.} Introduction to the History of Science, Vol. I, pp. 68-69.

interests in India. The main targets of Buddhism loom so large as to force themselves at once upon the attention of just an ordinary student. The almost exclusive* emphasis on empirical knowledge, the denial of all source of good and evil in any of the objects of this world, the war upon omens, auguries, and superstitions of all kinds, the non-recognition of any priesthood,5 the almost complete absence of ritual, the condemnation of caste, and the assiduous and methodic inculcation of a keen sense of moral responsibility-all this antithesis of "idolatry" stems from the same attitude of mind which the Islamic formula epitomises in the words "there is no god." As I was going through the Sigālowāda Sutta or the Sammā-paribbājanīya Sutta, for instance, I was deeply struck by the fact that it breathed the same antiidolatrous spirit which is the sheet anchor of the dignity of man and which is so prominently associated with Islam, though seldom properly understood and appreciated for its real worth. Only if it were examined dispassionately, this aspect of the ideology of a Muslim will not be found to be in any way unreasonable, quaint, or without a parallel in the history of man's thought. As a matter of fact, Islam proudly asserts that the fundamenta, truths which it revives, consolidates, and systematises are so reasonable that they must have occurred to the sages, known and unknown, of all the countries at different times.

Apart from the manifestations of the "negation" in social organisation noted above, there is yet another surer test which competent authorities have applied to the credit of Buddhism

^{4.} In Islam, as we shall see, the emphasis on empirical knowledge is just conducive to the affirmation of the Creator.

^{5.} In view of the preponderance of saffron robes in Buddhist countries, it is best to remember that "not even now has the Order become a priest-hood; its members lay claim indeed, often with little ground, to superior wisdom and sanctity, but not to any spiritual powers; and its doors are always open, alike to those who wish to enter and to those who wish to leave it. In a system which acknowledged no Creator, the monks could never become the only efficient intercessors between man and his Maker. Their help was not required to avert by their prayers the anger of gods whose deity was temporary, and who had no power over men . . ."

—T.W. Rhys Davids.

of his underestimating his own powers and faculties-actual as well as potential. In other words, the child faces an inescapable fundamental problem as to his own place in the universe. In the same way the child has also to find out the correct level of adjustment of his position first in "home" and then ultimately in the society of mankind as a whole. Here in this sphere too the child has to pass through many false prides, prejudices and inhibitions before he can attain to some degree of adjustment, which may bring him a sense of security in his surroundings. In both the cases, however, the child has to put up a very hard struggle, which very often ends in failure or just partial success. Modern psychology has also laid bare the fact that many of us in mature age do not actually outgrow the fears and inhibitions of our childhood. The story of the child is the story of the man. In his early attempts to find out the "sources of good and evil" (the word "god" in the Islamic formula should be treated as such) for himself, he often allowed himself to be overawed by high mountain peaks, incorruptible stars, sources of such essentials as light and water, mainstays of his principal avocations such as agriculture, or even his own subjective pressions of inscrutability translated or transmuted by his own imagination into so many material figures set up in terms of this material world. This attitude of diffidence, rather slavery to Nature, straightaway opens the way to the slavery of man to man. The one who has failed to "realise" his own powers vis-a-vis Nature would be found to be all-readiness to surrender and abdicate them vis-a-vis his own fellow human beings. Thus the necessary adjuncts of "idolatry" (which is nothing but the attitude of mind referred to above; it may exist with or even without an idol as it does in the case of some degenerate Muslims of today) are a priesthood, an ever-growing paraphernalia of rituals, and a casteridden society-all these factors contributing to the cumulative result, which is the deadening of a sense of moral responsibility in man.

Buddhism, to give it due precedence, marks the first organised and effective protest on the part of "enlightened" intellect against a state of affairs such as depicted above, hallowed by tradition and tenaciously maintained by vested

and inventions, including the guarded secret of atomic energy, are bound to become the common property of mankind in the course of time as much as the discovery of fire by the primitive man. With the exception, of course, of occasional set-backs, succeeding generations of mankind as a whole simply cannot afford to be less advanced in civilisation, in the amenities and comforts of life, than the preceding ones.

Culture, on the other hand, consists in outlook on the world and its riches; improvements in the quality and quantity of those riches do not affect or change it. Moreover, culture is not cumulative; it has to be won afresh by every succeeding generation through will and conscious effort. It does not automatically and inevitably move forward with the inevitable progress in civilisation. Hence, superior cultures with a comparatively less advanced civilisation and inferior cultures with a comparatively more advanced civilisation are not only possibilities but actualities of ancient as well as modern history. Rather it is the lag between culture and civilisation, between moral outlook and material achievements, which is responsible for the crises and catastrophes of the world, particularly of the contemporary world.

I. THE FORMULA OF ISLAM

(a) Negation

The formula of Islam is: There is no god but Allah. The first part of it ("There is no god") is a negation while the second part ("but Allah") is an affirmation. The negation clears the ground for the affirmation. Let us assess the significance of the negation first. As soon as a child develops the necessary faculties, he sets about observing the natural phenomena around him—the sun, the moon, the stars, the mountains, the pebbles, the shells, the animals, the snails, and the ants—all attract his attention. In "play"—which is nothing but an enjoyable trial and experimentation with Nature—the child gets his first notions of the properties of the various objects and the laws that govern them. In the next stage he attempts to relate his knowledge of Nature to the needs of his own existence. It is in the course of this attempt that he exhibits fears, obsessions, nightmares, animations and devotions, many of which are merely the result

influence among the masses as well as among the intellectuals. During the days when the Non-Co-operation Movement was at its height people would disdainfully forgo the small conveniences of spoons and plates, push the chairs aside and squat on the floor, and shun the comfort and decency of shoes and full covering for the body, though they did not mind the use of microphones to shout from public platforms and motor cars and railway trains to carry their message of archaism from place to place. As against this, Islam would assimilate boldly, frankly and thoughtfully all progress in arts, science, industry and technology in all parts of the world and would allow no false sense of pride or contentment to disdain the benefits and conveniences resulting from them. At the advent of Islam the Arabs had few traces of civilisation in their desert land; they learned assiduously and with genuine appreciation and gratitude from other peoples-from those who accepted Islam and those who did not, not excluding even those who remained opposed to Islam. At no time in their long history did they experience the drag of a tendency to be arrogantly retrogressive or static, their ambition being always to be able to make a worthy contribution on their own behalf to the general advancement of mankind in science and civilisation. The success achieved by them was by no means unimportant; suffice it to say that, according to George Sarton. almost the whole of three or four centuries of the medieval age deserve to be called the glorious age of Islam in the history of science. In short, there is no question of sublimating any antiquated means of production or the externals of civilisation that went with them; they must be left where the march of Any attempt to bolster them up science and arts has left them. with sentiment or glorification is retrogressive and bound to fail in the end. Science and civilisation are cumulative and do not belong to any particular individual or nation. All discoveries

mill spindles for their respective provinces. We also hear Congress M.P.'s voicing fears in the Lok Sabha lest the industrial development of the neighbouring countries be a danger to India's position in the overseas markets! And there can be no greater irony than that even the production of cotton is being mechanised with tractors and other implements received through foreign technical aid and yet spinning with the charkha is done in the spirit of a sacred ritual on important occasions.

a phase in the life of a people when he declared: "Whoever strains himself to look like other people, he must be regarded as one of them (i.e. a deserter to his own community)." But this has another aspect too which is often overlooked. It is the same sense of inferiority complex which not infrequently finds expression in fearful sensitiveness and a ceremonious, ostentatious display of oneself, not to mention unseemly braggadocio. It very soon hardens into prejudice, invariably unreasonable, and bars the way to free exchange of skilf and the common endeavour of mankind towards ever-increasing amenities and comforts of life. In India, for example, the ways of Mr. Gandhi let loose strange forces, many of which continue to be an enigma to great historians in spite of his world-wide fame and

3. Vide the following remarks of Prof. Toynbee :

One can easily understand some of the points in Mr. Gandhi's economic programme as a temporary expedient for the limited purpose of resisting the pressure of Lancashire. But to designate the abhorrence of science and technology as a "philosophy of life" is to indulge in self-delusion. Paradoxically enough, this sense of pride in an indigenous philosophy symbolised in some anachronistic externals sufficiently offsets the slight felt in copying the west in politics, economics and industry and even acts as a convenient cover for following the maligned methods of Imperialism. Thus we see that the "real message" of Mr. Gandhi is still played up while independent India is busy producing one five-year plan after another. The result is that we see the Congress ministers dressed in hand-spun and hand-woven khadi wrangling about an increased quota of

[&]quot; 'Spin and weave our Indian cotton with your Indian hands,' he preaches. 'Do not clothe yourselves with the products of western power-looms; and do not, I conjure you, seek to drive out these alien products by setting up on Indian soil new Indian power-looms on the western pattern.' This message, which is Gandhi's real message, is not accepted by his countrymen. They revere him as a saint, but they only follow his guidance in so far as he resigns himself to leading them along the path of westernisation. And thus we see Gandhi today promoting a political movement with a western programme-the transformation of India into a sovereign independent parliamentary statewith all the western political apparatus of conferences, votes, platforms, newspapers and publicity. In this campaign the prophet's most effective, though not his most obtrusive, supporters are those very Indian industrialists who have done most to defeat the prophet's real mission, the men who have acclimatised the technique of industrialism in India itself."-Somerville's Abridgement, p. 205.

languages, like Rome, are not built and developed in a day and to order; whether a language is actually the repository of Islamic thought or not depends not on the fiat of an individual or a body of individuals but on the patient and genuine efforts of gifted writers, philosophers and poets spread over generations, rather centuries. Hence, a Muslim's attachment to a language which is actually so is pardonable and has every claim on the tolerance of others.

There is a similar freedom in regard to architecture too. A Muslim can pray under the canopy of the sky or under a roof built in any style. As a matter of fact, the second Caliph, 'Umar, when he went to take over the city of Jerusalem, would not mind praying inside a church; he did not do so only for fear lest the later Muslims take it as a precedent and insist on forcing entry into that church, thus infringing upon the rights of the Christians. This freedom proved a valuable aid to originality. The early Muslims borrowed frankly and with an air of confidence from the Romans and from others until they evolved a variety of forms and styles which reached their culmination in Spain in the west and in India in the east and which are justly acknowledged to be characteristically their own. A Muslim has only appreciation for them, no veneration; they are specimens of workmanship, not shrines. Honestly and dispassionately he would himself assert that mausoleums have no place in Islam and that the employment of gold and jewels in buildings (it is the worse if the building were a mosque) is not sanctioned by Islam. He would resent a criticism of them only when he has reason to suspect that it is directed against his very political or communal existence in the past or in the present.

As for race or colour, Islam would simply take no note of

It must, however, be made clear that language, dress, and externals like them do assume a significance when they are adopted, pretended, or favoured from an inward sense of inferiority complex and an ostensible desire to curry favour with those (not necessarily "white") who may happen to be in political ascendancy with the power to distribute the loaves and crumbs of offices and what not. The Prophet of Islam did visualise such

found that geography, race, colour, language, or any other regional, as opposed to universal, factor has no place in its essential make-up. At least such is the view taken by Islam; it insists only on the cultivation of certain fundamental values in the minds of its followers and the exhibition of those values in their character and daily life, the rest being declared to be merely unimportant and left to be determined according to convenience, taste, and free choice. The externals of civilisation are only matters of historical growth, so to say, and must change and develop according to the development of sciences and arts and progressive change in the material circumstances of life.

For instance, in regard to dress Islam only lays down the simple general directive that it should be such as to cover the body of a man from the navel to the knees; in the case of a woman it should cover the whole of her body so as to reveal only the face (covering of the face is not a religious injunction but merely a custom in some countries) and the palms of the two hands, provided also that it should not be so close-fitting as to invite attention unduly to the curves of the body. This is, of course, in full conformity with the demands of the Islamic virtue of modesty and it actually served the Muslims very well in the evolution of a variety of forms-some majestic and cumbersome, others light, comfortable and graceful-at different times and in different countries. All of these forms were, and are, equally Islamic and the spirit of change, evolution, and eager development of skill is writ large on them. Further changes in taste or adaptations to the requirements of a machine age are not tabooed and a mere steadfast reverence for the old and the primitive is unthinkable. Only a parallel to low necks and short skirts is unlawful.

Similar is the case with the clothing for thought, i.e. language. A Muslim is only anxious to transmit Islamic thought and teach the Islamic way of life to his posterity and to make the same known to and understood by others; he would only be a fool who would not adopt the easiest vehicle for that. Suffice it to say that to a Muslim no language is profane; actually many of the languages which are today treated as Islamic came to be so only after the adoption of Islam by those who spoke them. But

test of a fundamental value is that it should be universal and equally applicable to all peoples in all climes and for all times,3 All "religions" calling for allegiance to local gods and deities cease to deserve our attention. Nationalism, which has only lately been realised to be a form of "collective selfishness," a "doctrine of mutual hatred," and at best an allegiance to peoples and not to values, is also beyond our purview. At the same time all the world ideologies-even the so-called "irreligious ideologies" such as Communism in our own day-have a title to be treated as on a par with "religion." It is a mere ruse (practised only in countries where religion is still predominant and the means of suppressing it by force have not yet been captured) to concentrate on the economic system of Marx; the fundamental values, the "anti-metaphysical metaphysics," on which the superstructure is built have to be considered, accepted, or rejected. Thus if the above assertion with regard to culture and its mainspring be conceded, it will be

illusion that intellect alone can give a direction to man's striving. But the intellect cannot reach spiritual knowledge by itself because it is too much absorbed in the achievement of material goals; it is faith, and faith alone, that can release us from such an absorption.'

"'Faith . . ?' I asked. 'You again bring in this word. There is one thing I can't understand: you say it is impossible to attain through intellect alone to knowledge and to a righteous life; faith is needed, you say. I agree with you entirely. But how does one achieve faith if one has none? Is there a way to it—I mean, a way open to our will?'

"'My dear friend-will is not enough. The way is opened by God's grace. But it is always opened to him who prays from the innermost of

his heart for enlightenment.'

"'To pray! But when one is able to do this, Father Felix, one already has faith. You choose to lead me around in a circle—for if a man prays, he must already be convinced of the existence of Him to whom he prays. How did he come to this conviction? Through his intellect? Would not this amount to admitting that faith can be found through the intellect? And apart from that, can "grace" mean anything to somebody who has never had an experience of this kind?

"The priest shrugged his shoulders, regretfully, it seemed to me: 'If one has not been able to experience God by himself, one should allow himself to be guided by the experiences of others who have experienced Him...' "—M.:Asad: The Road to Mecca, pp. 78-79.

2. "Act only according to that maxim which you can at the same time will it to be a universal law."—Kant.

SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

(With Special Reference to Buddhist Thought)

WHAT IS "CULTURE"?

ONE of the few words freely bandied about without an honest attempt to realise their import is "Culture." Many would simply raise their eyebrows if they were asked to define and explain what they understood by the word. But those who avoid facing such a poser would often betray by their prides and prejudices the utter confusion in their mind between "culture" and "the externals of civilisation." The point was well brought out in the words of a wit who, in exasperation at Kemal Ataturk's imposition of the western head-gear on the Turks, remarked that what really mattered was not the gear but the head. Culture is essentially an attribute of the mind; it is the sum total of man's outlook on the universe and his own place in it, his views about the goal of life, his conceptions of happiness and sorrow, his bearing in adversity and in prosperity, and his attitude towards the problems of everyday life. It is in the same vein that Iqbal gives the characteristic of a Muslim as "a smile on the lips at the time of death"; it has very little to do with the turban or the fez or the western head-gear to which Ataturk took such a fancy. These attitudes and modes of behaviour spring from the realisation of certain fundamental values, the realisation, of course, coming through an effort of the intellect. As soon as this realisation is clear beyond all doubt and firm enough to bear the shock of any counter-force, it is called a "conviction" and a " faith." It follows that faith springing from a dogma and resting on no effort of the intellect is only an insult to the dignity of man, merely a form of sorcery and witchcraft.1 As the supreme

A young westerner, whose awakened intellect had just started on a quest, had the following argument with a Christian missionary:

[&]quot;'Yes,' said Father Felix, 'I know; the lack of faith, or rather the inability to believe, is the central illness of our time. You, like so many others, are living in an illusion which is thousands of years old: the

اقبال کے بعض حالات

آغاز تعلقات

الله اکبر! وقت کی رفتار کس قدر سست اور با این همه کس قدر تیز هے۔ اقبال کی اور سیری پہلی سلاقات بظاهر کل کی بات هے ، سگر حساب لگا کر دیکھٹے تو یه پورے پیجاس سال کا واقعہ هے۔ آدهی صدی گزر گئی اور کل کی بات هے!

میں نے ۱۸۹۵ میں پنجاب یونیورسٹی کا انٹرٹس پاس کیا اور اسی سال گور بمنٹ کالج لاهور میں داخل ہؤا۔ چونکہ میں تمام یونیورسٹی میں اول رہا تھا ، اس لئے کالج میں داخل ہوتے ہی بہت سے قابل طلبہ میر ہے دوست بن گئے۔ انہی میں میر ہے مرحوم دوست چودھری جلال الدین ا بھی تھے جو ڈسکہ ضلع سیالکرٹ کے رہنے والے تھے اور سیالکوٹ سے انٹرنس پاس کر کے لاهور آکر گور بمنٹ کالج میں داخل ہوئے تھے۔ وہ اور میں بورڈنگ ہاؤس میں رہتے تھے۔ بہت جلد معلوم ہو گیا کہ چودھری صاحب کو شعر سے خاص ذوق ہے اور انہوں نے یہ بھی بتایا کہ ان کے اس ذوق کی پرورش مولانا سید میں حسن کی صحبت میں ہوئی۔ انہوں نے نہ بھی بتایا کہ ان کے اس ذوق کی پرورش مولانا سید میں حسن کی صحبت میں ہوئی۔ انہوں نے توبیت یافتہ بھی ہیں اور شاعر بھی ہیں ، ابھی ابھی سیالکوٹ سے تربیت یافتہ بھی ہیں اور شاعر بھی ہیں ، ابھی ابھی سیالکوٹ سے آکر گور بمنٹ کالج کی ہی۔ اے کلاس میں داخل ہوئے ہیں۔

ا چودھری جلال الدین میرے مخلص ترین دوستوں میں سے تھے۔
و، چار ال تک گورنمنٹ کالج، لاھور میں میرے ساتھ پڑھتے رھے۔
میرے ساتھ ہی۔ اے پاس کیا اور محکمہ ڈاک خانہ میں انسپیکٹر
ھو گئے، پھر ترقی پا کر سپرنٹنڈنٹ ھوئے۔ خطاب 'خان صاحب'
پایا۔ ہے حد شریف انسان تھے، عمر نے دیر تک وفا نہ کی۔
انا للہ و انا الیہ راجعون۔ ان کا ایک فرزند سیالکوٹ میں و کیل ہے۔
اس سے مل کر چودھری صاحب کی محبت اور شرافت یاد آگئی!

ایک روزشام کے قریب میں اور چودھری جلال الدین مرحوم بورڈنگ ھاؤس سے شہر کو گئے۔ بھائی دروازہ کے قریب بہتھے تو سامنے سے ایک سادہ وضع گورے چئے ، کشیدہ قاست ، جوان رعنا آتے ھوئے دکھائی دئے۔ چودھری صاحب نے کہا کہ شیخ عد اقبال شاعر جن کا میں نے ذکر کیا تھا آ رہے ھیں۔ جب ھم ایک دوسرے کے قریب پہنچ گئے تو سب ٹھہر گئے۔ چودھری صاحب سے اور شیخ مجد اقبال سے متعارفانہ ملاقات ھوئی اور چودھری صاحب نے میرا تعارف کرایا ۔ اس کے بعد ھم اپنے اپنے راستے چلے گئے۔ میرا تعارف کرایا ۔ اس کے بعد ھم اپنے اپنے راستے چلے گئے۔ میرحوم کے مکان پر رھنے تھے ۔ شیخ صاحب موصوف بھی سیالکوٹ مرحوم کے مکان پر رھنے تھے ۔ شیخ صاحب موصوف بھی سیالکوٹ مرحوم کے مکان پر رھنے تھے ۔ شیخ صاحب موصوف بھی سیالکوٹ میشیت سے پریکٹس کرتے تھے اور لاھور میں جائد اد حاصل کر لی تھی۔ حیثیت سے پریکٹس کرتے تھے اور لاھور میں جائد اد حاصل کر لی تھی۔ اس کے بعد اقبال سے تعلق کی وجہ سے شیخ گلاب دین سے ھم لوگوں کی بھی تعارف اور تعلق ھؤا اور کئی مرتبہ ان کے بالا خانے میں بیٹھ کر ھم نے بحرم کا جلوس دیکھا۔

بھائی دروازے کے باہر جو اقبال سے سر راہ سرسری ملا قات ہوئی، تو دل میں خیال پیدا ہؤا کہ ان کا کلام سننا یا دیکھنا چاھئے، دیکھیں تو یہ کیسا شعر کہتے ہیں۔ میں نے چودھری جلال الدین سے کہا کہ ان سے ان کے کچھ اشعار لائیے، میں دیکھنا ہاہتا ہوں۔ دو ایک روز کے بعد چودھری صاحب ایک پرچه لائے۔ اس پر اقبال کے ھاتھ کی لکھی ہوئی ایک غزل تھی جس کے یہ دو شعر اس وقت تک یاد ھیں:

بر سر زینت جو شمع محفل جانانه ہے شاند اس کی زلف پیچاں کا ہر ہرواند ہے

پاے ساق پر گرایا جب کرایا ہے تعیے چال سے خالی کہاں یہ لغزش مستانہ ہے

میں دیکھتا ہوں کہ بانگ درا میں بہ غزل نہیں ہے۔ یہ بھی میرے علم میں ہے کہ اقبال یورپ سے واپس آنے کے بعد اپنی ابتداے کار کے کلام سے بہت بیزار ہو گئے۔ ان کا معیار سخن بڑی

بلندی پر پہنچ گیا تھا۔ انھوں نے مجھ سے ید کہا تھا کہ اس زمانے کے اپنے اشعار مجھے دیکھ کر اب شرم آتی ہے ، میں اس نمام کلام کو تلف کر دینا چاھتا ھوں۔ علاوہ بریں بانگ درا میں جو غزلیں درج کی گئیں ، ان کے بھی بعض اشعار حذف کئے گئے۔ مثلاً اس غزل میں :

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

دو شعر تو ضرور کائے گئے ہیں، ایک کا دوسرا ،صرع تھا (پہلا ،صرع یاد نہیں ، بادہ نوشی اور حالت نشہ کا مضمون تھا) :

اور میں گروں تو مجھ کو سنبھالا کرے کوئی

اور يه مقطع :

اقبال عشق نے مرے سب بل دیے نکا ل مدت سے آرزو تھی کہ سید ھا کر ہے کوئی

ان حالات میں کوئی تعجب نہیں ، ود غزل 'جانانہ ہے ، پروانہ ہے '
اب اقبال کے شائع شدہ بجموعۂ کلام میں نہیں ، مگر جب میں نے
یہ غزل دیکھی تو میری آنکھیں کھل گئیں ۔ میں نے اس وقت تک
اعل پنجاب کی اردو شاعری کے جو نمونے دیکھے تھے ، ان کو
دیکھ کر میں اهل پنجاب کی اردو گوئی کا معنقد نه تھا ، مگر
اقبال کی اس غزل کو دیکھ کر میں نے اپنی راہے بدل لی اور
اقبال کی اس غزل کو دیکھ کر میں نے اپنی راہے بدل لی اور
بچھ کو معلوم ہو گیا که ذوق سخن کا اجارہ کسی خطۂ زمین کو
نہیں دیا گیا ۔ جب بندشوں کی ایسی چستی ، کلام کی ایسی روانی
اور مضامین کی یہ شوخی ایک طالب العلم کے کلام میں ہے ،
تو خدا جانے اسی پنجاب میں کتنے چھچے رستم پڑے ہوں گے جن کا
عال ہم کو معلوم نہیں ۔ خیر اوروں کو چھوڑئے ، اقبال کا تو میں
قائل ہو ھی گیا ۔

چودھری جلال الدین نے اقبال کا پرچہ بجھ کو دیا کہ اقبال بھی آپ کے کلام کا نمونہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ میں نے ان کو

کچه اشعار الهبحے - اب یاد نہیں که وہ کون سے اشعار تھے مگر به یاد مے که ان میں ایک شعر یه بھی تھا :

حرم کو جانا جناب زاهد به ساری ظاهر پرستیاں هیں میں اس کی رندی کو مانتا هوں جو کام لے دیر سے حرم کا

ید تو لکھ چکا کہ کلام کا کمونہ دیکھ کر میں نے اقبال کو کیا سمجھا، ید معلوم نہیں کہ میرے اشعار دیکھ کر انھوں نے کیا رائے قائم کی ، مگر بھر حال اس سادلۂ اشعار سے میرے اور ان کے تعلق میں ایک خصوصیت ضرور پیدا ھوئی ۔

ہورڈنگ ھاؤس کی صحبتیں

اس ایک سرسری ملاقات کے بعد اقبال سے زیادہ صحبت کا موقع اس وقت ملا جب وه ایی بوردنگ هاؤس میں داخل هو گئر۔ میں اس وقت ایف۔ اے میں بڑھتا تھا ، اس لئے جونیٹر طلبہ کے زمرے میں ایک ڈارمیٹری میں رہنا تھا۔ ڈارمیٹری ایک بڑا کے هوتا تها جس مين چه چه طلبه رها كرتے تھے - اقبال چونكه نی۔ اے کلاس میں سینیئر طلبہ کے زمرے میں تھے ، وہ کیوبکل میں رهتے تھے۔ [کیوبکل چھوٹا کمرہ هوتا تھا جس میں صرف ایک طالب علم رهما تها-] بی- اے اور ایم- اے کے تمام طلبه کو كيوبكل ملے هوئے تھے ، كھانے كا انتظام سينينر اور جوئيئر طلبه كا ایک هی مطبخ میں تھا ، صرف اس قدر تفریق تھی که مسلمانوں کا مطبيخ الك تها اور عندوؤن اور مكهون كا مطبيخ الك - اب تو گورنمنٹ کالج کے بورڈنگ ھاؤس کی بڑی کایا پلٹ ھو گئی ہے۔ خود کالع کی عارت میں بھی جت سے اضافے هو گئے هیں۔ هارے زمانے میں بورڈنگ ھاؤس میں کمروں کی تین قطاریں تھیں۔ جنوبی قطار میں تمام کیوبکل ھی کیوبکل تھے۔ اس جنوبی قطار کے ساتھ زاوید قائمہ بناتی ہوئی ایک قطار نشرق میں تھی، ایک مغرب میں۔ اس مشرق و مغربی نطار کے دونوں سروں پر دو دو کیوبکل تھے۔ باقی تمام حصے سی ڈارسٹری کی وضع کے کورے تھے۔ جنوبی قطار کے وسط میں بورڈنگ ھاؤس کا پھاٹک تھا ، اسی وسطی حصے کے اوپر سپرنتندنٹ کے لئے کمرے بنے هونے تھے۔

اور جنوب مشرق و جنوب مغربی گوشوں کے اوپر بھی ایک ایک کیوبکل بنا ہوا تھا، باق تمام عارت یک منزلہ تھی اور تینوں قطار وں کے آگے برآمدہ تھا۔ اقبال کو نیچے کی منزل میں مغربی قطار کے جنوبی سرے پر کیوبکل ملا۔ میں مشرق قطار کی ایک ڈارمیٹری میں رہتا تھا۔ گویا بلحاظ سکونت ہم دونوں میں بعد المشرقین تھا۔ لیکن کالیج کے اوقات درس کے سوا ہم دونوں کا وقت زیادہ تر ایک دوسرے کے ساتھ ہی گذرتا تھا اور اوقات مطالعہ کے بعد اور گرمی کے موسم میں رات کے وقت ان کا بلنگ ہاری ڈارمیٹری کے آگے موسم میں رات کے وقت ان کا بلنگ ہاری ڈارمیٹری کے آگے مارے ہی ہاس جھھتا تھا۔

اقبال کی طبیعت میں اسی وقت سے ایک گونه قطبیت تھی اور وہ قطب از جا نمی جنبد کا مصداق تھا ، میں اور کالج کے بورڈنگ ماؤس میں جو جو ان کے دوست تھے ، سب انھی کے کمر بے میں ان کے پاس جا بیٹھتے تھے ، وہ و میں میر فرش بنے بیٹھے رهتے تھے۔ حقه جبھی سے ان کا همدم و هم نفس تھا۔ برهنه سر ، بنیان دربر ، نخنوں تک کا ته بند باندھے هونے اور اگر سردی کا سوسم هے تو كمبل اوڑھے هونے بيٹھے حقه پيتے رهتے تھے اور هر قسم کی گپ آڑاتے رہتے تھے۔ طبیعت میں ظرافت جت تھی، بھبتی زبردست کہتے تھے۔ ادبی مباحثے بھی عوتے تھے۔ شعر كہے بھى جاتے تھے اور پڑھے بھى جاتے تھے - ميں اس بورڈنگ ھاؤس میں چار سال رھا۔ ان میں سے تین سال ایسے تھے کہ اقبال بھی اسی بورڈنگ ھاؤس میں مقیم تھے۔ اس عرصد میں میں نے ہی۔ اے پاس کر لیا اور قانون کا استحان فرسٹ سر ٹیفیکیٹ بھی پاس کر لیا۔ اس کے بعد مجھ کو قانون کا استحان لائسنشیٹ (Licentiate in Law) پاس کرنا باقی تھا۔ مثل استحانات سابقہ بی۔ اے پاس کرنے پر بھی مجھ کر ایم - اے کے لئے وظیفه ملا - میرے خانگی حالات میں اور خصوصاً دو چھوٹے بھائیوں کی تعام کی ضرورت نے مزید تحصیل علم کی تمناؤں کو دفن کر کے مجھ کو مجبور کیا کہ قانون کا یہ آخری امتحان پاس کر لوں اور وکالت شروع کر دوں۔ انھی حالات کی وجه سے بی۔ اے کے ساتھ ساتھ سیں نے قانون کے دو امتحان ہاس كئے تھے اور ای - اے كى تعليم ار بہت كم توجه كر سكا تھا - اس لئے میں صرف اس مقصد سے کہ وظیفہ ملتا رہے ، ایم - اے کلاس میں

داخل تو عوگا ، مگر مضمون وہ اختیار کیا جس میں اساتذہ کو میری نے توجہی محسوس نه عو یعنی عربی اور صرف قانون کی تیاری میں مصروف عوگیا۔ انھی حالات کے ماقعت تحفیف مصارف کی غرض سے میں نے گور بمنٹ کالج کا بورڈنگ هاؤس چھوڑ دیا۔ کچھ عرصه ایک دوست کا شربک مکان و طعام هو کر موری دروازہ میں ایک بالا خانه میں رهنا رها اور اس کے بعد اوریٹنٹل کالج کے بورڈنگ هاؤس واقع حضوری باغ (منصل شاھی مسجد و قلعه) میں بورڈنگ هاؤس واقع حضوری باغ (منصل شاھی مسجد و قلعه) میں علا گیا اور وهیں سے قانون کا یه آخری امتحان دیا۔

میں اقبال کے مالات لکھتے لکھتے اپنا قصه لکھنے بیٹھ گیا۔
مگر دکھانا یہ تھا کہ جب میں ہی۔ اے پاس کر چکا اور ادھر
اقبال ایم ۔ اے پاس کر چکے تو عم دونوں نے گور تمنٹ کالج کا
بورڈنگ ھاؤس چھوڑ دیا اور جو صحبتیں وھاں تین سال تک رھیں
وہ ختم ھو گئیں۔

ان سه ساله صحبتوں میں خاص بات کیا تھی ؟ حقیقت یه مے که هم كو اس وقت اتنا شعور هي نه تها كه اس زمانے كے اقبال ميں زمانة ما بعد كے اقبال كو ديكھ ليتے - هم تو يه سجھتے تھے كه ایک ذهین طالب العلم جس نے شاعرائه طبیعت پائی ہے ، اس کو مرزا غالب کی شاعری سے خاص ذوق بھی ہے اور غالب کے اسلوب بیان کی تقلید کا شوق بھی ، وہ اگر شعر کا شغل کرتا رہا تو غالب ك سا لكھنے لكے كا اور بہر حال اسى تسم اور اسى معيار كا ايك شاعر بن جائے کا جیسے مارے بہال کے شاعر موتے میں۔ اگر مم اس وقت یه سمجه سکتے که یه شخص تو آگے چل کر 'اسرار خودی ' اور 'رموز ہے خودی ' لکھے گا، اس کے قلم سے 'ضرب کایم ' 'ارمغان حجاز ' اور 'جاوید نامه' نکایں گے ، یہ کوئٹے کے نام عالم ارواح میں ' پیام ، شرق ' بھیجے گا، تو ہم اسی وقت سے اس کے حالات و ملفوظات كى ياد داشتين ركھنے لكتے ۔ اس كے ایک ایک لفظ كو اس كے مستقبل کا آئینه دار سمجهتے هوئے مخفوظ رکھتے اور آج جب اس کے کالات کے دفتر دنیا میں موجود دیں ، اس کا سوانح نگار د کھا سکتا کہ دیکھئے اس کے فلاں نظریہ کی اساس فلاں وقت کے فلاں واتعه میں موجود ہے۔ مگر اس ابتدائی زماند میں کسی کو بھی اقبال میں ایک اچھے شاعر مگر عام معیار کے شاعر کے سوا کچھ نظر نہ آیا۔ یا اگر آپ اجازت دیں تو یہ کہوں کہ دیکھنے والوں کی گوتاہ نظری نہ تھی بلکہ اس وقت وہ چیز موجود ھی نہ تھی جو بعد میں بن گئی۔ شمس العلما، مید میں حسن مرحوم و مغفور کی تربیت سراسر ادبی تھی ، پروفیسر آرنللہ (بعدہ سرطا، س آرنللہ) کا فیض تعلیم مطالعۂ فلسفہ و تعقیق علمی کا رہنم عوا ، اس سے زاید کچھ نہیں۔ تصوف کی بنیاد گھر میں پڑ چکی تھی کہ اقبال کے والد ایک صوفی منش بزرگ تھے۔ اصل سر چشمہ جہاں سے اقبال نے تلاش حق صوفی منش بزرگ تھے۔ اصل سر چشمہ جہاں سے اقبال نے تلاش حق قرآن کریم ہے ، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ ہے۔

هاں ایک بات ضرور لکھنے کے قابل ہے۔ ھاری ان سہ سالہ صحبتوں میں اقبال اپنی ایک سکیم ہار بار پیش کیا کرتے تھے۔ ملٹن کی مشہور نظم Paradise Lost اور Paradise Regained کا ذکر کر کے کہا کرتے تھے کہ واقعات کر الا کو ایسے رنگ میں نظم کروں گا کہ ملٹن کی Paradise Regained کا جواب ھو جائے ، مگر اس تجویز کی تکمیل کبھی نہیں ھو سکی۔ میں اتنا اور کہ دوں کہ آردو شاعری کی اصلاح و ترق کا اور اس میں مغربی شاعری کا رنگ پیدا کرنے کا ذکر ہار بار بار آیا کرتا تھا۔

جهر حال میں نے آخر ۱۸۹۹، میں قانون کا آخری استحان پاس کیا اور ابتدامے ۱۹۰۰ میں انبالہ میں وکالت شروع کر دی ۔ اقبال بدستور لاهور میں رہے اور کورنمنٹ کالج میں استاد فلسفه مقرر هو گئے۔ اب هاری صحبتوں کا مسلسل دور ختم هو گیا اور صرف کبھی کا سلنا رہ گیا ۔

سيالكوك مين سلاقات

میں بیٹ کے دھندے میں لگا ھؤا تھا اور اقبال اپنی ملازست میں سبتلا تھے۔ دل چاھتا تھا کہ ان سے سلول۔ آخر ستمبر کا سہینه آیا اور دیوانی عدالتیں۔ایک ماہ کے لئے بند ھوئیں۔ اس وقت کالج میں تعطیل تھی اور اقبال گھر پر سیالکوٹ میں تھے۔ اس لئے ان سے ملنے کے لئے میں سیالکوٹ گیا اور ان کا مہان ھوا۔ غالباً یہ

ذكر ١٩٠١ كا هـ - صبح كے وقت دو بھے مير بے سامنے آئے۔ كالج كے زمانے ميں اقبال سے بارها سنا تھا كه سيالكوٹ ميں بعض ایسے مسلمان بھی میں جو اهل بیت رسول سے جلتے هیں۔ ان کو جلانے کے لئے اقبال نے اپنے لڑکے کا نام آفتاب حسین رکھا ہے اور ابنے بھتیجے کا نام اعجاز حسین ۔ [حالت یه تھی که اقبال بارها ایسے افسانے بھی گھڑ کر سنا دیا کرتے تھے ، جن کی اصلیت کچھ ته ھوتی تھی۔ اس لئے آفتاب حسین اور اعجاز حسین کے قصے کو بھی میں باور نه کرتا تھا۔] یه بھے جو آئے تو اقبال نے ایک کا تعارف كرانے كے لئے پنجابى ميں كہا كه 'ايد آفتاب والكوں سحر خيز اے (يه سورج كى طرح على الصباح جاك المهنے والا هے) - سين نے سمجھ لیا که ید ان کا بچد آفتاب ہے اور بچے سے کہا که بھنی ید تمھارا باپ ایسا می کمی ہے که اس نے تمهارا ذکر بارها کیا مگر مجھ کو یتین نہیں آیا کہ تم کوئی واقعی ہستی ہو۔ آج تم کو دیکھ كر يقين آيا- اعجاز كا تعارف معمولي الفاظ مين تها اور مين نے بھی اس سے اس قسم کی کوئی بات ند کھی۔ بعد میں آفتاب تعلیم كے لئے انگلستان گئے۔ وهاں سے ايم - اے اور بيرسٹر هو كر آئے اور اب وہ آفتاب اقبال هيں ۔ افسوس هے كه ان ميں اور اقبال ميں بعض وجوه سے ان بن اور مغائرت رھی۔ اس خوردسالی کی ملاقات كے بعد وہ مجھے كاكته ميں ملے ۔ معلوم هوا كه وهاں كے اسلاميه كاليج میں اروفیسر میں۔ میں نے ان کو سیالکوٹ کی یه ملاقات انھیں الفاظ میں یاد دلائی _ اعجاز اب اعجاز احمد اور پنجاب کی جوڈیشیل سروس میں سینیر جبح میں۔ مگر ان سے اس روز کے بعد بھر کبھی ملاقات ند عونی ۔ آفتاب کاکند کے بعد بھی کئی مرتبد مل چکے میں -

میں سیالکوٹ کے اسی چکر میں اقبال کے ساتھ جا کر حضرت علامہ میر حسن رحمۃ اللہ علیہ کی زیارت سے بھی مشرف ہوا۔ عجب نورانی بزرگ تھے ، بے حد شفقت سے بیش آئے۔ اقبال کے والد ماجد مرحوم کی زیارت ہوئی۔ بڑے باہر کت لوگ تھے ، اقبال کے ایک خاص دوست جھنڈ نے خال بھی ملے جن کے تذکر سے بارہا سننے میں آئے تھے ۔ گور نمنٹ کالج لاہور کے تدکر سے بارہا سننے میں آئے تھے ۔ گور نمنٹ کالج لاہور کے تدیم طلبہ میں

سے سیرے دوست اور اقبال کے هم جاعت، ہی۔ اے کلاس کے فلسفه سیں هم سبق اور دوست ساں سر فضل حسین بھی (جو اس وقت صرف سیاں اور بیرسٹر تھے) سیالکوٹ میں پریکٹس کرتے تھے، ان سے بھی سلاقات هوئی۔ ان دونوں کو ایک شرارت سوجھی۔ ایک سرخ ونگ کا ایریئیٹٹ پانی گلاسوں میں ڈال کر کچھ ایسے انداز سے بینا شروع کیا اور مجھ کو پینے کو دیا که میں نے اس کو شرارت سمجھا اور پینے سے انکار کیا۔ وہ دیر تک کمتے رہے که ایسی بھی کیا ہارسائی ہے، ہی لو۔ میں برابر انکار کرتا رھا۔ ایسی بھی کیا ہارسائی ہے، ہی لو۔ میں برابر انکار کرتا رھا۔ آخر مجھ کو خوب بنا چکے، تب بتایا که یه کیا ہے اور تب میں نے ہیا۔

اعزن ، عبد القادر اور اقبال

'غزن' مرحوم کو عبت اور حسرت سے یاد کونے والے تمام هندوستان میں جابیا موجود هیں۔ اس رسالے کو جاری کر کے شیخ عبدالقادر نے اردو زبان و ادب کی نهایت گرانبها خدمت کی، جس کی داد ملک کے تمام صاحب ذوق دیتے آئے ہیں۔ اجراے رسالہ 'غزن' کے بعد شیخ عبدالقادر کو کار کنان قضا و قدر نے اپنی المعلوم حکمتوں کے ما تحت جبرآ اور یکایک انگاستان بھیج دیا۔ وهاں سے وہ بیرسٹر هو کر آئے، پھر بیرسٹری کے کام میں منہمک هو کر سرکاری و کیل هو۔ '، خان جادر هوئے، هائی کورٹ کے جبح اور سر هوئے۔ وزیر تعلیم پنجاب رہے اور جت سے مناصب جلیلہ پر سرفراز رهنے کے بعد ریاست بها ولہور کے چیف جسٹس هوئے۔ ان حالات میں 'غزن' ان کے فیض سے محروم هو گیا اور ان کے انگاستان سے واپس آئے کے بعد چند سال تک دوسرے چیف جسٹس هوئے۔ ان حالات میں 'غزن' ان کے فیض سے محروم هو ماتھوں میں رہ کر آخر بند هی هو گیا۔ لیکن جو کام مخزن نے کیا هاتھوں میں رہ کر آخر بند هی هو گیا۔ لیکن جو کام مخزن نے کیا هاتھوں میں رہ کر آخر بند هی هو گیا۔ لیکن جو کام مخزن نے کیا هاتھوں میں رہ کر آخر بند هی هو گیا۔ لیکن جو کام مخزن نے کیا وہ آردو ادب کی تاریخ میں همیشه یاد رہے گا۔

اسی رسالہ کے ذریعہ سے شیخ عبد القاد و بڑے بڑے قابل لوگوں کو منظر عام پر لے آئے۔ چند مثالیں ملاحظہ فرمائیے۔ منشی دیا نرائن نگم آنجمانی (بعدش رائے جادر) اول اول ' فنون ' نیس مضامین لکھنے لگے۔ پھر الھول نے کا اپور سے اپنا ماھالہ رسالہ ' زمانہ ' جاری کیا اور

مد ير زمانه كے فرائض بڑى قابليت سے ادا كئے۔ حسرت موها في نے عنون ميں مضامين لكھے ، اس كے بعد اردوے ، علی جارى كیا۔ مولانا ابو الكلام آزادكی طفلانه مشق اول اول مخزن هي ميں شائع هوئی۔ ميں نے اپني ماهانه تنقيد ميں اس مضمون پر اعتراض كيا ، مگر شيخ جوهر شفاس نے لكھا كه آپ ان كو ديكھيں گے تو ان كی حوصله افزائی هي مغابب سمجھيں گے ۔ چنانچه وه آخر الهلال كے سحو طراز مدير بنے اوو ان كی جانو بيانی كو دنیا نے تسليم كیا۔

شیخ عبد القادر هی کی جوهر شفاسی اول اول اقبال کو بھی کشاں کشاں منظر عام پر لائی ۔ شیخ صاحب اقبال سے که سکتے تھے :

اول آنکس که خریدار شدت، من بودم بادر شدت، من بودم

شیخ صاحب نے بانگ درا کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ اقبال ہے ان کا
تعارف ۱۹۰۱ء سے دو تین سال پیشتر ہؤا یعنی ۱۸۹۸ء یا ۱۸۹۹ء میں ۔
شیخ صاحب سے میرا تعارف اس سے بہت پیشتر ہو چکا تھا۔ اجرائے مخزن
کے بارے میں جو مشورے ہوئے، ان میں مرزا اعجاز حین
اعجاز دھلوی مرحوم اور میں بھی شریک تھے۔ میں مخزن کا پرچه
شیخ صاحب نے بکا یک قصد انگلستان کیا تو مجھے لاھور بلا کر
شیخ صاحب نے بکا یک قصد انگلستان کیا تو مجھے لاھور بلا کر
منزن میرے سپرد کیا۔ میں ان کی غیر حاضری میں بلا اظہار
نام اس کا مدیر رہا ۔ شیخ ناد اکرم، مرحوم اسسٹنٹ ایڈیٹر اور
مینیجر رہے ۔ وہ تمام سضامین ڈاک سے میرے باس بھیج دیا
کرتے تھے اور میں فیصلہ کیا کرتا تھا کہ کون سا مضمون یا نظم
کرتے تھے اور میں فیصلہ کیا کرتا تھا کہ کون سا مضمون یا نظم
کرتے تھے اور میں فیصلہ کیا کرتا تھا کہ کون سا مضمون یا نظم
کرتے تھے اور میں موجود عیں ۔
گد گویا وہ لاھور میں موجود عیں ۔

لوگ شیخ عبدالقادر کو وسیع الاخلاق کما کرتے میں ، مگر میں ان کو همیشه وسیع المحبت سمجھتا رما موں ۔ اگر وہ وسیع الاخلاق موتے تو ان کا وسیع الاخلاق موتے تو ان کا دائرہ احباب اس قدر وسیع ند موتا ۔ اخلاق ایک حد تک دوسروں کو گرویدہ کر لیتے میں ۔ عبت اس گرویدی سی گھرائی اور

پائداری پیدا کرتی ہے۔ شیخ صاحب نے جس کسی میں ذرا بھی کچھ قابلیت دیکھی ، اس کو اپنا بنا لیا اور ایسے راستے پر لگایا کہ اس کی قابلیت ترقی کر ہے۔

ا قبال کے بارے میں بھی شیخ صاحب نے یہی کیا۔ نتیجہ بہ ہوا کہ اقبال کی وجہ سے مخزن کو چار چاند لگے اور مخزن کی وجہ سے اقبال کا جو ہر روز بروز زیادہ ہی چمکتا گیا۔

اقبال شیخ صاحب کو شیخ عالم گند ه کما کرنے تھے ، یعنی دنیا بھر کو گانٹھ لینے والے ، گرہ سیں باند ه لینے والے ، اپنا بنا لینے والے ۔ اقبال نے عربی لفظ عالم کو پنجابی لفظ گند ه سے ملا کر باقاعدہ فارسی میں ایک اسم فاعل تر کیبی بنایا اور اس طرح اس لقب میں ایک رنگ ظرافت پیدا کر دیا ۔ مگر ظرافت کے با وجود یہ لقب بھبتی یا تمسخر نہیں ہے ، بلکہ ایک حقیقت کا اظمار ہے ۔ تمسخر کا بھبتی یا تمسخر نہیں ہے ، بلکہ ایک حقیقت کا اظمار ہے ۔ تمسخر کا بھبتی یا تکسخر نہیں ہو سکتا ۔ اقبال تو عبدالقادر کو وہ سمجھتے تھے جو بانگ درا میں ان کی نظم 'عبدالقادر کے نام ' سے ظاہر ہے ۔

سفر يورپ

 جاتے تھے ، جس کا مضمون به تھا که اگر کوئی حادثه هو جائے گا تو گور نمنٹ کسی ضرر جسانی با نقصان جان کا هرجانه ادا کرنے کی ذمه دار نه هوگی -

میں اس روز عدالت کے کام کی وجه سے دن کے تانگے میں سفر نہیں کر سکتا تھا ، مکر اقبال سے ملنے کے لئے دھلی اسی شام کو جانا ضروری تھا ، اس لئے میں نے اس اقرار نامه پر دستخط کر دئے اور عدالت میں اپنا کام ختم کرنے کے بعد ڈاک کے. تانگے میں كالكاكو روانه هو گيا۔ تمايد آدها هي راسته طے هؤا تھا كه سورج چهپ کیا اور تهوڑی عی دیر میں بالکل الدهیرا هو کیا۔ جب کالکا تین چار سیل ره گیا تو ایک جگه ایک کهیت میں آگ جلتی دیکھ کر کھوڑے چمکے اور بے قابو ھو کر تانگے کو سڑک کے دائیں جانب كو لتے چلے ۔ آگے ایک چھوٹا سا پل تھا۔ ایک پہید اس كى سيند پر چڑھ کیا اور تانکہ الے گیا ، بم ٹوٹ گیا ، گھوڑوں کی راسیں ڈرائیور کے ماتھے چھوٹ گئیں اور تانگے کو ومیں چھوڑ کر ٹوٹے موٹے بم کے اتھ جتے ہونے گھوڑے عوا ہو گئے۔ ڈاک کے تھولے سڑک پر پھیل گئے ، ڈرائیور کو چوٹ آئی اور سواریوں کو بھی چوٹ آئی ۔ چنا تچہ میرا بھی گھٹنا چھل گیا اور خون جاری ہو گیا ۔ یه سب کچه هؤا ، مگر اس وقت سب سے بڑی فکر به تھی که اب دهلی جانے کے لئے ریل کیوں کر ملے گی۔ آدہ کھنلہ کے بعد كالكاكى طرف سے بكل سنائی دیا اور اس سے چند سنٹ بعد ایک خالی تانکہ آ چنجا۔ ڈاک کے تھیلوں اور سواریوں کو اے کر اس دوسرے تانکے والے نے ڈاک گاڑی کے چلنے سے پیشتر کالکا کے ا شیشن پر چنچا دیا اور سب نے خدا کا شکر ادا کیا۔ چنا تھے اپنا زخمی کھٹنا لئے ہونے میں حسب وعدہ دھلی پہنچ گیا اور حضرت سلطان المشائخ محبوب الهي (قدس سره) کے آستانه پر حاضر هو گیا۔ و هاں اقبال سل کئے، ان کے ساتھ شیخ نذر مجد ہی۔ اے اسسٹنٹ انسپیکٹر مدارس تھے جو اقبال سے ہے حد عبت کرتے تھے۔ اقبال اور شیخ صاحب موصوف خواجہ حسن نظامی کے ممہان تھے۔

دعلی میں اقبال کے ٹھمرنے کا مقصد ید تھا کہ حصول برکت کے لئے مضرت محبوب المبی کے مزار شریف پر عاضری دی جائے اور

التماس دعا کی جائے۔ چنا نیجہ اقبال حاضر ہوئے ، ہم لوگ ہمراہ تھے۔ اقبال نے حضرت محبوب المہی کو مخاطب کرتے ہوئے ایک نظم پڑھی جو بانگ درا ہیں 'التجائے سمافر' کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ ایک اور نظم بھی اس وقت پڑھی تھی جس کا صرف یہ آخری مصرعہ یاد ہے:

لاج رکھ لینا کہ سیں اقبال کا ہمنام ہوں

اس مصرع میں خواجه اقبال کی طرف اشارہ تھا جو حضرت محبوب الہی کے خادم تھے اور اس وقت اس تلمیح کا خاص لطف اٹھایا گیا تھا ، مگر اب وہ دوسری نظم بانگ درا سے غائب ہے۔ شاید بعد میں غور کرنے پر اقبال نے اس کو اپنے معیار سے فروتر قرار دیا ھو اور شائع کرنا مناسب نہ سمجھا ہو۔

يورپ سے واپسى پر پہلى ملاقات

اقبال نے دوران قیام یورپ میں کیمبرج سے بی- اے کی سند فضیلت حاصل کرنے کے علاوہ بیرسٹری کی سند بھی حاصل کی اور جرسى سے ہی۔ ابع ۔ ڈی کی ڈگری لی . جب .وہ یورپ سے واپس آئے تو انھوں نے لاھور سیں بیر ہری کی پربکٹس شروع کی۔ یورپ سے ان کی واپسی کے بعد ان سے سیری پہلی ملاقات لاھور سیں ھوئی۔ مرم کی تعطیل تھی ۔ سیں انھیں سے سلنے کی غرض سے لاھور گیا تھا ، انھوں نے اپنے قیام کے لئے چنگڑ محلہ دیں ، کان لیا تھا۔ سین دن کے وقت لاعور چنچا اور سیدها ان کے وهاں گیا۔ ملازموں نے میری پذیرائی کی مگر معلوم ہؤا کہ اقبال کہیں گھومنے گئے ہیں۔ میں نے کہا کہ خدا کا شکر ہے ، اقبال نے بھی گھر سے نکانا سیکھا۔ تھوڑی دیر کے بعد وہ آئے تو دیں نے دیکھا کد نہایت نستعلیق سوٹ چنے هوئے هيں۔ ميں نے دوسرا شكر ادا كيا كه اقبال نے لباس بہننا _یکھا۔ (اس سے پیشتر وہ لباس کے بارے میں صرف سادہ هی شہیں ، بلکه لا پروا تھے)۔ خیر گلے سلے ، سزاج پرسی ھونی ، اس کے بعد وه سوځ اتر گیا ، و هی همیشه کا تهبند بند ه گیا ، و هی بنیان بدن پر ره گیا، وهی کمبل شانوں پر دوار هو گیا، همنفس (حقد) حاضر هو گیا۔ میں اور اقبال پہلے کی طرح فرش پر بیٹھ گئے ، دنیا بھر کی باتیں چھڑ گئیں اور ھوتی رھیں۔ میرے قیام کے تین دن اسی

ھیٹ کذائی سے گزر گئے ، کہاں اقبال اور کہاں گھر سے نکلنا اور کس کا ۔وٹ ، یورپ ہو آئے ، دماغ کو گوناگوں فضائل علمی سے آراسته کر لائے ، سینے کو طرح طرح کی امنگوں اور عزائم سے بھر لائے ، سکر رندی اور قلندری میں فرق ند آیا ۔ تین دن کی شباند روز صحبت کے بعد میں رخصت ہو کر انبالے چلا آیا ۔

فلسفة خودى

ا تبال نے ۱۹۱۵ء میں مثنوی اسرار خودی شائع کی تو مجھ کو بھی اس کا ایک نسخہ بھیجا۔ اس سے پہلے میں آگاہ تھ تھا کہ اس قسم کی کوئی کتاب لکھی جا رهی ہے ۔ اس میں تصوف اور خواجه حافظ پر جو سخت گیری کی گئی ہے ، وہ مجھ کو ناگوار گزری اور میں نے اقبال کو ایک طوسار اختلاف لکھ کر بھیجا اور اس خط میں یہ بھی لکھا کہ میں اس بارے میں مفصل مضمون لکھ کر شائع کروں گا۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ ابھی آپ اشاعت کے لئے کچھ نه لکھیں، چلے مجھے آپ سے بالمشافه مبادلة خيالات هو جانے، پھر اگر آپ ضروری سمجھیں تو اپنے خیالات کو لکھ کر شائع کر سکتے ھیں۔ اس ضمن میں انھوں نے یہ بھی لکھا کہ میں نے اس مرتبه قرآن محید کا مطالعه کرنے کے بعد یه خیالات قائم كئے هيں۔ اس سے ميں متنبه هؤا اور ميں نے اپنى تنقيد كو لکھ کر شائع کرنے کا ارادہ ترک کر دیا۔ البتہ وقتاً فوقتاً خطوط سی اور زبانی اقبال سے مذاکرہ هوتا "رها۔ اس کا نتیجه یه عوا که جب انھوں نے رموز ہے خودی لکھنے کا ارادہ کیا تو پہلے سے اس كا ايك خاكد لكه كر چند احباب مين بغرض مشوره بهيجا -ان سین راقم ، مرزا اعجاز حسین مرحوم اعجاز دهلوی اور لسان العصر خان بهاد ر سید اکبر حسین اله آبادی مرحوم - تین نام تو مجھے یاد هیں ، شاید کسی اور کو بھی بھیجا هو ۔ هم سین سے هر ایک نے اپنی اپنی رائے لکھ کر بھیج دی، اور اس کے بعد مثنوی رموز ہے خودی لکھی گئی۔ اس کے دیباچہ میں اقبال نے اس مشاورت كاذكر اس پيرايه مير كيا هے كه مجھ كو قلال قلال سے امداد ملى -اقبال کے مطالعة قرآن کی کیفیت میرے مشاهده میں نہیں آئی ا مگر ان کی تلاوت میں جو جذبہ ہوتا تھا ، اس کا ایک نمونہ میں نے

دیکھا ہے۔ چنگڑ ملے والے مکان کے باھر وہ بازار انار کلی میں ان بالا خانوں میں جا کر رہے ، جن میں ھارے ایام طالب علمی میں میاں بحد شفیع مرحوم رہتے تھے اور ان کی بیرسٹری کا دفتر تھا ، اس کے بعد سیاں صاحب موصوف ترق کر نے کر نے لاھور بار کے لیڈر ھو گئے ، سر کا خطاب پایا اور انھوں نے ھائی کورٹ کے عقب میں اقبال منزل کے نام سے (اقبال ان کے چھوٹے صاحبزادے کا فام ھے) ایک بڑی وسیع اور عالیشان کوٹھی بنوائی اور اس میں نام ھی ایک بڑی وسیع اور عالیشان کوٹھی بنوائی اور اس میں رھنے لگے ۔ پھر اس کے بعد وائسراے کی ایگزیکیوٹو کونسل کے میر ھو گئے ۔ میاں صاحب جیسے مشہور و ممتاز بیرسٹر کا ہرانا مسکن ایک عالمی شہرت حاصل کر چکا تھا ، اس لئے قانون پیشہ لوگ اس میں رھنا اور اپنا دفتر قائم کرنا اپنے لئے موجب ترقی اس میں رھنا اور اپنا دفتر قائم کرنا اپنے لئے موجب ترقی سحجھتے تھے ، غالباً اسی خیال کے تحت کسی نے اقبال کو مشورہ دیا ھوگا کہ اپنی سکونت اور دفتر کے لئے یہ بالا خانہ لے لیں۔

اچها تو جب وه ان بالا خانوں میں رہتے تھے تو ایک مرتبه میں لاھور گیا۔ ٹرین ایسے وقت لاھور پہنچی کہ اقبال کے مکان پر پہنچنے کے بعد صبح کی نماز کا وقت باقی تھا۔ میں اوپر پہنچا تو ایک كمر نے سے تلاوت كلام اللہ كى بلند مكر نہايت شيريں اور درد انگيز آواز میرے کانوں میں آئی ۔ میں سمجھ گیا کہ یہ کس کی آواز ہے۔ میں نے فور آ جلدی جلدی وضو کیا اور نماز پڑھنے کے لئے اس كمرے ميں گيا۔ ديكھا كه اقبال مصلے پر بيٹھے قرآن حكيم پڑھ رہے ھیں۔ مجھ کو دیکھ کر انھوں نے مصلی خالی کر دیا اور خود پاس کے کور سے میں چلے گئے۔ میں نے اس مصلی ہر نماز پڑھی تو تماز سی خاص کیفیت محسوس کی اور سیں نے اپنے دل میں اس وقت یہ کہا کہ یہ کیفیت وہ شخص بہاں چھوڑ گیا ہے ، جو ابھی ابھی یہاں بیٹھا ھؤا کلام اللہ پڑھ رھا تھا۔ یہ بات میر ہے علم میں تھی کد اقبال صبح کی نماز بہت سویرے پڑھ کر تلاوت کیا کرتے میں ، مگر تمونہ اس روز دیکھا۔ اس روز سے میں اقبال کی روحانیت کا قائل هو گیا اور دوسروں سے یه کہنے لگا که اقبال بڑے بزرگ آدسی میں ۔

اعزاز نائث هد

جنوری ۱۹۴۲ سین اقبال کو نائط هد ملی اور وه سر مد اقبال

هوئے۔ سبی اس اللہ کے قلندر کو خوب سجھتا تھا ، گر یہ ابھی معلوم تھا کہ شیطان اپنے داؤں ہیج سب پر چلاتا ہے اس لئے فروری سعجھا کہ مبار کباد کے اتھان کو بہ بھی باد دلا دوں کہ اسلامی دنیا ان سے کیا کیا توقعات رکھتی ہے۔ میں نے خط لکھا۔ اس کا جواب جو انھوں نے دیا 'سکاتیب اقبال' صفحہ ۲۰۲/۵۰۲ پر درج ہے۔ اس کے ساتھ ان کی اصل تعریر کا فوٹو بھی ہے۔ اس نظ میں وہ لکھتے ھیں :

" میں آپ کو اس اعزاز کی خود اطلاع دینا ، مگر جس دنیا کے میں اور آپ رہنے والے ہیں ، اس دنیا میں اس قسم کے واقعات احساسات سے فرو تر ہیں ، سینکٹروں خطوط اور تار آئے اور آ رہے ہیں اور مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ لوگ ان چیزوں کو کیوں گرانقدر جائتے ہیں۔ باتی رہا وہ خطرہ جس کا آپ کے قلب کو احساس عؤا ہے ، سو قسم ہے خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضہ میں میری جان اور آبرو ہے اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں ، دنیا کی کوئی قوت مجھے ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں ، اقبال کی زندگی مومنانه نہیں لیکن اس کا دل مومن ہے۔ "

مسلمانان الوركى امداد

ریاست، الور کی حکوست عرصهٔ دراز سے و هاں کے مسلمانوں کو سٹانے کی فکر میں تھی۔ کوشش یہ تھی کہ مسلمانوں کے مکاتب تعلیم قرآن و اردو بند هو جائیں۔ مسلمان بچے اگر پڑھیں بھی تو ریاست کے مدارس میں جن میں ذریعة تعلیم هندی تھی اور وہ بھی ایسی سنسکرت آسیخته هندی که مسلمان بچے اس کو پڑھنے کے بعد بھی عماد اس سے کورے هی رهیں اور ریاست کی کسی ملازمت بھی عماد اس سے کورے هی رهیں اور ریاست کی کسی ملازمت کے قابل کبھی نه بن سکیں۔ اس کے علاوہ مساجد کو منہدم کیا جاتا تھا، قبرستانوں میں سڑکیں نکالی جاتی تھیں اور طرح طرح سے مسلمانوں کی مذهبی زندگی سؤکیں نکالی جاتی تھیں اور طرح طرح سے مسلمانوں کی مذهبی زندگی کو نا ممکن بنایا جا رها تھا۔ اگر مسلمان اپنے حقوق کے تحفظ کے اور غالف زیاست اور ان کی قائم کردہ انجہنوں کو خلاف قانون قرار دیا جاتا تھا۔ اور ان کی قائم کردہ انجہنوں کو خلاف قانون قرار دیا جاتا تھا۔

یه قصه طویل هے مگر اس سلسله میں ۲۹ شی ۱۹۳۲ء کو ریاست كى فوج نے يلا وجه اور بالكل نا جائز طور پر مسلم نوں كے پر اس مجمع پر کولی چلانی ۔ کئی مسلمان شہید ہوئے ، کئی زخمی ہوئے اور اس کے بعد مسلمانوں پر کونا کوں تشدد کیا گیا۔ آخر تنگ آ کر ھزار ھا مسلمانوں نے الور سے ھجرت کی۔ اِس زمانے میں آل انڈیا مسلم کانفرنس قائم تھی اور اس وقت اس کے صدر اقبال تھے۔ جمیعت مرکزیه تبلیغ الاسلام کے معتمد عمومی کی حیثیت سے میں نے معاملات الور کو اپنے هاتھ میں لے رکھا تھا اور سیں نے مسلم کانفرنس مذکورہ سے معاونت کی درخواست کی -چنانچه قرار پایا که مسلم کانفرنس کا ایک وفد وائسرائے کی خدمت سیں پیش ہو کر مسلمانان الورکی داد رسی کے لئے وائسرائے کو توجه دلائے۔ اس وفد کے ارکان کی تعداد تو زیادہ تھی مگر وائسرائے نے تاریخ اس قدر نزدیک مقرر کی که هندوستان کے مختلف مقامات سے اکثر لوگ اس تاریخ پر شمله نه پہنچ سکتے تھے اور وائسرائے کا خیال یه تھا که دو چار چیده آدسی آ جاگھی، زیادہ مجمع کرنا غیر ضروری ہے۔ چنانچه اقبال بحیثیت صدر آل انڈیا مسلم کانفرنس اس وفد کی قیادت کے لئے لاھور سے شمله تک کی سفر کی صعوبت گوارا کرتے ہوئے شملہ پہنچے ۔ کالکا سے میں ان کے همراه هوا اور هم دونوں نے کالکا سے شمله تک کا سفر ایک ھی موٹر میں کیا۔ شملہ میں ان کا قیام لوٹر ہازار کے ایک بالا خانه میں رھا۔ کیونکه اس مرد خدا کے مزاج میں یه بات تھی ھی نہیں کہ ھم بڑے آدمی ھیں ، وائسرائے سے ملنے کے لئے آئے میں ، ھارے قیام کے لئے کسی بڑے ھوٹل یا کوٹھی میں پر تکاف انتظام ہو۔ اس کے بعد بہ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو وفد وائسرائے کی خدست میں حاضر ہوا۔ حاضری وفد کے بعد کیا کیا ہوا ، اس کو یہاں بیان کرنا مقصود نہیں۔ صرف دو یا تین باتیں دکھانے کے لئے مندرجہ بالا سلسلہ واقعات لکھا گیا۔ پہلی بات یه که قومی ضرورتوں کے موقع پر اقبال جو عموماً غیر متحرک رہتے تھے ، ایسے ھی متحرک بن جاتے تھے جیسے کوئی اور جوشیلا کار کن ۔ دوسری بات یہ کہ جب میں اور وہ موٹر میں کالکا کو جا رہے تھے تو حسب معمول اسلامی موضوعات پر گفتگو چھڑ گئی .

معدد صاحب کے مزار پر ماضری

اتبال نے جا با خانقاهوں اور خانقاه نشینوں پر اعتراضات کئے میں۔ 'اسرار خودی' کے شائع مونے پر ان کو تصوف اور سلاسل تصوف کا مخالف سمجھا گیا تھا ، مگر ان کے کلام کے وسیع مطالعه سے یہ بات واضع ہو جاتی ہے کہ ان کا اعتراض ریا کار ، دو کاندار ، دنیا طلب صوفیوں پر ہے اور وہ تصوف سے ان دور از کار عقائد و مسائل کو خارج کرنا چاہتے میں جو عجمیت کے زیر اثر اسلامی تصوف میں داخل هو گئے هیں۔ میں لکھ چکا عول که ان کے تصوف کی بنیاد گھر میں پڑ چکی تھی۔ ان کے والد ماجد ایک صوفی منش بزرگ تھے ، خود اقبال سلسلهٔ قادریه میں بیعت كثر عون تهم - اكابرطريقت سے ان كى عقيدت كا حال اسى سے سمجھ سیں آ سکتا ہے کہ وہ مولانا جلال الدین روسی کی نظم سے ہے حد متأثر تھے۔ ہیر روسی کا ذکر هر جگه بڑی تعظیم سے کرتے هیں اور خود کو ان کا مرید هندی کہتے هیں۔ بزرگوں کے مزارات ير بالقصد بغرض زيارت و طلب بركت حاضر هوت تهر - 'بانگ درا' میں ان کی نظم 'التجامے مسافر' کو دیکھئے۔ اس سے حضرت مجبوب الہی سے انتہائی عقیدت ظاہر ہوتی ہے۔ یہ اقبال کی جوانی اور انگلستان جا۔ سے پیشتر کا واقعہ ہے۔ لیکن اگر بالفرض یہ جوانی کی خام کاری تھی تو بعد کی ہنته کاری بھی قابل غور ہے۔ 'بال جبریل' ملاحظه هو۔ اس کے صفحہ ہم پر ایک نظم درج ہے، جس کا ملاشعر ہے۔

ما سكتا نهيں پہنا ہے فطرت ميں مرا سود ا غلط تھا اے جنوں شايد ترا اندازة صحرا

اس نظم کے شروع میں جو تمہیدی عبارت ہے ، اس میں وہ لکھتے ہیں: ''نومبر ۱۹۳۳ میں مصنف کو حکیم سنائی غزنوی کے سزار مقدس کی زیارت نصیب ہوئی۔ یہ چند افکار پریشان جن میں کلیم ہی کے ایک مشہور قصیدہ کی پیروی کی گئی ہے ، اس روز سعید کی یاد گار میں سپرد قلم کئے گئے۔'' الفاظ 'مزار مقدس' اور 'روز سعید' اپنی کہانی خود کہ رہے ہیں۔

اس پخته کاری هی کے زمانے میں غالباً ۱۹۳۳ء میں حضرت امام ربانی شیخ احمد سمرندی * محدد الف ثانی کے مزار پاک کی زیارت كے لئے اقبال لاهور سے چل كر سرهند آئے۔ مجھ كو لكھا كه ميں بھی پہنچوں۔ چنانچہ میں انبالے سے گیا اور وہ لاھور سے آئے، هم دونوں سرهند جنکشن پر سل گئے اور پھر روضه شریف پہنچے ـ مزار پر اقبال کی حاضری میرے همراه هوئی اور فاتحه خوانی کے بعد وہ دیو تک مراقبے میں رھے۔ زیارت کے بعد کچھ عرصد روضه شریف میں ٹھہرے ۔ سجادہ نشین صاحب سے ملر اور پھر وہ لاھور کو روانہ ھو گئے اور میں انبالے چلا آیا۔ حالت مراقبه میں اقبال نے کیا دیکھا اور کیا محسوس کیا ؟ یہ ایک روحانی سر گزشت هے جس کو نه میں پوچھ سکتا تھا ، نه شاید اقبال بیان کر سکتے ، لیکن ان کا لاہور سے اتنی دور چل کر آنا ہی ثابت كرتا هے كه ان كو حضرت مجدد رحمة الله عليه سے كس قدر عقیدت تھی۔ 'بال جبریل' میں ایک نظم کا عنوان ہے 'پنجاب كے پير زادوں سے '۔ اس كے يه چار شعر ظاهر كرتے هيں كه وه عدد صاحب کو کیا سمجھتے تھے -

حاضر ہوا ہیں شیخ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفس گرم سے ہے گرمی احرار

^{*}سرهند کا نام استعال میں بگڑ گیا ہے۔ صحیح نام سہرند تھا۔
عوام اس کو سرهند کہنے لگے ، یعنی حرف رکا تلفظ اس طرح
کرتے تھے که هکو اس سے پہلے بولنے کے بجائے اس کے بعد اور
اس سے مخلوط کر کے بولتے تھے۔ بالکل اس طرح جس طرح بھی اور
تھی میں ه ب اور ت ہے مخلوط ہے۔ بعد کے زمانه میں اس نام کو
لفظ سر اور لفظ هند سے مرکب سمجھ لیا گیا اور اسی طرح لکھا
جانے لگا۔ عوام اب بھی اسی طرح سرهند بولتے هیں ، مگر ہرائی
عربی تحریروں میں لفظ سہرند صاف لکھا ہوا ہے۔

وہ هند میں سرمایة ملت کا نگہباں اللہ نے ہروقت کیا جس کو خبردار

تعريك تبليغ اور اقبال

هندوستان میں هندوؤں کی جانب سے کم از کم ستر سال سے کبھی خفید ، کبھی اعلانید ، کبھی انفرادی ، کبھی منظم اور جاعتی سازشیں اور کوششیں هوتی رهی هیں که یهاں کے مسلمانوں کو می تد كيا جائے۔ اس اجال كى تفصيل طويل هے۔ ١٩٢٣ كے آغاز ميں اسی سلسله کی ایک منظم اور اعلانیه تعریک شدهی آگره ، متهرا ، بھرت ہور ، ایٹا وغیرہ اضلاع میں جاری هوئی اور مسلمانوں نے اس حمله کی مدافعت کے لئے ان شدھی زدہ علاقوں میں اپنے واعظ اور مبلغ بهيجے - اس زمانے ميں جو تجربات و مشاهدات هوئے، ان کو پیش نظر رکھتے عونے راقم نے یکم جولائی ۱۹۲۳ کو ید مشوره و امداد بعض اکابر ملت مثل حاجی مولوی سر رحیم بخش مرحوم، مولانا عبدالاجد بدايوني ، نواب عبدالوهاب خان مرحوم ایک مرکزی جمعیت تبلیغ الاسلام قائم کی، جو بفضل تعالی اب تک قائم ہے اور راقم اس وقت سے اب تک اس کا معتمد عمومی ہے۔ چونکه اقبال کو تبلیغ و اشاعت اسلام کا خاص شوق تها، وه ماه اکتوبر ۱۹۲۳، میں عاری اس جمعیت کے عبر هو گثر -

يوريين مسلم كانفرنس

جمعیته مرکزیه تبلیغ الاسلام کے رجسٹر ہاے مراسلت میں یه اندراج ہے که ۲۰ جنوری ۱۹۲۵ کو اقبال کا ایک خط بیر ہے نام آیا ، جس کا مضمون یه تھا که چند احباب کی تجویز ہے که آئندہ سال لاهور میں بورہین مسلمانوں کی ایک کانفرنس کی جائے جس کا خرچ قریباً تیس هزار روہیه هو گا۔ انھوں نے دریافت کیا که آیا هاری جمعیة اس میں کچھ مدد کر سکے گی۔ میر نے جواب مؤرخه ۲۳ جنوری ۱۹۲۵ کا خلاصه یه لکھا ہے که بورہین کانفرنس کا ارادہ بہت اچھا ہے لیکن رونی کا انتظام ضروری ہے۔ مناسب کو صدر بنایا جائے اور اس سے رقم وصول عو کہ کسی بڑے آدمی کو صدر بنایا جائے اور اس سے رقم وصول

کی جائے۔ پراپیگنڈہ آپ کے نام سے میں کر لوں گا۔ سیرے خط کے جواب میں مہ جنوری کو اقبال نے وہ خط لکھا جو 'مکا تیب اقبال' کے صفحہ ع.٢/٨٠٢ پر درج هے۔ وہ لکھتے هيں: "آٹھ هزار روير جمع کر دینے کا وعدہ کر لیا ہے۔ باتی روپید بھی اس غرض کے لئے عام مسلمان دینے کو تیار ھو جائیں گے اور میں کہنا ھوں کہ رقم مطلوبه کا بہت بڑا حصہ غالباً لاھور ھی سے جمع کر لوں گا۔ بلکه میرا اراده یه هے که جب تک رقم مطلوبه کے وعدے پرائیویٹ طور پر نه هو جائیں ، اس کانفرنس کے متعلق کوئی اعلان نه كيا جائے۔ يورپ اور امريكه سے كم از كم آٹھ دس آدميوں کو دعوت دی جائے گی۔ باتی جو یورپین مسلمان مندوستان میں موجود میں ، ان کی فہرست تیار کی جائے گی۔ آپ فی الحال اس فہرست کی تیاری سیں مدد دیں اور اپنے احباب کو خط لکھ کر ان کے مفصل پتے دریافت کریں۔ کم از کم سو یورپین مسلمان اس کانفرنس میں جمع هو جائیں تو خوب هو - کانفرنس کے اجلاسوں كے لئے ٹكٹ لگانے كا قصد ہے۔ آپ اپنے دوستوں سے كميں كه فی الحال یه خیال کانفیڈنشل ہے۔ مسٹر پکٹ هال کو میں نے حیدرآباد خط لکھا تھا۔ ان کو اس خیال سے نامعلوم کیوں همدردی نہیں ! سیں انگلستان سے خطو کتا بت کر رہا ہوں۔"

یعض وجوه سے اس کانفرنس کی یه تجویز کبھی عمل میں نه آسکی،
مگر اسی سال ۱۳ اگست ۱۹۲۵ کو جمعیة مرکزیهٔ تبلیغ الاسلام کی
جاعت مفتظمه نے یه تجویز منظور کی که ایک آل انڈیا تبلیغ کانفرنس
کسی سناسب مقام پر سناسب وقت معین کر کے انگلستان سے الحاج
لارڈ هیڈلے الفاروق کو سدعو کیا جائے۔ چنا نچه یه کانفرنس
لارڈ موصوف کی صدارت میں ۱۰ دسمبر ۱۹۲۵ بمقام دهلی نهایت
کامیابی سے منعقد هوئی اور اقبال کی مجوزه کانفرنس کا مقصد ایک
حد تک اس سے پورا هو گیا۔

میرے ایجنٹ

اقبال اپنے مشہور لیکچر دینے کے لئے مدراس جانے والے تھے۔
سی نے ان کو لکھا کہ دوران قیام مدراس سیں و عال کے مسلمانوں
کو تبلیغ کی اهمیت کی طرف توجہ دلائیں اور جمعیة مرکزیه

تبلیغ الاسلام کی مالی امداد کے لئے آمادہ کریں۔ میرے غط کے جواب میں انھوں نے مجھ کو ایک خط مؤرخد ی دسمبر ۱۹۲۸ءکو لکھا جو مکاتیب اقبال کے صفحہ ۲۱۱/۲۰۹ پر درج ہے۔ اس میں وہ لکھتے میں:

''سرے نزدیک تبلیغ اسلام کا کام تمام کاموں پر مقدم ہے۔
اگر مقدوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور
اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے ،
جیسا کہ آج کل کے قوم پرستوں کے روید سے معلوم ہوتا ہے
تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ موں گے۔ یہ بات میں
علی وجه البصیرت کہنا ہوں اور سیاسیات حاضرہ کے تھوڑے سے
تجربہ کے بعد ہندوستان کے سیاسیات کی روش جہاں تک مسلمانوں کا
تعلق ہے ، خود مذھب اسلام کے لئے ایک خطرۂ عظیم ہے اور میر نے
خیال میں شدھی کا خطرہ اس خطرے کے مقابلے میں کچھ وقعت
نہیں رکھتا ، یا کم از کم یہ بھی شدھی ہی کی ایک غیر محسوس
ضورت ہے۔ بہر خال جس جانفشانی سے آپ نے تبلیغ کا کام کیا ہے
اس کا اجر حضور سرور کائنات ہی دے سکتے ہیں۔ میں انشا اللہ
حاضر ہوں ، سکر آپ اور مولوی عبد الماجد بدا ہونی جنوبی هند کے
حاضر ہوں ، سکر آپ اور مولوی عبد الماجد بدا ہونی جنوبی هند کے
دورہ کے لئے تیار رہیں۔ "

مصرى وقد

۱۹۳۹ میں اچھوتوں میں اشاعت اسلام کا ایک خاص موقع پیدا ہؤا۔ اچھوتوں کی ایک کانفرنس نے جس کے حاضرین کی تعداد دس هزار نفوس بیان کی گئی تھی ، ایک ریزولیشن ہاس کیا کہ اچھوتوں کو هندو دهرم چھوڑ کر کوئی اور مذهب اختیار کرنا چاھیے۔ اس کانفرنس اور اس ریزولیشن کا غلغله تام هندوستان میں پھیل گیا۔ ایک جانب تو هندوؤں نے خاص کوشش کی که اچھوتوں کو کسی طرح اس اراد نے سے باز رکھا جائے ، دوسری جانب مسلان ، عیسائی ، سکھ اور بدھ دهرم والے اس کوشش میں مصروف هو گئے که اچھوتوں کو اپنے مذهب کی دعوت دیں۔ اس سلسله میں هو گئے که اچھوتوں کو اپنے مذهب کی دعوت دیں۔ اس سلسله میں هاری جمعیة نے بھی ڈھائی سال تک بہت کچھ جدو جہد کی ،

" بجھ سے شیخ صاحب نے مشورہ طلب کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس وفد کے متعلق آپ ضروری ہدایات دیں۔ مہربانی کر کے آپ لکھیں کہ ان کو کیا مشورہ دیا جائے۔ بعض ہاتیں میر نے خیال میں ہیں، مگر میں آپ کی رائے بھی معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ اس کے علاوہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ اس کے علاوہ یہ معلوم کرنا حاہتا ہوں کہ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ اس وفد کے همراه ملک کا دورہ بطور پرو پیگنڈا سیکریٹری کے کریں۔ اس سے بہت اچھے نتا بخ نکلیں گے اور وفد کو آپ کے معلومات اور مشوروں کے امیال و عواطف سے معلومات اور مشوروں کے امیال و عواطف سے بے حد فائدہ پہنچے گا۔"

لیکن اس خط کا جواب نه لکھنے پایا تھا که اقبال نے ہم جولائی کو اسی موضوع پر مجھ کو دوسرا خط لکھا اور اس میں مجھ سے چند باتیں کرنے کے بعد لکھا۔ ''مصری وفد کی هر طرح حوصله افزائی کرنا چاھئے۔ اس کے نتا بخ نہایت دور رس هوں گے ، آپ ہضرور ان کے ساتھ دورہ کریں۔ یه واقعه هندوستان بلکه اسلام کی تاریخ

میں بادگار ہوگا۔ آپ کا جواب آنے ہر میں شیخ جامعہ ازھر کا اصل خط ارسال کروں گا، تاکہ آپ بھی ان کو ایک علیحدہ خط لکھ سکیں۔ میں اپنے خط میں ان کو لکھ دوں گا کہ وہ آپ کے خط کا انتظار کریں۔"

ان کو تبلیغ اسلام سے اور مسلم نوں کے بین المالک اشترانک عمل سے اس قدر گہری دلچسپی تھی کہ جب میرا جواب ان کو پہنچ گیا تو انھوں نے ، ہ جولائی کو پھر ایک خط لکھا ، ان کا اقتباس درج کرتا ھوں :

"آپ کا خط عین انتظار میں ملا۔ یہ تمام مشکلات میر نے ذھن میں تھیں جو آپ نے خط میں لکھی ھیں۔ ہاوجود ان کے میرا خیال تھا کہ ان کا ھندوستان آنا عام طور پر اعلیٰ ذات کے هندوؤں پر اور نیز خود مسلمانوں پر اچھا اثر ڈالے گا۔ ان کے آنے سے مسلمانوں کے تبلیغی جوش میں اضافہ ھونا بہت ممکن ہے۔ اس کے علاوہ اعلیٰ ذات کے هندوؤں پر عام اسلامی اخوت کا اثر پڑ ہے گا۔ اس واسطے میرا خیال ہے کہ ان کو تمام مشکلات سے آگاہ کر دیا جائے اور جو قوائد ان کے وقد سے ممکن ھیں ، ان کا بھی ذکر کر دیا جائے اور جو قوائد ان کے وقد سے ممکن ھیں ، ان کا بھی ذکر کر دیا جائے اور فیصلہ ان پر چھوڑ دیا جائے۔"

اس کے بعد بجھ کو اقبال کا کوئی اور خط اس سلسلے میں نہیں آیا ،
مگر یہ قرار پا چکا تھا کہ اقبال شیخ جامعہ الازھر کو میر ہے
بارے میں لکھ دیں گے۔ انھوں نے ضرور لکھا ھوگا۔ میں نے اقبال
کو اطمینان دلا دیا کہ میں وفد کو ھر اسکانی امداد دوں گا۔
میں نے شیخ جامعہ الازھر کو تار دے کر دریافت کیا کہ وفد
کب ھندوستان چہنچے گا۔ ابھی بجھ کو اس تار کا کوئی جواب
نه ملاتھا کہ اخبار 'ایسٹرن ٹائمز' لاھور مؤرخہ ، رنومبر ۱۹۳۹،
میں قاھرہ کا ایک پیغام جس کی نسبت لکھا تھا کہ ھوائی ڈاک سے
میں قاھرہ کا ایک پیغام جس کی نسبت لکھا تھا کہ ھوائی ڈاک سے
اطالوی جہاز کائی راس میں درج تھا کہ علماے ازھر کا وفد
پہنچے گا۔ یمبئی میں جو عارمے تبلیغی دوست تھے ، ان سے دربارہ
وفد مذکور میری مراسلت ھو چکی تھی ۔ اخبار میں بہ خبر

پڑھتے ھی میں نے بمبئی تار دیا اور خود بمبئی پہنچ گیا۔ جہاز کانٹی راس ۱۷ نومبر ھی کو آیا۔ ھم نے تمام سواریوں کو اتر نے ھوئے دیکھا اور بندرگاہ پر دریافت بھی کیا۔ مصری وقد اس میں نه تھا۔ آخرکار یه وفد ۱۱ دسمبر ۱۹۳۹ء کو بمبئی میں جہاز سے اترا _ احباب بمبئی نے و دسمبر کو مجھ کو تار دیا تھا ، وہ . ١ دسمبر کو ملا تھا ، میں نے بذریعہ تار احباب بمبئی کو مطلع کر دیا تھا که میرا چنچنا ممکن نہیں ، آپ وفد کا استقبال کریں ۔ ان کا پروگرام معلوم کر کے بذریعہ تار اطلاع دیں۔ ١٢ د ممبر کو رئيس وفد نے عبھ کو خط لکھا۔ ١٢ نومبر کو وفد کے نه پہنچنے کے وجوہ لکھتے ہوئے میری تکایف کا شکریہ لکھا اور یہ لکھا کہ وفد مجھر انبالے میں ملنا چاہتا ہے۔ شیخ از ہر کے نام جو تار میں نے بھیجا تھا، اس کا جواب نه د ہے سکنے کے لئے معذرت بھی لکھی۔ میں نے جواب سیں وفد کا خیر مقدم کیا اور لکھا که انبالے کی بجا ہے د علی میں ملنا زیادہ مناسب ہوگا۔ آخرکار وفد نے بذریعہ تار اطلاع دی که وه . ۳ دسمبر کو دهلی پہنچ گئے هيں اور سيسل هوڻل میں مقیم هیں ۔ میں ١٦ دسمبر كى شام كو دهلى پہنچا اور يكم جنورى ١٩٢٨ء كو سيسل هو لل مين وفد سے ملا ۔ اخباروں سے معلوم ہو چکا تھا کہ اس وفد نے اپنا مقصد ہندوستان کے مسلم ادارات تعلیم کا معائنه اور مطالعه اور مسلما ان هند سے ثقافتی (cultural) تعلقات قائم کرنا بیان کیا ہے۔ دھلی میں ملاقات ھونے پر معلوم ھؤا کہ انھوں نے اپنے تبلیغی مقصد کو سب سے راز میں رکھا ہے اور اس بارے میں صرف مجھے اور اقبال سے بصیغة راز مبادلة خیالات اور اخذ معلومات کریں گے۔ میں سیسل ہوٹل میں چار روز تک ارکان وفد سے گفتگو کرتا رہا۔ وفد کے سیکریٹری شیخ مجد حبیب احمد آفندی اور اسسشف سیکریٹری شیخ صلاح الدین التجار انگریزی دان تھے ، رئیس وفد اور باتی دو ارکان وفد عربی میں سوالات کرتے تھر اور جو معلومات ان کو حاصل ہو چکے تھے ، ان کو بیان کرتے تھے۔ شیخ حبیب ان کی اور میرے جوابات کی ترجانی کرتے تھے۔ چار روز کے مسلسل مکا لبات کے بعد رئیس وفد نے میرا شکریہ ادا کرتے ہوئے یه خواهش ظاهر کی که میں وہ تمام واقعات و خیالات جو میں بیان اور ظاهر کر چکا هوں ، انگریزی میں لکھ کر دے دوں۔ چنا نچه

میں نے ہائیس صفحہ کی ایک ٹائی شدہ باد داشت مرتب کر کے وقد کو وقد کو دے دی۔ اندریں اثنا ایک صاحب نے ناگہور سے وقد کو ایک چٹھی لکھی تھی۔ وقد نے چاھا کہ میں اس چٹھی پر بھی ایک تبصرہ لکھ دوں۔ چنانچہ ہا مج صفحہ کا ٹائپ شدہ تبصرہ لکھ کر ان کے حوالے کیا گیا۔

دهلی سی مجھے ملنے سے پیشتر یہ وقد بمبئی ، بھوبال اور آگرہ کا دورہ کر چکا تھا آ اس کے بعد علی گڑھ ، رام پور ، دیوبتد اور پشاور کا دورہ کیا۔ سی علی گڑھ میں ان کے همراہ تھا۔ پشاور کے بعد وہ لاهور گئے اور میں بھی وهاں چنچا۔ اقبال نے ۲۲ جنوری ۱۹۳۷ کو وقد کے اعزاز میں ایک لئے دیا۔ اس وقت اقبال کی صحت کچھ عرصہ سے خراب تھی ، لئچ ایک هوٹل میں دیا گیا تھا ، میزبان کی حیثیت سے اقبال کا موجود هونا ضروری تھا۔ دیا گیا تھا ، میزبان کی حیثیت سے اقبال کا موجود هونا ضروری تھا۔ چنا بچہ وہ شریک هوئے۔ اس وقت انھوں نے کہا کہ میں چھہ مہینے کے بعد گھر سے نکلا هوں ، جاوید بھی موجود تھے ، لئچ کے بعد ایک کروپ فوٹو لیا گیا۔ جاوید اس قوٹو میں بھی ھیں۔ یہ گروپ ایک نہایت خاص یاد گار ہے۔

وفد کے مقصد سے متعلق وفد کی اقبال سے باتیں ہوئیں۔ میں جو کچھ کر چکا تھا ، وہ میں نے بیان کیا۔ اقبال نے میر سے خیالات سے اتفاق کیا۔ اقبال سے جو خاص مشورہ ہوا ، اس کی ایک ٹائپ شدہ یاد داشت مرتب کر کے میں نے وفد کو دے دی۔

وفد کے نقل و حرکت اور واپسی سے متعلق ابھی بہت سے واقعات باقی ہیں اور میرے فائل میں ان سے ستعلق بہت سا مواد ہے۔ مگر یہاں اسی حد تک ان واقعات کا بیان کرنا مقصود تھا ؛ جہاں تک اقبال کا تعلق تھا ، وہ واقعات آ چکے اور اقبال نے علالت کے با وجود اس اہم اسلامی کام میں جو دلچسپی لی ، وہ ظاہر ہو چکی ۔ یہ وفد وسط مارچ ۱۹۳2 میں ہندوستان سے واپس ہوا ۔ عرصهٔ دراز کے بعد جب میں ۔ ایک شکایتی خط لکھ واپس ہوا ۔ عرصهٔ دراز کے بعد جب میں ۔ ایک شکایتی خط لکھ کر دریافت کیا ، تو جون ۱۹۳۸ میں شیخ بحد حبیب احمد آفندی کے وفد کی عربی رپورٹ کی ایک کاپی مجھ کو بھیجی ۔ اس میں میں میری تجاویز سے وفد نے اتفاق رائے کیا تھا ، مگر اس وقت از ہر میری تجاویز سے وفد نے اتفاق رائے کیا تھا ، مگر اس وقت از ہر

کی انتظامی کونسل نے اندریں باب کوئی فیصلہ نہیں کیا تھا۔ اس کے بعد کوئی خبر نہیں آئی۔

تمنامے مدینہ

دنیا میں کون مسلمان ایسا ہو گا جس کو حج بیت اللہ کی آرزو نہ ہو اور جس کے دل کو مدینہ منورہ کی حاضری کی تمنا ہے تاب نه رکھتی ہو! اور پھر اقبال کے لئے تو یہ بات تصور میں بھی نہیں آسکتی کہ اس کا دل حضور رسالت مآب کے دربار میں حاضر ہونے کے لئے دن رات نہ تڑپتا ہو۔ ان کے کلام میں جا بجا اس کے شواہد موجود ہیں۔ مثال کے طور پر صرف دو شعر اس کے شواہد موجود ہیں۔ مثال کے طور پر صرف دو شعر دیکھ لیجئے۔ حضور رسالت مآب کو وہ کیا سمجھتے تھے۔ ملاحظہ کیجئے:

بمصطفی ایر برسا ن خویش را که دین همه اوست اگر با و نرسیدی تمام بولهبی است

مدینه منوره ان کے نزدیک کیا تھا، ملاحظه هو:

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

(اسرار خودى)

چناخید اپنی زندگی کے آخری تین چار سال میں وہ حج بیت اللہ اور زیارت رسول اللہ کی تجویزیں سوچتے رہے۔ سوء اتفاق سے یہی زماند ان کی صحت کی خرابی اور جسانی کمزوری کا تھا۔ اسی عرصہ میں ان کی اهلیۂ محترمہ کا بھی انتقال ہو گیا اور بچوں کی نگہداشت اور تربیت کی ذمہ داری تمام تر انھی پر آ پڑی۔ تا ہم وہ اس فکر میں رہے کہ عراق سے ہوتے ہوئے براہ بیت المقدس مدینۂ منورہ پہنچیں اور وہاں سے حج کے لئے مکہ معظمہ جائیں۔ وہ عراق کی زیارات کو بھی بہت اہمیت دیتے تھے ، نجف اشرف میں ان کے لئے بڑی کشش تھی۔ اس کا اندازہ 'اسراز خودی 'کے ان اشعار لئے بڑی کشش تھی۔ اس کا اندازہ 'اسراز خودی 'کے ان اشعار عنوان سے لکھے ہیں۔ ان کا یہ شعر ظاہر کرتا ہے کہ جناب شیر خدا عنوان سے لکھے ہیں۔ ان کا یہ شعر ظاہر کرتا ہے کہ جناب شیر خدا سے ان کو خاص طور پر کس قدر عقیدت تھی:

خیرہ نه کر سکی مجھے تابش دانش فرنگ سرمه مے میری آنکھ کا خاک مدیله و نجف

انہوں نے بھے لکھا کہ عراق کے راستہ سے سفر مدینہ منورہ کے بارے میں معلومات فراھم کروں۔ چنانچہ میں نے بغداد خطوط لکھے اور مولانا سید حسن دین خاموش کو جو اسی زمانہ میں عرب سے براہ عراق واپس آئے تھے ، خط لکھا اور جو اطلاعات حاصل ھو سکیں ، آقبال کو بھیجیں۔ بڑی مشکل یہ تھی کہ سب لوگ لاری کے سفر کو دشوار بیان کرتے تھے اور اقبال بہت کمزور تھے۔ ہے۔ ۱۹۳۲ء کے موسم سرما میں ایک روز جاوید منزل میں ان سے ملاقات ہوئی۔ دیر تک صحبت رھی۔ وہ اس وقت بہت کمزور تھے۔ سفر مدینه کا ذکر بھی رھا۔ کہنے لگے کہ جس قدر تھوڑی سی طاقت بچھ میں باقی رہ گئی ہے ، میں اس کو مدینه کے سفر کے لئے بچا بچا کر رکھ رھا ھوں۔ افسوس کہ ان کی یہ کمنا پوری نہ ھوئی اور وہ دنیا سے رخصت ھو گئے۔

اقبال کا قلبی تعلق حضور سرور کائنات کی ذات قدسی صفات سے اس قدر نازک تھا کہ حضور کا ذکر آئے ھی ان کی حالت دگر گوں ھو جاتی تھی، اگر چہ وہ فوراً ضبط کر لیتے تھے۔ چونکہ میں بارھا ان کی یہ کیفیت دیکھ چکا تھا، اس لئے میں نے ان کے سامنے تو نہیں کہا، مگر خاص خاص لوگوں سے بطور راز ضرور کہا کہ یہ اگر حضور کے میقد پاک پر حاضر ھوں گے، فروز کہا کہ یہ اگر حضور کے میقد پاک پر حاضر ھوں گے، تو زندہ واپس نہیں آئیں گے، وھیں جان بحق ھو جائیں گے۔ میرا اندازہ یہی تھا۔ اللہ بہتر جانتا ہے۔

غلام بهیک نیرنگ

ڈرامے کی ابتدا

ایسا نہیں کہ کسی سہانے سویرے ، سہابی گھڑی میں ، اچانک ڈرامہ پیدا ہؤا ہو۔

جب کسی نے پہلی بار گیت کے بول کہے ، دلکش دھن باندھی اور سریلی تان اڑائی یا پہلی بار یوں قدم اٹھا۔ 'اور جسانی اعضا کو اس ادا سے حرکت دی کہ ایک نمونۂ حسن جلوہ گر ھؤا تو اسے کیا خبر تھی کہ اس کی یہ گراں قدر کاوش ، یہ سحر انگیز سعی 'حاصل رائگاں نہ جائے گی۔ ایک عمد سے دوسرے عمد تک سینہ به سینہ منتقل ھوتی ، ترمیم و اضائه کے مسلسل دور سے گزرتی رہے گی اور پھر ایک دن اس خشت اول پر فلک بوس ایوان استوار ھو جائے گا۔

دنیا کے پہلے فن کار کے پیش نظر وہی چیز تھی جو آخری فن کار کے پیش نظر ہوگی۔ اسے اظہار ذات مقصود تھا۔ البتہ اسے یہ خبر نہ تھی کہ ایک دن ایسا بھی آئے گا جب اس کے پر اسرار اور جبروت آفریں انسان نما خدا (Anthropomorphic gods) اور ان کے پیچ در پیچ قبیلے سٹ جائیں گے۔ دیو مالا کا تانا بانا منتشر ہو جائے گا، لنگ گیت، لنگ ربت اور لنگ ناچ کے دن للہ جائیں گے۔ اناج دیوتا، بہار دیوتا یا خدا نہات و حیات مر مر کر جئے، لیکن پھر مر رہے گا اور پھر کبھی نہ جئے گا۔ بس ایک اظہار ذات کا سلسلہ ہے سو قائم رہے گا۔ موسیقی، رقص بس ایک اظہار ذات کا سلسلہ ہے سو قائم رہے گا۔ موسیقی، رقص صورتیں رونما ہوں گی۔

اگرچه دنیا کے پہلے فن کار کو ما بعد کی فنی نمود اور ترق کا صحیح علم نه تھا تا ہم اتنا تو وہ جانتا ہی ہوگا که آنے والے انسان کی عقل و حرکت کا دائرہ اس کی نسبت وسیع تر ہوگا۔ صلاحیتیں بڑھیں گی اور ہر نئی پود پچھلی پود کی آخری منزل سے آغاز سفر کرے گی۔

نئی ہود پہلا تجرباتی اور مشاهد اتی سرمایه سمیٹ کر نئے نقطے سے فکری اور عملی مساعی جاری کرتی رهی اور دھ گی -

آج تاریخی تسلسل کو نظر انداز کر کے تہذیبی کارناموں اور ابتدائی سادہ کوششوں کو ساسنے رکھیں تو دونوں کے درسیان اختلاف اور غیریت کا فارقه اور فاصله دیکھ کر ہاور نه کر سکیں گے کہ عارے شاندار پیکر نے ماضی کے ایک معمولی اور عجیب و غریب دُھانچے سے ارتقا پایا ہے۔

دنیا کی اولیں فنی کاوش اور دنیا کے اولیں فن کار کا کون کھوج لگانے ؟ البتہ اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ جس بنسری کی لیے پر گوکل کی فضائیں جھومیں ، اس کا کنییا ایکا ایکی پیدا نہیں ہؤا۔ رادھا سے پہلے بھی کئی گمنام رادھائیں کانوں اور آنکھوں پر جادو کے وار کرتی رہیں۔ ان گلت دیو داسیوں کے موھنی شریر کا انتھک لوچ صدیوں قربان گاہ کی بھینٹ چڑھتا رہا۔ لحن داؤدی سے پہلے بھی انسانوں کے گلوں نے رس دھارے بہائے۔

ابک دفعه کسی دوشیزهٔ کمسار کی سجری باهیں کانیج کی کان بن کر نرم اور گداز کولھوں پر بوں ٹک گئیں که وقت کا دھارا تھم گیا ، قوس قزح شرما گئی اور آسان کی شفق آلود بلندیاں سجدہ ریز ہو گئیں۔ ایک الھڑ کنیا یوں ٹھمک ٹھمک کر چلی که جادو جگا گئی۔ پھر اس کی شوخ چال ایک ھوشیار نقال کے قلب و نظر میں اتر گئی ، اس کا بدن تھر کنے لگا اور کائنات کو میٹھا ھیچکوله آگیا۔ ھرن کی رفتار اور پایل کی جھنکار کا سمانا تال میل ایک فن کار کی ایجاد تھا۔

اٹھلا اٹھلا کر

صبا یوں چلی که نرتکی کے بے کل من میں کلا جگا گئی۔ فن اتنا هی پرانا هے جتنا خود آدمی۔

جذبات کے ذریعے جذبات کو چھیڑنا ، شوق اور اضطراب ظاہر کرنا ، اپنی ہستی اور انفرادیت کی نمائش کرنا ، حیات و کائنات کا مشاہدہ کر کے نت نئے خطوط ، نئے زاویے اور نئی صورتیں تراشنا ، خود جیسے محسوس کرنا ویسے دوسروں کو محسوس کروانا ، دل کی خود جیسے محسوس کروانا ، دل کی

بات کم بغیر نه رهنا ، حسن و صداقت ، خیر و شر اور مثبت و منفی کے ملاپ یا ٹکراؤ سے تعمیری اکا ٹیاں بروے کار لانا فطانت کا ناگزیر عملی تقاضا ہے۔ آ دسی اسی پر ماسور و مجبور ہے۔ مشاہدہ و تجربه کرنا ، معلوم و هستی محسوس کرنا ، پهر اس پر رد عمل کرنا ایک جبلی اپنج ہے ۔ اسی پر تخلیق اور ایجاد موقوف ہے ۔ جین ایلن هیری سن (Jane Ellen Harrison) نے ٹھیک کہا ہے که ادراک اور عمل کے درسیانی فاصلے میں فن جنم پاتا ہے۔ اسی کے ایک بیان کی روشنی میں آدمی کی ساخت کو دیکھیں تو پتہ چلر گا که آدمی شاخون اور شعبون مین منقسم نهین بلکه اعال و حرکات اور حركات و مشاغل كا ايك پر فريب چرخ هے - حيوان ناطق كے لئر كائنات دو برابر حصول مين بئي هـ - ايك حصه وه خود هـ ، دوسرا حصه باتی کائنات _ دونوں میں رشته قائم ہے - علی رشته شعوری اور غیر شعوری حرکات کا تخلیقی تانا بانا تیار کرتا ہے۔ خارجی دنیا حواس کے در بچوں سے انسان کے باطن میں باریاب ہوتی ہے۔ اس کی آمد لاریب پہلے معلوم اور پھر محسوس کرتی ہے۔ انسانی فطرت جس میں ذکاوت ، نیت ، جذبه ، خواهش ، تصور ، تفکر ، تخیل اور قوت استدلال شریک هیں ، متواصل و متصادم هوتی هے -خارجی دنیا داخلی دنیا میں گھلتی ملتی اور شعور کو متحرک رکھتی ہے۔ قوت استدلال کی رهبری اور اس کے زیر احتساب تعمیری اور تخلیقی عمل اجرا پاتا ہے۔ جذبه که اساسی حیثیت رکھتا ہے ، هیجانی اور مقصدی قوت بن کر رد عمل پر اکساتا ہے۔ پھر آدمی کبھی زندگی پر ہنس دیتا اور کبھی رو دیتا ہے -

حرکت میں برکت ہے۔ جو کچھ معلوم و محسوس اور تمتصور کیا جائے اس کا نکاس ضرور ہوتا ہے۔ نقالی کی جبلت (impulse کیا جائے اس کا نکاس ضرور ہوتا ہے۔ نقالی کی جبلت (impulse اسی اخراج و ترسیل کا لا بدی وسیلہ بنتی ہے۔ اسی راستے جذبے اور مراد کا دھارا پھوٹ بہتا ہے۔ ایک سینہ کوبی کرتا ہے ، ایک مرثیہ اور المید لکھتا ہے۔ اسی کی مدد سے شعر و تمثیل اور اسی سے رقص و بت گری کی لیو رکھی گئی۔

یه کوئی قاعدهٔ کلیه نہیں که معلومات و محسوسات فوراً حرکات میں منتقل و متشکل هو جائیں۔ اس کے لئے ایک قوت اور ایک لمحد خاص مقرر هوتا ہے۔ الہام و القا کی ساعت نزول پہلے سے

معلوم نہیں ہوتی۔ نا معلوم اور غیر محسوس طور پر بید اری کی ایک کھڑی اپنے آپ آتی ہے جب نن کار عمروں کے مشاهد ہے اور تجربے کے خزانے اگلنے لگتا ہے۔ یاد رہے علم و ادراک ، احساس ، نظر ، خبر اور رد عمل کے درمیان جو علاقه ، جگه ، وقفه ، پڑاؤ یا ٹھیراؤ ہے و میں فکری زندگی ، ذوق و شوق ، تصورات و تخیلات ، جذبات و محسوسات ، شعور اور فن کی تخلیقی کارگاه واقع ہے۔ یه کارگاه هر وقت کام کرتی ہے اور اطلاع دئے بغیر مصنوعات پیش کر دیتی ہے۔

ظاهر ہے جہاں کہیں آدمی پیدا ہؤا و ہیں اس پر خارجی دنیا نے عمل کیا۔ جس کے اندر کچھ نہ ہؤا، وہ اندھا اور بہرہ جانا گیا جس نے معلوم و محسوس کیا، نیز اپنی جالیاتی صلاحیتوں کی بدولت اپنی مادی ساخت اور ضرورت سے باہر قدم رکھا، اس نے نشو و نما کی ڈگر پر قدم دھرا، اپنی شخصیت کا مظاهرہ کیا، دوسروں کے تفنن اور خداؤں کی خوشنودی کا سامان مہیا کیا۔ اس نے ڈرامے کی داغ بیل ڈالی۔ جو گیت کہے، جو نغمے گائے، ناچ دکھائے داغ بیل ڈالی۔ جو گیت کہے، جو نغمے گائے، ناچ دکھائے اور سکالمے ادا کئے، ان کے با قاعدہ امتز اج سے ڈرامے کا پیکر تعمیر ہؤا اور انھی اجزا سے مل کر تھیئیٹر بنا۔

تاریخ بتاتی ہے کہ دنیا کا چلا تھیئیٹر ایک فضائی معبد تھا جہاں وحشی قومیں انسان نما خداؤں کا مزاج بحال رکھنے کے اسباب تالیف کرتیں۔ یہ جملہ اسباب حسن اتفاق سے جالیاتی اقدار سے ملو ھوتے اور خوبصورتی کا نمونہ ۔ ان قوموں نے فن کی اساس رکھی۔ انھی نے طبعی کیفیات ، فطری رجعانات ، وجدان اور فنی شعور کا اظہار کیا ۔ کوئی ناچتا ، کوئی حمدیہ گیت موزوں کرتا اور کوئی گاتا ۔ ناچ ، شاعری اور موسیقی تینوں صنفیں بیک وقت یک جا پروان چڑھیں ۔ ڈھول اور نقاروں کا شور و غل ھم آھنگ رھا ۔ تماشائیوں کے بغیر ایک ھمہ گیر ، تھیئیٹر انسان نما خداؤں کے سایہ عاطفت میں فنون لطیفہ کا گہوارہ بنا رھا ۔ ''ناچ کہ فنون لطیفہ کی دادی اماں ہے'' ، اپنی بہنوں بیٹیوں کے ھمراہ یہاں پھولتی پھلتی رھی ۔

رقص ، نغمہ اور شعر رگ جاں کی طرح ایک دوسرے کے

قریب هیں۔ لے اور تال ان کی نبض حیات ہے۔ آهنگ کا ایک با قاعدہ اور ضروری نظام ان سے مربوط و مخلوط ہے۔ تیکنیکی بندشوں کے اعتبار سے یہ سائنسی حدود و قیود میں اسیر هیں۔ ایک غلط قدم، ایک ماترے کی کمی بیشی ، ذرا سا غلط زیر و بم اور ایک بے هنگم سر سے آهنگ تمام هو جاتا ہے۔ فن اگرچه کلیتاً ریاضی نہیں ، تاهم ریاضی کی طرح صاف و صحیح ضرور هوتا ہے۔

رقص ، شاعری اور موسیقی کا ایک ضمیر هے ۔ ان کا باهمی ربط بھی عیال هے ۔ '' یه امر اتفاقی نہیں که شعری پیانے کی اکائی کو فف کہتے هیں'' جو رقاصه کی جالیاتی اور جذباتی وضاحت کا نہایت اهم آله هے ۔ پهر بیلیڈ (Ballad) اور بیلے (Ballet) میں جو ماثلت پائی جاتی هے وہ بھی غور طلب هے ۔ یہی وہ تینوں فنون هیں جن سے ڈراما وجود پذیر هؤا ۔ ان سب کی ته میں ایک هی بنیادی جذبه کار فرما رها اور رهتا هے ۔

رجحانات ، مؤثرات اور سهیجات تو ایک هیں لیکن ڈراسر کا سواد کئی سمتوں سے به کر آیا۔ ایسے افراد جنھیں قدرت نے تخلیقی صلاحیت ارزاں فرمائی ، آدم کی اولیں نسل نیں بھی موجود تھے۔ لوک کلا جس میں رقص ، موسیقی ، شاعری اور داستان گوئی کا نام بالخصوص آتا ہے ، تہذیب و تاریخ سے پہلے کی پیداوار ہے - اوپر مذكور هے كه محسوسات و تصورات كا جالياتي نكاس فطرى فريضه هے ـ آدمی میں ایک ایسی بات ہے جو نکاس پر ابھارتی اور اکساتی رھتی ہے۔ اسی بنا پر افلاطون نے فن کو نقالی کہا اور ارسطو نے اس کی تائید کی ۔ آدمی عکاس اور نقال ہے۔ بوتیکا میں مرقوم ہے: "شاعری (یعنی ڈرامے) کی عمومی ابتدا کے دو سبب هیں اور هر دو سبب انسانی جبلت کا خاصه هیں - بچین هی سے نقالی آدمی کی. فطرت میں داخل ہے۔ اسے کمتر حیوانات پر بدیں وجه فوقیت حاصل ہے کہ وہ دنیا کا سب سے بڑا ثقال ہے اور اولاً ثقالی ھی کی مدد سے آگاهی پاتا ہے۔ پھر یه بھی ایک قدرتی اس هے جو سب پر صادق آتا ہے کہ لوگ نقالی کے کارناموں سے لذت یاب ھوتے میں -اس دوسرے نکتے کی صداقت تجربے سے ثابت ہے۔ آبجکٹ دیکھنے میں خواہ المناک می هوں ، هم فن کے دائر ہے میں ان کی حقیقی پیشکش

سے لطف اندوز ہونے ہیں۔ اس کی صراحت ایک دوسری حقیقت سے ملتی ہے۔ حصول علم نه صرف فلسفی بلکه باقی بنی نوع آدم کی بھی سب سے بڑی مسرت انگیز کاوش ہے ، خواہ اس کی صلاحیت کتنی معمولی کیوں نه ہو۔ تصویر دیکھ کر اس لئے مسرت موتی ہے کہ آدمی بیک وقت سیکھتا اور اشیا کے معنی جانتا ہے۔ " نقل اتارنا اور اس سے حظ پانا دونوں فعل فطری میں اور ڈرامے کی پیدائش میں ان کا بڑا ماتھ ہے۔

نقالی جس کا کلاسیکی نام Mimesis ہے اور جو ایک لا فانی ایچ ہے ، بجائے خود فن کی اصل نہیں ، ایک سبیل ہے۔ فنی تخلیق کی ایک نا گزیر تعمیری اور عملی قدر ہے۔ بنائے عمل نہیں، راہ عمل ہے۔ اصل وہ جذ به اور آرزو ہے جس سے یہ تحریک پاتی ہے۔ افلاطون نے Mimesis کو جملہ فنون کا سر چشمہ اور ان کی روح و رواں ضرور گردانا ہے لیکن اس امنگ کو ایک لحظے کے لئے بھی بھول نہیں سکتے جو نقال کی کارگاہ کے لئے خام مال فراھم کرنے اور رنگ روپ نکہار نے کا موجب بنتی ہے۔ کائنات اور معاشرے سے آدمی جو جذباتی لگاؤ رکھتا ہے وہ ڈرامے کی اولیں وجہ تخلیق ہے۔ البتہ یہ نتیجہ نقالی کا ہے کہ زندگی فن کی صورت میں ڈھلتی رہتی ہے۔

کائنات کی هر ادا اور زندگ کا هر مشغله نقال کو صدا دیتا ہے۔
نسیم صبح کا وجد هو یا جھومتے پودوں کی مستی ، کنوارے پدنوں
کا فتنه خرام هو یا هرنوں کی اچھوتی رفتار ، سمندر کا نرم و تند
تموج هو یا بدلیوں کی لچکیلی آوارگ ، شاهیں کی تیکھی پرواز هو
یا شمس و قمر کا بندها ٹکا طلوع و غروب ، نرتکی نے اپنے حسن آفریں
شعور کا سہارا لے کر حرکات کا ایک ایسا انتخاب مرتب کیا اور
اپنایا که اصل اور قدرتی حالت سے الگ هوگیا۔ ایک نقال نے
کائنات و حیات کو یوں سمیٹا ، گہرائی ، گیرائی اور شدت کے ساتھ
اپنے جذبات و تخیلات یوں سموئے که وہ ایک ذاتی شے بن گیا۔
اس میں اس شے کے سوا اور کچھ نه رها ۔ اس نے اپنی ذات ملفون
کر دی اور جب اسے کھولا تو پوشیدگی عرباں هوئے بغیر نه رهی۔
آواز ، رنگ اور حرکت کے ذریعے اس نے اپنے آپ کو فضا میں
بکھیر دیا۔ اس کے عمل میں وجدانی ، عرفانی ، میلانی ، جذباتی ،
بکھیر دیا۔ اس کے عمل میں وجدانی ، عرفانی ، میلانی ، جذباتی ،

حیات و کائنات کے مظاهر کہیں پراگندہ هیں اور کہیں اس کے برعکس - نقال اور فن کارکی نظر میں هر جلوہ حسین ہے - وہ ان سے لا زوال نقوش مرتسم کرتا ہے - سوچ بچار ، انتخاب اور ترتیب و تالیف کے بعد وہ حرکات و خطوط کی ایک مربوط و مسلسل اکائی تیار کرتا ہے - خارجی مظاهر کو وہ خاص الخاص حسین ربط اور تغلیقی تسلسل سے جالیاتی وحدت میں ڈھالتا ہے - اس کی شکل و صورت اصل ڈھانچے سے علیحدہ هوتی ہے - هر رنگ ، هر خط ، هر تراش خراش ، هر بول ، هر سر اور هر حرکت میں جو انتخابی اور انفرادی شان پائی جاتی ہے وہ ایک مستقل تجریدی شکل (abstract form شان پائی جاتی ہے وہ ایک مستقل تجریدی شکل اور قابیل نے لڑائی کا جو پہلا درس دیا ، آنے والی نسلوں نے اسے ان گنت لڑائیوں میں دھرایا - انھی ان گنت لڑائیوں کے مشاهد سے اور تجریے لڑائیوں میں دھرایا - انھی ان گنت لڑائیوں کے مشاهد سے اور تجریے سے یدھ ناچ یا رقص بر شکال ، سوریہ ناچ یا آفتا ہی رقص ، مرگ ناچ میگھ ناچ یا رقص بر شکال ، سوریہ ناچ یا آفتا ہی رقص ، مرگ ناچ میگھ ناچ یا رقص غزالیں اور نیا ناچ (Canoe Dance) وجود پذیر هو ئے ۔

تجرید و تخلیق کی یه صورت جو عمومیت سے نکلی هوئی ایک خصوصیت هے مادر گیتی کی کوکھ سے پھوٹے هوئے چشمے کی مانند ، بیکراں سمندروں کی آغوش سے نکلے هوئے موتی کی طرح آبدار هے۔ یه بلند تریں صلاحیتوں اور عظیم تریں کاوشوں کا ماحصل هے۔ یه قدرتی شے هے۔ البته ایک انوکھے ، اچھوتے اور تجسس طلب عمل کا نتیجہ ضرور هے۔

هر آدمی نقال نہیں بن سکتا۔ هر آدمی اپنی هستی کو فن کے روپ میں نہیں ڈھال سکتا۔ فن هر کسی کے بس کا روگ نہیں۔ بہت کم کو یه درجه نصیب هوتا هے که فن کاری کا جوهر دکھا سکیں۔ فن کی سعادت بزور بازو نہیں سلتی۔ یه خدا ہے بخشندہ کی دین هے، ایک طبعی خواهش کی پیداوار هے۔ یه نقالی کے ذریعے نو زائیدہ طفل کی طرح بطن سے باهر نکلتا هے۔ ایک هی چیز، ایک هی احساس، کی طرح بطن سے باهر نکلتا هے۔ ایک هی چیز، ایک هی احساس، ایک هی جذبه هوتا هے لیکن اسے عیاں اور بیان کرنے کے اسلوب ایک هی ختلف شکلیں جدا جدا هوتے هیں۔ یه ممام اسالیب نقالی هی کی مختلف شکلیں هیں۔ هر نقال کا اپنا اپنا اسلوب هوتا هے۔ اسی اسلوبی تنوع نے هیں۔ یہ نقال کا اپنا اپنا اسلوب هوتا هے۔ اسی اسلوبی تنوع نے

اظہار ، ابلاغ اور افہام کے کئی شعبے کھول دئے ھیں۔ وقص ، نغمہ ، شعر ، بت گری اور نقاشی کے شعبے نقالی کے اسلوبی تنوع کے باعث بروے کار آئے۔ ہوتیکا میں اس مسئلے کی طرف یوں اشارہ کیا گیا ہے : "رزمیہ ، المیہ ، طربیہ ، رسمیہ اور حمدیہ شاعری ، پہر عموماً نے نوازی اور بربط نوازی ، سب کو مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ نقالی هی کی مختلف شکلیں معلوم هوں گی۔ " ان فنون میں وسائل اور اسالیب کا فرق نمایاں ہے لیکن ڈراما ایک ایسی صنف ہے جس میں بیشتر فنون لطیفہ کے عناصر ، اسالیب اور وسائل فنون لطیفہ کے عناصر ، اسالیب اور وسائل فنون لطیفہ کا مجموعی شعبہ تھا۔ رقص ، شاعری اور موسیقی کے علاوہ ویت یا رسمیہ (Ritual) کا بھی نام لیا جاتا ہے جو ایجاد کی بوڑھی امان ہے اور جس کی گود میں قنون لطیفہ پل کر جوان ہوئے۔ دیکھا جائے تو رقص ، شاعری اور موسیقی ہر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تو رقص ، شاعری اور موسیقی ہر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تو رقص ، شاعری اور موسیقی ہر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تو رقص ، شاعری اور موسیقی هر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تو رقص ، شاعری اور موسیقی هر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تو رقص ، شاعری اور موسیقی هر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تو رقص ، شاعری وی دیس قاور موسیقی ہر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تو رقص ، شاعری اور موسیقی ہر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تو رقص ، شاعری اور موسیقی ہر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تو رقص ، شاعری اور موسیقی ہر سہ اصناف مدتوں دیکھا جائے تی رہوں دیس ہا کہ دیہ بھوٹا۔

نن اور زندگی میں ایک بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ جو زندگی ثقالی کی بدولت فن کے پیکر میں ساگئی هو وہ کسی طور دوبارہ زندگی میں منتقل نہیں کی جا سکتی ۔ وہ فن کے روپ ھی میں رھتی اور تاریخی تسلسل کا محفوظ سرمایه بن جاتی ہے۔ اس کی صراحت جین ایلن هیری سن نے یوں کی ہے: جب کہتے هیں که فن نا قابل عمل مے تو اس سے یہ مراد لیتے میں کہ فن کو فوری عمل سے علیحدہ کر لیا جائے۔ ایک بچے کی مثال لو جو چیریز کی طشت دیکھ پاتا ہے۔ پھل کی باس اور چمکیلی رنگت اسے کھانے پر اكساتي هـ - وه انهين كها ليتا اور اطنينان كا سانس ليتا هـ -یه ایک عام روش ہے اور اس کا دائرۂ عمل یہیں تک ہے۔ اب یہی طشت ایک فن کار کے سامنے آتی ہے۔ اس کے دل میں بھی ایک امنگ پیدا ھوتی ہے ، لیکن وہ چیریز کو کھاتا نہیں۔ اس کے نزدیک ان کا ایک مصرف اور عے۔ اس کی روش ما سبق سے مختلف اور اس کا چکر نا تمام ہے۔ اس کے حواس زیادہ اثر لیتے اور وسعت اختیار کرتے میں۔ ایک ذوق مند جالیاتی لذت اخذ کرمے گا، ایک فن کار اس وجدانی تصور، پاکیزہ اور ارفع جذبے کو پیش کرے گا جو چیریز سے مربوط و مخصوص

ے۔ فن کار آبجکٹ کو پیش نہیں کرتا وہ تو اپنا دل چیر کر رکھ دیتا ہے ، چیریز کا تو محض بہانہ ہے۔ Creative Intuition in Art and Poetry میں خابنی تصنیف کردھنا ہے جو قلب انسان اور قلب اشیا کے خلیق کی بنا اس رشتے پر رکھی ہے جو قلب انسان اور قلب اشیا کے درسیان پیدا ہوتا ہے اور جو الوہی درجه رکھتا ہے۔ "جمله غیر انسانی اشیا ذھن آدم کا وہ وصف انسان کے سپرد کرتی ہیں جو ان میں پنہاں ہوتا ہے . . . اتفاقاً فطرت آدمی کے ہاتھوں آپنی می ظاہری اور باطنی حقیقت کے باعث مسخر ہوئی ہے . . . اس کا حسن بہترین انداز سے عیاں ہوتا ہے۔ "

کائنات اور اشیاء کے اندر جھانکتے ھی فن کار کا جی مچل اٹھتا ہے۔ جذبات بھاپ کی طرح اس کے اندر کھلبلی مچانے لگتے ھیں۔ یہ جذبات رھا کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ انھیں روکنے کا جتن کیا جائے تو بھاپ ھنگامہ برپا کرے گی اور ظرف کو توڑ پھوڑ کر کسی غلط راہ سے نکل جائے گی۔

نه صرف نقال کے جذبات رہا ہوتے بلکہ تماشائی بھی جذباتی آسودگی پاتے هيں - ارسطو کی زبان سيں جذباتی نکاس کو Catharsis کہتے ہیں۔ یہ عمل جس ناگزیر انداز سے ڈرامے سے وابسته هے، اس کا اندازہ پروفیسر ایم- ایم- شریف کے ان الفاظ سے هوتا هے: "فن اور سخن کے جمله اصناف کی طرح المیه سین بھی شاعر اپنی دبی هوئی امنگوں اور دیے هو ئے جذبوں کے نکاس کا ذریعه پاتا ہے۔ شعور کے تعاون سے محبت ، تحسین و ستائش ، همدردی ، خود نمائی ، اشتیاق ، غضب اور خوف وغیرہ کے رجحانات خارج هوتے هيں - ديوتا ، ارواح ، بادشاه ، رانياں ، سپاهي ، ملاح ، قاتل مرد اور عورتیں المیہ بیاروں کے روپ میں عیاں ہوتی ھیں۔ ممان خانوں ، عدالتوں ، باغوں اور جنگ کے میدانوں کے مناظر زندگی کا بدل بن کر سامنے آتے ھیں۔ اگر شعوری قوت ارادی کی مدد شامل حال نه هو اور اس کے رجحانات نیز اس کی دہی هوئی خواهشات کو شعور میں آسودگی بخش نکاس کا وسیله له ملر تو دیے هوئے آلام کی طرح وہ ذهنی بیاریوں کی صورت میں رونما هوں کی - چہرے کے عضلاتی اضطرار ، نغمه کاری کے خبط ، مالیخولیا ، خوف ، تو هموں ، مجبوریوں ، مغالطوں ، فریب خیالیوں اور دیوانگی کی دوسری صورتیں پیدا هوںگی ۔ پس شاعر اگر شاعر ند هوتے تو ہاکل هوتے۔ " یوں بھی افلاطوں کے نزدیک شاعر اهل بصیرت دیوانے هوتے هیں ۔

فن كو بدين وجوه بجاطور پر جذبات كا كھيل كہتے ھيں۔ اس ميں جذبات كے مضراب سے تار چھيڑے جاتے اور جذبات آلود نغمے تخليق كئے جاتے ھيں ليكن يه نغمے جس طور زندگی سے لئے جاتے ھيں ، اس طور اسے وارس نہيں كئے جاتے كيونكه فن نا قابل عمل ہے۔

نن تيريدي صورت رکھتا هے ، زندگي نهيں رکھتي -

نقالی جس کے وسیلے سے ڈراما اور دیگر فنون صورت پذیر ہوئے ،
ایک طبعی شے ٹھہری ۔ انسان اس کے جراثیم ازل سے اپنے همراه لایا ۔
وحشیانه قبائلی زندگی اس کے اثرات سے بھرپور ہے ۔ قدامت اور جاهلیت کے ایام میں ایسی مثالیں بکٹرت ماتی ہیں جو صاف صاف ذرامائی نقالی کا پته دیتی ہیں ۔ مؤرخین و محقین نے صدیوں کی صدیاں کھود کر اتنا مواد اکٹھا کر لیا ہے کہ اب ڈرامے کی تاریخ مرتب کرنے میں چنداں دقت نہیں رھی ۔ ڈرامائی نقالی کی ایک مثال رابرٹ اڈمنڈ جونز (Robert Edmond Jones) نے وضع کی ہے ۔
مثال رابرٹ اڈمنڈ جونز (Robert Edmond Jones) نے وضع کی ہے ۔
شیالدن چینے نے اپنی تصنیف ع ، تا ہم حقیقت سے عین قریب ہے ۔
شیالدن چینے نے اپنی تصنیف The Theatre میں اسے یوں نقل کیا ہے :

پتھر کا زمانہ ہے۔ لوگ غاروں میں سکونت پذیر ہیں۔
رات کا ساں ہے۔ اوک (Ook)، بو (Pow)، پنگ (Pung)،
گلپ (Glup) اور ننھا زوئی (Zowi) اور باقی لوگ الاؤ کے
ارد گرد جمع ہیں۔ ایک طرف قبیلے کے سردار مل جل کر
بیٹھے ہیں۔ انھوں نے آج شیر مارا ہے۔ اس سانھے نے
جوش و خروش کی لہر دوڑا دی ہے۔ سب اسی کی باتیں
کر رہے ہیں۔

پاس می شیر کی کھال پڑی ہے۔ ایک سردار جھٹ کھڑا ہو کر کھتا ہے ''میں نے شیر مارا ۔ یه میراکار نامه هے ۔ میں نے اس کا پیچھاکیا ۔ وہ مجھ پر ا وہ مجھ پر جھپٹا ۔ میں نے اسے بھالا بھونکا ۔ وہ ڈھے پڑا ا اور ڈھیر ھوگیا۔''

سب سن هی رہے هیں که سردار کو ایک اور خیال سوجها ۔ دیکھئے کیوں کر قدرتی طور پر اپنے آپ ڈراما پیدا هوتا هے ۔

سردار کہتا ہے ''میرے ارد گرد حلقہ بنا لو! اوک! تو و ہاں جا کر کھڑا ہو جا اور سمجھ کہ شیر ہے۔ یہ رھی شیر کی کھال ، پہن لے!''

آوک اٹھ کر کاندھوں پر کھال ڈال لیتا ہے۔ ھاتھوں اور گھٹنوں کے بل چلنے لگتا ہے۔ ساتھ ساتھ سہیب آوازیں نکا لتا ہے۔ اب وہ کتنا خوفناک لگتا ہے۔ سب جانتے ھیں کہ اصل شیر می چکا ہے۔ اوک تو شیر نہیں، ھرگز نہیں۔ وہ تو شیر کی طرح نظر بھی نہیں آتا، لیکن اس کے باوجود وہ پر اسرار طور پر شیر ھی ہے۔ وہ اس وقت دوسروں سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ ہے تو وہ اوک ھی لیکن شیر ہے۔

دنیا کے یہ دو اولیں اداکار شکار کی نقل اتارنا شروع کرتے ہیں۔ شکاری جھاڑیوں میں جا چھپتا ہے۔ شیر دھاڑتا ہے۔ شکاری بھالا تولتا ہے۔ شیر پھلانگتا ہے۔ لوگ ڈر کے سارتے چیخ اٹھتے ہیں۔ شکاری موقع پاکر بھالا پھینکتا ہے جو شیر کے لگتا ہے۔ شیر گر پڑتا اور ساکت ہو کر رہ جاتا ہے۔ کھیل تمام ہوتا ہے۔

یه ایک سیدها سادها فطری مشغله هے۔ اس کا تاریخی تجزیه جین ایلن هیری سن نے کیا هے۔ اس کا بیان هے که قبیلے کے لوگ جب شکار ، سفر اور لڑائی سے پلٹتے یا کسی سانھے سے یوں دو چار هوتے که ان پر ایک تیکھا اور لطیف جذباتی اثر پڑتا تو وہ رات کو الاؤ پر عورتوں اور جوانوں کے اجتاع میں اپنے کارنامے عملاً دھراتے۔ اس عالمگیر عادت کی بڑی وجه بلاشبه ایک خوشگوار تجربے کی نقل اتارنا تھی۔ یہاں وہ جذبه کار فرما ھوتا جو اپنی ذات کی نمائش نقل اتارنا تھی۔ یہاں وہ جذبه کار فرما ھوتا جو اپنی ذات کی نمائش

پر اکساتا۔ یہ جذبہ شاید هی کبھی انسانی جدو جہد سے الک هؤا هو۔ اسی کے طفیل گزشته واقعات کی یاد تازہ هوتی۔

وحشی اقوام کے اذھان تماشا کاری کے شعور سے معمور تھے۔
ان کے یہاں ڈرامائی نقالی عام تھی۔ لوک کہانیاں ، داستان نما
واقعات و سانعات ، شوقیہ اداکار اور تماشائی دقت کے بغیر مل جا ہے۔
رھرسل کے بغیر ھی کھیل پیش کر دیا جاتا جو ایک تأثراتی تجریدی
اکائی بن کر رونما ھوتا۔

شکار اور رقص دو ایسی چیزیں ھیں جن پر قبل اؤ تہذیب ڈرامے کی نیو پڑی۔ زندگی کے عہد طغولیت میں شکار ناج کا بڑا چرچا تھا۔ اس دور کے شکار سے فقط بہیمیت کے اس جذبے کی نمائش مراد نه تھی جو انسان اور حیوان کی زور آزمائی سے متعلق تھا بلکہ اس جذبے کی کرشمہ کاری بھی مراد تھی جو آدم خوری کی حد سے نکل کر منظم قبائلی ھلاکت پر منتج تھا۔ حرب و ضرب شکار ھی کی صفف ہے۔ عملاً یہ ایک چیز ھیں۔ صرف آبجکٹ کا فرق ہے۔ شکار ناچ کی طرح یدھ ناچ یا رقص حرب نے بھی ڈرامے کے ایوان کی بنیادیں بھریں۔ یدھ ناچ یا رقص حرب نے بھی ڈرامے کے ایوان کی بنیادیں بھریں۔ اس بیان کی روشنی میں حربیہ رقص کے دو نمونوں کا جائزہ لیا جاتا ہے اور وہ کڑیاں دریا فت کی جاتی ھیں جن سے مل کر ڈرامے کا سلسلہ مکمل ھؤا۔ پہلے ایک غیر پیچیدہ نمونہ ہے جس کا حال لوسس ھومیر یوں نقل ھؤا۔ پہلے ایک غیر پیچیدہ نمونہ ہے جس کا حال لوسس ھومیر یوں نقل ھؤا :

ناگا قبائل کے حربیہ رقص کا آغاز لشکر کے معائنے سے هوتا۔ اس کے بعد سپاهی کبھی بڑھتے ، کبھی ھٹتے۔ کبھی یوں حملے سے بچتے اور بھالے پھینکتے ، جیسے سچ سپ سپ لڑائی ھو رهی ھو ، دھیر نے دھیر نے صف در صف بڑھتے اور زمین پر اتنا جھکے رھتے کہ ڈھالوں کی قطاروں کے سوا کچھ دکھائی نه دیتا۔ انجام کار خیالی دشمن کے پاس پہنچتے ۔ اس پر جھپٹتے ، ھله بولتے اور اس کا قلع قمع کر دیتے ۔ گھاس کے گہھے توڑ نے اور انھیں جنگلی کلھاڑیوں سے کاٹتے ۔ اس عمل کو وہ دشمن کا سر قلم کرنے کی علامت قرار دیتے ۔ پھر مٹی کے ڈھیلے اٹھا کر گھر لوٹتے ، علامت قرار دیتے ۔ پھر مٹی کے ڈھیلے اٹھا کر گھر لوٹتے ،

گویا دشمن کے کٹے ہوئے سر گھر لئے جا رہے ہیں۔ گاؤں پہنچتے ہی عورتیں شامل ہو جاتیں۔ سب مل کر ناچتے اور کامرانی کے نغمے گاتے۔

اس سید ہے ساد ہے ڈراسائی رقص کے بعد ایک دوسرا نمونه آتا ہے۔ اس میں جذبارتی اور ڈراسائی عناصر کی فراوانی ہے۔ کہانی کا عنصر داخل ہے۔ در اصل اب ہم اس مرحلے پر آپہنچے ہیں جہاں رقص بدرجه اتم ڈراسا بن گیا ہے۔ یہ نمونه شیلڈن چینے نے منری لنگ روتھ (Henry Ling Roth) سے لیا ہے۔ تفصیل یوں ہے:

ایک سپاهی پاؤں سے کانٹا نکالنے میں مشغول ہے لیکن گھات میں چھچے ھوئے دشمن سے ہے خبر نہیں۔ پاس ھتھیار دھرے ھیں۔ اچانک دشمن سے ملہ بھیڑ ھو جاتی ہے۔ لڑائی چھڑتی ہے۔ جارحانہ اور دفاعی کاروائیاں عمل میں آتی ھیں۔ آخرکار وہ تیزی سے دشمن پر جھپٹتا ہے۔ دشمن زمین پر مردہ پڑ جاتا ہے۔ سر اتار نے کی نقل کی جاتی ہے۔ اس کے بعد کہانی نئے موڑ پر آتی ہے۔ سپاھی کو یہ جان کر تعجب اور افسوس ھوتا ہے کہ مقتول اس کا دشمن نہیں ، بھائی ہے۔ رقص ایک نا خوشگوار صورت اختیار کر لیتا ہے۔ سپاھی پر غشی کی حالت طاری ھو جاتی ہے۔ کر لیتا ہے۔ سپاھی پر غشی کی حالت طاری ھو جاتی ہے۔ درد کے مارے تڑ پتا ہے۔ ساحر طبیب جادو کے زور سے اسے درد کے مارے تڑ پتا ہے۔ ساحر طبیب جادو کے زور سے اسے موش میں لاتا ہے۔

اب ایک تیسرا نمونه هے جو پروفیسر ارنسٹ گروس (Ernst Gross اب ایک تیسرا نمونه هے جو پروفیسر ارنسٹ گروس (Ernst Gross فقل کیا ہے۔ اس میں دیو مالا کے انداز کی ایک عجیب و غریب کہانی سموئی گئی ہے جو کئی قوموں میں مروج تھی۔ اس سے بھی ظاہو ہوتا ہے که ڈراما کس طور پنپ رہا اور پر پرزے نکال رہا ہے۔ دوسرے اور تیسرے نمونے سے صاف پته چلتا ہے که ڈراما نی هستی قائم کرلی ہے۔ ڈرامائی رقص میں کہانی کے نفوذ اور دخول نے ایک نئی فنی اکائی پیدا کر دی ہے۔ چھوٹے پیانے پر ڈراما تیار ہوگیا اور اس نے اس اونٹ کی طرح جگه پیانے پر ڈراما تیار ہوگیا اور اس نے اس اونٹ کی طرح جگه

بنا لی هے جسے عرب نے صرف تھوتھنی رکھنے کی اجازت دی تھی۔ اونٹ کی نیت بخیر نہ تھی۔ ڈراما نیک نیتی کا نتیجہ تھا۔ یہی سبب ہے کہ ڈراما صدیوں تک رقص کے شہ بروں ہر اڑتا پھرا۔ چنانچہ جب پانچویں صدی میں بیری کلیز (Pericles) کے یونان نے زریں عروج حاصل کیا تب بھی دونوں میں گاڑھی چھنتی رھی۔

زیر نظر نمونے میں ایک شکاری پرندے کا پیچھا کرتا ہے۔ بالآخر اسے تیر مار کر گرا لیتا ہے۔ بھر رونے لگتا ہے۔ اس کے بعد بے جان پرندہ نه صرف جی اٹھتا ہے بلکہ خوبصورت عورت بن جاتا ہے اور یہ عورت شکاری کی آغوش میں جا پڑتی ہے۔

ان نمونوں سے یہ تاریخی حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ سید ہے سادھے سادھے تفریحی ید ہ ناچ اور شکار لاچ رفته رفته خالص ڈرامے کی حدود میں داخل ہو گئے۔ انسان کی ذہنی ایچ نے ترمیم و اضافه کا سلسله قائم رکھا ، حرکات و مرکبات میں اضافه کیا اور ڈرامے کو ایک بھرپور اکائی بنا لیا۔

رقص جو نقالی هی کی پیدا وار ہے ، غرض و غایت کے اعتبار سے تفریح اور جذباتی آسودگی کا سامان سہیا کرتا۔ چونکه تفریحی اور جذباتی آسودگی کی طلب روز ازل سے پائی جاتی ہے ، اس لئے کہ سکتے هیں که رقص کا سنگ بنیاد بھی روز ازل هی سے رکھا گیا۔ رقص کے ذریعے دیے ، ابھر ہے اور اکسائے هوئے جذبات پرواز کرتے اور فرحت و آسودگی کی منزل تک چنچتے ۔ جذبات کے اخراج سے غبار خاطر دور هو جاتا ۔

سردار اور اوک نے جو کھیل رچایا اس سے تفریح کا سامان مہیا ہؤا۔ اس کھیل کا رجعان سادہ تھا اور آج تک یہ ڈرامے کا ایک بہت بڑا رجعان ہے۔ ہم ڈرامے کی دنیا میں تفریح کی راہ سے بھی وارد ہوئے ہیں، لیکن تاریک ماضی میں ایک اور رجعان پایا جاتا تھا۔ یہ رجعان وحشی انسان کی رگ رگ اور نمن نس میں اس شدت سے رچا بسا ہؤا تھا جیسے زندگی اور کائنات اسی کی خاطر برپا کی گئی ہو۔ تاریخ اس سے رنگین ہے۔ رقص و تمثیل اور شعر و نغمہ کے خزا نے نہایت بی تکافی سے لئ رہے تھے۔ اس کے مظاہر نہایت پیچیدہ اور عجیب و غریب تھے۔ اگر نفسیاتی گورکھ دھندا کہیں تو بیجا عجیب و غریب تھے۔ اگر نفسیاتی گورکھ دھندا کہیں تو بیجا

نه هوگا۔ تب دنیا کیسی انوکھی تھی! تہذیب و تمدن کی حدیں مقرر نه هوئی تھیں۔ زندگی کی شمع امید و بیم کے طاق پر دهر رکھی تھی۔ خوف ھی خوف تھا۔ ما فوق الفطرت پرستی تھی۔ عجز و انکسار کا عام احساس تھا ، پر اسرار ماحول تھا۔

ازمنة قد يمه مين جب هارے خيال كے مطابق جاهليت اور جيميت كا دور دوره تها ، ان كنت هيبت ناك خداؤل اور روحول كا سلسله بھیلا ہؤا تھا۔ خدائی کنبر کائنات پر قابض تھے۔ ان کی منشا کے بغیر ہته نه هلتا ۔ انهی کے ایما سے مینه پڑتا ، فصلیں اگتی ، مال مویشی اور بچے بالے پیدا هوتے، دشمن پسپا هوتے، طاعون پهوڻتي ، بستيان اجڙتين ، کال پڙتا ، دکھ درد بڙهتا ، زسن کا سینه سو کھ جاتی اور زندگی ہے نم ھو جاتی ۔ یه چاھتے تو غیروں کے بن جاتے اور اپنوں کو ھلاکت کے گؤھے میں لڑھکا دیتے ۔ انھی کے اشارهٔ ابرو پر آدمی کی بهار و خزال موقوف تھی۔ آدمی سم اسم رهتا ۔ هاں ، ایسے موقعے نکل آتے جب شادمانی اور کامرانی اس کا خیر مقدم کرتی - در اصل رنج و راحت دونوں هی شریک حیات تھر اور عقیدت کا نذرانه بن کر دیوتاؤں کی بارگاہ میں پیش هو تے۔ آدمی اپنی امنگوں اور تمناؤں کا حسین مظاهرہ کرتا۔ اس کے اظہار اور اس کی تعمیل و ترسیل کا ذریعہ رقص تھا۔ اس رقص نے عبادت کا آغاز کیا۔ چنانچه هر کمیں عبادت گاه سے يهلر رقص گاه كا وجود ملتا هے جمهال طبيب ، پروهت ، سحريات دال رقص کو ترتیب و تشکیل دیتر ـ

یه رسمیه رقص (Ritual Dance) هے اور تفریخی رقص سے سراسر مختلف۔ خداؤں اور روحوں کی تخلیق کے ساتھ ھی بروے کار آیا۔

هم اس عهد کی بات کر رهے هیں جب ابھی قربان گاه کا سنگ بنیاد نه پڑا تھا۔ سؤر ، ریجھ اور بیل کا مقدس لہو بھینٹ نه چڑها تھا۔ پخته معبد تعمیر نه هوئے تھے۔ رقص گاه هی معبد تھی۔ دعا کا عمل جاری و ساری نه تھا۔ ابھی کچھ نه تھا۔ صرف رقص تھا ۔ انھی کچھ نه تھا۔ صرف رقص تھا ۔ انقالی کا نهایت دلآویز روپ ۔ زندگی اسی کے آس پاس رهتی۔ سیکسیکو کی ایک قوم میں لفظ (Nolaoa) ناچ اور

کام دونوں معنی میں مستعمل ہے۔ در اصل وحشی قبائل کے فرد دک رقص عام ضرورت کی چیز تھا۔ بچپن ھی سے اس کا ورد شروع ھوتا۔ پھیر جوں جوں بچھ سیانا ھوتا ، اس کی رقصید ذمه داریاں پڑھتی جاتیں۔ رقصوں کی تعداد میں اضافه ھوتا۔ اس کی زندگی کا دوسرا نام ہوڑھا ہو کر رقص کی رقص کرتا اپنی ھستی قائم رکھتا اور جب بوڑھا ھو کر رقص کی طاقت کھو بیٹھتا اپنی ھستی اور حیثیت سے محروم ھو جاتا۔ رقص کے ذریعے دیوتاؤں سے کلام کرتا ، محروم ھو جاتا۔ رقص کے ذریعے دیوتاؤں سے کلام کرتا ، عبادت کرتا ، شکر ادا کرتا۔ ایسی ارواح کو مناتا جو میند نکا نا اور دھوپ غائب کر دیتیں۔ انھی کی مدد سے بد روحیں نکا نا اور تازہ شراب کے لئے ہرکت حاصل کرتا۔

جب آدمی نے اند دیر مے غار اور کھنیر مے جنگل چھوڑے اور زراعت کے میدان میں قدم رکھا تو اس کے نظریات اور رقوص میں انقلاب برپا ھؤا۔ شکار کی نسبت انا ج کی اھمیت بڑھ گئی۔ ایسے . قبائلی دیوتا وضع کئے گئے جو زرخیزی ، پیدائش اور افزائش نسل کے ضامن متصور ہوئے۔ پہلے بھی وہ موجود تھے لیکن اب نئے بڑھتے ھوئے تقاضوں کے تحت نئے خد و خال اور قوی کے ساتھ قبول كثر كثر - اب نقطة نظر بدل كيا تها - اب خود رو نباتات اور شكار سے هٹ كر نگا هيں ان لملماتے هوئے كھيتوں ، انگورى بيلوں ، اور ڈھور ڈنگروں پر پڑتیں جو خداؤں کے فضل و کرم اور اپنی معنت کے طفیل عالم وجود میں آئے۔ زندگی اور سلامتی کا احساس شدید هو کیا - نئے سہارے ملے - خداؤں کی توقیر بڑھ گئی -چنانچه زرخیزی اور افزائش نسل کے دیوتاؤں کی ہارگاہ میں هدید عقیدت پیش کرنے کے لئے ریت ناچ (Ritual Dance) صفحهٔ هستی پر منظر آرا هوئے۔ جہاں پہلے حیوانی غذائی ناج (Corn Dances) تھے وهاں اناج ناچ (Animal Food Dances) آگئے۔ بہار کے ایام اور کٹائی کے زمانے میں خاص خاص تقریبات منعقد کی جاتیں اور ڈرامائی رقص پیش کئے جاتے۔

رسمیه رقوص بڑی حد تک ڈرامے کی پیدائش اور نشو و نما کے ذمه دار هیں۔

رقص قدیم رسمیات کا جزو لاینفک ہے۔ یاد رہے ، ید صرف

جز هے۔ اس کے علاوہ رسمید یا ریت میں اور بھی اھم اجزا شامل هیں۔ رسمیات داں متفقه طور پر ریت کو ڈرامے کی مال بتاتے هيں۔ يه ريت يا رسميه وحشى اور نيم سهذب اقوام و قبائل كا دینی سرمایه ہے۔ پروفیسر گلبرٹ مرے نے اسے دین ناقص کا نام دیا ہے۔ سر جیمز فریزر کی تعقیقات شاهد هیں که ابتدا آ مذهب سحر و طلسم اور قیاس و توهم کا مجموعه تها ـ لحم خنزیر هو که خوشهٔ گندم ، افرو دائتی کی خانقاه پر بھینٹ چڑھنے والا بکاؤ كنوار پن هو كه شراب ديوتا كے تهوار پر نماياں كئر جانے والر مصنوعی آلات تناسل ، یه جمله اشیا ساحری کی علامات هی نهیں بلکه طلسات (charms) تهیں - ان کی رحمت و برگت سے فصلیں برهتین ، حیوانی نسل افزون هوتی اور زندگی توانائی پاتی -ان سے جو ریتیں اور رسمیں وابسته تھیں ، ان کی ماھیت ساحرانه تھی ، لیکن طرز ادا اور نمائشی ساخت ڈرامائی تھی ۔ ان ریتوں ، رسموں اور سحری تمثیلوں کی غایت یہ تھی کہ زندگی اور زرخیزی کے خداؤں کو اس جد و جہد میں کمک پنچائی جائے جو انھیں ھلاکت کے خدا کے خلاف جاری رکھنی پڑتی۔ ان سحری تمثیلوں (Magic Plays) کی عمل کاری کا دور چند ساعتوں اور دنوں سے لر کر کئی گئی مهینوں چلتا۔ درمیان میں کافی طویل عرصه بر عملی کا آجاتا۔ ان میں قدرت کے سادہ اور روز مرہ کے کارو بار عملاً نقل کئے جاتے۔ سحری کھیل اور سحر کا یہ بنیادی گر ہے کہ نقالی کے ذریعے مطلوبه اثر پیدا اور مقصد حاصل کیا جاتا۔ یه سحری کھیل پیدائش، قحط، بہار ، خزاں ، دیو تاؤں کے شادی بیاہ ، می نے اور جینر کے قصول سے بھرپور ھو تے۔

قدرت کی کرشمه سازیاں نظر کے سامنے تھیں۔ آدسی انھیں دیکھتا تو صرف دیکھنے ہی ہر بس نه کرتا۔ صرف دیکھنے پر بس کرتا تو ضرور مطمئن ھو جاتا لیکن وہ تو متجسس رھتا۔ دیکھتا اور سوچتا۔ سوچتا اور قدرت کو پر اسرار پاتا۔ فطانت اور بصارت کے لئے دریافت کے نئے نئے میدان پاتا۔ رفته رفته اسباب و علل پر غور اور کائنات کا سینه شق کرتا۔ اسے جو شعوری جو هر عطا هؤا تھا وہ اس کی معلومات میں اضافه کرتا۔

آدمی نے میشه کا ثنات میں اپنی ذات کو ڈھونڈا اور بھر دونوں کے باہمی ربط کو پہچانا۔ موسموں کا ٹکسالی تغیر اس ہر براہ راست واضح مؤا اور قبل تہذیب کے انسان نے سب سے بہلے موسموں سے ناطه جوڑا ۔ وہ دیکھتا که ایک وقت زمین سونا اگانی اور جانوروں کو زندگی بخشتی - دوسرے وقت سوکھ جاتی اور اس کے ساتھ اپنے می سیراب کئے مونے جیات و توانانی کے چشمر بر نم كر ديتى - ايام جار مين فطرت بيدار هو جاتى اور عمد خزال میں خواہیدہ۔ اس کی آنکھوں کے سامنے قدرت کے یہ تماشے روز و شب .هوتے اور اسے ورطهٔ حیرت میں ڈال دیتے ۔ کائنات کا سیند اسرار و رموز کا خزینه تھا۔ اسی ایک ادا نے سحر کی طرف ذھن انسانی كو راغب كيا۔ وہ كائنات كے حكام كا تعاون چاھتا اور نئے نئے سعری عمل تراشتا . به سعری عمل سعری کهیلوں کا رنگ اختیار كرتے۔ سحرى تشيلوں كا موضوع پيدائش ، افزائش اور هلاكت كے آفاقی دور سے ھمکنار رھتا۔ موسمی تغیر کے اثرات نسل آدم میں مسرت اور امید یا کافت اور یاس کے جذبات بیدا کرتے۔ کبھی اسے هنساتے اور کبھی اسے ولاتے۔ جہاں جہاں نسل آدم گئی وهیں وهیں اسے موسم سے پالا پڑا اور بدیں سبب موسم سحری تمثیل کا مقبول تریں موضوع بنا۔ سر جیمز فریزر (Sir James Frazer) نے اود مے پور کی ایک تمثیل کا یوں خاکه کھینچا ہے :

اس دیس میں هر برس افزائش کی دیوی گوری کے اعزاز میں تہوار منایا جاتا۔ جب آفتاب برج حمل میں داخل هوتا تو گوری اور اس کے پتی ایشور کی مورتی ایک ساتھ رکھ دی جاتی۔ پاس هی ایک چھوٹی سی کھائی کھودی جاتی جس میں جو بوئے جاتے، پانی دیا جاتا، گرمی پہنچائی جاتی۔ جب بالیں پھوٹ پڑتیں تو عورتیں ایک دوسرے کا هاتھ پکڑ کر ان کے اود گرد ناچتیں اور اپنے گھر والوں کے لئے گوری سے رحمت طلب کرتیں۔ پھر وہ بالیں مرد و زن میں بانٹ دیتیں جو انھیں پگڑیوں میں کھونس لیتے۔

یه تمثیل مقامی اور جغرا فیائی رد و بدل کے ساتھ هر خطهٔ ارض

میں پیش کی جاتی ۔ اس کا عنوان عالمگیر طور پر اڈونس کے باغات تسلیم کیا گیا ہے ۔ باغات سے مراد وہ پیالے ، ٹوکریاں یا قابیں وغیرہ تھیں جن میں سبزی اگائی جاتی اور پھر ان سے متعلقه رسمیں اداکی جاتیں ۔

سحری تمثیلوں اور رسمیه کھیلوں میں جنسی وصال اور تخم ریزی کی پیشکش پھل ، جانور اور انسانی نسل کی بڑھوتری کے لئے تھی۔ موسموں کی چال ٹھیک رکھنے کے لئے طلساتی ریتیں وضع کی گئیں۔ موسمی انقلابات نے دنیا بھر میں پیدائش ، افزائش اور زرخیزی کے خداؤں کا سلسله پیدا کیا۔ اے۔ سی۔ بو کے (A.C. Bouquet) نے خداؤں کی علاقائی اپنی تصنیف Comparative Religion میں خداؤں کی علاقائی پرستش کا جو مختصر گوشوارہ دیا ہے ، اس سے صاف معلوم ھوتا ہے پرستش کا جو مختصر گوشوارہ دیا ہے ، اس سے صاف معلوم ھوتا ہے بابل اور شام کی ساسانی قومیں ادونس کو پوجتیں۔ یہی دیوتا بابل اور شام کی ساسانی قومیں ادونس کو پوجتیں۔ یہی دیوتا ساتویں صدی قبل مسیح میں یونان پہنچا۔ اس کا پہلا نام تموز (Tammus) تھا۔

بابل کے قدیم ادب سے انکشاف ہوتا ہے کہ تموز پیدائش اور افزائش کی دیوی اشتر (Ishtar) پر فریفتہ تھا۔ سجری تمثیلوں اور ریتوں میں اسے ہر سال موت کا شکار بنتے دکھایا جاتا۔ مرنے کے بعد وہ مسرت خیز دنیا کو خیر باد کہ کر غم انگیز پاتال میں چلا جاتا۔ اس پر اس کی محبوبہ کھوج میں نکاتی۔ اشتر کی غیر حاضری میں محبت کے جذبات کا دھارا تھم جاتا۔ آدمی اور جانور تولید کا وظیفہ بھول جاتے۔ جنسی وظائف دیوی سے یوں منسوب تھے کہ وہ نہ ھو تو کچھ بھی نہ ھو۔ بڑی مشکل سے مردوں کے ملک کی ممارانی علاطو (Allatu) یا عیریش کیگل (Eresh-Kigal) قاصد ای دیو یوں یہ عظمت ماب دیوتا از سر نو لباس زندگی زیب تن کرتا اور یوں یہ عظمت ماب دیوتا از سر نو لباس زندگی زیب تن کرتا اور داس گیتی شاداب ھو جاتا۔

عقیدت مند لوگ تموز کا بت تیار کرتے، اسے پاکیزہ پانی سے نہلاتے، تیل ملتے اور لال کپڑے پہناتے، ہوا سیں سلگتی ہوئی خوشبو اڑتی اور بانسریاں واویلا کرتیں۔ مردوں اور عورتوں کے

عجوم سوگ مناتے، ماتم کرتے، مرتبے گاتے۔ نہر ابراهم کے کنارے خداے ال (God El) کے شہر بابلوس (Byblus) میں استارے خداے ال (Astarte) یا اشترکی خانفاہ کے وسیع و عریض صحن میں نہایت ڈرامائی انداز میں ادونس کی رسمیں اداکی جاتیں۔

ادونس کے پجاری هر سال سوگ مناتے، ان کے عقیدے کی روسے ادونس هر سال عفکا (Aphca) کی پہاڑیوں میں زخمی هو کر هلاکت کا نشانه بنتا اور عارض فطرت اس کے لہو سے رنگیں هوتا۔ شام کی کمسن لڑکیاں اس کی ہے وقت موت پر آنسو بہاتیں، چیختیں اور چلاتیں، بعض مقامات پر ادونس کے بتوں کا جلوس ثکالا جاتا، مائمی ان بتوں کو سمندر اور چشموں میں جا کر ڈال آئے۔ اسکندریه میں ادونس اور افرودائتی کے بت نشستوں پر رکھ کر تکالے جائے۔ آس پاس طرح طرح کے پھلوں اور پودوں کے ڈھیر لگا دئیے جائے۔ پہلے دن بیاہ اور دوسرے دن ادونس کی موت کا کھیل بیش کیا جاتا۔ یونہی زندہ بھی کر دکھایا جاتا۔

یه سعری تمثیلیں عالمگیر حیثیت رکھتی تھیں اور ہر اکہیں ان کے غایت کے خد و خال قریب قریب ایک ہی جیسے تھے۔ اواؤ ان کی غایت یہ تھی کہ زندگی کے سرچشموں کو دنیا میں خشک ہونے سے بچایا جائے لیکن جب یہ تمثیلیں بعد کے زمانوں تک پہنچیں تو ان کی غایت یہ قرار پائی کہ مرنے کے بعد عذاب زندگی سے نجات حاصل کی جائے۔ ا

ا تاریخ ادبیات ایران کے مؤلف ہروفیسر اڈورڈ جی براؤن (Prof. Edward G. Brown) کے بیان سے سترشح ہے کہ عزائی تمثیلیں (Passion Plays) پیش کرتے وقت ایرانی مخته طور عزائی تمثیلیں (Passion Plays) پیش کرتے وقت ایرانی مخته طور پر یہ عقید، رکھتے کہ جس نے زندگی میں کبھی جناب سیدالشہداء کی یاد میں ماتم کیا یا ایک بھی آنسو جہایا، وہ جہنم کے شعلوں سے مصئون و ماسون رھا۔ تعزیوں، نشانوں اور تابوتوں کے جلوس اور دیگر رسوم دیکھ کر پروفیسر موصوف نے کہا کہ جناب اور دیگر رسوم دیکھ کر پروفیسر موصوف نے کہا کہ جناب میدالشہداء ادونس کے مثیل ھیں۔ شیلڈن چینے اس خیال کا مؤید ہے۔ مسیح سے دو ھزار سال پہلے کی ایک ایسی دستاوین مؤید ہے۔ مسیح سے دو ھزار سال پہلے کی ایک ایسی دستاوین مندرج ہے۔ ایرانی عزائی تمثیل ان سے ملتی جلتی ہے۔

دنیا کا کوئی حصد ادونس کی ذات سے خالی نہیں۔ اس کی رسمیں اور علامتیں جادو کی تاثیر رکھتیں۔ شام میں اسے جو مقام حاصل تھا، فریجیا (Phrygia) مغربی ایشیا) میں وھی مقام ایطک (Attic) کو حاصل تھا۔ اس کی کنواری ماں نانا (Nana) چھاتیوں میں انار چھپا رکھنے سے حاملہ ھو گئی۔ یہ دبوتا جنم دیوی سائی بیلی (Cybele) اور ایک چرواھ کا محبوب تھا۔ ایک روایت ہے کہ اسے سؤر نے مار دیا جس پر اس کے پجاریوں نے لحم خنزیر کو حرام قرار دیا۔ دوسری روایت ہے کہ اس نے انناس کے پیڑ تلے بیٹھ کر اپنے اعضاے تناسل کاٹ دئیے۔ اس پر اتنا خون بھا کہ وہ می گیا۔ ایطک کی سحری تمثیلوں میں پجاری اپنے اعضاے تناسل کاٹ دئیے۔ اس پر اتنا خون بھا کہ وہ می گیا۔ ایطک کی سحری تمثیلوں میں پجاری اپنے اعضاے تناسل کاٹ دئیے۔ اس کی شان میں گیت گائے، بانسریاں، منکھ پور طبل بجائے۔ تماشائی خیرات دیتے اور پھول برسائے۔

متعلقه سحری تمثیلوں میں ارطمیز ، اشطرطے اور سائی بیلی کے پاری ھجڑے انتہائی وحشت اور بربریت کا مظاہرہ کرتے۔ اشوریا ، باہل ، عرب اور فنیشیا کے لوگ خونیں بذریں گزارتے اور اپنا مردانه پن قربان کرتے۔

فریزر کے قول کے مطابق سب سے بڑی سحری تمثیل هیروپولس (Hieropolis) میں پیش کی جاتی۔ ایسے میں خانقاہ پر بے پناہ هجوم هوتا۔ بانسریوں کی مہیب تانوں سے فضا گونج اٹھتی۔ گھول پٹتے اور پیاری هیجڑے اپنے تئیں چاقوؤں سے زخمی کر لیتے۔ وحشیانه جذبات اور ساحرانه اثرات کا هولناک طوفان چل نکاتا۔ موسیقی کا تیز جادو بے حدکارگر ثابت هوتا اور نشے کی تندی اندها دهند بڑھاتا۔ نبضوں میں بربریت کا خونخوار بھوت دوڑنے لگتا۔ لہو کے پھوٹتے ہوئے چشم آنکھوں پر طلسم کا اثر کرنے اور تماشائی بے قابو هو جائے۔ دنیا کی کوئی طاقت ان کے جذباتی ربلے کو نه روک سکتی۔ اس هیبت ناک ڈرامائی ماحول میں وہ ببھرے هوئے درندوں کی طرح پنجے گاڑ کر جسم زندگی کو نوج نکالنے پر کمر بسته هو جائے، کھڑے اتار پھینکتے اور نوج نکالنے پر کمر بسته هو جائے، کھڑے اتار پھینکتے اور نور مستانه لگا کر میدان میں کود پڑنے۔ چمکتی هوئی ننگی تلواریں

چشم براہ رھتیں اور اھل جنوں کے ھاتھوں میں چہنچتے ھی ان ہو جنسی موت نازل کرتیں۔ اندھے وحشت زدہ انسان زندگی کا عزیز ترین سرمایہ ھاتھ میں تھامے شہر کو لیکتے اور اسے کسی گھر میں پھینک دیتے۔ جس گھر کو اس گراں قدر اور متبرک نعمت سے نوازا جاتا اس کے ساکنین اپنے محسنین کی خدمت میں نسانی ملبوسات اور زیورات پیش کرتے۔

ایطک اور سانی بیلی کی خونیں تمثیلوں کی ایک اور بھی صورت تھی۔ تمثیل کار اور نقال پجاری کو جنگل میں لے جائے، درخت کی طرف پشت کر کے اور ھاتھوں کو سر سے اوپر اٹھا کر باندھ دیتے۔ پھر بغلوں کے قریب بھالا مار کر اسے ھلاک کر دیتے۔ بدن کے دو ٹکڑے کرتے، اوپر کا دھڑ درخت سے معلق رکھتے اور نجلا دھڑ خاک و خوں میں ملا دیتے۔ بالآخر مقدس و مہلک درخت کی جڑ میں گڑھا کھود کر دونوں دھڑ دفنا دیتے۔

یہی رسوم یونانی ارطمیز سے منسوب تھیں ۔

قدیم مصر کی سر زمین بھی سحری تمثیلوں سے نا آشنا نہیں۔ یهاں اوسی رز (Osiris) کو بڑا درجه حاصل تھا۔ یه دهرتی دیوتا یا رب الارض سیب (Seb) اور آسانی دیوی نٹ (Nut) کا لخت جگر تھا۔ اس کی بہن بیوی آئی سز (Isis) نے جو اور گندم دریافت کئے ۔ خود اوسی رز نے کاشت کاری سکھائی اور مصربوں سے آدم خوری کی پرانی عادت چھڑوائی۔ اسی نے سب کو پھل توڑنے ، انگوری بیلیں لگانے اور شراب نکالنے کی ترکیب بتائی۔ کچه عرصه بعد بهن بیوی کو حکومتی ذمه داریان سونپ کر وه جمله اکناف عالم میں تہذیب و تمدن کا چراغ روشن کرنے مصر سے باھر نکلا۔ اس نے دنیا پر نہایت گراں قدر احسانات کئے اور بدیں وجه اس کی عقیدت کا میدان عالمگیر وسعت اختیار کرتا گیا۔ چنانچه جب منت پذیر دنیا سے کامران و مسرور لوٹا اور اس کی مقبولیت بے اندازہ ہو گئی تو اس کے حاسد بھائی سیط (Set) نے بہتر (۲۲) حابیتوں کے تعاون سے سازش کی ۔ اوسی رز کو چوری چھیواں نایا اور پھر اس کے قد و قامت کے مطابق نہایت خوشنا صندوق تیار کیا۔ ایک دن جب سب مل کر اور شراب ہی کر جی بہلا رہے تھے،

سیط نے اس شخص کو تحفقاً صند وق دینے کا برسلا اعلان کیا جو اس میں پوری طرح سائے۔ باری باری سب نے آزسائش کی، لیکن حسب مراد ناکامی کا منه دیکھنا پڑا۔ جب اوسی رز کی باری آئی اور وہ صند وق میں لیٹا تو دشمن پل پڑے۔ انھوں نے جھٹے پٹ بند کئے ، جلدی جلدی کیل ٹھونکے ، سیسه پگھلا کر جھال لگائی اور صند وق اٹھا کر دریا برد کر دیا۔ آئی سز کو خبر سلی تو وہ بے حد مغموم ھوئی۔ اس نے بالوں کی ایک لئ کائی ، ماتمی لباس چنا اور بیکای کے عالم میں محبوب کی تلاش میں نکلی۔

صندوق بهتا بهتا شام کے ساحل پر وهاں جا پهنچا جهاں بابلوس آباد مے - آن واحد میں ایک پیڑ (Erica Tree) اگ آیا جس نے صندوق کو اپنے تنے میں سمو لیا۔ شاہ وقت نے پیڑ کی معجزانه پیدائش کے پیش نظر اسے کٹوا کر اپنر ایوان کا ستون بنوا لیا۔ بے چارے کو معلوم نه تھا که ستون میں خدا پنہاں ہے۔ شدہ شدہ آئی سز تک خبر پہنچی - وہ روتی روتی بابلوس آئی اور ایوان کے سایر میں غم زدہ هو کر بیٹھ گئی - اسے دیکھ کر کنیزیں آ گئیں -اس نے ان کے بال گوندھے اور ان میں عجیب قسم کی سمک پھونکی۔ جب ملکه نے کنیزوں کے بالوں کی لطیف خوشبو سونگھی تو مست ہو گئی۔ اجنبی عورت کو بلوا کر اپنے بچے کی انا مقرر کیا۔ آئی سز نے بچے کو دودہ پلاتے وقت بڑی انوکھی حرکت کی۔ پستان کی بجائے اسے انگلی چسائی۔ رات آئی تو بچے کی فانی ہئیت جلانے لگی ۔ خود اہابیل بن کر ستون کے ارد گرد ماتم کناں ھو كر اڑنے لگى۔ ملكه نے بچے كو شعلوں ميں لپٹے ديكھا تو چيخ اٹھی اور اسے لافانی شکل میں متغیر ہونے سے روک لیا۔ اس پر آئی سز نے اپنے آپ کو ظاہر کیا اور ملکہ سے ستون مانگ لیا۔ چیر کر صندوق نکالا ، اس پر گر کر اس زور سے روئی که بادشاہ ے کم عمر ہے م گئے۔

آئی سز کشتی میں صندوق رکھ کر چل دی۔ ایک دن صندوق چھوڑ کر اپنے بیٹے Horus سے ملنے گئی۔ اوسی رز کا بیری بھائی سیط تاک میں تھا ، جھٹ آ دھمکا۔ اس نے لاش کے چودہ ٹکڑے کئے اور انھیں ادھر ادھر بکھیر دیا۔ آئی سز کے لئے ایک نئی

آفت آ کھڑی ھوئی۔ رنجیدگی کے عالم میں معبوب کے ٹکڑے ڈھونڈنے نکلی ، جہاں کہیں کوئی ٹکڑا ملا اسے وھیں دفنا دیا۔ یوں مصر کے طول و عرض میں اوسی رز کی چودہ قبریں بنیں۔ بد قسمتی سے عضو تناسل نہ ملا کیونکہ اسے مجھلیاں ھڑپ کر گئی تھیں۔ بالآخر آئی سز نے مصنوعی لنگ گھڑے۔ مصری تبواروں پر لنگ کی نمائش اسی قدیم اصل کی نقل ہے۔

آئی سز نے اپنے کانانی محبوب کی یاد میں جو مانم کیا ، اگارت نه گیا ۔ رب رع (Sun-god Ra) کو ترس آیا۔ اس نے رب عنوبیز (Anubis) کو آئی سز کے پاس بھیجا ۔ دونوں نے مل کر مقتول کے ٹکڑے جوڑے ۔ آئی سز نے لاش کو پروں سے ھوا دی اور یوں مردہ جی اٹھا ۔

مصری دیو مالا کا یه پاره سحری تمثیلوں میں متبدل هو گا۔
عبیدس (Abydos) کے مقام پر اوسی رز کی مصائب ، هلاکت اور
امیا کے واقعات سال به سال اسراریه تمثیل (Mystery Play) کی
صورت میں پیش کئے جاتے۔ تمثیل کے تین حصے تھے۔ چہلا حصه
اس کشمکش سے متعلق تھا جو اوسی رز کو اپنے دشمن بھائی سیط
سے پیش آئی۔ دوسرا حصه تنزل ، زخم خوردگی ، موت اور
تدفین سے اور تیسرا حصه احیا سے متعلق تھا۔ مس جین ایلین هیری سن
نے بتایا ہے کہ اس کھیل میں مذهبی تقدس اور سحر و طلسم کے
علاوہ فنی صلاحیتوں کا بھی مظاهرہ کیا جاتا۔ یہ ایسا مقام تھا
جہاں فن ، سحر اور مذهب مربوط هوئے۔ فن نے ابھی اپنا الگ
شعبه قائم نه کیا تھا۔ وہ صدیوں سحر و مذهب سے گھل مل
کر رها۔ اس ملاپ سے ایک دوسرے کی وضاحت هوئی۔ یه سب
در حقیقت ایک هی خواهش کا نتیجه تھے۔

گولڈن بو (Golden Bough) کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ جب کوئی می تا تو اوسی رز کی زندگی کے واقعات دھرائے جائے۔ اٹھارہ دن تک ڈرامائی رسوم جاری رهتیں۔ سحری تمثیل میں المید اور طربیہ کے اجزا شریک کئے جائے۔ رفتہ رفتہ یہیں سے آگے چل کو الم اور طرب کے متضاد چلوؤں نے رسمیہ تمثیلوں کو دو علیحدہ علیحدہ راھوں پر ڈال دیا۔ سوت اور ناکامی کے مناظر ایک طرف رہ گئے ، زندگی اور کامرانی کے دوسری طرف۔

سحری تمثیلوں کے اصل تماشائی اور مخاطب دیوی دیوتا تھے۔ انھی کی خوشنودی اور بحالی کی خاطر دلہنوں کی مانند سجی سجائی ھوئی کنواری لڑکیاں نیل کی مہلک لہروں کے سیرد کی جاتیں ، فصل کی کٹائی کو دیوتا کی زندگی کے خاتمے پر محمول کیا جاتا اور بدیں سبب سوگ منایا جاتا۔ دیوی دیوتا کے اسلوب حیات کی نقل اتاری جاتی - کبھی سنہری گائے کو حجرے میں سے نکال کر لاتے اور یه ظاهر کرتے که آئی سز اپنے محبوب اوسی رز کی تلاش میں سر گرداں ہے۔ کبھی اناج دیوتا کا بت نہایت اهتام سے دفناتے، بتوں کو جوتے مارتے ، آدمی کو مار کر اس کا گوشت بانٹتے یا جلا کر اس کی راکھ کھیتوں میں بکھیرتے۔ ساحروں اور بادشاھوں کو مذھبی مصالح کے پیش نظر ھلاک کرتے اور کبھی عورتیں تہواروں پر مصنوعی آلات تناسل لے کر نکلتیں ، رسی کے جھٹکوں سے انھیں متحرک رکھتیں اور لنگ گیت گاتیں ۔ یہ تمام اعال و اشغال کسی ند کسی طرح دیوتاؤں کی ذات سے وابسته اور ان کی زندگی کا پرتو ہوتے، نیز سحری تمثیلوں کے اجزا۔ ان اجزا کو دیکھ کر شاید هم وحشی اور نیم تهذیبی قبائل کی پیشانیوں پر لغویت یا بے شرمی کا ٹیکہ لگائیں لیکن بغور دیکھیں تو وہ معصوم اور ہے خطا ثابت ہوں گے۔ یہ سحری تمثیلوں کے اجزا آج ہے شک بیہودہ معلوم ہوتے میں ، لیکن اپنے زمانے میں یہ داخل عبادت تھے اور خوفزده انسانوں کے سادہ اور سطم ر جذبات ان سے وابسته تھے۔ آج طوائف کو رسوائی کی لوٹ خیال کیا جاتا ہے لیکن هم اس دوشیزه کی شان میں گستاخی نہیں کر سکتے جو صرف مذھبی فریضے سے عہدہ برآ ہونے کے لئے افرودائتی کی خانقاہ ۔ پر مسافروں کے هاتھوں اپنا کنوار بن بیچنے آتی اور اپنی کائی دیوی کی نذر کر کے چلتی بنتی ۔

او لا سحری تمثیلیں بہت سیدھی ، سادہ اور یک رنگ تھیں ۔ بعدہ پیچیدہ اور متنوع صورتیں پیدا ھوئیں ۔ نئے کل کھلے ، بہر انداز اور بہر طور ایک بات واضح رھی ۔ ھر رسم اور عمل کی تھ میں فن کے جراثیم نا معلوم طور پر پنپتے اور ایک اکائی کا مربوط سلسلہ بنتے رہے ۔ چپکے چھکے تخلیقی جذبے کا اظہار ھوتا رھا ۔ ھر کہیں شاعری ، موسیقی ، رقص اور داستان کے نمونے سامنے مرکبیں شاعری ، موسیقی ، رقص اور داستان کے نمونے سامنے

آتے رہے۔ انھی سے سل کر دھیر سے دھیر سے ڈرامے کا خمیر تیار ھوتا رھا۔ صدیاں کھپ گئیں ، وقت کی آغوش میں ایک بیج پھل پھول کر تناور درخت بن گیا اور سحر و طلم کی بھول بھلیاں سے رھا ھؤا۔

سحری ، عزانی اور رسمیه تمثیلیں کسی علاقے یا نسل سے مخصوص نه تھیں۔ جہاں کہیں اولاد آدم گئی ، ایک هی قسم کے ماحول سے دو چار هوئی۔ وهی ضروریات رهیں ، وهی کشمکش رهی۔ هر جگه دهرتی تهی ، آسان تها ، ستارے تهے ، موسم تها۔ یول ایک هی نوع کے نتائج برآمد هوئے۔ پهر نقل و حرکت کے ذرائع سے بهی یه تمثیلیں ایک جگه سے دوسری جگه پہنچتی رهیں۔ ایک قبیله دوسرے قبیلے پر غالب آتا تو اپنی تمثیلیں رائع کرتا۔ اگرچه به تمثیلیں مفتوحین کی تمثیلوں سے چنداں نتاف نه هوتیں ، تا هم ناموں اور علامتوں کے رد و بدل سے نئی معلوم هونے لگتیں۔

فنی اور جالیاتی سفر میں نہایت ڈراؤنی راھیں ، ہر پیچ کھائیاں ، خونی منزلیں ، رنگین اور بہار آفریں جگمیں آئیں۔ ھر کمیں سے مواد لیا گیا۔ ذھن انسانی مشاھدہ اور تجربه کرتا رھا ، حیات و کائنات کے اسرار و رموز سمجھتا رھا ، جذبات و احساسات کے کرشمے دیکھتا ، عقل و شعور میں پختگی اور نزد و دور کے مسائل پر غور و خوض کرتا رھا۔ ان گنت قرنوں کی مسلسل کاوش کے بعد ڈراما اپنی کی خصوصیات کے ساتھ جاوہ آرامے انجمن ھؤا۔

جس طور رقص ، موسیقی اور شعر نے سل کر ریت کا بازار گرمایا اور پھر یہ تینوں ڈرامے کے موڑ پر پہنچے ، اس کی موزوں وضاحت جین ایلین ھیری سن نے کی ہے۔ جب ھم شام ، اشوریا اور مصر سے نکل کر ھیلیس (Hellas) آئے تو ھمیں وہ زمانہ ملا جب ریت بڑی سرعت کے ساتھ ڈرامے کی حدود میں داخل ھو رھی تھی۔ اپنا چراغ گل اور ڈرامے کی قندیل فروزاں کر رھی تھی۔ قاعدہ ہے کہ زندگی فردا فردا ناپید ھو کر آج کو مثاتی اور کل قاعدہ ہے کہ زندگی فردا فردا ناپید ھو کر آج کو مثاتی اور کل چکر چلتا ہے اور ھستی و نیستی کا چکر چلتا ہے۔

رسمیات دان اس بات پر متفق هیں که ریت نے ڈرامے کو

جنم دیا۔ یونانی زبان سیں ریت کو ڈروسنن (Dromenon) کہتے ہیں ، جس کے معنی هیں 'کیا ہؤا'۔ ڈراسے پر بھی ایسے هی معنی کا اطلاق ہوتا ہے۔ دونوں کی بروکاری میں ایک هی جذبے کا هاتھ ہے۔ وهی جذبه ایک کو تھیئیٹر کی راہ دکھاتا اور دوسرے کو معبد کی۔ یه بات کم از کم اهل یونان کی نسبت بالکل درست تھی معبد کی۔ یه بات کم از کم اهل یونان کی نسبت بالکل درست تھی جہاں تھیئیٹر معبد هی کا شعبه تھا۔ اگرچه ملک صرف اڑھائی تین هزار سال سے معروف ہے، لیکن پانچویں صدی قبل مسیح بیں اس نے ایسی ترق کی که تاریخ میں اس کی مثال کم ملتی ہے۔ بوڑھا مصر جو ایلین (ٹرائے) کے محاصرے سے تین هزار سال پہلے بیدار ہؤا اور جس نے یونان کو بچه سمجھ کر بہت کچھ دیا ، سست رفتار اور پھسڈی ہو کر رہ گیا۔ یونان ہوڑھے مصر کی دی ہوئی نعمتوں پر پھسڈی ہو کر وہ گیا۔ یونان ہوڑے مصر کی دی ہوئی نعمتوں پر پل کر جوان ہؤا اور سب پر بازی لے گیا۔

ڈرومنن اور ڈرامے میں ایک بنیادی فرق تھا۔ ڈرومنن میں سے مچ اصل کی نقل ہوتی اور ڈرامے میں نقل کی نقل ۔ ڈرومنن میں سچ مچ ایک چیز کر دکھاتے، ڈرامے میں جھوٹ موٹ ۔ ڈرومنن میں عملی کیفیت ملتی، ڈراما ایک عمل کی ترجانی کرتا۔ ریت میں واقعی بھالا مار دیتے، ڈرامے میں اس کا یقین دلاتے۔ اگرچه عمل کاری کی نوعیت جدا جدا ہے تا ہم کیفیت اور تأثر دونوں حالتوں میں یکساں ہے۔ وجه عمل بھی ایک ہے۔ ڈرومنن میں لوگ خود ھی تماشائی الگ تھے اور خود ھی تماشا۔ ڈرامے میں تماشائی الگ تھے اور تماشا الگ تھا۔

لاریب ڈراما ڈرومنن کی گود سے پل کر نکلا۔ ارسطو اگرچه جہالت و بربریت کے ایام کی سحری تمثیلوں اور رسمیه نقلوں کا چنداں قائل اور پرستار نه تھا تا هم اتنا تو مانتا تھا که ڈرومنن هی نے ڈرامے کو جنا۔ اسے 'بوتیکا' میں تسلیم کرنا پڑا که المیه جشن بہاراں (Dithyramb) کے همرکاب رها۔ ارسطو سے کافی پہلے جشن بہاراں کو ادبی اور فنی حیثیت حاصل تھی۔ اس تقریب پر بڑے اهتام سے شعر و نغمه کو رقص سے واصل کیا جاتا ، نغمے رقص کرتے ، شعر کا انگ انگ بھڑکتا ، کلیوں کا نکھار اور پھولوں کی بہار شعر کا انگ بھڑکتا ، کلیوں کا نکھار اور پھولوں کی بہار گیتوں میں ناچتی ، کمسن گل فروش حسین موسم کے لطیف جادو سے

کھیلتے اور اپنی دلفریب انجمن کو سجانے کے لئے انسان نما خداؤں
(Anthropomorphic gods) کو شرکت کی دعوت دیتے۔ ا
رنگ رلیاں سنائی جاتیں ، کافر اداؤں کا حسن انتہائی ہے تکافی سے اپنے
تمام کواڑ کھول کر اھل فن کو محاسبے اور جائزے پر مائل کرتا ،
پلا نوشوں کے دھن پیالوں کی صورت شراب سے لبریز رھتے ۔ اس
رسمیہ کھیل کو دتھی کریمب کہتے جس کے معنی کھیل کو د
کے ھیں ۔ مسیح سے جم مرس چلے ابلاقی بولین (Elaphebolian)
کے مہینے میں نامور فن کار Thespis نے ایتھنز میں جاریہ
جشن عظیم کے موقعے پر ڈرامے کو تہوار کا ایک حصہ بنایا ہے
اس وقت ڈراما انفرادی حیثیت پا چکا تھا لیکن پھر بھی ریت کے بلو

بہاریہ ناچوں اور گیتوں میں فن کے جو ہر خوب کھلتے ۔ افلاطون جن Choral Songs کا نام لیتا ہے وہ یہی حمدید گیت تھے

ا زرخیزی کے دیوتا دایونی ۔۔ س (Dionysus) سے جو ریت موسوم تھی ، مصر سے تھریس اور تھریس سے ایتھنز چنچی ۔ اس ریت کو بحری تمثیل کی صورت یوں پیش کر نے: کنواری لڑکیاں گروہ بنا کر نکاتیں اور Horaei Houres بعنی موسموں کی علامتیں بنتیں ۔ همراہ جار دیوی کا بت رکھتیں اور مادر گیتی کو پھولوں کا تاج پہن کر نکانے کو کھتیں ۔ اس ضمن میں لوک کھانیوں کو عملی جامه پہنایا جاتا ۔

ایک ڈرومنن یوں تھی کہ عبادت گزار عورتیں موسم کل میں معبد کے سامنے کھڑی ہو کر یہ بھاریہ گیت گاتیں :

ایام کل میں ،
اے دایونی سس!
اپنے پاک معبد میں آ!
ایلس (Elis) کی بستی میں
مہر و کرم کی دیویوں کو همراه لا!
اے ذی شان سانڈ! اے ذی شان سانڈ!
سانڈ کی طرح کے پاؤں سے دوڑتا آ!

اس حسین بلاوے پر بھارکی تین شہزادیاں ھاروں سے لدے پھندے عمو نے مقدس سانڈ یعنی دیوتا کو بھگائے لاتیں ۔

جو Dithyrambos یعنی دابونی سس کی بابت تخلیق کئے گئے -جشن بہاراں یعنی دابونیشیا کے سوقع پر جلوس نکلتے اور قربانی کی جاتی -یہیں سے بونانی ڈرامے کا آغاز ہؤا -

نامور اداكار اور محقق ڈاکٹر كارل سينت زيوس (Dr. Karl Mantzius) هستری آو تهیئیٹریکل آرٹ سی رقمطراز ہے که دایونیشیا میں قربانی کا بڑا درجه تھا۔ تمام رسمیں اسی پر م کوز رهتیں ۔ شروع شروع میں تو آدمی کی قربانی کا دستور تھا پھر جب اخلاق معیار بہتر و برتر هؤا تو بکری (Tragos) نے آدمی کی جگه سنبھال لی ۔ بکری کو نہایت احترام کے ساتھ جلوس وار قربان گاہ کی سمت لے جاتے۔ اس جلوس کو خالصتاً مذھبی حیثیت حاصل ہوتی۔ اس کے شرکاء ریاست کے دینی ادارے کے ارکان ہوتے۔ دایونی سس کا بت همراه رحمته اور اگر اسے ناکافی خیال کیا جاتا تو اس کا بمائندہ شریک کیا جاتا۔ یہ بمائندہ لمبے لمبے بالوں والا پخته عمر کا ریش ور آدمی هوتا ۔ اس کے ماتھے پر دو ننھے ننھے سینگ هوتے جو دیوتا کی ناقابل تسخیر قوت کو ظاهر کرتے۔ یه خدائی تمائنده ایک شاد اب چهر (Thyrsus) هاته میں تهام لیتا جسے بہار کا نشان سمجھا جاتا۔ سر پر سدا بہار عشق پیچاں کا تاج رکھتا۔ اس کے یہ معنی تھے کہ موسمی تغیر و تبدل اس کی قوت عمل پر اثر انداز نہیں - آگے آگے لوگ ایک عظیم الشان آلة تناسل ٹوكرے میں ركھ كر يا چھڑ كے سرے سے باندھ كر چلتے - الله تناسل اس كى ہے پناہ تخليقي طاقت كا مظہر تھا -

اسر پال ھارو مے (Sir Paul Harvey) نے کلاسیکی ادب کے متعلق اپنی مفید معلوماتی تالیف میں بیان کیا ہے کہ آلۂ مردانگی ایک مخصوص علامتی انداز میں کتنے ھی وحشی قبائل میں مقبول و مروج تھا۔ مذھبی رسوم میں اس آرزو کے ساتھ اس کی نمائش کی جاتی کہ زمین کی زرخیزی بڑھے اور حیوان و انسان کی نسل میں اضافہ ھو نیز قبیلے کی قوت میں زوال نه آئے۔ افزائش اور پیدائش کے یونانی دیوتا دایونی میس کو آلۂ تناسل سے بڑا ربط تھا۔ پھر اس کی وجہ سے یہ ربط طربیہ سے قائم ھؤا ، ایتھنز میں قدیم طربیہ کے اداکار بالعموم لنگ کا نشان اپنے ساتھ رکھتے۔

کنواری لؤکیاں تہوار کے کپڑے پہنے ، سر اور اپھولوں کے تاج رکھے اور قربانی کے ٹوکرے اٹھائے رواں دواں نظر آتیں۔ پیچھے پیچھے بکری کی کھال ڈالے نیم خدا بن کر دہوتا کی پیجارئیں نشے میں بد مست ھو کر آتیں۔ ان کے ڈھلے ڈھالے کپڑے شراب آلود ھوتے ، چہرے درد شراب یا شہتوت کے رس سے سنے ھوتے۔ اس سے داپونی سس کی تند و تیز قوت تخلیق نیز وحشت خیز خار کا سراخ ملتا۔ کامرانی کے جلوس میں مردے بھی ھوتے، چونکه شراب دیوتا نے خونی موت کے بعد دوبارہ زندگی پائی تھی اس لئے عقیدے کی رو سے وہ موت کو سسخر کرنے والا سمجھا جاتا۔ ھیدیز (Hades) یعنی پاتال سے وارد ھونے والوں کی نمائندگی دیوتا کی پیارئیں کرتیں۔ یعنی پاتال سے وارد ھونے والوں کی نمائندگی دیوتا کی پیارئیں کرتیں۔ کر لیتیں۔ پھر جب گفن اتار پھیٹکتیں تو بد وضع اور ڈراؤنے چہرے نہورے بھر جب گفن اتار پھیٹکتیں تو بد وضع اور ڈراؤنے میں ایک انھی کے پاس لنگ کا سرکاری نشان نہ ھوتا، کیونکہ مردے میں ایک انھی کے پاس لنگ کا سرکاری نشان نہ ھوتا، کیونکہ مردے میں سے محروم خیال کئے جاتے۔

نیم خداؤں، کفن پوشوں اور بد مستوں کا یہ هجوم قربان گاہ میں پہنچتا۔ ادھر قربانی کی تیاریاں کی جاتیں، ادھر خدا کی شان میں گیت گلئے اور ناچ پہش کئے جاتے۔ ایسے گیت جو پانسرپوں کی سنگت میں گائے جانے اور دایونی سس کی زندگی سے متعلق ھوتے، کی سنگت میں گائے جانے اور دایونی سس کی زندگی سے متعلق ھوتے، دتھی ریمب کہلانے۔ نیم خداؤں کے طائفے کا سردار (Exarchon) قربان گاہ کے ارد گرد رقص کرتا۔ بکری کا روپ دھارنے والے نیم خدا کو ترب کی اور نیم خداؤں کے گروہ کو ترب کی یا طائفۂ بز (Goat-Chorus) کہتے۔ گیتوں کو ترب یا نغات بز (Goat-Songs) کہتے۔ گیتوں کو ترب یا نغات بز (Goat Songs) کہتے۔ نغمہ بز کا مقبول اور پسندیدہ نام دتھی ریمب تھا۔

هم جسے المید یا ٹریجیڈی کہتے هیں وہ طائفۂ بزکی کار گزاریوں کا براہ راست حاصل ہے۔

سر پال ھاروے نے بتایا ہے کہ لفظ ٹریجیدی Tragodoi سے نکلا ہے۔ اغلبا یہ اسی طائفے کا نام ہے جس کا ذکر اوپر آیا ہے، جو بکریوں کا مثیل ھوتا اور قربانی کے جانور کے

ارد گرد ناچتا ۔ دتھی ریمب یا حمدیہ گیتوں کی طرح آغاز میں ٹریجیڈی کا موضوع دایونی سس کی سوانح حیات تک محدود تھا ۔

اوپر بیان کی هوئی رسمین بڑی پابندی اور ضابطے کے ساتھ سرکاری نگرانی میں ادا کی جاتیں لیکن ان سے الگ ایک ایسی آزاد تحریک چلی جسے مذهب اور حکومت سے کوئی واسطه نه تھا۔ تماشائیوں کا ایسا گروہ پیدا هؤا جو دایونی مس اور لنگ سے عقیدت تو رکھتا لیکن حکومت کے مرتب کئے هوئے مذهبی جلوس میں باریاب هوئے سے عاری تھا۔ اس گروہ نے اپنے طور پر تہوار منانا شروع کیا۔ ونگ رلیاں منانے والے اس نئے گروہ (کومس-Komos) کے افراد بالعموم رتھوں پر چڑھ کر آبادی سے گزرئے۔ لنگ کی شان میں بالعموم رتھوں پر چڑھ کر آبادی سے گزرئے۔ لنگ کی شان میں گیت گائے اور تماشائیوں سے چٹکله بازی کرتے جائے۔ یه لنگ کھیل توار کی رسم کا مستقل اور مقبول حصه بن گیا۔ پہلے پہلے طائفے کے گیت یونہی فی البدیه که لئے جاتے ، پھر کھلنڈرے نوجوانوں نے ان کی طرف توجه کی۔ نوجوانوں کے طائفے کو کومک کورس اور اس کے گیتوں کو کومیدیز (Comedies) کہتے۔

مذکورہ بالا طائفے نے بتدریج عام لباس چھوڑ کر اونی تونیک اور سلی ھوئی کھالوں کی چادر پہنی شروع کر دی۔ اس نے مصنوعی چہرے نه لگائے۔ عشق پیچاں اور بنفشے کے تاج سروں کو زینت بخشتے۔ ان سے لٹکتی ھوئی اکنتھس اور صعتر کی شاخیں چہرے چھپا دیتیں۔ طائفے کے ارکان کے پاس دایونی سس کی تخلیقی قوت کی علامت کے طور پر نہیں بلکہ ٹونے ٹوٹکے اور جادو کے اثر سے بچنے کے لئے مصنوعی آلات تناسل ھوتے۔ یہ آلات تناسل کبھی پیٹی سے اور کبھی گردنوں سے لٹکتے۔ بدیں بنا انھیں لنگ ہردار (Phallohoroi) کہتے۔

دیوتا کی موت اور حیات کی کشمکش اور بکری کی قربانی نے ڈرامے کو جنم دیا۔ دایونی مس کی بدولت یونان ڈرامے کا گھر بن گیا اور سب پر مسابقت لے گیا۔ اسی کے سبب سے جشن بہاراں کا دیوتا ڈرامے کا سر پرست مقرر ہؤا۔

بعض لسانیات دانوں کا خیال ہے که دایونی سس سے مراد دو دروازوں کا بادشاہ ہے۔ اس لسانی تشریح کو ملحوظ رکھیں تو یوں

لکتا ہے که دو دروازوں سی سے ایک دروازہ ڈروسنن کا تھا اور دوسرا گراہے کا - پہلے دروازے سے دایونی سی آیا اور دوسرے دروازے پر آ کر کھڑا ھو گیا۔ کم از کم پانچویں صدی قبل سیع تک وہ یہیں کھڑا دکھائی دیتا ہے۔ جب وہ مصر سے تھریس کی دهشت ناک بہاڑیوں میں بہنچا اور بھر وهاں سے عیلیس آیا تو لوکوں نے اسے ماتھوں ماتھ لیا۔ رقص کی دھوم عی ، گیتوں سے فضا کونجی ، موسیقی کا شہرہ ہوا ، سازوں کے کیجے دھڑکے ، مشعلوں اور مصنوعی چہروں کی جلوس وار تمائش هوئی ، شراب کے دهارے بی ، بہکے هوئے هجوم نکلے ، بد مستبول کے مقابلے هوئے ، شعر اور رقص و سرور کے اختلاط و ارتباط نے فن کاروں کو اکسایا اور ابهارا - جس مقام پر عیش و طرب کے مظاهرے دیوانه وار کار كنے اسے تھيئيٹر كے نام سے پكارا كيا۔ رنگ رلياں منانے والوں ميں چند لوگ پروهت بن گئے اور ایکٹر کہلائے۔ دیر تک دایونی سی کا پہلا دروازہ کھلا اور ڈرامے کی تعمیر و تشکیل میں ڈرومنن کے اجزا کا غلبه رها۔ بہر حال هونی هو کر رهی۔ ادرومنن جس نے صدیوں اپنی آتشیں خاصیت سے قلب و جگر گرمائے سنگدل زمانے کے هاتھوں مغلوب هوئی۔ ڈرامے نے ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنائی۔ ایک خود کفیل اکائی بن گیا۔ اقدار و مواد براه راست جمع كرنے لكا۔ غير كا محتاج نه رها۔ اس كى عظمت بڑھتى اور فني شان بالا سنے بالا تر هوتي گئي ۔

ڈرومنن هي كے راج ميں جب شاعروں نے ڈرامے كانيا ميدان دريافت كيا تو سامنے نه صرف ڈرومنن كا طويل و مسلسل تاريخي اور عملي ذخيره حاضر تها بلكه موضوعي اعتبار سے بيش بها اور ضخيم مواد بهي - جو رسميں اور ريتيں بار بار ، سال به سال بالالتزام دهرائي گئيں ان سے لا تعداد تجريدي اشكال و صور پيدا هوئيں -

﴿ روسَن كَى كُود صرف شعر ، لغمه اور رقص هى سے نہيں بھرى رهى بلكه ان كے دوش بدوش ديو مالا بھى اپنى جگه بناتى رهى - پريشاں اور بے ترتیب لوک كہائیاں يكجا هوتى ، ابھرتى اور پنبتى رهيں - ديوتاۋں كے اعال و اشغال ڈرومنن ميں ڈهلتے رہے - پنبتى رهيں - ديوتاۋں كے اعال و اشغال درومنن ميں ڈهلتے رہے - كہائيوں كے دهائيے ميں طرح طرح كے اضافے هوتے رہے - تاريخ

کے زیر و ہم کے ساتھ ساتھ اس میں ترمیم و تنسیخ ہوتی رھی۔ لڑاکا قبیلوں اور تجارت پیشہ قوموں کے بے کل شانوں پر بیٹھ کر دیو مالا دیس دیس پھرتی اور نئے نئے بھیس بدلتی رھی۔ رفته رفته دیو مالا کی کڑیاں ملتی ، رنگیلی اور سجیلی ہوتی گئیں۔ ان میں نکھار آتا گیا اور بالآخر دیو مالا ایک مکمل اور خوشنا چیز بن گئی۔ هند ، چین ، جاپان اور یونان سب جگه یہی ہؤا۔

جب شاعروں ، فن کاروں اور تمثیل نگاروں نے ڈرومنن کے درواز مے سے باہر جھانکا تو رقص ایک کاسل اکائی کے روپ میں جلوہ گر تھا ، موسیقی عظمت و عروج کے قابل رشک مقام پر کھڑی مسکرا رهی تھی ، شاعری نے تمام ارتقائی منازل طے کر لئے تھے ، دیو مالا دامن پھیلائے گوش بر آواز تھی ۔ وقت آ پہنچا تھا کہ ڈرومنن کے مقابل ایک ایسی چیز تیار کی جائے جس کی اپنی حیثیت ہو ۔ ڈرامے کی تخلیق اور تعمیر و تشکیل نا گزیر ثابت ہوئی ۔

دیو سالا خداؤں کے اعمال کی تاریخ تھی ، مذھب و ثقافت کا مرقع اور قبائل کے محکمہ آثار قدیمہ کا سرسایہ ۔ اسی کے ساتھ ایک اور شعبه تھا جہاں تازہ خون کے چشم ابلتے ، جہاں نہایت وسیع پیانے پر نیشنل بلڈ بینک تندی و تیزی کے ساتھ کام کرتا ، پل بھی میں خالی اور پل بھر میں لبریز ھو جاتا۔ قبیلے کے بانکے جوان ، یه چلتے پھرتے بلڈ بینک ، خون کی ہولی کھیلتے ، صبح زندگی کی دوشیزگی کمیں قوم کی قوم اور نسل کی نسل کو تیغ و سناں کی چھاؤنی میں دھکیل دیتی ۔ کہیں ایک ھیلین ، ایک زانیہ کے فرضی پیکر کا آتشیں جلوہ ہورئے ایلین کو خون اور شعلر کے سیلاب میں ما دیتا ۔ کمیں دیوتاؤں کی اعصابی جنگ یا دوستی انسانوں کے خطوط حیات بگاڑتی اور سنوارتی ، کبھی دھرتی کے منچلے سپوت شریر ھواؤں کا دامن تھامر گریز پا سمندروں کے برے تاب سینوں پر رقص کرتے۔ الغرض زندگی کے شاد اب طوفان اودھم مچاتے رہے۔ پیار ، بیر ، موت ، حیات ، د که سکه ، غصه ، انتظار ، قول و قرار ، فراق و وصال کی کرشمه کاریاں رنگ جاتی رهیں اور ان سے رزمیات کی کھیتی مری رھی۔ ھیسید (Hesiod) اور ھوس نے شعر اور داستان کے ذریعے تہذیب و تمدن کو رنگین اور حسین کیا۔ ایک جگد ایلیڈ اور اوڈیسے کے دلفریب نقوش ابھرے تو دوسری جگد مہا بھارت اور رامائن کے۔ کہیں اسکیلس اور سوفو کایز پیدا ہونے ، کہیں بھاس اور کالی داس۔

ادھر دیو مالا مکمل ھوئی ، ادھر ڈراما مکمل ھؤا۔ دیومالا اور رزمیات سے ڈرامے کو باقاعدہ اور رزمیات سے ڈرامے کو باقاعدہ اور باخابطہ طور پر مکمل اور مربوط کہانی نصیب ھوئی۔ ایسی کہانی جس نے مدتوں تاریخی تسلسل قائم رکھا اور دیر تک ڈرامے کی دنیا کو درخشاں رکھا۔

جب تک ڈراما پوری طرح صورت پذیر نه هؤا اور ایک اکائی نه بنا بلکه آواره لونڈوں کی طرح ادھر ادھر ، دوسروں کی صحبتوں میں مارا مارا پھرتا رها اسے پوری اور باقاعدہ کمانیاں نه ملیں صرف چھوٹی چھوٹی ادھوری سدھوری کمانیاں ، ان کے بکھرے هوئے ، غیر سسلسل اور بے ترتیب ٹکڑے سلے ۔ ڈرامائی نقالی اور ڈرامائی افعال و اشغال کے ساتھ هی کمانی بھی پیدا ھوئی ۔ جوں جوں ڈراما ڈراما بنتا گیا ، توں توں کمانی کا ڈھانچه تیار ھوتا گیا ۔ جب ڈراما بھر پور انداز سے سامنے آیا تو کمانیوں کا زریں مجمرعه دیو مالا اور رزمیات بن کر نمودار ھؤا ۔ دونوں میں فوراً باضابطه طور پر گئی ۔ کشہ جوڑ ھؤا اور پھر صدیاں اسی گئھ جوڑ میں گزر گئیں ۔ کشہ جوڑ ھوا اور پھر صدیاں اسی گئھ جوڑ میں گزر گئیں ۔ کشمان اور رزمیات کی دنیا سے باھر نه کمیں کھانی رھی اور نه ڈرامے کے حضور باریاب ھوئی ۔ قبیلے کے سردار اور اوک کی ڈرامائی کمانی یا تو عارضی طور پر کچھ دن باقی رھی اور پھر مٹ گئی اور یا بھر صنمیات یا رزمیات کی آغوش میں چلی گئی ۔

جب ڈرامے نے بھرپور روپ پالیا تو اس کا دامن لوک کہانیوں سے سالا مال ہونے لگا۔ لوگ یہ قصے کہانیاں تفریحی لمسوں اور بھرے بازاروں میں بار بار سن چکے تھے اور اب جو انھیں ڈرامے کے سانچے میں ڈھالا گیا تو انھیں تفریح و تسکین کا نیا انو کھا ذریعہ ھاتھ لگا۔ یہ ایک عظیم الشان تہذیبی اضافہ تھا۔ اس سے انسانیت کا رزیگ روپ نکھر گیا۔

لوک کہانی کا وجود اور داستان سرائی کا فن بہت قدیم سے چلا آ رہا ہے۔ اگرچہ ڈرامے سے قدیم تر ہے تاہم داستان کی پیش کاری کا اسلوب ڈرامائی تھا۔ اس میں ایک فن کار ، ایک اداکار کا ذوق تخلیق اور ذوق نمو بالوضاحت موجود تھا۔ داستان گو مٹی کا مادھو نہ ھوتا اور اس کی کاوش جادو بیانی تک ھی محدود نہ رھتی بلکہ وہ ایک اچھا خاصا اداکار ھوتا جو حرکات و سکنات کے ساتھ کہانیوں میں جان ڈالتا۔ اس کے متحرک اعضا ذوق انتخاب کا پتہ دیتے۔ اس کا حرکاتی انتخاب اور حسن کاری کا عمل طویل مشاہدے اور مشتی کا نتیجہ ھوئے۔ وہ زندگی کا مطالعہ کرتا اور قدرت کے ودیعت کئے ھوئے تخلیقی وصف کی بدولت کہ فون میں ایک دلآویز ترتیب متصور کرتا جس کے خدو خال کی دلکشی ، جس کی تال اور لے کی با قاعدگی اس کے اعضا میں اتر آتی دلکشی ، جس کی تال اور لے کی با قاعدگی اس کے اعضا میں اتر آتی اور یوں ناظرین و سامعین کے روبرو فن کا نمونہ آ جاتا۔ یہ تحریک درامے کی نا گزیری اظمر من الشمس ہے۔ اس سے درامے کی نا گزیری اظمر من الشمس ہے۔

ڈراما جن جن ارتقائی مراحل سے گزرا یا یوں کھئے کہ جن جن تحریکات ، اعال اور اجزا نے صدیوں کی تگ و دو کے بعد ڈرامے کا پودا ممرور کیا ، ابتدائی صورت میں تاریخی تسلسل کے بغیر ان کی پہچان ممکن نہیں ۔ دنیا کا پہلا شعور اپنے همراه ایسا تخم لایا جو بدرجہ اتم پہچان ممکن نہیں ۔ دنیا کا پہلا شعور اپنے همراه ایسا تخم کی ساخت کتنی سادہ اور غیر پیچیدہ تھی ۔ پھر اس پر کتنے دور گزرے ، کتنے رامانے ، کتنے انقلابات اور تغیرات ، کتنے تصورات اور تغیرات ، کتنے جذبات اور محسوسات اس میں کہ پیچید گیاں اور پر اسرار نفسیاتی گرهیں پیچید گیاں اور پر اسرار نفسیاتی گرهیں پیچید گیاں اور پر اسرار نفسیاتی گرهیں بد بد کر آئے۔ مذهب ، رقص ، موسیقی ، شاعری ، داستاں سرائی اور بد بد کر آئے۔ مذهب ، رقص ، موسیقی ، شاعری ، داستاں سرائی اور عزائی اور رسمید کھیلوں نے ہاتھ بٹایا ۔ سبھی کی گہر ریزی نے غزائی اور رسمید کھیلوں نے ہاتھ بٹایا ۔ سبھی کی گہر ریزی نے ڈرامے کو ایک لازوال وحدت بنا کر ثقافت کی دنیا کو سونپ دیا ۔ لیک معمولی اور سادہ ابتدا نے زمانے کو ایک بے نظیر تحفہ دیا ۔

انسانی تقاضے اور ضرورتیں کیسی کیسی ایجادیں منصة شہود ہر لاتی میں۔ آدمی کی فطرت کتنی حسن ہرست اور تفریح طلب ہے۔ اس کے جذبات کتنے تشنه رهتے هیں! اس کی خواهشیں کس قدر متجسانه هوتی هیں! اس کا خیال کتنی اونچی اونچی اڑائیں لیتا اور کیسی حسین صورتیں ڈھونڈ نکالتا ہے!

الرامے کی دریافت کتنی دلفریب اور ۔حر انگیز ہے!

رحان مذنب

مكاتيب اقبال

بنام خان نياز الدين خال

1/4/- : تيمت

منشورات اقبال

2/-/- : تمت

ذكر اقبال

مصنفه عبد المجيد سالك

قيمت : - ١- / 5

ملنے کا بند بزم اقبال، کلب روڈ - لاھور

مسئلۂ خلق قرآن اور اس کی تاریخ

اس دور جدید سین بظاهر یه معلوم هو تا هے که اس مسئله پر بحث و نظر ایک غیر ضروری اور لا حاصل فعل هوگا اور تعجب هوتا ہے کہ ایک زمانے میں مسلمانوں نے اس پر اس قدر توجه کیوں دی تھی۔ مگر تاریخ اسلام میں مسئلۂ خلافت کے بعد مسئلۂ خلق قرآن سب سے بڑا مسئلہ ہے جس نے تقریباً نصف صدی تک پورے عالم اسلام میں ایک قیامت برپا کر رکھی تھی اور اگرچہ اس کے شرار سے بہت جلد بچھ گئر ، اس کی پوشیدہ حرارت نے صدیوں تک مسلمانوں کو پیچ و تاب میں رکھا اور جب اس کی آخری مدت ختم هو گئی تو ان کے ذھن و عقل پر ایسا قفل چڑھا جو آج تک نہیں کھل سکا ۔ یه اسی مسئله کی کشمکش کا نتیجه تها که اجتماد اور عقلی و علمی تحقیق کو جرم و گناه سمجها گیا اور جامد و کورانه تقلید اور قد امت پرستی کو عین ثواب اور اصل دین قرار دے دیا گیا جس كا نتيجه يه هؤا كه مسلمان دين و سلطنت دونوں كهو بيٹھ اور ان پر ایسی عالمگیر ذلت و مسکنت طاری هوئی جو کسی طرح دور هوتی نظر نہیں آتی ۔ لہذا ایسے مسئلہ کی تحقیق نه صرف علمی د لچسپی كا باعث هوگى بلكه حد درجه عبرت آموز هو مكتى هے۔

آغاز اسلام میں ، بالخصوص فتوحات کے دور میں کثرت سے یہود و نصاری ، مجوس و د ھریہ اور دوسری اقوام و مذاھب کے لوگ اسلام میں داخل ھوئے۔ جب فتوحات کا شور و هنگامه ختم ھؤا اور چاروں طرف امن و سکون ھو گیا تو ان نو مسلموں کے اثرات ظاھر ھونے لگے۔ ان میں سے اکثر کے دل و دماغ ان کے قدیم مذھبی تصورات اور میلانات سے پر تھے۔ انھوں نے فقط اسلام کا کلمه پڑھ لیا تھا۔ اس کے سوا ان میں کوئی تبدیلی نہیں ھوئی تھی۔ کلمه پڑھ لیا تھا۔ اس کے سوا ان میں کوئی تبدیلی نہیں ھوئی تھی۔ لہذا جب اسلامی تمدن کا دوسر سے تمدنوں کے ساتھ استزاج شروع ھوا اور علمی و فکری تجسس و تفحص کی سنزل آئی تو ان لوگوں نے کثرت سے اور قصداً اسلام میں وھی مسائل ابھار دئے جن پر ان کے دین میں پہلے خوب معرکہ آرائیاں ھو چکی تھیں۔

یه ادیان پونانی منطق و فلسفه اور پونانی طریق بحث و نظر سے اچھی طرح مسلح تھے۔ انھوں نے اسلام پر شدت سے حمله کیا۔ اسلام اپنے عقیدہ کی سادگی اور وضاحت کے لئے ممتاز تھا۔ اس کے ارد گرد ان حمله آوروں نے شکوک و شبہات کا ایک وسیع جال بچھا دیا اور یہ حمله آور صرف مسلم نما غیر مسلم نه تھے ، بلکه اس عہد میں بلاد اسلامیه میں دوسرے مذاهب کے لوگ بھی کثرت سے آباد تھے اور امویوں کے دربار میں ان کو بڑے اونچے اونچے مناصب ملے هوئے تھے۔ ان دونوں گروهوں نے مسئلة قدر و جبر ، مسئلة صفات الہی ، مسئلة خلق قرآن اور اسی قسم کے دوسرے مسائل فلسفیانه انداز میں اس طرح چھیڑے کہ مسلمان ان سے بچ کر نہیں رہ سکتے تھے۔

ان حملوں کا مقابلہ کرنے کے لئے مسلمانوں میں اہل علم کی ایک ممتاز جاعت پیدا ہوئی جو معتزلہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ انھوں نے اسلامی حقائق کی عقلی و فلسفیانہ تعبیر کی اور اسلام کے دشمنوں کا منطقی و علمی جواب دیا ۔ انھی نے خلق قرآن کا مسئلہ چھیڑا اور یہی لوگ اس جنگ میں پیش پیش اور مدعی کی حیثیت سے رہے ۔ لہذا اعتزال اور معتزلہ کی حقیقت اور ان کی مختصر تاریخ سے تعارف ضروری ہے ، کیونکہ اس کے بغیر مسئلہ زیر بحث کا سمجھنا نا ممکن ہے۔

اعتزال و معتزله

بنو آمید کے آخری عہد میں مسلمان چار مذھبی فرقوں میں بنے گئے تھے۔ اھل سنت و جاعت ، شیعد ، خوارج اور .مرجئة ۔ ان فرقوں کی ابتدا حضرت عثمان کی شہادت سے ھوئی ۔ پھر بنو آمید کے آغاز خلافت میں ترقی کر کے انھوں نے مستقل اور علیحدہ علیحدہ شکلیں اختیار کر لیں ۔ اس عہد میں ید سوال اٹھا کہ حضرت عثمان خطاکار تھے یا ان کے قاتل ۔ جنگ جمل میں غلطی حضرت علی کی تھی یا حضرت عائشہ و طلحہ و زبیر کی اور آخرا خلافت کے تنازع اور جنگ صفین میں حق حضرت علی کے ساتھ تھا یا امیر معاوید کے ؟ اھل سنت یہ کہتے تھے کہ دونوں فریق مومن ھیں اور جس نے خون ناحق بھایا اور گناہ کبیرہ کیا وہ مومن ھیں اور جس نے خون ناحق بھایا اور گناہ کبیرہ کیا وہ

فاسق ہے۔ سلمانوں کی بہت بڑی جاعت اسی خیال کی حاسل تھی۔ مرجئة یه کہتے تھے که دونوں فریق مومن ھیں اور کسی کو ھم فاسق یا کافر نہیں که سکتے۔ ایمان ایک قلبی فعل ہے ، انسان کے عمل سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ لہذا ھم نہیں که سکتے که کبائر کا مرتکب فاسق ہے۔ اس کا فیصله خود الله تعالی قیاست کے روز کر ہے گا۔ اسی لئے یه لوگ 'مرجئة' یعنی سلتوی کرنے والے کہلاتے تھے۔

شیعہ کے نزدیک وہ تمام لوگ جنھوں نے اہل بیت کی مخالفت کی تھی ، فاسق اور خارج از اسلام تھے ۔ لیکن اپنے آپ کو کمزور پاکر شیعہ مدارات و تقیہ سے کام لیتے تھے ۔

خوارج شیعه سے ایک قدم آگے تھے۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ او امر دین ، نماز ، روزہ ، صدق اور عدل وغیرہ پر عمل جزو ایمان ہے اور ایمان فقط اعتقاد کا نام نہیں ہے۔ یعنی جس نے کامۂ شہادت پڑھ لیا اور فرائض دین پر عمل نہ کیا ، وہ مرتکب کبائر اور کافر ہے۔ اسی عقیدہ کی وجہ سے انھوں نے آسویوں کی مخالفت کی کیونکہ اسوی مرتکب کبائر تھے اور خلیفہ کے لئے مومن کا ھونا شرط ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ غیر خوارج کو صرف فاسق کہنا کافی نہیں ، ان سے جہاد کرنا تا آنکہ وہ خوارج کا مذهب قبول کر لیں ایک دینی فریضہ ہے۔ انھوں نے اس عقیدہ پر پورا پورا عمل کیا۔ اسی لئے ان کی تاریخ مسلسل جنگ و قتال سے معمور ہے۔

بنو آمید کے آخری دور میں یہ چاروں خیالات فضا میں گونج رہے تھے۔ هر شخص کسی ایک خیال سے متأثر تھا اور دوسروں کے خلاف پخته اور مفصل دلائل رکھتا تھا۔ عملی جنگ و جدال کا بازار سرد پڑ چکا تھا ، لیکن ذهنی و عقلی تصادم کی شدت بڑھتی جا رهی تھی۔ اسی فضا میں ایک نئے تصور کا ظہور ہؤا جس کو اعتزال کہتے ہیں۔

مشہور یہ ہے کہ ایک روز بصرہ کی جامع مسجد میں حسن بصری کے حلقہ میں ایک شخص واصل بن عطاء نے یہ سوال کیا کہ مرتکب کیائر مومن ہے یا فاسق ؟ اور جواب ملنے سے پہلے ہی

خود اعلان کر دیا که ایسا شخص نه مومن مے نه فاستی ، بلکه دونوں كے درميان بيج كى منزل ميں هے - فى منزلة بين المنزلتين _ حسن بصری کی رائے سب کو معلوم تھی که مرتکب کبائر فاستی ہے اس لئے واصل اپنے آپ اٹھ کر مسجد کے ایک دوسر ب برآمده میں جا بیٹھا اور ایک علیحده حلقة دوس بفا لیا۔ حسن کے حلقه میں ایک اور شخص عمرو بن عبید تھا۔ اس نے بھی واصل کے تول کی تائید کی اور علیحدہ هو کر اس کے ساتھ جا بیٹھا۔ علیحدہ هو جانے کو عربی میں اعتزال کہتے هیں اور علیحد، هونے والے کو معتزل ۔ اس لئے اس نئے تصور کو اعتزال اور اس کے حامیوں کو معتزلہ کہا گیا۔ ا

یهاں یه موقع نہیں که اعتزال کی وجه تسمیه پر تفصیلی گفتگو كى جائے . ليكن يه يقيني بات ہے كه معتزله جيسے دقيق فلسفيانه فرقه کا نام محض ایک جسانی حرکت اور نقل مکانی کی وجه سے نهیں پڑ سکتا۔ الریخی شواهد بھی شہرستانی اور ابن قتیبہ و ابن خلکان كى مشهور روايت كے خلاف هيں۔ واقعه يه هے كه اعتزال كے معنی هیں علیحد ہ هو جانے اور چھوڑ دینے کے۔ اوائل اسلام سی جب خلافت کا جھگڑا اٹھا تو اس سے پیدا شدہ مسائل کے بارے میں مختلف رائين هو گئين، جس كي بنا پر مسلمان اهل سنت، مرجئة، شيعه اور خوارج ، مختلف گروھوں میں بٹ گئے ۔ لیکن کچھ لوگوں نے ان تمام جاعتوں اور جمہور است کی رائے سے اختلاف کیا اور ایک علیمده رائے اختیار کی ۔ اس لئے علیمده رائے رکھنے والے یعنی معتزله كهلائي- * مثلاً مرجئة كاخيال تها كدايمان مجرد اعتقاد قلبي كا نام هـ - تكليفات شرعيه ، نما ز ، روزه وغيره جزو ايمان نهين هين اور کبائر کا ارتکاب انسان کو ایمان سے محروم نہیں کرتا۔ انھوں نے لفظ مومن كا اطلاق اتنا عام كر ديا كه يه كمنے بر اتر آ_ كه

ابي القداء

¹ ملاحظه هو الملل والنحل شهرستاني ، المعلوف ، ابن قتيبه ، الاعلاق النفيسه ، ابن رسته ، ابن خلكان - ترجمة قتاده -2 طبری جلد ۱ ، ص ۱۳۳ تاریخ الکامل ، ابن اثیر ، تازیخ

"معصیت سے ایمان کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا اور طاعت سے کفر کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ "1 اس نظریہ سے دور رس نتائج بر آمد ہوئے۔ مثلاً انھوں نے اس کو مسلمانوں کے دینی و سیاسی اختلافات پر منطبق کیا اور یہ کہا کہ نہ عثمان کافر تھے ، نہ ان کے خلاف بغاوت کرنے والے۔ یوم جمل میں نہ علی اسلام سے خارج ہوئے نه عائشہ اور جنگ صفین میں نہ علی اور ان کے ماتھیوں نے خطاکی اور نہ معاویہ اور ان کے ساتھیوں نے۔

اس کے خلاف خوارج دوسری انتہا کو گئے اور اپنے سوا کسی اور کو مومن نہیں جانتے تھے۔ ان کے نزدیک ایمان فقط شہادۃ قلب کا نام نہیں بلکھ احکام شریعت پر عمل بھی جزو ایمان ھے۔ 2 اس لئے کبائر کا مرتکب کافر ھے اور ان کے نزدیک عثان ، علی ، طلحه ، زبیر ، عائشه ، ابن عباس سب مرتکب کبائر اور اس لئے کافر تھے۔ د اسی طرح تمام بنو امیه اسلام سے خارج تھے۔ 3 ایسے مسلمانوں سے مناکحت ، توارث وغیرہ نا جائز ھے اور ان سے جہاد اور ان کو قتل کرنا فرض ھے۔ 4

شیعہ بھی خوارج کے قدم بقدم چلے ۔ ان کے خیال میں اھل بیت اور ان کے محبین کے علاوہ کوئی مومن نہیں۔ ⁵ ان کے نزدیک بھی مرتکب کبائر کافر ھے اور وہ تمام لوگ جو علی اور آل علی کے مغالف یا دشمن ھیں ، فاسق اور کافر ھیں۔ ⁶ لیکن وہ اپنے عقیدہ کی ترجانی کے لئے دوسر ہے مسلمانوں سے جہاد کرنا فرض یا ضروری نہیں سمجھتے تا آنکہ ان کے پاس حملے اور مدافعت کی طاقت نہ ھو ۔ ضعف کی حالت میں وہ عام مسلمانوں سے مدارات کر نے اور مشہور اسلامی عقائد کی تائید کرتے ھیں ، لیکن باطن میں اور مشہور اسلامی عقائد کی تائید کرتے ھیں ، لیکن باطن میں اور مشہور اسلامی عقائد کی تائید کرتے ھیں ، لیکن باطن میں اور مشہور اسلامی عقائد کی تائید کرتے ھیں ، لیکن باطن میں

ا الملل والنحل ، شهرستاني ج ١ ، ص ٢٢٢

² الملل والنحل ، ابن حزم ، ج ٢ ، ص ٢٣٣

³ ایضا ج ۱ ، ص ۱۸۵

⁴ فجر الاسلام ، احمد امين ، ص ٢٩٢

٥ كتاب اصول الكاني ، طبع فارس ، ١٢٨١ ، ص ٨٢

٥ شرح نهج البلاغة ، ابن ابي جديد ١٠/١٥٥١

اپنے مفصوص عقائد کی پرورش اور اپنے اعدا، سے انتقام کی کوشش کرتے رہتے میں۔ ا

م جنة کے اس غیر معمولی تساهل اور شیعه و خوارج کے اس غیر معمولی تشدد کے درمیان معتزلہ نے یہ بہج کا موقف اختیار کیا که مرتکب کبیره نه مومن هے ، نه کافر - مومن اس لئے نہیں " کہ ایمان عبارت ہے کچھ خصال خیر سے کہ جب وہ جمع عوں کسی شخص میں تو وہ مومن کہلاتا ہے اور یه کلمه مومن اسم مدح مے اور فاستی میں چونکد خصال خیر جمع نہیں عو تے، اس لئے وہ اسم مدح کا مستحق نہیں ھو سکتا اور مومن نہیں کہلا سکتا اور وہ مطلق کافر بھی نہیں کیونکہ وہ شہادت ادا کرتا ہے اور اس میں تمام اعمال خیر پائے جاتے ہیں جس کے انکار کی کوئی وجد نہیں۔ ''2 اس قول سے یہ لوگ تمام است سے مختلف ھو گئے اور اسى لئے معتزلہ كہلائے۔ پھر انھوں نے اس قاعدے كو يعني م تکب کبیرہ ند مومن ہے نه فاسق ، آغاز اسلام سے اپنے عہد تک ك كل واقعات و اشخاص بالخصوص اصحاب جمل و اصحاب صفين پر منطبق کیا اور کہا کہ ان دو فریقوں میں سے ایک یقیناً خطا کار ہے اور عثمان اور ان کے قاتلین و خاذلین کے ہارہے میں بھی انھوں نے ایسا ھی حکم جاری کیا اور کہا که دونوں فريقوں ميں سے ايک لا محاله فاسق هے . . . اور دونوں فريقوں كا کم سے کم درجہ یہ ھے کہ ان کی شنبادت قبول نہیں کی جائےگی۔ چنانچه انهوں نے علی و طاحه و زبیر کی شہادت کو ایک ہرگاہ کے برابر بھی قیمت نہیں دی اور کہا کہ یہ مکن ہے کہ عثان و علی دونوں خطا پر هوں۔ 3

اس قول پر معتزلہ کو جس چیز نے ابھارا ، وہ خونی معرکے تھے جو مقتل عثمان اور واقعہ جمل و صفین میں رونما ہوئے اور جن کی وجہ سے لوگ عموماً ایک دوسرے سے پوچھنے لگے کہ آخر خطا کس کی ہے اور حق پر کون ہے۔ پھر وہ ایک قدم آگے بڑھے

ا فجر الاسلام ، احمد امين ٢٥٠ عمر الاسلام ، احمد امين ٢٥٠ عمر المسائى ، ج ١ ، ض ٢٥٠ عمر المستانى ، ج ١ ، ض ٢٥٠

اور یه پوچهنے لگے که خطا کار مومن هے یا کافر۔ اسی موال کے جواب میں مسلمان مختلف گروهوں اور فرقوں ، اهل السنت والجاعت ، مرجئة ، شیعه اور خوارج میں بٹ گئے۔ چہلی صدی هجری کے آخر میں جب فتوحات کا سلسله ختم هو چکا تھا ، اس مسئله نے مسلمانوں کو شدید ذهنی خانه جنگی میں مبتلا کر دیا۔ اس زمانه میں دو خارجی عناصر نے عالم اسلام پر زبردست اثرات ڈالے۔ اول یونانی علوم بالخصوص فلسفه۔ دوم غیر عرب اقوام کے ماتھ عربوں کے امتزاج نے۔ انہیں دو اسباب سے معتزله کی جاعت پیدا هوئی جس نے شروع میں فقط ایک مشہور مسئله میں جمهور مسلمین سے اختلاف اور ایک علیحد، قول کا اظہار کیا تھا۔ بعد میں حالات و ایام کے اقتضاء سے یه لوگ خالص دینی مباحث مثلاً صفات الہی، رویت باری، تجسم ، جبر و قدر وغیرہ کی طرف متوجه هوئے اور ان تمام مسائل میں عام مسلمانوں سے مختلف رہے۔ اس لئے معتزله کا لقب ان پر پوری طرح ثبت هوگیا۔

بنو امید کے آخری عہد میں معتزلی تصورات کی علمی حلقوں میں بڑی اشاعت اور مقبولیت ہوئی ، حتی که آخری اموی فرمان روا یزید الثالث اور مروان الثانی کھلم کھلا معتزله کے حامی اور سر پرست ہوگئے۔

دولت بنی امید کے زوال کے ساتھ ساتھ عربی اقتدار و ناموس کا بھی خاتمہ ھو گیا۔ اب اسلامی مملکت کی قیادت عجمیوں ، بالخصوص ایرانیوں کے ھاتھ میں آگئی کیونکہ انھی کی طاقت نے عباسیوں کو مسئد خلافت پر بٹھایا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ھؤا کہ اسلامی عقائد اور اصول دین میں بڑے پیانہ پر اختلاف رو نما ھؤا اور عباسی خلفاء چونکہ اپنے آپ کو دین کا حامی و مربی سمجھتے تھے ، اس لئے انھوں نے عالم اسلام کو اس فساد سے بچانے کے لئے ایک ایسی جاعت سے خدمت لی جو اصول دین کی عقلی تعبیر پیش کرتی تھی اور وقت کے تمام شکوک و شبھات کا شرعی و محکم جواب اور وقت کے تمام شکوک و شبھات کا شرعی و محکم جواب میں معتزلہ کو غیر معمولی عروج حاصل ھؤا ، یہاں تک کہ المامون کے عہد میں اعتزال حکومت کا رسمی مذھب بن گیا اور تقریباً

پچاس برس تک جو عباسیوں کا عمد زریں سمجھا جاتا ہے ،
عباسی ریاست در اصل معتزلی ریاست بنی رھی۔ اسی زمانہ سی
مسئلۂ خلتی قرآن نے خود ریاست کی تحریک پر اور اس کی سر پرستی
میں سر اٹھایا اور پوری دنیا نے اسلام میں علی چل ڈال دی ۔
اس مسئلہ کو ابھار نے اور شعلہ دینے والے یہی معتزلہ تھے ۔ لہذا
یہ سمجھنے کے لئے کہ یہ مسئلہ آخر اٹھا کیوں ، اعتزال کی حقیقت پر
تھوڑی سی روشنی ڈالنا ضروری ہے ۔
تھوڑی سی روشنی ڈالنا ضروری ہے ۔

اعتزال کی حقیقت

کچھ مبادی و کلیات ھیں جن میں تمام معتزلہ مشترک ھیں۔
پھر انفرادی مسائل میں ان کے شیوخ کے درمیان کثرت سے اختلافات
ھیں جن کے ذکر کا یہ محل نہیں۔ ھم بہاں فقط ان کے اصول
مشترکہ و متفق علیہ کا مختصر بیان پیش کریں گے۔ معتزلہ کے
پانچ اساسی اصول ھیں جن پر تقریباً تمام مؤرخین کا اجماع ہے۔،

(١) القول بالتوحيد _

(٢) القول بالعدل -

(٣) القول بالوعد والوعيد _

(س) القول بالمنزلة بين المنزلتين _

(۵) الام بالمعروف والنهى عن المنكر -

خیاط جو تیسری صدی هجری میں معتزله کا ایک مشہور زعیم گزرا فے ، کہتا ہے: "ان میں سے کوئی شخص اعترال کے نام سے موسوم هونے کا حق نہیں رکھتا جب تک که وہ ان اصول خمسه کا قائل نه هو ۔ پس جب اس میں به سب خصائل جمع هوں تو معتزلی ہے۔ "ا معتزله کے بارے میں بعینه یہی عبارت مسعودی کے هاں بھی ملتی ہے۔ "ا معتزله کے اب هم مختصراً هر اصول کی توضیح کریں گے بھر اصل مسئله پر تفصیل سے لکھیں گے۔

التوحيد

یہ معتزلہ کا پہلا اور سب سے اہم اصول ہے کیونکہ اس کی

¹ الانتصار - ابن عبد البر - ص ١٢٦ -

² سروج الذهب - ج ٢ - ص ١٥ -

تفسیر انھوں نے خاص نہج پر کی ہے اور اس کی تعلیل و حکمت بیان کرنے میں وہ انتہائی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اسی لئے وہ خاص طور پر اہل التوحید کہلاتے ہیں اگر چہ تمام مسلمان اس صفت کے ساتھ ممتاز و متصف ہوتے ہیں ا

معتزله نے دیکھا کہ قرآن سی کثرت سے آیات وارد ہوئی ہیں جو تنزیہ 2 پر دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً قول باری تعالیٰی : لیس کمثله شی اور ایسی آیات بھی کثرت سے نازل ہوئی ہیں جو تجسیم 3 پر دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً پدالله قوق ایدیهم اور ایسی آیات بھی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ باری تعالیٰی شانہ کسی جہت معین میں نہیں ہے۔ ولله المشرق والمغرب ، فاینا تولوا فئم وجه الله اور ایسی آیات بھی ہیں جن سے بظاہر جہت کا یقین ہوتا ہے۔ اور ایسی آیات بھی ہیں جن سے بظاہر جہت کا یقین ہوتا ہے۔ مثلاً ثم استویٰ علی العرش۔

اس عہد میں اکثر علم، مسلمین عقیدہ تنزیہ پر اجالی ایمان رکھتے تھے اور دوسری آیات کی تاویل سے جن میں خدا کے چہرے ، ها تھ اور جہت وغیرہ کا ذکر ہے ، احتراز کرتے تھے اور کہتے تھے کہ هم اللہ تعالیٰی کے وجود و وحدانیت پر ایمان رکھتے هیں ، اس سے زیادہ علم حاصل کرنے کے هم مکلف نہیں ۔ هم پر صرف اتنی ذمه داری ہے کہ تنزیل پر ایمان لے آئیں جیسے که وہ وارد هوا ہے ۔ اگر هم اس کی تفصیل و تاویل کرتے هیں تو یه تاویل هم اللہ که اللہ تعالیٰی کا اور پھر اس تاویل میں خطا کا اندیشه ہے اس لئے ضرور ہے کہ هم اس سے محترز رهیں ۔ 4

لیکن معتزلہ اس رائے سے متفق نہیں تھے۔ وہ کہتے تھے کہ آیات تنزید اساس کی حیثیت رکھتی ہیں ، اس لئے ہم آنھی کو

¹ ضحى الاسلام - احمد امين - ج - - ص ٢٢ -

² تنزید سے یہ تصور مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ان تمام صفات سے پاک ہے جو مخلوق میں پائی جاتی ہیں۔

ق تجسیم سے یہ تصور مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ میں وہ صفات پائی جاتی ہیں جن سے مخلوق متصف ہوتی ہے ۔

⁴ ضحى الاسلام - احمد اسين - ج ٣ - ص ٣٢ -

مفبوطی سے پکڑتے اور ان کی تشریح و توضیح و تحلیل کرتے ھیں اور دوسری آیات کی شرح جن سیں مکان و جہت و تجسیم کا ذکر آیا ہے ، اس طرح کریں گے کہ وہ تنزیہ کے نظریہ سے مثفق ھو ، گیونکہ اسلام دین توحید و تنزیه ہے ۔ آنھوں نے تنزیہ کا نظریہ پوری تفصیل سے پیش کیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کا نہ جسم ہے نہ شکل ، نہ صورت ، نہ گوشت نہ خون ، نہ اس کی شخصیت ہے اور نہ اس میں عرض ہے نہ جوھر ، نہ وہ مخلوق کی ان صفات سے متصف ھو سکتا ہے جن میں حدوث لازم آتا ہے ، نہ وہ عدود ہے نہ والد نہ مولود ، نہ وہ حواس کے ادراک میں آسکتا ہے اور نہ انسانوں پر اس کا قیاس ھو سکتا ہے ۔ وہ ازل ہے ہے ہو ہو مواس کے ادراک میں وھی قدیم ہے ۔ اس کے سواکوئی اللہ نہیں ، وغیرہ ۔ ا

تنزیه کی اس فلسفیانه تعلیل کا نتیجه یه هؤا که انهوں نے توحید کا خالص تربن نظریه پیش کیا جس پر عقل دلالت کرتی ہے۔ اس سے بعض بہت بڑے اور بنیادی مسائل پیدا هوئے، مثلاً مسئلة رویة الله بالا بصار، یعنی یه که قیامت میں انسان الله تعالی کو اپنی آنکھوں سے دیکھے گا۔ اهل سنت اور جمہور مسلمین کا عقید، به ہے که حشر میں دیدار الہی ممکن ہے اور نصوص سے ثابت بھی ہے که ایسا هو گا، لیکن معتزله کا خیال یه تھا که جب جسمیت ممکن نہیں تو جہت اور رؤیت باری تعالی بھی ممکن نہیں، گیونکه هر شے مرئی رائی کے اعتبار سے کسی نه کسی جہت میں هوگی اور بھر رویت کے لئے کچھ شرائط هیں مثالاً: ضو،، شے مشہود کی ذولون هونا، الغ ۔ اور یه سب باتیں الله تعالی کی نسبت سے عال هیں ۔ 2

اسی تنزیه کے نظریه سے نفی صفات کا تصور پیدا ہوا اور وہ ید که معتزله بھی مثل تمام مسلمانون کے یه عقید، رکھتے تھے که الله تعالی الله واحد ہے۔ لیکن انھوں نے وحدانیت کی فلسفیانه تعبیر

ا مقالات الاسلاميين - الاشعرى ص ١٥٥ -

² ضحى الاسلام - احد امين - ج ٣ - ص ٢٧ -

پیش کی اور کہا کہ وحدانیت کا یہ مفہوم ہے کہ ذات ہاری تعالی بہت سی اشیاء کے اجتاع کا مرکب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ مرکب ہوتی تو اپنے وجود کے لئے اپنے هر جزو کے تعقق کی محتاج هوتی اور اس کا هر جزو اس کا غیر (یعنی مختلف) هوتا کیونکہ هر مرکب اپنے غیر کا محتاج هوتا ہے اور الله تعالی احتیاج غیر سے پاک ہے، لہذا اس کی حقیقت احدیت و فردیت ہے اور اس میں کسی طرح کی کثرت نہیں۔ چنانچہ نہ اس میں کثرت مقداری ہے جو اجسام میں پائی جاتی ہے اور نہ کثرت معنوی ہے جو هم جیسے مرکب اشخاص میں پائی جاتی ہے ، بلکہ وہ واحد تام الاحدیت ہے۔ اشخاص میں پائی جاتی ہے ، بلکہ وہ واحد تام الاحدیت ہے۔ نہ صاحب اجزاء مقداری ہے نہ اجزاء معنوی۔

توحید کی اس دقیق تعبیر کے بعد معتزلہ نے صفات الله کا مسئلہ ا ٹھایا که کیا صفات عین ذات ھیں یا غیر ذات ھیں ؟

قرآن نے اللہ تعالیٰ کے اوصاف مختلف مقامات پر بیان کئے ھیں اور یہ سب اوصاف سات قسموں میں منحصر ھو جاتے ھیں — علم، حیات، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام ۔ معتزلہ نے یہ سوال آٹھایا کہ کیا ان صفات سے کوئی جدید منہوم نہیں پیدا ھوتا جو ذات کے خلاف ھو، یا پیدا ھوتا ہے جو غیر ذات ہے ؟ لیکن دات کی بہت سی قسمیں ھیں، مثلاً صفات سلبیہ لفظاً و معناً، جن سے کوئی ایجابی چیز نہیں ثابت ھوتی جیسے لیس کمشلہ شئی ۔ سے کوئی ایجابی چو لفظا ایجابی شے ثابت نہیں ھوتی جیسے بھر وہ صفات ھیں جو لفظا ایجابی شے ثابت نہیں ھوتی جیسے و معنا دونوں جیسے ارادہ، قدرت اور علم ۔ تو کیا ان سے ذات کے علاوہ کوئی چیز ثابت ھوتی ہے ؟ اور کیا اللہ تعالیٰ عالم ہے کہیں ایسے علم سے جو زائد عن الذات ہے اور قادر ہے ایسی حیات سے جو زائد عن الذات ہے اور حی ہے ایسی حیات سے جو زائد عن الذات ہے اور حی ہے ایسی حیات سے جو زائد عن الذات ہے اور حی ہے ایسی حیات سے جو زائد عن الذات ہے اور حی ہے ایسی حیات سے جو زائد عن الذات ہے اور حی ہے ایسی حیات سے جو

لیکن جب معتزلہ نے تنزیهی نظریہ پیش کیا تو وہ یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ اشکی ذات و صفات دونوں ایک ہیں یعنی اللہ تعالمی، قادر ہے اپنی ذات سے ، ند کہ ایسے علم و قدرت

وحیات سے جو اس کی ذات سے زائد ھیں ، کیونکہ اگر وہ عالم موتا علم زائد سے اور حی ھوتا حیات زائد سے ، جیسا کہ انسانوں کا حال ہے ، تو یہاں بھی صفت و موصوف اور حامل و محمول کا ھوٹا لازم آتا اور یہ حالت اجسام میں پائی جاتی ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰی جسمیت سے پاک ہے اور اگر ھم یہ کہیں کہ ھر صفت بنفسہ قائم ہے تو تعدد قدما، لازم آتا ہے یا بعبارت دیگر تعدد آلمه کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ ا

اسی نظرید توحید سے معتزلہ نے ایک اور اہم سوال یہ آٹھایا کہ کیا صفات اللہ میں تغیر و حدوث واقع ہوتا ہے ؟

معتزله به كمهتے تھے كه جب ثابت هو كيا كه اللہ تعالى قادر، عالم اور محیط مے اور یه که اس کی ذات و صفات سے تغیر لاحق نہیں ہوتا کیونکہ تغیر محدثات کی صفت ہے اور اللہ اس سے پاک مے اور ایک شے موجود هو جاتی ہے اور پہلے غیر موجود تھی اور ایک شر معدوم هو جاتی ہے اور پہلے موجود تھی اور اللہ تعالیٰ كى قدرت و اراده سے هي ايسا هوتا هے تو سوال يه اڻهتا هے كه قدرت الہید قدیمہ ایک شے حادث کے ساتھ کیسے متعلق هوتی اور اس کو وجود میں لاتی ہے ؟ اور کیا وجہ ہے کہ دوسر سے لمحات کو چھوڑ کر ایک خاص لعجه میں ایجاد کرتی ہے حالانکه ایک زمانه دوسرے زمانے سے کسی طوح اولی نہیں اور پھر ایک وقت میں ایک کام کے لئے قدرت کا استعمال اور دوسرے وقت میں اس کا عدم استعال قدرت میں تغیر کا ثبوت ہے اور یہ ثابت هو چکا ہے کہ اس میں تغیر لاحق نہیں هو سکتا کیونکه یہی شان 'قدیم ' ھے - یہی حال ارادہ اور علم کا ھے - مثلاً علم نام فے معلوم کے حال کے انکشاف کا اور معلوم میں هر زمان تغیر هوتا رهتا ہے اور علم الله تعالميل وه هے جس سے شے كے حال كا انكشاف هوتا ہے۔ یعنی ایک شے کی تکوین کے امکان سے قبل اللہ کو اس کا علم هو تا ہے ۔ بھر جب وہ شے عالم کون میں آتی ہے اس وقت بھی اس کا علم ہوتا ہے اور بھر جب اس کے معدوم ہونے کا امکان

ا الملل ، الشهرستاني ج ١ ، ص ٥٨ -

نہیں ہوتا اسی وقت اس کو اس کے معدوم ہونے کا علم ہو جاتا ہے ایکن موجودات میں تغیر سے علم الہی میں تغیر کیسے ہو سکتا ہے ؟ اور حال یہ ہے کہ وہ علم جو تغیر حوادث سے متغیر ہو ، علم عمدث ہے اور الله تعالیٰ کے ساتھ محدث کے قیام کا سوال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ محدث کے ساتھ جو چیز متعلق ہوتی ہے وہ محدث ہے۔ ا

اس نہایت مشکل اور محیر العقول سوال کے جواب میں متکلمین نے مختلف راهیں اختیار کیں اور فلاسفۂ مسلمین نے دوسرے مذاهب اختیار کئے۔

آگے چل کر ہم بیان کریں گے کہ انھی دونوں مسائل یعنی نفی صفات اللہ اور نفی تغیر فی صفات اللہ سے خلق قرآن کا معرکہ الآراء مسئلہ پیدا ہؤا۔

العدل

یه معتزله کا دوسرا اهم اصول هے اور عدل و توحید یهی دونوں اصول ان کے عقیدہ کی بنیاد هیں۔ اسی لئے وہ فخریه اپنے آپ کو اهل العدل و التوحید کہتے تھے۔2

تمام مومنین الله تعالی کے عدل پر ایان رکھتے ھیں ، لیکن معتزلہ نے اپنی عادت کے بموجب عدل کے معنی و حدود میں تعمق کیا اور اس کے ارد گرد کثرت سے مسائل اٹھائے جن میں زیادہ اھم یہ ھیں:

- (۱) الله تعالیٰ نے مخلوق کو ایک غایت کے لئے پیدا کیا ہے اور وہ اپنی مخلوق کے لئے وہی چیز چاہتا ہے جو اس کے لئے سب سے بہتر ہو۔
- (۱) الله تعالی نه شر کا اراده کرتا هے اور نه اس کا حکم دیتا ہے۔

شحى الاسلام ، احمد امين ج ٣ ، ص ٣٣ الملل والنحل ، الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٥٥ -

(٣) الله تعالى نے افعال عباد كو خلق نہيں كيا۔ نه خير كو نه شر كو ۔ انسان اپنے اراده ميں آزاد هے اور اپنے افعال كا خود خالق هے اور اسى لئے خير پر ثواب كا مستحق ہوتا ہے اور شر پر عتاب كا -

مسئلہ اول کے ہارے میں وہ کہتے ہیں کہ '' کوئی حکیم کوئی فعل بغیر غرض و حکمت کے نہیں کرتا اور جس فعل میں غرض نہ هو وہ حاقت اور عبت ہے اور حکیم جو بھی فعل کرتا ہے اس کا مقصد یا تو فائدہ الھانا یا دوسروں کو فائدہ پہنچانا ہوتا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات انتفاع سے پاک ہے اس لئے ثابت ہؤا کہ وہ جو کچھ کرتا ہے دوسروں کے فائدہ کے لئے۔'' اسی خیال سے یہ تصور پیدا ہؤا کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک غایت اور غرض کے لئے خلق کیا ہے ، جس کی تحصیل میں جاں کی هر شے سر گرم و مصروف ہے اور اسی غرض کی تحصیل میں جاں کی مرشے سر گرم و مصروف ہے اور اسی غرض کی تحصیل گویا اہل عالم اصلح اور نظریۂ حسن و قبع عقلیین۔

فظریہ صلاح و اصلح بہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہر عمل کی ایک علت ہوتی ہے ، جس سے وہ ایک خاص غایت کا قصد کرتا ہے اور اسی غایت میں بندوں کا نفع ہوتا ہے ، تو معلوم ہؤا کہ اللہ کے تمام افعال صلاح عباد کے لئے ہوتے ہیں۔ بعض معتزلہ آگے بڑھے اور کہا کہ اللہ پر واجب ہے کہ جو کچھ کرے اس میں صلاح عباد مقصود ہو۔ بعض نے اس پر بھی کفایت نہیں کی اور کہا کہ اس پر رعایت اصلح واجب ہے ۔2

اور نظریهٔ حسن و قبع یه هے که اعال میں حسن و قبع ذاتی هوتا هے یعنی تمام اعال حسنه ، مثلاً عدل و صدق و شجاعت و کرم میں ، حسن فی ذاته موجود هے اسی لئے هم ان کو حسین کہتے هیں

ا نهايتد الاقدام ، الشهرستاني ، ص ١٩٥ -

² یه تمام آراء و اقوال تفصیل سے ابن حزم کے الملل و النحل، جلد دوم کے صفحه ۲۳ اور اس کے آگے کے صفحات میں درج میں۔ (آردو ایڈیشن)۔

اور تمام اعال قبیحه مثلاً ظلم و کذب و بزدلی و بخل میں فی ذاته موجود ہے جس کی وجه سے هم ان کو قبیح کہتے هیں اور شرع کے اوامر و نواهی فقط اشیاء کے ذاتی حسن و قبیح کا اتباع کرتے هیں ۔ یعنی شرع کے احکام آزاد و مستقل نہیں هیں بلکه اشیاء کے حسن و قبیح کے تابع هیں ۔ شرع کسی حسین چیز کے رد کا امر نہیں کر سکتی اور کسی قبیح چیز کے قبول کا حکم نہیں دے سکتی ۔ اسی طرح انسان اپنی عقل سے اشیاء کے ذاتی حسن و قبیح کا محض ادراک کرتا ہے ۔ خلاصه یه که شرع صرف اشیاء کے حسن و قبح کی خبر کرتا ہے ۔ خلاصه یه که شرع صرف اشیاء کے حسن و قبح کی خبر ان صفات کا ادراک کرتی ہے ، ان کو پیدا نہیں کرتی اور عقل فقط نظریے معتزله کے نزدیک عدل الہی کے اثبات کے لئے ضروری تھے ۔ نظریے معتزله کے نزدیک عدل الہی کے اثبات کے لئے ضروری تھے ۔

تیسرے مسئلہ کا مقصد اس علاقہ کا تعین ہے جو قدرت الہی اور اعال عباد میں ہے۔ معتزلہ یہ کہتے تھے کہ افعال کے خالق عباد خود ھیں۔ یعنی ان کو اختیار و قدرت ہے کہ وہ ایک عمل کریں یا نہ کریں۔ اللہ پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں کیونکہ اگر انسان اپنے افعال کا خالق نہ ھوتا تو اس پر تکلیف شرعی کی ذمہ داری نہ ھوتی اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا کوئی محل ذمہ داری نہ ھوتا۔ اس مسئلہ کو جبر و اختیار یا حریت ارادہ یا قضا و قدر کہتے ھیں۔ اس کے حل میں انسان ازل سے اب تک متحیر ہے۔ معتزلہ اس میں تمام است سے منفرد رہے اور ان کی شہرت کا یہ ایک خاص مبب تھا۔

الوعد و الوعيد اور منزلة بين المنزلتين

ان تیسرے اور چوتھے اصولوں کا شدید باھمی ربط مے اس لئے ان کا ذکر ایک ساتھ کیا جاتا ہے۔

ان مسائل میں معتزله کا قول ان کے تصور ایمان ، تصور عدل الہی اور تصور غایت عالم پر مبنی ہے -

اكثر معتزله كا خيال هے كه ايمان فقط قلبى تصديق و اعتقاد كا نام نهيں بلكه اداے واجبات بھى ايمان هے - لهذا جس نے لااله الا اللہ عد الرسول اللہ كى تصديق كى اور ضرورى اعال ادا نهيں كئے

وہ مومن نہیں کیونکہ ایمان عبارت ہے معرفت قلب ، اقرار باللسان اور عمل جوارح سے اور یہ کہ انسان کا هر عمل ایمان ہے خواہ وہ فرض هو خواہ نفل اور انسان اچھے اعمال زیادہ کرتا ہے تو اس کا ایمان بڑھتا ہے اور جب وہ عصیان کرتا ہے تو اس کا ایمان بڑھتا ہے اور جب وہ عصیان کرتا ہے تو اس کا ایمان گھٹتا ہے۔ ا

ایمان کی اس تعریف کے بعد معنولہ نے کہا کہ معاصی کی دو قسمیں ھیں۔ صغائر و کبائر ، بھر صغیرہ و کبیرہ کی تعبیر میں اختلاف کیا۔ ان کا سب سے مشہور قول یہ ہے کہ جس ہر وعید آئی هو وہ کبیرہ ہے اور جس پر وعید نہیں آئی وہ صغیرہ ہے۔ کبائر کا مرتکب ان کے نزدیک فاسق ہے اور فسق منزلة بین المنزلتین ہے۔ نه کفر ہے نه ایمان ، لہذا فاسق نه مومن ہے نه کافر ہلکہ کفر و ایمان کی بیچ کی منزل میں ہے۔

پھر انھوں نے اعال کا ثواب و عقاب کے ساتھ شدید ربط پر استدلال کیا اور کہا کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطبع کو جزا دے اور مرتکب کبیرہ کو سزا۔ اس لئے جب صاحب کبیرہ بغیر توبه کئے ہوئے مرے تو اللہ کے لئے جائز نہیں کہ اس کو معاف کر دے کیونکہ اس نے کبائر پر عقاب کی وعید کی ہے۔ لہذا اگر اس نے سزا نہیں دی تو وعید کی شالفت کی اور چونکہ طاعات اور ان کی نہی کچھ خاص مقاصد کے حصول ان کا امر اور معاصی اور ان کی نہی کچھ خاص مقاصد کے حصول کے لئے وضع کئے گئے ہیں، اس لئے جس نے اطاعت نہیں کی، ان مقاصد میں خلل ڈالا اور عقاب کا مستوجب ہؤا۔ اسی مفہوم کو معتزلہ وعدہ وعید کہتے ہیں اور اس سے ان کی اصل مراد یہ ہے معتزلہ وعدہ وعید کہتے ہیں اور اس سے ان کی اصل مراد یہ ہے کہ طاعات پر ثواب اور معاصی پر عقاب ایک حتمی قانون ہے جس کا اللہ تعالیٰ پابند ہے۔

الام بالمعروف و النهى عن المنكر.

اس اصل میں بھی تمام مسلمان عملاً شریک ھیں۔ بقولد تعالی ، ولتکن منکم امة یدعوان الی العذیر ویامرون بالمعروف و ینھون

ا ابن حزم ، ج ۲ ، ص ۲۲ ، (اردو) -

عن المنكر و اولئك هم المفلحون - ليكن هر عهد سين بسلانون سين المتلاف رها كه اس امر بالمعروف و نهى عن المنكر كى حد كيا هـ قدما كى ايك جاعت كا جس سين سعد بن ابى وقاص ، ابن عمر اور عد بن سلمه ممتاز هين ، يه قول هـ كه امر بالمعروف اور نهى عن المنكر واجب هـ اور دل سه هـ اور قدرت هو تو زبان سه بهى هـ ، ليكن هاته يا تلوار سه هرگز جائز نهين - اسى وجه سه يه بزرگ على و معاويه كى جنگ مين شريك نهين هوئ اور اس اصول مين اكثر محدثين نے جن كے رئيس احمد بن حنبل تهے ، ان كى ممتابعت كى - 1

ایک دوسری جاعت کا خیال یه تھا که امر بالمعروف و نھی عن المنکر کے لئے تلوار کھینچنا واجب ہے ، جب دفع منکر اس کے بغیر ممکن نه ھو۔ علی بن ابی طالب اور ان کے اصحاب اور عائشه اور ان کے ساتھ لڑنے والوں اور معاوید اور ان کے شرکاء کا یہی مذھب تھا۔

معتزله اور خوارج بھی اسی اصول پر تھے۔ زخشری نے لکھا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک امر ہالمعروف و تھی عن المنکر فرض کفایہ ہے 2 لیکن اس کی زیادہ جامع تصویر اشعری نے پیش کی ہے۔ "معتزلہ کہتے تھے کہ جب ہم ایک جاعت ہیں اور غالب یہ ہے کہ اسام کے انتخاب و تقرر کے لئے اپنے خالفین کے مقابلہ میں ہم کافی میں تو ہم اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور سلطان کو ضیق میں ڈال دیتے اور اس سے لڑتے ہیں اور لوگوں کو اپنے قول کے سامنے جھکنے پر مجبور کرتے ہیں ، تو اگر وہ ہارا عقیدہ قبول کر لیتے ہیں جو توحید اور قدر ہے تو خیر ورنہ ان سے جنگ کرتے ہیں ۔ اور جب معتزلہ کو موقع ملتا ہے اور ان میں ہمت ہوتی ہے تو وہ جب معتزلہ کو موقع ملتا ہے اور ان میں ہمت ہوتی ہے تو وہ بغاوت فرض ہے۔ "د

ا ابن حزم ج ۲ ، ص ۲۲۱ (اردو) -

² الكشاف ، راسه، تفسير آيه ، ولتكن منكم آمة ، الخ -

³ مقالات الاسلامين ، ١/١٢٠٠ -

" یہی وہ اصول ہے جس نے معتزلہ کو اپنے دور حکومت میں ایک عملی موقف میں لا کھڑا کیا اور لوگوں کے اوپر ان کو سلطان عطا کیا جب ان کی قسمت نے یاوری کی "ا اور غالباً یہی سبب مے کہ مسئلہ خلق قرآن کی تحریک میں انھوں نے اس قدر سختی اور زبردستی سے کام لیا کیونکہ ان کے نزدیک یہی اصل ایمان تھا۔ 2

مسئله خلق قرآن

اس تمہید کے بعد هم اصل مسئله کی طرف رجوع کرتے هيں _

معتزلہ کہتے تھے کہ یہ برھان سے ثابت ھو گیا کہ اللہ تعالی کی ذات و صفات ایک وحدت ھیں جو کسی حال میں بھی تجزیہ قبول نہیں کرتی اور برھان سے یہ ثابت ھو گیا کہ اللہ کی ذات و صفات میں کوئی تغیر واقع نہیں ھوتا اور نہ محدثات کو اس کی تقویم میں دخل ہے اور ھم جانتے ھیں کہ اللہ نے اپنی ذات سے کلام منسوب کیا ہے۔ مثار فرمایا ، 'و کام اللہ موسی تکلیا' اور اس آیہ میں قرآن کو کلام اللہ سے موسوم کیا ہے۔ 'و ان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسم کلام اللہ' تو اللہ کو صفت تکلم سے متصف کرنے کے کیا معنی اور قرآن کو کلام اللہ کو کہا تھا کہنے کا کیا مفہوم ؟

معتزله نے کہا کہ جب اللہ اور اس کی صفات ایک وحدت هیں جس میں تعیر نہیں هوتا تو یہ محال ہے کہ قرآن کلام اللہ عو اس معنی میں کہ وہ صفات اللہ میں سے ایک صفت ہے کیونکہ اگر ایسا هوتا تو وہ ، اس کی ذات اور اس کی بقیه صفات شے واحد هوتیں ، لیکن هم جانتے هیں که قرآن میں امر و نهی ، خبر و استخبار اور وعد وعید موجود هیں اور یه مختلف حقائق و متباین خصائص هیں اور یه محال ہے موجود هیں اور یه مختلف حقائق و متباین خصائص هیں اور یه محال ہے متضاد هوں جیسے امر و نهی ۔

ا ضحي الاسلام ، احمد امين ، ج + ، ص ٢٦ - 2 ايضا ، ص ٢٦ -

پھر اگر قرآن کلام ازلی ہوتا باعتبار اللہ کے صفات میں سے ایک صفت کے تو اس پر متعدد استحالات وارد ہوتے۔ ا

اول ، یه که امر کی کوئی قیمت نہیں جب تک وہ مامور کے مناسب حال نه هو ۔ لهذا یه صحیح نہیں هو سکتا که نم حکم دو که نماز قائم کرو ، جب که وهال نماز پڑهنے والے موجود نه هوں اور واقعه یه هے که ازل میں مامورین موجود نہیں تھے جو الله کے احکام کے مخاطب هوتے اور یه محال هے که معدوم کو مامور کیا جائے اور بغیر مامور کے امر کرنا اور بغیر مخاطب کے کلام کرنا لغو ترین بات هے جو خدا ہے حکیم کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی ۔

ثانی ، یه که جو خطاب موسی علیه السلام کے ساتھ تھا اور دونوں اس خطاب سے مختلف تھا جو مجد علیه السلام کے ساتھ تھا اور دونوں رسولوں کے ساتھ سستجمع کلام مختلف تھا اور یه محال ہے که و هی کلام ایک شخص کے لئے ایک معنی رکھتا هو اور و هی کلام هو دونوں دونوں دونوں استوں دوسرے شخص کے واسطے دوسرے معانی و مناهج پر اور پھریه دونوں استوں کلام شئے واحد اور مبنی واحد هوں۔ اس کے علاوه دونوں استوں کی مختلف خبریں دی گئی هیں کیونکه دونوں کے حالات مختلف تھے۔ کی مختلف خبریں دی گئی هیں کیونکه دونوں کے حالات مختلف تھے۔ حالتوں کی خبر دی جا سکے ؟ اور یوسف اور آن کے بھائیوں کا جو حالتوں کی خبر دی جا سکے ؟ اور یوسف اور آن کے بھائیوں کا جو تصم بیان هؤا ہے ، مختلف ہے اس قصہ سے جو آدم و نوح و ابراهیم کی شان میں آیا ہے اور جب یه اختلافات مختلف هیں تو محال ہے کہ کلام الله کی صفت هو کیونکه وہ واحد ہے اپنی ذات و صفات میں۔ وہ جس میں کوئی تغیر نہیں هوتا اور اس پر کوئی اختلاف نہیں طاری ہوتا۔

ثالت، یه که اس اختلاف سے پہلے مسلمانوں کا اس پر اجاع تھا که قرآن کلام اللہ ہے اور وہ نام ہے سور و آیات و حروف منتظمه و کابات مجموعه کا اور یہی چیز پڑھی اور سنی جاتی ہے اور اس کی ایک ابتدا اور ایک اختتام ہے اور وہ معجزہ رسول اللہ ہے اور

¹ ضحى الاسلام ، احمد اسين ، ص ١٠٠٠ - ٢٥ -

امت کا اجاع ہے کہ اسی قرآن کو هم اپنی زبان سے پڑھتے ، اپنے هاتھوں سے جھوتے ، اپنی آنکھوں سے دیکھتے اور اپنے کانوں سے سنتے ہیں اور مخال ہے کہ یہ تمام باتیں صفت اللہ کی اوصاف ہوں کیونکہ کلام ازلی جو صفت اللہ ہو سکتا ہے ، ایسے اوصاف سے متصف نہیں ہو سکتا ۔

ید تو ان کے عقلی دلائل تھے۔ اس کے بعد ان کے ادلۂ تقلید حسب ذیل هیں۔ ا

- (۱) الله تعالی فرماتا ہے 'واذقال ربک للملائکة'۔ اس میں اذ' ظرف زمان ماضی ہے۔ لہذا اللہ کا یہ قول اس ظرف کی وجه سے ایک زمانۂ معین کے ساتھ مختص ہو گیا اور مختص بزمان محدث ہے۔
- (+) الله تعالی فرماتا ہے ، 'کتاب احکمت آیاته شم فصلت ' ۔ یه عبارت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن مرکب ہے آیات سے جس کے اجزا متعاقب ھیں ایک دوسرے سے ، اس لئے حادث ھیں ۔
- (م) الله تعالیل نے فرمایا ہے ، 'حی یسمع کلام الله' اور مسموع حادث ہے کیونکہ وہ بجز حرف و صوت کے اور کچھ نہیں -
- (س) الله تعالی قرآن کے بارے میں فرماتا ہے ، 'انا انزلفاہ ' لیکن اس میں شک نہیں کہ ازل میں نزول کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا اس لئے کلام اللہ ازلی نہیں ہو سکتا۔
- (۵) نسخ آیات پر خود قرآن کی نص موجود ہے۔ 'ماننسخ من آیۃ اوننسها نات بخبر منها ' اور نسخ صرف حادث هی میں متصور هو سکتا ہے کیونکه قدیم کو یه عارضه لاحق نہیں هو سکتا ۔

پھر وہ کہتے تھے: جب یہ محال ہے کہ قرآن اور تمام کتب منزلہ قدیم هوں تو واجب هؤا کہ هم ان کو مخلوق کہیں کیونکہ کلام اللہ تعالی عبارت ہے اصوات و حروف سے جن کو اس نے اپنے غیر میں خلق کیا ہے اور جو بواسطہ فرشتہ یا اور طریقوں سے نبی تک پہنچتا ہے جیسا کہ اس نے فرمایا ہے: 'وما کان لبشر ان یکامہ الاو حیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنہ ما یشا، '۔

ا ضحى الاسلام ، احمد امين ، ج ٢ ، ص ١٣-٢٦ -

گویا یہی تین طریقے ھیں کلام کے ۔ اول ، طریقہ وحی اور یہ الہام ہے یعنی قلب میں کسی چیز کا ڈال دینا ۔ اسی طریق سے ام موسی پر وحی نازل ھوئی تھی ۔ ثانی ، یہ کہ وہ بندے کو اپنا کلام مخلوق بعض آحرام کے ذریعہ سنائے اور سامع یہ دیکھتا نہ ھو کہ اس سے کون کلام کر رھا ہے ۔ اسی طرح اس نے موسی اور ملائکہ سے کلام کر رھا ہے ۔ اسی طرح اس نے موسی اور ملائکہ سے کلام کیا ۔ ثالت ، یہ کہ انبیاء و رسل بھیجتا ہے جو اپنی امتوں سے خداکی ھدایت کے مطابق خطاب کرتے ھیں ۔ ا

پھر وہ کہتے تھے کہ قرآن کلام کی ایک نوع ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے خلق کیا ہے اور اس کو کلام اللہ اس لئے کہتے ھیں کہ اس کو اللہ نے بغیر کسی واسطہ کے خلق کیا ہے اور یہی فرق ہے اس کے اور ھارے کلام میں ۔ چنا نچہ ھارا کلام اور ھارے الفاظ ھاری طرف منسوب ھوتے ھیں لیکن قرآن کو اللہ نے براہ راست خلق کیا ہے اور وہ حروف جو ھم مصحف میں لکھتے اور اپنی زبان سے ادا کرتے ھیں ، ھاری صنعت ھیں اور ان کی تعظیم اس لئے واجب ہے کہ وہ اللہ کی براہ راست خلقت کی طرف دلالت کرتے ھیں ۔ لہذا خدا کے متکلم ھونے سے مراد اس کا خالق الکلام اور اس کا فاعل ھون ہے کیونکہ کلام سوا اس کے کچھ نہیں کہ اور اس کا فاعل ھون ہے جس سے خاطب کی رھنائی ھوتی ہے متکلم اور اس کا فاعل ہون ہے جس سے خاطب کی رھنائی ھوتی ہے متکلم ایک فعل کرتا ہے جس سے خاطب کی رھنائی ھوتی ہے متکلم اور ھر مفعول مخلوق ھوتا ہے ۔ اسی معنی میں اللہ متکلم ہے یعنی وہ فاعل ہے ایسے فعل کا جو رھنائی کرتا ہے اس کے ارادہ کی طرف فاعل ھے ایسے فعل کا جو رھنائی کرتا ہے اس کے ارادہ کی طرف فاعل ہے ایسے فعل کا جو رھنائی کرتا ہے اس کے ارادہ کی طرف ور مفعول مخلوق ھوتا ہے۔

صفت کلام ، خلق قرآن اور دوسری صفات کے بارے میں دو گروھوں نے معتزلہ سے مجادلہ کیا ۔

ایک گروہ جو 'سلف' کہلاتا تھا اس کا خیال تھا کہ اللہ نے اپنے اوصاف خود بیان فرسائے ھیں۔ مثلاً قدرت ، ارادہ ، علم ، کلام اور سمع و بصر اور اپنے بارے میں کہا کہ وہ عرش پر ہے اور کہا کہ 'لیس کمثلہ شی'۔ لہذا واجب ہؤا کہ ہم ایان

آ اس آیت کی تفسیر میں زمخشری کا قول -

لائيں جيسا که تنزيل ميں آيا هے اور اس کی تاويل و شرح ميں ته لگیں بلکه ظواهر نصوص کو ان کے موارد میں هی رکھنیں اور ان کی تاویل سے احتراز کریں اور ان کے اصل معانی کی تعبیر الله پر چهوڑ دیں اور یه لوگ کہتے تھے که "اصحاب رسول اللہ كا مسلك يد تها كد وه نصوص كے باطن كا كھوج نہيں لكا ہے اور ان کی ماھیت جاننے کی کوشش نہیں کرتے تھے اور وہ لوگ خلاصة اسلام اور شریعت کے سب سے بڑے حامل تھے اور قواعد ملت ضبط کرنے اور ان کے تحفظ کے لئے ہاممی نصیحت اور لوگوں کی ضرورت کے مطابق ان کی تعلیم و تلقین میں کوئی کسر اٹھا نہیں ركھتے تھے۔ اس لئے اگر ان ظواھر نصوص كى تاويل مفيد اور ضروری هوتی تو وه فروغ شریعت کے مقابله میں اس کا اعتام زیاد، كرتے اور جب كه ان كا عصر اور عصر تابعين بغير تاويل كلر ختم هو گیا تو یهی طریقه قابل اتباع عے - لهذا هر صاحب دین پر واجب مے که وہ یہ اعتقاد رکھے که باری تعالی صفات عدثین سے منزہ نے اور تاویل مشکلات میں غور و خوض ند کرے اور ان کے معنی اللہ تعالمیٰ پر چھوڑ دے " ۔ ا

اسی گروہ کے متعلق اشعری لکھتا ہے کہ وہ ''دین کے معاملہ میں جھگڑے اور مناظرہ و منازعہ کو برا سمجھنے ہیں اور روایات صحیحہ اور ان آثار کے سامنے جو رسول اللہ سے ان کے عہد تک بذریعہ ثقات عادلین کے چہنچی ہیں ، سر تسلیم خم کر دیتے ہیں اور یہ نہیں پوچھتے کہ 'کیسے ' اور 'کیوں' اس لئے کہ یہ بدعت ہے '' ۔ 2

خلاصه یه که یه لوگ فقط نص پر توقف کرے هیں اور اس کی تاویل کا اپنے آپ کو مجاز نہیں سمجھتے ۔ گویا وہ یه خیال کرتے هیں که اللہ کی ذات و صفات کا علم انسان کی عقل سے بالا تر ہے اور عقل بشر میں اتنی قدرت و استطاعت نہیں که وہ ان چیزوں کی کنه و کیفیت کا ادراک کر سکے ۔ لہذا ان لوگوں نے 'کیا' اور 'کیسے' پوچھنے سے سخت احتراز کیا اور کہا کہ جو کچھ نازل ہؤا ہے اور جیسے نازل ہؤا ہے اور جیسے نازل ہؤا ہے اس پر ہم ایان لاتے ہیں کھی

¹ ابوالمعالى الجويني - 2 مقالات الاسلاميين -

اور جو کچھ نازل نہیں ہؤا ہے اس کے متعلق کلام نہیں کرتے اور کہا کہ جب ھم خود اپنے نفس کے ہارے میں 'کیا' کے جواب سے همیشه اور 'کیسے' کے جواب میں اکثر عاجز رهتے هیں تو ہارے لئے کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ اللہ کی ذات و صفات کے بارے میں 'کیا' اور 'کیسے' کا جواب دے سکیں ؟ لہذا جو کچھ نازل ھؤا ھے ہم اس پر ایان لاتے ھیں اور جو نازل نہیں ھؤا ھے اس پر توقف کرتے ھیں۔ لہذا ھم یہ تحقیق نہیں کرتے کہ صفات اللہ عین ذات میں یا غیر ذات ، نه یه تحقیق کرتے میں که قدیم سے عدثات كا صدور كيس هو تا هے ، نه يه كه الله كا علم قديم معلومات محدثه سے کیسے متصل ہوتا ہے اور اس قسم کے دوسرے مسائل سے تعرض کرتے میں کیونکہ به ماری عقل سے بالاتر میں اور اگر ان کے حل کرنے میں عقل سے کام لیا تو خطا کا امکان ہے۔ اس سے معلوم ہؤا کہ اس جاعت اور معتزلہ کے درمیان اصل اختلاف عقل کی فرمانروائی اور اس کی وسعت و حدود کے بارے میں ہے۔ معتزلہ کا خیال یہ تھا کہ عقل کو وسعت و سلطنت بخشی كئى ہے كه وہ هر چيز پر برهان قائم كر سكتى ہے ، حتى كه ان امور پر بھی جو اللہ سے متعلق ھیں۔ لہذا عقل کے کوئی حدود نہیں بجز براھین کے اور جب برھان صحیح ھو تو خطا و لغزش کا کوئی سوال نہیں اٹھتا۔ اس لئے چاہئے کہ دقیق ترین ، مشکل ترین اور پیچیده ترین امور سی بهی هم دلیل استعال کرین ، کیونکه عقل میں یہ استطاعت ہے کہ ان امور میں حقیقت تک اس کی رسائی هو سکے ۔ اسی طرح نمام مسائل میں معتزلہ اپنی رائے واضح اور روشن طور پر پیش کرتے تھے اور برھان کو ساتھ لے کر اس کی انتها تک پہنچتے تھے اور مشکل ترین و پیچیدہ ترین مسائل چھیڑتے اور ان کے حل کی طرف متوجه هوتے تھے اور جب ان کو حل کر لیتے یا کم از کم اپنے خیال میں حل کر لیتے تو انھی کے مقتضی پر آیات قرآن کی تاویل کر ڈالتے اور ٹھیک اس کے ہر عکس دوسرے گروہ کا موقف تھا۔ ان کا خیال تھا کہ عقل بہت ضعیف ہے اور مسائل متعلقه شان باری یا ان سے کمتر مسائل کے ادراک کی بھی استطاعت نہیں رکھتی ۔ اس کو صرف یہی قدرت دی گئی ہے که الله کے وجود اور نبوت عامه و نبوت خاصه (نبوت عد) پر برهان کا ادراک کر سکے اور اللہ کی ذات و صفات کی گفه معلوم کرنے کی اس کو قدرت نہیں عطا کی گئی ہے۔ لہذا چاہئے کہ ہم ان امور پر ایان لائیں جن کی انبیاء نے تعلیم دی اور آنھی کے قول پر توقف کریں اور ایسے مسائل نہ چھیڑیں جن کا آنھوں نے ذکر نہیں کیا اور لوگوں کو ایسے مسائل چھیڑنے سے باز رکھیں اور اگر ہم کسی سے جدل کریں تو فقط اس بات میں کہ ان کا طریقه ناسد نے اور وہ خاطی ہیں ، چفائیہ جب معتزلہ نے خلق قرآن کا مسئلہ آٹھایا تو اس گروہ نے کہا کہ قرآن کلام اللہ ہے ، نہ ہم مسئلہ آٹھایا تو اس گروہ نے کہا کہ قرآن کلام اللہ ہے ، نہ ہم اس کا موال آٹھانا بدعت ہے۔ نہ نبی صلعم نے اس کا ذکر کیا نہ آپ کے صحابہ نے۔ اس لئے اس مسئلہ میں ہم تمھاری پیروی نہ آپ کے صحابہ نے۔ اس لئے اس مسئلہ میں ہم تمھاری پیروی نہ آپ کے صحابہ نے۔ اس لئے اس مسئلہ میں ہم تمھاری پیروی نہ آپ کے صحابہ نے۔ اس کے بارے میں تم سے بحث اور لڑائی کرتے ہیں نہ تو آن کرتے ہیں تم سے بحث اور لڑائی کرتے ہیں نے بھی قرآن کریم میں صرف اتنا ہی کہا ہے۔ ا

ان دونوں فریقوں کی رائیں تعظیم و احترام کی مستحق ھیں۔
ان کے علاوہ بعض حنابلہ کی ایک اور جاعت تھی جو کہتی تھی کہ قرآن معہ اپنے حروف و اصوات کے قدیم ہے۔ اس فریق نے اتنا غلو کیا کہ یہ کہدیا کہ: 'مصحف کے علاوہ اس کی جلد اور غلاف بھی قدیم ھیں' اور یہ سراسر جمہل ہے۔ یہ لوگ مزید یہ کہتے تھے کہ ''اس پر اتفاق ھو چکا ہے کہ یہ کتاب کلام اللہ ہے اور اس میں سے ھم جو کچھ پڑھتے ، سنتے اور لکھتے ھیں وہ کلام اللہ ہے۔ اس لئے واجب ھؤا کہ یہی کانت و حروف بعینہ کلام اللہ ھوں اور جب اس پر اتفاق ھو گیا کہ کلام اللہ غیر علوق ہے تو واجب ھؤا کہ اس کے کانت ازلی اور غیر مخلوق ھوں''۔ 2

یہ قول ظاہر ہے کہ بالکل باطل اور تنگی عقل و ضیق نطر کا نتیجہ ہے۔ بہر حال آنھی دونوں فریقوں نے خلق قرآن کے سئلہ میں معتزلہ سے معرکہ آرائی کی اور ان کے درمیان وجہ اختلاف یہی

¹ ضحى الاسلام ، احمد اسين ، ج ٣ ، ص ٢٩ ــ 2 المواقف ٣/٦٦ -

قرآن تھا یعنی اس کے حروف و الفاظ و کابات۔ معتزلہ ان کے حدوث کے قائل تھے ، بعض حفاہلہ ان کی قدامت کے اور تیسرا فریق کہتا تھا کہ ہم اس مسئلہ میں کلام ہی نہیں کرتے۔

مسئلهٔ خلق قرآن کی وجه سے مامون ، معتصم اور واثق کے عہد خلافت میں جو احتساب قائم ہؤا تھا ان ایام میں نزاع اسی دائرہ میں محصور رھی۔

یهاں تک که ابوالحسن الاشعری (المتونی سنه . ۳۳) کا ظهور هؤا اور اس نے موضوع نزاع ایک دوسرے نقطه کی طرف منتقل کر دیا۔ اس نے کہا کہ کلام اللہ کا اطلاق دو طرح پر ہوتا ہے اور یہی حال ہے کلام انسانی کا۔ انسان کو دو اعتبار سے متکام کہتے ہیں۔ ایک باعتبار کلام صوتی ، یعنی اس کلام سے جو وہ حروف و آواز كے ساتھ منه سے ادا كرتا ہے اور دوسرے باعتبار كلام نفسى ، جس میں نه آواز هوتی هے نه حروف - یه کلام وه اپنے دل میں کرتا هے ، جس كا بوقت ضرورت وه الفاظ مين اظمهار كرتا هے - تو جب هم انسان سے اللہ کی طرف رجوع کرتے میں تو دیکھتے میں کہ اس پر بھی كلام كا اطلاق انهى دو طريقوں سے هوتا ہے۔ يعني ايك تو اس کا کلام نفسی ہے جو اس کی ذات سے قائم ہے اور جو ازلی و قدیم هے اور جو تغیر عبارات سے متغیر نہیں ہوتا اور جو اختلاف دلائل سے مختلف نہیں ہوتا اور یہی ہارا مقصود ہوتا ہے جب مم كلام الله كو قديم كمتر هيں اور در حقيقت يهى وہ هے جس پر كلام الله كا اطلاق هوتا هي - رها وه قرآن جو پڑها اور لكها جاتا ہے تو وہ بلاشبہ بقول معتزلہ حادث و مخلوق ہے کیونکہ ھر کلمہ جو پڑھا جاتا ہے نطق میں اپنے بعد کے کلمہ سے پہلے ختم هو جاتا ہے ، اس لئے هر كلمه حادث هے - يهى حال هے اس مجموعة كا ہے جو مركب ہے ان كابات سے - تو اس مجموعه پر جو پڑھا اور لكھا جاتا هے ، كلام الله كا اطلاق مجازاً هوتا هـ- "

اشعری کا یہ قول در اصل معتزلہ کے دعوے کو تسلیم کرنے کے مترادف تھا۔ لیکن یہاں سے یہ نزاع ایک نئے مسئلہ کی طرف منتقل ہؤا یعنی سیئلہ کلام نفسی کی طرف جس کا آغاز اشعری نے کیا تھا۔ معتزلہ اس کلام کا انکار کرتے تھے اور اشعریہ اس

کا اثبات ، اور پہلے ان لوگوں نے یہ بعث انسان کے متعلق شروع کی کیونکہ یہ سہل تھا۔ بھر جب وہ اس سے فارغ ہوئے تو بالکل انھی معانی کو انھوں نے اللہ ہر منطبق کیا اور اس کے بارے میں بحث کی۔

اشعری اور اشاعره کہتے تھے: بلا شبه انسان کے دل میں اور منکام کی ذات میں کلام نفسی موجود ہوتا ہے جو حروف و اصوات سے آزاد عوتا ہے ، جس کو عاقل اپنے نفس میں محسوس کرتا ہے اور جو اس کے دل میں گردش کرتا ہے اور کبھی اس کو آن امور سے آگاہ کرتا ہے جن کو اس نے دیکھا یا سنا ھو۔ کبھی دل عی دل میں اس کو امر و نہی کی تلقین کرتا اور امید و خوف دلاتا مے اور کبھی عقلی حکم صادر کرتا ہے کہ اس مسئلہ میں حق یوں اور باطل یوں ہے۔ پھر یہی کلام نفسی کبھی کلام لفظی بن جاتا ہے اور کبھی نہیں بنتا۔ اسی کو 'نجویل' کہتے ہیں اور اسی کے بارے میں اللہ تعالی فرماتا ہے: 'فاسر ها يوسف في نفسه ولم بيد هالهم ا (تو يوسف نے به بات اپنے دل ميں رکھی اور ان پر ظاهر نه کی) اور حدیث میں آیا ہے که ایک مرتبه ایک شخص نے رسول اللہ سے سوال کیا اور کہا کہ میرے دل میں ایسی بات گزرتی ہے که اگر اس کو زبان پر لاؤں تو سیرا اجر ضائع هو جائے، تو ام سلمه نے آپ کو یه فرماتے سنا که ' یه کلام بجز مومن کے اور کوئی نہیں کر سکتا '۔ لہذا جس نے ان معانی کا انکار کیا ، کویا فطرت کی نفی کی اور عقل پر بہتان باند ھا اور بدیہات سے روگردانی کی اور عجب تو یه هے که اگر چه یه مکن هے که انسان کا ذهن هر خارجی تصور سے خالی هو لیکن حدیث نفس سے ابد تک خالی نهیں هو سکتا ، حتیل که نیند میں بھی ، کیونکه وہ قیالحقیقت خواب میں بہت سی چیزیں دیکھتا ہے اور بہت سی چیزوں کے بارے میں اس کا نفس اس سے بات کرتا ہے اور کبھی کبھی زبان اس کے نفس کے تابع ہو جاتی ہے اور وہ نیند ھی میں بولنے بھی لگتا ہے۔ ا

اور معتزله كمتے تھے: هم ان خواطر (خيالات) كا انكار نہيں

¹ ضحى الاسلام ، احمد امين ، جلد ٢ ، ص ٢٣ -

کرتے جو انسان کے نفس پر طاری ھوتے ھیں اور غالباً ھم انھی کو احادیث نفس کہتے ہیں۔ لیکن در حقیقت یہ خیالات مقدرات ھوتے ھیں ان عبارتوں کے لئے جن سے انسان کلام کرتا ہے۔ شلاً کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جو شخص عربی نہیں جانتا اس کے دل میں خیالات عربی میں نہیں آتے اور جو فارسی نہیں جانتا اس کے دل میں فارسی میں نہیں آتے لیکن جو شخص یه دونوں زبانیں جانتا ہے اس کا نفس اس سے کبھی عربی سیں کلام کرتا ہے اور کبھی فارسی میں ۔ اس سے ثابت ھؤا کہ احادیث نفس تابع ھیں عبارات لفظیه کے۔ لہذا کلام فی الحقیقت وہ حروف میں جن کے ذریعه زبان بولتی ہے اور جو اس فعل پر قدرت رکھتا ہے ، متکام کہلاتا ہے اور جو قدرت نہیں رکھتا ، گونگا کہلاتا ہے۔ اس لئر دوسرے معانی کی طرح کلام بھی کوئی حقیقت عقلی نہیں ہے بلکه وه نام هے عبارات و الفاظ وغیرہ کا جو وضع و اصطلاح و استعال كے اعتبار سے مختلف هوتے هيں ۔ يہاں تك كه اگر ايك قوم محض کھٹکھٹاھٹ اور اشارات و رسوز سے کام لیتی ہو تو ان چیزوں سے تبادلهٔ خیالات اسی طرح ممکن هو سکتا هے جس طرح عبارات سے هوتا ہے۔ اس لئے جس چیز کو لوگ کلام نفس کہتے ہیں وہ بجز ان معلومات و ادراکات کے اور کچھ نہیں جن کو انسان حاصل كرتا اور عبارت و الفاظ كے ذريعه اپنے دل سي پهراتا رهتا هے -اس کے ماورا، کلام کی کوئی حقیقت نہیں ۔

یه وه مسئله هے جس پر آج تک علمائے نفس و منطق بحث کر رہے ھیں کہ کیا یہ ممکن ہے یا نہیں کہ انسان کے ذھن میں ادراک بذات خود قائم ھر بغیر الفاظ کے اور اگر ممکن ھو تو کس حد تک ؟ اس باب میں اهل حاضر نے دو مذاهب اختیار کئے ھیں۔ کچھ تو یہ کہتے ھیں کہ بغیر لغت کی استعانت کے تفکیر ممکن ہے۔ دوسرے یہ کہتے ھیں کہ بغیر لغت کی استعانت کے تفکیر ممکن ہے۔ دوسرے یہ کہتے ھیں کہ یہ نا ممکن ہے اور بغیر الفاظ کے تفکیر عضی وھم کاذب ہے۔

بہر حال اشاعرہ اور معتزلہ نے اس بحث کو کلام اللہ پر

¹ نهاية الاقدام ، ص ٢٠٠ -

منطبق كر ديا - معتزله كلام نفسى كو نهي مائتے تھے اور اشاعره اسے خداكى ايك صفت قديم كہتے تھے -

آپ کو یہ دیکھ کر واقعی حیرت ہوگی کہ آخر یہ کیا ہسٹلہ تھا جس پر لوگوں میں اس قدر شدید اختلاف ہوا کہ وہ فیصلہ کے لئے تلوار کی عدالت میں گئے۔ بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ جس طرح آج عارے سامنے واضح معلوم ہوتا ہے ، اس عہد میں ایسا نہ تھا بلکہ اس میں بہت کچھ غموض تھا جو لوگوں کے ذہنی انتشار اور سخت طرز عمل سے اور زیادہ غامض ہوگا تھا۔ لوگ دیکھتے تھے کہ اس مسئلہ کے دو پہلو ہیں:

- (۱) یه که کلام ، الله کی ایک صفت ہے اور جو اس کی صفت ہو گی وہ قدیم ہو گی اس لئے کلام اللہ قدیم ہے ۔
- (۲) یه که قرآن کلام اللہ ہے اور حروف سے مرکب ہے اور هر شے جس کی یه ماهیت هو ، حادث ہے اس لئے قرآن حادث و مخلوق ہے۔

یه دونوں سنضاد نظریے لوگوں کی سمجھ میں نه آتے تھے اور ان کی تطبیق ضروری تھی کیونکه پہلے نظریه کے ماننے سے معتزله کے نزدیک شرک لازم آتا تھا اور دوسرے کے تسلیم کرنے سے قرآن پر یه بہتان عاید هوتا تھا که اس میں اور کلام انسانی میں کوئی فرق نہیں کیونکه دونوں مخلوق هیں۔ حالانکه الله تعالیٰ نے اهل دنیا کو یه چیلنج دیا ہے که قرآن کی سورتوں جیسی کوئی سورت یا اس کی آبات جیسی ایک آبت هی کوئی پیش کر دے تو اس مشابهت سے بھی اهل حدیث کے نزدیک کفر لازم آتا تھا اور اس بدعت سے قرآن کے اصول و معانی پر بہت اثر پڑتا تھا۔ نتیجه اس بدعت سے قرآن کے اصول و معانی پر بہت اثر پڑتا تھا۔ نتیجه اس کا محدود رهنا دشوار تھا۔ جب قلم و زبان سے حل نه هو سکا تو سیف و سناں کی طرف رجوع کیا گیا اور پورے عالم اسلام میں ایک ایسا معرکه برپا هؤا که کوئی شخص اس سے متاثر میں ایک ایسا معرکه برپا هؤا که کوئی شخص اس سے متاثر میں ایک ایسا معرکه برپا هؤا که کوئی شخص اس سے متاثر میں میں ایک ایسا معرکه برپا هؤا که کوئی شخص اس سے متاثر میں میں ایک ایسا معرکه برپا هؤا که کوئی شخص اس سے متاثر میں میں ایک ایسا معرکه برپا هؤا که کوئی شخص اس سے متاثر میں میں ایک ایسا معرکه برپا هؤا که کوئی شخص اس سے متاثر میں میں ایک ایسا معرکه برپا هؤا که کوئی شخص اس سے متاثر میں سکا۔

بر اعظم ایشیا مذاهب عالم کا گهواره هے۔ دنیا کا هر ایک مذهب یهیں سے نکلا اور جوان هو کر اقصابے عالم پر چها گیا۔ انهی میں سے ایک صابی مذهب هے جو زمانهٔ قدیم میں حران میں پیدا هوا۔ اس مذهب کی وجه تسمیه میں اختلاف هے۔ احمد بن خلکان کے نزدیک یه مذهب صابی بن مکتو شلح بن ادریس سے منسوب هے۔ ابوالفدا اسے صابی بن شیث سے نسبت دیتا هے۔ عربی لغات نویسوں کے نزدیک انبیائے عظام کے طریقه سے منحرف هونے والا صابی هے نزدیک انبیائے عظام کے طریقه سے منحرف هونے والا صابی هے گویا صابی وہ هے جو اپنے بزرگوں کے مذهب کو چهوڑ کر گوئی اور مذهب اختیار کر لے اسی لئے مشرکین قریش ۔ کوئی اور مذهب اختیار کر لے اسی لئے مشرکین قریش ۔ خضرت محمد صلی الله علیه وسلم کو ابتدا ہے دعوت اسلام میں صابی کہا۔

در حقیقت یه مذهب جو ابهی تک عراق اور جنوبی ایران میں باقی هے ، ایک کلدانی مذهب هے جس نے افلاطونیت جدیده کو اپنے مذهب میں شامل کر لیا هے۔ افلاطونیت جدیده دوشری صدی میلادی میں شہر اسکندریه میں پیدا هوئی اور اڑهائی سو سال تک سلطنت روم میں مروج رهی ۔ اس کا مشہور تریں داعی بلیناس مصری (Plotin) تها جو فلسفه و عرفان سے بهره ور تها اور مفکرین عظام کے افکار سے استفاده کر چکا تھا ۔ یه گوردیان (Gordien) شهنشاه روم کے ساتھ عراق آیا اور تیسفون ساسانی پاید تخت کے محاصر میں موجود تھا ۔

صابی موحد ہیں۔ انہیں توحید الہی پر یقین ہے مگر اسی توحید کو انہوں نے شرک سے ملوث کر رکھا ہے کیونکہ وہ حلول کے قائل ہیں اور ستاروں اور فرشتوں کی بھی پرستش کرتے ہیں اور انہیں خدائے واحد کے مظاہر خیال کرتے ہیں۔ شہرستانی کے نزدیک صابی مذہب روحانی کی ضد ہے۔

شہرستانی نے صابیوں کو چار فرقوں میں سنقسم کیا ہے جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

، اصحاب روحانیات: _ ید فرقد خدا کو واحد اور صائع کالفات مانتا ہے اور کہتا ہے کہ چونکد خدائے تعالیٰ ہے مثل ہے، یکاند ہے، خالتی ہے ، اس لئے ہم براہ راست اس تک نہیں چنچ سکتے ۔ روحانی بزرگ ہارا واسطہ اور وسیلہ ہیں اور یہ واسطہ سات ستارے ہیں جن کے نام یہ ہیں: (۱) ماہ ، (۲) مہر ، (۳) تیر ، (۳) ناهید ، (۵) جبرام ، (۲) برجیس ، (۵) کیواں ، یه ساتوں ستارے کائنات میں ارواح عظیم میں ۔ ان کی وساطت مخلوق و خالق کے درمیان واسطہ بن سکتی ہے ، اس لئے ہمیں انہیں خوش کرنے کے لئے ان کی پرستش کرنا اور ان کے سامنے عاجزی سے گڑگڑانا چاہئے ، ان کے نام پر قربانی کرنی چاہئے ، صدقات دینے چاہئیں ، تاکہ یہ خوش ہو کو ہمیں خدا سے ملا دیں ۔

ہ۔ اصحاب میکل : _ ید فرقد روحانیات کے عقائد کو تسلیم کرتا ہے مگر اس کے ساتھ ہی اپنے شفیعوں کو اپنی آنکھ سے دیکھنے کا بھی قائل ہے اور مزبورہ ساتوں ستاروں کو ہیاکل سبعہ قرار دیتا ہے ۔ انہوں نے ان ستاروں کی منازل معین کر رکھی ہیں ۔ ہر ستارہ کے لئے دعائیں مقرر ہیں ۔ ستاروں کی رعایت سے انگوٹھیاں بنا کر پہنتے ہیں حتی کہ ہفتہ کے دنوں کے نام بھی ستاروں کے نام بھی ستاروں کے نام بھی بنا کر رکھی میں جنہیں دن اور ستارہ کی نسبت سے پوجا جاتا ہے ۔

۳ - حرنانی : - یه فرقه اپنے مادهبی مولد و مسکن شہر حرنان کی نسبت سے ''حرنانی '' کہلاتا ہے ۔ اصحاب روحانیات و هیاکل کے اعتقادات سے متفق ہے ۔ ان کا یه بھی عقیدہ ہے کہ خدا سبعه سیارگان میں حلول کئے ہوئے ہے ۔ کبھی وہ پورے طور پر حلول فرماتا ہے ، کبھی جزوی طور پر ، ساتوں ستارے اس کے اعضا، هیں اور انہیں سے کبھی جزوی طور پر ، ساتوں ستارے اس کے اعضا، هیں اور انہیں سے کائنات عالم کا نظم و نستی قانم ہے ۔

٣ - اصحاب اشخاص : ۔ یه اصحاب روحانیات اور اصحاب هیاکل کے معتقدات سے متفق هیں ۔ لیکن ان کا خیال ہے که چونکه رات کے وقت سورج غروب هو جاتا ہے ، چاند اور دوسرے ستارے دن میں نظر نہیں آتے ، اس لئے ان کے بتوں کو اپنے پاس رکھنا چاھئے ۔ چنانچه یه فرقه نه صرف ستاروں کے مجسموں کو اپنے عبادت خانه میں

رکھتا ہے بلکہ عیسوی صلیب کے مانند ہر وقت ان کی چھوٹی چھوٹی مورتیاں بھی اپنی جیبوں میں لئے پھرتا ہے۔ مقررہ دن پر صاف و پاکیزہ لباس پہن کر عبادت خانہ میں جاتا ہے اور ستاروں کی مورتیوں کی پرستش کرتا ہے۔

صابیوں کا دعوی ہے کہ ان کے علوم اور مذاهب وهی هیں جو انهیں 'عازیمون' و 'هرس ' یعنی حضرت شیث و ادریس نے تعلیم کئے تھے۔ بایں همه صابی عقل پرست هیں اور هر بات کو عقل کی ترازو میں تولتے هیں۔ وہ حضرت شیث اور ادریس کے بعد کسی پیغمبر کے قائل نہیں۔ وہ بزرگوں کا احترام بھی کرتے هیں۔ ماں باپ اور مذهبی رهناؤں کی عزت کو ایمان کا جزو مانتے هیں۔ نفس کو جوهر یقین کرتے هیں اور اسے جاود انی کہتے هیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ جزا اور سزا روح کے لئے ہے۔ بروں کی روح نو هزار سال تک عذاب میں گرفتار رہے گی اور پھر رحمت الہی میں مل جائے گی۔

صابی دن رات میں تین نمازیں پڑھتے ھیں۔ یعنی صبح جس میں وہ آٹھ رکعت نماز ادا کرتے ھیں اور ھر رکعت میں تین بار سجدہ کرتے ھیں۔ دوسری نماز دوپہر کو ادا کرتے ھیں۔ اس میں پانچ وکعتیں ادا کرتے ھیں اور ھر رکعت میں تین تین بار سجدہ کرتے ھیں۔ تیسری نماز غروب آفتاب کے بعد پڑھتے ھیں جو دوسری کی مائند ھوتی ھے۔ کتاب الفہرست میں لکھا ھے کہ صابی نوافل بھی ادا کرتے ھیں، جسے وتر نماز کی طرح مستحب و مؤکد مانتے ھیں۔ نماز کے لئے طہارت اور وضو کو ضروری خیال کرتے ھیں۔ غسل نماز کے لئے طہارت اور وضو کو ضروری خیال کرتے ھیں۔ غسل جنابت ان کے ھاں لازمی ھے۔ میت کو چھونے کے بعد بھی غسل کیا جاتا ھے۔ صابیوں کے قبلہ کے متعلق مؤرخوں نے اختلاف کیا ھے۔ بعض قطب جنوبی لکھتے ھیں۔ بعض لکھتے ھیں کہ بعض قطب جنوبی لکھتے ھیں۔ بعض لکھتے ھیں کو رکھتے ھیں۔ سمہور ھے کہ سال بھر میں تین روزے واجب خیال روزے بھی لکھے ھیں۔ بعض سات روزوں کا پته دیتے ھیں اور بعض نے تیس روزے بھی لکھے ھیں۔ صابی داور وہ کی سال بھر میں چار بار عید مناتے ھیں۔

⁽۱) عیدالفطر ، (۲) عیدالحبل ، (۳) عید سیلاد ،

⁽س) عيد تموز -

اس مذهب کے پیرو سؤر ، کتے ، کبوتر اور پنجوں والے پرندوں کے گوشت کو حرام خیال کرتے ہیں ۔ مرغ وغیرہ بے جنگال پرندوں کا گوشت کھاتے ہیں ۔ ذبح کے لئے جانوروں کے حلق ہر چھری پھیرتے میں ۔ پیاڑ اور لہسن ان کے نزدیک حرام مطلق ہے ۔ پھیلی نہیں کھانے کہ ممکن ہے اس نے سانپ نگلا ہو ۔ جو لوگ تارک الدنیا ہو جاتے ہیں وہ پہاڑوں کے غاروں اور گپھوں میں چلے جاتے ہیں اور دنیا سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ۔ یہ لوگ ختفہ نہیں کراتے ۔ ولی اور گواھوں کے بغیر نکاح نہیں کرتے ۔ دو بیویاں کرتے میں برابر برابر تقمیم کرتے ہیں ۔ جائیداد بیٹے اور بیٹی میں برابر برابر تقمیم کرتے ہیں ۔

صابیوں کی کتاب کا نام مؤرخین نے رہوز بتایا ہے جے وہ الہامی
یقین کرتے ہیں۔ ان کی ایک اور کتاب بھی ہے جس کے متعلق ان
کا خیال ہے کہ به حضرت شیث پر نازل ہوئی تھی۔ یہ کتاب کلدانی
زبان میں ہے اور مواعظ اخلاق پر مشتمل ہے۔ یہ لوگ جیسا کہ
پہلے بتایا جا چکا ہے حضرت شیث اور حضرت ادریس کے بعد کسی کو
نبی نہیں مانتے۔ ان کا خیال ہے کہ پیغمبروں کو عام انسانوں پر
خاص برتری حاصل نہیں کیونکہ بشریت کے لعاظ سے وہ بھی انسان
میں۔ اگر عام انسان بھی مجاہدہ و ریاضت پر کار بند ہو جائیں تو
پیغمبری شان پا سکتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی مانتے ہیں
کہ نبی کا نفس مذمومات سے پاک ہوتا ہے اور اس کا جسم آفات سے
معفوظ۔ وہ ہر حیثیت سے کامل اور اکمل ہوتا ہے۔

شہرستانی صابیوں کے ایک فرقہ کو ستارہ پرست کہتا ہے اور دوسرے کو بت پرست، وہ کہتا ہے کہ یہ لوگ سبعہ سیارہ کو ہیکل کہتے ہیں۔ اسی لئے انھوں نے ستاروں کی پرستش کے لئے جو عبادت خانے تعمیر کئے ہیں ان کا نام بھی ہیکل راکھا ہے۔

صابی حج بھی کرتے ھیں مگر کعبة اللہ کا نہیں بلکہ حران کا ، کیونکہ وہ اس شہر کو اپنے مذھب کا اولین گہوارہ تصور کرتے ھیں اور اسے حضرت شیث کی آخری آرام گاہ مجھتے ھیں۔ یہ شہر اوس کے جنوب میں موصل اور شام کے رانے پر واقع ہے۔ اھل حران کو حرنانی کہا جاتا ہے ، حالانکہ صحیح نسبت حرانی ہے۔ مگر یہ خلاف

قاعدہ رائج ہے۔ اس شہر کا نام تورات میں بھی مذکور ہے کیونکہ حضرت ابراھیم نے اسی شہر سے ھجرت کی تھی۔ اس شہر کو حضرت ابراھیم کے بھائی ' ھاران ' سے بھی منسوب کیا گیا ہے۔ طبری کہتا ہے کہ یہ نام حضرت ابراھیم کے چچا ھاران کے نام پر رکھا گیا تھا۔ عرب اسی ھاران کو حران کہتے ھیں۔ بعض کا خیال ہے کہ حران کا شہر جزیرہ کے شال مشرق میں دریا نے فرات اور جالور کے حران کا شہر جزیرہ کے شال مشرق میں دریا نے فرات اور جالور کے درمیان واقع ہے اور وھاں حضرت ابراھیم کے باپ تارخ کی قبر ہے۔ زمانۂ قدیم میں یہ شہر بڑا آباد اور تجارت کا مرکز تھا۔ یہاں چاند دیوتا کا مندر تھا جسے آشوری حکمرانوں نے آرائش و زیبائش سے قمر چہار دھم بنا رکھا تھا۔ سکندر یونانی کی فتوحات سے یونانی بیان آ کر آباد ھو گئے اور اس مندر کے بتوں اور دیوتاؤں کے نام یونانی رکھے گئے۔

جب یونانی حکومت کا دور گزر گیا اور رومیوں نے اس شہر پر قبضه کر لیا تو آنھوں نے اھل حران کو مسیحی بنانے کی مہم بڑے زور شور سے شروع کی لیکن اس میں کامیاب نہ ھوئے۔ لہذا عیسائیوں نے اھل حران کو بت پرست مشہور کر دیا۔ جن یونانی اور دوسر نے لوگوں نے عیسائیت قبول نہ کی وہ اس شہر میں پناہ گیر ھوئے اور اس طرح یہ شہر بت پرستی اور یونانی افکار کا می کز بن گیا۔

مروان بن محمد آخری اموی خلیفه کو یهاں کی آب و هوا اور صفائی بہت پسند آئی اور آس نے کئی سال تک یهاں قیام رکھا۔ ابراهیم بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس جو ابراهیم امام کے نام سے مشہور هیں، اسی شہر میں محبوس هوئے اور آخر یہیں قتل کئے گئے۔

اهل حران کی بت پرستی یونانیوں کے اختلاط سے ایک نئے دور میں د اخل هوئی۔ یعنی ریاضی اور علمی و اخلاقی نظریات فیثا غورثی اور افلاطونیت جدیدہ سے اس کی ٹکر هو گئی اور خوب خوب مباحثے اور مناظرے هو نے لگے اور یه شہر علم و حکمت کا مرکز بن گیا۔

حضرت عمر کے زمانۂ خلافت میں عراق فتح ہوا اور اهل عراق کو اپنے مذهب میں آزاد چھوڑ دیا گیا۔ خلفاے راشدین، بنی امید اور بنی عباس کے عمد ها ہے حکومت میں حرانی اپنے

مدارس میں ریاضیات ، فلکیات اور فلسفه کی تعلیم دیتے تھے۔
هارون الرشید اور ماموں رشید کے عہد میں یہی یونانی علوم عربی میں
ترجمه هو کر بغداد میں منتقل هو گئے اور اس طرح تمام
اسلامی ممالک ان سے متاثر هوئے۔ افلاطونیت جدیدہ انھیں کے دریعے
مسلانوں تک پہنچی ۔

سب سے پہلا صابی مفکر جو دربار بغداد سیں مقبول عواء ثابت بن قرہ تھا جو ۱۲۲ء میں پیدا ھوا۔ یہ ایک حرانی صراف تھا جو علوم اور فلسفہ میں اپنی نظیر آپ تھا۔ اس وقت معتضد باللہ تخت حکومت پر جلوہ افروز تھا اور ثابت بن قرہ کا اس قدر معتقد تھا کہ اسے خلوت میں بھی بلا لیتا تھا۔ ایک ووز یہی خلیفہ ثابت بن قره کے ساتھ ایک باغ میں ٹہل رہا تھا۔ ثابت بن قره نے خلیفه کا ماتھ اپنے ہاتے میں لے رکھا تھا۔ ناگاہ خلیفہ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا۔ ماتھ اپنے ہاتھ میران ہو کر عرض کی۔ حضور! مجھ سے کیا خطا شرزد ہوئی ؟ خلیفہ نے کہا ، میرا ہاتھ تمھارے ہاتھ کے اوہر تھا جو بے ادبی تھی کیونکہ علم کا مرتبہ سب سے بڑا ہے۔ جب آل بویہ نے عراق ہر قبضہ کیا تو صابی مفکرین و علماء اس کے دربار میں بویہ نے عراق ہر قبضہ کیا تو صابی مفکرین و علماء اس کے دربار میں بویہ عو گئے کیونکہ سر زمین عراق ان کے لئے مقدس و محترم تھی۔

بغداد میں چند صابی علم، خاص طور پر مشہور تھے جن میں سے ثابت بن قره ریاضیات و فلکیات میں ماھر تھا۔ ثابت بن سنان بھی عام علوم میں مسلم سمجھا جاتا تھا۔ اس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کے اسلام قبول کر لیا تھا۔ ملال بن ابراھیم ریاضیات اور ھیئت میں ید طولی رکھتا تھا۔ اس کا بیٹا ابو استاقی ابراھیم الصابی ادیب شمیر اور ریاضی اور فلکیات میں مسلم تھا۔ البستانی علم نے مسهند میں امامت کا درجه رکھتا تھا۔ یہی زیچ ستار گان کا موجد ھے۔ ابوجعفر الیخازن ریاضی میں اپنی نظیر آپ تھا۔

ھارون رشید کے عہد میں صابی آزادی سے زندگی بسر کرتے تھے۔
مگر مامون کے آخری عہد میں ان پر کچھ سختی ہوئی۔ اس
کی داستان اس طرح ہے کہ ماموں اپنے آخری ایام حیات میں مشرق روم
پر حملہ کرنے کے لئے چلا۔ جب وہ مصر سے گزر رہا تھا
تو لوگ استقبال اور دعاے فتح کے لئے راستے پر اکٹھے ہو گئے۔

حران بھی آئے ہوئے تھے۔ ان کا لباس کھلی قبا تھا اور سر ہر لہیے لمبے بال تھے۔ مامون نے پوچھا کہ تم کون لوگ ہو ؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہم حرنانی ہیں۔ خلیفہ نے کہا تمھارا مذہب کیا ہے ؟ یہودی ہو یا عیسائی یا مجوسی ؟ مگر انھوں نے اپنا مذہب بھی حرنانی بتایا۔ خلیفہ نے کہا کہ یہ کیا مذہب ہے ؟ تم مشرک اور بت پرست ہو ، تمہارا قتل جائز ہے۔ انھوں نے جواب دپا ہم جزیہ دیتے ہیں۔ خلیفہ ہولا جزیہ تو اہل کتاب سے لیا جاتا ہے اگر میری واپسی تک تم نے کوئی مذہب قبول نہ کیا تو تمھیں قتل کر دیا جائے گا۔

خلیفہ چلا گیا مگر یہ لوگ پریشان رہ گئے۔ بعض نے مسیحیت قبول کر لی بعض اسلام کے حلقہ میں آگئے اور زیادہ اپنے مذھب پر قائم رہے مگر نہایت پریشان تھے۔ ایک حرنانی رھنا نے دیکھا تو حکم دیا کہ تم سب اپنے آپ کو صابی کہو تا کہ مذھب کی تبدیلی کی ضرورت ھی نہ پڑے اور جزیہ کے سواکوئی تعزیر نہ رہے۔ چنانچہ یہ لوگ صابی کہلانے لگے۔ صابی کا لفظ قرآن پاک میں موجود ہے اور اسی مذھب کو ادیان قبل اسلام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

اس وقت صابیوں کی تعداد بہت کم ہے۔ یہ عراق اور جنوبی ایران میں آباد ھیں مگر تعداد بہت کم ہے۔ صابیوں کے عام پیشے زرگری اور آھنگری ھیں۔ خوزستان کے بعض حصوں میں دریاؤں اور ندیوں کے کناروں پر آباد ھیں۔ مہید لباس پہنتے ھیں اور سر اور گاؤھی کے بالوں کو کٹوانا گناہ سمجھتے ھیں۔

شفيقي عمدي پوري

تبصرے

اردو زبان کا ارتقام، مصنف ڈاکٹر شوکت سبزواری ، ایم۔ اے۔ ،

ایل ایل۔ ہی، ہی۔ ایچ۔ ڈی، صدر شعبہ اردو و فارسی، ڈھاکہ یونیورسٹی۔ ناشر گہوارۂ ادب، ڈھاکہ۔ قیمت سات رو بے آٹھ آنے۔ طبع اول جولائی، ۱۹۵۹ء۔

فاضل مؤلف نے کتاب کے سر ورق پر دعوی کیا ہے کہ اس تصنیف میں آردو زبان کے صرفی، نحوی اور صوتی سرماید کا تعقیقی جائزہ لینے کے بعد اردو کے مآخذ کا کھوج لگایا گیا ہے۔ کتاب کے پانچ باب میں، جو تحقیقی میں اور تین ایسے میں جو تمہیدی میں۔ فاضل مصنف نے تمہیدی حصر کے تیسر سے باب میں اپنی تام تحقیقات کا نچوڑ پیش کر دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اردو، ہندوستانی یا کھڑی قدیم ویدک بولیوں میں سے ایک بولی ہے جو ترق کرتے کرتے یا یوں کہنے که ادلتے بدلتے، پاس پڑوس کی بولیوں کو کچھ دیتے لیتے اس حالت کو چنچی جس میں هم اسے دیکھتے هیں۔ قیاس چا عمتا ہے کہ یہ میرٹھ اور اس کے نواح میں بولی جاتی تھی۔ پالی اس کی ترق یافته اور معیاری شکل ہے۔ اردو اور پالی دونوں کا منبع ایک ہے۔ پالی ادب، فن اور فلسفه کی زبان ہے اور هندوستانی روزانه بول چال، لین دین اور کاروبار کی- پالی ادبی درجه کو پاکر ٹھم رگئی لیکن ہندوستانی عوام کی زبان ہونے کی وجد سے اور بازار هائ میں بولے جانے کے باعث برابر ترشتی ترشاتی اور چهلتی چهلاتی رهی۔

ان کے نظرید کا ایک رخ تو یہ ہے۔ دوسری طرف انھیں اس بات کا شعور ہے کہ اردو کا قدیم هند ایرانی سے گہرا تعلق ہے۔ انھوں نے قدیم هند ایرانی سے اردو کا تعلق دکھانے کے لئے یہ شجرہ درج کیا ہے:

قدیم هند ایرانی ا قدیم پراکرت

جین پراکرت قدیم ارد و ماکدهی مغربی آپ بهرنش مغربی اپ بهرنش

آردو

فاضل مؤلف نے کتاب کے ابتدائی حصه میں حافظ محمود شیرانی کی تعقیقی تصنیف '' پنجاب میں آردو '' کا بڑی عقیدت سے ذکر کیا ہے، لیکن وہ ان کے اس نظریہ کو قبول نہیں کرتے کہ آردو کا ماخذ پنجا ہی ہے۔ نہ اس نظریہ کو تسلیم کرتے میں کہ یہ زبان مسلمانوں اور ھندوؤں کے تمدنی تال میل سے وجود میں آئی ہے۔ انھوں نے كتاب كے تحقیقی حصہ میں صوتی تعلقات ، اخذ و اشتقاق اور افعال و مشتقات سے مفصل بحث کرکے اپنے دعوے کو ثابت کرنا چا ھا ھے۔ جب میں نے فاضل مؤلف کے تمہیدی ابواب میں آردو کا تعلق ھند ایرانی سے ظاہر کرنے والا شجرہ دیکھا تو مجھر اس بات پر تعجب ہؤا کہ انھوں نے اس میں پنجابی کو کوئی جگہ نہیں دی حالانکہ یہ ایک کھلی تاریخی حقیقت ہے کہ آریاؤں کے ہندوستان آنے سے پہلر پنجاب میں ایک درخشاں تہذیب موجود تھی اور ظاهر هے که یه تهذیب ادبیات کے ذخائر سے بھی مالا مال تھی اور اپنی زبان بھی رکھتی تھی۔ جوں جوں آریائی سما جرت کرنے والر قافلر وسط ایشیا ہے نکل کر دنیا کے مختلف حصوں میں پھیلتر چلر گئے، توں توں پنجاب کی زبان سیں تغیرات پیدا ھوتے چلے گئے۔ آریاؤں کا وہ هجوم جس کا ایک حصه ایران میں ٹھمہر گیا اور ایک غالباً افغانستان کی راہ سے ہوتا ہؤا پنجاب یہنچا، وہ زبان بولتا تھا جس کے کچھ آثار ایران باستان کے کتبات سیخی اور سنسکرت سیں پائے جاتے ہیں۔ واضح رہے کہ ھخا سنشی با دشا ہوں کے عہد میں (.۵۵ ق م - .۳۰ ق م) مغربی ہاکستان کے اکثر حصے ایرانی مقبوضات کا جزو بن گئے تھے۔ اشکانیوں اور اسانیوں کے زمانہ میں بھی ایران قدیم کا ربط پنجاب کے لوگوں سے قائم رھا۔ تاریخی اعتبار سے قیاس چاھتا ہے کہ جب وسط ایشیا ہے آریاؤں کی پہلی مہاجرت شروع ہوئی ہو تو اس قسم کی صورت پیدا ہوئی ہو گی۔

وسط ایشیا کے آریائی

پنجاب میں وارد هونے والے آریائی زبان۔ ایران باستان کی زبان اور قدیم پنجابی زبان کا امتزاج ایران کے آریائی و سط ایشیا سے مہاجرت

ایران کے آریائی و سط ایشیا سے مہاجرت

مخا منشی خاندان پنجاب سے گزر کر گنگا

جمنا کی وادیوں تک جمنا کی وادیوں تک زبان فارسی قدیم یا پہنچے
فارسی باستان

ایران باستان کی قدیم زبان، پنجاب کی قدیم زبان، گنگا اور جمناکی وادیوں کی قدیم زبان=سنسکرت

سیں نے جو شجرہ دیا ہے اس سے اختلاف کی گنجائش ممکن ہے۔
لیکن آریائی سہاجرت کی تاریخ کا مطالعہ کرنے کے بعد میں تو اس
نتیجے پر پہنچا ہوں۔ اس شجرہ پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ
پنجابی زبان ایک طرف ایران قدیم کی زبان باستانی اور کتبات میخی
سے رشتہ جوڑتی ہے اور دوسری طرف اس شستہ اور پختہ زبان سے مربوط
ہے جسے دیوتاؤں کی زبانی سنسکرت کا لقب عطا کیا گیا ہے۔ پنجابی
زبان کے کہات پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ وہ آریاؤں کی
اصلی زبان، اس کی ایرانی شکل اور اس کی ھندوستانی شکل یعنی سنسکرت
کے درمیان ایک بڑی اہم کڑی ہے۔ ایسے الفاظ بیشار ہیں۔ میں
فقط دو کابات کا ذکر کرتا ہوں۔ ان پر بحث کرنے سے پہلے یہ
عرض کر دبنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات آریائی
عرض کر دبنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات آریائی

رکھتا ہے بلکہ عیسوی صلیب کے مانند ہر وقت ان کی چھوٹی چھوٹی مور تیاں بھی اپنی جیبوں میں لئے پھر تا ہے۔ مقررہ دن پر صاف و پاکیزہ لباس بہن کر عبادت خانہ میں جاتا ہے اور ستاروں کی مور تیوں کی پرستش کرتا ہے۔

صابیوں کا دعوی ہے کہ ان کے علوم اور مذاهب و ھی ھیں جو انھیں 'عازیمون' و 'ھرمس' یعنی حضرت شیث و ادریس نے تعلیم کئے تھے۔ بایں ھمہ صابی عقل پرست ھیں اور ھر بات کو عقل کی ترازو میں تولتے ھیں۔ وہ حضرت شیث اور ادریس کے بعد کسی پیغمبر کے قائل نہیں۔ وہ بزرگوں کا احترام بھی کرتے ھیں۔ ماں باپ اور مذھبی و ھناؤں کی عزت کو ایمان کا جزو مانتے ھیں۔ نفس کو جوھر یقین کرتے ھیں اور اسے جاود انی کہتے ھیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ جزا اور سزا روح کے لئے ہے۔ بروں کی روح نو ھزار سال تک عذاب میں گرفتار رہے گی اور پھر رحمت الہی سیں مل جائے گی۔

صابی دن رات میں تین نمازیں پڑھتے ھیں۔ یعنی صبح جس میں وہ آٹھ رکعت نماز ادا کرتے ھیں اور ھر رکعت میں تین بار سجدہ کرتے ھیں۔ دوسری نماز دوپہر کو ادا کرتے ھیں۔ اس میں پانچ رکعتیں ادا کرتے ھیں اور ھر رکعت میں تین تین بار سجدہ کرتے ھیں۔ تیسری نماز غروب آفتاب کے بعد پڑھتے ھیں جو دوسری کی مانند ھوتی ھے۔ کتاب الفہرست میں لکھا ھے کہ صابی نوافل بھی ادا کرتے ھیں، جسے وتر نماز کی طرح مستحب و مؤکد مانتے ھیں۔ نماز کے لئے طہارت اور وضو کو ضروری خیال کرتے ھیں۔ غسل نماز کے لئے طہارت اور وضو کو ضروری خیال کرتے ھیں۔ غسل کیا جاتا ھے۔ صابیوں کے قبلہ کے متعلق مؤرخوں نے اختلاف کیا ھے۔ کیا جاتا ھے۔ صابیوں کے قبلہ کے متعلق مؤرخوں نے اختلاف کیا ھے۔ بعض قطب شہلی اور بعض قطب جنوبی لکھتے ھیں۔ بعض لکھتے ھیں کہ وہ ستاروں کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ھیں۔ بعض لکھتے ھیں واجب خیال کرتے ھیں۔ بعض سات روزوں کا پتہ دیتے ھیں اور بعض نے تیس روزے بھی لکھے ھیں۔ صابی ال بھر میں قبن روزے واجب خیال روزے بھی لکھے ھیں۔ صابی ال بھر میں چار بار عید مناتے ھیں۔

⁽١) عيد الفطر ، (٦) عيد العجبل ، (٣) عيد ميلاد ،

⁽س) عيد تموز ـ

اس مذهب کے پیرو سؤر ، کتے ، کبوتر اور پنجوں والے پرندوں کے گوشت کو حرام خیال کرتے ہیں۔ مرخ وغیرہ بے چنگال پرندوں کا گوشت کھاتے ہیں۔ ذبح کے لئے جانوروں کے علق پر چھری پھیرتے ہیں۔ پیاز اور لہسن ان کے نزدیک حرام مطلق ہے۔ عبیلی نہیں کھانے که تمکن ہے اس نے سانب نگلا ہو۔ جو لوگ تارک الدنیا ہو جاتے ہیں وہ چاؤوں کے غاروں اور گپھوں میں چلے جاتے ہیں اور دنیا سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ یہ لوگ ختنہ نہیں کراتے۔ ولی اور گواھوں کے بغیر نکاح نہیں کرتے۔ دو بیویاں کرتے ہیں برابر برابر تقسیم کرتے ہیں۔

صابیوں کی کتاب کا نام مؤرخین نے رہوز بتایا ہے جسے وہ الہامی
یقین کرتے ہیں۔ ان کی ایک اور کناب بھی ہے جس کے متعلق ان
کا خیال ہے کہ بہ حضرت شیث پر نازل ہوئی تھی۔ یہ کتاب کلدانی
زبان میں ہے اور مواعظ اخلاتی پر مشتمل ہے۔ یہ لوگ جیسا کہ
پہلے بتایا جا چکا ہے حضرت شیث اور حضرت ادریس کے بعد کسی کو
نبی نہیں مانتے ۔ ان کا خیال ہے کہ پیغمبروں کو عام انسانوں پر
خاص برتری حاصل نہیں کیونکہ بشریت کے لعاظ سے وہ بھی انسان
میں۔ اگر عام انسان بھی مجاہدہ و ریاضت پر کار بند ہو جائیں تو
پیغمبری شان پا سکتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی مانتے ہیں
کہ نبی کا نفس مذمومات سے پاک ہوتا ہے اور اس کا جسم آفات سے
عفوظ۔ وہ عر حیثیت سے کامل اور آکمل ہوتا ہے۔

شہرستانی صابیوں کے ایک فرقہ کو ستارہ پرست کہتا ہے اور دوسرے کو بت پرست، وہ کہتا ہے کہ یہ لوگ سبعہ سیارہ کو میکل کہتے ہیں۔ اسی لئے انھوں نے ستاروں کی پرستش کے لئے جو عبادت خانے تعمیر کئے ہیں ان کا نام بھی ہیکل رکھا ہے۔

صابی حج بھی کرتے ہیں مگر کعبّہ اللہ کا نہیں بلکہ حران کا ،
کیونکہ وہ اس شہر کو اپنے مذہب کا اولین گہوارہ تصور کرتے ہیں
اور اسے حضرت شیث کی آخری آرام گاہ سمجھتے ہیں۔ یہ شہر اوس
کے جنوب میں موصل اور شام کے راسنے پر واقع ہے۔ اہل حران کو
حرنانی کہا جاتا ہے ، حالانکہ صحیح نسبت حرانی ہے۔ مگر یہ خلاف

قاعدہ رائج ہے۔ اس شہر کا نام تورات میں بھی مذکور ہے کیونکہ حضرت ابراھیم نے اسی شہر سے ھجرت کی تھی۔ اس شہر کو حضرت ابراھیم کے بھائی ' ھاران ' سے بھی منسوب کیا گیا ہے۔ طبری کہتا ہے کہ یہ نام حضرت ابراھیم کے چچا ھاران کے نام پر رکھا گیا تھا۔ عرب اسی ھاران کو حران کہتے ھیں۔ بعض کا خیال ہے کہ حران کا شہر جزیرہ کے شال مشرق میں دریا نے فرات اور جالور کے درسیان واقع ہے اور وھاں حضرت ابراھیم کے باپ تارخ کی قبر ہے۔ زمانۂ قدیم میں یہ شہر بڑا آباد اور تجارت کا مرکز تھا۔ یہاں چاند دیوتا کا مندر تھا جسے آشوری حکمرانوں نے آرائش و زیبائش سے قمر چہار دھم بنا رکھا تھا۔ سکندر یونانی کی فتوحات سے یونانی میان آکر آباد ھو گئے اور اس مندر کے بتوں اور دیوتاؤں کے نام یونانی رکھے گئے۔

جب یونانی حکومت کا دور گزر گیا اور رومیوں نے اس شہر پر قبضه کر لیا تو آنھوں نے اھل حران کو مسیحی بنانے کی مہم بڑے زور شور سے شروع کی لیکن اس میں کامیاب نه ھوئے۔ لہذا عیسائیوں نے اھل حران کو بت پرست مشہور کر دیا۔ . جن یونانی اور دوسر نے لوگوں نے عیسائیت قبول نه کی وہ اس شہر میں پناہ گیر ھوئے اور اس طرح یہ شہر بت پرستی اور یونانی افکار کا می کز بن گیا۔

مروان بن محمد آخری اموی خلیفه کو یہاں کی آب و ہوا اور صفائی بہت پسند آئی اور اس نے کئی سال تک یہاں قیام رکھا۔ ابراہیم بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس جو ابراہیم امام کے نام سے مشہور ہیں، اسی شہر میں محبوس ہوئے اور آخر یہیں قتل کئے گئے۔

اہل حران کی بت پرستی یونانیوں کے اختلاط سے ایک نئے دور میں داخل ہوئی۔ یعنی ریاضی اور علمی و اخلاقی نظریات فیثا غورثی اور افلاطونیت جدیدہ سے اس کی ٹکر ہو گئی اور خوب خوب مباحثے اور مناظر سے ہونے لگے اور یہ شہر علم و حکمت کا مرکز بن گیا۔

حضرت عمر کے زمانۂ خلافت میں عراق فتح ہوا اور اہل عراق کو اپنے مذھب میں آزاد چھوڑ دیا گیا۔ خلقاے راشدین، بنی امید اور بنی عباس کے عہد ھاے حکومت میں حرانی اپنے

مدارس میں ریاضیات ، فلکیات اور فلشفه کی تعلیم دیتے تھے۔
هارون الرشید اور ماموں رشید کے عہد میں بھی یونانی علوم عربی میں
ترجمه هو کر بغداد میں منتقل هو گئے اور اس طرح تمام
اسلامی ممالک ان سے متاثر هوئے۔ افلاطونیت جدیدہ انھیں کے ذریعے
مسلانوں تک پہنچی ۔

سب سے پہلا صابی مفکر جو دربار بغداد میں مقبول ہوا،

ثابت بن قرہ تھا جو ۱۹۶ میں پیدا ہوا۔ یہ ایک حرائی صراف تھا جو
علوم اور فلسفہ میں اپنی نظیر آپ تھا۔ اس وقت معتقد باللہ
تخت حکومت پر جلوہ افروز تھا اور ثابت بن قرہ کا اس قدر معتقد تھا
کہ اسے خلوت میں بھی بلا لیتا تھا۔ ایک روز بھی خلیفہ ثابت
بن قرہ کے ساتھ ایک باغ میں مہل رہا تھا۔ ثابت بن قرہ نے خلیفہ کا
ماتھ اپنے ہاتھ میں لے رکھا تھا۔ ناگاہ خلیفہ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا۔
ثابت بن قرہ نے حیران ہو کر عرض کی۔ حضور! مجھ سے کیا خطا
درزد موئی ؟ خلیفہ نے کہا ، میرا ہاتھ تمھارے ہاتھ کے اوپر تھا
جو بے ادبی تھی کیونکہ علم کا س تبہ سب سے بڑا ہے۔ جب آل
بویہ نے عراق پر قبضہ کیا تو صابی مفکرین و علما، اس کے دربار میں
جمع ہو گئے کیونکہ سر زمین عراق ان کے لئے مقدس و معترم تھی۔

بغداد میں چند صابی علیاء خاص طور پر مشہور تھے جن میں سے ثابت بن منان ثابت بن منان علیات میں ماہر تھا۔ ثابت بن منان بھی عام علوم میں مسلم سمجھا جاتا تھا۔ اس نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ ہلال بن ابراہیم ریاضیات اور ہیئت میں ید طولی رکھتا تھا۔ اس کا بیٹا ابو اسحاق ابراہیم الصابی ادیب شمیر اور ریاضی اور فلکیات میں مسلم تھا۔ البستانی علیا مہندسه میں امامت کا درجة رکھتا تھا۔ یہی زیچ ستار گان کا موجد ہے۔ ابوجعفر الخازن ریاضی میں اپنی نظیر آپ تھا۔

ھارون رشید کے عہد میں صابی آزادی سے زندگی بسر کرتے تھے۔
مگر مامون کے آخری عہد میں ان پر کچھ سختی ہوئی۔ اس
کی داستان اس طرح ہے کہ ماموں اپنے آخری ایام حیات میں مشرق روم
پر حملہ کرنے کے لئے چلا۔ جب وہ مصر سے گزر رہا تھا
تو لوگ استقبال اور دعاے فتح کے لئے راستے پر اکٹھے ہوگئے۔

حرنانی بھی آئے ہوئے تھے۔ ان کا لباس کھلی قبا تھا اور سر پر لمبے لمبے بال تھے۔ مامون نے پوچھا کہ تم کون لوگ ھو ؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہم حرنانی ہیں۔ خلیفہ نے کہا تمھارا مذہب کیا ہے ؟ یہودی ہو یا عیسائی یا مجوسی ؟ مگر انھوں نے اپنا مذہب بھی حرنانی بتایا۔ خلیفہ نے کہا کہ به کیا مذہب ہے ؟ تم حشرک اور بت پرست ہو ، تمہارا قتل جائز ہے۔ انھوں نے جواب دہا ہم جزیه دیتے ہیں۔ خلیفه بولا جزیه تو اہل کتاب سے لیا جاتا ہے اگر میری واپسی تک تم نے کوئی مذہب قبول نه کیا تو تمھیں قتل کر دیا جائے گا۔

خلیفہ چلا گیا مگر یہ لوگ پریشان رہ گئے۔ بعض نے مسیحیت قبول کر لی بعض اسلام کے حلقہ میں آگئے اور زیادہ اپنے مذھب پر قائم رہے مگر نہایت پریشان تھے۔ ایک حرنانی رہنا نے دیکھا تو حکم دیا کہ تم سب اپنے آپ کو صابی کہو تا کہ مذھب کی تبدیلی کی ضرورت ھی نہ پڑے اور جزیہ کے سواکوئی تعزیر نہ رہے۔ چنانچہ یہ لوگ صابی کہلانے لگے۔ صابی کا لفظ قرآن پاک میں موجود ہے اور اسی مذھب کو ادیان قبل اسلام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

اس وقت صابیوں کی تعداد بہت کم ہے۔ یہ عراق اور جنوبی ایران میں آباد ہیں مگر تعداد بہت کم ہے۔ صابیوں کے عام پیشے زرگری اور آھنگری ہیں۔ خوزستان کے بعض حصوں میں دریاؤں اور تدیوں کے کناروں پر آباد ہیں۔ سپید لباس پہنتے ہیں اور سر اور کاڑھی کے بالوں کو کٹوانا گناہ سمجھتے ہیں۔

شفيقي عهدى پورى

تبصرے

اردو زبان کا ارتفاء ، مصنف ڈاکٹر شوکت سبزواری ، ایم - اے - ،
ایل ایل - بی، بی - ایج - ڈی ، صدر شعبہ اردو و فارسی ،
دُهاکه یونیورسٹی - ناشر گہوارہ ادب، ڈهاکه - قیمت سات رو بے
آٹھ آنے - طبع اول جولائی ، ۱۹۵۳ -

فاضل مؤلف نے کتاب کے سر ورق پر دعوی کیا ہے کہ اس تصنیف میں آردو زبان کے صرفی، نحوی اور صوتی سرماید کا تعقیقی جائزہ لینے کے بعد اردو کے مآخذ کا کھوج لگا یا گیا ہے۔ کتاب کے پانچ باب میں، جو تعقیقی میں اور تین ایسے میں جو تمہیدی میں۔ فاضل مصنف نے تمہیدی حصے کے تیسرے باب میں اپنی تام تحقیقات کا نچوڑ پیش کر دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اردو، ہندوستانی یا کھڑی قدیم ویدک بولیوں میں سے ایک بولی ہے جو ترق کرتے کرتے یا یوں کہنے کہ ادلتے بدلتے، ہاس پڑوس کی بولیوں کو کچھ دیتے لیتے اس حالت کو پہنچی جس میں هم اسے دیکھتے هیں۔ قیاس چا هتا ہے که یه میرٹھ اور اس کے نواح میں بولی جاتی تھی۔ پالی اس کی ترق یافته اور معیاری شکل ہے۔ اردو اور پالی دونوں کا منبع ایک ہے۔ پالی ادب، فن اور فلسفه کی زبان ہے اور هندوستانی روزانه بول چال، لین دین اور کاروبار کی- پالی ادبی درجه کو پاکر ٹھہر گئی لیکن ہندوستانی عوام کی زبان ہونے کی وجد سے اور بازار ھاٹ میں بولے جانے کے باعث برابر ترشتی ترشاتی اور چهلتی چهلاتی رهی-

ان کے نظرید کا ایک رخ تو یہ ہے۔ دوسری طرف انھیں اس بات کا شعور ہے کہ اردو کا قدیم هند ایرانی سے گہرا تعلق ہے۔ انھوں نے قدیم هند ایرانی سے آردو کا تعلق دکھانے کے لئے یہ شجرہ درج کیا ہے:

قدیم هند ایرانی ا قدیم پراکرت

جین پراکرت قدیم ارد و ساگدهی مغربی آپ بهرنش مغربی آپ هندی مغربی هندی

فاضل مؤلف نے کتاب کے ابتدائی حصد میں حافظ محمود شیرانی كى تحقيقى تصنيف " پنجاب ميں آردو " كا بڑى عقيدت سے ذكر كيا ہے، لیکن وہ ان کے اس نظریہ کو قبول نہیں کرتے کہ اردو کا ماخذ پنجا ہی ہے۔ نه اس نظریه کو تسلیم کرتے هیں که یه زبان مسلمانوں اور مندوؤں کے تمدنی تال میل سے وجود میں آئی ہے۔ انھوں نے كتاب كے تحقيقي حصه سين صوتي تعلقات ، اخذ و اشتقاق اور افعال و مشتقات سے مفصل بحث کرکے اپنے دعوے کو ثابت کرنا چا ھا ہے۔ جب میں نے فاضل مؤلف کے تمہیدی ابواب میں اردو کا تعلق هند ایرانی سے ظاہر کرنے والا شجرہ دیکھا تو مجھے اس بات پر تعجب هؤا که انهوں نے اس میں پنجابی کو کوئی جگه نہیں دی حالانکه یه ایک کهلی تاریخی حقیقت ہے که آریاؤں کے هندوستان آنے سے پہلے پنجاب میں ایک درخشاں تہذیب موجود تھی اور ظاهر ہے کہ یہ تہذیب ادبیات کے ذخائر سے بھی مالا مال تھی اور اپنی زبان بھی رکھتی تھی۔ جوں جوں آریائی مہاجرت کرنے والے قافلے وسط ایشیا سے نکل کر دنیا کے مختلف حصوں میں پھیلتر چلے گئے، توں توں پنجاب کی زبان سیں تغیرات پیدا ہوتے چلے گئے۔ آریاؤں کا وہ هجوم جس کا ایک حصه ایران میں ٹھمپر گیا اور ایک غالباً افغانستان کی راہ سے ہوتا ہؤا پنجاب پہنچا، وہ زبان بولتا تھا جس کے کچھ آثار ایران باستان کے کتبات سیخی اور سنسكرت ميں ہائے جاتے ھيں۔ واضح رہے كه ھخا منشى با دشا ھوں كے عہد میں (. مدد قام – . ۲۳ ق م) مغربی ہاکستان کے اکثر حصے ایرانی مقبوضات کا جزو بن گئے تھے۔ اشکانیوں اور ساسانیوں کے زمانہ میں بھی ایران قدیم کا ربط پنجاب کے لوگوں سے قائم رھا۔ تاریخی اعتبار سے قیاس چاھتا ہے کہ جب وسط ایشیا سے آریاؤں کی پہلی مہاجرت شروع ہوئی ہو تو اس قسم کی صورت پیدا ہوئی ہو گی۔

وسط ایشیا کے آریائی

باجرت پنجاب میں وارد جو هونے والے آریائی جو هونے والے آریائی اُنگا اُنگا کا تک زبان۔ ایران باستان کی زبان اور قدیم پنجابی زبان کا امتزاج

ایران کے آریائی و سط ایشیا سے سہاجرت

ایران کے آریائی و سط ایشیا سے سہاجرت

کرنے و الے آریائی جو
میخا منشی خاندان پنجاب سے گزر کر گنگا

جمنا کی وادیوں تک جمنا کی وادیوں تک فارسی قدیم یا پہنچے
فارسی باستان

ایران باستان کی قدیم زبان، پنجاب کی قدیم زبان، گنگا اور جمناکی وادیوں کی قدیم زبان=سنسکرت

میں نے جو شجرہ دیا ہے اس سے اختلاف کی گنجائش ممکن ہے۔
لیکن آریائی مہاجرت کی تاریخ کا مطالعہ کرنے کے بعد میں تو اس
نتیجے پر پہنچا ہوں۔ اس شجرہ پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ
پنجابی زبان ایک طرف ایران قدیم کی زبان ہاستانی اور کثبات میخی
سے رشتہ جوڑتی ہے اور دوسری طرف اس شستہ اور پختہ زبان سے مربوط
ہے جسے دیوتاؤں کی زبانی سنسکرت کا لقب عطا کیا گیا ہے۔ پنجابی
زبان کے کابات پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ وہ آریاؤں کی
اصلی زبان، اس کی ایرانی شکل اور اس کی هندوستانی شکل یعنی سنسکرت
کے درمیان ایک بڑی اہم کڑی ہے۔ ایسے الفاظ بیشار ہیں۔ میں
فقط دو کابات کا ذکر کرتا ہوں۔ ان پر بحث کرنے سے پہلے یہ
عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات آریائی
الفاظ کی اوستائی اور سنسکرت شکلوں میں مشاہبت بالکل حفقود نظر

آتی ہے، حالانکه دونوں زبانیں ایک ماں کی بیٹیاں میں ۔ لیکن جب انھی الفاظ کی ابتدائی پنچابی شکل سامنے آتی ہے تو اوستا ہے چلوی اور سنسکرت کی یگانگی کا سراغ هی نهیں بلکه ثبوت بھی ملتا ہے۔ کلمۂ آواز پر غور کیجئے ۔ اسکی داستان دراز ہے۔ اس کا اوستائی مادہ وچ، سنسکرت واچ ہے، پہلوی واجک ہے، لاطینی vox ہے۔ انگریزی voice اور فرانسیسی لفظ voice اسی سے بنے هیں۔ اب ملاحظه کیجئے که او ستاکا وچ اور سنسکرت کا واچ اور پہلوی کا واجک و ھی لفظ ہے جو پنجابی میں اب تک واج ہے۔ فارسی * جدید میں اور آردو میں اس کی شکل آواز ہے۔ الف پر یه شبه نه هو که نافید هے بلکه یه وه الف هے جو تلفظ کی سهولت کے لئے کبھی. کلمه کا ابتدائی حرف بن جاتا ہے اور کبھی حذف کر دیا جاتا ہے۔ (فاضل مؤلف بھی اس اصول سے آگاہ میں اور انھوں نے اس کا ذكر كيا هے)۔ اب ديكھئے پنجابي كا كامه واج صوتى طور پر متحجر ہے کہ پنجابی بولی کی کوئی صوت اس پر الف کا اضانه نہیں کرمے گی اور یوں پنجابی واج سنسکرت، پہلوی، اوستا اور قدیم فارسی کے درمیان لسانی کڑی کی حیثیت اختیار کر ہے گا۔ یہی حالت کامه داتا کی ہے۔ فردوسی دادار کا کامه استعال کرتا ھے، اس کا مادہ دا ھے اور اس کے معنی ھیں دینا اور پیدا کرنا۔ د اورت کا تبادله آریائی زبانوں میں عام عے۔ ایران کے قدیم ناموں میں کلمه داته ملتا هے، مثار اهور مزد داته، بختو داته اس کی اوستائی شکل واتر ہے۔ اسی کامه سے داد برآمد هؤا ہے جس کے معنی هیں خداؤں کا عطیه اور انصاف۔ پراکرتوں میں داتا معنی کے معنی میں آتا ہے۔ یہ وھی پہلوی اور فارسی قدیم کا داتہ ہے۔ دیکھئے پنجابی نے داد کی قدیم شکل دات قائم رکھی ہے که ایک طرف چلوی سے اور دوسری طرف پراکرتوں سے اور سنسکرت سے رشتہ جو ڑتی ہے۔ چنانچہ پنجابی میں باپ بیٹی کو جو كچھ جميز ميں ديتا هے ، اسے آج تك دت دات كما جاتا هے -

مختصر یه هے که فاضل مؤلف نے اگر چه اپنے تحقیقی ابواب میں بہت دقت نظر سے کام لیا هے، تراکیب اور لاحقوں کے سلسله میں بہت محنت کی هے، افعال و مشتقات کا بھی نہایت اچھا جائزہ

لیا ہے لیکن وہ جس نتیجے اور پہنچے ہیں، میرے خیال میں وہ ا بھی تک محل نظر ہے۔ حافظ محمود شیرانی کی تحقیقات کی تردید ا بھی پوری طرح نہیں ہو ہائی -

آخر میں یہ کہنا ضروری ہے کہ فاضل مؤلف نے اس کتاب کے ذریعہ آردو زبان کی بڑی خدمت انجام دی ہے اور تحقیق کا جت بلند معیار اپنے سامنے رکھا ہے۔ ان کے نتا بخ سے اختلاف کرنا ممکن ہے لیکن انکی محنت، عرقر بڑی اور علمی دیانتداری کی داد دئے بغیر چارہ نہیں۔

3-3-3

ما ثر لاهور ، قدیم لاهور کے مشاهیر کا تذکرہ اور تاریخ ، ۱۰۲۱ مؤلف سے ۱۰۲۱ تک ، جلد اول (ارباب سیف و سیاست) ، مؤلف سید هاشمی فرید آبادی ، ادارهٔ ثقافت اسلامید ، لاهور قیمت تین رو ہے -

فاضل مصنف نے لاھور کے مشاھیر کا تذکرہ اور تاریخ لکھتے ھوئے جس عہد کا انتخاب کیا ہے وہ لاھور کی تاریخ میں بڑی اھمیت رکھتا ہے لیکن سونے اتفاق سے اسی عہد کے لاھور کے متعلق مستند اور مفصل تذکرے اور تاریخیں کمیاب بلکد نایاب ھیں۔ یہ بات ۱۱۸۹، تک کے حالات پر تو کھلی صادق آتی ہے۔ اس کے بعد اس کا اطلاق جزوآ ھوتا ہے کیونکہ غوریوں کا عہد حکومت شروع ھو جاتا ہے جس کی تاریخ کے خد و خال نسبتاً روشن تر ھیں۔ یہ دور ۱۰۲۱، سے شروع ھوتا ہے اور ۱۳۲۱، تک چلتا ہے۔

مم بجاطور پر توقع رکھ سکتے تھے کہ مؤلف لاھور کی روز افزوں اھمیت کی توضیح و تشریع کے لئے ان واقعات کو پس منظر کے طور پر استعال کریں گے جو ایران میں ، رو نما ھو رہے تھے اور جو واقعا لاھور کی روز افزوں اھمیت کا سوجب بنے تھے لیکن مؤلف نے ایسا نہیں کیا ۔ انھوں نے عہد غزنوی کے صوبید اروں کے ذکر سے کتاب کا آغاز کیا ہے اور اس کے بعد ابو النجم ایاز تک پہنج گئے ھیں۔ ایاز کا ذکر کرنے کے بعد سیف الدولہ محمود ابن ابراھیم ، علاء الدولہ مسعود اور شیر زاد کا ذکر کیا ہے۔ پھر شیبانی خاندان اور مسعود اور شیر زاد کا ذکر کیا ہے۔ پھر شیبانی خاندان اور

خسرو ملک سے بحث ہوئی ہے اور آخری باب میں کوئی تیس پینتیس صفحات میں سلاطین غوری سے لے کر حملہ مغول تک کے واقعات قلمبند کر دئے گئے ہیں۔ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر کتاب مختصر ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ مؤلف نے واقعات کی تنقیح میں بہت محنت سے کام لیا ہے اور بیشتر اندرونی شہادت پر بھروسہ کیا ہے۔ لاہور کے غزنوی فرمانرواؤں کے دربار سے جو شعراء منسلک تھے انہیں کے کلام پر اپنے استدلال کو مبنی کیا ہے اور انہیں سے بہت اہم نتائج بھی مستخرج کئے ہیں۔ یہ بڑی دیدہ ریزی اور محنت کا کام تھا جسے مؤلف نے بوجہ احسن اغیام دیا ہے۔

ایاز کے متعلق مولانا نے تیس بتیس صفحے لکھے ھیں۔ ان میں سے نصف تاریخی واقعات سے متعلق ھیں اور نصف اس بحث کے لئے وقف ھیں کہ ایاز کا ادبیات عالیہ میں کیا مقام ھے۔ عجیب بات یہ ھے کہ یہ دوسرا حصہ کم و بیش انھی مطالب پر مشتمل ہے جو احمد سہیلی کے مضمون 'معمود و ایاز ' میں مندرج ھیں۔ پہ مضمون رسالہ 'یغا' کے سال چہارم کے چھٹے ' ساتویں اور آٹھویں شارے میں شائع ھؤا ھے۔ کے سال چہارم کے چھٹے ' ساتویں اور آٹھویں شارے میں شائع ھؤا ھے۔ فاضل مؤلف کو اس بات کا رنج ھے کہ نظامی عروضی نے مود پر یہ تہمت لگائی کہ ایاز اس کا محبوب تھا لیکن مزے کی بات یہ ہے کہ خود انھوں نے رومی اور عطار کی جو حکایتیں نقل کی ھیں ان میں بھی ایاز کو محمود کا محبوب و سقرب ھی دکھایا گیا ھے۔ کہ خود انھوں نے دوسی اور عطار کی جو حکایتیں نقل کی ھیں بالکل میں بھی ایاز کو محمود کا محبوب ہونا ایرانی تاریخ میں بالکل مسلم ہے۔ اسے اخلاتی زوال کہ لیجئے کہ معاشرہ بھی اس تعلق کو برداشت کرتا ہے۔ قابوس نامہ کے مؤلف نے اس سلسلہ میں جو کچھ برداشت کرتا ہے۔ قابوس نامہ کے مؤلف نے اس سلسلہ میں جو کچھ برداشت کرتا ہے۔ قابوس نامہ کے مؤلف نے اس سلسلہ میں جو کچھ اس کا مطالعہ دلچسپی اور عبرت سے خالی نہ ھوگا۔

اس سلسلہ میں یہ بھی گذارش کرنا ہے کہ یہ بحث کہ ایاز کا ادبیات عالیہ میں کیا مقام ہے ماثر لاہور کی پہلی جلد سے کوئی تعلق نہیں رکھتی ۔ البتہ یہ جو مصنف نے لکھا ہے کہ اس کتاب کا ایک دوسرا حصہ بھی شائع ہوگا شاید اس میں اس قسم کی روایات کے لئے گنجائش نکل سکے ۔

رساله 'یغا' سی احمد سمیلی نے محمود و ایاز پر جو مضمون

لکھا ہے ماثر لاھور کے مؤلف کا اس سے اس مد تک توارد موگیا ہے کہ شبخ عطار کے اشعار نقل کرتے ھوئے دونوں نے وھی شعر انتخاب کئے ھیں۔

فاضل مؤلف نے خود ہزم شیرزاد میں نظامی عروضی کی طرح داد نکته سنجی دی ہے۔ شیر زاد سلطان مسعود کے خلف ابراهیم کے بارہ بیٹوں میں تیسرا تھا۔ اس کی محفل کا ذکر کرتے ہوئے مؤلف نے ارباب طرب کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان میں ایک نے نواز ہے جس کے طائفہ میں رنڈی اور سازندے ہیں۔ پھر عثان خوانندہ ہے کہ 'راتوں کو قعبہ خانوں میں پڑا رہتا ہے۔' ایک 'سرور نواز چھو کرا' ہے جس کی پڑی قدر کی جاتی ہے۔ زاور حسن بربطی ہے چھو کرا' ہے جس کی پڑی قدر کی جاتی ہے۔ زاور حسن بربطی ہے 'جو خوش اندام امرد ہے۔' مطربه پری ہے ، بانو قوال ہے ('شاعر نے اس کے دیوث شوھر کا سخت مضحکہ کیا ہے')۔ قوسین کے الفاظ فاضل مؤلف کے ہیں۔

ایک غرنوی شہزادہ کے دربار کی جو حالت ہزم شیر زاد میں بیان کی گئی ہے اس کا مآثر لاھور سے کیا اور کہاں تک تعلق ہے اس کا فیصلہ ھم قارئین کرام پر چھوڑتے ھیں اور اس سوال کے جواب کا فیصلہ مؤلف پر کہ نظامی عروضی بیچار مے نے محمود غزنوی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ چوری چھپے کا حملہ سخت تھا یا یہ سامنے کا حملہ سخت تر ہے جس میں رنڈیاں اور امرد ناچتے اور کا خ دکھائی دیتے ھیں اور 'مآثر لاھور' کا جزو بن جاتے ھیں۔ یعنی کا حکمہ سامنے کا حملہ سخت تر ہے جس میں رنڈیاں اور امرد ناچتے اور کا خ دکھائی دیتے ھیں اور 'مآثر لاھور' کا جزو بن جاتے ھیں۔ یعنی

این گناهیست که در شهر شا نیز کنند

هم نے عرض کیا تھا کہ باب پنجم میں مولانا نے عہد سلاطین غوری سے حملۂ مغول تک کے حالات قلمبند کئے ہیں۔ ان حالات کے لئے تیس صفحے وقف کئے گئے ہیں۔ اس میں سلطان قطب الدین ایبک سے حملۂ مغول تک سب کچھ آ گیا ہے۔ درآنحال کہ قطب الدین ایبک ایبک کا لاہور سے جو تعلق ہے وہ اس بات کا تقاضا کرتا تھا کہ اس کے متعلق تفصیل سے کچھ لکھا جاتا۔

مؤلف نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب کی تالیف کا مقصد یہ ہے که لاهور کے ارباب سیف کی ذاتی اور مجلسی زندگی سے

شفاسائی پیدا کی جائے اور لاھور کے تہذیب و تمدن کی داستان یان کی جائے ۔ پہلے حصہ میں جس کے ۳۰ صفحات ھیں ، پندرہ سولہ تو ایاز اور ادبیات عالیہ ھی کے لئے وقف ھیں ، دس ہارہ صفحوں میں بزم شیرزاد کا بیان ھے ۔ ھاں غزنوی ذوق تزیّین و تعمیر پر چار صفحے ھیں ۔ قدیم لاھور کے تمدن کی جھلک پر مؤلف نے اڑھائی صفحے لکھے ھیں ۔ ایک اور بات کھٹکتی ھے قدیم لاھور کا عہد کیو وہ یہ کہ مؤلف نے اڑھائی صفحے لکھے ھیں ۔ ایک اور بات کھٹکتی ھے قدیم لاھور کا عہد کیوں قرار دیا ۔ قدیم کا کامہ سن کر ذھن میں قدیم لاھور کا عہد کیوں قرار دیا ۔ قدیم کا کامہ سن کر ذھن میں یہ خیال پیدا ھوتا ھے کہ اس لاھور کی داستان سنائی جائے گی جو کم از کم مسلمانوں کے ورود سے پہلے آباد تھا لیکن خیر فظ قدیم کے معانی مبہم ھیں ۔ مؤلف کو اختیار ھے کہ وہ انھی دو سو سالوں کو لاھور کا عہد قدیم سمجھیں لیکن پڑھنے والے دو سو سالوں کو لاھور انھی دو سو سالوں سے کیوں عبارت ھے ۔

مؤلف نے قارئین کو اطلاع دی ہے که دوسرا حصه صاحبان علم و قلم یعنی مشائخ و علما و مصنفین و شعرائے لاهور سے اختصاص رکھتا ہے۔ همیں اس کی اشاعت کا بیتا ہی سے انتظار ہے کیونکه در اصل یہی حصه ہے جو کتاب کی جان ہوگا۔

کتاب مجلد ہے لیکن کتابت و طباعت اچھی نہیں۔ امید ہے کہ دوسرے حصد کی اشاعت میں اس بات کا بھی لحاظ رکھا جائے گا۔

3-3-3

افكار غزالى، از سولانا عد حنيف صاحب ندوى، ادارة ثقافت اسلاميه، لاهور، صفات ١١٦، قيمت سات روپر -

کچھ عرصہ ہؤا انھی صفحات میں مولانا موصوف کی کتاب افکار ابن خلدون ' پر تبصرہ کیا گیا تھا اور امید ظاہر کی گئی تھی۔ کہ مولانا دیگر مشاہیر اسلام کی زندگی اور افکار پر بھی روشنی ڈالیں گے۔ چنانچہ زیر نظر کتاب اسی سلسلہ کی دوسری کڑی ہے۔ ۔

امام غزالی کی مختلف تصانیف میں سے مولانا نے احیا، العلوم کو منتخب کیا ہے جس کی چار ضخیم جلدوں میں تقریباً سبھی عمی ،

دینی ، فقہی اور اخلاقی سائل پر بحث کی گئی ہے۔ 'افکار غزالی ' صرف علمی اور دینی افکار کی تلخیص تک عدود ہے جو تقریباً پونے چار سو صفحات (۱۱۵–۱۹۷۲) ہیں پھیلی عوثی ہے۔ شرق ع میں ۱۱۳ صفحوں کا مقدمہ ہے جس کو کتاب کی روح کہنا چاہئے۔ یہ مقدمہ دو حصوں میں سلقسم ہے۔ پہلے حصے (۱-۲۱) میں امام غزالی کی زندگی ، ان کے علمی کارناموں ، تصانیف اور ان کے مفصوص طرز فکر پر بحث کی گئی ہے اور دوسرے حصے (۱۱۳-۱۱) میں ان مسائل پر ناقدانہ نظر ڈالی گئی ہے جو کتاب کا اصل موضوع ہیں۔

اس سوال کے متعلق که لفظ ' غزالی ' به تخفیف یا به تشدید ' زا ' هونا چاہئے ، مصنف نے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا اگر چہ ان کا اپنا رجعان تخفیف کی طرف معلوم هوتا ہے۔ امام کی زندگی کے حالات کے سلسلے میں ایک کمی همیں بری طرح محسوس هوئی۔ اگر مولانا چند صفحوں میں اس زمانے کی اسلامی دنیا کے سیاسی ، معاشرتی اور تمدنی حالات کا تذکرہ کر دیتے تو اس حصر کی افادیت میں کافی اضافه هو جاتا اور اس سے غزالی کے کارناموں کا تاریخی پس منظر سمجھنے میں ناظرین کو آسانی ہوتی۔ اگرچہ مولانا نے ایک جگه ذکر کیا ہے که امام غزالی نے تصوف کا راسته زندگی سے فرار کے لئے اختیار نہیں کیا تھا (صفحه ۲۷) لیکن اگر اس زمانے کے معاشرتی اور سیاسی حالات کا تفصیلی جائزہ لیا جائے تو اس سے معلوم ہوگا کہ جن حالات میں دوسری اور تیسری صدی هجری سی تصوف کا آغاز هؤا ، تقریباً ایسی هی معاشرتی ابتری اور سیاسی نا پائداری غزالی کے زمانے (یعنی پانچویں صدی هجری) میں بھی موجود تھی اور اسی نے آخر کار اس کے حساس دل کو دنیاوی علائق سے قطع تعلق کرنے پر مجبور کیا۔ غزالی کے تصوف کا ایک رخ اگر معاشرتی اصلاح تها تو اس کا دوسرا پہلو فرار بھی تھا جو شاید اس کے معاصری حالات کا نتیجه تھا۔

غزالی کے علمی کارناموں میں ایک اهم کام فلسفه کی تنقید ہے۔ مولانا نے اس مسئلے کے هر پہلو پر بہت عالمانه اور سیر حاصل بحث کی ہے اور بتایا ہے که تنقید فلسفه سے غزالی کا مقصد تنقیص فلسفه و معقولات نه تها بلکه فلسفه و دین دونوں کے حدود کو واضح اور متعین

کرنا تھا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ غزالی کی اس تنقید نے مسلمانوں میں فلسفہ کا رواج ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا لیکن آزادانه تنقید تو فلسفه کی جان ہے جس کے بغیر اس کا بڑھنا اور ترقی کرنا شاید ممکن ھی نہیں۔ ارسطو نے اپنے استاد کے نظریات پر بری طرح تنقید کی لیکن اس سے فلسفه کو نقصان نہیں بلکه فائدہ چہنچا۔ اسی طرح غزالی کی تنقید فلسفه نے مسلمانوں کے دلوں میں فلسفه یونان کا بے جا رعب همیشه کے لئے ختم کر دیا اور آزادانه تحقیق کا دروازہ کھول دیا۔ اصلی چیز جس نے علمی اور معقولی مشاغل کو روکا، وہ سیاسی اور معاشرتی بد حالی اور ابتری تھی نه که غزالی کی تنقید ۔ اس سلسلے میں شاید مولانا یه بیان کرنا بھول گئے ھیں کہ غزالی کی یہی آزادانه اور بے لاگ تنقید فلسفه تھی جس نے بورپ چہنچ کر جدید تنقید و تحقیق کا راسته هموار کیا۔

غزالی کا دوسرا کارنامه باطنیت کی تردید ہے۔ اس پر بھی مولانا نے کافی عمدہ بحث کی ہے اور ان مفاسد کی نشاندھی کی ہے جو باطنیت کی غلط تاویلات سے پیدا ھوئے تھے اور جن کے انسداد کے لئے امام موصوف نے کوشش کی۔ اس سلسلے میں مولانا نے باطنی تعریک کے ایک تصور 'مجدیت 'کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک عمدہ نکته پیدا کیا ہے۔ فرساتے میں که باطنیه نے "جوش تاویل میں آل حضرت کی ذات ستودہ صفات کا بھی انکار کیا۔ چنانچه کہنر والوں نے یہاں تک کہا کہ اس سے مقصود وہ شخصیت نہیں جس نے لاکھوں انسانوں کے سامنے ایک نموند کی زندگی بسر کی اور جس کو الله تعالی نے نبوت سے سرفراز فرمایا بلکه مجدیت ایک مقام کا نام ہے " (صفحه ۲۳) - 'مقام عدی ا اصول عدی ا باطنیه كا ايك فلسفيانه نظريه تها جو خالق اور مخلوق كے تنزیهی تعلقات كى خليج كو پاٹنے كے لئے وضع كيا گبا تھا۔ باطنيہ اور ان كے تتبع میں ابن عربی اور دیگر وحدت وجودی سکرین نے اس تجریدی اصول (Logos) کو تسلیم کرنے کے بعد یه دعوی کیا که آن حضرت اسی اصول کے مظہر تھے اور نه صرف آن حضرت بلکه تمام ولی جو آن سے چلے ہونے یا بعد میں ہوں گے ، سبھی اس اصول کے مظاهر هیں اور اس لئے مساوی طور پر مطاع اور واجب الاحترام۔ پیغمبر اسلام کے اسوہ حسنہ کی پیروی اس لئے ، سلمانوں پر واجب نہیں کہ آپ پیغہبر میں ، بلکہ اس لئے اور صرف اس لئے کہ وہ اس اؤلی اصول کے مظہر میں ۔ چنا نجہ دور جدید میں اسی باطنی اور قرمطی نظریے کی تجدید کا شرف ان لوگوں کو حاصل ہؤا جن کے نزدیک پیغمبر کی کوئی انفرادی شخصیت نہیں جس کی بنا پر وہ مطاع ہو بلکہ وہ ایک اصول کا مظہر ہے جو جدید اصطلاح میں 'می کر ملت' کے فام سے موسوم ہے۔ تمام اشخاص جو اس اصول کے مظاہر کہلا سکتے میں اسی طرح قابل اطاعت میں جس طرح خود پیغمبر اسلام ۔ مولانا کا یہ نکته قابل داد ہے ۔ فرماتے میں جس طرح خود پیغمبر اسلام ۔ مولانا کا یہ نکته قابل داد ہے ۔ فرماتے میں کہ آج کل کے قرامطہ بھی قریب قریب قریب نہیں جو ہمیشہ عمیشہ کے لئے مطاع ہے بلکہ 'می کر ملت' سے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقاہر مو سکتا ہے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقاہر مو سکتا ہے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقاہر مو سکتا ہے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقاہر مو سکتا ہے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقاہر مو سکتا ہے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقاہر مو سکتا ہے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقاہر مو سکتا ہے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقاہر مورتوں میں ظاہر مو سکتا ہے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقاہر مورتوں میں ظاہر مو سکتا ہے تعبیر ہے جو حر زمانے میں مقائم مورتوں میں ظاہر مو سکتا ہے اس می خور زمانے میں مقاہر ہے میں مقاہر ہو سکتا ہے اس میں طاح ہے باکہ ' میں مقاہر ہے میں مقاہر ہو سکتا ہے اس میں طاح ہے بر میں مقاہر ہو سکتا ہے اس میں طاح ہے بر میں مقاہر ہو سکتا ہے اس میں سے میں مقاہر ہو سکتا ہے اس میں سے میں سے سلط ہو سکتا ہے اس میں سے میں سے میں سے بر میں میں سے میں

لیکن امام غزالی کی مختلف تصنیفات کے مطالعه سے معلوم هوتا عے که امام صاحب باطنیه کے فلسفیانه تصورات سے کافی حد تک متاثر ضرور هونے۔ چنانچه ان کی کتاب 'مشکوۃ الانوار' اس بات كى كافى شهادت ديتى ہے۔ مولانا نے شہرستانی كے حوالے سے باطنيد كا نظرية خدا ان الفاظ ميں بيش كيا ہے كه ' هم نہيں كہتے كه وه موجود هے نه يه كمتے هيں كه لا مؤجود هے . . . ' (صفحه ١٠٠) بالكل ايسا هي خااص تجريدي اور تنزيهي تصور 'مشكوة الانوار " میں غزالی نے پیش کیا ہے۔ قرآنی خدا تمام اوصاف حسند سے متصف هے لیکن فلسفیانہ خدا محض ایک تصور ہے جو کا ثفات سے بالكل ماورا اور انسانوں سے يے تعلق هے ، جس كے متعلق كچھ سلبى طور پر تو کہا جا سکتا ہے لیکن کوئی اثباتی صفت اس سے منسوب نہیں کی جا سکتی ، جو ستر ہزار ایسے پردوں کے پیچھے جھما بیٹھا ہے جہاں تک ظاہر پرست مذھبی لوگوں کی نگاہ کبھی نیں چهنچ سکتی ، وه کائنات کا حاکم اور مدبر اعلیٰ تو ضرور ہے لیکن بلا واسطه نہیں بلکه بالواسطه ، اس تک پہنچنے کی کسی کو مخال نہیں ، زیادہ سے ذیادہ رسانی جو انسانی امکان میں ہے وہ یہ ہے کہ 'سطاع' (Logos) تک جا پہنچے جو روحانی اور مادی نظام کا حاکم

اور مدبر ہے اور جو خدامے مطلق کے زیر فرمان ہے۔ یہی تصور ہے جو غزالی نے مشکوۃ الانوار میں خدا کے متعلق پیش کیا ہے۔

شریعت میں ظاہر و باطن کی تقسیم کی بحث میں مولانا فرماتے ہیں کہ غزالی نے اس مسئلہ میں باطنیوں کا تتبع کیا ہے (صفحه ۱۱۲) ۔

یہ بات ایک حد تک درست ہے اگر چہ صوفیا ہے متقدمین کے هاں یہ تفریق مدت سے ایک مسلمہ حقیقت سمجھی جاتی رھی۔ چنا نچه ذوالنون مصری بڑی شدت سے اس تفریق کے قائل رہے ہیں اور ذوالنون مصری بڑی شدت سے اس تفریق کے قائل رہے ہیں انھوں اس کی تائید کے لئے حضرت موسیل اور خضر کا واقعہ بھی انھوں نے پیش کیا ہے جہاں خضر نے (جو طریقت کے نمائند ہے ہیں) حضرت موسیل کو (جو شریعت کے نمائند ہے ہیں) کئی ایک باطنی اسرار و رموز سے آگاہ کیا جن تک ان کی رسائی ممکن نہیں تھی (دیکھئے اسرار و رموز سے آگاہ کیا جن تک ان کی رسائی ممکن نہیں تھی (دیکھئے تذکرہ الاولیاء۔ عطار)۔

اس کے علاوہ غزالی نے ظاہر و باطن کی تشریح کرتے ہوئے. جو احادیث اور اقوال پیش کئے هیں (صفحه ۲۰۰۳-۲۰۰۸) وه سبھی صوفیا کے پیش پا افتادہ دلائل هیں جن کو اگر اسی مفہوم میں تسلیم کیا جائے تو مذہب اور شریعت کی تمام بنیاد ھی ختم ہو جائے۔ مثلاً ابو هريره كا قول هے كه ميں نے آن حضرت سے دو ظروف پائے ھیں۔ ان میں سے ایک میں جو کچھ تھا وہ تو میں نے بیان كر ديا۔ اگر دوسرے ظرف كے مطويات افشا كر دوں تو اس گردن پر چهرياں چل جائيں ۔ اول تو يه باور نہيں كيا جا سكتا كه باطنی اسرار آن حضرت نے ابو ھریرہ کو بتائے ھوں جو تفقہ کے اعتبار سے اکثر صحابہ سے کمتر درجہ رکھتے تھے۔ زیادہ سے زیادہ جو قابل تسلیم توجید کی جا سکتی ہے وہ یہی ہے که حالات کی تاساز گاری اور سیاسی ریشه دوانیوں سے وہ اس قدر مجبور هو چکے تھے کہ بہت سی باتیں کہنے کی جرأت وہ اپنے میں نہیں پاتے تھے۔ ظاہر و باطن کی تقسیم اور تاویل کی ضرورت دو مختلف مسائل ہیں ، غزالی نے ان دونوں کو اس طرح پیش کیا ہے کہ گویا یه دو نمیں بلکه ایک مسئله ہے۔ تاویل کی ضرورت اور اهمیت تو سبھی کے نزدیک مسلم ہے ، لیکن کیا یہ ضروری ہے کہ اس کو ظاہر و باطن کے متصوفانہ نطریے کی آڑ لے کر پیش کیا جائے ؟ تصوف کے متعلق عام طور پر لوگ افراط و تفریط کے شکار مو جاتے میں۔ مولانا نے اس سلسلے میں ان دونوں سے پہلو تھی کی ہے اور ایک مسلک اعتدال پیش کیا ہے۔ اس حصہ میں جو تقریباً بیس پچیس صفحوں (۲۷ تا ۲۹) میں بھیلا مؤا ہے ، مصف نے بڑی ژرف نگامی سے مسئلے کے هر پہلو پر بحث کی ہے اور صحت مفلا تصوف کی اهمیت کو واضح کیا ہے۔ اس سلسلے میں علم اور کشف کی بحث (صفحه ۲۹-۹۹) بھی بڑی عالمانه ، سائنٹیفک اور قابل مطالعه ہے۔

لیکن کیا غزالی کا تصوف صحت مند تھا یا اس میں بھی سلبیت اور فرار کے اثرات مضمر تھے ؟ مولانا نے اس کے متعلق کوئی فیصله کن رائے ظاهر نہیں کی لیکن جیسا که اوپر ذکر کیا جا چکا ہے ، غزالی کے هاں تصوف دونوں قسم کا موجود ہے ، صحت مند بھی اور سلبی بھی ۔ اس میں کوئی شک نہیں که علم کو صرف حواس یا عقل تک محدود رکھنا کوئی اچھا نتیجه پیدا نہیں کرتا جب تک اس کے ساتھ وجدان کا جوڑ نه لگایا جائے لیکن اگر محض وجدان یا 'قلب' تک هی تمام تگ و دو محدود هو جائے تو اس سے بھی اسی طرح مفاسد کا ظمور هوتا ہے جس طرح بھلی حالت میں ۔ چنا تچه علم کی بحث میں یه اعتدال غزالی کی نظروں سے اوجھل هو گیا ۔

موجودہ دور میں علم و سائینس کی قوت کا اندازہ ہارے سامنے ہے لیکن نظری طور پر غزالی اس کے قائل تھے اور انھوں نے اس کے لئے مندرجہ ذیل قرآنی آیت کو بطور دلیل پیش کیا ہے (صفحہ ۱۱۳)۔

قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك بد (عل - . س)

(جس کے پاس اس کتاب کا علم تھا اس نے کہا وہ (تخت) میں آپ کے پاس لے آتا ہوں۔)

سے بناطب ہو کر کہا کہ کوئی ہے جب انہوں نے اپنے درباریوں سے بناطب ہو کر کہا کہ کوئی ہے جو ملکہ سبا کے تخت کو یہاں لیے آئے؟ اس سوال کے جواب میں ایسا شخص بولا جس کے پاس 'علم' تھا کہ ہاں میں یہ کر سکتا ہوں۔ لیکن اس چیز سے واقف

هوتے هوئے بھی غزالی نے علم کی اس آفاقی قوت کی طرف نه کبھی خود توجه کی اور نه دوسروں کو توجه دلائی اور یه در حقیقت وهی سکون پرستی راهب والا افسانه هے جو هر اچهے آدمی کو بھی ہے راہ روی کی طرف لے جاتا ہے۔ چنانچه مولانا نے صفحه کم پر اس بات کو تسلیم کیا ہے که اگرچه 'غزالی علم کی روحانی اور جکیانه تگ و تازسے پوری طرح باخبر تھے لیکن علم کی دنیاوی و مادی فتوحات و برکات پر ان کی پوری پوری نگاہ نہیں '۔ ان کے خیال میں یه 'ان کی نظر کا عیب نہیں ، اس دور کا عیب ہے '۔ کے خیال میں یه 'ان کی نظر کا عیب نہیں ، اس دور کا عیب ہے '۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ اگر غزالی اپنے زمانے کے خشک اور لیکن حقیقت یہی ہے کہ اگر غزالی اپنے زمانے کے خشک اور سکتے تھے تو اس دائرہ میں بھی ان کے قدم روکنے والی کوئی طاقت نه تھی ۔ اصل وجه یہی معلوم هوتی ہے که تصوف کا مزاج هی ایسا ہے که وہ انسان کو 'انفس' کے دائرے سے نکل کر 'آفاق' کی طرف متوجه هونے هی نہیں دیتا ۔

'افکار غزالی ' کے اس مختصر سے تعارف سے اس کے مضامین کی وسعت اور دلچسپی کا اندازہ مشکل سے کیا جا سکتا ہے۔ غزالی کے علمی و تجدیدی کارناموں کی اردو میں یہ پہلی کتاب ہے جو جدید سائنٹیفک طرز میں لکھی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ھی مولانا حنیف صاحب کا شگفته انداز بیان ، ان کی فلسفیانه نگه اور سلجھا ہؤا انداز فکر اس کی افادیت میں کافی اضافے کا باعث ہؤا ہے۔

کسی کتاب کی خوبی اور عمدگی کا معیار یہ نہیں کہ آپ مصنف کے نظریات سے کس حد تک متفق ہیں بلکہ یہ ہے کہ اس کا مطالعہ آپ کے فکری رجحانات کو کس حد تک ابھار نے میں کامیاب ہؤا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو 'افکار غزالی' یقیناً اہم علمی مسائل یر غور و فکر کی ایک دلچسپ دعوت ہے۔

لیکن افسوس ہے کہ ٹیکنیکل حیثیت سے کتاب میں کئی خامیاں رہ گئی ھیں۔ کتابت اور چھپائی معیاری نہیں ، خاص کر مقدمہ کی جو ساری کتاب کی جان ہے۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ فہرست مضامین کو کتاب کے بعد رکھنے میں کیا مصلحت ہے۔ یہ ایک برانا طریقہ ہے جس کے لئے کوئی وجۂ جواز نہیں۔ پھر فہرست میں پرانا طریقہ ہے جس کے لئے کوئی وجۂ جواز نہیں۔ پھر فہرست میں

بعض جگه غلطیاں بھی رہ گئی ھیں۔ مثلاً صفحه مدے ہر دوسرے کالم کے مضامین کے سامنے نمبر صفحات غلط درج ھیں۔ ۱۱۱ کی جگه عاد وغیرہ۔

اسلام اور سوسیقی ، از شاه عد جعفر ندوی ، اداره ثقافت اسلامیه ،
لاهور ، صفحات ۲،۲ ، قیمت ۳ رویے سم آنے۔

کتاب کا موضوع کسی حد تک پریشان کن ہے۔ عام طور پر ذھن میں یہی تصور تھا کہ اسلام اور موسیقی دو متضاد چیزیں ھیں اور اسی تصور کے تحت میں نے یہ کتاب اٹھائی۔ 'مقصد تحریر' میں فاضل مصنف نے اگرچہ یہ دعوی نہیں کیا کہ وہ فقہی جواز یا عدم جواز پر بحث کریں گے لیکن کتاب کے مطالعہ کے بعد محسوس یہی ھؤا کہ کم از کم جو دلائل اور مثالیں مہاں بیش کی گئی ھیں ان سے اس بنیادی تصور کی تصدیق نہیں ھو سکی بلکہ اس کے برعکس مجموعی طور پر یہ تاثر پیدا ھؤا کہ موسیقی جو انسان کی فطرت سلیمہ کے لئے ایک قسم کی روحانی خوراک ہے ، اسلام کی روسے کسی طرح نا جائز نہیں۔

اسلام کا مزاج افراط و تفریط سے بچ کر حسن اعتدال کا حامل ہے اور اس لئے اس میں مادیت اور روحانیت ، عقل و جذبات دونوں کا امتزاج ہے اور یہی ایک بنیادی نقطه نگاہ ہے جس کی روشنی میں اس سئله کی وضاحت ممکن ہے۔ اس کے بعد سب سے پہلی دلیل فاضل مصنف نے حضرت داؤد کی دی ہے۔ عہد عتیق کی روایات کے مطابق حضرت داؤد کے پاس متعدد مغنی موجود تھے جو مختلف سازوں پر خدا کی حمد و مناجات گاتے تھے۔ اس سے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اگر موسیقی یا سازوں کا استعال ممنوع ہوتا تو ایک پیغمبر کی شان سے یہ بعید تھا۔ کہ وہ ایسے مشغله میں وقت تو ایک پیغمبر کی شان سے یہ بعید تھا۔ کہ وہ ایسے مشغله میں وقت صدف کرتے۔ اس کے بعد بعض صحابه ، تابعین اور تبع تابعین کی مسلمے میں دو باتیں قابل ذکر ہیں۔ اکثر محدثین ساع و موسیقی سے دلچسپی رکھتے تھے۔ اس کی حرمت کے قائل نہیں کیونکہ بقول شیخ عبدالحق محدث دھلوی کی حرمت کے قائل نہیں کیونکہ بقول شیخ عبدالحق محدث دھلوی محبح حدیث بھی موجود نہیں اس محبح حدیث بھی موجود نہیں ۔

(صفحه ۹۳) اگر حرست کا جواز ہے تو صرف فقہا کی طرف سے جو محض اس کے لہو و لعب هونے کی وجه سے اس کے خلاف هیں۔ یہاں فاضل مصنف نے بڑے عمدہ طریقے سے واضح کیا ہے کہ موسیقی هر حالت میں لہو و لعب میں شار نہیں کی جا سکتی۔ ''لہو سے مراد وہ فعل ہے جس کی وجه سے اطاعت الہی کی طرف سے بے توجہی هو یا فرائض و واجبات فراموش هو جائیں یا حرام و مکروهات میں رغبت هو جائے'' (صفحه ۱۸۸ اور ۱۹۳۳)۔ اس تعریف کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو پھر موسیقی کی مطلق حرست کا سوال هی ختم هو جاتا ہے۔ اس سلسلے میں امام غزالی کا فیصله معقول ہے: ''اگر ساع کے ستعلق نه کوئی نص هو اور نه کسی نص پر کوئی صحیح ساع کے ستعلق نه کوئی نص هو اور نه کسی نص پر کوئی صحیح قیاس هو تو ساع کے حرام هو نے کا دعوی هی باطل هو جاتا ہے۔ وہ اس صورت میں دوسرے مباحات کی طرح ایک ایسا مباح رہ جاتا ہے جس میں کوئی مضائقه نه هو '' (صفحه ۱۳۵)۔

اس کے بعد مصنف نے ان فقہا کے اقوال درج کئے ھیں جو حرست ساع کے قائل تھے اور ان حدیثوں اور قرآنی آیات پر بحث کی ھے جو اس سلسلے سیں پیش کی جاتی ھیں (صفحات ۱۹۲-۱۵) اور یه نتیجه نکالا که ان بزرگوں کا اصل مقصد یه تھا که عوام کو آن خطرات سے بچایا جائے جو موسیقی کے غلط استعال سے پیدا ھوتے ھیں اگر چه مصنف کی رائے میں ان اقوال کی کوئی اھمیت نہیں ، کیونکه کوئی نص صریح بقول امام غزالی اس کی حرست کے حق میں پیش کوئی خا سکتی ۔

آخر میں فاضل مصنف نے خود آن خطرات کا ذکر کیا ہے جو قدیم فقہا کی طرف سے پیش کیا جاتا رہا اور مسئلہ کا بیمی پہلو حقیقتاً قابل غور ہے۔ اگر کسی عمل کے جواز یا عدم جواز کا فیصلہ نص صربح سے مستنبط ہو سکے تو بھی معاشرتی پہلو سے یہ فیصلہ کرنا ضروری ہے کہ آیا اس میں شرکا پہلو غالب ہے یا خیرکا۔ اکثر صوفیا نے متقدمین کا رجعان یہی رہا ہے کہ اس کا آخری فیصلہ انسان خود کر سکتا ہے کہ یہ عمل اس کو نیکی کے راستے سے انسان خود کر سکتا ہے کہ یہ عمل اس کو نیکی کے راستے سے روکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ 'کشف المحجوب' کے باب الساع میں یہی نھی نقطه نگاہ پیش کیا گیا ہے۔ خود امام غزالی کی رائے بھی یہی تھی تھی

که ''جب ساع پر آبائیر قلبی کے لحاظ سے غور ہوگا تو اس اور ند مطابقاً جائز ہونے کا فتوی لگانا درست ہوگا اور ند مطابقاً حرام ہونے کا ، بلکد احوال ، اشتخاص اور طریقۂ موسیقی کے اختلاف سے حکم بھی بدل جائے گا'' (صفحد ۱۱۱-۱۱) ، اور یہی نتیجہ ہے جو فاضل مصنف نے صفحہ ہم اور یم پر پیش کیا ہے کہ موسیقی یا دوسرے فنون لطیقہ کی ند حلت مطلق حلت ہے اور ند حرمت علی الاطلاق حرمت ۔ ید اضافی چیزیں ہیں اور موقع و محل کی نسبت سے ھی اسے حلال و حرام کہا جا سکتا ہے ۔

لیکن کیا هم اس معاملہ کو انفرادی سعجھ ہوجھ پر چھوڑ سکتے هیں ؟ مصنف کو اس مشکل کا پورا پورا احساس ہے۔ ان کے خیال میں یہ ممکن نہیں کہ حرست کی غیر موجودگی میں کوئی معاشرہ بلاوجہ کسی مشغلہ کو حرام و ممنوع قرار دے ، البتہ اس کی هر ناجائز شکل کو روکنے کا حق حکومت وقت کو ضرور ہے۔ جہاں کمیں اس کے مفاسد نظر آئیں ، وهاں اسے بالکل روک دیا جائے اور عام طور پر اخلاق تربیت سے کام لیا جائے تاکہ فساد کا رجحان بڑھنے نہ پائے۔

علامه اقبال کا مشہور شعر ہے:
میں تجھکو بتاتا ہوں تقدیر اسم کیا ہے
شمشیر و سناں اول طاؤس و رہاب آخر

اس ایک شعر نے تمام فقہی مسائل سے بالا ھو کر موسیقی کے خلاف ایک ایسا ناطق فیصلہ دیا ہے کہ اس مسئلہ کی نوعیت بدل گئی ہے۔ فاضل مصنف نے بڑی عمد گی سے اس پہلو کی توضیح کی ہے۔ افہوں نے ایک قدیم عربی مصنف کے حوالے سے یہ قول پیش کیا ہے کہ چونکہ فن موسیقی کا تعلق کالیات سے ہے اس لئے کسی حکومت میں یہ فن سب سے آخر میں فروغ پاتا ہے (صفحہ ہم)۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فن موسیقی ایک ایسا نقطۂ عروج ہے تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فن موسیقی ایک ایسا نقطۂ عروج ہے تبان زوال شروع ہو جاتا ہے یعنی یہی علامت کال اور یہی نشان زوال بھی ہے۔ لیکن یہ دور انحطاط ایسا دور ہوتا ہے جس کی سرحدیں کالات کی سرحدوں سے ملی ہوتی ہیں۔ لیکن کیا یہ ممکن شمیر و سناں بھی رہے اور طاؤس و رہاب بھی ہی گیا

هارے لئے عقل و عشق کی آمیزش ممکن نہیں ؟ اس سوال کا جواب مصنف نے حضرت داؤد کی زندگی سے دیا ہے جو بہ یک وقت چنگ و رباب کے علمبردار بھی تھے اور خلافت الہید کے اپنے زمانے میں اہلترین فرد بھی ۔ قرآن کا بیان ہے کہ داؤد نے جالوت کو قتل بھی کیا اور زبور اس چیز کی گواہ ہے کہ آپ نے ستار و بربط پر گانے بھی کیا اور زبور اس چیز کی گواہ ہے کہ آپ نے ستار و بربط پر گانے بھی گائے۔ اسی طرح بقول مصنف آن حضرت کی زندگی میں بھی گائے۔ اسی طرح بقول مصنف آن حضرت کی زندگی میں نظر آتا ہے ۔ اگر کسی معاشرہ میں یہ توازن قائم رہ سکے تو وہ انحطاط سے بچ سکتا ہے اور یہ جبھی ممکن ہے جب طاؤس و رباب اپنے جائز حدود میں رہے ۔

کتاب پر از معلومات ہے اور مسئلے کے ہرپہلو پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایک کمی ضرور محسوس ہوئی کہ جس طرح ان احادیث پر تنقید کی گئی ہے جو حرست موسیتی و غنا کے حق میں پیش کی گئی ہیں اسی طرح ان احادیث کی تنقیح بھی ضروری تھی جو حلت کے حق میں بیان کی جاتی ہیں۔

کتابت اور چهپائی معیاری نهیں ـ

1-4

سالنامه ' تذكره على ١٩٤٦ ، مقام اشاعت آرام باغ ، كراچي -

اپنے مضامین کی نوعیت کے لحاظ سے ایک اچھے پاید کا رسالہ ہے۔ اس کا مقصد محض تفریح طبع سہیا کرنا نہیں بلکہ زندگی کے روز می کے مسائل پر غور و خوض کرنا اور معاشرے کی بیاریوں کی نشاند ھی اور ان کا علاج ہے۔ مقالے ، نظمیں ، غزلیں اور افسانے سبھی ھیں۔

اقبال کے متعلق دو مقالے 'اقبال اور عربی علوم' جو ان کے خطوط کی روشنی میں ترتیب دیا گیا ہے اور 'اقبال اور مسلمان عورت' کافی اچھے ہیں۔ سید عبدالقدوس ہاشمی صاحب نے اپنے مضمون میں موجودہ دور کے تعلیم یافتہ انسان کے سامنے جو جدید سائنہ کے مادی رجحانات سے مسحور ہو گیا ہو ، زندگی کے حقیقی اقدار اور حیات بعدالموت کے بنیادی مسائل کو سادہ فلسفیانہ انداز میں خوب پیش کیا ہے۔ جناب حسن وارثی کا مقالہ 'ہم کو تسلیم خوب پیش کیا ہے۔ جناب حسن وارثی کا مقالہ 'ہم کو تسلیم

نکونامئی فرهاد نہیں ' اپنے موضوع کے لحاظ سے تو اچھا ہے لیکن اس میں ادبیت کی آمیزش اس درجه موجود ہے که اصل مقصد کا هاتھ آنا شاید هر ہڑھنے والے کے لئے ممکن نه هو ۔ ادبیت مقاله نویسی کی جان مے لیکن جب وہ حد سے تجاوز کر جائے تو وهی فن برائے فن والا معامله هو جاتا ہے جس کے خلاف خود ' بر سبیل تذکرہ' میں آواز بلند کی گئی ہے ۔ مر چار سطروں کے بعد شعر اور عبارت میں رنگ آمیزی ، هر جگه رمز و کنایه اور کوئی بات صاف الفاظ میں بیان نه کرنا ۔ کیا یہی ادبیت کا معراج ہے ؟

عبدوعی طور پر سالنامه بهت خوب هـ - کتابت اور چهپانی بهت عمده هـ -

1 - 4

فكر اقبال

مصنفه خليفه عبد الحكيم

اقبال کے متعلق تازہ ترین اور بہترین کتاب

اليمت : -/10

بزم اقبال، كلب روى - لاهور

مطبوعات ادارة ثقافت اسلاميه

EN	GLISI	Rs. As.
,	Talami	c Ideology by Dr. Khalifa Abdul Hakim 10 0
2.	Telam	and Communism by Dr. Khalifa Abdul
	Hak	cim
3.	Funda	mental Human Rights by Dr. Khalifa
	Abo	dul Hakim
4.	Wome	on in Islam by Mazner-ud-Diff ordard.
5.	Islam	and Theogracy by Mazher-ud-Din Stadiq.
6.	Raf	Fallacy of Marxism by Dr. Mohammad 1 0
7.	Moha	mmed the Educator by Robert L. Garlick
	D Jr.	opment of Islamic State and Society by (Under Print)
	Mazh	er-ud-Din Siddigi
9.	Religi	ous Thought of Sayyid Ahmad Khan by (Under Print)
	Dasni	1 / Illinad 2 as
		اردو
روي	21	
*		۱۰ - حکمت رومی مصنفه ڈاکٹر خلیفه عبدالحکیم، ایم- اے، ایل ایل- بی، پی ایچ- ڈی
+		ایل ایل۔ بی، پی ایچ۔ ڈی
		١١ - إسلام كي بنيادي حقيقتين مصنفه ذا كثر خليفه عبدالحكيم،
*	^	ايم- اے، ايل ايل بي، پي ايچ - دي
1	^	١٢ - اسلام كا معاشى نظريه مصنفه عد مظهر الدين صديقي،
+		١٣ - اسلام كا نظرية تاريخ مصنفه عد مظهر الدين صديق،
1	17	١١٠ - اسلام كا نظرية اخلاق مصنفه عد مظمور الدين صديقي،
1	٨	١٥ - دين قطرت مصنفه عد مظهر الدين صديقي،
	17	١٦ - عقائد و اعمال مصنفه عد مظهر الدين صديق،
*		١١ - اسلام مين حيثيت نسوال مصنفه عد مظهر الدين صديقي،
*	^	١١ - مسئله اجتباد مصنفه علا حنيف ندوى
4	^	١٩ - افكار ابن خلدون مصنفه مجد حنيف ندوى
4		٠٠٠ - افكار غزالى مصنفه مجد حنيف ندوى
*		۲۱ - مقام سنت مصنفه مجد جعفر شاه پهلواروی
7		۲۲ - ریاض السنه مصنفه مجد جعفر شاه پهلواروی
٦		٣٣ - الدين يسر مصنفه مجد جعفر شاه پهلواروي
-		٣٨ - اسلام مين حريت ، مساوات ، اخوت مصنفه خواجه
- 1		عباد الله اختر
1	0	٥٠ - اسلام اور حقوق انساني مصنفه خواجه عبادالله اختر
7	100	٢٦ - علم تنصوف مصنفه خواجه عبادالله اختر
0	٨	٢٠ - خلافت اسلاميه مصنفه خواجه عبادالله اختر
+	^	٢٦ - اصول فقه اسلامي مصنفه خواجه عبادالله اختر
100	77.00	

3 33	-		
٦	٨	بيدل مصنفه خواجه عباداته اختر	- 44
0		مذاهب اسلاميه مصنفه خواجه عبادالله اختر	- 19
		تهذیب و عدن اسلامی حصد اول رشید اختر ندوی	
٦	٨	تدني و تدن اسلامي حصه دوم رشيد اخر للوى	
0	1.7	شذب و تدن اسلامي حصه سوم وشيد اختر ندوى	
-		اسلام كا نظرية تعلم مصنفه دا دار كاد وقيم الدين	- LW
0	٨	تر أن اور علم جديد مصنفه دا شر عاد رفيع الدين	- 10
4		فقد عدر مصنفه علم ابو يحيي امام خال	- 77
		طب العرب مصنفه يروفيسر براؤل ، مترجمه حليم	- 44
7		ميد على احمد تعر واسطى	-
*	^	مسئلة زمين اور اسلام مصنفه بروقيسر محمود احمد	- 71
		ازدواجی زندگی کے لئے اہم قانونی تجاویز از سید عد	72
	10	حمف شاه پهلواروی ندوی	
٦		اسلام اور رواداری مصنفه رئیس احمد جعفری	
+	~	اسلام اور سوسيعي مصنفه على جعفر شاه چهلواروي	- ~ 1
		حیات عد مصنفه عد حسین هیگ باشا محرجمه	- 17
1.4	17	عد ابو يحييل امام خال	
1		مقام انسانيت محد مظهر الدين صديعي	- ~+
4		ملفوظات روسی چود هری عبد الرشید تبسم	- 44
+		مآثر لاهور مصنفه سيد هاشمي فريد آبادي	- 40

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

- by BASHIR AHMAD DAR

A critical presentation of Sayyid Ahmad Khan's progressive interpretation of Islam in the context of the political and social atmosphere of 19th century Muslim India

THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE
Club Road, LAHORE (West Pakistan)

PUBLICATIONS OF THE BAZM-I-IQBAL LAHORE

		Rs.	A	s.	P.
EN	NGLISH				
1.	The Journal 'IQBAL' edited by Professor M.M. Sharif and B.A. Dar; Published quarterly in English and Urdu issues alternately. Subscription Rs. 10/ For English or Urdu issues only Rs. 5/ Single copy Rs. 2/8/				
2.	The Development of Metaphysics in Persia by Dr. Sir Mohammad Iqbal (Reprint) Foreword by Professor M. M. Sharif	5	0		0
3.	Bibliography of Iqbal by Abdul Ghani and Khwaja Nur Ilahi Foreword by Professor M. Aslam	1	0		0
4.	Al-Mawardi's Theory of the State by Qamaru'd-Din Foreword by Professor M. M. Sharif	0	12		0
5.	Image of the West in Iqbal by M. Mazhar-ud- Din Siddiqi	-2	. 0	,	0
	Iqbal and Post-Kantian Voluntarism by B. A. Dar	6	0		0
7.	The Life and Thought of Rumi by A. Iqbal	4	0)	0
UF	RDU				
8.	Iqbal aur Mulla (اقبال اور ملا) by Dr. Khalifa Abdul Hakim	C	12	2	0
9.	Makateeb-i-Iqbal Letters of Iqbal to Khan Muhammad Niazu'd-Din Khan (نامكا تيب اقبال بنام خان مجد نياز الدين خان)	I	. 4		0
10.	Tagareer-i-Yaum-i-Iqbal (1954)				
	(تقاریر یوم اقبال سره و ع)]	4	10	0
11.	Allama Iqbal (علامه اقبال) Urdu translation of Mainvi's Iqbal Lahori (اقبال لاهوري)				
	by Sufi Ghulam Mustafa Tabassum	1	1	8	0
12.	Zikr-i-Iqbal by Abdul Majid Salik		5 (0.	0
13.	Selected Talks of Radio Pakistan		-	~	-
	on Iqbal	The years	2		0
	Fikr-i-Iqbal by Dr. Khalifa Abdul Hakim	(In	P	res	8)
	Talmihat-i-Iqbal by Syed Abid Ali Abid (Under		rat	io	n)
10.	Urdu Translation of Iqbal's 'Reconstruction of Religious Thought in Islam'	-			
	by Sayyid Nazir Niazi	. (Ir	P	re	ss)

PUBLICATIONS OF THE BOARD FOR ADVANCEMENT OF LITERATURE LAHORE

1.	Ta'aruf Jadeed Siyasi Nazariyya	Rs. As. P
	Urdu Translation of Land	
	Urdu Translation of Joad's Modern Political Theory by Abdul Majid Salik and Abdul Mohsi	
2.		2 12 0
	Ghaib-o-Shahud (غيب و شهود) Urdu Translation of Eddington's Science and	
	the Unseen World by Sayyid Nazir Niazi	
3.	Hikmat-i-Quran (مكت قرآن)	3 4 0
	Urdu Translation of Mahmud Mukhtar's Intro	
	auction to the Wisdom of the Holy Ouran	
	by oun Chutam Mustata Tabassum	1 0 0
4.	(دولت اتوام) Daulat-i-Aqwam	
	Ordu Franslation of Adam Smith's	
	Wealth of Nations, by Sheikh Ataullah and H. A. Fakhri	
5.	THE RESERVE OF THE PERSON NAMED IN COLUMN TWO IS NOT THE PERSON NAMED IN COLUMN TWO IS NAMED IN COLUMN TW	(In Press)
3.	الله المريعت الماريعت الماريع	
	Falsafat-ut-Tashree fil-Islam	
	(فلسفة التشريم في الاسلام)	
	by Dr. Shaikh Inayat-Ullah and Muhammad	
	Ahmad Rizvi	5 0 0
6.	Science for the Citizen by Hobgen	- 0 0
	Urdu Translation by Aftab Hasan	(In Press)
7.	History of Science by George Sarton,	
	Urdu Translation by Sayyid Nazir Niazi	(In Press)
8.	Nizam-i-Mu'ashara aur Ta'lim (نظام معاشره اور تعليم)	
	Urdu Translation of Russell's Education and	
	Social Order, by Abdul Majid Salik and	
	G. R. Aziz	400
9.	Urdu Translation of Toynbee's	
	'A Study of History'	
1	by Ghulam Rasul Mehr	(In Press)
	Urdu Translation of Ibn-i-Hasan's Central	
10.	Structure of Mugahl Empire, by Hamid Ali Khan and Abdul Ghani Niazi (Under pro	
11.		
-	Attarikhul Islamussiyasi (يخ الا لسلام السياسي)	WI) 7
	by Sayyid Mohammad Ja'far and Alim-Ullah Side	
	. (Under pr	
12.	Urdu Translation of Aristotle's Politics	
	by Sayyid Nazir Niazi (Under pro	eparation)
	Falsafa-i-Jadeed (السفة حديد), Urdu Translation	
	of Joad's Modern Philosophy, by Ashkar Husain (Under pro	eparation
	(Onder pre	- Puracion

Iqbal

A Journal of the Bazm-i-Iqba

THIS Journal is devoted to a critical study of Iqbal's thought and of those branches of learning in which he was deeply interested: Islamics, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, etc.

Published Quarterly
in
Two English and Two Urdu Issues

Subscription: Rs. 10/-English or Urdu issues only: Rs. 5/-

All contributions should be addressed to the Editor, IQBAL, Samanzar (7, Canal Bank), Lahore, and all business communications, to Karim Ahmad Khan, Secretary, Bazm-i-Iqbal, 2, Narsinghdas Garden, Club Road, Lahore.

No articles are returned unless accompanied with a stamped envelope.

Iqbal

A JOURNAL OF THE BAZM-I-IQBAL

Hon. Editor: M. M. SHARIF
Assistant Editor: B. A. DAR
SSA

CONTENTS

		Page
1.	Gulshan-i-Raz-i-Jadid, B. A. Dar	1
2.	Chen Li-Fu: A Critical Study, Howard F. Didsbury, Jr	48
3.	The Prophet of Islam, Abdul Qayyum Malik	71
4.	The Description of the Taj Mahal of Agra, M. Abdullah Chaghatai	82
5.	Review	96

PUBLISHED BY THE BAZM-1-IQBAL

2. NARSINGHDAS GARDEN, CLUB ROAD, LAHORE
(WEST PAKISTAN)

