جلد نمبر ۱۲ — جولائی ۱۹۶۵ء — شمارہ نمبر ۱

اقبال

مجلۂ بزم اقبال

مدیر اعزازی : میاں محمد شریف
معاون مدیر : بشیر احمد ڈار

55596
153/150
8012868

فہرست

	صفحہ
۱- تاریخی علم سے متعلق وائٹ ہیڈ کے خیالات ہوورڈ - ایف - ڈیڈس بری	۱ ...
۲- اکبر الہ آبادی اور سیاست ڈاکٹر محمد صادق	۲۰ ...
۳- ایران کی قدیم زبانیں اے - شکور احسن	۳۹ ...
۴- ابتدائی تعلیم کے قوانین کی اسلامی اساس عبدالغفور چودھری	۶۶ ...
۵- لفظ سحر کی فسوں گری سید عابد علی عابد	۸۶ ...
۶- تبصرے	۹۵ ...

ناشر : بزم اقبال
نرسنگھ داس گارڈن ، کلب روڈ ، لاہور

اقبال

مجلۂ بزم اقبال

جس کا مقصد اقبال کے افکار اور علوم و فنون کے ان شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، فن، وغیرہ

سہ ماہی اشاعت

دو انگریزی اور دو اردو شماروں میں
قیمت سالانہ دس روپے
صرف اردو یا انگریزی شمارے پانچ روپے

ترسیل مضامین برائے اشاعت و رسالہ جات تبادلہ بنام میاں محمد شریف
ادارہ ثقافت اسلامیہ
نرسنگداس گارڈن کلب روڈ، لاہور

ترسیل زر اور کاروباری خط و کتابت
بنام معتمد بزم اقبال
نرسنگداس گارڈن، کلب روڈ، لاہور

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

ناشر: کریم احمد خان
مطبع: دین پرنٹنگ پریس لمیٹڈ بل روڈ، لاہور

Khan.

As a matter of fact the author himself is sure that his conclusions will not go undisputed. But he has done a most needed job by making a dispassionate statement of the problems facing the Muslim community in an attempt to order its life in accordance with the precepts of the Qur'an and the Sunnah in an industrial and technical age. The Qur'an and Hadith, he stresses more than once, were, after all, given for intelligent moral understanding and implementation, not for rigid formalism. It is to be wondered if those who differ with Dr. Rahman could argue their case with his moderation, skill, and logic.

(DR.) ABDUL HAMID

THE ISLAMIC REVIEW

Woking—Surrey—England

The Islamic Review fulfils a great need of the time. Its object is to bring together and cement the bond of unity between the scattered sections of the Muslim world and awaken them to a new sense of solidarity after centuries of oblivion.

It is the only magazine of its kind circulated throughout the Muslim world.

Its contributors are men of high repute from among Muslim writers, European and American journalists and Orientalists.

Annual Subscription

Pakistan Rs. 12.00 India Rs. 16.75 England Sh. 25

Agents

West Pakistan: Azeez Manzil, Brandreth Road, Lahore.

East Pakistan: Islam Mission, 28, Purana Moghul Toli, Nawabpur Road, Dacca.

India: Shaikh Muhammad In'amul Haq, House No.100 (*a*) Azampura, Hyderabad Deccan, India.

and spiritual values traditionally accepted by the Muslim community. Dr. Fazlur Rahman, one of the foremost scholars of Islamics, is rigorously logical and defines his terms with precision. The central theme of the book is the interrelation between the *Sunnah*, the *Hadith*, and the *Ijma*'. Dr. Rahman distinguishes the different shades of their meanings and clarifies the confusion that has gathered round these terms. The thesis is supported with a wealth of historical detail and the argument is lucid as well as persuasive. The central problem of these essays, as stated by the author on p. 70, is: 'Progress we all want, not despite Islam, not besides Islam but *because* of Islam.'

Dr. Rahman pleads, therefore, for a right understanding of religion, and, inasmuch as our understanding of the faith is mostly based on the Hadith, the first place is naturally given to a scientific and empirical treatment of the subject. It is essential, says the author, to understand the spirit of the Hadith and distinguish it from its situational background. The legal Hadith is a problem to be re-analysed and re-tackled and not to be accepted as a ready-made code to be blindly applied. The author even adduces instances where the Prophet's practice was set aside soon after his death in situations intrinsically different from those in which he himself had acted. The author has more than hinted at the conflicting roles of lawyers and transmitters of the Hadith and brings out clearly the changes in religious structure of the Muslim society in the second and third centuries of the Muslim era by the Hadith movement.

It is characteristic of Dr. Fazlur Rahman's method that he bases radical conclusions on orthodox premises. Of this only one instances would suffice. He violently differs with those who reject the authority of the Hadith and accuses them of a 'ridiculous frivolity' and a 'sin against history.' But his conclusions will not be exactly palatable even to those who share his enthusiasm for and loyalty to the Hadith. The reader may also feel that Dr. Rahman's plea for the revival of *Ijtihad* rings less like Iqbal and more like Sir Sayyid Ahmad

ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY, by Dr. Fazlur Rahman, Central Institute of Islamic Research, Karachi, 1965, Demy 8vo., pp. xi, 208, indexed, cloth bound, price not given.

A serious study of religion in this sub-continent began with the decline of the Mughul Empire. Shah Waliullah of Delhi, a preceptor and a reformer, is generally regarded as the pioneer in this field. The reform movements emanating from his Madrassah made a far-reaching impact on the life of the Muslim community. However, Shah Waliullah and his immediate followers were fighting the forces of disintegration and the crisis of character that had overtaken Muslim India. Perhaps, they still hoped to arrest the process of Muslim decline and re-establish Muslim ascendency over the sub-continent. But this hope was not to be fulfilled. The last vestige of Muslim authority was wiped out by the upheaval of 1857.

The new order brought new problems. The first Muslim leader of thought to grasp the full implications of British rule for his own community was Sir Sayyid Ahmad Khan who attempted a synthesis of Islam and 'modernism'. Deeply impressed by Europe and its ways, he made large concessions to the failings of the West and findings of contemporary science. His system of interpretation evoked harsh criticism from the orthodox. But in retrospect his influence would appear to be far greater than his critics are prepared to admit even now. Most of the subsequent commentators of the Holy Book have followed his methods in varying degrees. His great achievement was to end the stagnation in the religious thought of Islam. The spiritual crisis in the Muslim world created by the continuous and astonishing intellectual and material achievements of the West after Sir Sayyid's day has fully engaged the attention of a long line of thinkers in this sub-continent among whom Ameer Ali and Iqbal are the most distinguished.

The work under review is an attempt to recapitulate the salient features of the history of Islam in its formative period and to devise a frame of reference for the revaluation of the legal, moral,

tance and has stood the test of time. All in all, Professor Sharif's critical estimation of Aristotle's theory of tradegy evinces a balanced judgment and able scholarship and brings home to the reader many fresh insights in his understanding of the great Greek master.

The second Part of the book deals with Croce's all-important theory of beauty, Croce, the celebrated Italian philosopher, is an expressionist and contends that beauty is always superb and can hardly be improved upon. Art created in each age is representative of its very best and even bears an absolute quality about it. It has no degrees; it either exists or does not exist. Croce offers very ingenious and apparently convincing argument for his contentions but the learned author in his critical examination of some of Croce's fundamentals does not concede the view that art cannot be improved upon or that beauty is absolute.

Professor Sharif, among other things, calls our attention to the dynamism of historical forces which changes moral, social, and cultural values including our conception of art and the beautiful. This Part of the book is thought-provoking, refreshing and very convincing at the same time—a rare combination indeed.

In the last Part of the book the author deals mainly with the ever-vexing question: 'Is beauty subjective or objective?' After carefully considering the various theories about this rather ticklish problem and steering clear through the bewildering minutiae of scholarly details the author arrives at his own final judgment:

'Therefore, while the beauty for man, the phenomenal, beauty, is both objective and subjective, the Absolute Beauty which is not known to us finite beings, but in which the finite beings must have faith, can be neither objective nor subjective' (p. 210). So also says Iqbal:

تو اے شاهد مرا مشهود گرداں
ز فیض یک نظر موجود گرداں

Good bocks on Aesthetics are so very rare that scholars of philosophy, literature and fine arts will hail Professor Sharif's *Studies in Aesthetics* so superbly conceived, masterfully executed and lucidly expressed as they are.

S. Abid Ali Abid

and gives clear direction in the theory and practice of moral life.

Professor Sharif has written his essays in a direct, straightforward prose. All of them make an excellent reading. For all those who wish to know the psychological and philosophical implications of the problems confronting Pakistani society to-day, this book is highly recommended.

C. A. QADIR

STUDIES IN AESTHETICS, by Professor M. M. Sharif, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1964. Demy 8vo., pp. xii, 219, indexed, cloth bound, Rs. 10.00.

Aesthetics is a comparatively new branch of philosophy, the term *aesthetics* being first used by Baumgartere in about 1750 while the status of an independent study first granted to it by Hegel in the 1820's. Not all questions and problems pertaining to aesthetics have yet been answered and many have received so far only partial and even unsatisfactory treatment; still the subject of beauty has attracted the attention of some of the finest thinkers and enticed them into unravelling its mysteries.

Professor M. M. Sharif, the eminent philosopher of Pakistan, in this volume of his collected papers has clearly and authoritatively dealt with three important theories of Aesthetics: an ancient one, i.e. of Aristotle; a modern one, i.e. of Croce; and the one held by himself. His treatment of the subject is scholarly and full of penetrating insights. Even though provocative at places it is remarkably lucid and rich in thought. The work is divided into three Parts. In the first Part, while expounding and critically evaluating Aristotle's theory of tragedy Professor Sharif rightly contends that if Aristotle's views about action and imitation in tragedy should be accepted in a wholesale fashion many Greek plays, and for that reason even many modern ones also, will have to be regarded as falling short of the true dramatic model.

The author concedes, however, that the notion of *cartharsis*, Aristotle's most original contribution to the theory of literary criticism, is of far-reaching impor-

leaders in the sphere of thought as well as in that of action. Creative leadership is not, in the opinion of the learned author, a dictatorial or coercive authority; it is, on the other hand, a benevolent and inspiring partnership in the constructive policies of the society. This leads the author to the problem of 'National Character' which has been discussed by him with his usual candour and keen philosophical insight.

The essays under review are in fact a socio-psychological analysis of the conditions prevalent in the Pakistani society of to-day. In the first essay where the learned author deals with the problem of 'Melancholia,' he is really concerned with the place of women in our society. He notes with distress the alarmingly large cases of manic depression and similar mental diseases from which the women of our country are suffering. He is of the opinion that unless their position *vis-à-vis* their husbands and their in-laws is improved, there is hardly any hope of their keeping normal mental health.

Professor Sharif discusses the psychology of the Pakistani people in the essay entitled 'We and Our Psychology.' This essay is profound in many ways. It does not ascribe the downfall of the Muslims to the ideology they profess to believe in, but finds the causes of their decline in cosmic conditions, in conditions relating to the nature of the human society and in socio-psychological conditions of groups. Among other things the author discusses the causes of inferiority complex from which many Pakistanis suffer. He also deals with the causes of corruption, nepotism, black-marketing and other forms of anti-social behaviour which, according to the learned author, are mainly due to the peculiar psychology of our people. This psychology is partly the result of British domination and the attitude of the Britishers towards the Muslims after the so-called mutiny and partly the result of post-Partition conditions. Professor Sharif has, however, firm faith in the destiny of Islam and therefore believes that the present degradation of the Muslims is a temporary phase.

The book contains another essay 'Good Life and Citizenship' which can rightly be called a discourse on practical ethics. It is as lucid as the previous essays

areas, according to Professor Sharif, are as many as ten and even more. He discusses in detail how inter-wing, regional, religious, legal, and cultural conflicts and tensions are to be handled, and what their diagnosis and remedies are. He thinks that even though the development of a national sentiment takes time there is no reason to feel despondent about this. Among the constructive measures Professors Sharif mentions various steps which can ensure greater and greater unity. He discusses, among other things, the problem of language and feels that a common script for Bengali and Urdu can go a long way towards imrpoving the inter-wing relations. The script that he advocates is no other than Arabic. The author is conscious of the difficulties in the adoption of a common script but holds that no better measure for promoting understanding and removing tensions between the people of East and West wings is possible than that of evolving a common script. One may differ with the author on this point, but there is no denying the fact that he has dealt with a very vital problem. The problem of language is extremely ticklish and is intimately involved with the question of the cultural patterns of the two wings and also with that of the conceptual framework which people have acquired in the post-Partition period.

These questions are taken up by the learned author under the title 'Conditions of Social Growth,' a Presidential Address delivered at the 1955-56 Session of the Pakistan Philosophical Congress. He lists five conditions of social progress which are: successful response to challenge, creativeness, knowledge, moral character, and planning. Challenges arise from both physical and social environments. Progress lies in meeting them successfully and effectively. Believing in the adage that 'Growth is the work of creative personalities,' Professor Sharif observes that the creative element in a society is always a minority, while the majority is uncreative. This minority, on whose shoulders the burden of progress lies, must carry the majority with it by its example and idealism. In order that it may inspire all sorts of people it should contain within its fold

democratically inspired welfare State.

I have found this book extremely illuminating and thought-provoking. It clarifies many an issue confronting the Muslim world at the present moment and throws light on them from a fresh angle. I therefore very strongly recommend its reading by all thoughtful people, especially the politicians and educationists of Pakistan. It will provide them with a clear picture of things to aspire for.

C. A. QADIR

NATIONAL INTEGRATION AND OTHER ESSAYS, by Professor M. M. Sharif, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1965, Demy 8vo., pp. viii, 153, indexed, cloth bound, Rs. 6.

All developing nations are faced with the problem of national integration; more so is Pakistan, the East and West wings of which are not only separated by a distance of about one thousand miles but further possess different historical, geographical, and cultural backgrounds. Many thinkers have therefore addressed themselves to the problem of harmonising and unifying the diverse and conflicting units of our national life. But most of these attempts have proved unsuccessful as they take their inspiration from the identity of religion and ignore other elements which are equally important in cementing inter-wing and intra-wing relations. To Professor M. M. Sharif goes the credit of putting the problem of integration in its proper perspective and of devising practical measures for its achievement.

Professor Sharif's essay on 'National Integration' starts with elucidation of the concept of integration which, according to him, is a process of interaction between groups, associations, departments, and classes of a nation, resulting in reciprocal accommodation and an increased sense of identification with the nation as a whole. For the realisation of this goal, the learned author, suggests two types of measures which are either corrective or constructive. The former aim at removing conflicts in whatever area they be and these

same as the goals of life which are nothing but the values embodied in the concept of Islamic ideology. But Professor Sharif is not a theorist or pure academician to forget the needs of physical organism and the importance which they should have in any workable programme of life. These needs relate to man's organic life expressed in appetites like clothing, shelter, etc. In their satisfaction lie man's economic values. Though these values are neither ultimate nor primary, yet their realisation is necessary and no scheme of education can succeed unless it provides adequate means for the fulfilment of these needs. These economic values cannot be fully realised without a few values of a still lower order, for example, wealth, division of labour, mechanism, co-operation and planning. In modern Western States, values of the last category are the only ones commonly pursued by the average man. Other values, however high, are pursued as a means to them. Professor Sharif observes that in a degenerate society, co-operation, mechanism and planning of wealth by fair or foul means become the chief operative goals of life. In a completely decayed society even the effort to achieve this end disappears.

In another chapter entitled 'Education and Character-building,' Professor Sharif subjects the prevalent system of education in Pakistan to severe criticism and says, 'A thoroughly rotten system designed to produce a class of slavish clerks cannot be converted into a wholesome and healthy system capable of nurturing men and women of high culture, integrity and learning by piecemeal changes. For that an entirely new structure on a new plan is needed.'

The book also contains a chapter on 'Politicel Theory in Early Islam.' It considers the Sunnite theory of the State as arising from the principles implied in the practice of the Prophet himself and that of the Pious Caliphs, later on codified by Abu Hanifah and Abu Yusuf. While assigning sovereignty to God, Professor Sharif proceeds to enumerate fourteen principles of Islamic statecraft—all deriving their sanction from the sayings and practices of the Holy Prophet and his immediate successors, which can rightly serve as the cornerstone of a

BOOK REVIEWS

ISLAMIC AND EDUCATIONAL STUDIES, by Professor M. M. Sharif, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1964, Demy 8vo., pp. viii, 126, indexed, cloth bound, Rs. 5.

Professor M. M. Sharif, a foremost thinker of the contemporary Muslim world, has taken upon himself, in this beautifully written book, the onerous task of clarifying the basic notions of Islamic ideology and relating them to the theory and practice of education. Coming as it does from the hands of a seasoned philosopher, the concept of Islamic ideology no longer remains a political slogan, to be exploited by interested politicians and half-baked religious divines, but becomes a workable programme to be understood and interpreted in terms of values. These values, according to Professor Sharif are life, unity, beauty, truth, goodness, power, love and justice. Good life means a life lived in the pursuit of these values.

While formulating the goals of education, Professor Sharif examines the educational theories of thinkers from Plato down to Thorndike. He is of the view that all these theories suffer from one defect or the other. Plato based his theory of education on the faulty division of human mind and a rigid stratification of social life. The Spartan system was based on strong nationalism while that of the period of decadence on the demands and requirements of a decorous court life. Thorndike's list has no principle to stand upon. Other modern educational theories simply extol the idea of personal and social utility, or praiseworthy citizenship or broad humanism. Professor Sharif thinks that no satisfactory goals of education can be devised unless there is a secure metaphysical foundation for our theories of education to rest upon and this foundation the learned author finds in the Qur'anic concept of the ultimate reality and His relation to human beings.

Professor Sharif believes that the goals of education are the

These examples constitute merely a drop from the ocean of witchery and magic of ancient Persia, a deluge indeed for all light-houses that beacon the way to Islam.

SYED ABID ALI ABID

intelligently and correctly understood only with reference to the context in which it is used or in juxtaposition with other words. For example, when *jam* is used along with words for such objects as wine, woman, or wealth or with words for merry-making, and celebration of splendour glory and greatness of ancient Persia, it stands for the legendary Persian king who was considered a god in ancient times. Ghalib says:

اور بازار سے لے آئیں گے اگر ٹوٹ گیا　　جام جم سے تو میرا جام سفال اچھا ہے

and again

حساب مے و رامش و رنگ و بوئے　　ز جمشید و بہرام و پرویز جوئے
نہ از من کہ از تاب مے گاہ گاہ　　بدریوزہ رخ کردہ باشم سیاہ
اگر یافتم بادہ ساغر شکست　　وگر تافتم رشتہ گوہر شکست

When the word is used in conjunction with words for conquest of air, devil, jinn, the flying throne or other cognate objects, it stands for Solomon of the Old Testament whom the Muslims too consider to be a Prophet. The legend that Solomon lost the ring with *Ism-i 'Azam* inscribed on it is also an indication of the fact that Jamshed stands for Solomon. The poet says:

سلطنت دست بدست آئی ہے　　جام مے خاتم جمشید نہیں

When it is used in conjunction with the invention of mirror, series of conquests and cognate topics, it stands for Alexander the Great.

جام جم است بنگر آئینۂ سکندر　　تا بر تو عرضہ دارد احوال نیک دارا

The Persian poets have often used *jam* for the heart of the mystical way-farer (*Salik*) which is considered to be a mirror for the supreme reality, e.g.

بہ سر جام جم آنگہ نظر توانی کرد　　کہ خاک میکدہ کحل بصر توانی کرد

The poet here means to say that one can become aware of the potentialities and mysteries of the heart only by attending the meetings of the mystics and following the 'teacher' blindly even if this should lead to a complete negation of the Islamic precepts.

All this is among the lesser known facts of the Persian poetic tradition and without its appreciati n all attempts to understand Persian poetry are either faulty or misleading. The Iranians, by identifying three different entities into one, have very successfully mixed Islamic lore with the Persian legend.

significance avowedly antithetical to the spirit of Islam. For the Persian mystics, *Shari'ah* is merely a formal garb of religion which the *élite* may very well do away with while *Tariqah* is the real way to truth. *Haqiqah*, the supreme reality, is to be attained only through the negation of *Shariah* and the blind following of the *Pir* who lays down the way (*Tariqah*). This confused mystical ideology or cult is further confounded by the use of old Zoroastrian terminology heavily invested with the aura of pure magic and even witchery. A few examples would suffice: (1) *Pir-i Mughan*, *Pir-i Dayr*, and *Pir-i Kharabat* are the variants used for thesuperm an, the teacher *par excellence*, *Salik*, who guides the wayfarers to truth.

Some of the mystics even go further and are emboldened to allege that the true prototype for *Pir-i Mughan* is to be found in 'Ali ibn Abi Talib, the son-in-law of the Prophet, who is referred to by the majority of Persian mystics as the founder of and authority for their strange cult.[7] (2) *Piray-i Mughan*, *Mir-i Mughan*, *Kuy-i Mughan* and *Dayr-i Mughan* mean respectively the world of ideas, the perfection of the self, the meeting place of the mystics and the saints. (3) *Gabar* means an ambitious man;[8] *Mugh* means *Tawhid* or *Muwahhid*;[9] *May-i-Mughan* means the spirit, the ecstacy which conveys the essence of truth to the mind of the wayfarer.[10] *Jam-i jam* means the heart of the wayfarer wherein is reflected the glory and the splendour of God.[11]

7. Cf. *Risalah Istalahat Diwan-i Hafiz* and *Riad al- 'Arifin* as quoted in *Mazdayasna*, p. 38. It is true that a number of Muslim mystics have traced back mysticism to certain verses of the Qur'an as interpreted by Hadrat 'Ali but in our opinion it is almost blasphemous and sacrilegious to consider him *Pir-i Mughan* and thus associate him with all that the Magians and magic stand for.

8. *Mazdayasna* p. 531.

9. Ibid.

10. Cf. *Istalahat-i Diwau-i Hafiz*.

11. It may be pointed out here that *jam* (جم), one of the words used by the Indo- Aryan people before they were divided into different groups, is the same as the Sanskrit *yam* (یم) or *yamah* (یمه). The word is to be found in most of the scriptures of the Hindus as well as in those of the Persians. Although *jam* stands essentially for an Indo-Aryan legendary entity, attempts have been made to absorb this word and all that is associated with it in the religious language of Islam. It is a word of manifold meanings and can be

previously surrounded the priestly class and its practices and so invented a magic of their own which later ventilated itself through Persian mysticism. We must make a sharp distinction between purely Arabic mysticism which is neither quiestistic nor passive and Persian mysticism which seeks solace in isolation and monastic practices. The old terms *mugh*, *mugh bachah*, and others in use in Persian mysticism have been from the very beginning invested with esoteric meanings, retaining the halo of magic that surrounded the ancient Persian religion.

The view that Persian mysticism is a revolt of the Aryan mind against the rigidity of Islamic concepts is perhaps highly debatable but there certainly is a grain of truth in the suggestion that there was a deliberate attempt on the part of the Persian *èlite* and intelligentsia, to conquer the Arabs intellectually and restore the original greatness of ancient Persia destroyed as it had been so ruthlessly by the nomadic Arabs. As Persian mysticism advanced and progressed towards its predestined ends, the old Magian esotericism and magic revived themselves in a form which, though apparently Islamic in its formal structure, was essentially indigenous in spirit.[6]

As a matter of fact, the Persians tried to convert the simple and clear treachings of Islamic religion once again into the magic and witchery of the Zoroastrian cult. Persian mysticism, one may venture to observe, is essentially and primarily a world of magic wherein old Zoroastrian words are imbued with meanings and

6. See Browne, *A Literary History of Persia*, Volumes I and II: Nicholson, 'Sufism' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*; *idem*, *Selections from Diwan Shams-i-Tabriz*, and *idem*, *A Literary History of the Arabs*. The charge that Persian mysticism is a revolt of the Persian mind against Islamic religion is based on historical evidence. The Abbasid propaganda, the murder of Abu Muslim Ispahani, the mergence of different unorthodox cults aiming at the revival of the Persian religion and the destruction of the Islamic pattern of life in the guise of political upheavals, one and all, indicate that at least some of the Persians never reconciled themselves to Islamic teachings and that they were always seeking an opportunity to absorb the conquerers' religion into their own by devious means. In this connection the reader is referred to *Siyasat Nameh* of Nizam al-Mulk who traced the Persian religious cults to Mazdak and Mani, the so-called prophets of ancient Persia. Dhabih Ullah Safa and Reza Zadeh Shafaq in their various works are inclinded to the view that political upheavals against the Abbasids in the garb of religious reforms were aimed at the distortion of all that was essentially and truly Islamic.

(کُستی), a small belt used by the followers of Zoroaster and even by those who preceded him. It was to be worn by everybody after reaching puberty. The belt worn by soldiers and others in modern times is in fact the symbol of *kusti* indicating that the wearer has entered the mysterious domain of manhood and full growth. A soldier is most formidable when young but more the reason that he at that age be prevented from the enemy bent upon destroying him, hence the use of *kusti* almost as a religious ritual. The soldierly belt used now, however, serves various purposes not directly connected with religion or ritual.[5]

With the conquest of Persia by Arabs much of its old witchery and magic vanished into nothingness. The use of Huzwarish script, one of the most characteristic secrets with the priestly class lost its mystery as soon as the hybrid words began to be written in straight Arabic. The priestly class lost its influence which hitherto had depended primarily upon their extensive claim to direct magical communication with gods and goddesses. A large number fled to India—thenceforth known as Parsees. Soon they established in India old traditions, customs, rituals, and ceremonies of the Zoroastrian cult,—in brief, fire worship and all that was associated with it.

Those left behind—the followers of Zoroaster and even others —could not for long bear the absence of the magical aura that

5. For further details about *kusti*, see *Mazdaysana*, pp. 243-52. We must make it clear that the word *kusti* is no other than one used for sacred thread of Hindus and known to Muslims as *zunnar* (زنّار). This means that the practice of wearing a *kusti* or *zunnar* pertains to the period when Indo-Aryans lived together either in Persia or in their original home wherever it might have been. There is the merit, therefore, in the contention of those who allege that wearing *kusti* preceded Zoroaster and belongs to the legendary period with which Firdui has dealt at length and with such great brilliance. It may also be noted that the modern Persian word *kushti* is another form of *kusti* as noticed by many Persian and Arabic lexlçographers.

The word *jinu* (جینو), another form of *zunnar*, though signifies the sacred thread worn by the Hindus, has sometimes been associated by the Muslim writers with the Christians. In any case *zunnar* or *jinu* is the same as *kusti* of the Persians and is one used exactly for the same purpose and celebrated with the same gusto. *Kusti*, made from the white wool of a lamb, used to be woven by the wife of a Magian with seventy-two threads divided into six quarters. The digit 72 refers to the chapters of *Mazdaysana* which is the most important part of Avesta. The digit 12 further refers to the months of a year and the six quarters to the six great celebrations a year.

being a later variant of Magian, we are sure to find here a connection between a wand of the magicians and something cognate to the wand known as *barsam* used by the Magians. *Barsam* originally meant the branch of a tree cut from it with a special insturment, a small knife or dagger, purified by incantations—technically known as *barsam chin*. Avesta and its commentators make it clear that *barsam* was to be a branch preferably of pomegrânate tree or, in case of its non-availability, of a tree specifically mentioned in the religious tracts. As a matter of practice the priests using the 'sacred' dagger or knife would cut down small fresh branches from the pomegranate trees and bind them closely together. These branches having been purified by the sacred touch of the *barsam chin* would now be ready to feed the sacred fire kept constantly burning in the fire temples.

This in a way is the history of the magic-wand or staff referred to by Wyld. The English lexicographers seem to have forgotten all about the connection between the Magian's wand and the magician's staff, aware though they must be that the magicians and the Magians both make use of a wand. Further ramifications of this connection indeed are many. We are immediately reminded of the conjurer's wand; the wand used by a conductor while controlling an orchestra; the baton used by the commander-in-chief of the army and also by the high police officials—the batons of the Marshalls of Napoleon Bonaparte have even been celebrated in history. Varied are the forms through which the witchery, the magic, and the divine power make their presence felt. It is not the commander who wins the war; the wand does it. It is not the conductor who produces a symphony; it is the small staff, which he waves in the air, that does it. Sceptre has been in a way the symbol of the magic and witchery of great emperors and kings, and the batons now used by police officials represent the powers of the modern State. All this proves the historical continuity of a myth or superstition intimately associated with a small piece of wood which was once ritually purified, glorified, and blessed with divine powers.

Closely associated with barsam or magic wand was the *kusti*

(نپشتن), *napishtan* (نپشتن) or *nawishtan* (نوشتن). The Magian priest, the magician who kept to himself the secret cult of Zoroaster, would, however, write it as *yaktibu-tan* even though he would never read it so. For him this hybrid word, though inflected in Aramaic, was a mere ideogram for *nawishtan* to which he would then add the appropriate Persian terminations. Similarly, the Persian word *mard* (man) was not used. He used the word *gabra* instead and whenever he wished to have the alternative for *mardum* he indicated this by adding the phonetic complement *um*; thus came into existence the monstrosity of *gabraum*.[4]

While listing the various meanings of the word 'magic' Wyld refers to 'magic-wand, small staff—supposed to have mysterious powers—used by magicians and conjurers.' The word 'magician'

4. The word *Gabra* in which the second *a* indicates merely the sound pattern of the letter *r*, originally signified 'man,' but with the passage of time the word became invested with a glory and splendour of its own. With the rise of nations, the corresponding rise in the evaluative meanings of word made the word *Gabra* indicative of a handsome and sturdy man. Whereas for the Arabs the word *Gabra* meant a fine worshipper, idolator, and believer in the corrupt forms of religion, for the Iranians who for centuries ruled over Indo-Pakistan sub-continent, it signified ideal manhood; hence the Punjabi word *Ghhabru* (گبھرو) is used only for a stalwart man who on account of the climatic conditions prevalent in the former Panjab has to bear the severe cold of winter and the scorching heat of summer. The admixture of races in West Pakistan which has made it a region of finest fighting men in the world has invested the word *Gabra* with a significance all its own in the form of the word *Ghhabru*. We have already referred to the inevitable truthfulness of the circumstantial evidence due to phonetic changes in words. The word *Ghhabru* fully illustrates West Pakistan's close association with the Persian conquerers and and a philologist well-versed in Panjabi can easily cite many more words of this kind. It may be noted further that Punjabi language is the missing link between Sanskrit and the ancient Pesian. This may be observed for example in the derivations of the root *Da* (دا). *Dada* (دادا) means in the group of ancient Persian dialects 'gift,' blessing, creation, offering, justice (an attribute of God who is *Dadar* (دادار). The Panjabi language has retained the word *Dat* (دات) instead of *Dad* (داد) which is due to the influence of Sanskrit. What is given to our sisters and daughters in dowry is still called *ditdat* (دت دات) in the former province of Punjab and also in many other region of West Pakistan. We have also retained the Prakrit form of *dadar* (دادار) *data* (داتا) i.e. one who gives and blesses and creates. Says Riyad:

کعبہ سنتے ہیں کہ گھر ہے بڑے داتا کا ریاض زندگی ہے تو فقیروں کا بھی پھیرا ہوگا

The priestly class created by Zoroaster or, to be more exact, brought into being inevitably by his teachings plus the complexity and ramifications of the Aryan mind, was known as '*Mugh*,' the root word which the Arabs converted into *majus*. This class was supposed to perform miraculous acts, heal the sick, tend the Divine Fire in the Fire Temples known as *Atash Kadeh*. Like the Brahmins of old, the Zoroastrian priests appropriated to themselves the true interpretation of religious precepts. Further, according to the practice already prevalent in Persia, they helped the king and aristocracy in the formation and management of great Eastern Empires all along making it possible for the king to directly and indirectly gain for himself rights and privileges above the common man.

We have thus far traced 'Magian' to the clergy of ancient Persia, i.e. to *Mugh* or *Mughan* and shown that magic was one of the functions they performed officially. Dr. Mueen, in his celebrated work *Mazdayasna* already referred to, has dealt in great detail with *mai-i Mughan* (مئے مغان) and *mai-i Mughaneh* (مئے مغانہ) associated with the service of wine as part of the religious ritual. He has also discussed at length the influence wielded by the clergy in controlling the conduct of Persians in their everyday life. However, in our opinion, the magic secrets of *mugh* or *mughan* remained buried in hybrid the script used by the Magis and is known as Huzwarish.

Browne, while discussing this hybrid magical script, speaks at length of its origin but we need give here only a summary account to bring home to the reader the mystery, the enachantment, the fascination, and the sorcery which lay in Huzwarish. This should then make clear the spectrum of meanings delineated by Wyld about the word 'magic.' Huzwarish indeed was a means by which the clergy (the Magians) added forceful Persian terminations and phonetic complements to Aramaic words. A Pahlavi text though reads much like the old form of modern Persian, the Huzwarish script used for it brings in monstrous combinations of Aramaic and Persian. For example, the Semitic root for the infinitive 'to write' consists of all the three radicals KTB (کتب). The third person plural of the present imperfect is *yaktibun* (یکتبون) while the Persian infinitive is *nabishtan*

THE PRINCIPLE OF EGALITARIANISM

The Islamic system of education lays special emphasis on the principle of egalitarianism, equal treatment of all pupils, for it constitutes the very essence of Islamic social structure. Ibn Sahnun, most unequivocal on this issue, names one of the chapters of his great work as "Principle of Justice (*'adal*) Among Pupils."[1] In this he refers to a tradition of the Prophet according to which any *muaddib* (tutor) who has been entrusted with three young persons of the *Ummah* (Muslim community) and does not teach them on equal footing, i.e. the poor along with the rich and the rich with the poor, he would be counted among the dishonest ones on the Day of Judgement.[38]

Ibn Sahnun also quotes Hasan (most probably Hasan of Basrah) who is reported to have said, 'When a teacher makes an agreement to teach children on the basis of monthly payment and he does not treat the children on an equal basis, he would be counted among the tyrants.'

According to Qabisi, the teacher has no right to deviate from this principle even if some of his pupils pay him more than others. In his own words, 'It is the (fundamental) right of the pupils that they should be treated as equals and in no case should anyone of them be given preferential treatment over others, even if they pay him more than others, or honour him with presents or nice treatment.'

Qabisi, however, is more realistic and practical and allows a concession to the teacher. He adds that the teacher may give more time to those of his pupils who pay him additional fees provided he has done justice to all the pupils by teaching them on equal footing. The additional instruction, however, is to be given not during school hours but in 'free time' by which he means the noon-day interval.[39]

(*To be concluded*)

ABDUL GHAFOOR CHAUDHRI

38. Ibn Sahnun, op. cit.
39. Al-Qabisi, op. cit.

to authority than suggesting and encouraging intellectual initiative, experimentation, and independent judgment.

Ihya 'Ulum al-Din, the well-known work of al-Ghazali, also belongs to the fifth century. The opening chapter of this great compendium makes an excellent contribution to the basic principles of education but still it is difficult to regard it as a source material for the formulation of an educational code.

A work of sixth century by Zarnuji (died 559 A.H.) needs a special mention as a source book far an educational code. The book was translated into Latin and the Panjab University Library fortunately possesses a copy of the English translation published in 1789. The work is informed with a genuine practical grasp of the educational problems which the author owed very largely to his great teacher, the author of *al-Hidayah*.

The treatises on education belonging to the seventh and eighth centuries go much mere minutely into the details of educational administration. *Al-Madkhal* of al-Abdari of Fas, in four volumes, is the most comprehensive work on educational rules and regulations and the author draws freely on earlier writers like Ibn Sahnun, Qabisi, and Ibn- al-'Arabi. It is especially valuable as an authority on elementary education as administered in private schools.

Tadhkirat al-Sami of Qadi Ibn Jama'ah, an Egyptian scholar, though deals more with college education, offers very useful suggestions for elementary education, particularly with regard to its administration in private schools.

These are only some of the outstanding source works on educational code, many more are expected to be discovered gradually. All the same, the study of the above-mentioned works gives us an adequate idea of the basic foundations which sustained and supported the superstructure of the Muslim system of primary education. The writers being mostly teachers themselves have their feet on solid facts but all along they seem to have their gaze fixed on very high ideals in education. It is their genius for combining idealism with pragmatism which makes their works so useful to us. Let us now briefly study the ideals and principles they strove for.

The last group consists of such encyclopedic works or reference books as *Kashf al-Zunun* or *Miftah al-Sa'adah*, which preface their contents with a chapter on education.

But the most significant group from the viewpoint of a code of primary education comprise works on education wherein this science does not play the role of a handmaiden to other branches of learning but presides as a mistress in her own right. We will have to make a study of this group in some detail before we can acquire some insight into the basic foundations of the Islamic system of primary education.

The Earliest Codes.—Some of the earliest works which deal specifically with rules and regulations for primary education go back to the third century of the Muslim era, the first extant book being a tractate called *Adab al-Mu'allimin* by Ibn Sahnun (died A.D. 256). The book of Ibn Sahnun, although brief, is surprisingly direct and practical in its treatment of educational rules and regulations and is an eloquent evidence of the fact that the system of private schools for the elementary stage had been well established by that time. It is possible that later researches may uncover other source material going back to still earlier times. But at present the tractate of Ibn Sahnun has a chronological precedence over similar works. It is important to note here that this work is directly based on the *Fiqh* of Imam Malik. This tractate was commented upon by al-Qabisi (born 324 A.H.) in the fourth century under the title *Risalah li-Ahwal al-Mut'allimin wa Akham al-Mu'allimin wa Mut'allimin*.

Al-Qabisi belonged to Qairwan and was a distinguished authority on the Maliki school of law. He is possessed of extraordinary legal acumen and profound sense of humanitarianism and reveals a keen insight into practical teaching problems. The fifth-century work of Ibn Abd al-Birr of Cordova (died 463 A.H.) is entitled as *Jami 'Bayan al-'Ilm wa Fadl-i hi*. The book is more a treatise on the religious significance of knowledge and the modern method of its acquisition rather than a specific study of the principles of education. His approach is also rather traditional making many more concessions

Source Material for Code for Primary Education.—The source books for framing the educational code, though they have a rich variety, can be grouped under the following three forms.

The first group includes works on philosophy, ethics, political science, and even sociology which contain chapters on education and often also on the training of children. The 'Tracts' of the Ikhwan al-Safa, the *Tahdhib al-Akhlaq* of Ibn Miskwaih, the *Muqaddamah* of Ibn Khaldun, the *Risalat al-Siyasah* of Bu Ali Sina belong to this species of literature. These works provide us with acute psychological insights into the working of the young student's mind and also with practical moral recipes for treating various afflictions which may infest his soul. The chapters on education in Ibn Khaldun's *Muqaddamah*, though present 'education' as an aspect of the great evolutionary process through which society passes in the course of time, are invaluable from the pedagogical point of view. A number of Utopias written by different philosophers also contain thought-provoking studies on education.

The second group consists of books of a purely literary nature with frequent references to educational problems. *Bayan wa al-Tabyin* of Jahiz is typically representative of works of this kind. They supply us with ideas on education by great personalities, both literary and political, and, also with pithy sayings such as embody the educational ideals of an age. Many books on religious knowledge contain chapters such as make a real contribution to literature on education. The first chapter of *Ihya 'Ulum al-Din* of al-Ghazali, for instance, is indispensable for an educationist.

The Qur'an and the Traditions, though they do not lay down any specific code of education, do contain ample material which would form a basis for building up a system of universal, compulsory, and free education.[37]

37. For references to education in the Traditins, the direct treatment of the topic as regards the training of young children is to be met with in chapters entitled as 'Kitab al-Adab' as well as in chapters on 'Children,' 'The Manners of Eating,' 'Clothing,' 'Moving About,' etc. Material on educational methods can be derived from the chapters on 'The Habits of the Prophet,' 'Talking and Addressing Others.' Chapters on 'Charity and Compassion,' 'Moderation (*Iqtisad*), also provide highly significant directions on aspects of educational methodology.

comment upon the healthy influence of legal intercourse if it is not indulged into over-excessively.

Christian Schools.—It appears that some of the Muslim *maktabs* did not provide for adequate instructions in arithmetic and so some Muslim parents according to *Madkhal* were compelled to send their children to schools maintained by the Christian teachers. The writers on education have condemned this practice for various reasons.[35]

Celebration of Formal Functions.—The *khatamah* or the completion of the Qur'an was considered a great event in the life of the pupil and also in that of his family and the occasion was celebrated with great ceremony. Such celebrations can be traced back to quite early times. Under the early Abbasids the successful students were paraded on camel back throughout the city and almonds thrown over them as a booty for the spectators. All this was indulged in with great enthusiasm and verve and it is reported that one of the great poets lost his eye as an almond shot by one of the gleeful merry-makers struck him direct in the eye.

Even though such celebrations were looked at askance by the 'Ulama, they continued to gain in popularity and according to *Madkhal* they even far exceeded all other celebrations. On the day of the *khatamah*, a grand procession started from the school with the successful graduate bedecked in his finest clothes and mounted on a well-caparisoned horse. His school-mates escorted him tc his house where he was received with great ceremonies, One of these was the gilding of the tablet. A silver-plated tablet was passed round the kinsfolk of the pupil who would cover it with coins and then the tablet with all the money on it would be formally presented to the teacher. The schools would also be decorated on 'Id days—their walls all covered with curtains and hangings.[36]

35. Qabisi, op. cit., p. 307.

36. For a graphic description of these celebrations and their various forms, see *Madkhal*, Vol. II, chapter on 'Celebrations'; for Imam Malik's restrictions on booty, see Ibn Sahnun, op. cit., p. 357.

procedure for advanced classes make a valuable contribution to the psychological and philosophical analyses of the educational methods. While Ibn Khaldun goes into subtle psychological analysis of the problem, Shah Waliullah, with a keener insight into the practical issues involved in teaching, provides a pedagogical analysis of the developmental stages for the comprehension of language and thought leading ultimately to what he calls the stage of *danishmandi* i.e. of adequate mental discipline. This method could be availed of, however, only at the higher grades of primary education.[32]

Physical and Mental Health.—Our authors have also laid down simple and practicable directions for maintaining general health. Zarnuji recommends *Tib al-Nabi*, a collection of the Prophet's traditions on health, which the students are expected to learn by heart and also to act upon. Greater emphasis has, however, been laid on the need for sharpening memory and protecting it from becoming blunt. Suggestions have even been made with regard to certain items of diet such as would help the pupils have a better memory.[33]

Sex Life.—The writers insist that a teacher for young children should be a married or an elderly person with a reputation for good character. The sex life of the teachers of the elementary school has been subjected to a vitriolic attack by Jahiz in his *Risalat al-Mu'allimin*, but unfortunately his satirical outpourings have overlaid the facts with too thick a critical paint. In fact, Jahiz's main objective was to produce a book of sparkling humour and this he tried to achieve even at the expense of the poor teacher. Such an early tract on education, however, shows that people were not oblivious to this aspect of the teacher's life. The writers on education in particular have given explicit warnings to teachers to keep a watchful eye over those pupils who show signs of precocious sex consciousness even at the level of primary education.

For the teacher himself, matrimony is a 'must'[34] and the writers

32. Shah Wali Allah, *Risalah-i Danishmandi*, Mujtabai Press.

33. Zarnuji, op. cit., p. 25.

34. See Ibn Sahnun, op. cit.; see *Madkhal*, Vol. II, p. 318, on the condition of marriage for the teacher; see also Ibn Jama'ah, op. cit.

recommend that if the financial resources of the pupil allowed it he should buy a manuscript rather than copy it out for himself.[29]

Books on educational code lay down rather elaborate rules for the use of manuscripts on loan or by copying them out for oneself. They include headings like the following: rules for borrowing and returning manuscripts; condemnation of those who do not return the borrowed manuscripts within the stipulated period; whether or not manuscript borrowed for copying is to be laid open on the floor.[30]

A detailed study of these rules would provide considerable moral support to our liberarians to whom the delaying tactics of some of the scholars have become a harrowing nightmare.

Methods of Instruction at the Primary Stage

The framers of these codes of education do not go into the details of instructional procedure. They lay down certain general principles of universal import allowing ample scope to the individual teachers to have their own characteristic line of approach. Some of the principles discussed are as follows:

Principle of gradation.

Principle of moderation.

Principle of repetition.

Individual and group instructions.

The Monitorial Syst m of Teaching Muid (*reviser*) *for the College Grades and the* Arif (*Monitor*) *for the Primary Classes:*

Appointment of monitors.

The division of a class into groups for monitorial work.

Frequent changes of monitors from one group to another to eliminate monotony.[31]

Text-Book Method.—The authors discussing instructional

29. Ibn Jama'ah, op. cit., chapter IV: 'On Books,' pp. 163 ff.

30. Al-Alamwi, *Al-Mu'id fi Adab al-Mufid wa al-Mustafid*. Extracts have been given in F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, 1961.

31. For the duties of *M'uid*, see Ibn Jama'ah, op. cit., p. 204, and for those of an *Arif*, see Ibn Sahnun, op. cit., p. 357; see also Qabisi, op. cit.

primary schooling should start with arithmetic and the mother tongue or with the Qur'an and religious sciences. It is interesting to note that Qadi Abu Bakr Ibn al-'Arabi of Spain, the distinguished author of *Ahkam al-Qur'an*, insisted upon making a beginning with arithmetic and he was supported in this by Ibn Khaldun[25]. Some of the issues discussed by the Muslim framers of curricula and syllabi are as follows: compulsory and optional studies; religious and non-religious studies; desirable and undesirable branches of learning;[26] the problem of priorities; censoring of obscene literature by the *Hisbah* (Police).[27]

PROVISION OF TEXT-BOOKS

Though the problem of book supply arose essentially at the level of college education the senior students in the primary schools too stood in need of text-books. For younger children, however, the Qur'anic text or lines of prose or poetry written on wooden tablets well served the purpose of a text-book.

Borrowing books on rent was a common practice from the earliest times; Ibn Sahnun (third century) devotes a whole chapter to the problem of acquiring books on rent.[28] There appears to be a consensus of opinion with regard to the legal admissibility of acquiring copies of the Qur'an on rent though there is some difference of opinion as regards books on other subjects.

The need for a manuscript was met by its copies prepared by the teachers, a common occupation with them during their free hours. Ibn Sahnun and Qabisi discuss the legal implications of the problem and whether or not it is permissible for the teachers to copy out manuscripts during school hours. Alamwi in his *Mu'id* has discussed the problem in greater detail and Qadi Ibn Jama'ah has also devoted in his work a chapter to this topic. These authorities

25. Ibn Khaldun, 'Prolegomena,' chapter on 'Curriculum'. Ibn 'Arabi has also been frequently quoted in *Madkhal*.

26. Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Vol. I, chapter 1.

27. Ibn al-Ikhwah, *Ma'alim*, p. 59.

28. Ibn Sahnun, op. cit., p. 365. The title of the chapter is 'Rules as Regards Lending the Qur'an, Books of Fiqh, and Others.'

school teachers. The main items to be checked are the site of the school, the reputation of the teacher, methods of teaching, branches of learning taught in the school, caning by teacher and thickness of the birch-rod used for the purpose, teaching obscene literature and getting undignified labour or work from the pupils.

Qadi and the Teacher.—All suits, civil and criminal, involving the teacher and others were to be referred to the *Qadi*.

The Sultan or the Imam (Head of the State or the Township).[23]—Books on education make only casual references to occasions when the executive authorities were to interfere in educational affairs. Some of the issues which have been listed up by Qabisi and Ibn Sahnun are as follows.

Expulsion of the teacher from the profession in case of gross inefficiency; this was primarily the responsibility of the general body of teachers and the people.

Responsibility for the education of an orphan without any relatives and without any obvious means of his own. (This was considered a moral rather than a legal obligation).

CURRICULUM

The subject of curriculum for primary education was fraught with controversial issues, and books on education by Muslim writers discuss in particular the legitimacy of including secular subjects in the primary curriculum. However, even the extremists among the orthodox 'Ulama finally had to reconcile themselves with the inclusion of secular studies in the curriculum. By the time of Ibn Jubayr (twelfth century A.D.) secular branches of learning had become regular features of the teaching programme even of those schools which were established in the Friday mosques of big towns like Damascus.[24]

Another issue which was hotly discussed at least in the western part of the Muslim world was that of priorities: whether

23. Cross-references to this are to be found in Qabisi and Ibn Sahnun.

24. 'Account of Damascus,' *Travels of Ibn Jubayr*; see also Ibn Batutah on teachers for calligraphy.

Gifts and Presents on Festival Days.[20]—Legality of their acceptance by the teacher;

Presents given on a festival day of the non-Muslims.

The Legal Status of the Payer and Its Implications.—Sources of disbursement: by father, guardian, or from the property of an orphan child in which case its implications for the conditions of the contract, the law being most favourable for the pupil if the payment is to be made from nis property.

Deductions from Payment.—Deduction from payment in case the teacher leaves the class for attending a funeral, etc.

The Breaking of Contract.—The legal status of the contract in case of the death of the pupil, the guardian, or the teacher; or in case the pupil gives up his studies before the expiry of the stipulated period and goes to another teacher.

The proportionate payment in case the child falls ill or goes on a journey with his father, both when the payment is to be made on yearly basis and when it is to be disbursed as a lump sum on the completion of the child's education.

Determining the amount of payment in case the father alleges that the child has learnt nothing; methods for assessing the scholastic attainment of the child; conditions for partial payment or for rejecting the demand of the teacher in *toto*.[21]

SCHOOL AND STATE

Hisbah and the Teacher.[22]—Code books specifying duties of the *Hisbah* (Police) include chapters on the supervision of schools and

20. Ibn Sahnun, op. cit., p. 356.

21. At present the law for the surveillance and supervision of private institutions is most inadequate. A few years back the Government of Pakistan issued a notification which did not go beyond registration requirements. A study of the contract system as given above reveals how effectively the legal system of the Muslim countries ensured a check and control over the activities of private institutions and how the law of the land protected the interests of the pupil.

22. See works on 'Instructions to the *Hisbah*,' by Ibn al-Ikhwah and others.

goes without any such advantage and in untowards circumstances is compelled to make an appeal to an ordinary court of law. This is at least one aspect wherein the old codes can make a definite contribution in supplementing the deficiencies in the legal structure of our present-day educational administration.

CONTRACT SYSTEM (TEACHER AND GUARDIAN)[19]

Contracts between the Teacher and the Guardian.—In case of group teaching whether the contract is to be made with the whole group of guardians as a party or individually.

Facsimile of the contract forms used for the purpose.

Whether or not the teacher can take additional pupils after he has already entered into contract with a certain set of pupils.

Legality of a contract for teaching subjects other than the Qur'an; divergent views of the Ulama on this.

CONTRACT SYSTEM (TEACHER AND TEACHER)

Contract among teachers when they agree to teach in partnership.

Regulations controlling the proportionate payment of teachers working in partnership in view of their individual scholarship and efficiency.

Payment of teachers on monthly or yearly basis in lieu of a fixed amount to be paid on the completion of a course, say, that with regard to the recitation of the Holy Qur'an.

Additional Payments.—Additional payments or presents on the completion of individual Surahs or chapters of the Qur'an.

Additional Payment on the Completion of the Qur'an (khatamah).—Determination of the amount of the *khatamah* in view of the indigence or affluence of the guardian.

The amount of the *khatamah* payable to the teacher in case the pupil leaves the teacher before completing the Qur'an.

The proportionate division of the *khatamah* between two teachers in case the pupil leaves one for the other.

19. The facsimiles of these contract forms have been given by Ribera.

maximum number of cuts.

Instruments of Punishment.[16]—Various kinds of instruments to be used; restrictions on the use of certain kinds of instruments, e.g. the stick is to be neither too thick nor too thin and that it is to be with bark and without any notches or dents on it.

Parts of the body to which strokes can be administered.

Instructions for an interval if the punishment is to be repeated.

Prohibition against using abusive language: teacher is to show the same respect for the parents of the child as for his own.

Detention in School.[17]—Restrictions against detaining the child during the school recess and also against preventing him from taking his meals or drinking water.

Payment of Compensation.—Legal aspects of an injury to the body of the child while administering punishment.

Compensation in case of injury to the eye or the bone.

Payment of blood money in case punishment leads to the death of the child.

Legal obligation of the persons to pay such an amount, viz. the teacher, his blood relations or the substitute teacher in case injury has been caused by him.

PAYMENTS TO THE TEACHERS[18]

The codifiers have made close and quite elaborate study of all the legal intricacies involved in the payments to be made to the teachers for their work. The code laid down by them is fairly comprehensive and hardly leaves any aspect of the problem untouched. The teacher then, however, had the advantage of a well established contract system which was supported by social usage and recognised by the law of the land. The private teacher now

16. Instructions for the *Hisbah* are most explicit as regards the general behaviour of the teacher towards his pupils, and the kind and quality of instruments used in punishing them.

17. See Ibn Sahnun and Qabisi on this topic.

18. A full account of the topic and its subtle implications from the legal viewpoint are to be found in Qabisi who has also commented upon the general principles given by Ibn Sahnun.

by a young or a grown up-pupil.

Relationship between Pupils.—Pupils' complaints against one another and the *modus operandi* of settling their disputes on the basis, say, of the evidence supplied by themselves.

The legal implications of pupils' business transactions among themselves regarding eatables and other things.

Advertisement of the School.[15]—Prohibition against putting up a notice on the school gate for attracting larger number of pupils.

Classroom Discipline.—Maintenance of a set order of rotation by which the pupils would receive in their daily lessons individual attention from the teacher.

Permission to Leave the Class.—Restriction on permitting two pupils to go out of the class room simultaneously.

PUNISHMENT

The codifiers have shown great sense of charity and consideration for promoting self-respect in the child, most essential for the wholesome growth of his personality. Qabisi, in particular, condemns the teacher who punishes the child for ventilating his personal venom and 'relieving his soul.'

Instructions have been laid down for the teacher to make an introspective examination of his own attitude while punishing children.

Gradation in punishment : Connivance; admonition in secret in a kindly manner; admonition in a severe language in private; advising in public; light punishment (three strokes) to be followed by heavier punishment in a case of more serious offence, especially when a pupil has the tendency to lapse into it.

Maximum number of strokes;

Circumstances under which the pupil can be given more than three strokes.

Instructions for informing the parents when exceeding the

15. The main emphasis is on the preservation of the self-respect of the teacher. He is disallowed to write adulatory letters to parents or do anything deprecatory to the honour of his profession.

objective was to shield the poor child from a sense of inferiority and frustration on seeing the children of the rich making purchases from the vendors).

Restrictions on vendors sitting at the school gate.

Age at the Time of Admission to School (*Seven Years*).[11]—Restrictions on admission of pre-school children.

Provision of an attendant for bringing pre-school children to school.

Noon-day Meals.[12]—The codes in this respect follow the traditions of the Prophet and reflect faithfully the instructions laid down in the chapter on "The Manners of Eating" in the various collections of the traditions.

The codifiers are extremely circumspect in protecting the interests of children who have to take their meals at school.

Insistence upon taking meals at home.

Prohibition of eating on the wayside, in the bazaar, or in the presence of strangers.

Teacher not permitted to mix the meal of one child with that of another.

Prohibiting the teacher from taking children's lunch without the consent of the parents.

Water for Drinking.—Arrangement for the supply of drinking water and the charges levied thereupon.

Cleaning Tablets Used for Transcription.[13]—As the children would practise the writing of the verses of the Qur'an on the wooden tablets, there were special instructions for cleaning them on account of their sanctity and in particular the ones with regard to the disposal of water thus used into a stream or a pit especially dug for this purpose.

Prayers.[14]—Rules with regard to the leading of prayers (*imamah*)

11. Abdari and other authorities insist upon laying down seven years as the minimum age limit.

12. *Madkhal*, Vol. II.

13. Ibid., pp. 317-18; *Adab al-Mu'allimin*, pp. 353-54.

14. The topic has been discussed essentially from an educational point of view, the primary objective being the training and discipline in group prayer.

FREE DAYS[8]

The school holidays too have been clearly specified in these codes. Only one off day per week was allowed in the earlier period of a pupil's education though two off days per week were observed as a normal routine later on. There are also clear instructions as regards the whole or part day leave to be granted to a teacher.

Regulations concerning working days and off days per week.

Number of holidays to be allowed e.g. for the festival on the completion of the month of fasts, the festival of the Sacrifice, the birthday of the Prophet, etc.

Legal permission for an off day for the festivals to be observed by the non-Muslims, e.g. the new year's day.

TEACHER'S LEAVE[9]

The number of days for which leave is permissible to a teacher.

Rules for the appointment of a substitute during his absence.

Regulations for payment to the substitute.

Permission to the teacher to suspend his teaching work in case he is to pay a visit to the sick, attend funerals, or give evidence in a court of law.

Items of work other than teaching permissible during school hours.

SCHOOL ADMINISTRATION

Rules regarding general administration are based on the principle of equity and fairness to all children and purport to keep a strict vigilance on their activities in school and even out of school.

Principle of equal treatment of the children of the rich and the poor (*'adal*).[10]

Equality to be observed in seating arrangements as well as in other respects.

Restrictions on bringing pocket money to the school. (The

8. See Ibn Sahnun, op. cit., p. 356; Qabisi, op. cit.; Ibn Jama'ah, 'Maktab,' *Encyclopaedia of Islam*; Goldziher, op. cit.

9. Ibn Sahnun, op. cit. p. 356.

10. Ibid., p 353, chapter on *'Adal*.

School Building

Site.—Instructions for the *hisbah* (Police) to check the proposed site for a school and see in particular whether or not it is located in a public place.[7]

These authors were alive to the malpractices which usually thrive in a private residence.

Rules as regards the site being in a street, a lane, or a shop.

Rent.—Contract conditions under which it is: (*a*) payable by the teacher; (*b*) payable by the guardians.

Equipment.—The head under which the payment is to be made for the whip (*dirra*), the stocks, drinking water, etc.

Bath-room.—Necessity of its provision by the teacher.

Rules for its use, e.g. knocking thrice at the door and abstaining from contaminating its walls.

Restrictions on the use of any other place as a bath-room.

Need of permission if the pupil wants to go home for bath-room purpose.

Daily Time-Table

The daily time-table was divided into two sessions with a break at noon. Instructions as regards the time-schedule for the following too have been provided in the time-table:

Opening the School;
Recitation of the Qur'an;
Noon-day interval;
Practice of writing on the wooden tablets (*alwah*);
Correction of such writing;
Revision and testing of reading;
Weekly revision and test;
Group-teaching, etc.

7. Ibn al-Ikhwah, *Ma'allim al-Qirba*, edited by R. Levy, Cambridge University Press, 1938, p. 59.

Our task at present is to unearth the magnificent traditions of our past educational practice and thus rediscover our educational self peculiarly characterised as it was with an acute moral sensitiveness. These traditions are mirrored in the work of numberless generations of our teachers who ran the magnificent relay race of passing on the torch of education from one generation to another. It was not without reason that the Prophet described teachers as 'light-houses on land.'[2]

Building up a code of professional ethics was something intensely personal to our renowned teachers and it often reflected the essence of their lifelong experience in education and religion. Written in a direct and intimate style in brochure form these codes called the *Wasaya* or the *Wasiyyat Namah* (the Testament) were addressed to the pupils who regarded them as one of their most cherished treasures.

Teachers' Testaments.—Even those who do not belong to the professional class of teachers are often moved to their depths by the affectionate devotion with which some of the pupils would cherish this moral legacy of their masters. According to Ibn Khallikan, when Imam al-Buwayti, a pupil of Imam Shafi'i, was sent to prison under the reactionary wave which swept over the Baghdad court under Mutawakkil and was to stay there bound in heavy chains, he found his solace in the constant reading of such a work by his great master. Imam al-Buwayti stayed in the prison cell so long that the iron appeared to have become a part of his physical frame and he became insensitive to its galling presence. When the call for the Friday prayer would come from a neighbouring mosque, he would make ablutions and rise up to join the congregation but then with a rude jerk he would be awakened to the reality of the situation and discover anew the shackles which bound him to the prison walls. All this was extremely dismal and depressing to Imam al-Buwayti but the moment he would dip into the aforementioned work of Imam

2. 'Abd al-Birr, *Bayan al-'Ilm wa Fadl-i hi*, chapter: 'On the Praise of the Teacher.' Discussions on the excellence of the teacher are to be found not only in works on education but also in books dealing primarily with religious knowledge. Abundant evidence for the importance of the teacher's role is also traceable from the Qur'an and the traditions.

ISLAMIC FOUNDATIONS OF A CODE FOR PRIMARY EDUCATION

THE Pakistan National Education Commission laid a special emphasis on professional ethics and on the framing of a moral code for teachers, a Bible of professional attitudes and behaviour which would constantly inspire, regulate, and direct the teachers' day-to-day work in the classroom. The suggestion came perhaps from the code of professional ethics the American teachers swear by on the opening day of the academic year. The American teachers have developed a code of professional ethics under the guidance of the National Education Association. By this code the members of the teaching profession make a solemn declaration to 'safeguard, strengthen and improve the democratic basis of their society.' It enunciates in most solemn terms the sacred obligations which they owe to the youth, the parents, the community, the employer, and the profession.[1]

A Code of Professional Ethics.—The Pakistan National Education Commission felt an acute need for a professional code which could be a lodestar for the teachers and which, couched in words of beauty and wisdom, should enshrine the message of the great mission the teachers were to take upon themselves.

A code of professional ethics, however, is not to be a wholesale imported commodity, or a thing to be bartered and borrowed. It is to grow out of the seed which lies buried in the souls of men and is to be nurtured by the hallowed traditions such as have exercised sustaining influence on the educational system and practice of a people for ages. The American code, which has functioned as a dynamic force in galvanising the attitudes of the teachers, developed in a comparatively brief period of its educational history. Ours is a rich heritage of educational achievements and the professional code of Islamic education presents a spectacle unrivalled in the world record of education.

1. Cf. Franzen, *Foundations of Secondary Education*, Harper, pp. 467-70.

We have it on the authority of *Tadhkirah-i Salatin-i Al-i Ghaznin*, that during the Ghaznavi period Khwarizmi had an alphabet of its own which was as unreadable as the language itself was ununderstandable outside Khwarizm.[91] Specimens of this alphabet have been now discovered, but they have yet to be deciphered.[92]

Khwarizmi has close kinship with Soghdian, Khotanese and Ossetic. Its origin may be traced to Avesta.[93]

Grammar.—In the Middle Persian languages the grammatical structure has been simplified. This simplification is more marked in Parthian and Pahlavi.

The inflection of nouns and adjectives has been either completely dropped or greatly reduced. This change is in keeping with the general linguistic principle that as a language grows and progresses there is a tendency towards simplicity. It also confirms to what Eric Partridge calls a movement towards flexionless languages.[94] The verbal system has now shed off its rich complexity. There are two numbers instead of three: the dual has been discarded. The old classification into three genders has also been dropped in practice. The present stem has survived from the cardinal stem *madah ha-i-asl-i fi'l*). The past tense and its derivatives are now formed from the past participle. The possessive pronoun has replaced the nominative.[95]

A. Shakoor Ahsan

91. MS., p. 87.

92. Ehsan Yarshatir, 'Zabanha wa Lahjeha-i Irāni,' *Mujallah-i Danishkadah-i Adabiyyat*, I and II, Mihr Daimah 1336 (S).

93. *Encyclopaedia Birtannica*, 1961, Vol. 12.

94. Eric Partridge, *The World of Words*, London, 1939, p. 110.

95. This chapter will remain incomplete without the inclusion of the Ossetic, the language of the Alans or the As who migrated from the east of Caspian to the Caucasus and still speak this old language. It has retained, to a considerable extent, its archaic character in its two dialects Iron and Digoron. It has eight cases and though the old verbal system has greatly changed it has retained the elaborate system of preverbs. The Ossetic language hardly shows any influence of Persian, thongh it is an ancient Iranian language. On the contrary, it has borrowed in the past words from neighbouring languages and is at present assimilating Russian influenee. Till the last century it had only oral literature; since then it has been written down and it is making vigorous efforts to catch up with modern needs. On account of its old character this language is considered important in connection with the study of the ancient languages of Iran.

fables, and commercial documents and are hardly less in number than Pahlavi texts.[87] A substantial part of this literature is translation from Sanskrit and Tibetan. The older form has a close proximity to the Iranian languages of the old group. It has seven cases in nominal inflection and an elaborate verbal system. The later form is marked by decreased inflection and much shortened sounds, for example, the old Khotanese *naltsute* 'he went out' becomes *netsve* in the later form; *vate* 'he was' becomes *ye* and *stana* becomes *sta.* Phonetic changes in the final syllable have also led to simplified inflection.

Khwarizmi.—Also known as Chorasmian, this Middle group language was spoken, as the name indicates, in Khwarizm till the eighth/fourteenth century, whereafter like Soghdian it gave way to the Modern Persian and Turkish languages. When Abu Rayhan al-Biruni, who belonged to Khwarizm, stated in the preface to his book *'Ilm al-Adwiyyah,* that his mother tongue was neither Arabic nor Persian, nor had it even been used as a medium of literary expression,[88] he was obviously making an indirect reference to Khwarizmi. This language has been described by the geographers of the early Muslim period as one of the dialects of Iran. But except for the Khwarizmian names for days, months, and lunar stages (*manazil*) mentioned by al-Biruni in his *Athar al-Baqiyyah,*[89] the discovery of the specimens of this language is as recent as A.D. 1927. The research in this field had uncovered passages in Khwarizmi in two Arabic works of jurisprudence. The next outstanding specimen of this language, however, is the *Muqaddamat al-Adab* of Zamakhshari which contains a translation of the Arabic vocabulary into Khwarizmi discovered in A.D. 1848.[90] The Khwarazmian writings found so far are in Arabic alphabet and contain Arabic and Persian words but their contents are not wholly intelligible.

87. *Encyclopaedia Britannica* (1961), Vol. xii, pp. 585-87.

88. F. Krenkow, 'Al-Biruni,' *Islamic Culture*, Hyderabad, Deccan, 1933.

89. Pp. 47-8, 236-40.

90. Ehsan Yarshatir, 'Athar-i Bazyaftah-i Zaban-i Khwārazmi,' *Mihr*, X, Daimah 1331 (S).

writings in three distinct Semitic scripts. The Christian texts are written in Syriac script, the Manichaean in a script which had been borrowed originally from Syriac, and the Buddhist in the Soghdian alphabet which had sprung from the Aramaic script and which also included, to a limited extent, the 'huzvarish' element.

The Manichaean text *Shapuhrayan* (the Book of Shapur) reveals the purely Iranian character of this language. Indeed except for a few Syriac terms, the Manichaean texts are in pure Persian.[85] These texts, both Soghdian and Parthian, are singularly free from 'Huzvarish' element and thus disclose to us the nature of the spoken Iranian of the third century A.D. The vocabulary of the Buddhist texts slightly varies from the Christian texts. This difference is apparently due to the distance of time that separates one from the other.

The Soghdian language was spoken till the sixth/twelfth century. Most of its extant works belong to the period lying between the first/seventh and third/ninth century. It finally succumbed to the rising influence of the Modern Persian and Turkish languages. However it has survived in three dialects and is spoken even to-day by the people of Yaghnab in one of the valleys of the river Zarafshan.

Abu Rayhan al-Biruni, amongst the old scholars, has mentioned Soghdian words, especially the names of days and months in his *Athar al-Baqiyyah.*[86]

Khotanese.—This ancient Iranian language was carried to Khotan, to the south-east of Kashghar, by one of the wandering Scythian tribes of Central Asia. Another related dialect, yet distinct in character, of which only one Buddhist specimen has survived, was spoken in Tumshuq region.

Khotanese can be further divided into two clearly defined varieties—an earlier and a later—on the basis of the extant works which belong to the period lying between the first/seventh and fourth/tenth century. These consist of Buddhist texts, books of medicine,

85. H. W. Bailey, 'The Persian Language,' *The Legacy of Persia*, pp. 183-84.

86. Leipzig edition, pp. 233-35, 240.

immensely enriched through translations from Greek and other languages including Pahlavi, on the one hand and through a vast creative intellectual and literary process on the other. Above all, Arabic now enjoyed religious sanctity and had a great appeal for the zealous converts.

Pazand.—A reference to Pazand is necessary. The followers of the Mazdayasnian faith found it difficult to read Zend, the tough Pahlavi commentary on the Avesta. The contents needed further elucidation. For this purpose the expulsion of 'huzvarish' was considered necessary. The new commentary which was free from the Huzvarish element and was transcribed in the Avestan alphabet was called Pazand, originally 'paitizanti' or re-explanation. Thus, Pazand, as so aptly remarked by Mas'udi, was a commentary on Zend itself.[82]

The term Pazand is also used for Pahlavi texts written either in Avestan or the Modern Persian characters, and are free from 'huzvarish.'[83] The language of these texts is also called Pazand, which presumably evolved during the first/seventh and second/eighth century and may be regarded as a link between Pahlavi and Modern Persian.[84]

Soghdian.—This language was spoken in the ancient Soghd or Soghdiana, which had the famous Markanda, the present Samarqand, as its capital city. It was popular in vast regions, especially on trade routes lying between Samarqand and China and had acquired, between the fourth and tenth century A.D., the status of the *lingua franca* of Central Asia. This popularity was, to no little extent, due to the Soghdian missionaries and merchants who travelled and had even settled in colonies along these trade routes. Archaeological excavations in Central Asia have led to the discovery of certain works in this language which can be divided into four parts comprising the Christian, Manichaean, Buddhist, and non-religious

82. *Muruj al-Dhdhhab*, Vol. I, edited by Muhammad Abdul Hamid Mohayy al-Din, Cairo, 1357 A.H., p. 194.

83. 'Pahlavi Texts,' *Scared Books of the East*, p. xii.

84. Muhammad Mu'in, *Mazdyasna Tathir-i An dar Adabiyyat-i Parsi*, Tehran, 1326 (Solar), p. 142.

from the modern Iranian scholar Ahmad Kasravi in his discourse on the Azari dialect when he says:

درین روز ها ست که نام آذری از میان رفته و دیگر از آن نام در کتاب ها دیده نمیشود و زبان آذربیگان را مانند زبانهای ولایتی بنام پهلوی میخوانند.

We may thus agree with West that after A.D. 1000 Pahlavi should be regarded as a dead language.[80] The last literary activity associated with Pahlavi in classical times was the translation of *Ard Viraf Nameh* and *Zardusht Nameh* by Bahram Puzhdu into Persian verse in the early seventh/thirteenth century.

It appears that the Mongol invasion of Iran in the seventh/thirteenth century not only dealt a severe blow to Muslim life and culture, but it also sealed the fate of the Pahlavi language and exterminated the majority of the Zorastrians in Iran. Those who survived took refuge at Yazd and Kirman or fled to India.

Amongst the causes of the decline of Pahlavi its alphabet may be considered to be one of the major factors. The Pahlavi alphabet consists of only fourteen characters some of which stand for more than one sound, so that [illegible] stands for k, g, v, z; [illegible] represents s, sh, ya, and many other sounds. This multiple value of certain characters made the reading of a Pahlavi work a difficult and even arduous task. The difficulty was further aggravated by the joining together of letters. The compound of two letters was sometimes exactly like some singular letter. The letter [illegible] for example, would appear exactly like the ɔ doubled. These peculiar features led to ambiguity and made the Pahlavi alphabet a great philological puzzle. To this alphabet could well be applied as Browne has put it, the Frenchman's well-known definition of speech as 'the art of concealing thought'.[81] Such an alphabet could not survive once it had lost the support of religion and custom. Against this enigmatic script the newly introduced Arabic alphabet was simple and elaborate. Pahlavi was again bound to suffer in competition with Arabic as the latter had a large store house of words, had been

80. 'Pahlavi Texts,' *Sacred Books of the East*, Vol. V, p. xii.
81. *A Literary History of Persia*, Vol. I, p. 10.

dated 413/1022 and on Burj-i Radakan in the vicinity of Bandar Gaz bear an eloquent witness to the fact that Pahlavi had not lost popularity in certain parts of the country more than four centuries after the Arab conquest.[76]

People in Western Iran either spoke Pahlavi or dialects closely akin to it during the early Islamic period.[77] It was obviously for this reason that the early Arab geographers employed the term 'Fahlav' for a particular region of Western and Central Iran. By the fifth/eleventh century, however, Pahlavi had lost hold on the people. According to the famous poet Fakhr al-Din As'ad of Gurgan who translated the Pahlavi romance *Vis-o Ramin* into Persian in 446/1054 in Isfahan, the bulk of the people could neither read Pahlavi nor understand its contents at that time.[78] Ibn Hauqal who lived in the fifth/eleventh century has to tell the same story. Writing on the languages of the province of Fars he says, 'the Pahlavi language which was formerly used in writings now requires a commentary or explanatory treatise....' Commenting on the language of the people of Maraghah in North-western Iran Hamidullah Mustawfi writes nearly two hundred years later:

مردم مش سفیه چهره و ترک وش و بیشتر بر مذهب حنفی میباشند و زبان
شان پهلوی معرب است.

It seems that the author has used the word 'Pahlavi' for the local dialect akin to Pahlavi, just as the language of the dialect poet Bundar Razi is known as Pahlavi-i Razi.[79]

The term 'Fahlaviyyat' which stands for verse composed in local dialects by poets like Bundar Razi, 'Ali Piruzeh, and Masteh Mard lends support to the view that the term 'Pahlavi' later stood for the dialects allied to it. This assumption finds further support

76. Ibid.
77. Malikush 'Shuara Muhammad Taqi Bahar, *Sabk Shinasi*, Vol I, p. 144.
78. و لیکن پهلوی باشد زبانش ندانذ هر که بر خواند بیانش
نه هرکس آن زبان نیکو بخواند و گر خواند همی معنی نداند
79. Din Muhammad, op. cit., p.

It may be pointed out that the character in which the Pahlavi books are written varies to a considerable extent from the inscriptions and coins of the Sassanian period. Except for the fragments of papyrus the written Pahlavi (as distinct from inscriptions) dates back to 723/1323. During the long distance that separates it from the Sassanian period the written character has undergone substantial degeneration. Distinct characters assumed one form and gave rise to polyphony. The Pahlavi inscriptions were themselves not free from this characteristic, but in written Pahlavi it assumed alarming proportions.

It is significant that many of the important extent Pahlavi works, particularly religious, belong to the Muslim period. These include, apart from the compilation of the famous *Dinkird, Bundahishn*, and *Ard Viraf Nameh*,—such works as *Madikan-i Gujastak Abalish, Dadistan-i Dinik, Shikand Gumanik Vichar, Zatsaparcm, Shatrastanha-i Iran, Madigan-i Chatrang, Dina-i Minuk Khirad* and *Andarz-i Khusraw-i Kavatan*, These writings prove the conservation and continuity of the Pahlavi literary and religious tradition for centuries after the Arab conquests.[74]

Pahlavi not only did not lose popularity, but it also gained considerable importance under the Umayyad administration. It was the language of the finance department till the reign of Abd al-Malik b. Marwan when it was ousted by Arabic. There is reason to believe that it was employed as a medium of communication by government functionaries in both Iran and Iraq till the time of Hajjaj b. Yusuf.[75] Reference has already been made to the coins of the Umayyad period struck in Pahlavi. The survival of Pahlavi along with Kufic inscriptions at Burj-i Lajim near Zirab in Mazandaran on the tomb of Abu al-Favaris Shahryar b. Abbas. b. Shahryar

74. 'It is undoubted', says Inostranzev in his *Iranian Influence on Muslim Literature*, 'that the position of the Parsi community was comparatively comfortable . . . . Sometimes the Parsis could push themselves forward towards the position of officials and instructors and played an important part in the history of the Khilafat' (translation G. K. Nariman, p. 12).

75. Zabihullah Safa *Tarikh-i Adabiyat dar Iran*, Vol. I, Tehran, 1332 (Solar), p. 117.

write 'lahma' and pronounce 'nan,' or they would write 'bisra' and pronounce 'gusht'.

There is further external evidence to prove that Aramaic words were pronounced as Pahlavi. The words of Ammianus Marcellinus with regard to Shapur II (A.D. 309-379), whose coins bear the title 'malkan Malka' pronounced as 'Shahan Shah' in actual speech, stand as a direct testimony to this practice[72].

The total disappearance of Huzvarish element even in the earliest Pahlavi works written in Arabic character is a proof that had this element been used in speech its sudden and complete extinction would not have been possible.

Last but not least the surviving Zoroastrian tradition that Huzvarish element should be read as Pahlavi cinfirms this view. Huzvarish was completely eliminated in Pazand texts.

Besides this foreign element, there are about one hundred old Iranian logograms in Pahlavi, as for instance, 'Xmas' is written for Christmas in English. These hundreds of logograms give Pahlavi the motley colour of a compound language.

The word 'Huzvarish', according to West[73], should have its origin in Modern Persian, because it hardly occurs in Pahlavi texts, except in chapter-headings and colophone. The Pahlavi form 'huzvarish' or 'auzvaris' seems to represent Modern Persian Uzvaris. According to Haug, 'zuvaris' happens to be an abstract noun derived from the verb 'zurvaridan' which according to some Persian lexicographers means 'to grow old, obsolete, to become threadbare.' In Darmestetar's opinion it is derived from a similar verb preserved in its original sense in the Arabic 'zawwara' (verbal noun *tazwir*) 'he concealed, deceived', etc. Darmestetar's interpretation seems to be more plausible, because a system which writes, e.g. 'gabraum,' and wants it to be read as 'mard' may reasonably be regarded to be concealing or distorting the speech it is supposed to represent.

72. E. G. Browne, op. cit., Vol. I, pp. 75-76.
73. 'Pahlavi Texts,' *Sacred Books of the East*, p. xiv.

(3) The third category of Pahlavi writings is restricted to coins, gems, seals, and medals. Some traces of Pahlavi have lived in the legends of coins struck as early as the third century B.C. by the Persian rulers subservient to the Selucids and later in some provincial coins of the Parthian period.[68] But it is the coins of Andshir-i Papakan (A.D. 226-240) and of the later Sassanian kings which carry greater importance for our acquaintance with Pahlavi. Coins were struck in Pahlavi even after the Sassanian downfall, but the practice was given up during the reign of the Umayyad Caliph 'Abdul Malik b. Marwan (65-86/685-705)[69].

(4) The fourth group of Pahlavi monuments consists of the Manichaean works mentioned earlier.

To these may be added the Pahlavi writings discovered on papyrus and the inscriptions at Dura.[70]

The oldest Pahlavi manuscript consists of several fragments of papyrus discovered in a grave in Fayyum in Egypt, which dates back to the second/eighth century.

All the writings and specimens of Pahlavi described above, except the Manichaean texts, contain the 'huzvarish' element, which deserves special notice.

The Iranians of the Parthian period, like the old Assyrians, seem to have borrowed their writings from a foreign race. Not only was their writing Semitic in origin, but they also borrowed complete Semitic words which they frequently used in their writings. These Semitic logograms are known as 'huzvarish.' Barring religious phraseology they practically cover all the commonest words in the language with the result that they often form more than half of the bulk of a Pahlavi book.[71] These logograms usually have Pahlavi inflectional terminations which leave little doubt that, though written as Semitic words, they were pronounced as Pahlavi, e.g. they would

68. F. Max Muller, *Lectures On the Science of Language*, p. 244.
69. Muhammad Din, op. cit.
70. B. Geiger, *Middle Iranian Texts* (Final Report, The excavations at Dur..).
71. 'Pahlavi Texts,' *Sacred Books of the East*, Vol. V, p. xiii.

(2) *Pahlavi Texts.*—These are many in number and relate to various themes, mainly religious, didactic, and historical. The religious texts consist of 446,000 words as against non-religious texts of 41,000 words. Besides, the translation of the Avesta into Pahlavi comprises 141,000 words.

Amongst the religious literature the most important books after the Avestic texts are *Dinkird, Bundahishn, Ḍadistan-i Dinik, Shikand Gumanik Vichar, Dina-i Minuk Khirad, Ard Viraf Nameh, Gujastak Abalish,* and *Andarz-i Khusraw-i Kavatan.* Amongst the non-religious texts the most prominent are *Karnamak-i Ardshir-i Papakan, Ayatkar-i Zariran, Darakht-i Asurik* and *Shatrastanha-i Iran.*

Here a reference to Zend is inevitable. The Orientalists first gave the Avestan language the name 'Zend-Avesta.' This misunderstanding dates from the time of Anquetil du Perron who called his translation of the Avesta by this name.[63] Haug[64] and West[65] were the first to realise that Avesta was the name of the Avestan texts themselves and Zend was their running explanation or commentary written in Pahlavi. These were together known as Zend and Avesta. Hence the mistake to convert the phrase Avesta and Zend into 'Zend-Avesta,' and further, the identification of Zend with the language of Avesta. The Orientalists in this respect, might have been misled by Muslim writers who had, likewise, mixed up Zend and Avesta. Rudaki is, perhaps, the only poet to have made a correct use of the two.[66]

Like Avesta the word Zend is derived from the verbal root implying knowledge. It is the Pahlavi form of Avestan 'Zainti' which should be traced to the root *Zan*, 'to know,' meaning thereby knowledge, understanding.[67]

63. W. A. V. Jackson: *An Avestan Grammer*, p. xiv.
64. *Introduction to Pahlavi Pazand Glossary*, pp. 138-42.
65. *Bundahishn* (Introduction).
66. همچو معاست فخروهمت او شرح   همچو البتساست فضل وسیرت اوزند
67. *Eassays on the Sacred Lunguage, Writings and Religion of the Parsis*, London, 2nd Edition, pp. 121-22.

Pahlavi.—The word Pahlavi is derived, beyond doubt, from 'Parthva', used in cuneiform inscriptions, for the land of the people known as Parthians to Greeks and Romans, and Pahlavas to old Sanskrit writers. This phonetic change has come about through the anologous forms Parhav and Palhav into Pahlav[61] and resembles the change of the Avestic 'Mithra' and 'Chithra' into Persian Mihr and Chihr. The language of the Parthians themselves is not known as Pahlavi though Herzfeld and some scholars have used this word for the Parthian, and 'Persian' for Pahlavi language.

The term Pahlavi, in its broad context, has been used for all the Iranian languages which belong to the Middle group.[62] At times Parthian has also been termed as Northern Pahlavi, and Sassanian as Southern Pahlavi. The word Pahlavi, however, has now come to signify the official language of the Sassanian period as a whole.

More works and specimens of Pahlavi are today available than of any other ancient language of Iran. These may be classified under the following heads:

(1) The Sassanian inscriptions in an alphabet which is distinct from Parthian, but is, likewise, borrowed from Aramaic.

Reference has already been made to the important Sassanian inscriptions. Notice should also be taken of the Sassanian Mubid Kartir's inscriptions at Naqsh-i Rustam (including Ka'ba-i Zardusht), Sar-i Mashhad, and Naqsh-i Rajab.

The first important step with the decipherment of the Pahlavi inscriptions was made by Sylvestra de Sacy in A.D. 1793.

61. The word 'Pahlavan,' hero or warrior (wrestler, in Urdu), is derived from the same Pahlav, i.e. heroic as the Pahlvas or Parthians of old. Pahlavi and Pahlav are also used as such in the following couplets:

جوانی همه پیکرش پهلوی   فروزان ازو فرهٔ خسروی (اسدی)
هستند گاه بخشش و کوشش غلام او   حاتم به زرفشانی و رستم به پهلوی (ابن یمین)
بگفتند کای پهلو نامدار   نه شاهد ازین جات کردن گزار (فردوسی)

Firdausi has used the word Pahlavani for the Pahlavi language.

اگر پهلوانی نه دانی زبان   بتازی تو اروند را دجله خوان

62. 'Palavi Texts,' *Sacred Books of the East*, Vol. V, p. xi.

of the Sassanian dynasty. Narsi's famous inscription at Paikuli is the last known specimen of its kind in Parthian alphabet. The lengthy inscriptions at Naqsh-i Rajab and Naqsh-i Rustam which contain the name of Varahran II (A.D. 275-283) are engraved in Pahlavi alone. We can, therefore, infer from the above that the Parthian alphabet went out of use about this time, i.e. the latter half of the third century A.D.

The Parthian influence on Modern Persian is discernible in certain words which found their way to the latter through Pahlavi, e.g.

Parthian	*Modern Persian*	
Frestag	Farishteh	(فرشته)
Jayed	Javid	(جاوید)
Hanam	Andam	(اندام)
Khist	Khast	(خاست)
Murv	Murgh	(مرغ)

The following words will give an idea of the kinship between Parthian, Pahlavi, and Modern Persian:

Parthian	*Pahlavi*	*Persian*	
Pawag	Pak	Pák	(پاک)
Zird	Dil	Dil	(دل)
Puhr	Pus	Pisar	(پسر)
Shahrdar	Shahryar	Shahryar	(شهر یار)
Zivandag	Zindag	Zindeh	(زنده)
Das	Dah	Dah	(ده)
Afrivan	Afrin	Afrin	(آفرین)
Padgam	Paigam	Paigham	(پیغام)
Cafar	Cahar	Chahar	(چهار)
Yud	Zudi	Zud	(زود)
Im	En	In	(این)

The Parthian which had been termed as Chaldaeo-Pahlavi by earlier Orientalists went out of use about A.D. 275.[60]

60. 'Pahlavi Texts,' *Sacred Books of the East*, Vol. V, p. xx

Shapur I at Haji Abad and finally the famous inscription of Narsi at Paikuli.

Amongst the oldest Parthian writings are documents written on parchment discovered at Avromen in Iranian Kurdistan. Of these one, mainly written in Greek with a few Parthian words on the back, dates back to 88 B.C. The other is composed wholly in Parthian and is equally old.[58]

The latest discovery comes from Nasa in Soviet Turkmanistan where potsherds bearing numerous Parthian inscriptions have been recently unearthed. These date back to the first century A.D. and even to an earlier period and are , therefore, considered to be the earliest remains of the Parthian language yet discovered. The contents of these inscriptions relate to a Zoroastrian society and include the names of certain Iranian gods and archangels, including Mihr and Sarush. Nearly the same alphabet has been used as at Avromen. Like the Parthian inscriptions on stone, these contain a considerable element of Aramaic ideograms which first led to the belief that the language used was Aramaic and not Parthian.[59]

The Sassanian inscriptions prove that the Parthian language did not come to an end with the downfall of the Arsacides. The Pahlavi language from the south was destined to deal it a death below. The units of the Sassanian army, stationed in the northern regions in the fourth century A.D. to ward off military threat from across the border, seem to have enabled Pahlavi to gain popularity and assail the old language gradually.

The Parthian alphabet is rather imperfect and consists of only eighteen letters. The inscription of Ardshir-i Papakan, as that of Narsi, contains two types of characters, Parthian and Pahlavi, both borrowed from Aramaic. The Parthian alphabet which, in spite of its imperfection renders the pronunciation of certain words much more certain than Pahlavi, perished soon after the establishment

58. It was written in 88 B.C. or A.D., 12 depending on the reading of the figure given in the first line as 300 or 400, E. Herzfeld, *Paikuli*, p. 83.

59. 'Parthian Administrative Documents from South Turkemenistan': the paper presented by the Soviet delegation at the XXIII International Congress of Orientalists (August-September 1957, Munich), Moscow, 94 ff.

Middle Persian.—The languages which flourished in Iran after the decay of Old Persian are collectively known as the Middle Persian languages. Amongst these the Parthrian and Pahlavi are the most prominent and they flourished during the Parthian (250 B.C.—A.D. 227) and Sassanian period (A.D. 227—651. No precise line can be drawn between the end of Old Persian and the beginning of the Middle group, because the growth and decay of a language is not an abrupt process. However, the Middle Persian era may be said to begin from the time when the grammatical inflections of the ancient Iranian were dropped, and continued till the time when the modern alphabet was introduced and the Iranian language became exposed to Arabic influences.[56]

Parthian.—The cuneiform inscriptions of the later Achaemenian period show a process of gradual simplification in the language as well as certain grammatical inaccuracies which indicate that Old Persian was now losing hold. The earliest beginnings of the Parthian language may, therefore, date back to this period, i.e. the fourth century B.C.

Our knowledge of Parthian, the official language of the Parthians or Arsacides, is restricted to the results of archaeological excavations carried out in the Samarqand region of Central Asia in the present century and to the discovery of inscribed monuments such as stones, coins, and pottery. The Torfan excavation in Sinkiang have led to the discovery, among other things, of certain religious, especially Manichaean texts in Parthian. These texts are written in Syriac alphabet and are free from Aramaic ideograms.[57]

The Parthian language has been used along with Pahlavi and, at times, with Greek, in certain Sassanian inscriptions which include those of Ardshir I at Ka'ba-i Zardusht, (Naqsh-i Rustam), of

56. 'Pahlavi Texts,' Part I, *Sacred Books of the East*, Vol. V, p. xi.

57. Manichaean texts can be divided into two parts. The first includes the works of the third and fourth century A.D. in pure Parthian. The other consists of texts the earliest of which were written in the sixth century A.D., when the Parthian language had long fallen out of use. In sheer deference to the Manichaean religious tradition, however, it was used for these texts. Most of this literature belongs to the second/eighth and third/ninth century.

It is through the comparative study of the Old Iranian and Indian languages that we can trace the origin of the Aryan or the Indo-Iranian.

Grammar of the Old Group.—In inflection of verbs and nouns, the old Iranian languages have nearly the same pattern as Vedic Sanskrit. There is a nominal system of eight cases. There are three numbers—singular, dual, and plural. Similarly there are three genders—masculine, feminine, and neuter. The endings of nouns, adjectives, and pronouns in each case vary in the light of their number or gender. The verbal system of these languages is highly complex and is, in general, identical with Sanskrit. In mode, tense, and voice and in their conjugation system these languages are generally in accord with each other.

There are six modes and two voices. The cardinal verbals consist of present, future, and past: preterite, aorist, and past perfect. It may be noted that in the verbal system of these languages not only incidents relating to past, present, and future could be related, but also various modalities of will, intention, wish, or possibility could be distinguished by change of ending.[55]

The Avestan and Old Persian show equal facility as Sanskrit in forming nouns and verbs by means of prefixes and suffixes. Here are a few examples:

Verbs:

ava+pat	Uftadan	(افتادن)
a+gam	Amadan	(آمدن)
a+ram	Armidan	(آرمیدن)
ap+uz+ma	Azmudan	(آزمودن)
kan+tamaiy	Kandan	(کندن)

Nouns:

as+man	Asman	(آسمان)
vi+man	Guman	(گمان)
Roac+ana	Rawzan	(روزن)

55. H. W. Bailey, 'The Persian Languge', *The Legacy of Persia*, Oxford, 1953, p. 182.

The common origin of the Avestan and Sanskrit and the degree of their close kinship is revealed through a study of comparative grammar, i.e. by an intercomparison of the grammatical forms of kindred language in accordance with certain laws which regulate the phonetic changes of letters.[52] There are passages in Gathas, for instance, which through the application of these laws 'could be turned into good Vedic Sanskrit'.[53]

The following are the major phonetic distinctions between Iranian languages and Sanskrit.[54]

(1) Avestan 'h' corresponds to Sanskrit 's', e.g. Avestan: Hindu Sanskrit: Sindu.

(2) Sanskrit sonant aspirates (gh, dh, bh) were not aspirated in Avestan, *e.g.* Sanskrit: gharma, dharayti, bhumi were pronounced in Avestan as garema, darayati, and bumi.

(3) Avestan spirants (bh, th, f) before a consonant are represented by Sanskrit k, t or p, e.g. Avestan: Fratema and Khratu; Sanskrit: Prathama and Kratu.

(4) Sometimes an Avestan 'z' is represented by a Sanskrit 'h', *e.g.* Bazu and Azom as Bahu and Aham.

(5) Avestan 'sp' may be represented by Sanskrit 'sv', e.g. Aspa as Asva.

(6) Some other fundamental phonetic distinctions between Sanskrit and Iranian may be mentioned as under:

Sanskrit	Avestan	Old Persian	Modern Persian	
tr	th	th	s	
Putra	Puthra	Putha	Pisar	(پسر)
S	h	h	s	
Sena	—	Haina	Sipah	(سپاه)
s	s	th		
Asman	Asanga	Athanga	Sang	(سنگ)
sv	sp	s	sp	
Asva	Aspa	Asa	Asp	(اسپ)

52. The first scholarly comparison of Sanskrit grammar with that of Greek, Latin, Persian and German was made by Francis Bopp in A.D. 1816. In A.D. 1833 he published the first volume of his invaluable *Comparative Grammar of Sanskrit, Zend, Greek, Latin, Lithuanian, Slavonic and German.*

53. Sir George Abraham Grierson, op. cit., Vol. X, p. 2.

54. *Encyclopaedia Britannica* (11th edition) Vol. XXI, pp. 246 ff.

Atropatene in the northwest of Iran, but he had travelled to the northeast of the country to achieve his first notable success by converting King Vishtaspa to his religion. The geography of early Avesta is the geography of the eastern regions of Iran. Noldeke[49] and many other scholars hold that Median was closely akin to Old Persian. This is not only more convincing philologically for there is close kinship between the proper names of the Median language and those found in Old Persian, but also seems to be based on sounder logic. The cuneiform writings of the Achaemenian period are inscribed on rock and brick in three languages, viz. Old Persian, Assyrian, and Elamite. The translation in the latter two languages has been rendered obviously for the benefit of the Assyrian and Elamite subjects of the Persian Empire who did not know Persian. Were the Median tongue not closely related to Old Persian, the Achaemenian kings would not have ignored to include it in their inscriptions, for there was no reason to neglect the people of Media which roughly extended from Adharbaijan (Atropatene) in the north to Susiana (the northern part of Khuzistan) in the south and included the western part of Iraq-i Ajam in the east.[50]

A linguistic analysis of the Achaemenian inscriptions has led to the discovery of the following words of Medic origin:

Median	*Modern Persian*
Khshayathia	Shah
Bakhtrish	Bakhtar, Balkh
Vazraka	Buzurg
Vispa	Hameh
Asan	Sang
Mithra, Mitra	Mehr
Zaranka	Zaranj, Sistan[51]

49. *Aufsatze Zur Persisch, Geschichte*, Leipzig, 1887, p. 12.

50. The name "Media" originally Mada has not survived in its original. It, however, continued in Islamic Persia under the form of 'Mah' to form the prefix of certain place-names, such as Mah Nahawand, Mah Kufa and Mah Basrah. The early Arabian geographers gave the word Mah also the plural from Mahat. E. G. Browne, op. cit., Vol. I, pp. 19, 77, 78.

51. Ehsan Yarshatir, *Majallah-i Danishkadah-i Adabiyyat*, Nos. I and II, Tehran, 1336 (S) 1957, pp. 13-14.

The Old Persian cuneiform script was originally inspired by the Assyrians who wrote in cuneiform signs, but their writings were ideographic and syllabic in character. The Iranians applied to this script the originality of their creative spirit and reshaped it according to their own genius. From the immense collection of ideograms and logograms the Medas formed an alphabet of forty-two symbols, out of which five were logograms (or abbreviations) for the frequently used words e.g. 'Ahuramazda' (the supreme deity), 'Khashayathia' (king, Shah), 'Dahu' (country, land, out of which has emerged the present word 'deh' village), 'Bumi' (earth), and 'Baga' (God). Among such words one of them was used even as a mark of punctuation to separate sentences from each other.[44]

Apart from the fundamental change of developing the Assyrian system of ideograms into an alphabet, the Medes introduced new letters to represent all the Iranian phonetic elements. In the cuneiform alphabet the short vowels formed part of consonants and followed them as in the later Avestan script.

Median.—No trace of the language of the Medes (712-550 B.C.) remains except in a few personal names[45] and the word 'aπáka' for dog has been preserved for us by Herodotus.[46] This word 'can claim the Ormuri Spuk and the Pashto Spáe.'[47]

Darmesteter claims that the language of Media is the same as that of Avesta. This view is based on the assumption that Atropatene (Adharbaijan) was the cradle of Zoroastrianism. Darmesteter also adduces a piece of philological evidence from the word mentioned by Herodotus. He is supported in his views by de Harle.[48] But the view that Avestan was the language of Media has been finally rejected by the majority of philologists. No doubt Zoroaster belonged to

44. E. G. Browne, on the authority of Oppert, gives the number of symbols as forty-one out of which four, according to him, are logograms. This naccuracy has arisen on account of leaving out, inadvertently perhaps, the ogogram "Baga" (God). Cf. *A Literary History of Persia*, Vol. I, Cambridge, 1951, p. 65.

45. *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XXIII, p. 586.

46. Herodotus, op. cit., I, p. 110.

47. Sir George Abraham Grierson, *Linguistic Survey of India*, Vol. X, p. 2.

48. E. G. Browne, op. cit., Vol. I, p. 22, Cambridge 1951.

writing probably dates back to Teispes[40]. The golden tablet of his son Ariyarmna (Ariaramnes) is the oldest as that of Ardshir (Artxerxes) III (385-338 B.C.) is the last survival of this writing which has been deciphered in modern times through the untiring efforts and sheer intellectual curiosity of Burnouf, Grotefend, Lassen, and Sir Henry Rawalinson.

The largest cuneiform inscription is by Darius I on the rock cliff of Bisutun (Behistun)[41] in five columns. It contains about 1500 words and is a highly precious document of the ancient Iranian history. The other inscriptions exist at Persepolis, Pasargade, Naqsh-i-Rustam, Susa, and Hamadan.

Apart from stone and brick inscriptions the official texts of the Achaemenian kings were copied on stelae, tablets, or papyrus and were sent out to provincial capitals. Thus fragments of Bisutun inscription have been discovered on a papyrus at Elephantine and Babylon written respectively in Aramaic and Babylonian.[42]

The cuneiform writing was confined to inscriptions on stone or clay. For ordinary purposes people employed Aramaic writing. Armaic even became the *lingua franca* of Asia and state business began to be carried on in it from Egypt to India. In the light of recent research it could be assumed that the official records of the Achaemenian Empire were kept in Old Persian written in the Aramaic script.[43] Aramaic ideograms also found way into cuneiform inscriptions. The same process must have been repeated in the transcription of Old Persian into Aramaic characters, and from this, in course of time, emerged the Pahlavi script with its Semitic ideograms. The Old Persian specimens to-day are mainly restricted to the cuneiform writings on stone monuments.

Darius the Great King of Kings, king of countries, containing all (kinds of) men, king in the great earth far and wide, son of Hystaspes, an Achaemenian. Saith Darius the king: I am a Persian; from Persia (Parsa) I seized Egypt (Mudraya). I ordered this canal to dig, from the river by name Nile (Pirava), which flows in Egypt to the sea which goes from Persia. Afterwards this canal was dug thus as I commanded, and ships went from Egypt through this canal to Persia thus as was my desire.' Translation: G. Ronald Kent, *Old Persian*.

40. B. Ghirsnhman, op. cit., p. 163.
41. Originally 'Bagastan': the abode of God.
42. R. Ghirshman, op. cit., p. 153.
43. N. Wilber Donald: *Iran: Past and Present*, Princeton, 1958, p. 23.

texts written in gold on twelve thousand parchments of cow-skins were destroyed by Alexander the Great as was pathetically reported by Tansar, the prime minister of Ardshir, the founder of the Sassanian dynasty (A.D. 227-551), to Jashansaf, the ruler of Mazandaran, and the fact later recorded by Ibn Isfandiyar in his *Tarikh-i Tabaristan* written in 613/1216-17. Leading authorities on the subject do not think that the present alphabet was invented before the middle of the fourth or even the sixth century A.D.[36]. This alphabet was introduced for the specific purpose of writing the Avesta during the Sasanian period. It was derived from the Pahlavi script but is far superior to it. Ibn al-Muqaffa' and Mas'udi call the original Avestan alphabet Din Dabiriyyah, which in *Al-Fihrist* has been described as 'Din Dafiriyyah'.[37] The present Avestan script consists of forty-four letters and is more accurate than other Iranian alphabets in denoting all the vowel and consonant sounds. Against the usual practice of Aryan languages it is written from right to left.

Old Persian.—This was the language of south Iran during the Achaemenian period (550-330 B.C.) and had close kinship with Avestan and Sanskrit. The cuneiform inscriptions both in Iran and outside the country, i.e. in the Suez region and Anotolia, leave us in no doubt regarding its age. The Achaemenian monarchs cut their public documents into rock or baked them in clay tablets in their official language along with their translation into Elamite and Babylonian.[38] The royal inscriptions wre generally confined to a brief record of the religious faith, family line, extent of the empire, military exploits, suppression of revolts, and details regarding the building of palaces and citadels.[39] The introduction of cuneiform

36. R. Ghirshman, *Iran*, English version, Penguin Books, 1954, p. 271.

37. Din Muhammad, *Dastur-i Pahlavi*, Bombay, p. 4.

38. Of these tablets only one has survived at Susa which contains the text of the "foundation charter of the palace" of Darius I. Cf. Ghirshman, op. cit., p. 163.

39. There are a few exceptions. The inscription of Darius I in the Suez region briefly records the construction of a canal. It reads as follows:

"A great god (is) Ahuramazda, who created yonder sky, who this earth created, who created man, who created welfare for man, who made Darius king, who bestowed upon Darius the kingdom, great, rich in horses, ricn in men. I (am

quoted by Pliny, dated Zoroaster 5000 years before the taking of Troy. Pliny himself places Zoroaster several thousand years before Moses[30]. Plutarch (first century A.D.) also accepts the view that places Zoroaster about 5000 years before the Trojan War.[31] These mythical figures are mainly due to a misunderstanding by Greeks of the Persian belief that Zoroaster's 'fravasi' had actually existed for many thousand years in the company of archangels.

This comparative study leads us to the inevitable conclusion that Gathas could not have been composed at a period later than the sixth century B.C. The original home of Avestan is also not definitely known, but it should doubtlessly be sought in eastern Iran where Zoroaster preached, and among others, made a convert of a certain prince Hystaspes, identified by some scholars with the father of Darius I, who was the satarap of Parthia and Hyrcania. The geographical allusions of the Avesta also favour the eastern region.[32] It was from the east that the new religion gradually spread in the country.

The Avesta contains two dialects: the Gatha dialect or the language of Zoroaster's sermons,[33] and the Younger Avesta or the classical dialect. The Gatha dialect is older and stands in relation to the Younger Avesta as the Vedic does to the classical Sanskrit, or the Homeric Greek to the Attic.[34] The individual peculiarities of the Gatha dialect may be due to difference of locality. It has a remarkably pure structure. The Younger Avesta is a collection of texts written in different times. It is marked by a lax use of grammatical forms and betrays many corruptions in its inflections. It has also a gradual tendency towards simplification.[35]

The original Avestan script is not available, for the Avestan

30. F. Max Muller, op. cit., V. I, pp. 239-42.

31. W. A. V. Jackson, *Zoroaster The Prophet of Ancient, Iran* p. 153.

32. Ibid., p. 48.

33. A. Meillet, however, has proved through internal evidence that some of these psalms contrary to the common belief were composed by Zoroaster's disciples, *Torie Conference sur les Gatha de l'Avesta*, Paris, 1925, pp. 15-17.

34. W. A. V. Jackson, *An Avesta Grammar*, p. xxxi.

35. *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XII, p. 586.

of opinion has grown stronger in favour of this date, though Ernst E. Herzfeld would have us believe that Zoroaster lived in a still later period, i.e. 570-493 B.C.[23].

Amongst the eminent scholars who now favour the view that Zoroaster's period lies between the seventh and sixth century B.C. are West, William Jackson, Christensen, Haug, Geldner, Justi, and others. It is interesting that most of them changed their position in the course of their laborious research. Jackson first held that Zoroaster lived 'more than a thousand years before the Christian era.[24] Christensen held the same opinion and based his later views on the literary study of the Yashts (hymns of praise, from the verb 'yaz'). Haug had formally held the view that Zoroaster lived about 2300 B.C.[25]. Geldner had previously placed Zoraoaster as prior to 1000 B.C.[26] Lehmann-Haupt[27] and Olmstead[28] have confirmed this view in the light of the relationship of the Achaemenian kings to the Zoroastrian religion which also suggests the possible connection of Hystaspes the father of Darius I with Zoroaster. De Harlez has reached this conclusion mainly on the basis of linguistic similarities between Old Persian and Avesta.[29]

Apart from the main periods suggested above, a third and rather incredible one is based on classical references. This places Zoroaster in a period earlier than 6000 B.C. Xanthus the Lydian (470 B.C.) was quoted by Diogenes Laertius (A.D. 230) as saying that Zoroaster lived 600 years before the Trojan War (traditionally dated 1200 B.C.). Aristotle and Eudoxus, as cited by Pliny (A.D. 23-79), place Zoroaster 6,000 before Plato. Hermippus (c. 22 B.C.), also

23. *Oriential Studies*, edited by Dastur Cursetji Pavry in honour of Cursetji Erachji, London, 1933, p. 136.

24. *Avesta Grammar*, p. xi.

25. *Lectures on Zoroaster*, Bombay 1865.

26. *Encyclopaedia Britannica*, 9th edition.

27. Ibid.

28. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire, Achaemenid Period*, 1948, p. 94.

29. Lehman-Haupt, 'The Age of Avesta,' *Journal of the Rayal Asiatic Society*, 1885, pp. 339-49.

accord has been reached yet. The date suggested by modern scholars generally varies between the eleventh and sixth century B.C.

The thirteenth section of the Avesta or Spend Nask which contained the life record of Zoroaster has perished. Again King Vishtaspa who embraced the Zoroastrian faith in the forty-second year of Zoroaster's life has no place in history, though an effort has been made by a section of historians and scholars to identify him with Hystaspes, philologically the same as Vishtaspa,[15] the father of Darius I the Great. The Gathas also throw no light on the subject.

The date of Zoroaster's birth is preserved in the chronology embodied in the Zoroastrian theory of the ages of the world as described in Bundahishn, which places the coming of religion 272 years before the death of Alexander or 258 years before the beginning of his power.[16] In Ard-Viraf Nameh and Zad-Sparam, it is said that Zoroaster maintained its purity for three hundred years until Alexander invaded Iran and destroyed the kingdom.[17] These references may be explained as giving only round numbers for the period given in Burdahishn as totalling exact 258 years.[18] West allows on omission of thirty five years in the reckoning of Bundahishn and calculates the items as 323 (Alexandar's death)+272+35=660 B.C.[19] Dinkard tells us that Zoroaster died at the age of seventy-seven.[20] Thus, West has given the years 660-583 as the exact dates of Zoroaster.[21] William Jackson is in full accord with West's investigations.[22] The consensus

15. L. W. King and R. C. Thompson. *The Sculptures and Inscriptions of Darius the Great on the Rock of Behistun in Persia*, 1907, p. ix.

16. 34. 7, 8.

17. W. A. V. Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New York, 1919, pp. 157, 174; E. W. West, op. cit., Vol. XLVII, p. XXVIII.

18. There is a strikingly identical reference in Mas'udi's (d. A.D. 957). *Muruj al-Dhahab* written in A.D. 943-44 and al-Beruni's *Athar al-Baqiyyah* written in A.D. 1000 about Zoroaster wherein a period of two hundred and fifty-eight years has been mentioned as lying between the appearance of Zoroaster and the beginning of the era of Alexander.

19. *The Sacred Books of the East*, Vol. XLVII, Introduction, p. 55.

20. Ibid., p. 73.

21. Ibid., p. 55.

22. *Zoroaster, the Ancient Prophet of Iran*, p. 16.

scholar Anquetil du Perron[11] who travelled to India in 1754, read religious books of the Parsees for seven years, and published the first translation of the Avesta (Zend-Avesta as he and later Orientalists inaccurately called it).[12] A more intimate knowledge of the Zoroastrian scripture was made possible only through the study of Sanskrit on account of its close relationship with Avestan. Though this kinship had been pointed out by different scholars but it was the Danish philologist Erasmus Rask who first established the exact relationship between the two and acquired a grammatical knowledge of Avestan. Eugene Burnouf made further advances on a scientific basis and proved that like Sanskrit, Avestan had preserved some of the earliest formations of the Indo-European speech. He also pointed out the inaccuracies of Anquetil du Perron who had rendered his translation only from a modern Persian translation of the original.[13] Burnouf laid the foundations on which a large number of eminent scholars have built ever since, to wit Westergaards, Spiegel, Justi, Darmesteter, de Harlez, Geiger, Benfey, Roth, Haug, Geldner, William Jackson, and many others.

The Avesta, which is the oldest book of Iran, was written in successive stages, through a period of many centuries. Its earliest portions, viz. Gathas or Psalms were composed by the ancient prophet of Iran, Zoroaster himself.[14]

As regards the period of Zoroaster divergent theories have been advanced since the time of Rask and Burnouf and no complete

11. Ibid, p. xiv.

12. This mistake arose from his frequently coming across the phrase 'Avistak va Zand, i.e. Avesta and Zand, meaning thereby the original text and its commentary.

13. F. Max Muller, op. cit., p. 192.

14. Zoroaster is the Greek form of the Avestan name Zarathushtra which changed into Zaratusht in Pahlavi and Zaradusht, Zartusht, or Zardusht in modern Persian. In Persian poetry it has even been pronounced as "Zardahusht," e.g.

خجسته پے نام او زر دهشت   که اهریمن بد کنش رابکشت (دقیقی)
یکی سرو آزاده را زر دهشت   به پیش در آذر اندر بکشت (ایضا)
نشته بیکدست چون زردهشت   که بازندواست آمده از بهشت (فردوسی)

countries. It is their languages which constitute to-day the family of Indo-European languages.

The Iranian group includes the Old, Middle, and Modern Iranian languages.

(1) The old group includes the Avestan, Old Persian, and Median.

(2) The middle group includes Parthian, Pahlavi, Soghdian, Khwarizmi and Khotanese.

(3) The modern group includes Persian (Farsi) and many modern dialects including Kurdi, Pashtu, Baluchi, and the Caspian dialects.

The Old Group: Avestan.—The Avestan language is preserved in the Avesta, the sacred book of the Zoroastrian religion. For want of its original name it is called Avestan. Avesta, or the Pahlavi Avistak (Darmesteter, Apastak[6]) may probably be traced, according to Martin Haug[7] to the past participle of 'a vid': 'to know,' which should mean 'what is announced' or 'knowledge.' This could be analogous to the Sanskrit Veda.

According to J. Muller, the word 'Avastak' is derived from the Sanskrit 'ava-stha,' of which the participle 'ava-sthita' would signify 'laid down, settled.' According to this etymology 'Avesta' would mean the settled text of the holy scriptures.[8] Professor Haug's view has been supported by West[9]. William Jackson, not sure of the exact meaning and derivation of Avesta, seems to confirm both the views when he says: 'Possibly Pahlavi Avistak, like Sanskrit Veda, may signify "wisdom, knowledge, the book of knowledge." Perhaps, however, it means rather "the original text, the scripture, the law." '[10]

The first Western contact with the Avesta and consequent research on Zoroastrianism in modern times begins with the French

6. In Arabic it takes the form 'Abastaq'; in Syriac it is 'Apastaga'.

7. M. Haug, *Essays on the Sacred Languages, Writings aud Religion of the Parsis*, 2nd ed., London, pp. 121-22.

8. F. Max Muller, op. cit., Vol. I. p. 237.

9. E. W. West 'Pahlavi Texts', Part I, *The Sacred Books of the East*. Vol. I, Oxford, 1880, p. x.

10. W. A. V. Jackson, *An Avesta Grammar*, Part I, Stuttgart, 1892, p. xii.

sive collection of documents. Amongst the best known of thees are two languages of the Tocharian branch known as Kuchi and Agani which were spoken in Central Asia from the first/seventh to the fourth/tenth century.[2]

The Iranian Group.—The Iranian group includes all languages which have been current in the vast Iranian plateau stretching from the eastern border of Iraq in the west to the Pamir region in the east to which the Aryan tribes migrated in successive waves in different ages.

The Aryans migrated from their original home about the middle of the second millennium before Christ.

In the first chapter of Vandiad—one of the main sections of the Zoroastrian holy scripture, the Avesta—Ahuramazda, the supreme deity of the Zoroastrian religion tells Zoroaster that the first country he created was Airyanem Vaego, or the Aryan Seed. According to their own traditions, the Aryans later moved towards the west and south. In the Avesta the whole territory occupied by them is called Airya. With the spread of the Zoroastrian religion the word Airya became synonymous with 'Parsa' and 'Media'. Herodotus says that the Medes were called Arii.[3] Hellanicus, who wrote earlier, knew Aria as a name of Persia. Stephanus Byzantinus has mentioned Atropatene as Ariania.[4] Darius the Great (522-486 B.C.) in his inscriptions calls himself Ariya and Ariya Chitra, i.e. an Aryan and of Aryan descent. His great-grandfather was named Ariyaramna. The later Sasanian kings claimed in their inscriptions to be the kings of, 'Iran wa Aniran' that is, Aryan and non-Aryan races. The word 'Iran' (the ancient word 'Airya') still keeps up the memory of this ancient word.[5] The Aryans, in course of time, settled down in the Indo-Pakistan sub-continent, Armenia, and most of the European

2. H. A. Gleason Jr., *An Introduction to Descriptive Linguistic*, New York, 1958, p. 335.

3. *History of Herodotus*, Translation by Macaulay; London, 1890, VII, p. 62.

4. F. Max Muller, *Lectures on the Science of Language*, London, 1885, Vol. I, p. 278.

5. L. R. Palmer, *An Introduction to Modern Linguistics*, London, 1936 pp. 187-88.

ANCIENT LANGUAGES OF IRAN

THE Iranian language belongs to the Indo-Persian group of the Indo-European family of languages.[1] This family includes the Indo-Iranian, Anatolian (Hittite, etc.) Armenian, Albanian, Baltic-Slavonic, Greek, Italic, Celtic, and Germanic groups.

Each group started as a single language, but later split up into the following members:

I. *Indo-Iranian.*—(*a*) Indic. This includes the languages of Pakistan and North India, such as Urdu, Punjabi, Sindhi, Bengali, Hindi, Marathi, etc., and ancient Sanskrit, as well as Singhalese in Ceylon. (*b*) Avestan, Old Persian, Pahlavi and Modern Persian, etc.

II. *Anatolian* (*Hittite, etc.*).

III. *Armenian*

IV. *Albanian.*

V. *Baltic-Slavonic.*—(*a*) Old Prussian, Lithuanian and Lettish. (*b*) Old Bulgarian, Russian; Polish, Serbian, etc.

VI. *Greek.*—It includes numerous dialects.

VII. *Italic.*—(*a*) Latin, whence the Romance languages, French, Spanish, Italian, Rumanian, etc. (*b*) Oscan and Umbrian.

VIII. *Celtic.*—Gaulish, British, Goidelic, including Irish, Scotch-Gaelic, etc.

IX. *Germanic.*—Gothic, North Germanic, West Germanic.

Many extinct Indo-European languages are known to us to-day through different records varying from short inscriptions to exten-

1. This is not an ideal name. It should mean the languages of Europe and India. But there are languages both in Europe and India to which the term Indo-European does not apply. Basque and Finnish in Europe and the Dravidian languages in India do not belong to this family. Again, there are other members of this group outside Europe and India, namely, Pakistani, Iranian, Armenian, and Anatolian (now included in the present group—hence the term Indo-Hittite). However, in the absence of an ideal name, the term Indo-European is used to signify all the descendants of the parent Aryan language known as the proto-Aryan.

he arraigned weakness and glorified strength; but his poetry is largely speculative, it is the poetry of one who thinks about life from a philosophical height. In the second place, Iqbal's speculations, however personal, were in the course of time reinforced by his readings in Western science and philosophy, notably the writings of Darwin, Neitzsche, and Fichte. It was otherwise with Akbar. Being a satirist his eyes were fixed on the contemporary political scene and he arrived at his conclusions himself. Another point of difference, Akbar had no pan-Islamic sympathies; he was primarily concerned with the Indian situation.

In his apotheosis of power, the only speculative element in his political verse, Akbar is in line with the general revolutionary thought of the day. The cult of power is by no means a modern discovery. It goes back to the end of the Middle Ages and was the chief motive force behind the revivalism of Hinduism under Sivaji or the transformation of Sikhs into a warlike community under the influence of Guru Govind Singh. In modern times it found expression in the militant Hinduism of the Arya Samaj and the writings of Swami Vivekananda. So acutely was the latter conscious of the need for strength to combat and defeat British imperialism that he went so far as to say: 'The Hindu must even give up his vegetarianism, and become a beef-eater, in order to become strong, and build up a powerful civilisation once more on the soil of India.' Akbar, too, treated the British occupation of India as usurpation. What made it effective, he held, was physical strength and material resources. He, therefore, concluded that the only way to shake off foreign yoke was to grow in strength and power. That he did not pin his faith on constitutional methods, on passing resolutions and making speeches, was as much due to his impatience as to his common sense. It was like throwing paper pellets at a stone wall, he thought. Towards the end of his life, however, when the Indian National Congress began to make real headway, he realised that words were not merely empty breath but had extraordinary potency as a prologue to action.

MUHAMMAD SADIQ

مولوی صاحب نہ چھوڑیں گے خدا گو بخش دے
گھیر ہی لیں گے پولیس والے سزا ہو یا نہ ہو

[Every Shaikh says: These are the true tenets of religion;
Says monotheism: These are mere excrescences.

- - - -

The essence of religion is an impassioned realisation of
Godhead,
I have studied religions carefully: their sole object is
self-praise.

- - - -

They have set the people at loggerheads to their heart's
content;
These custodians of tradition have ruined the community.

- - - -

No one has a true knowledge of the tavern and the harem,
They can only see the stone slab at the gate and rub
their foreheads on it.

- - - -

No one tries to follow the true path of religion,
Only the names of holy men are mechanically repeated;

- - - -

No one follows in the path of the righteous,
But we ply the cudgel in their names day and night.

- - - -

God may forgive you, but not the maulavi,
The police will round you up, no matter if you are
punished or not.]

Akbar, we are assured, stood severely aloof from politics. This is true inasmuch as he did not actively participate in them. But this does not mean that he had no political views to offer or that his heart did not bleed at his country's subjection. Akbar made light of Western civilisation on moral grounds, no doubt, but what gave point to his criticism and made it pungent was the impotent rage and humiliation he felt as a self-conscious and highly sensitive Indian at foreign exploitation and aggression.

As a political thinker Akbar offers points of comparison and contrast with Iqbal, the other major poet of the age. The latter was vividly conscious of the decline of the East, and the Muslim world in particular, when he evolved his philosophical system in which

The fowler said to the nightingale: Don't you see
That this cage is more beautiful than thy nest?
Said the nightingale, My eyesight accepts this,
But to keep my wings folded destroys my joy in life.

- - - -

I asked the water of the Well of Zamzam (Muslims) why
did you mix with the water of the Ganges (Hindus),
How did your nature come to have such a weakness?
It replied, Sir, don't you see that I was shut up in a bottle,
And now I have begun to flow.]

We have dealt at some length with Akbar's political views and shown how very sane he was in this field. The same sanity characterises his religious views. He often took the chaff of religion for the grain, but in moments of insight and detachment he could work his way to the true spirit of religion. The following lines are typical of his view of dogmatism, formalism, and the mutual rivalries of the Muslim theologians:

هر شیخ یه کهتا هے عقائد هیں تو یه هیں
توحید یه کهتی هے زواید هیں تو یه هیں

- - - -

جو اصل کار دیں هے وه صرف وحدت صرف اک هو
مذاهب گو بهت جانچا بس اپنے منه میاں مٹهو

- - - -

خوب لڑوایا بهم دل کهول کر
مار ڈالا راویوں نے قوم کو

- - - -

سجدۂ دیر و حرم سے معرفت کس کو نصیب
سنگ در آیا نظر خلقت نے ماتهے گهس لیے

- - - -

کهاں دلوں سے شریعت کا کام چلتا هے
فقط زباں سے بزرگوں کا نام چلتا هے

- - - -

هوئی طریق بزرگاں کی پیروی مقصود
بس ان کے نام په لٹه صبح و شام چلتا هے

استخوان مغربی کا شکر کرنا ہے بجا
باہمی عف عف مگر یہ قابل افسوس ہے

- - - -

کہا صیاد نے بلبل سے کیا تو نے انہیں دیکھا
کہ تیرے آشیاں سے یہ قفس آراستہ تر ہے
کہا اس نے اسے تسلیم کرتی ہے نظر میری
نشاط طبع کی مہلک مگر بیکاری پر ہے

- - -

آب زمزم سے کہا میں نے ملا گنگا سے کیوں
کیوں تری طینت میں اتنی ناتوانی آگئی
وہ لگا کہنے کہ حضرت آپ دیکھیں تو ذرا
بند تھا شیشی میں اب مجھ میں روانی آگئی

[O my brethren! (Muslims) it is no time to be estranged from
the Babu (the Bengali Hindu);
Although you are descended from Shahab-ud-din yet you are
not a resident of Ghaur.

- - - -

Everyone is drunk with the joy of promoting clannishness,
The passion for discord is being enthusiastically welcomed.
The force of memory has stood in the way of unity,
Everyone remembers a reproachful story.

- - - -

Why should we not change Urdu into Arabic? Why should
they not change Urdu into Bhasha?
Why should we not publish false things in newspapers to
promote quarrels?
In fact there are no mutual animosities, only an arena
has been set up;
If it pleases the sky why should we not put up this show?

- - - -

On all sides we are surrounded by calamities, how can we
live happily?
The machinations of our enemies are on one side and
our mutual wranglings on the other.

- - - -

It is meet we were grateful to the West for its bone (meagre
concessions),
But the way we bark at each other is regrettable.

The blood of the victim will shine in all its glory,
It does not matter if the dagger of the assassin shines
for a moment.

- - - -

We have nothing to do with it, nor do we want to discuss it,
On their head is falling the punishment for their misdeeds.

- - - -

We have heard your complaints as well as your excuses,
Don't take it amiss, and tell me if there is anyone whose
heart has been gladdened by you.

- - - -

Most people are silent out of expediency, otherwise, to-day,
All are disappointed with them, disgusted with them, and
none is pleased.

- - - -

The thieves were recognised although the night was dark,
And yet everyone is afraid of them, this is the strange thing.]

Akbar has his oddities, as we have seen, and it is not possible to accept some of his opinions, but in the realm of politics it is impossible to question the sanity of his views. Take, for example, the following:

اے بھائیو بابو صاحب سے کھچنے کا نہیں ہے کوئی محل
گو نسل شہاب الدین میں ہو مسکن تو تمھارا غور نہیں

- - - -

ذرہ ذرہ اپنی حد بندی پہ مست وشاد ہے
تفرقے کے جوش میں ہر سو مبارک باد ہے
حافظے کے زور نے روکا ہے باب اتحاد
شکوہ انگریز ایک اک قصہ ہر اک کو یاد ہے

- - - -

ہم اردو کو عربی کیوں نہ کریں اردو کو وہ بھاشا کیوں نہ کریں
جھگڑے کے لیے اخباروں میں مضمون تراشا کیوں نہ کریں
آپس میں عداوت کچھ بھی نہیں لیک ایک اکھاڑا قائم ہے
جب اس سے فلک کا دل بہلے ہم لوگ تماشا کیوں نہ کریں

- - - -

ہر سمت تو ہے اک دام بلا رہ سکتے ہیں خوش کس طرح بھلا
اغیار کی کاوش ایک طرف آپس کی لڑائی ایک طرف

نہ مولانا میں لغزش ہے نہ سازش کی ہے گاندھی نے
چلایا ایک رخ ان کو فقط مغرب کی آندھی نے

- - - -

خون بسمل ہی کا رنگ اپنا دکھائے گا بہار
خیر دم بھر کے لیے خنجر قاتل چمکے

- - - -

ہم گو اس سے کچھ مطلب نہ قیل و قال ہے
ان کے سر پر اب انہی کی شامت اعمال ہے

- - - -

تمھارے فریادیوں کو دیکھا ، تمھارے عذرات بھی سنے سب
خفا نہ ہو جاؤ تو یہ پوچھوں کسی کا دل تم سے شاد بھی ہے

- - - -

مصلحت سے ہے خموشی اکثروں کو ورنہ آج
ان سے سب مایوس ہیں بیزار ہیں خوش کون ہے

- - - -

چور پہچانے گئے ہر چند اندھیری رات ہے
ان سے لرزاں ہے ہر اک لیکن یہ مشکل بات ہے

[How proud you were of your brilliance?
Two centuries and the gilt was off the gingerbread;
Everywhere the subjects began to weep and wail,
And the noise of their cries went up to heaven.
In sheer despair they fled the land;
Some went to America, others to Kabul.
So swiftly did their current run
That all their artificial material was washed off.

- - - -

There are patent signs that dangerous times are approaching;
There will be furious blasts which will wipe out the existence of many.

- - - -

The loin-cloth and *dhoti* were badly cornered by the pantaloon,
And now the pantaloon is getting loose on account of the loin cloth and *dhoti*.

- - - -

Neither the Maulana has made a slip nor has Gandhi resorted to sedition,
They were driven to pursue a certain course by the storm of the West.

ادھر تائید باری ہے ادھر تعلیم گاندھی ہے
در امید کو کھولے خدا، ہمت تو باندھی ہے

[In the Age of Gandhi there is no room for foresight,
He who walks in a dust-storm shuts his eyes.

- - - -

Let me tell you the secret why the country is with Gandhi;
What are you except a stomach, what is he but a hand.

- - - -

The torch of the East was running the risk of being extinguished, because of the storm of the West.
We are assured of light because of Gandhi.

- - - -

On the one hand we have divine assistance, on the other the teachings of Gandhi,
May God open the promised door, we have now girt up our loins.]

Akbar was spell-bound by India's bid for freedom and gave little thought to the extra-territorial sympathies of his coreligionists in India.

شیخ جی تم کو مبارک روم و رے ہم تو کہتے ہیں کہ گاندھی جی کی جے

[The Shaikh is welcome to think of Constantinople and Persia;
I would prefer to say, victory to Gandhi!]

The poet now casts off all reserve and enters on an open criticism of the British in India and smacks his lips at their growing embarrassment.

فخر تھا اپنی چمک پر آپ کو دو ہی صدیوں میں ملمع دھل گیا
بلبلا اٹھی رعایا ہر طرف عرش کرسی تک فغاں کا غل گیا
بھاگ نکلے لوگ ہو کر بے قرار کوئی امریکہ کوئی کابل گیا
اس قدر تیزی سے دوڑی ان کی لہر تھا جو مصنوعی مسالہ دھل گیا

- - - -

قرائن کہ رہے ہیں آرہا ہے وقت فتنوں کا
ہوائیں وہ چلیں گی نقش مٹ جائے گا کتنوں کا

- - - -

لنگی اور دھوتی بہت تنگ آئی تھی پتلون سے
لیکن اب پتلون ڈھیلی ہے اسی مضمون سے

کوٹھی میں ہے جمع نہ ڈپازٹ ہے بنکس میں
تلاش کو دیا مجھے دو چار تھینکس میں

[It is untrue that India is the land of Islam;
It is equally untrue that it is the country of Lakshman and Rama;
We are all obedient to the British and are their well-wishers.
India is no more than a godown for Europe.

- - - -

It is no occasion for joy for us that you have a powerful intellect,
It is with this intellect that you have reduced us to beggary.
It is not at all in consonance with the beauty of divine law—
That which you call the beauty of policy.

- - - -

Note the reckless flight of gold and money from our pockets;
This is the price we pay for watching the attractive show of the market of the West.

- - - -

That ledger-loving beloved is intent upon adding to his income,
Says he, this is the only way to salvation.
For his own defects he has no eye,
But is ever intent upon finding faults with others.

- - - -

It is neither stored in the house nor deposited in the banks,
I have been reduced to a pauper by a few thanks.]

It was only towards the end of his life that the clouds began to lift and he felt that British Imperialism was approaching its end and this gave a triumphant note to his utterances. Gandhi was no longer considered to be a visionary, but the saviour of the country.

نہیں ہرگز مناسب پیش بینی دور گاندھی میں
جو چلتا ہے وہ آنکھیں بند کر لیتا ہے آندھی میں

- - - -

سن لو یہ بھید ملک جو گاندھی کے ساتھ ہے
تم کیا ہو صرف پیٹ ہو وہ کیا ہے ہاتھ ہے

- - - -

بجھی جاتی تھی شمع مشرق مغرب کی آندھی سے
امید روشنی باقی ہے لیکن بھائی گاندھی سے

وہ گو ہوں حسن سے محروم طنازی تو آتی ہے
عمل اچھے نہ ہوں لیکن سخن سازی تو آتی ہے

[These are not the coils of the ringlet; they are the rings of a snare,
A little more caution, O! thou adoring eye!

- - - -

O thou gifted with insight! beware of the snares of the speech of the idol,
By my faith, I found every word to be a trap.

- - - -

Although she is devoid of beauty, yet she has coquetry;
Her deeds are not good, but she can allure thee with words.]

Akbar believed that the sole object of British imeprialism was to deplete the country of its wealth and economic resources and to grow rich at its expense.

یہ بات غلط کہ ملک اسلام ہے ہند
یہ جھوٹ کہ ملک لچھمن و رام ہے ہند
ہم سب ہیں مطیع و خیر خواہ انگلش
یورپ کے لیے بس ایک گودام ہے ہند

- - - -

ہے کیا اس کی خوشی کہ تم کو ہے عقل کثیر
ہم کو تو اسی سے کر دیا تم نے فقیر
ہرگز یہ نہیں ہے حسن قانون خدا
کہتے ہیں حضور اس کو حسن تدبیر

- - - -

جیب سے مغروری زر بے تحاشا دیکھیے
جلوۂ بازار مغرب کا تماشا دیکھیے

- - - -

محو تماشا وہ بت کھسوٹ پرست ہے
کہتا ہے آخرت کا یہی بندوبست ہے
اپنے عیوب پر تو ذرا بھی نہیں نظر
اوروں پہ اعتراض میں ہر وقت مست ہے

بے نالہ و فریاد و فغاں رہ نہیں سکتے
پھر اس پہ یہ ہے اس کا سبب کہ نہیں سکتے

- - - -

نازک بہت ہے وقت خموشی سے ربط کر
غصہ ہو آہ ہو کہ ہنسی سب کو ضبط کر

- - - -

گلہ یہ جبر کا کیا کر رہے ہو اے اکبر
سکوت ہی ہے مناسب گر اختیار نہ ہو

[It is good neither to complain nor to shed tears,
Our lot is only to suffer in silence.

- - - -

We don't have the strength even to raise a cry,
We have no course open to us except to feel unhappy.

- - - -

Good God! how pitiable is the lot of the wounded bird!
For tossing to and fro in agony before the executioner is treated as rudeness.

- - - -

The worst is that we cannot even weep and cry,
When we took an omen it enjoined silence.

- - - -

My tongue has nothing to do except to keep silent,
It is for you to talk and for me to listen.

- - - -

We cannot live without weeping and crying;
Worse still, we cannot give our reasons for it.

- - - -

The situation is delicate, cultivate silence,
Be it anger, a sigh, or laughter, suppress them all.

- - - -

Why dost thou complain of tyranny, O Akbar,
Silence is most appropriate when you are powerless.]

Here is Akbar's final estimate of British statesmanship:

حلقے نہیں ہیں زلف کے حلقے ہیں دام کے
ہاں اے نگاہ شوق ذرا دیکھ بھال کے

- - - -

دام تقریر بتاں سے حذر اے اہل نظر
بخدا میں نے ہر اک لفظ کو پھندا پایا

[That joy of yours which depends on favours received from an outsider—
In such a joy there is neither any good nor any excellence.

- - - -

When your happiness depends on efforts involving infidelity,
You should try to cultivate patience in the midst of painful circumstances.]

Note the withering irony in the following:

میں نے کہا کہ اپنا سمجھیے مجھے غلام
بولا وہ بت یہ ہنس کے فرنگی نہیں ہوں میں

[I told the beloved to treat me as her slave,
She smiled and said: 'I am not English.']

or the disillusion and disgust implied in the verse:

یا الٰہی یہ کیسے بندر ہیں ارتقا پر بھی آدمی نہ ہوئے

[What sort of monkeys are these, O Lord!
They have not become human beings in spite of evolution.]

Here is his picture of the dumb millions who must hold their tongue and suffer in silence because they lack courage, will, and means to withstand oppression:

نہ حرف شکوہ بہتر ہے نہ اچھا اشک کا بہنا
ہمارے دن یہی ہیں رنج سہنا اور چپ رہنا

- - - -

فغاں کرنے کا بھی یارا نہیں ہے
سوا افسوس کے چارہ نہیں ہے

- - - -

معاذ اللہ کیا بیدادی تقدیر بسمل ہے
تڑپنا سامنے قاتل کے گستاخی میں شامل ہے

- - - -

غضب یہ ہے کہ فریاد و فغاں بھی کر نہیں سکتے
جو دیکھی فال تو بس اس میں پند خامشی نکلی

- - - -

حکم خاموشی ہے اور میری زبان
آپ کی باتیں ہیں میرا کان ہے

رعایا کو مناسب ہے کہ باہم دوستی رکھیں
حماقت حاکموں سے ہے توقع گرم جوشی کی

\- - - -

ہستی ہی تیری کیا ہے جو ہو ان کا ہم سفر
موجوں کا اے حباب نہ دے تو ابھر کے ساتھ

\- - - -

مٹاتے ہیں جو وہ ہم کو تو اپنا کام کرتے ہیں
مجھے حیرت تو ہے ان پر جو اس مٹنے پہ مرتے ہیں

\- - - -

مشکل ہی کیا ہے گرنا پائے بتاں پہ رو کر
لیکن میں پاؤں گا کیا اپنا وقار کھو کر

[The governed should develop friendly relations among themselves;
It is stupid to expect warmth from the rulers.

\- - - -

What is thy worth that thou presumeth to be their companion,
Do not try to bear the waves thy company, O bubble! by raising thyself.

\- - - -

By obliterating us they gain their end,
I am amazed at those who dote on this extermination.

\- - - -

It is not at all difficult to weep and fall at the feet of the idols,
But what shall I gain by losing my self-respect?]

Akbar himself remained above such servile roles:

اٹھی نگاہ دیر میں لیکن جھکا نہ سر پیش صنم بھی ہم تو مسلمان ہی رہے

[I raised my eyes in the tavern, but never did I bow down my head;
Even in the presence of the idols I remained a Muslim.]

The recognition, or honour, or prestige that we owe to a demoralising dependence on foreigners, is worthless:

جو مسرت تیری محتاج نگاہ غیر ہے
اس مسرت میں نہ خوبی ہے نہ کوئی خیر ہے

\- - - -

جو مسرت منحصر ہو سعی کفر آمیز پر
صبر کرنا چاہیے حالات درد انگیز پر

are ascribed to foreign domination and their consequent loss of power:

دست و پا بستہ ہوں میں ظاہر کوئی گن کیا کروں
دوسروں کے بس میں ہوں فکر تمدن کیا کروں
آگ برسانے لگی جب اس گلستاں کی ہوا
خواہش نشو و نما سے نخل و گلبن کیا کروں

[I am bound hand and foot, how can I display my talent?
Helpless in the hands of others, how can I excel in civilisation?
When the climate of the garden begins to rain fire,
How can I grow trees and flower bushes to show my
eagerness for growth?]

Akbar felt that if Indians failed to make their mark in councils and assemblies and in the political field in general, or acted unwisely in them, it was not because of their intellectual inferiority; the real fact was that their powers of mind had been atrophied by political enslavement:

کمپ میں پاتا ہوں یاروں کو کودن بیشتر
یہ اثر ہے اصطبل کا ورنہ خر کوئی نہیں

[If I find my friends behaving stupidly in the camp,
The fault is that of the stable, for verily none of them is an ass.]

The anguish of passive suffering at the high-handedness of the strong has seldom been expressed so vividity and poignantly as in the following:

نا دیدنی کی دید سے ہوتا ہے خون دل　بے دست و پا کو دیدۂ بینا نہ چاہیے

[The heart bleeds at the sight of what is too painful to be seen;
Those without hands and feet should not have the seeing eye.]

He returns to the same theme in the following:

اب تو ہے اہل بصیرت کی خدا سے یہ دعا
دفع کر نادیدنی یا ہم کو چشم کور دے

[Those gifted with insight make this prayer unto God,
Either remove what is too painful to be seen, or give
us an eye that is blind.]

Realism and common sense stand out in Akbar's criticism of those who strove to establish friendly relations with the British. The rulers, he tells us, may treat the conquered with condescension, but it is futile to look forward to their friendship.

O earth ! give me place for a grave inside thee;
Only those should live under the sky who have been endowed
with strength by God.

\- - - -

Power under surveillance does not confer grandeur;
When you take out a licence the dread caused by a rifle dis-
appears

The tongues move glibly, but we make no headway;
This is because we can raise the pen but not the hand.

\- - - -

If you have no horns like the cow [Hindus] it is useless to
hold your head high,
Tell the camel [Muslims] to bear the burden or be slaughtered.

\- - - -

As long as we had strength we could make all sorts of claims;
with its disappearance we are reduced to nothing;
They were all the wonders of power, the weak have no
religion.

The rulers are in possession of the treasury, guns, and rifles,
The ruled entertain themselves with the squib of non-co-
operation;

As for me, I have neither strength in my arm, nor a powerful
throat to raise a hue and cry;
My only interest is to recite my *ghazal* in the *musha'arah*]

The following verse which mirrors the impotent rage of Indian Muslims at the highhandedness of the Italians in the Turko-Italian War of 1911-12 has, despite its apparent sarcasm an undercurrent of pathos. Note how the utter helplessness of the Muslims is brought home by the use of an expression peculiar to women—the weaker sex:

نہ لیسنس ہتھیار کا ہے نہ زور کہ ٹرکی کے دشمن سے جا کر لڑیں
ولے دل سے ہم کوستے ہیں ضرور کہ اٹلی کی توپوں میں کیڑے پڑیں

[We have neither the licence to bear arms, nor have
we the strength
To go and fight Turkey's enemies;
But we do curse heartily and say:
May worms breed in Italy's guns!]

In the following the decline of the civilisation of Eastern people and their indifference to and incapacity for the higher ends of life

اے زمیں تو اپنی تہ مجھ کو جائے گور دے
وہ رہے زیر فلک اللہ جس کو زور دے

- - - -

قوت زیر حراست میں نہیں پیدا شکوہ
جب لیا لیسنس وہ رعب رفل جاتا رہا

- - - -

زبانیں خوب کھلتی ہیں مگر قسمت نہیں کھلتی
سبب یہ ہے کہ اٹھتا ہے قلم ہاتھ اٹھ نہیں سکتا
سینگ غائب ہے تو پھر گردن اٹھانا ہے فضول
حضرت اشتر سے کہ دو یا لدیں یا ذبح ہوں

- - - -

جب قوت تھی سب دعوے تھے قوت ہوئی گم اب کچھ بھی نہیں
طاقت ہی کے سارے کرشمے ہیں کمزور کا مذہب کچھ بھی نہیں

- - - -

حکام ہیں خزانہ و توپ رفل کے ساتھ
خدام ہیں شگوفۂ ترک عمل کے ساتھ
بازو میں یاں نہ زور گلے میں نہ شوق شور
ہم تو مشاعرے میں ہیں اپنی غزل کے ساتھ

[We do not express resentment at infidelity, nor have we any curiosity about Nature,
We have no other passion except mutual bickerings;
After all we have to utilise the power of the tongue.
What can we do if we have no other strength except a powerful pen?

- - - -

In the world you need strength and you have no strength;
If this state of affairs continues for some time you will have no rest except in the grave.

- - - -

There they run railways, here you cannot live from hand to mouth;
Without strength you cannot do anything under the skies.

- - - -

Divorced from the strength given by rulership,
What is religion but a philosophy.

[We are not opposed to expediency, O Akbar !
But remember that there is something like loyalty also.

- - - -

O Akbar! give some place to the fear of God in thy heart,
The insolence of the idols increases by thy applauding them.]

Akbar's attitude towards politics was that of a hard-bitten realist. He did not pin his faith on Gandhi's spiritual formulas like fasting and non-co-operation. 'I have heard that Mr. Gandhi wishes to force his adversaries into compliance with his demands by fasting. You may take it from me that no one so far gained freedom by asceticism and self-abnegation, and no one ever will:

اک فلسفہ ہے تیغ کا اوراک سکوت کا باقی جو ہے وہ تار ہے بس عنکبوت کا

[There is a philosophy of the sword and another of suffering in silence;
Everything else is weak like the spider's web.]

Taught by Westerm statesmanship and British ascendancy in India Akbar had come to believe that physical force and material resources were indispensable not only for honourable existence but also for bare survival. This is one of the most recurrent of his themes, and we do not know of any other Urdu poet who had a keener realisation of this truth or advocated their acquisition more ardently.

کفر پر غصہ نہیں فطرت پہ کچھ حیرت نہیں
خانہ جنگی کے سوا بس اور کچھ رغبت نہیں
قوت انشا کو آخر صرف کرنا ہے ضرور
کیا کریں زور قلم ہے اور کچھ طاقت نہیں

- - - -

دنیا میں ضرورت زور کی ہے اور آپ میں مطلق زور نہیں
یہ صورت حال رہی قائم تو امن کی جا جز گور نہیں

- - - -

بلا طاقت تہ افلاک انساں کی نہیں چلتی
وہاں تو ریل چلتی ہے یہاں روٹی نہیں چلتی

- - - -

نہ ہو مذہب میں جب زور حکومت
تو وہ کیا ہے فقط اک فلسفہ ہے

حضرت نے یہ صاف کہ دیا سب سے کہ میں
کرنے کا نہیں۔ خطاب و خلعت واپس

[I shall readily renounce religion and the hope of paradise,
The claim of the mosque on me
This venerable person told all and sundry plainly,
That he was not going to renounce the title and the
robe of honour.]

Such comic self-accusations not only enabled him to ease his own conscience which condemned his timidity and expediency, they also had the effect of disarming his critics: they felt that though held back by his cautious nature he was at heart one with them.

Notwithstanding his timidity and caution, Akbar could not always overcome his temptation to run full tilt against the Government. This sometimes landed him into difficulties as when his famous line:

ھمیں ریوٹر کی خبروں سے پتہ بس یہ ھی چلتا ھے
فتح انگلش کی ھوتی ھے قدم جرمن کا بڑھتا ھے

[This is all I learn from Reuter's reports:
The British win victories, but it is the Germans who advance]

was rightly construed as a skit at British propaganda during World War I.

Highly pungent and caustic verses of this type were usually not published; they passed from mouth to mouth until they became public property. If difficulties arose he disowned them.

Despite his avowed abstention from politics he was a mordant critic of the mealy-mouthed policy of the Muslim League and supported the view that the Muslims of India should join hands with Hindus against the British Government. The following is addressed to the loyalists—persons like Sayyid Ahmad Khan—who were eager to stand well with the Government either out of expediency or because they had a genuine faith in the greatness of British Government in India:

ھم مصلحت وقت کے منکر نہیں اکبر
لیکن یہ سمجھ لو کہ وفا بھی ھے کوئی چیز

- - - -

خدا کے خوف کو کچھ تو جگہ دے دل میں اے اکبر
بتوں کی کافری بڑھتی ھے تیرے واہ کرنے سے

conferred upon me in recognition of my judicial services. If I renounce it, will it not give the world an opportunity to say that I have been faithless and dishonest in the discharge of my duties? Let the world say what it likes; I for one am not prepared to enjoy the unsavoury reputation of having been a dishonest person by renouncing this title.' On second thoughts he must have realised that this moral quibbling was a bit too thin and he hastened to confess: 'The fact is that I cannot bear the hardships of prison life in my old age. How I wish I had my youth to-day, or at least some of my old vigour!' He now wishes to demolish the oft-repeated reproach levelled against him that it was the love of money in the form of his pension that was withholding him from joining the Congress, and enters on a line of defence unparallelled in its comic implications. 'The view that I avoid politics for fear of forfeiting my pension is incorrect. If I devote myself to politics with the intention of making money and put myself heart and soul into it, will it not bring me more than my pension?' In the end he casts off all disguise and comes out with the bare unvarnished truth. 'The fact is that I remember the storm and stress following the Cawnpore Mosque Case. I feel nervous about two things: first, that Ishrat would get into trouble, and, second, that I lack the courage to pit myself against the Government.' It is interesting that this long letter had been written to disprove two allegations which he ends by admitting. He now strips himself bare, but a shred of self-respect is still left him. If he is not a rebel, he is not a toady either. He says, 'However, if I am a pensioner, I am not a tool in the hands of the Government.'

شاگرد بوزنہ تو خدا ھی نے کر دیا
اکبر مگر نہیں ہے مداری کے ھاتھ میں

[God has made me a pupil to the monkey;
At any rate, I am hot at the beck and call of the juggler.]

Nor was he without the capacity of having a wry smile at his own expense. Obviously he had himself and the like of him in mind when he wrote:

مذھب واپس خیال جنت واپس
مسجد کا وہ حق وہ حق طاعت واپس

AKBAR ALLAHABADI AND POLITICS

FROM what we said about Akbar's temperament in an earlier article it will not take one long to conclude that he was not the stuff of which great political leaders were made in British India. He was much too cautious, much too timid, for that tough role. All through his life he played for safety and shrank from committing himself to an irrevocable step or policy. All the same, he had genuine political sympathies and really admired the Congress leaders of his day, Gandhi in particular. Once or twice he made bold to assure some of his friends that, but for the accident of his being a Government servant, he would have joined India's struggle for freedom as Gandhi's follower. But all those who knew him in the flesh, as we know him in the spirit, must have treated it as one of his mild illusions. The truth must be faced that there was nothing heroic about Akbar except his moral earnestness. Sometimes, again, he would regret that he was withheld from an open avowal of his political views for fear of injuring his son's prospects as a Government servant. But even if we take these and similar utterances at their face value, does it not come to this that personal considerations weighed much more with him than national considerations? The difficulty or difficulties that confronted him confronted others no less. But they broke their chains and were free. Akbar could not screw his courage to the sticking point and unpacked his heart with words.

A study of Akbar's available correspondence shows that the more he tried to defend himself on this point the more he gave himself away. He would chop and change, shift his ground and after no amount of hedging and shuffling blurt out the truth. One of the drollest instances of this quibbling is furnished by one of his letters, written in 1920, in which he rejects the proposal to renounce his title of Khan Bahadur as a gesture of disapproval against the policy pursued by England towards Turkey. 'This title,' he argued, 'was

15. Ibid., pp. 9-10.
16. Ibid., p. 15.
17. P. 50.
18. Loc. cit.
19. Loc. cit.
20. Ibid., p. 12.
21. Loc. cit.
22. Loc. cit.
23. Lucien Price, op. cit., *The Dialogues of Alfred North Whitehead (Boston : Little, Brown and Company,* 1954), p. 229.
24. Ibid., p. 218.
25. Whitehead, *Adventures of Ideas*, p. 13.
26. Idem, *Process and Reality*, p. 512.
27. Idem, *Modes of Thought*, p. 94.
28. Idem, *Essays in Science and Philosophy*, p. 93.
29. Idem, *Modes of Thought*, pp. 58-59.
30. P. 289.

31. See W. T. Stace, *Religion and the Modern Mind* (Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1952). This book presents a highly informative discussion of the distinction between the two.

32. Professor Paul Weiss, "Man: A Metaphysical Adventure" delivered Wednesday, June 11, 1958, at the Yale Alumni Seminar at Yale University, New Haven, Connecticut. (Unpublished lecture.)

33. P. 17.
34. Ibid., pp. 17-18.
35. Lucien Price, op. cit., p. 103
36. P. viii.
37. Lucien Price, op. cit., p. 120.

material will be covered and what left out means that the selector, say, the historian, must have in mind some end, or standard; otherwise nothing could be produced. Now it is possible that each observer may concentrate on a different portion of 'matter of-fact' and thereby view the world, history, reality from his own unique position.

The third argument is based on environment. An individual is conditioned to some extent by his culture. He is subject to the subtle influences of his society and limited by the range of his own experiences. Furthermore, he is influenced by the state of learning in his epoch. In sum, his outlook on life, his vision of possibility, his values, and his metaphysical presuppositions are conditioned, to a greater or lesser degree, by his environment. In a different environment, at an earlier or later age, he would most probably view the world differently and interpret history differently. If these arguments are reasonable, they would appear to preclude any view of historical knowledge which is not relativistic.

Howard F. Didsbury

NOTES

1. A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, p. 37.
2. Idem, *The Aims of Education*. A Mentor Reprint (New York: The New American Library, 1955), p. 90.
3. Idem, "Statesmanship and Specialized Learning," op. cit., p. 2.
4. Loc. cit.
5. Op. cit., pp. 73-75.
6. Ibid., pp. 73-74.
7. Ibid., p. 74.
8. Ibid., p. 75.
9. Pp. 22 ff.
10. Whitehead, *Essays in Science and Philosophy*, p. 149.
11. Idem, *Modes of Thought*, p. 13.
12. Ibid., p. 12.
13. Whitehead, *Religion in the Making*, p. 124.
14. Op. cit., p. 5.

to as 'the culture-carriers': philosophers, priests, men of science, artists, literary men. In a very real sense, we do not know what the ordinary people in a given culture thought about life in their times. We do not know how they individually reacted or what their feelings or experiences were when confronted with a great event. We assume that the 'culture-carriers' typify the aspirations and beliefs of the society as a whole, though in an abstract and highly intellectualised form. It may be helpful to conceive a generalisation as indicating a pattern of similarity in the aggregate. This conception is akin to Whitehead's idea of patterns of conformity in physical nature. A generalisation, so conceived, may be sound and productive. In historical discourse, such phrases as 'Germany did such and so,' 'the American people were displeased,' 'Soviet Russia called for a special conference' are used time and again. Upon analysis, what is meant is that a number of citizens, perhaps a majority in a democratic society or perhaps only those in control in an absolutist one, pursued a given course or entertained, in varying degrees of clarity and comprehension, a certain attitude.

IV. Summary. By way of summary, it may be said that Whitehead defends a relativistic position with respect to historical knowledge. This position is consistent with his metaphysics. He maintains that no single interpretation is *absolutely* true. But one interpretation may be more complete, more acceptable than another. Also, it is possible for each interpretation to make a contribution to the realisation of the final ultimate Truth.

Whitehead's historical relativism is supported by three arguments. The first is an argument from metaphysics. Reality contains an infinitude of possible perspectives. An observer, a finite being, cannot possibly know all of the perspectives. His knowledge will always be incomplete, deficient.

The second argument is epistemological in character. An observer is confronted with 'matter-of-fact.' In order to act, think, or write, he must concentrate on some portion of 'matter-of fact.' In other words, he must make a 'selection.' The selection of data is a form of judgment. For example, the selection of what

the quiet people of the middle and working class. When they act, the intellectuals are brushed aside.'[35] The individual members of a society have their own private experiences, values, and reactions. The historian cannot know these experiences, vaules, and reactions in their totality and it is the totality which is *the* society. In sum, this is a variation of the concept of the multiplicity of truth. The implications are serious if this view is accepted. For example, an historian's work would tend to border on fiction if he made generalisations about 'the Roman Mind' or 'the mentality of the Chinese.' This would be so because his major sources, in all probability, would have been the works of preceding intellectuals and their works are subject to the same limitations as his own *vis-à-vis* their society. The validity of their works, many of which may contain varying types of generalisations, would be dubious. Historical generalisations are, in this view, fantasies founded on fantasies.

It seems reasonable to suppose that Whitehead himself was aware of the implications of such a view of historical generalisations. That he did not seriously question the value and validity of historical generalisations is a fact. In his Preface to *Science and the Modern World* he states his true position. 'This study has been guided by the conviction that the mentality of an epoch springs from the view of the world which is, in fact, dominant in the educated sections of the communities in question.'[36] On another occasion, when discussing the role of great men in a society, he concludes, 'I put it in the metaphor of a ship; the masses are vessel and crew, genius the captain. . . .'[37] Extending the metaphor, we may add that, in determining facts about the composition and conduct of the crew, the condition of the vessel, and its voyage, the historian would rely heavily on the captain's log. Whitehead's characterisation of schools of thought, of social, economic, and political trends in *Adventures of Ideas* further confirms his acceptance of the validity of historical generalisation.

When we make a generalisation with regard to the effects of a certain historical event on a society or epoch, we utilise data and materials supplied by what anthropologists and sociologists refer

moral relativism. His position is more accurately described as one of the relativity of morals.[31] To assert that the final, absolute truth of moral perfection has been disclosed already would deny the very possibility of further new values in the realm of morals, a position not consonant with his general philosophy. Nor does his concept of the relativity of morals lead him to scepticism. He seems, rather, to agree with Nietzsche that 'man is to be surpassed.' In the course of time man may grow in moral stature. The Good exists as a 'lure of possibility' for mankind. Progress towards moral perfection is possible and desirable, not inevitable. It depends upon man's desire to better himself morally. In a recent lecture at Yale University,[32] Professor Paul Weiss, himself a student of Whitehead, remarked that the search for the Good, the True, and the Beautiful on the part of mankind may be compared to a group of little children who are learning arithmetic. The children are each engaged in solving a certain problem. They work carefully and for a long time. However, it is discovered that not one of them has the correct answer. We would not infer from this fact that the correct answer did not exist. Rather, we would say the children lacked the requisite knowledge and ability to arrive at the correct answer at this time. In sum, this is Whitehead's position also.

There are passages in Whitehead which suggest that he supported the view that generalisations in history were invalid, particularly generalisations with regard to the characterisation of an era. In his *Essays in Science and Philosophy*, he states that 'The great events that historians speak of influenced more or less directly the lives of all men. But the stuff of human life cannot be wholly construed in terms of historical events; it mainly consists of feelings arising from reactions between small definite groups of persons.'[33] He goes on to say, 'For this reason the general history of an epoch sadly misrepressents the real individual feelings of the quiet people in back streets and in country towns.'[34] He made the point even more clearly when he said, 'I never can sufficiently get my friends to understand that intellectuals do not speak for the country. . . .' If you want to hear that voice and watch it act, wait for. . .

As the 'dogmatic fallacy' has been mischievous in science and theology and scholarship, in the field of morality it has been especially obnoxious. He states in *Adventures of Ideas* that moral codes have suffered from the exaggerated claims made for them and that, such codes being incapable of improvement, we find saintly old people hindering progress in the name of morality.[30]

Instead of regarding codes of morality as perfect, complete, and unalterable, Whitehead feels, they should be viewed as 'relative to the social circumstances of the immediate environment.' Special problems confronted the folk of the lands bordering the Arabian desert, we are told, which were quite different from those encountered by the Sages of the Huang Ho and Wei river plains in China. The same may be said for the peculiarities of life on the plains of India. Every society attempted to solve its basic problems in its own peculiar way. Thus 'Each society has its own type of perfection.' But it also 'puts up with certain blots, at that stage inevitable." This emphasis upon 'stage' clearly implies that at a later stage the code of morals may very well be quite different from that of the current time. Since moral codes are relative to the time and places in which they emerge, no code, thus far enunciated, is the absolute, complete, and final moral pronouncement. 'Thus the notion that there are certain regulative notions, sufficiently precise to prescribe details of conduct, for all reasonable beings on Earth, in every planet, and in every star-system, is at once to be put aside. . . . All realization of the Good is finite, and necessarily excludes certain other types.' Just as relative interpretations of what is true lead toward the Truth, so there are relative intuitions of what is good or evil, which may or may not approach the Good. Thus, it is clear that Whitehead is not denying the existence of the Good; ratherhe cautions against a self-deluding notion of dogmatic finality. The various moral codes give clear indication of man's desire for 'social perfection,' and one code may be decidedly better than another.

Whitehead's opposition to dogmatic finality in the conception of moral codes does not mean that he is maintaining a position of

the idiosyncrasies and timidities of particular authors, of particular social groups, of particular schools of thought, of particular epochs in the history of civilization. The evidence relied upon is arbitrarily biased by the temperaments of individuals, by the provincialities of groups, and by the limitations of schemes of thought.'[26] In this passage Whitehead touches upon most of the major tenets of what is termed 'historical relativism.' He was a relativist in one sense, not so in another. The logical implications of his conception of 'intellectual freedom,' 'importance,' 'selection,' and environmental mental influences establish the fact that he regarded views of philosophy, science, history, and religion as 'relatively true.' 'The notion of a sphere of human knowledge characterized by unalloyed truth is the pet delusion of dogmatists, whether they be theologians, scientists, or humanistic scholars.'[27] In the Whiteheadian view there are relative *truths*. This does not mean, however, that Whitehead thought that *Truth* was relative.

In Whitehead's view, 'Human knowledge is a process of approximation.'[28] The word 'approximation' was deliberately chosen as it conveys his firm conviction that there was an end or limit to the process. The end or limit is Truth. Truth itself is not relative, however. It is the approach to the ideal, to the ultimate goal of Truth, which is relative. One approach may come nearer this goal than its predecessor, or it may fall far short of the advance made by its predecessor. Progress toward Truth is not automatic, it is a possibility. 'Whatever exists, is capable of knowledge,' according to Whitehead, 'in respect to the finitude of its connections with the rest of things. In other words, we can know anything in some of its perspectives. But the totality of perspectives involves an infinitude beyond finite knowledge.'[29] It is possible to arrive at certain limited truths based on some aspects of reality. But to arrive at the final ultimate Truth requires the comprehension of the infinite aspects of reality. Each age can, however, hope to make a contribution to the final comprehension of Truth.

Whitehead's ideas on the relativity of historical knowledge have a counterpart in his concept of the relativity of moral standards.

is the disclosure of the elements which comprise the invisible atmosphere of a culture, a civilisation, a class, or a single individual.

The emphasis which Whitehead places on environment can be interpreted as a denial of the 'intellectual freedom' of the thinker with respect to 'matter-of-fact.' One could argue that, on the basis of Whitehead's insistence on environmental influences, the thinker is conditioned in his choice as to what to consider 'important' and, ultimately, in his 'selection.' If this be the case, does the thinker really enjoy 'intellectual freedom?' If a thinker is conditioned by his environment, for example, as to what is or is not significant, when confronted with matter-of-fact, his choice of 'importance' will be determined by his prior environmental conditioning. Does he enjoy 'intellectual freedom'?

Whitehead's position seems to be a denial of absolutes in either the direction of absolute 'intellectual freedom' or absolute environmental determinism. In his description of the influence of environment, he is careful to qualify the power of this influence by the phrase 'to some extent.' A thinker is influenced, 'to some extent,' by the age and culture in which he lives. He clearly recognises environmental influence and also insists upon its limitations. With respect to the limits of 'intellectual fredom,' Whitehead's position appears to be that a thinker is partially conditioned by environment but is free to react as he wishes. We may say that a thinker's uniqueness resides in his 'imaginative insight.' He will be conditioned by the 'givenness' of the world of social environment and matter-of-fact but exercises intellectual freedom in his choice of perspective. The range of possible choices is the conditioning factor. The thinker's choice is a manifestation of his freedom, his perspective of reality. Without some such explanation, it is difficult to see how Whitehead could find a basis for 'novel' ideas of which he speaks so frequently. He could have performed a valuable service if he had been more explicit in these matters.

'The chief danger to philosophy [the comment applies equally well to an interpretation of history] is narrowness in the selection of evidence.' According to Whitehead, 'This narrowness arises from

by the intellectual climate, and all the peculiar conditions governing life when they thought and wrote.' He refers to his own thought and works: 'This point seems to have been missed by all, or most, of the people who have written about my work, and it invalidates much of what they have had to say. I have made my point clear, both in speech and writing; but if it isn't grasped, it isn't.'[24] Just as man is conditioned by the fact that he is a part of physical nature so also he is limited, in some degree, by his social environment. Though Whitehead himself did not make the point specifically, we may add that it is impossible for the individual to escape completely from anthropomorphism. The anthropomorphic influence may be reduced but it cannot be completely expunged.

In the field of historical scholarship, Whitehead refers to Edward Gibbon in order to illustrate the influence of culture upon an historian's thought. 'Gibbon's history demonstrates a twofold tale.' In the first place he writes his account of the decay and collapse of the Roman Empire. 'But throughout this history, it is Gibbon who speaks. He was the incarnation of the dominant spirit of his own times. In this way his volumes also tell another tale.' According to Whitehead, 'They are a record of the mentality of the eighteenth century. They are at once a detached history of the Roman Empire, and a demonstration of the general ideas of the silver age of the modern European Renaissance.'[25] An historian tells two tales, Whitehead says. One is the ostensible subject of his investigation, the other he tells us unknowingly. The latter tale relates his own views and those of his age. It is a chronicle of what was considered, at the time, significant and to be of genuine value.

The historian, like the philosopher or the social scientist, should be genuinely cognizant of the fact that the 'life' or 'culture' presuppositions of a given people or entire civilisation, like the basic assumptions of science itself, are rarely, if ever, verbalised. They are taken for granted unknowingly and are not subjected to analysis. Their very existence may remain unknown to those who have made them an integral part of life. It is obvious that one of the most difficult, but, at the same time, most fruitful labours of the historian

Just as there is no 'mere fact,' no 'nature at an instant' in the Whiteheadian view, so there is no 'pure history.' According to this school of historical writing, Whitehead writes, 'the critical scholar in accordance with his own theoretical judgments selects from bygone contemporary observations: he criticizes the contemporary observers, and gives his own interpretations of the contemporary evidence. We thus arrive at "pure history," according to the faith of the school of history prevalent in the latter part of the nineteenth century. This notion of historians of history devoid of aesthetic prejudice, of history devoid of any reliance on metaphysical principles and cosmological generalizations, is a figment of the imagination.'[22] He concludes that such a belief could only have been held by 'minds unable to divine their own unspoken limitations.'

Environment is one of the 'unspoken limitations' which affects the formation of a thinker's point of view, his own scheme of values. Whitehead discussed this limitation at considerable length, particularly with respect to understanding the work of a philosopher. His discussion, however, applies as well to the labours of the historian as to those of all thinkers. 'The few first-rate philosophic minds need to be understood in relation to the times in which they lived and thought, and this is precisely what is not done.' Whitehead continues, 'A philosopher of imposing stature doesn't think in a vacuum. Even his most abstract ideas are, to some extent, conditioned by what is or is not known in the time when he lives. What are the social habits around him, what are the emotional responses, what do people consider important, what are the leading ideas in religion and statesmanship?'[23] These are elements in the social environment of the thinker which may exert subtle influences upon the formulation of his thought.

Whitehead stresses the fact that his own thought had been conditioned in this manner. 'I have tried to allow for the fact when dealing with the ideas of philosophers in other periods . . . that . . . their thinking, however abstract, was coloured to some extent by the land and time in which they lived, by the historical forces at work,

be conceived as a series of oscillations between worldliness and other-worldliness, or as a theatre of contest between greed and virtue, or between truth and error. Such points of view emphasize religion, morality, and contemplative habits eliciting generalizations of thought.'[17] He goes on to indicate that 'Each mode of consideration is a sort of searchlight elucidating some of the facts, and retreating the remainder into an omitted background.'[18] Whitehead adds that in 'any history, even with a restricted topic, limited to politics, or to art, or to science, many points of view are in fact interwoven, each with varying grades of generality.'[19]

Whitehead's analysis of the function of 'importance' and 'selection' with respect to 'matter-of-fact' provides for the 'intellectual freedom' of the individual thinker *vis-à-vis* 'fact.' 'The historian in his description of the past depends on his own judgment as to what constitutes the importance of human life. Even when he has vigorously confined himself to one selected aspect, political or cultural, he still depends on some decision as to what constitutes the culmination of that phase of human experience and as to what constitutes its degradation.'[20] Whitehead is very clear in his emphasis upon the role of the historian. 'The whole judgment on thoughts and actions depends upon . . . implicit presuppositions. You cannot consider wisdom or folly, progress or decadence,' he insists, 'except in relation to some standard of judgment, some end in view. Such standards, such ends, when widely diffused, constitute the driving force of ideas in the history of mankind. They also guide the composition of historical narrative.'[21] The historian makes a number of judgments in the course of his labours. These judgments are his evaluations of the data and have been conditioned by his presuppositions. Whitehead maintains that what a thinker considers important, of value, depends upon his philosophical orientation, elaborate or simple, conscious or unconscious. The important point for the historian, as for any other intellectual, is to be aware of this fact and make every attempt to scrutinise his own prepossessions in an endeavour to arrive at a greater generality of truth.

of 'interest.' 'There are two contrasted ideas which seem inevitably to underlie all width of experience, one of them is the notion of importance, the sense of importance, the presupposition of importance. The other is the notion of matter-of-fact.' 'We concentrate by reason of a sense of importance. And when we concentrate, we attend to matter-of-fact.'[14] He adds, 'The two notions are antithetical, and require each other.' We are confronted with matter-of-fact whether it be the 'deliverances' of the physical world or the 'oceans of facts' of man's history. We consider some facts out of the wealth of matters-of-fact to be important. Whitehead explains,' . . . the multiplicity of matter-of-fact requires for a finite intellect selection in dealing with it. Now "selection" requires the notion of "this rather than that." Thus intellctual freedom issues from selection, and selection requires the notion of relative importance in order to give it meaning. Thus "importance," "selection." and "intellectual freedom" are bound up together, and they all involve some reference to matter-of-fact.'[15] By 'intellectual freedom' in this context, Whitehead means that the individual is free to decide for himself what is important in the realm of matter-of-fact. ' . . . One characterization of importance is that it is that aspect of feeling whereby a perspective is imposed upon the universe of things felt.'[16] It would seem that a logical inference from what Whitehead has said is that an infinite number of interpretations of history are possible. Furthermore, no one interpretation could ever be adequate or complete simply because it is merely one of an infinite number of possible interpretations.

It is unfortunate that Whitehead did not pursue this whole problem further. In *Adventures of Ideas*, he does discuss different ways of viewing history. 'The cultural history of Western civilization for the period illuminated by written records can be considered from many aspects. It can be conceived under the guise of a steady economic progression, diversified by catastrophic collapses to lower levels. Such a point of view emphasizes technology and economic organization.' Continuing, he says, 'Alternatively, history can

'the reminiscence by the individual.' It is safe to assume, however, that he is using 'reminiscence' in a peculiarly Whiteheadian way to include a great deal more than one ordinarily means by the term. In addition to the notion of memory as such, Whitehead most probably would include written records and other sources of historical data. It is regrettable that he was not more informative on this point. Apparently his major intention was to emphasise the importance of 'selection' and the additions of 'new ideas' to the understanding of the reminiscence of the past.

In the field of historical knowledge as in the philosophy of science, Whitehead vigorously opposed the concept of a 'mere fact' as the product of 'high abstraction' and faulty metaphysics. With respect to metaphysics, all reality in the organic view is interrelated; therefore, all matters-of-fact are related. 'Connectedness is the essence of all things of all types.' [11] The concept of a mere fact is as meaningless as the notion of 'nature at an instant' in the Whiteheadian view. The concepts of a mere fact and nature at an instant presupposes the possibility of an isolated occurrence, but according to the philosophy of organism, there are no such occurrences.

'The notion of a mere fact,' Whitehead writes, 'is the triumph of the abstractive intellect. . . .'[12] What one calls a 'fact' is the product of the active interest and the abstraction of the observer. The 'fact' of history is the product of the active interest and abstraction of the historian. 'It is not true . . . that we observe best when we are entirely devoid of emotion. Unless there is a direction of interest,' Whitehead insists, 'we do not observe at all. Further, our capacity for observation is limited. Accordingly, when we are observing some things, we are in a bad position for observing other things . . . .'[13] In a way, Whitehead is saying that we *make* the facts by our interest and our concentration. If we select one topic because we are interested in it and concentrate our energies on the mastery of the topic, we are ignoring many others.

Whitehead develops his concept of the role of interest in *Modes of Thought*. In that work he uses the term 'importance' in place

belief. The history of the Papacy is not a mere sequence of behaviours. It illustrates a mode of causation, which is derived from a mode of thought.' To understand properly the actions of men, Whitehead feels, it is necessary to discern what aims or ideals they pursue. The actions are the matters-of-fact behind which lie the ideals.

Whitehead's brief account of modern historiography indicates his own attitude toward the writing of history. He believes that history should be so written as to include the relevant matters-of-fact but, in addition, it must also provide 'the thread of co-ordination' which takes into consideration 'motive-power.' The thread of coordination gives 'life' and genuine meaning to the historical account. Knowing Whitehead's attitude toward the worthwhileness of philosophical speculation, it seems reasonable to infer that he expects the historian 'to provide the thread of coordination' to his interpretation of history. The historian's ability to do this depends on his learning and imaginative insight. To carry our inference one step further, the speculative philosopher and the interpretive historian appear to be similar in at least one important respect. Each depends for his 'thread of coordination' upon his own knowledge of and inferences from the facts of experience, and also upon his own imaginative insight into the relations and significance of the facts.

III. Some Problems of Historical Knowledge. Throughout his life, Whitehead maintained a deep interest in history and in the problems of historical knowledge. This interest together with his metaphysical speculations resulted in a number of observations which have special relevance to the problems of historical knowledge.

But what is historical knowledge? To this Whitehead replied that historical knowledge is 'the reminiscence by the individual of the experience of the race. But reminiscence is never simple reproduction. The present reacts upon the past. It selects, it emphasizes, it adds. The additions are the new ideas by means of which the life of the present reflects itself upon the past.'[10] Unfortunately, Whitehead does not elaborate on what he means by

change may be symbolized by Mabillon, who died in 1707, and Voltaire, who was born in 1694.' Lest anyone object and say that historical periods are not sharply drawn, Whitehead states that he is aware that 'historical phases overlap each other." He stresses that he is referring to the 'predominant interest' in the respective phases. Continuing, he observes, 'In the earlier period, even the discursive humanist, Erasmus, issued accurate editions; in the nineteenth century historical narrative was more prominent than devotion to editorial accuracy.' 'Of course,' he concludes, '. . . all types of historic scholarship co-exist.'

Whitehead feels that the writing of history has been greatly affected by Newtonian scientific thought. 'Under the influence of physical science, the task of history has more recently been limited to the narration of mere sequences. This ideal of knowledge is the triumph of matter-of-fact. Such suggestion of causation, as is admitted, is confined to the statements of physical materialities, such as the economic motive.' From our discussion of Whitehead's attitude toward the Newtonian world-view and its weaknesses, it is understandable why he believes a historiography which models itself after physical science is inadequate, unsatisfactory. 'Such history confines itself to abstract mythology. The variety of motives is excluded.' '. . . The study of history as mere sequence wears itself out. It is a make-belief. There are oceans of facts. We seek,' he declares, 'that thread of co-ordination derived from the special forms of importance prevalent in the respective epochs. Apart from such interests, intrinsic within each period, there would be no language, no art, no heroism, no devotion.' Whitehead insists that thoughts, emotions, and purposes are the important 'threads' in the writing of history. His own works illustrate his convictions. 'Ideals lie beyond matter-of-fact, and yet provide the colour of its development.'

Whitehead stresses the importance of understanding the 'motive-power' of ideals. To illustrate his contention he refers to the history of the Papacy. 'You cannot write the history of religious development without estimate of the motive-power of religious

contain philosophical speculations on, as well as philosophical interpretations of, the course of history.

Finally, a few words should be said on Whitehead's frequent use of 'race,' 'races,' and 'racial.' These terms are used by Whitehead without any biological or physiological connotations. He usually means the same thing as 'people,' in the sense of nation, or peoples.

II. Historiography. In *Modes of Thought*, Whitehead surveys briefly modern historiography.[9] The criticism of historical writing and method, he feels, 'has been left for development by the modern world of the last four centuries.' He acknowledges that 'anticipation of such criticism can always be found in older literature. Yet it remains true that modern thought is remarkable for its concentration of attention upon history.'

The modern criticism of historical writing, according to Whitehead, has passed through a number of phases. Firstly, there was the phase in which emphasis was placed upon 'the authenticity of the record. Such questions as, Did Plato write this dialogue?, Did the Emperor Constantine make this donation?, were the primary topics.' From this emphasis upon the authenticity of an historical record, there developed what was called 'emendation.' In this phase the critical historian was concerned with such a question as, 'Is this manuscript of the *Aeneid* a correct version of what Virgil wrote?' Whitehead concludes his discussion of these initial phases with the comment that 'the notion of accurate record has its limitations.'

A change in emphasis in historical writing, Whitehead explains, was clearly in evidence in the eighteenth century. In this phase 'the Western historian' depicted 'types of activity, types of mood, and types of formulated belief, exhibited in the adventures of the races as they overran first Europe, then America.' In support of his point he comments that 'Bentley, the typical scholar critic, died in 1742; and Gibbon, who traced the decline and fall of a political system, and the variations of motive animating its activity, was born in 1737. Gibbon corrected no editions of authors, and Bentley depicted no transitions of behaviour.' On the Continent, 'the

conform to certain literary conventions with respect to plot, character development, and motivation, the actual events of history frequently exceed 'all limitations of common sense.' Whitehead's use of the term 'emotion' is unusual. By 'emotion' he means 'to include all activities of feeling and discrimination which lead to action, enjoyment, or purpose.' [4]

It is interesting to note Whitehead's use of the term 'philosophy of history.' This term occurs three times in *The Aims of Education*[5] and apparently nowhere else in Whitehead's writings. The first use of the term occurs when Whitehead discusses how young people should be taught history. By 'philosophy of history,' in this context, he means the necessity of possessing 'an instinctive grasp of the flux of outlook, and of thought, and of aesthetic and racial impulses, which have controlled the troubled history of mankind.' [6] He is stressing here the importance of having a broad understanding of world history.

A little further on he uses 'philosophy of history' in connection with languages. 'The mere obvious relations of the languages, French and English, to Latin are in themselves a philosophy of history.' [7] In this context his use of the term means: a way of studying the history of France and England and their Roman heritage. A few lines later we have the third use of the term. '. . . In the acquirement of French and Latin is to be found the easiest mode of learning by contact the philosophy of logic and the philosophy of history.' [8] Here, the meaning again has changed, this time to connote an appreciation of the principles of logic and an awareness of the richness and interrelationships of cultures. Whitehead's use of this term and the different meanings involved in his usage are examples of the difficulties one encounters in studying many of his works, for he was inconsistent in his use of terms. Often he uses the same term in different senses in the same work and thereby creates confusion for the reader. It is strange that Whitehead did not use the term 'philosophy of history' in his later works, especially in *Science and the Modern World, Religion in the Making, The Function of Reasion,* and *Adventures of Ideas,* since these works

Such phrases as the 'history of science teaches us,' 'the general history of religion,' 'the history of culture shows,' and 'the history of ideas' are frequently used by Whitehead. By the way in which he employs such phrases, it is clear that he is using the term 'history of' to mean *the sequence of important events or personages of the subject field in question.* He wishes to illustrate or establish a certain point by an appeal to one of these special subject fields.

On some occasions Whitehead refers to 'the appeal of history' or 'the judgment of history.' In this context he is using the term to mean history as *the sum total of past human experience.*

Whitehead's most detailed statement on the subject of history is given in his lecture before the American Academy of Arts and Sciences, and, though lengthy, deserves quotation in full:

> The essence of History is description of the physical activities of mankind in the past, with their function of eliciting various forms of emotional experiences. The emotional experiences of mankind are essential to History. For example, it is not the mere fact that two heads were detached from two human bodies that is History—the History is the emotional convulsion of the European world produced by the execution of Charles I of England, and of Louis XVI of France. Of course it is the business of historians to make it certain that the heads in question were in fact detached from their bodies. Thus the function of History is the display of emotion derived from verified facts. Social Literature is very analogous to History, but it has a wider scope. It is concerned with facts which might have happened, or perhaps did happen, and with the emotions which might have been derived from those facts. But in another sense, such Literature has a narrower scope than History. Such Literatures must in some sense be believable whereas experiences of human beings in fact develop beyond all powers of conjecture. Thus Social Literature is conventional, while History exceeds all limitations of common sense.[3]

In contrasting literature with historical works, he is emphasising the fact that truth is stranger than fiction. While a novel must

WHITEHEAD ON HISTORICAL KNOWLEDGE

OUR first objective in this chapter will be the clarification of the various meanings of the term 'history' in Whitehead's writings. The word 'history' appears in most of his works with great frequency, but his use of the term does not always manifest precisely what he means by it. With this discussion of semantics out of the way, a brief account of Whitehead's comments on historiography will then be in order. Lastly, we will exmaine some of the problems of historical knowledge which Whitehead discussed.

I. What is History? Whitehead appears to have used 'history' to mean different things on different occasions. For example, from the standpoint of metaphysics, history may be taken to mean *the universal processes of reality*. The passage of the universe from one level of creation to another, its creative advance, is its history. This is the metaphysical meaning of history in the philosophy of organism., In another context, Whitehead conceives of *history as a record* of events or happenings. 'History is the record of the expressions of feelings peculiar to humanity' [1]—a record of love and hate, wisdom and folly, war and peace, the rise and fall of civilisations. In this context history is primarily a descriptive record of events.

Whitehead's own works, *Science and the Modern World* and *Adventures of Ideas* are examples of *history in the sense of interpretation*. In suggesting how a history of mathematics should be written, he made the point that the book should not be conceived 'as a mere assemblage of dates and names of men, but as an exposition of the general current of thought which occasioned the subjects to be objects of interest at the time of their first elaboration.' [2] The decision as to what constituted 'the general current of thought' would depend upon the interpreter.

دولت عباسیہ کی تاسیس

اسلامی تاریخ میں دولت عباسیہ کو جو اہمیت حاصل ہے اس کے کوائف کم و بیش کسی سے مخفی نہیں۔ اس سلطنت کے خلفا نے قریباً پانچ سو سال حکومت کی۔ البتہ مختلف دوروں میں حکومت کے معانی مختلف تھے۔ کبھی واقعی حکومت سے اقتدار مطلق مراد تھا (جس طرح ہارون رشید اور مامون کے عہد میں) اور کبھی یہ کہ تخت نشین تو خلفائے عباسی تھے لیکن کٹھ پتلیوں کی طرح تاریں کوئی کھینچ دیتا تھا۔ مثال کے طور پر سلاجقہ کے عہد میں، یا جب ترک غلاموں اور امرا نے اتنا اقتدار حاصل کر لیا کہ جس خلیفہ کو چاہتے اسے معزول کر دیتے اور جسے چاہتے قتل کروا ڈالتے۔ یہ صورت نویں صدی عیسوی کے نصف میں پیدا ہوئی اور آخر تک قائم رہی۔ آخری عہد میں تو حالت یہ ہو گئی تھی کہ خلفائے عباسی کا دربار تو ضرور منعقد ہوتا تھا لیکن حکومت صرف بغداد اور گرد و نواح کے کچھ علاقوں تک محدود تھی۔ اس کے باوجود اس طویل فرمانروائی کے آغاز میں ایسے زیرک اور مدبر خلفا نے زمام اقتدار سنبھالے رکھی کہ صدیوں حکومت کو زوال نہ پہنچا اور جب پہنچنا شروع ہوا تو عوام کے دلوں میں خلفائے عباسی کی ہیبت کچھ اس طرح بیٹھ چکی تھی اور ان کا احترام اس درجہ مطلوب تھا کہ ایران اور دوسری سر زمینوں کے فرمانروا خلفا ہی سے پروانۂ سلطنت حاصل کرنے کو سعادت سمجھتے تھے اور شاید عافیت بھی اسی میں دیکھتے تھے۔ دوسرے یہ کہ عباسیوں ہی کے عہد حکومت میں مرکز خلافت شام سے عراق کی طرف منتقل ہوا اور ایرانیوں کے اثر و نفوذ سے جلال و سطوت شاہانہ کے ایسے ایسے مناظر دیکھنے میں آئے کہ باید و شاید۔ علوم و فنون کو اتنا فروغ حاصل ہوا کہ ہارون اور مامون کے زمانے کو اسلامی سلطنت کا عہد زریں کہتے ہیں۔ مختلف قوموں کے امتزاج سے اور مختلف تہذیبوں کے اختلاط سے عربی تمدن نے ایک نئی وضع قطع اختیار کی جس کے خد و خال میں مختلف ممالک کی ثقافتوں کا اثر صاف دکھائی دیتا تھا۔ اس

اعتبار سے خلافت عباسیہ کی تاسیس اسلامی تاریخ میں نہ صرف ایک سنگ میل ہے بلکہ روشنی کا مینار بھی ہے۔ تیسرے یہ کہ جن حالات میں عباسیوں نے اپنی تبلیغ شروع کی اور جاری رکھی وہ بے حد دلچسپ، حیرت انگیز اور عبرت آموز ہے۔ دعوت عباسی کے نقیبوں نے جو کام سر انجام دیے ان کا شمار نوادر تاریخی میں ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں ابو مسلم خراسانی کی خدمات کو بڑا بلند مقام حاصل ہے۔ ان تمام باتوں کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ لیکن ان باتوں کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے کچھ گزارشات پیش کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ راقم السطور کا موقف واضح ہو جائے۔

تاریخ کے واقعات ایک مسلسل عمل سے عبارت ہیں اور درحقیقت ماضی، حال اور مستقبل اس طرح آپس میں گتھے ہوئے ہوتے ہیں کہ مختلف تاریخی ادوار کا تعین محض قارئین کی سہولت کے لئے کیا جاتا ہے۔ ایک دور دوسرے دور تک جبر تاریخ کے ماتحت یوں پہنچتا ہے کہ یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے فلاں دور یہاں ختم ہوا اور فلاں دوسرا دور شروع ہوا۔ حال ہر لمحہ ماضی کی طرف رواں ہے اور ہر حال وہ نقطہ موہوم ہے جو مستقبل کو ماضی سے ملاتا ہے۔ ہم ماضی کے کوائف کی روشنی میں حال کو ٹھہرا ہوا سمجھ کر متعلقہ واقعات سے بحث کرتے ہیں اور ماضی و حال کی جو دھندلی روشنی مستقبل کی مختلف راہوں تک پہنچتی ہے اس کی مدد سے دریافت کرتے ہیں کہ کتنے متنوع امکانات تھے جن میں سے چند کے سوا باقی کے چھٹتے اور کٹتے چلے گئے اور مستقبل نے اپنا راستہ متعین کر لیا۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھیے تو بڑی حد تک سلطنت عباسی، اموی حکومت کی علمی اور سیاسی وارث تھی۔ اور خود اموی حکومت کی تاسیس میں وہ واقعات موثر تھے جو خلافت راشدہ میں پیش آئے۔ مثال کے طور پر عباسیوں نے دین و مذہب اور زبان عربی اموی خلافت سے ورثے میں حاصل کی۔ اسی طرح تہذیبوں کا جو اختلاط عباسیوں کے عہد میں نظر آتا ہے، وہ دراصل اموی عہد ہی میں شروع ہو گیا تھا۔ ایرانی اور رومی تمدن کے اثرات نظر آنے لگے تھے ماسوا عباسیوں کے عہد میں ایرانیوں کا نفوذ عروج و اقتدار کے مقام تک پہنچا درآں حال کہ اموی عہد میں خلفا عرب قبائل کی مدد سے حکومت کرتے تھے۔ اسی طرح علمی مسائل میں بھی بہت سی چیزیں ایسی تھیں جن کی جڑیں اموی خلافت کے

کوائف میں پیوست تھیں - امویوں کے عہد ہی میں قضا و قدر کے مباحث مسجدوں میں اور اداروں میں علما کی گفتگو کا موضوع بن چکے تھے۔ اموی بھی آہستہ آہستہ بدوی تمدن کو ترک کر کے شہری تمدن کی طرف مائل رہے تھے - بڑے بڑے شہروں کی اہمیت میں اضافہ ہوتا تھا - عباسیوں کے عہد میں یہ رجحانات اپنے منطقی نتیجے تک پہنچے - امین مصری تو یہ کہتے ہیں کہ عہد عباسی میں علوم و فنون کو جو فروغ حاصل ہوا اور تہذیب و تمدن کا جو اختلاط واقع ہوا اسے بہر حال ہو کر رہنا تھا - اگر عباسی ایرانیوں کو سلطنت میں شریک نہ کرتے تو کوئی اور صورت ایسی نکل آتی کہ ایرانی اپنی قدیم تہذیب اور اپنے درخشاں تمدن سے عربوں کو متاثر کرتے - امویوں کا پایۂ تخت اگرچہ شام میں واقع تھا، نہضت علمی کے آثار پہلے عراق میں نظر آئے - حسن بصری اور اس کے شاگردوں کی تعلیمات نے شہر بصرہ میں تقویت حاصل کی، اور یہ بنوامیہ کے زمانے کا واقعہ ہے - اسی طرح عمرو بن العلا اور عیسیٰ بن عمر ثقفی نے لغوی مسائل میں جو اجتہادی کارنامے سر انجام دیے ان کا مرکز بھی بصرہ ہی تھا - عرب خالص اور موالی کی کشمکش اور شعوبیہ کا ظہور اموی عہد ہی سے متعلق ہیں - عرب قبیلوں کا باہمی اختلاف جو دولت اموی کے زوال کا ایک سبب بنا عباسیوں تک ورثے میں پہنچا - اس اختلاف سے عباسیوں کے نقیبوں نے فائدہ بھی اٹھایا لیکن اس سے نقصان بھی پہنچا[1] -

اموی حکومت کے خلاف عباسی دعوت کی داستان دلچسپ بھی ہے اور دراز بھی - میں مجملاً اس کے خد و خال سے بحث کرتا ہوں لیکن ایسے مقامات ضرور آئیں گے جہاں اجمال کی بجائے تفصیل سے کام لینا پڑے گا - ہندو شاہ نخجوانی کا بیان ہے[2] -

---

۱ - دیکھیے ''ضحیٰ الاسلام'' تالیف احمد امین مصری، طبع دوم: فارسی ترجمہ عباس خلیلی، ص ۱۷ تا ۳۵ -

۲ - ان کی تصنیف ''تجارب السلف'' جو عباس اقبال مرحوم نے بڑی محنت سے منقح صورت میں شائع کی ہے دراصل مشہور ''تاریخ الفخری'' کے مندرجات کی تلخیص ہے - کہیں کہیں مولف نے اضافہ کیا ہے، اور کہیں کچھ باتیں حذف کر دی ہیں - بہر حال ''تجارب السلف'' کی اشاعت سے ''الفخری'' کے متعلق کچھ نئی باتیں معلوم ہوئیں - ہندو شاہ مقدمہ ''تجارب السلف'' میں کہتا ہے (سال تکمیل کتاب ۷۲۴ ہجری ہے) کہ میں نے کتاب ''منیۃ الفضلاء فی تواریخ الخلفاء و الوزراء'' تالیف صفی الحق والملت

حدیث صحیح میں یہ ذکر آتا ہے کہ رسول اقدس اکثر فرمایا کرتے تھے کہ بنی ہاشم ایک عظیم سلطنت قائم کریں گے۔ بعض لوگ کہتے ہیں، کہ رسول پاک کا قول یہ تھا کہ سلطنت مذکورہ میرے فرزندوں

و الدین محمد بن علی الماوری الطقطقی کا مطالعہ کیا، جو میرے مخدوم و مربی زنگی شاہ بن بدر الحق و الدین حسن بن احمد الدامغانی کے کتب خانے کے لئے تالیف کی گئی تھی۔ (دیکھیے مقدمہ ''تجارب السلف'') ''الفخری'' میں جو کچھ مصنف نے دیباچے میں لکھا ہے اس کا مطالعہ کرنے سے اور هندو شاہ کے بیانات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''الفخری'' کا پہلا نسخہ ۷۰۱ھ میں مرتب ہوا، اور فخر الدین عیسی بن ابراہیم سے منسوب کیا گیا۔ اس کے بعد صاحب الفخری نے ایک نسخہ مرتب کیا جس کے مندرجات میں پہلے نسخے کے مقابلے میں کچھ اضافے بھی تھے، افزائش بھی اور تصرف بھی۔ اس نسخے میں سے پہلے مربی کا نام خارج کر دیا گیا اور زنگی شاہ مخدوم هندو شاہ صاحب ''تجارب السلف'' کا نام شامل کر دیا گیا۔ ان دنوں ''تاریخ الفخری'' کا وہی نام تھا جو بتفصیل درج کیا جا چکا ہے۔ تو واضح رہے کہ هندو شاہ نے اپنی تصنیف ''تجارب السلف'' کی بنیاد جس نسخے پر رکھی ہے وہ آج کل کا نسخہ نہیں جو عموماً ملتا ہے اور جس کا ترجمہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور سے شائع ہو چکا ہے۔ هندو شاہ نے اپنی کتاب کی تالیف میں نیا مرتب کردہ نسخہ جو صاحب الفخری کی اصلاحات سے مزین تھا پیش نظر رکھا۔ اور اسی کے مطالب کو اپنی تاریخ کی اساس قرار دیا۔ اس لئے بعض معاملات میں میں نے ''الفخری'' کے موجودہ نسخے پر ''تجارب السلف'' کے بیانات کو ترجیح دی ہے۔ عباس اقبال نے بدلائل یہ بات ثابت کی ہے کہ موجودہ نسخہ اس نسخے سے بالکل مختلف تھا جو زنگی شاہ کے کتب خانے میں موجود تھا۔ ایک تو یہ کہ هندو شاہ نے بعض مطالب کے متعلق تصریح کی ہے کہ یہ متن ''منیۃ الفضلاء'' میں موجود ہیں لیکن آج کل کے نسخے میں نہیں ملتے۔ دوسرے یہ کہ وزارت و وزرا کی ابتدا و انتہا کے متعلق ''تجارب السلف'' اور موجودہ ''تاریخ الفخری'' میں اختلاف ہے۔ مثلاً سنین مرگ و حیات وزرا: مامون کے وزیر احمد بن یوسف کی تاریخ وفات کے متعلق ''تجارب السلف'' میں اور ''الفخری'' کے بیانات میں اختلاف صریح ہے (دیکھیے ''تجارب السلف'' صفحہ ۱۷۰ حاشیہ)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''الفخری'' کا جو نسخہ آج کل دستیاب ہے اس سے کامل تر نسخہ بھی مرتب کیا جا چکا تھا جس میں سنین میں بھی تبدیل موجود تھی اور دلائل بھی ہیں۔ لیکن میں ان سے قطع نظر کرتا ہوں۔ خلاصہ کلام یہ کہ ''تجارب السلف'' ''تاریخ الفخری'' کے ایسے نسخے پر مبنی ہے جو کامل تر ہے اور جس میں مصنف نے ترمیم و تصرف کیا ہے۔ وہ نسخہ موجود نہیں۔ اس لئے ''تجارب السلف'' اور ''فخری'' (موجودہ) میں اختلاف ہو تو ترجیح ''تجارب السلف'' کو دی جائے گی۔

سے متعلق ہوگی۔ بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ رسول پاک نے عباس کو نئی سلطنت کا مؤسس قرار دیا تھا۔ چنانچہ جب عباس اپنے بیٹے عبداللہ کو جو خورد سال تھے خدمت اقدس میں لائے تو رسول نے انہیں گود میں لے کر ان کے کان میں اذان دی اور اس کے منہ میں اپنا آب دہن ڈال دیا۔ پھر عباس کو اس کا بیٹا واپس دیا اور کہا ''لے یہ بادشاہوں کے خاندان کا جد امجد ہے''۔[۳]

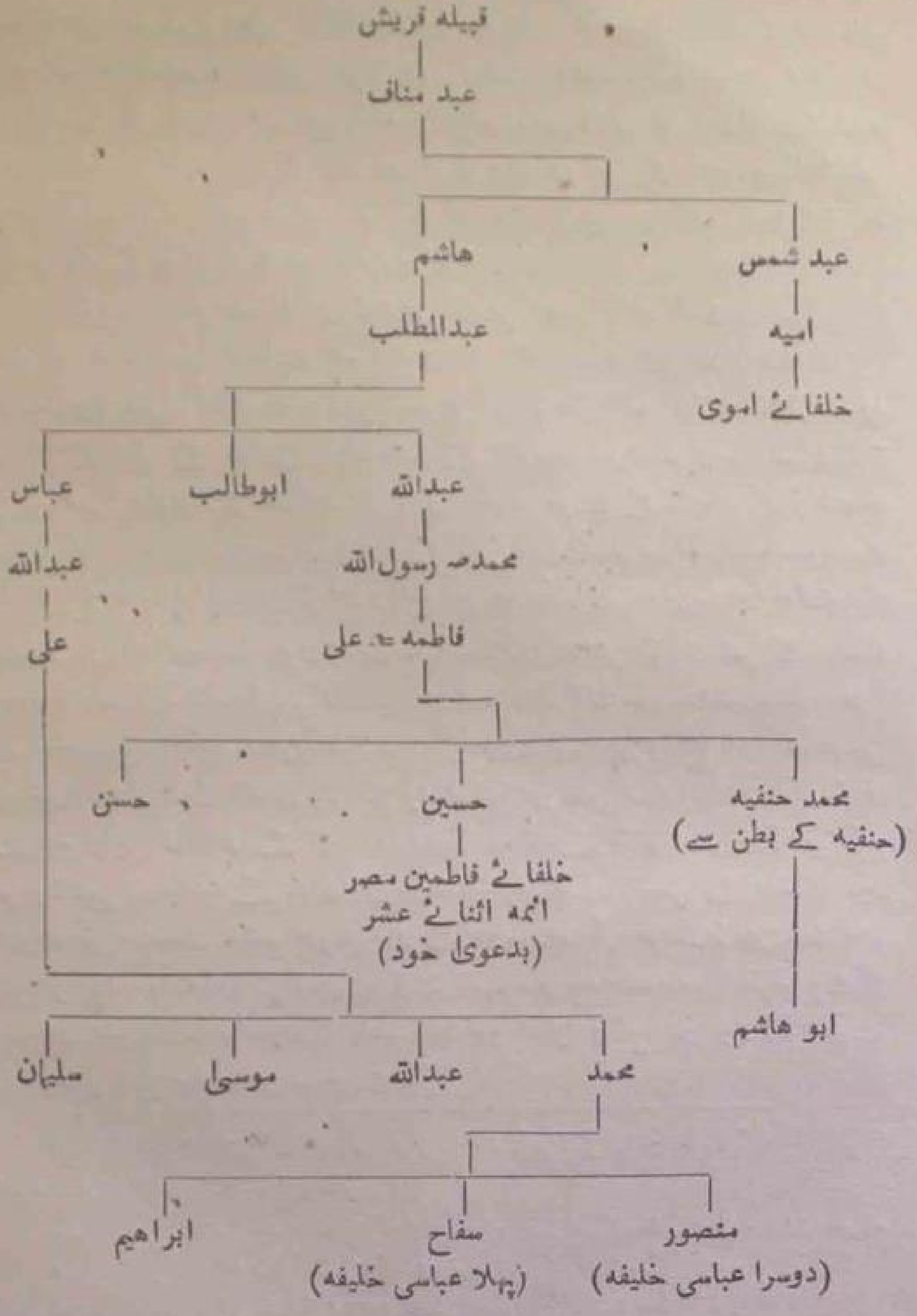
مفتی انتظار اللہ اکبر آبادی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلعم نے حضرت عباس سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ نبوت اور بادشاہت دونوں تم میں سے ہیں۔ لیکن وہ یہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ علامہ جلال الدین سیوطی کے قول کے مطابق اس حدیث کے راویوں میں عامری ضعیف ہے۔[۴]

اس روایت کے مستند یا غیر مستند ہونے کے متعلق کوئی فیصلہ صادر کرنا مطلوب نہیں۔ ان باتوں کے نقل کرنے سے صرف یہ مقصود ہے کہ تاریخ کا عملِ تسلسل زیادہ واضح ہو جائے۔ اور معلوم ہو جائے کہ حسب روایات (وہ غلط ہوں یا صحیح) خلافت عباسی کی تاسیس کا سلسلہ رسول پاک کی ذات گرامی تک پہنچتا ہے۔ ان حالات میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ایک شجرہ مرتب کیا جائے جس سے واضح ہو کہ عباسی فرمانرواؤں کا رسول اقدس سے کیا رشتہ تھا اور جس اموی سلطنت کو انہوں نے پارہ پارہ کیا اس کے فرمانروا رسول پاک کے خانوادے سے کس طرح مربوط تھے۔ بنوامیہ کے زوال اور سلطنت عباسیہ کی تاسیس کے سلسلہ میں شیعان علی، شیعان ہاشم اور شیعوں کے دوسرے گروہوں نے بھی بہت اہم کردار ادا کیا۔ اس لئے شجرے کی ترتیب میں یہ بات ملحوظ خاطر رہے گی کہ ان تمام مختلف جماعتوں کا باہم ربط اور تعلق واضح ہو جائے۔ شجرے کی تفصیل اگلے صفحہ پر درج ہے۔[۵]

۳۔ ''تجارب السلف'' مذکور ص ۷۷: ''الفخری'' کی روایت بھی دیکھیے ص ۱۷۱، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

۴۔ ''تاریخ ملت'' حصہ پنجم ''خلافت عباسیہ'' ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۵۰ء ص ۹۔

۵۔ یہ شجرہ مندرجہ ذیل کتابوں کی مدد سے مرتب کیا گیا ہے۔ ''طبقات سلاطین اسلام'' تالیف لین پول ترجمہ عباس اقبال، ۱۳۱۲ شمسی ہجری؛ ''تاریخ ملت'' ندوۃ المصنفین دہلی؛ 'مسلمانوں کی سیاسی تاریخ'' تالیف ڈاکٹر حسن ابراہیم، مجلس ترقی ادب لاہور؛ براؤن ''تاریخ ادبیات ایران'' جلد اول؛ ''تاریخ اسلام'' شاہ معین الدین، معارف پریس، اعظم گڑھ۔


قبیلہ قریش
عبد مناف
ہاشم
عبد شمس
عبدالمطلب
امیہ
خلفائے اموی
عبداللہ
ابوطالب
عباس
محمدؐ رسول اللہ
عبداللہ
فاطمہؓ ع علی
علی
محمد حنفیہ
(حنفیہ کے بطن سے)
حسین
حسن
خلفائے فاطمین مصر
ائمہ اثنائے عشر
(بدعویٰ خود)
ابو ہاشم
محمد
عبداللہ
موسیٰ
سلیمان
منصور
(دوسرا عباسی خلیفہ)
سفاح
(پہلا عباسی خلیفہ)
ابراہیم

رسول پاک نے عربوں کی قبائلی عصبیت کا قلع قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا تھا، لیکن خلافت راشدہ کے بعد فوراً معلوم ہوگیا کہ یہ عصبیت کلیتاً مٹ نہیں پائی اور کوئی نہ کوئی روپ دھار کر سامنے آتی رہی۔ خلفائے اموی نے اصلاً عربی قبائل کو اپنا پشتیبان گردانا تھا اور ان کے مقابلے میں مفتوح قوموں کو وہ کلیدی اسامیوں سے دور رکھتے تھے - یہ بھی عصبیت ہی کا ایک روپ تھا کہ جو لوگ مفتوح ہونے کے بعد ایمان لائے وہ موالی کہلائے - ان لوگوں نے بتدریج یہ محسوس کیا کہ عرب خالص انہیں اچھی نظروں سے نہیں دیکھتے - موالی کا رد عمل اس بات کے خلاف بہت شدید تھا - اس کا نتیجہ مختلف تحریکوں کی صورت میں برآمد ہوا - جن میں شعوبیہ[۶] کی تحریک بہت اہمیت رکھتی ہے - براؤن نے حکومت اموی کے زوال کے اسباب گنواتے ہوئے ان تحریکات کا بھی ذکر کیا ہے - اس سلسلے میں مسئلے کا دقیق ترین مطالعہ تو حسن ابراہیم نے کیا ہے - جس کی تاریخ کا حوالہ اوپر آ چکا ہے - لیکن براؤن کے مندرجات سے استغنا نہیں برتا جا سکتا کیونکہ اس نے نہایت دقیقہ رس اور نکتہ سنج مستشرقین کی تحقیقات سے فائدہ اٹھایا ہے - براؤن لکھتا ہے، بنو امیہ کی سیاسی حکمت عملی نے مفتوح قوموں کو نہ صرف بدگمان کر دیا بلکہ ان کے دل میں عربوں کی طرف سے نفرت کے جذبات بھی پیدا کر دیے - صرف یہی نہیں بلکہ براؤن تو مدعی ہے کہ اموی عہد کی رعایا کے چار طبقات بتفصیل ذیل اموی حکمت عملی سے نالاں تھے -

۱ - متقی اور پرہیزگار مسلمان، جو اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے کہ

۶- اس تحریک کے خد و خال کا اجمالی بیان تو براؤن کی جلد اول میں مل جائیگا - لیکن امین مصری نے ''ضحلی الاسلام'' میں جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے نسبتاً شعوبیہ کے کوائف سے بتفصیل بحث کی ہے - اور اپنے مآخذ کی نشاندھی بھی کی ہے - شعوبیہ کا دعویٰ تھا کہ اسلام میں تفوق کی بنا تقویٰ ہے - عرب اور غیر عرب میں کوئی فرق نہیں - ان میں جو لوگ اس سلسلے میں بہت آگے نکل گئے تھے وہ تو یہ دعویٰ کرتے تھے کہ مختلف علوم وفنون میں غیرعرب کو جو مہارت حاصل ہے وہ عرب خالص کو میسر نہیں - مفتوح قوموں کے تمام نمائندے کم و بیش اس تحریک میں شامل تھے - لیکن سب سے زیادہ فعال عنصر ایرانیوں کا تھا جو ابھی تک ساسانیوں کی عظمت اور رفعت کی یاد سینوں سے لگائے بیٹھے تھے - اور ایرانی تمدن کے احیا کا خواب دیکھ رہے تھے -

خلفائے وقت امیرالمومنینؓ کہلاتے ہوئے کیسے کیسے فسق و فجور میں مبتلا ہیں۔ مہاجر و انصار کی جماعتیں بالخصوص اور دوسرے لوگ بالعموم خلفا اور امرا کے نا مناسب اعمال سے متنفر تھے۔

۲۔ شیعان علی ، اس جماعت نے اپنے دعویٰ کے مطابق بنوامیہ کے ہاتھوں سب صدمے اٹھائے تھے۔ کربلا کا حادثہ صرف ایک واقعہ نہ تھا بلکہ واقعات کے سلسلے کی ایک نہایت اہم کڑی تھا۔ مختار نے اپنی سلطنت کے قیام میں اسی جماعت سے بیشتر مدد لی۔

۳۔ خوارج ، یہ جماعت آٹھویں صدی عیسوی کے آغاز تک خلفائے وقت کے لئے درد سر بنی رہی، اور ان کی مسلسل سر کشی اور بغاوتوں نے بنوامیہ کو سخت پریشان کیا۔

۴۔ موالی، (ان کا ذکر اوپر آ چکا ھے)۔[۷]

براؤن کے ان بیانات میں یہ اضافہ کرنا چاہیے کہ موالی میں ایرانی خاص طور پر اپنے آپ کو ستم رسیدہ سمجھتے تھے۔ اس لیے بھی کہ اُن سے خراج وصول کرنے کے سلسلے میں بڑی زیادتیاں کی گئی تھیں۔ اس کی طرف میں آگے چل کر پھر اشارہ کروں گا۔

۷۔ براؤن ''تاریخ ادبیات ایران'' ج ۱، ص ۲۳۰ تا ۲۳٤۔ براؤن مختار کی طرف اشارہ کرکے رہ گیا ھے۔ اُس کی مراد مختار بن ابی عبید سے ھے۔ جس کا شمار صف اول کے چار عرب مدبروں میں ہوتا ھے جو طائف سے متعلق تھے۔ یعنی مغیرہ ابن شعبہ ، زیاد ابن امیہ ، مختار خود اور حجاج بن یوسف۔ اصطلاح میں ان لوگوں کو چار دھات کہا جاتا ھے (جمع داھیہ، چالباز ، مدبر ، سیاستدان)۔ مختار نے حامیان اہل بیت اور شیعان علی کی مدد سے بغاوت کی۔ اور ابن حنفیہ کی تائید کی آڑ میں کامیابی پر کامیابی حاصل کرتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ اُس نے عبیداللہ ابن زیاد اور شمر بن ذی الجوشن کے سر کاٹ کر ابن حنفیہ کی خدمت میں ارسال کیے اور کچھ مدت کے لئے اُموی حکومت کو بالکل بے بس اور معطل کر دیا۔ اس سلسلے میں امام زین العابدین نے تو مختار کی تائید سے تبرا کا اظہار کیا۔ لیکن ابن حنفیہ نے نہ مخالفت کی اور نہ مختار کو اپنی طرف سے لڑنے کی اجازت دی۔ ابن عباس البتہ اُس کی اخلاقی تائید کرتے تھے ''قرن اول کا ایک مدبر'' تالیف خورشید فارق مکتبہ برہان ، دہلی)۔

براؤن نے ولوٹن (فلوٹن) کی تحقیقات دقیق کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس عالم اور فاضل شخص نے اس مسئلے پر خوب خوب داد تحقیق دی ہے۔ براؤن کے قول کے مطابق ولوٹن اسباب زوال بنوامیہ اور عوامل اقتدار بنو عباس کے سلسلے میں مندرجہ ذیل چار عناصر کو اس تمام معاملے کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ میں اُن چار عناصر کا بالترتیب ذکر کرتا ہوں اور پھر مستشرقین کے علاوہ علمائے مصر و شام نے جو کچھ لکھا ہے اس سے مدد لے کر ولوٹن کے مجملات کی تشریح و توضیح کرتا ہوں۔[8]

۱- مفتوح قوموں کے دل میں خارجی حملہ آوروں کی طرف سے شدید تنفر کا وجود[9] ۲- شیعی تحریک کا فروغ[10] ۳- کسی مسیحا کے ظہور کی توقع ۴- عربی قبائل کی باہمی چپقلش۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ولوٹن نے معاملے کا اچھا تجزیہ کیا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ حسن ابراہیم اور سعید نفیسی نے زیادہ نکتہ شناسی سے کام لیا ہے۔ مقدم الذکر نے اموی حکومت کے آواخر عہد کا ذکر کرتے ہوئے رعایا کے مختلف طبقات کے خصائص گنوائے ہیں۔ اور سعید نفیسی نے عباسی دعوت و تبلیغ کے سلسلے میں اس بات کی توجیہ کی ہے کہ ایرانی آل عباس کے مؤید کیونکر تھے، اور بالخصوص یہ کہ ابو مسلم خراسانی نے آل عباس کے سفر کو منزل اقتدار تک پہنچانے میں کیوں اتنی کاوش و تندھی سے کام لیا۔

۸- براؤن ج ۱، ص ۲۳۲-

۹- اس سلسلے میں دیکھیے ''ضحیٰ الاسلام'' جس میں بتفصیل اس بات سے بحث کی گئی ہے کہ شعوبیہ نے عوام کو کیسے کیسے عجیب و غریب طریقوں سے متاثر کیا تھا اور بنوامیہ کے عمال کے مظالم کس تفصیل سے بیان کئے جاتے تھے۔

۱۰- فلوٹن نے محض شیعی لکھ کر کچھ بات مشتبہ کر دی ہے۔ اصل قصہ یہ ہے کہ یوں تو خلافت راشدہ کے زمانے ہی میں شیعان علی کی جماعت وجود میں آگئی تھی، لیکن شہادت حسین کے بعد یہ جماعت بہت سے فرقوں میں منقسم ہوگئی۔ جن لوگوں نے مختار کا ساتھ دیا وہ کیسانیہ کہلائے۔ جو لوگ بنوہاشم کے اقتدار کے خواہاں تھے وہ ہاشمیہ۔ آئمہ اثناعشر یا دوازدہ معصومین کے حامی اثنا عشری کہلاتے ہیں۔ اور انہی کی ایک شاخ سبعیہ ہے جن کے اماموں کا سلسلہ امام جعفر صادق کے بعد شیعان اثنا عشر سے مختلف ہو جاتا ہے۔ جو شیعہ ائمہ اثنا عشر کے صحیح معنوں میں مقلد تھے، اُن کو امام خونریزی اور جنگ سے روکتے تھے۔ اس بات کی تفصیل آگے آتی ہے۔

حسن ابراہیم تاسیس سلطنت عباسی کے اسباب و عوامل سے بحث کرتے ہوئے پہلے یہ بتاتے ہیں کہ امویوں کے آخری دور میں مختلف فرقوں کی کیا حالت تھی - تاکہ عباسی دعوت کی کامیابی اور امویوں کے زوال کے رموز ہم پر روشن ہو سکیں، اور ہم عام مؤرخوں کی طرح صرف سطحی کوائف تک اپنے آپ کو محدود نہ رکھیں - اُن کے بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ بنوآمیہ کے آخری دور میں اہم فرقے بتفصیل ذیل تھے : سنی، شیعہ، خوارج، مرجئیہ اور معتزلہ - اس کے بعد اُن کے کوائف سے بحث کرتے ہوئے فاضل مصنف نے خود امویوں کے داخلی انتشار کے اسباب گنوائے ہیں - میں انہی کی ترتیب قائم رکھ کے اُن کے مباحث سے تعرض کرتا ہوں -

۱- سنی- حسن ابراہیم لکھتے ہیں[۱۱] کہ صرف یہی ایک فرقہ تھا جو جمہور اسلام سے عبارت تھا - انہی کی تاریخ دراصل ''اسلامی تاریخ'' ہے - یہ دعوے دونوں درست ہیں - لیکن ان پر اس بات کا اضافہ کرنا چاہیے - کہ بنوآمیہ کے خلاف جب عباسی تحریک نے زور پکڑا تو سُنی شیعہ کی تمیز کم ہو گئی - جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، متقی سنی بھی خلفا کے فسق و فجور سے متنفر تھے - پھر یہ بھی تھا کہ عرب میں سنی جن گروہوں میں بٹے ہوئے تھے (قبائلی اعتبار سے) وہ اب آپس میں برسرپیکار رہنے لگے تھے - اصل چپقلش شمال اور جنوب کے عربوں کے درمیان تھی - یہ دونوں گروہ مختلف ناموں سے تاریخ میں ظاہر ہوتے ہیں - مثلاً مصری، یمنی، کلبی، قیسی وغیرہم- لیکن اصل[۱۲] تفریق بہرحال وہی شمال اور جنوب کی تھی - خلفائے بنوآمیہ نے اس سلسلے میں کسی ہم آہنگ حکمت عملی پر عمل نہیں کیا - کبھی وہ ایک جماعت کو آگے بڑھاتے اور کبھی دوسری کو - نتیجہ یہ نکلا کہ دونوں جماعتوں میں اقتدار حاصل کرنے کے لئے ایک مستقل کشمکش پیدا ہو گئی - خاص عربوں میں تو یہ کشمکش شاید

۱۱- مختلف طبقات رعایا کا ذکر ''مسلمانوں کی سیاسی تاریخ'' جلد دوم، مجلس ترقی ادب لاہور، کے صفحہ ایک سے شروع ہوتا ہے اور ۱۸ تک جاتا ہے -

۱۲- ان مسائل کی تفصیلات کے لئے دیکھیے براؤن ''تاریخ ادبیات ایران'' جلد اول؛ نکلسن ''تاریخ ادبیات عرب؛ ''عبرت نامہ آندلس'' تالیف ڈوزی مترجمہ عنایت اللہ؛ ''اخبار آندلس'' تالیف سکاٹ مترجمہ خلیل الرحمن؛ ''ضحیٰ السلام'' تالیف امین مصری ترجمہ عباس خلیل؛ ''تاریخ الفخری'' اور ''تاریخ الطبری'' -

زیادہ مؤثر نہیں ہوئی۔ لیکن مقبوضات و متصرفات میں یہ کشمکش (جو دراصل پرانی قبائلی عصبیت کا ایک نیا روپ تھی) امویوں کے حق میں سم قاتل بن گئی۔ اور ابو مسلم خراسانی نے تو اس کشمکش سے فائدہ اٹھا کر تمام خراسان کو مسخر کر لیا۔ تفصیل آگے آتی ہے۔

۲- شیعہ۔ حسن ابراہیم کے قول کے مطابق شیعوں کا عقیدہ یہ تھا (اور ہے) کہ خلافت کا خاندان رسول میں محدود رہنا ضروری ہے۔ خلافت کا حق دراصل حضرت علی کو پہنچتا تھا، اور اس کے بعد موروثی طور پر یہ حق اُن کی اولاد کو پہنچتا ہے۔ حسن ابراہیم کا یہ خیال صحیح ہے لیکن یہاں بھی اس پر اتنا اضافہ ہونا چاہیے۔ کہ شیعوں کا یہ عقیدہ ایرانی اثرات کا نتیجہ ہے۔ ایران میں شیعت بہت جلد رس بس گئی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایرانی امام حُسین کو اپنے اکاسرہ[۱۳] کا داماد سمجھتے تھے اس لئے کہ شہر بانو (ساسانی شہزادی) اُن سے بیاہی تھیں۔ جہاں تک حق خلافت کے موروثی ہونے کا تعلق ہے۔ تو امر، موقف کی جڑیں بھی ایران کے تمدنی مزاج میں پیوست ہیں۔ ایرانی فرمانرواؤں کے ہاں سلطنت کا حق نہ صرف موروثی تھا بلکہ اُسے تائید خداوندی بھی حاصل تھی۔ وہ بحکم الٰہی فرمانروائی کرتے تھے۔ غور کیجئے کہ شیعوں کے ہاں بھی یہ بات موجود ہے کہ امام کو منصوص ہونا چاہیے۔ یعنی اُس کی امامت نص کے ذریعے مستحکم اور ثابت ہو، جیسا کہ شیعوں کے عقیدوں کے مطابق دوازدہ معصومین کے سلسلے میں ہوا۔ مختلف شیعی جماعتوں کا ذکر میں پہلے کر چکا ہوں۔ ان میں ایک جماعت غالی کہلاتی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جن کے خیال میں خدا نے (معاذاللہ) آئمہ معصومین کا قالب اختیار کر لیا تھا۔ شیعان اثنا عشر ان لوگوں کو یعنی غلات کو دین حق سے خارج سمجھتے تھے۔ لیکن مشکل یہ آن پڑی کہ ایران میں شیعت کی جو شکل قائم ہوئی، اُس میں غلو کو زیادہ دخل تھا۔ یہاں تک کہ ایرانی غلات ابو مسلم خراسانی کو امام بھی سمجھتے تھے اور حلول پر ایمان رکھتے ہوئے خدا بھی۔ ابو مسلم کے قتل کے بعد جن غالی فرقوں نے ظہور کیا وہ سب تناسخ' حلول اور رجعت کے قائل تھے۔ اور مدعی تھے کہ ابو مسلم کی روح تحریکات کے مؤسسوں میں حلول کر گئی ہے۔ بابکی، خرم دینی اور ایسے ہی فرقے جو ایران میں اُبھرے سب کے سب غالی تھے، اور

۱۳- جمع کسریٰ (فارسی خسرو)۔

اہل سنت والجماعت کی نظر میں مزدک و مانی کے معتقد اور زندیق۔

بات یہ ہے کہ عرب مورخ غیر شعوری طور پر ہی سہی اس نکتے سے آگاہ ضرور ہو گئے تھے کہ ایران سے جو مذہبی تحریکیں اٹھتی ہیں ان کا اصل مقصد ایران کا سیاسی اور ثقافتی احیا ہے۔ اور وہ اپنے پیش نظر زرتشت، مزدک اور مانی کی تعلیمات رکھتے ہیں[۱۴]۔ نظام الملک طوسی نے سیاست نامہ میں مجملاً اس نکتے کی طرف بکمال بلاغت اشارہ کیا ہے۔

بہر حال واقعہ کربلا کے بعد بنوامیہ کے خلاف جو ماحول پیدا ہو گیا تھا وہ شیعان علی کے لئے خاص طور پر سازگار تھا۔ اب تک شیعت ایک سیاسی نظریے کی حیثیت رکھتی تھی۔ لیکن شہادت کے بعد شیعت کا عقیدہ شیعوں کے دل و دماغ اور رگ و پے میں یوں سرایت کر گیا، کہ وہ سرتاپا قصاص خواہ حسین بن گئے۔ اور اس لئے طبعاً اموی حکومت کے مخالف۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آئمہ اثنا عشر میں سے کسی نے حکومت وقت کے خلاف خروج نہیں کیا اور امام زین العابدین کے طے کردہ مسلک کے مطابق گوشہ گزینی اختیار کئے رکھی۔ آگے چل کر میں بتفصیل اس بات کا ذکر کروں گا کہ تاسیس دولت عباسیہ کے سلسلے میں امام جعفر صادق کا طرز عمل اپنے اجداد سے کس قدر ہم آہنگ تھا۔

۱۴۔ زرتشت، مانی اور مزدک کی تعلیمات پر بہت سی کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ لیکن عام قاری کے لئے مندرجہ ذیل تالیفات مفید ثابت ہوں گی: ''ایران بعہد ساسانیان'' تالیف کرسٹن سین مترجمہ ڈاکٹر محمد اقبال، اورینٹل کالج، لاہور؛ ''مزدلیسنا'' تالیف ڈاکٹر محمد معین (فارسی) (اس تالیف میں زرتشت اور اس کے مسلک کے متعلق نہایت دقت نظر سے بحث کی گئی ہے اور میرے خیال میں اس موضوع پر اب تک یہ کتاب حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے)؛ ''ایران قدیم'' تالیف سید عابد علی عابد، مکتبہ فرینکلن، لاہور؛ ''حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق'' تالیف بشیر احمد ڈار، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

اردو اور فارسی کی شعری روایت کے مطابق مانی مصور تھا۔ تحقیق کا موقف کم از کم اب تک یہ رہا ہے کہ وہ مصور نہیں پیمبر تھا۔ لیکن جدید انکشافات نے ثابت کر دیا ہے کہ شعری رعایت کلیتاً جھوٹ نہیں بولتی۔ کم از کم اس میں اتنی صداقت ضرور موجود ہے کہ مانی سے ایرانی مصوری کا ایک دبستان منسوب ہے۔ اس دبستان کے مقلد فنکار وسط ایشیا میں اپنی فنکاری کے نمونے چھوڑ گئے ہیں۔ ان کی فنکاری کا اثر چین تک بھی جا پہنچا تھا۔ چنانچہ حال ہی میں تورخان کے اثری انکشافات، دیواری تصویریں اور مصور و مذہب اوراق دستیاب ہوئے ہیں۔

جن شیعوں کو آئمۂ اثنا عشر کے اس مسلک سے کہ ان کے لئے ابھی خروج کا وقت نہیں آیا مایوسی ہوئی، انہوں نے طبعاً دوسرے سہاروں کی جستجو کی۔ چنانچہ شیعوں کی ایک جماعت محمد بن حنفیہ کے حق خلافت کی دعوت دینے لگی۔ اور جب اُن کا انتقال ہو گیا تو اُن کے بیٹے ابو ہاشم کے لئے کد و کاوش جاری رکھی۔ یوں کہنا چاہیے کہ شیعان علی کی ایک شاخ نے (اور یہ بہت مؤثر اور فعّال شاخ تھی) اپنے پیشواؤں کی گوشہ گزینی سے مایوس ہو کر علویوں کا دامن تھام لیا تاکہ جس طرح بھی ہو امویوں کو شکست دی جائے اور اگر آل فاطمہ حق تخت نشینی سے دست بردار ہوتی ہے تو کم از کم اولاد علی تو اپنے حق تک پہنچ جائے۔ اس بات کے تاریخی شواہد موجود ہیں۔ کہ محمد بن حنفیہ نے اگرچہ مختار کی حمایت بصراحت نہیں کی تھی تاہم علویوں کا ایک بہت بڑا گروہ مختار کے ساتھ تھا۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جو شیعہ محمد بن حنفیہ یا ان کی اولاد کو مسند نشین خلافت دیکھنا چاہتے تھے، چپکے چپکے دعوت و تبلیغ میں مصروف تھے۔ اس سلسلے میں عباسی بھی اُن کے ہمنوا تھے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ علویوں نے آل عباس کی حمایت بھی حاصل کر لی تھی۔ تاہم تاریخ کے انقلابات حیرت انگیز ہوتے ہیں۔ بقدرات امور یوں واقع ہوتے ہیں کہ انسان حیران رہ جاتا ہے۔ ۹۸ ہجری میں اموی خلیفہ سلیمان بن عبدالملک نے ابو ہاشم بن محمد بن حنفیہ کو بڑی عقیدت سے اپنے ہاں بلایا۔ ملاقات ہوئی تو بہت دوستی اور محبت کا اظہار کیا۔ لیکن یہ سب دکھاوا تھا۔ حقیقت یہ تھی کہ سلیمان بن عبدالملک ڈرتا تھا کہ ابو ہاشم کی بڑھتی ہوئی مقبولیت اور اُن کا اثر و نفوذ کہیں امویوں کے لئے مہلک نہ ثابت ہو۔ یہ سوچ کر اُس نے ابو ہاشم کو اپنی راہ سے ہٹانا چاہا چنانچہ جب وہ رخصت ہو کر اپنے گاؤں حمیمہ (شام) پہنچے تو اُنہیں زہر دلوا دیا گیا۔ اتفاق کی بات ہے۔ کہ انہی دنوں محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس اس گاؤں میں اقامت گزین تھے۔ جب ابو ہاشم کو یقین ہو گیا کہ اُنکی موت نزدیک اور اٹل ہے تو اُنہوں نے محمد بن علی کو بلایا اور دعوت ہاشمیہ کے تمام اسرار و رموز سے اُنہیں آگاہ کر دیا۔ اپنے زمانے کے ممتاز داعیوں اور نقیبوں کے نام بھی بتا دیے۔ اور وہ تمام خطوط بھی اُن کے حوالے کر دیے جو مختلف لوگوں نے بطریق اظہار عقیدت اُن کی خدمت میں بھیجے تھے۔ ابوہاشم نے محمد عباسی

کو ان تمام باتوں سے آگاہ کر دینے کے بعد اپنا جانشین مقرر کر دیا۔ اور یوں امامت کا حق اور اس سلسلے میں دعوت و تبلیغ کا استحقاق علویوں کے خاندان سے بتقدیر الٰہی عباسیوں کے دودمان میں منتقل ہوگیا[۱۵]۔

اتفاق کی بات ہے کہ محمد بن علی کو اپنے آبا و اجداد کے مقابلے میں تفوق و اقتدار حاصل کرنے کی تمنا زیادہ تھی۔ انہوں نے اس انتقال کو بسر وچشم قبول کیا، اور اس کے بعد شیعان علوی ہی کی مدد سے اپنی دعوت شروع کر دی۔ البتہ اس کی صورت یہ کر دی کہ داعی آل عباس کا صراحت سے ذکر نہیں کرتے تھے بلکہ یا تو بنوہاشم کا نام لیتے تھے یا خانوادہ رسول کے حق میں پروپیگنڈا کرتے تھے۔ محمد بن علی کی اس حکمت عملی کے متعلق مورخوں میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ انہوں نے عوام کو فریب دیا۔ چنانچہ جب آل عباس برسراقتدار آ گئے تو کیا علوی اور کیا شیعان بنو فاطمہ اور کیا ایرانی سب کم و بیش من حیث المجموع ان کے خلاف صف آرا ہوگئے۔ کچھ مورخوں کا خیال یہ ہے کہ جب خود ہاشمی امامت کا حق منتقل کر چکے تھے، تو آل عباس کے لئے اخلاقی طور پر وہ تمام کوششیں جائز تھیں جو آخرکار ان کی تخت نشینی پر منتج ہوئیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ مؤخرالذکر جماعت حق پر ہے۔ آل عباس قانوناً و اخلاقاً محمد بن حنفیہ کے حق امامت کے وارث قرار دیئے جا چکے تھے۔ جن ایرانی مورخوں نے اس سلسلے میں انہیں قصوروار گردانا ہے۔ اور خاص

۱۵۔ ابوہاشم اور محمد بن علی کے متعلق جو واقعات میں نے بیان کئے ہیں، اساساً و اصلاً تمام مورخ کم و بیش ان کی صداقت کی تائید کرتے ہیں۔ کہیں کہیں جزئیات میں ضرور اختلاف ملتا ہے۔ چنانچہ یہ داستان ''تجارب السلف'' سے لے کر ''الفاطمیون فی مصر'' تک تمام تاریخوں میں موجود ہے۔ فخری نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ اور مستشرقین نے بھی انتقال دعوت اور حق امامت کے مباحث سے تعرض کیا ہے۔ بعض مورخ البتہ یہ صراحت نہیں کرتے کہ ابوہاشم کو سلیمان بن عبدالملک نے زہر دلوا دیا تھا۔ مثال کے طور پر مفتی انتظام اللہ (''تاریخ ملت'' مذکورہ) لکھتے ہیں، کہ دشمنوں نے ابوہاشم کو زہر دے دیا۔ ساتھ ہی کہتے ہیں کہ خلیفہ سلیمان کے عمال ان کے درپئے آزار ہوئے۔ اب ظاہر ہے کہ دشمن کون ہے۔ اسی طرح شاہ معین الدین ندوی بھی یہ لکھتے ہیں کہ ابوہاشم کو اتفاق سے حمیمہ میں مرض الموت پیش آیا ہے۔ لیکن ابراہیم حسن نے مطالب مندرجہ بالا کو بالکل صحیح تسلیم کیا تھا اور انہی کی تالیف اس سلسلہ میں تازہ ترین تحقیقات کو محیط ہے۔ اور یوں وہ تعصب سے بھی خالی ہیں۔

طور پر یہ کہا ہے کہ ابومسلم خراسانی اور ابو سلمہ خلال (وزیر آل عباس) کا قتل سراسر ناجائز تھا ، وہ زیادتی کر رہے ہیں۔ ابو مسلم خراسانی نے بیشک علوی شیعوں کی نمائندگی کرتے ہوئے سلطنت عباسیہ کی تاسیس کا کٹھن کام بڑی خوبی سے سر انجام دیا ، لیکن اس کا مقصد و منشا[۱۶] جیسا کہ ایرانی مورخوں کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے یہ نہ تھا کہ آل عباس تخت نشین ہوں۔ مقصد یہ تھا کہ ایرانیوں کو بنوامیہ کی حکومت سے چھٹکارا حاصل ہو۔ اور نئی سلطنت کی بنیاد یں اس طرح رکھی جائیں کہ ایرانی تمدن اور ثقافت کا اثر نفوذ قائم ہو جائے ، اور فرمانروا ایرانیوں ہی کو کلیدی اسامیوں پر فائز کریں ۔ اس مقصد میں ابو مسلم کو پوری کامیابی حاصل ہوئی۔ جہاں تک اس کے قتل کا معاملہ ہے اس کے رموز و اسرار کچھ اور ہیں اور ان سے میں اپنے مقام پر بحث کروں گا۔ یہی صورت[۱۷] ابو سلمہ خلال وزیر آل محمد کی ہے ۔ (سفاح نے تخت نشینی کے وقت عباسیوں کے اس داعی کبیر کو وزیر آل محمد کا لقب دیا تھا) اس نے بصراحت یہ چاہا تھا کہ بنو فاطمہ میں سے کوئی تخت نشین ہو۔ یا کم از کم علویوں میں سے ہی کوئی مسند اقتدار پر بیٹھ جائے۔ جب یہ تمنا پوری نہ ہو سکی تو مجبوراً سفاح کے ہاتھ بیعت کی ۔

۳- خوارج- اس جماعت کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے ۔ حسن ابراہیم کا بیان ہے کہ اس فرقے میں عجمی مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد شامل ہو

---

۱۶ - دیکھئے ''احوال و اشعار رودکی'' سہ جلد (فارسی) تالیف سعید نفیسی ، ج ۱، ص ۲۷۸ تا ۲۹۲ مباحث نصیر بن سیار و ابومسلم خراسانی ۔

۱۷- اس واقعہ کی تفصیل جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں آگے آ رہی ہے۔ یہاں اتنا عرض کر دینا شاید دلچسپی سے خالی نہ ہو کہ عباسیوں سے پہلے وزارت کا باقاعدہ عہدہ موجود نہ تھا ۔ کاتب یا مشیر ، وزارت کے فرائض سر انجام دیتے تھے ۔ سب سے پہلے آل عباس نے ایرانی ثقافت اور تمدن کے تتبع میں وزارت کا عہدہ قائم کیا ، وزیر کے اختیارات معین کیے اور اس کی ذمہ داریوں کی حدبندی کی ۔ فخری نے (اردو ترجمہ ص ۱۸۳) وزیر کے معانی سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ اہل لغت کہتے ہیں کہ '' وَزر '' بالفتح کے معنی ہیں جائے پناہ اور '' وِزر '' بالکسر کے معنی ہیں بوجھ ۔ اگر وزیر وِزر سے ہے تو گویا سلطنت کا یا دوسروں کا بوجھ اٹھاتا ہے اور اگر وَزر سے ، تو مطلب ہے کہ وزیر کی رائے سے رجوع کر کے فرمانروا حوادث سے پناہ میں رہتا ہے ۔ بہر حال یہ کلمہ دونوں معانی پر دلالت کرتا ہے ۔

گئی تھی - ان لوگوں نے بتدریج اپنا اثر و اقتدار بڑھا لیا، اور یہ کہنا شروع کیا کہ ہم اموی استبداد اور جبر و تعدی میں عراق اور الجزیرہ کے ضعیف اور ستم‌زدہ لوگوں کی اعانت کریں گے۔ ظاہر ہے کہ اُن کا یہ نعرہ بہت مؤثر تھا - ملک کے مختلف حصوں میں وہ یہی کہتے تھے، کہ ہم مظلوموں کے حامی اور ظالم کے مخالف ہیں - خوارج اور بنوامیہ کی باہمی کشمکش کا نتیجہ یہ نکلا کہ خوارج خود تو تباہ ہوگئے لیکن حسن ابراہیم کے الفاظ میں اُن کی شورشیں فرو کرتے کرتے بنوامیہ کے بازو بھی شل ہو گئے تھے -

یہ بات اس دقیقہ سنج مورخ نے بڑے پتہ کی کہی ہے۔ خوارج کا آل عباس کی دعوت سے کوئی تعلق نہ تھا - لیکن بالواسطہ مروان بن محمد کے زمانے میں جو آخری اموی خلیفہ تھا خوارج نے جو شورش برپا کی اُس سے عباسیوں نے فائدہ اُٹھایا - یا یوں کہہ لیجیے کہ ایسے حالات پیدا ہو گئے تھے کہ مروان بن محمد (الحمار) ایک فتنے سے فارغ ہوتا تھا تو دوسرا فتنہ کھڑا ہو جاتا تھا - ایک شورش دباتا تھا تو دوسری برپا ہو جاتی تھی - ایک ملک کی بغاوت کو کچلتا تھا تو دوسرے خطوں میں لوگ سرکشی اختیار کرتے تھے - ان حالات میں منظم دعوت عباسی سازگار ماحول میں بہت مؤثر ثابت ہوئی - اور ابومسلم خراسانیؒ نے بہت صحیح وقت کا انتخاب کیا کہ مروان چاروں طرف سے گھرا ہوا تھا - اس آخری اموی خلیفہ نے بڑی پامردی سے مقابلہ کیا اور بہرحال ڈٹا رہا ، اور اسی لئے حمار کے نام سے بھی مشہور ہوا - لیکن واقعات کے سیلاب کا رخ نہ پھیر سکا - اور فشار تاریخ سے دب کر تباہ و برباد ہو گیا -

۴- مرجئیہ - حسن ابراہیم نے یہ کہا ہے کہ مرجئیہ عرب اور غیر عرب کی مفاہمت کروانا چاہتے تھے ماوراء النہر میں (خراسان اسی کا ایک جزو ہے) اموی عمال نے جس جبر و استبداد سے کام لیا تھا یہ جماعت اُس کی شدید مذمت کرتی تھی - چنانچہ حارث بن سریج نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا - اور ماوراءالنہر میں علم بغاوت بلند کیا - لوگوں کے سواد اعظم نے اُس کا ساتھ دیا - اور اول اول اُسے بہت کامیابی حاصل ہوئی - لیکن آخر اموی کمانداروں نے اُسے پسپائی پر مجبور کیا - اُس نے ۱۲۸ھ میں وفات پائی -

اسی مرحلے پر یہ بات واضح کر دینی چاہیے کہ ماوراء النہر میں یا

خراسان میں عباسی دعوت کی کامیابی کوئی حیرت انگیز بات نہ تھی۔ یہ صوبہ مرکز خلافت سے بہت دور تھا۔ خراسان میں ایرانی تمدن اور ثقافت کے احیا کی تحریکیں اسی لئے بار بار اٹھتی تھیں کہ عربوں کے قدم وہاں دیر سے پہنچے اور پھر بہت جلد اکھڑ گئے۔ ساسانیوں کے عہد سے رعایا کی جو طبقہ بندی کی جاتی تھی، اس کے اعتبار سے دھقانوں کو ملک میں خاصی اهمیت حاصل تھی۔ دھقان دراصل بڑے بڑے زمینداروں کو کہا جاتا تھا۔ انھی کو حکومت عوام سے خراج لینے پر مامور کرتی تھی۔ انھوں نے اپنی اهمیت قائم رکھنے کے لئے کم و بیش اکثر اوقات اموی خلفا سے تعاون کیا۔ لیکن مرکز سے جو عامل آتے تھے۔ وہ گویا یہ سوچ کر آتے تھے کہ خراسان کے لوگوں کو تباہ کر کے چھوڑا جائے۔ خراج وصول کرنے میں بڑی سختی کی جاتی تھی۔ دھقانوں سے بھی بہت اچھا سلوک نہیں کیا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس صوبہ میں مرکز کے خلاف اکثر شورشیں بپا رہتی تھیں۔ پھر یہاں کے لوگ بہادر، شیر دل، چوڑے چکلے اور طبیعت کے سیدھے سادے تھے: عباسی دعوت کے تار و پود میں خراسان کو بڑی اهمیت حاصل تھی۔ اس اهمیت کا سر رشتہ ابو مسلم کے ہاتھ میں تھا۔ یوں آل عباس نے بھی اپنے داعیوں پر یہ بات واضح کر دی تھی کہ میدانِ عمل خراسان کو بنانا چاہیے۔ یہاں حارث بن سریح کی قیادت میں بنوامیہ کے خلاف کامیاب شورش برپا کی جا چکی تھی۔ لوگوں میں عام بے چینی پائی جاتی تھی۔ خواص ایرانی سیادت اور قیادت کے خواب دیکھ رہے تھے۔ ان دنوں گویا یہ صوبہ بغاوت کے لئے بالکل تیار تھا۔ رہی سہی کمی ابو مسلم خراسانی کے تدبر اور فراست نے پوری کر دی۔ جب وقت آیا تو ثابت ہو گیا کہ خراسان میں عوام کی ہمدردی عباسیوں کے ساتھ ہے۔ اس کی وجوہ تو پہلے بیان کی جا چکی ہیں لیکن یہاں یہ بھی عرض کر دینا چاہیے کہ یہ خراسان ہی تھا جو بعد میں ایرانی تمدن اور ثقافت کے احیا کا سب سے بڑا مرکز قرار پایا۔ آل ساسان نے یہیں سے ظہور کیا۔ یہیں وہ شعری دبستان قائم ہوا جسے خراسانی کہتے ہیں۔ اور جس کا سرخیل رودکی سمرقندی ہے۔ یہیں ایرانی ادب کا چشمہ پھوٹا۔ یہیں کی زبان فصیح قرار پائی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے شروع ہی سے اس خطے کو ایرانی تمدن اور ثقافت کے احیا سے ایک قدرتی ربط

رہا ہے۔[۱۸]

ان مباحث پر غور کرنے کے بعد اب حسن ابراہیم کا یہ فقرہ بڑا بلیغ اور معنی خیز ہو جاتا ہے کہ حارث کی شورشیں در اصل اموی حکومت سے ان عجمی مسلمانوں کی ناراضگی کا مظاہرہ تھیں جن کی قیادت مرجئیہ کر رہے تھے۔ اس فقرے پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ عجمی مسلمان جیسا کہ ایرانی مورخوں نے صراحت سے لکھا ہے ہر اس تحریک کو اپنا لیتے تھے جس سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ایرانی تمدن اور ثقافت کا احیا ممکن ہو انہیں تحریک کے قائد کے مذہبی عقائد سے کوئی بحث نہ تھی۔ یہ عجمی مسلمان جو بالعموم شیعہ تھے، سیاسی طور پر بنو فاطمہ یا علویوں کی حکومت چاہتے تھے اور معاشرتی طور پر ساسانیوں کے عہد کے ایران کو

۱۸۔ خراسان کے کلمے پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو جزو ہیں: خر+آسان۔ واضح ہے کہ پہلا جزو یعنی ''خر'' خور کا مخفف ہے۔ ''خور'' ایران کی قدیم زبانوں میں سورج کو کہتے تھے، جو اپنی عظمت اور رفعت کی وجہ سے خورشید کہلاتا تھا۔ خورشید میں شید جو بطور لاحقہ استعمال ہوا ہے اصل میں شت تھا۔ جس کے معنی ہیں روشن، بزرگ، مقدس، رفیع، عالی منزلت، دیوتاؤں کی سی صفات رکھنے والا۔ تو خورشید سے مراد ہے سورج دیوتا یا آفتاب فلک۔ یہی لاحقہ شید جمشید میں بھی پایا جاتا ہے، یعنی جم دیوتا۔ خراسان کے کلمے کا دوسرا جزو ''آسان'' میرے قیاس کے مطابق استھان ہونا چاہیے۔ جو سنسکرت میں اور قدیم فارسی میں مقام کے معانی میں مستعمل ہے۔ اس کی جدید شکل ستان ہے۔ اور لاحقہ کے طور پر استعمال ہوتی ہے، جیسے گلستان اور بوستان۔ تو خراسان کے لغوی معنی ہوئے وہ سرزمین جہاں سے سورج طلوع ہوتا ہو۔ یا سورج سے منسوب خطہ یا مشرق۔ لے سترینج اپنی مشہور تالیف ''جغرافیہ خلافت مشرقی'' (اردو ترجمہ جمیل الرحمن جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد، ص ۵۸۲) میں لکھتا ہے کہ قدیم فارسی زبان میں خراسان کے معنی مشرق زمین کے ہیں۔ میں نے اسی بنا پر مندرجہ بالا قیاس کو صحیح سمجھا۔

زمانہ قدیم میں اس کے چار ربع مشہور تھے۔ یعنی ربع نیشاپور، ربع مرو، ربع ہرات اور ربع بلخ۔ اسلامی فتوحات کے بعد دارالحکومت کبھی مرو اور کبھی بلخ رہا۔ لیکن آل طاہر کے ماتحت نیشاپور کو یہ عزت حاصل ہوئی۔ طوس اسی علاقہ کا مشہور شہر تھا۔ اسی کے پاس آجکل مشہد آباد ہے۔ اور یہاں سے چند میل شمال طوس کے کھنڈر صاف نظر آتے ہیں۔ پہلے مشہد کا نام سناباد تھا۔ لیکن مستوفی نے آٹھویں صدی ہجری میں اسے مشہد کہا (بوجوہ معلومہ)۔ اور پھر یہ اسی نام سے مشہور ہوگیا۔ قزوینی کا قول ہے کہ ہارون رشید اور حضرت امام علی رضا کی قبریں ایک ہی گنبد کے نیچے تھیں (''جغرافیہ خلافت مشرقی'')۔

از سر نو زندہ کرنا چاہتے تھے۔ اسی لئے کہا گیا ھے کہ ایرانیوں نے خراسان میں جو شورش برپا کی تھی اُس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مروان بن محمد الحمار کو شکست ہوئی۔ اور زاب کے مقام پر ایرانیوں نے گویا جنگ قادسیہ کا انتقام لے لیا۔ بظاہر یہ موقف بڑا حیرت انگیز نظر آتا ھے۔ لیکن حقیقت سے مفر نہیں اور جب تک ہم واقعیت کی آنکھوں سے آنکھیں چار کر کے آگے نہ بڑھیں گے تاریخی حقائق کے رموز و اسرار ہم پر نہ کھل سکیں گے۔ حسن ابراھیم نے اور ایرانی مورخوں نے جو کچھ لکھا ھے۔ اُس سے یہ بات مستخرج ہوتی ھے کہ ایرانیوں کی خاصی تعداد نے مصلحتاً اسلام قبول کر لیا تھا۔ تا کہ دربار میں کلیدی اسامیوں پر فائز ہو کر ایرانی تمدن کا احیا کیا جا سکے۔ بالک خرمی کی بغاوت کے سلسلے میں عباسی امرا اور کمانداروں نے جو کھیل کھیلا اُس کی تفصیلات تاریخ میں موجود ھیں۔ معتصم[19] (۸۳۳ - ۸۴۲ع) کے عہد میں مازیار اور افشین (ایرانی الاصل عمال حکومت جو معتصم کے عہد میں اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے) نے بالک خرمی سے سازباز کی اور عباسی سلطنت کے نمک خوار ہونے کے باوجود پوری پوری غداری پر آمادہ ہوئے۔ آخرکار دونوں کو معتصم نے ہلاک کروا دیا۔ افشین کی ہلاکت سے پہلے معتصم نے ایک مجلس منعقد کی تھی جس نے افشین کے عقائد کا جائزہ لیا۔ اس مجلس میں یہ بات ثابت ہو گئی تھی کہ افشین اگرچہ بظاہر مسلمان تھا لیکن وطنی عصبیت میں بالک سے کم نہ تھا۔ اسی مجلس محاکمہ[20] پر تبصرہ کرتے ہوئے سر ولیم میور[21] نے لکھا ھے کہ دولت عباسیہ کے مشرق ممالک کے

---

۱۹ - ''طبقات سلاطین اسلام'' ص ۱۱ -

۲۰ - اس مجلس کی تفصیلات بہت دلچسپ ھیں اور ''تاریخ طبری'' کی جلد دھم میں دیکھی جا سکتی ھیں -

۲۱ - مشہور کتاب ''خلافت'' ص ۵۱۸-۵۱۹ بحوالہ حسن ابراھیم (''مسلمانوں کی سیاسی تاریخ'') - اس میں کوئی شک نہیں کہ سر ولیم میور نے کہیں کہیں تعصب سے کام لیا ھے - لیکن یہ بات بڑی معنی خیز ھے کہ وہ اس نتیجے پر پہنچے ھیں کہ بعض اہل فارس کا اسلام صرف ظاہری اسلام تھا - خود ابو مسلم کو اُس کے مقلد امام بلکہ خدا تک تصور کرتے تھے - اور اس بات کی کوئی شہادت نہیں کہ وہ انہیں روکتا ہو - بلکہ اُس کے کوائف قتل سے معلوم ہوتا ھے کہ وہ اپنی حکمت عملی میں ساسانیوں کے سیاسی آداب کا پابند تھا، عربوں کے سیاسی نظام کا نہیں - تفصیل آگے آتی ھے -

باشندے بت پرستی میں کٹر تھے۔ اسلام کا اثر ان کے قلوب تک نہ پہنچا تھا۔

۵۔ معتزلہ۔ حسن ابراہیم کے خیال میں معتزلہ بھی اواخر کار سیاسی معاملات میں دخل دینے لگے تھے۔ علاوہ ازیں اُن کے عقائد میں اور شیعی عقائد میں کچھ باتیں مشترک بھی تھیں۔ خاص طور پر زیدیہ تو امامیہ کی نسبت معتزلہ سے بہت ہی قریب تھے۔

اگرچہ حسن ابراہیم کے یہ تمام دعوے معتزلہ کے متعلق سچے ہیں۔ لیکن میں سمجھتا ہوں انہوں نے براہ راست سلطنت عباسیہ کی تاسیس میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ البتہ بالواسطہ شاید وہ اس سلسلے میں معاون ہوئے ہوں کہ خوارج نے اُن کے مذہبی عقائد کو آڑ بنا کر شورشیں برپا کی تھیں۔

گذارش کیا جا چکا ہے کہ جس وقت دعوت عباسی کی تنظیم کا مرحلہ آیا ہے تو طبقات رعایا کے کوائف کی صورت یہ تھی کہ زمین امویوں کے زوال اور عباسیوں کے اقتدار کے لئے ہموار کی جا چکی تھی۔ اور رعیت کے مختلف طبقے بوجوہ معلومہ عباسیوں کی مخالفت میں مجتمع ہو گئے تھے۔ لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی۔ اموی بہت بڑی حد تک داخلی انتشار کا شکار بھی تھے۔ اور اُن کے اسباب زوال میں اس عنصر کو بھی بہت اہمیت حاصل تھی۔ اگرچہ ولوٹن (فلوٹن) نے اس داخلی انتشار کو بہت اہمیت نہیں دی، اور اسباب زوال کے اس عنصر کو ثانوی سمجھا ہے، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ جس طرح کسی مقدمے میں شہادت متعلقہ کے مختلف ٹکڑے مل کر ایک اہم داستان مرتب کرتے ہیں اسی طرح اموی سلطنت کے زوال میں مختلف عناصر نے جمع ہو کر ایسی صورت اختیار کی کہ عباسیوں کا بر سراقتدار آنا گویا مقدر ٹھہر گیا۔ اس داخلی انتشار کے مختلف روپ تھے۔ پہلے تو یہ کہ خود اموی خاندان کے افراد ہمیشہ ایک حریفانہ کش مکش میں مبتلا رہتے تھے۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ بنوامیہ کے ہاں تخت نشینی کے اور مسند اقتدار حاصل کرنے کے معین طریقے نہ تھے۔ اس پر ستم بالائے ستم یہ کہ خلفا اپنے بعد یکے بعد دیگرے دو دو ولی عہدوں کے حق میں وصیت کرتے تھے۔ اس طرح ایک تو متعلقہ ولی عہدوں میں رقابت پیدا ہو جاتی تھی۔ دوسرے یہ ضروری بھی نہ

تھا کہ پہلا ولی عہد وصیت کا پاس کرے اور دوسرے کے لئے جگہ خالی کردے ۔ اکثر ہوتا یہ تھا کہ پہلا ولی عہد دوسرے کو معزول کر دیتا اور اپنے بیٹے کو یا کسی اور قریبی عزیز کو ولی عہد بنا دیتا ۔ اس عزل و نصب کا سلسلہ جاری رہتا تھا ۔ نتیجہ یہ نکلتا کہ نیا خلیفہ اپنے مخالفوں کو چن چن کے ہدف انتقام بناتا اور اپنے حلیفوں کو کلیدی اسامیوں پر فائز کرتا ۔ مثال کے طور پر ولید بن عبدالملک[۲۲] نے اپنے بھائی سلیمان بن عبدالملک[۲۳] کو معزول کر دیا اور اپنے بیٹے عبدالعزیز بن ولید کو ولی عہد مقرر کر دیا ۔ لیکن اتفاق سے خلافت سلیمان بن عبدالملک کے ہاتھ آئی ۔ اس نے ان لوگوں سے ہیبت ناک انتقام لیا جو اس کی معزولی میں ممد و معاون ہوئے تھے یا کسی طرح دخیل رہے تھے ۔

محمد بن قاسمؒ فاتح سندھ اسی سلسلے میں تباہ و برباد ہوا ۔ دراصل انتقام تو حجاج بن یوسف سے لینا مقصود تھا لیکن وہ مر چکا تھا اس لئے اس کے خاندان سے انتقام لیا گیا ۔ ظاہر ہے کہ ان اعمال کا نتیجہ اچھا نہیں نکل سکتا ۔ ایک تو حکمران دودمان کے افراد اپنے آپ کو غیر محفوظ سمجھنے لگتے ہیں دوسرے امرا ہر وقت سہمے ہوئے اور بد گمان رہتے ہیں ۔ گویا جن بنیادوں پر قصر خلافت اٹھایا جاتا ہے وہی متزلزل ہو جاتی ہیں ۔ اموی حکومت کی شکل ایک قسم کی اشرافیہ کی سی تھی کہ خلیفہ عمائد و اشراف کے تعاون اور رسوخ سے حکومت کرتا تھا ۔ لیکن جب عمائد و ارکان ہی اپنے آپ کو غیر محفوظ سمجھنے لگیں تو خلافت کس طرح محفوظ اور سلطنت کس طرح برقرار رہ سکتی تھی ۔

اس سے پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے کہ اموی خلیفہ خالصتاً عرب سرداروں اور شیوخ قبائل کو آگے بڑھاتے تھے ۔ قبائل میں جو باہمی عداوت پیدا ہو گئی تھی وہ اس حکمت عملی کی بنا پر اور بھی ابھر آئی ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول پاکؐ نے چاہا تھا کہ قبائلی تعصب کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر پھینک دیں ۔ لیکن خلافت راشدہ کے زمانے سے پہلے ہی یہ معلوم ہوچکا تھا کہ یہ عصبیت بہت گہری ہے ، اور اس کی جڑیں اتنی دور تک دلوں میں پہنچی ہوئی ہیں کہ نہ پرانے کینے نکلتے ہیں نہ دوستی اور دشمنی

۲۲- ۷۰۵-۷۱۵ء

۲۳- ۷۱۵-۷۱۸ء ('' طبقات سلاطین اسلام '' لین پول ، ترجمہ عباس اقبال) ۔

کے روابط بدلتے ہیں ۔ رسول پاک کے بعد حضرت علی کا خلافت پر فائز نہ ہونا کوئی حیرت انگیز بات نہیں تھی ان کی تلوار سے ابھی بڑے بڑے قبائلی شیوخ کا خون ٹپک رہا تھا ۔ اس لئے اُن کی خلافت پر اجتماع (اس عصبیت کے پیش نظر) قریباً ناممکن تھا ، یعنی اسلامی شعائر کے استحکام کے لئے حضرت علی نے جو کچھ کیا تھا وہی حصول خلافت میں اُن کے سامنے دیوار بن کر کھڑا ہو گیا ۔ اور اُن کی خلافت کے زمانے میں بھی بیعت اجتماعی کو مانع آیا ۔ چنانچہ امیر معاویہ نے ایک نئی سلطنت کی بنیاد رکھدی ۔

جیسا کہ میں پہلے کہ چکا ہوں خود عرب میں قبائلی کش مکش کے فوری آثار اتنے خطرناک نہ تھے ۔ لیکن متصرفہ اور مفتوحہ علاقوں میں جب یہی بات سرایت کر گئی ، تو اس حادثے کے لئے زمین ہموار ہو گئی کہ وہ علاقہ امویوں کے ہاتھ سے نکل جائے ۔ جونہی ابو مسلم کا ذکر شروع ہو گا یہ روشن ہو جائے گا کہ خراسان میں قبائلی عصبیت کی کیا صورت تھی اور ابومسلم نے اُس سے کس طرح فائدہ اٹھا کر حاکم خراسان نصیر بن سیار کو شکست فاش دی ۔ یوں کہنا چاہیے کہ کہ قبائلی عصبیت گھر میں اتنی خطرناک نہ تھی جتنی باہر کے علاقوں میں کہ وہاں غیر یہ تماشا دیکھتے تھے اور فریقین کے اندھے تعصب اور جوش غضب سے فائدہ اُٹھا سکتے تھے ۔

سید عابد علی عابد

تعلیم اور آزادی

قرآن پاک کی رو سے خدا ایک ذی حیات ، قائم بالذات ، ابدی اور مطلقاً آزاد تخلیقی فعلیت ہے جو واحد ، قادر مطلق ، عالم کل ، حسن مکمل ، مہربان کامل ، عادل اور خیر تمام ہے ۔ مذہبی نقطۂ نظر سے انسان کی تخلیق اللہ تعالیٰ کی مشابہت میں ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنی روح اس میں پھونکی ہے ۔ اس لئے خدائی صفات اس کے لئے ایک نصب العین کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ لہٰذا وحدت ، خود اکتفائیت ، ابدیت ، صداقت ، حسن ، خیر ، محبت ، عدل ، قوت اور آزادی انسان کے لئے بنیادی اقدار ہیں جن کے زیادہ سے زیادہ حصول کے لئے سعی کرنا اس کی اپنی ذات کے لئے اور اس کے ماحول کے دوسرے افراد کے لئے انتہائی ضروری ہے ۔

خدا خیر کل ہے اور اس کی منشا یہ ہے کہ خیر ہی اس دنیا کے اندر جاری و ساری رہے ۔ اگر اس کی مشیت ہوتی تو وہ انسان کو ایک ایسی خود کار مشین کی حیثیت سے تخلیق فرماتا جس سے سوائے خیر کوئی فعل سر زد نہ ہو سکتا اور انسان شر کے انتخاب کے نا اہل ہوتا ۔ لیکن اس حقیقت کے پیش نظر کہ انسانی معاشرے میں شر کا وجود ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ خدا نے انسان کو نیک کاموں کی توفیق دی ہے تاہم وہ انسان کی شخصی آزادی کو اتنی وقعت دیتا ہے کہ اس کو کچلنا تو درکنار وہ اس شر تک کو بھی برداشت کرتا ہے جو انسان کی آزادیِ انتخاب اور خود مختارانہ افعال سے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے ۔ اگرچہ انسان خود مختار ہے لیکن اس کی خود مختاری مشیت ایزدی اور ان عالم گیر قوانین فطرت کے سبب محدود ہے جو خدا کی قدرت عاملہ اور معاشرے کے دیگر افراد کے اضافی اختیار کی بنا پر متعین ہوتے ہیں ۔ لہٰذا انسان کی خود مختاری محض اضافی ہے ۔ اس اضافی خود مختاری کے صحیح نفاذ کے لئے خدا نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے اور عقل کے ذریعے انسان کو ہدایت دی ہے کہ وہ خیر و شر میں امتیاز کر سکے ۔ اس نے اسے شیطانی قوتوں سے محفوظ رہنے اور ان پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے طاقت بھی عطا کی ہے ۔ ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ خدا یہ بہتر سمجھتا ہے کہ انسان خیر و شر دونوں کا حامل ہو بجائے اس کے کہ وہ خیر محض ہو لیکن ہر طرح مجبور اور پابند سلاسل ۔ آزادی و اختیار کی اس واضح اہمیت کو تعلیمی سرگرمیوں کے نصب العین کی حیثیت سے نیز اس نصب العین کے طریق حصول کی حیثیت سے ہمیں تسلیم کرنا چاہیے ۔ عمرانی نقطۂ نظر سے بھی کسی ملک کے نظام تعلیم میں زیادہ سے زیادہ آزادی ملحوظ رکھی جانی چاہیے ، اس لئے کہ معاشرتی ترقی کا انحصار ان لوگوں پر ہوتا ہے جو فکر و عمل کی روایتی راہوں سے انحراف کرتے ہیں ۔ آزادی ہی کی وجہ سے ایک بچے کی شخصیت کی تمام مضمر صلاحیتیں جلا پاتی ہیں ۔

تعلیم ایک ایسا عمل ہے جس کے ذریعے مردوں اور عورتوں اور جوانوں اور بوڑھوں کو یہ تربیت دی جاتی ہے کہ انھیں اپنی اور اپنے معاشرے کی فلاح و بہبود میں کس طرح حصہ لینا چاہیے ۔ تعلیم انھیں تمام انسانی اقدار کے حصول کی خاطر مناسب کردار ادا کرنے کے لئے تیار کرتی ہے ۔ حکیم افلاطون کے الفاظ میں تعلیم ہر فرد کو یہ تربیت دیتی ہے کہ وہ ایسا کام کرے جس کے لئے خاص طور پر اس کے اندر صلاحیت موجود ہو تاکہ وہ اپنے معاشرے کی اجتماعی بہبود کا باعث بن سکے ۔

اپنے نظام تعلیم کو اگر ہم اسلامی اقدار پر مبنی دیکھنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ شخصی آزادی کو تعلیم کے اصول عاملہ اور ایک مقصد کی حیثیت سے لازمی طور پر قبول کریں ۔ عالمگیر اصول اخلاق کے نقطۂ نظر سے بھی آزادی تعلیم کے بنیادی مقاصد میں سے ایک ہے اور جو نظامِ تعلیم کسی قوم کے بچوں اور جوانوں میں آزادی کی روح پھونکنے سے احتراز کرتا ہے وہ اپنے اہم بنیادی فرائض کی بجاآوری میں کوتاہی کرتا ہے ۔

''فلاح'' ایک ایسا لفظ ہے جو اجتماعی اور انفرادی تمام اقدار پر محیط ہے ۔ تاریخی اعتبار سے تمام فلاحی مملکتوں میں خوشحالی اور آزادی کا کسی نہ کسی مفہوم میں چولی دامن کا ساتھ رہا ہے ۔ یہ بات یورپ کی شمالی اور مغربی ریاستوں اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کے متعلق صحیح پائی جاتی ہے ۔ غالباً ان ریاستوں میں آزادی بحیثیت ذریعۂ حصول مقصد کی نسبت آزادی بحیثیت مقصد پر زیادہ زور دیا جاتا ہے ۔ تاہم تمام جمہوری ممالک تعلیمی آزادی کی ان دونوں حیثیتوں کو تسلیم کرنے میں متفق ہیں ۔

ان ممالک میں لوگوں کو جو زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل ہے وہ عالمگیر حق رائے دہی، آزادئ خیال، آزادئ مذہب اور آزادئ تقریر پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ انہیں اعلیٰ تعلیم کے حصول اور پیشے کے انتخاب کی آزادی اور اپنی آمدنی اور جائداد کو اپنی مرضی کے مطابق صرف کرنے کا اختیار حاصل اور عام احتیاجات زندگی سے فراغت میسر ہے۔

ان ممالک کے سکولوں اور کالجوں میں بچوں اور نوجوانوں کو عام احتیاجات زندگی سے جو فراغت حاصل ہے اس کی شکل یوں ہے کہ انہیں تعلیم مفت دی جاتی ہے۔ کھانے پینے کی، رسل و رسائل کی اور طبی امداد کی سہولتیں بھی مہیا کی جاتی ہیں۔ فارغ اوقات میں اپنے دلچسپ مشغلوں، کھیلوں، سیر و سیاحت اور صحت مند تفریحات میں حصہ لینے کی انہیں مکمل آزادی ہے۔ چنانچہ ان میں خود اعتمادی، اظہار خیال اور سماجی معاملات میں اختلاف رائے کی آزادی بھی پائی جاتی ہے۔

بعض مغربی مفکرین اس معاملے میں انتہا تک پہنچ جاتے ہیں۔ نشاۃ ثانیہ کے فروغ کے وقت سے ترقی پسندوں، رومانیت پسندوں اور نتائجیت کے حامیوں کے ایک گروہ نے فطری سادگی کی طرف لوٹ جانے کا پرچار کیا ہے۔ انارکی تعلیم میں سیاسی تدبر اور عمل کے لحاظ سے مکمل آزادی کی تبلیغ کرتے ہیں اور دہرئیے مذہب کے معاملے میں اس پر زور دیتے ہیں۔ برٹرنڈ رسل نے بجا طور پر تعلیم میں آزادی کی اس بنا پر حمایت کی ہے کہ جبر و تشدد سے اختراعی استعداد اور ذہنی صلاحیتیں ماؤف ہو جاتی ہیں۔ ذہنوں میں ایک نفرت سی پیدا ہو جاتی ہے۔ جو اظہار کا موقع نہ ملنے کی بنا پر کئی قسم کی نفسیاتی اور سماجی بیماریوں کا سبب بنتی ہے۔ وہ (رسل) چند عادات مثلاً صفائی، پابندیِ اوقات اور دیانتداری کی عملی تربیت کی تلقین کرتا ہے اور جوانوں کی زندگی میں روزمرہ کے معمولات کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ اس کا موقف یہ ہے کہ تربیت میں بچے کی رائے کا تعاون حاصل کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ اس کی ہر ابھرنے والی خواہش کا پورا کرنا بھی لازمی نہیں بلکہ کسی صورت میں بھی فطرت کو من مانی کار روائی کرنے کی اجازت نہیں دینی چاہئے۔ لیکن رسل بعض اوقات حد سے تجاوز کر جاتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے "بزرگوں کا احترام کرنے کی پابندی بھی بچوں پر نہ ہونی چاہیے اور

بزرگوں کو اس بات کے لئے تیار رہنا چاہیے کہ بچے چاہیں تو انہیں بدھو یا بے وقوف کہہ سکیں۔ بچوں کو قسم کھانے سے نہ روکنا چاہیے۔ ان کے لئے یہ سوچنا مستحسن ہے کہ قسم کھانے یا نہ کھانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ انہیں جنسی معاملات میں بالکل آزاد رکھنا چاہیے اور ناشائستہ گفتگو سے بھی انہیں نہیں روکنا چاہیے۔"

میرے خیال میں یہی وہ غلط قسم کی تعلیم ہے جو صدیوں کے روایتی طرز عمل کے خلاف موجودہ دور کے نوجوانوں میں بغاوت کے جذبات پیدا کرنے کی ذمہ دار ہے۔ اسی کے سبب معاشرتی زندگی میں ٹیڈی لڑکوں اور ٹیڈی لڑکیوں کی افراط ہے۔ اسی بنا پر سکولوں میں لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان جنسی تعلقات میں اضافہ ہو رہا ہے اور ناکتخدا ماؤں کا تناسب غیر معمولی طور پر بڑھتا جا رہا ہے۔ ایک مغربی ملک کے ایک خاص حصے میں تو ان کا تناسب ۸۰ فیصد تک جا پہنچا ہے۔

مذکورہ بالا تمام مکاتیبِ فکر بجا طور پر بچے کی انفرادی اور امتیازی حیثیت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کے آفاقی رجحانات کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور یہ ان کی بہت بڑی غلطی ہے۔ اسلامی نظریۂ تعلیم آزادی پر بہت زور دیتا ہے لیکن اس بات کا شعور بھی دلاتا ہے کہ تصویر کا ایک دوسرا رخ بھی ہے۔

نوزائیدہ بچہ ایک نہایت ہی بے بس مخلوق ہے۔ فطرت نے اسے بلا شبہ چند ایسے رجحانات تفویض کئے ہیں جن سے وہ اپنی ابتدائی زندگی میں غیر شعوری طور پر ہدایت پاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اگر وہ مکمل طور پر فطرت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے تو وہ پیدائش کے چند ہی گھنٹوں بعد ختم ہو جائے۔ چنانچہ اس کی زندگی کے پہلے ہی دن سے نگہداشت اور رہنمائی ناگزیر ہے۔ اس بات سے انکار نہیں کہ کسی حد تک آزادی بچے کے لئے انتہائی ضروری ہے: ہاتھ پاؤں مارنے کی آزادی، ہلنے جلنے اور پھر رینگنے کی آزادی اور آخر کار چلنے پھرنے کی آزادی۔ جیسے جیسے بچہ بڑا ہوتا جاتا ہے اسے آزادی کی زیادہ سے زیادہ ضرورت پیش آتی ہے۔ لیکن اس بات کو کبھی نظرانداز نہ کرنا چاہئے کہ بچے کے پیدائشی رجحانات کو مناسب خطوط پر استوار کرنے کے لئے نظم و ضبط کی بھی انتہائی ضرورت ہے۔ یہ لازم ہے کہ یہ نظم و ضبط سب سے پہلے والدین اور اساتذہ کی جانب سے عائد ہو۔

جونہی بچے کے پیدائشی رجحانات رفتہ رفتہ فطری مقاصد کے مطابق ڈھلتے ہیں اور بنیادی انسانی اقدار سے ہم آہنگ ہوتے چلے جاتے ہیں ویسے ہی اُس پر والدین اور اساتذہ کی نگرانی کم ہوتی چلی جاتی ہے اور اُسے زیادہ سے زیادہ تر آزادی دی جاتی ہے ۔ بہرکیف اس منزل پر بھی نظم و ضبط لازمی ہے ۔ تاہم اگر رجحانات کو مناسب انداز میں صحیح خطوط پر استوار کیا گیا ہو تو بچہ اس وقت تک ضبط نفس کی عادت اپنا چکتا ہے۔ ضبط نفس کا نفاذ جس قدر زیادہ ہو اُسی تناسب سے اُس پر خارجی دباؤ کم کر دینا چاہیے ۔

ہم ایک فرد کی شخصیت اور اس کی آزادی کو بڑی وقعت دیتے ہیں اور یہ اُس کا پیدائشی حق ہے۔ لیکن فاشستی اور اشتراکی طرز کی آمریت کی حمایت کئے بغیر ہمیں اس حقیقت سے انکار نہیں کہ ایک فرد پر معاشرے کی جانب سے کچھ ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں جو اُسے اپنے مقاصد کے حصول کے مواقع مہیا کرتی ہیں ۔

تعلیم کی ابتدائی منازل میں رجحانات کی مناسب خطوط پر استواری اور اس سے صاف ستھری اور نیک عادات کی تعمیر کے علاوہ کسی حد تک نظریاتی تعلیم ناگزیر ہے ۔ یہ نظریاتی تعلیم معاشرے کی ثقافتی روایات ، رسم و رواج اور اخلاق، اُس کی زبان کی گرامر، اس کے نصاب کی کتابوں اور سائنس ، تاریخ ، جغرافیہ اور ریاضیات کے مسلمہ حقائق پر مشتمل ہونی چاہیے ۔ جوں جوں وہ تعلیم کے میدان میں آگے بڑھتا جائے اُسے تنقید اور تحقیق کی زیادہ سے زیادہ آزادی دینی چاہیے لیکن اس آزادی کو کسی معاملے میں بھی بے راہ روی میں تبدیل نہ ہونے دینا چاہیے ۔ کسی موقع پر بھی ایک طالب علم کو چہ جائے کہ طلبہ کے ایک گروہ کو ، یہ آزادی نہیں ملنی چاہیے کہ وہ اپنے اساتذہ کا استاد بننے کی کوشش کرے ۔ اگرچہ استاد کے لئے یہ امر قابل ستائش ہے کہ بعض اوقات وہ خود اپنے نظریات پر شاگردوں کو تنقید کی دعوت دے ۔ ایک نسبتاً پسماندہ معاشرے میں طلبہ نصاب کی کتابوں کے چناؤ ، زمانۂ تعلیم کے تعین اور فیسوں میں رعایت حاصل کرنے کے لئے ہڑتالیں شروع کر دیتے ہیں۔ اس نوعیت کی ہڑتالیں جاہلیت کی علامت ہیں۔ یہ اس امر کی طرف نشاندھی کرتی ہیں کہ اساتذہ کے ساتھ طلبہ کے حقیقی روابط موجود نہیں ہیں اور یہ کہ بعض اساتذہ اور تعلیم کے ارباب بست و کشاد کے ہاں کج فہمی اور نا عاقبت

اندیشی پر مبنی آمریت پائی جاتی ہے۔ ازمنہ وسطیٰ میں اور آج سے تین سو سال قبل اس نوعیت کی ہڑتالیں یورپی سکولوں اور یونیورسٹیوں میں بھی عام تھیں۔ لیکن آج کل وہاں یہ صورت حال بہت کم دیکھنے میں آتی ہے۔ بزرگوں اور نوجوانوں ، والدین اور بچوں ، استادوں اور شاگردوں اور راعی اور رعیت کے درمیان اس قدر گہرے تعلقات ہونے چاہئیں کہ معاشرے کے کسی حصے میں طبائع میں رکاؤ پیدا نہ ہو۔

اگر طبائع میں رکاؤ اور شکستگی نہ ہو تو ہڑتالیں ہو ہی نہیں سکتیں۔ بزرگوں اور نوجوانوں کے درمیان گہرے تعلقات کی عدم موجودگی اس قسم کے اداروں کو جنم دیتی ہے جیسے نوجوانوں کی پارٹیاں جن کی تشکیل کا مقصد آزادی نہیں بلکہ بے راہ روی کا حصول ہے - ایسے معاشرے میں جہاں بزرگوں اور نوجوانوں کے درمیان ایک خلیج حائل ہوتی ہے وہاں بزرگوں کو اپاہجوں کی طرح الگ تھلگ کر دیا جاتا ہے۔ اس معاشرے کا ثقافتی ورثہ آنے والی نسلوں میں منتقل ہونے سے رک جاتا ہے اور آئندہ نسلیں بیرونی اثرات کا آسانی سے شکار ہو جاتی ہیں۔ ایسے اثرات مستقل اقدار پر مبنی ہونے کی بجائے بالعموم سطحی اور نمائشی ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معاشرہ تدریجی ترقی حاصل کرنے کی بجائے انقلابی نوعیت کی معاشری تبدیلیوں کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ بدقسمتی سے یہ صورت حال اس وقت ہمارے معاشرے کے متوسط اور اعلیٰ طبقوں یعنی ان طبقوں کے درپیش ہے جن پر تمدنوں کے بننے بگڑنے کا انحصار ہوتا ہے۔ ہمارے معاشرے پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ ان رجحانات کا قلع قمع کر دے جو بزرگوں اور جوانوں کے درمیان موجود خلیج کو وسیع کرنے کے ذمہ دار ہیں پیشتر اس کے کہ ایسا کرنا ناممکن ہو جائے۔ خاص طور پر ان پارٹیوں میں جہاں نوجوان لڑکے اور لڑکیاں اکٹھے ہوتے ہیں والدین اور اساتذہ کو موجود ہونا چاہیے۔ حق آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ بزرگوں کو نوجوانوں سے ملنے کی اتنی ہی آزادی حاصل ہو جتنی کہ نوجوانوں کو اپنے بزرگوں سے اور آپس میں ملنے کی۔

ایک اسلامی ریاست میں استاد کو کس نوعیت کی آزادی حاصل ہونا چاہیے؟ اس بات پر سبھی متفق نظر آتے ہیں کہ ایک استاد کو اپنے مخصوص دائرہ فکر میں صداقت کا کھوج لگانے ، اس صداقت کی اشاعت کرنے اور اس کی تعلیم دینے کی مکمل آزادی حاصل ہونی چاہیے۔ تاہم یہ

آزادی فقط ماہرین کا ہی حق ہے۔ تعلیم کے نچلے درجے کے اساتذہ علم کی اپنی اپنی شاخوں میں محقق اور ماہر ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ لہٰذا جہاں انہیں اپنی مرضی کے مطابق نظریات حاصل کرنے کی آزادی حاصل ہے وہاں انہیں پڑھاتے وقت اس نصاب کو ملحوظ رکھنا بھی لازمی ہے جو ماہرین نے مرتب کیا ہو اور جسے قوم نے واضح یا غیر واضح طور پر قبول کر لیا ہو۔ تاویل کے علاوہ کسی معاملے میں بھی ایک استاد کو اس عقیدے کے خلاف بولنے یا لکھنے کی اجازت نہیں ملنی چاہیے جس کا وہ خود دعویدار ہے۔ عقیدے اور عمل کا تضاد، خاص طور پر تحریر و تقریر میں، ایک استاد کے شایان شان نہیں۔ اسلام بغیر کسی استثنا کے تمام مردوں اور عورتوں کی آزادی پر کچھ پابندیاں (حدوداللہ) عائد کرتا ہے جو ان کی روحانی اور اخلاقی بہبود کے لئے ضروری ہیں۔ لہٰذا ایک استاد جو مسلمان ہونے کا دعویدار ہے دیگر مسلمانوں کی طرح انہی حدود کے اندر رہتے ہوئے مذہبی آزادی حاصل کر سکتا ہے۔

استاد کا سیاسی آزادی کے بارے میں کیا موقف ہونا چاہیے؟ استاد محض استاد ہی نہیں ہوتا بلکہ ایک شہری بھی ہوتا ہے اور ایک شہری کی حیثیت سے اسے اپنی پسند کی کسی بھی سیاسی جماعت میں شامل ہونے کی آزادی حاصل ہے۔ لیکن ایک اسلامی اور جمہوری ریاست میں قوم کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے تعلیمی اداروں میں جس طرز کا نصاب نافذ کرنا چاہے کرے۔ استاد کو ایک شہری کی حیثیت سے اپنی قومی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ اسی نصاب کے تقاضوں کے مطابق تعلیم دے اگرچہ اپنے پیشے میں ایک ماہر کی حیثیت سے اسے تعمیری تنقید کا حق ہر وقت حاصل ہونا چاہیے۔ ایک شہری کی حیثیت سے اسے اپنے ارادے کو دیانتداری سے قوم کے اس ارادے کے ماتحت کر دینا چاہیے جو جمہوری حکومت کے ارادے سے عیاں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ دیانتداری سے ایسا نہیں کر سکتا اور محض غیر دیانت داری سے اس کی مطابقت کرتا ہے تو وہ اپنے اس حق آزادی سے خود ہی محروم ہو جاتا ہے جسے دوسروں سے حاصل کرنے کی اسے توقع ہے۔ اور اگر وہ قوم یا جماعت کے ارادوں کے خلاف پوشیدہ طور پر سازش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو بجا طور پر اس کی علمی آزادی سلب کی جا سکتی ہے۔

میاں محمد شریف

کندی اور مستشرقین

کندی سے متعلق ابتدائی مآخذ ابن الندیم (المتوفی ۹۹۰ء) کی کتاب الفہرست، قاضی صاعد اندلسی (۱۰۲۹ء-۱۰۶۹/۷۰ء) کی طبقات الامم، قفطی (۱۱۷۲ء-۱۲۴۸ء) کی تاریخ الحکماء اور ابن ابی اصیبعہ (۱۲۰۳/۴ء-۱۲۷۰ء) کی عیون الانباء ہیں۔ ابن جلجل، ظہیرالدین بیہقی، شمس الدین شہرزوری وغیرہم نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس کی زندگی کے حالات اور بالخصوص اس کی تصانیف کے مدون گوشواروں کی تفصیل کے لئے مذکورۃ الصدر کتب حوالہ ہی اہم ترین بلکہ ناگزیر ہیں۔ کندی کی علمی و فلسفیانہ کاوشوں کا قدرے متحقق جائزہ بہر کیف ہمیں صرف زمانۂ جدید کے مصنفین میں ہی ملتا ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلی قابل توجہ کوشش محمد عبدہ کے شاگرد رشید مصطفیٰ عبدالرازق کی تصنیف بعنوان الفیلسوف العرب والمعلم الثانی ہے جو ۱۹۴۵ء میں قاہرہ سے شائع ہوئی۔ اس کے بعد قاہرہ یونیورسٹی کے استاد فلسفہ دکتور احمد فؤادالاہوانی نے کندی کے ایک اہم فلسفیانہ رسالے، کتاب فی الفلسفۃ الاولیٰ کو مرتب کیا اور اپنے مقدمہ میں اس کے آرا و افکار پر سیر حاصل تبصرہ کیا۔ اسی طرح سے انہوں نے دو اور رسائل شائع کئے۔ لیکن کندی کے حال ہی میں نئے دریافت شدہ رسائل کو مع قابل قدر مقدمہ اور تعلیقات و حواشی ترتیب و تدوین دینے کا سہرا الاستاذ محمد عبدالہادی ابو ریدہ کے سر ہے۔ یہ کل پچیس رسائل ہیں جو دو حصوں میں ۱۹۵۰ء اور ۱۹۵۳ء میں شائع ہوئے۔ مستشرقین میں سے فی الحال دو محقق قابل ذکر ہیں: علامہ ہیلموٹ رٹر (Hellmut Ritter) اور استاذ رچرڈ جوزف مکارتھی (Richard Joseph McCarthy)۔ اول الذکر نے استنبول کے کتب خانوں سے کندی کے گم شدہ رسائل ڈھونڈ پائے۔ اور ۱۹۳۲ء میں اپنے شریک کار مارٹن پلیسنر (Martin Plessner) کی معیت میں ان کی تفصیل دنیائے علم کے سامنے پیش کی۔ استاد مکارتھی نے دسمبر ۱۹۶۲ء میں ''احتفالات بغداد والکندی'' کے موقع پر جدید سائنسی طریق سے اسکی تصانیف اور ان سے متعلق موجودہ مطبوعات و

مخطوطات اور تراجم کا مبسوط گوشوارہ شائع کیا۔

محولہ بالا سب مراجع و مصادر کے باوجود ہمارا یہ خیال ہے کہ اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں کندی سے اپنوں اور بیگانوں دونوں نے کافی بے اعتنائی سے کام لیا ہے۔ بالخصوص انگریزی یا اردو میں ایک بھی مستقل تحقیقی (یا غیر تحقیقی) کتاب کندی کے بارے میں ابھی تک معرض وجود میں نہیں آئی۔ بلکہ یہ کہ کوئی تسلی بخش مضمون یا مقالہ بھی نظر نہیں آتا۔ J. D. Pearson نے بڑی محنت و کاوش سے Index Islamicus میں اسلامی فکر سے متعلق ان سب مضامین و مقالات کی تفصیل دی ہے جو انگریزی اور دیگر مغربی زبانوں میں مختلف رسائل و مجموعات میں ۱۹۰۶ء سے ۱۹۵۵ء تک لکھے گئے۔ کندی کے بارے میں ان کی تفصیل باوجود ادّعاء جامعیت کے نہایت نامکمل ہے۔ کیونکہ انہوں نے صرف دس مضامین کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ تھوڑی سی مزید تحقیق کے بعد وہ کم از کم دس اور مضامین کا ذکر کر سکتے تھے۔ لیکن افسوس تو اس بات کا ہے کہ جن انگریزی مضامین کا وہ حوالہ دیتے ہیں ان میں اسی کا ذکر نہیں جو خاص طور پر قابل ذکر تھا۔ یعنی ڈاکٹر صغیر الحسن معصومی کا وہ مضمون جو بعنوان Al-Kindi as a Thinker اسلامک کلچر کے ۱۹۵۵ء کے جنوری کے شمارہ میں چھپا۔ ڈاکٹر صاحب موصوف کا یہ مضمون اگرچہ کم و بیش مذکورہ بالا ابو ریدہ کے رسائل الکندی کے مقدمہ سے ماخوذ ہے۔ تاہم انگریزی خواں حضرات کے لئے کندی سے ایک نئے تعارف کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ انگریزی میں مستشرقین میں سے ڈی بور، سارٹن، گیوم، ہٹی، رینان، اولیری وغیرھم نے مستقل عنوان کے تحت یا ضمنی طور پر اپنی جدا گانہ تصانیف یا عام کتب حوالہ میں کندی سے متعلق جو لکھا ہے۔ وہ قابل قدر اور اہم ہے۔ لیکن اکثر غلطیوں کا معجونِ مرکب بھی۔ اس آرٹیکل میں خصوصیت سے مستشرقین کی ان ہی غلطیوں، لغزشوں اور کوتاہیوں کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے۔ کہیں کہیں مسلمان مصنفین کی خامیوں اور عدم تحقیق کی طرف بھی اشارہ ہوگا۔ لیکن کندی کے بارے میں مسلمان مورخین، تذکرہ نویسوں اور محققین کی علمی کاوشوں کا تنقیدی جائزہ ایک علاحدہ مضمون چاہتا ہے۔

کندی کا مختصر نام یعقوب ہے۔ لیکن کنیت اور نسبہ کے لحاظ سے پورا

نام ابو یوسف یعقوب ابن اسحٰق الکندی۔ اگرچہ وہ صرف الکندی کی نسبت سے ہی مشہور ہؤا۔ جس نے قرون وسطیٰ میں لاطینی کی عیسائیت نما Al-Kindius, Alchindus, Al-Cuandis وغیرہم کی بگڑی ہوئی شکلیں اختیار کیں۔ اور دیر تک بلکہ عہد حاضر تک انگریزی میں بھی رائج رہیں۔ بہر کیف اس کا الکندی کہلانا اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ کہ اس کا تعلق عرب کے ایک قدیم اور نسبتاً زیادہ مہذب و متمدن قبیلہ کندہ سے تھا۔ بلکہ یہ کہ وہ کندہ کے شاہی خاندان کا چشم و چراغ تھا۔ کندہ کے لوگ ابتداً اور رسول اکرم کے زمانہ میں بھی (جب اس کے ایک امیر اشعث بن قیس نے اسلام قبول کر کے صحابی ہونے کا شرف پایا) جنوب مغربی عرب کے صوبہ حضرموت میں مقیم تھے۔ اس اعتبار سے کندہ کے افراد بعد میں حضرمی بھی کہلائے۔ ابن الندیم، قفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے کندی کے عربی النسل اجداد کا سلسلہ بالترتیب ۲۹، ۳۲، ۳۴ پشتوں تک پیش کیا ہے۔ اور سب مورخین بلکہ مستشرقین بھی اس بات پر متفق ہیں۔ کہ کندی کے آبا و اجداد کا شمار ملوک الکندہ میں تھا۔ لیکن تعجب ہے کہ ڈی بور جیسا فاضل مستشرق اس کو قبول کرنے میں بڑا ہچکچاتا اور شک و تذبذب کا اظہار کرتا ہے۔ افسوس تو یہ ہے کہ وہ اس بارے میں کوئی وجہ یا دلیل پیش نہیں کرتا۔ اس سے بھی زیادہ تعجب انگیز اور حیرت کن وہ بیان ہے۔ جو مغرب کی تحقیق و تدقیق کی مستند ترین مایۂ ناز تصنیف ''انسائیکلوپیڈیا بریٹینیکا'' میں Arabian Philosophy کے آرٹیکل کے تحت ملتا ہے۔ اس آرٹیکل کے دو فاضل مقالہ نویسوں کے قول کے مطابق سرے سے ہی مشکوک ہو جاتا ہے کہ کندی عربی النسل تھا۔ یہ بڑی ہی انوکھی بات ہے۔ اور ایسی ہی غیر مدلل جیسے کہ ڈی بور کی سابقہ تشکیک۔ قدیم تذکرہ نویس کیا اور جدید مغربی و مشرقی مصنفین و محققین کیا سب اس بات پر مصر ہیں۔ کہ کندی کو الفیلسوف العرب کہا گیا تو اسی لئے کہ وہ خالص عربی النسل تھا۔ لیکن یہ بھی دلچسپ ہے کہ کندی کے عربی النسل ہونے اور الفیلسوف العرب کہلائے جانے کے اصرار میں بعض اوقات اس قدر غلو کیا جاتا ہے۔ کہ وہ ایک دوسری قسم کی غلطی کا پیش خیمہ بن جاتا ہے۔ یہ غلو یہ ہے کہ کندی ایسا خالص عربی النسل فلسفی تھا۔ کہ تاریخ اسلام میں کوئی اور دوسرا عربی النسل فلسفی اس جیسا ہوا ہی نہیں۔ چنانچہ رینان، اولیری، الفریڈ گیوم، صاف صاف اور ڈی بور اور سارٹن

ذرا اُلجھے ہوئے الفاظ میں یہ کہتے ہیں کہ وہ واحد عرب فلسفی تھا۔ اور اس کے علاوہ کوئی اور عربی النسل فلسفی نہیں ہوا۔ اس قسم کا بیان تاریخ فلسفہ اسلام سے یقیناً ایک دلچسپ عدم واقفیت کا مظاہرہ ہے۔ کندی کے علاوہ ایک نہیں بلکہ چار اور فلسفیوں کے نام فوراً ذہن میں آ جاتے ہیں جو خالص عربی النسل تھے: ۱۔ ابن باجہ تُجیبی جو نہ صرف فلسفی بلکہ غالی تعقل پسند فلسفی تھا۔ ۲۔ ابن طفیل القیسی مشہور و معروف مصنف ''حی بن یقظان''۔ ۳۔ ابن خلدون معرکۃ الارا ''مقدمہ'' کا مصنف اور فلسفہ تاریخ کا موجد اور ۴۔ اسی کے خاندان سے ابو مسلم عمر بن احمد بن خلدون (المتوفی ۱۰۵۷ء) جو مسلمیٰ ابن احمد المجریطی کا شاگرد اور مشہور ریاضی دان ابن سفار (المتوفی ۱۰۳۵ء) کا استاد تھا۔ آخرالذکر دونوں اپنے تئیں الحضرمی کہلاتے تھے۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا۔ الحضرمی الکندی کی ہی دوسری شکل ہے۔ یہاں ہم دوسرے عربی النسل مشاہیر مفکرین مثلاً مسعودی، جاحظ، اصمعی، ابن بشکوال، ماوردی کا ذکر نہیں کرتے۔ کیونکہ وہ خاص معنوں میں فلسفی نہ تھے۔

ڈی بور، اولیری، گیوم، ہٹی، ڈیورنٹ القصہ قریب قریب سب مستشرقین کی تصانیف اور ان کی تیار کردہ انگریزی کتب حوالہ میں درج ہے۔ کہ کندی کوفہ میں پیدا ہؤا۔ لیکن فاضل اجل اور محقق ادق مستشرق سارٹن اپنے ضخیم اور صحیح طور پر قابل ستائش مقدمہ تاریخ سائنس میں لکھتا ہے۔ کہ کندی کا مولد بصرہ تھا۔ ہماری رائے میں یہ دونوں باتیں یعنی کندی کا کوفہ میں پیدا ہونا یا بصرہ میں ٹھیک نہیں۔ یا کم از کم غیر مستند ہیں۔ قدیم تذکرہ نویس ہی اس مسئلہ پر کچھ روشنی ڈال سکتے تھے۔ لیکن وہ قطعی انداز میں اس بارے میں کچھ نہیں کہتے۔ بیشتر اتنا ضرور کہتے ہیں۔ کہ کندی کا والد مہدی اور رشید کے زمانہ میں کوفہ کا گورنر تھا۔ لیکن اس سے حتمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ کہ کندی کوفہ میں پیدا ہوا۔ اندلس کے اموی خلیفہ ہشام دوم موید باللہ کا طبیب ابو داؤد سلیمان بن حسان الاندلسی معروف بہ ابن جلجل اپنی مشہور تالیف تاریخ الاطباء و الفلاسفہ (صفحہ ۷۳، ۷۴) میں البتہ یوں رقم طراز ہے ''ان یعقوب بن اسحٰق الکندی: شریف الاصل، بصری، کان جدہ ولی الولات لبنی ہاشم، و ترک البصرۃ وضیعۃ ھنالک، و انتقل الی بغداد و ھنالک تادب''۔ (یعقوب بن اسحٰق

الکندی ایک شریف خاندان کا فرد بصرہ کا رہنے والا تھا۔ اس کا دادا بنو ہاشم یعنی خلفائے عباسیہ کے زمانے میں گورنر تھا۔ وہ بصرہ کو، جہاں اس کی جاگیر تھی چھوڑ کر بغداد چلا گیا، اور وہیں تعلیم پائی)۔ ابن جلجل کی اس عبارت کو قفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے اپنے تذکروں میں قریب قریب اسی طرح نقل کر دیا ہے۔ اس سے یہ تو پتہ چلتا ہے کہ کندی نے اوائل عمر میں بصرہ میں رہائش اختیار کی اور تربیت پائی، اور یہ بھی ٹھیک کہ بصرہ میں اس کی آبائی جائداد تھی۔ دوسرے ماخذ سے ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ کندی کے بچپن ہی میں اسکے والد کا انتقال ہو گیا۔ اس کا ایک بھائی بھی فوت ہو چکا تھا۔ چنانچہ اس کی والدہ اسے کوفہ سے بصرہ لے آئیں جہاں کافی عرصہ سے کندہ کے لوگ آباد تھے۔ بلکہ بصرہ کا ایک محلہ کندہ کے نام ہی سے مشہور تھا۔ لیکن منقولہ بالا بیان میں ابن جلجل صاف صاف یہ ہرگز نہیں کہتا کہ کندی بصرہ میں پیدا ہوا۔ سارٹن نے بصرہ کو اس کا مولد قرار دے کر ذرا عجلت سے کام لیا۔ اور اگرچہ یہ ھلکی سی لغزش ہے۔ لیکن قابل گرفت ہے۔ کیونکہ سارٹن جیسے محقق و مدقق سے ہے۔ ہمیں یہ احتمال ہے کہ سارٹن کی یہ گرفت بعض حلقوں میں اچھی نگاہ سے نہ دیکھی جائے گی۔ لیکن اس عقیدہ کے تحت کہ علمی تحقیق کے امکانات غیر محدود ہیں راقم السطور اس بات کی اجازت چاہتا ہے کہ سارٹن کی کئی ایک اور لغزشوں اور کوتاہیوں کی طرف اشارہ کرے۔ فاضل موصوف اصرار سے بلکہ قدرے عقیدت سے دو بار اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ کندی نے ہندی علم الہندسہ پر چار کتابیں تالیف کیں۔ ابن الندیم، قفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے کندی کے علم الہندسہ یعنی حساب پر بارہ رسائل کا ذکر کیا ہے۔ یہ ان انیس رسائل کے علاوہ ہیں جو اس نے علم الہندسہ یعنی جیومیٹری پر لکھیں۔ لیکن ان بارہ رسائل میں صرف ایک ہی رسالہ ہے جس پر سارٹن کی عقیدت کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اور وہ ہے کتاب رسالۃ فی استعمال الحساب الھندی اربع مقالات (حساب الھندی کے طریق استعمال پر ایک کتاب جس کے چار ابواب ہیں۔) قدیم تذکرہ نویسوں کے علاوہ جدید محققین میں سے جنہوں نے کندی کی تصانیف کی فہرست مرتب کی ہے۔ مثلاً فلوگل، براکلمن، مکارتھی، جمیل العظم، اسماعیل پاشا بغدادی، کورکیس عواد کسی کے ہاں بھی صرف اس ایک کتاب کے علاوہ کسی اور کا حوالہ نہیں ملتا جو

ہمارے فلسفی نے ہندی علم الهندسه پر لکھی ہو۔ چنانچہ یہ کہنا پڑتا ہے کہ مذکورہ کتاب کے چار ابواب کو ہی سارٹن نے چار کتابیں سمجھ لیا۔ اور یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی کہے کہ نظامی عروضی کا چہار مقالہ چار کتابیں ہیں۔ سارٹن کندی کی کتاب رسالۃ فی اختلاف المناظر کا ذکر تعریفی پیرائے میں کرتے ہوئے قوسین میں یہ کہتا ہے کہ دراصل اس کی اساس بیشتر اقلیدس، ایران اسکندری اور بطلیموس کی کتب المناظر پر ہے۔ جہاں تک اقلیدس کی کتاب المناظر کا تعلق ہے۔ سارٹن کی یہ بات آسانی سے سمجھ آتی ہے اور اسکی تائید ابن الندیم کی الفہرست (صفحہ ۲۶۶ سطر ۱۴، ۱۵) میں بھی ملتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کندی نے ایران اسکندری کی کتاب المناظر کا بھی مطالعہ کیا ہو۔ لیکن اس سلسلہ میں مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ اور یہ تحقیق ہے بھی بہت اہم۔ اس لحاظ سے کہ اگر کندی کا ایران اسکندری سے استفادہ ثابت ہو جائے تو اس سے اس دعویٰ کو بھی تقویت ملے گی کہ کندی یونانی زبان سے واقف تھا۔ کیونکہ اس کے زمانہ تک ایران اسکندری کی کتاب المناظر کے عربی ترجمے کا حوالہ باوجود کوشش کے کہیں نہیں ملتا۔ البتہ کندی کا بطلیموس کی کتاب المناظر سے استفادہ ایک بہت مشکوک اور عسیر القبول دعویٰ ہے۔ اور اتنا ٹیڑھا اور الجھا ہوا ہے کہ اس کے لئے علاحدہ طویل بحث و تمحیص درکار ہے۔ یہاں مختصراً صرف اتنا ہی عرض کیا جا سکتا ہے کہ اول تو یہ مشتبہ ہے کہ بطلیموس کی کوئی کتاب علم المناظر پر تھی بھی۔ کیونکہ اصل یونانی نسخہ اب ناپید ہے، اور نہ ہی پانچویں صدی عیسوی کے بعد اس کا حوالہ کہیں ملتا ہے۔ اتنا طے ہے کہ عربی میں بطلیموس کی کسی حقیقی یا منحول کتاب المناظر کا ترجمہ ہوا تھا، لیکن کب ہوا؟ کس نے کیا؟ — کچھ معلوم نہیں۔ یہ بھی طے ہے کہ یہ عربی ترجمہ بھی بارھویں صدی عیسوی کے بعد تلف ہو گیا۔ اب محض اس منحول یا حقیقی کتاب کے عربی ترجمے کا لاطینی ترجمہ موجود ہے جس کو سسلی کے حکمران روجر دوم اور ولیم اول کے عہد حکومت میں ان کی مجلس منتظمہ کے رکن Eugene نے ۱۱۵۴ء میں تیار کیا اور جسے Gilbert Govi نے مرتب کرکے ۱۸۸۵ء میں Torino سے شائع کیا۔ اس لاطینی ترجمے اور کندی کی کتاب المناظر (جس کا اصل عربی نسخہ ابھی تک صرف مخطوطوں کی شکل میں دستیاب ہے) کا امعان النظر سے تقابلی مطالعہ کیا جائے تو پھر ہی یہ فیصلہ ہو سکتا ہے کہ آیا علم المناظر

سے متعلق کندی اور بطلیموس کے نظریات میں کوئی مماثلت ہے یا نہیں۔ میرے علم میں یہ تقابلی مقابلہ اور مطلوبہ تحقیق ابھی تک کسی نے نہیں کی۔ اور نہ سارٹن ہی کو خود اس کا دعویٰ ہے۔ بلکہ فی الحال تو بطلیموس اور کندی کے بارے میں جو کچھ علحدہ علحدہ فاضل مصنف نے اپنے مقدمہ تاریخ سائنس میں لکھا ہے۔ اس میں ایک بین تناقص اور ارتباک ہے۔ بطلیموس کے باب میں تو سارٹن یہ کہتا ہے کہ علم المناظر پر اس کی تصنیف کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں شعاعوں کے عمل انعطاف (Refraction) پر خاص طور پر توجہ دی گئی۔ بلکہ پہلی دفعہ اس سلسلے میں تجرباتی تصدیق و شواهد کا ذکر کیا گیا۔ اور کندی کے بارے میں اگرچہ سارٹن یہ بتلاتا ہے کہ اس کی کتاب المناظر کافی حد تک بطلیموس سے ماخوذ و متاثر ہے۔ وہ یہ بھی تاکیداً واضح کرتا ہے کہ اس میں شعاعوں کے عمل انعطاف کا قطعاً کوئی ذکر نہیں اور یہ کہ اس میں محض عمل انعکاس (Reflection) سے بحث کی گئی ہے۔ ظاہر ہے سارٹن کی یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہو سکتیں، ان میں سے ایک ضرور غلط ہو گی۔ لیکن کونسی اس کا فیصلہ محولہ بالا تحقیق کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

کئی ایک اور مستشرقین کی طرح سارٹن بھی کندی پر یہ الزام عائد کرتا ہے کہ اس نے ایک منحول کتاب بعنوان اثولوجیا ارسطا طالیس کو ارسطو کی اصل تصنیف قرار دے کر ایک بہت دور اثر غلطی کا ارتکاب کیا۔ یہ الزام بے بنیاد یا کم از کم غیر متحقق ہے۔ سارٹن خود اس الزام کے لئے کوئی دلیل پیش نہیں کرتا۔ بلکہ یہ کہنے میں کہ اس کتاب کو ایک عیسائی عبد المسیح ناعم الحمصی نے عباسیہ خلیفہ المعتصم کی فرمائش پر عربی میں ترجمہ کیا، عدم احتیاط کا ثبوت دیتا ہے اور غیر ضروری الجھن پیدا کرتا ہے۔ اثولوجیا کے اس ایڈیشن میں جس کو فرید رخ دتریسی نے ۱۸۸۲ء میں مرتب کیا اور جس کا سارٹن خود حوالہ دیتا ہے۔ پہلے ہی صفحے پر یہ مرقوم ہے کہ اس کا عربی ترجمہ عبدُ المسیح ابن عبد اللہ ناعم الحمصی نے کیا اور کندی نے خود معتصم کے لئے نہیں بلکہ اس کے بیٹے احمد کے لئے اصل سے مقابلہ کرکے تصحیح و اصلاح کر دی۔

سارٹن کو ایک زبان سے دوسری زبانوں میں تراجم میں خاصی دلچسپی ہے۔ چنانچہ وہ اپنے ضخیم مقدمۂ تاریخ سائنس میں جو چار ہزار سے اوپر

صفحات پر پھیلا ہوا ہے مختلف سائنسی کتب کا یونانی سے سریانی و عربی وغیرہ اور عربی سے عبرانی و لاطینی وغیرہ تراجم کا ذکر بڑے التزام سے کرتا ہے ۔ کندی کی تصانیف کے لاطینی تراجم کا حوالہ بھی جا بجا ملتا ہے۔ لیکن اس ضخیم و عظیم شاہکار میں کندی سے متعلق صرف دس کتابوں کے لاطینی تراجم کا ذکر ہے ۔ راقم السطور نے بھی مختلف کتب حوالہ کی مدد سے کندی کی تصانیف کے لاطینی، عبرانی، اطالوی، جرمنی، فرانسیسی اور دوسری زبانوں میں تراجم کی فہرست تیار کرنے کی ایک حقیر سی کوشش کی ہے ۔ اس کی ضرورت یوں پیش آئی کہ کندی کی کئی کتابوں کے اصل عربی نسخے ضائع ہو چکے ہیں ۔ اور اب وہ صرف تراجم کی شکل میں ہی محفوظ ہیں ۔ بہر کیف مختلف زبانوں میں کندی کی کوئی پچاس کتابوں کے تراجم موجود ہیں ۔ اس میں لاطینی میں کل اکیس کتابوں کے تراجم ہیں ۔ یعنی سارٹن کے مذکورہ تراجم کی لسٹ میں گیارہ مزید تراجم کا اضافہ ہو سکتا ہے ۔ حیرت ہے کہ سارٹن جیسے متبحر محقق کی نظر سے یہ کیوں اوجھل رہے ۔ اور پریشان کن بات تو یہ ہے ۔ کہ یہ سب کے سب زائد لاطینی تراجم کندی کی خالص سائنسی کتب سے متعلق ہیں ۔ جن کا ذکر سارٹن کے مقدمۂ تاریخ سائنس میں از بس ضروری تھا ۔ ہمیں سارٹن سے یہ بھی شکایت ہے کہ وہ کندی کے متعلق اسماء الکتب میں قدیم تذکرہ نویسوں میں سے ابن الندیم، قفطی اور ابن ابی اصیبعہ تک کا حوالہ نہیں دیتا ۔ دوسروں کا تو ذکر کیا ۔ ہماری سمجھ سے یہ بالاتر ہے ۔ کہ کندی سے متعلق کوئی علمی تحقیق ان قدیم مصنفین کے حوالے کے بغیر شروع ہی کیونکر ہو سکتی ہے ۔ لیکن سارٹن کی یہ عام روش ہے کہ وہ مسلمان مفکرین پر تحقیقی مواد پیش کرتے وقت ہمارے تذکرہ نویسوں کی تصانیف کا حوالہ دینے سے ارادتاً پرہیز کرتا ہے ۔ اور اپنی توجہ مغربی مصنفین پر ہی مرکوز رکھتا ہے ۔ بہر کیف کندی کے سلسلہ میں اس تحدیدی طریق کار کے لحاظ سے بھی اس سے چوک ہو گئی ہے ۔ اور وہ ڈی بور جیسے متبحر کیطرف اشارہ تک نہیں کرتا ۔ حالانکہ فاضل مستشرق نے متعدد حیثیات سے کندی کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے ۔ اور کچھ نہیں تو سارٹن کو چاہیے تھا ۔ کہ وہ کندی پر ڈی بور کے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام والے مقالے کا حوالہ ضرور دیدیتا کیونکہ اس میں بالخصوص علم المناظر سے متعلق کندی کے نظریات کی دلچسپ تفصیل درج ہے ۔

ہمارے تذکرہ نویسوں نے بد قسمتی سے کندی کے سن ولادت اور سن وفات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ مصطفیٰ عبدالرازق کے نزدیک قرائن سے قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کندی خلیفہ ہارون الرشید کے عہد حکومت سے پہلے تقریباً ۸۰۱ عیسوی میں پیدا ہوا۔ اور خلیفہ المتوکل کے کچھ عرصہ بعد ۸۶۶ عیسوی کے قریب فوت ہو گیا۔

احمد فؤاد الاھوانی اور ابو ریدہ نے اس معاملے میں قریب قریب مصطفیٰ عبدالرازق کا ہی تتبع کیا ہے۔ لیکن مستشرقین حضرات میں سے بعض نے تو اس مسئلہ پر بعید از قیاس گرچہ دلچسپ آرا کا اظہار کیا ہے۔ اور ڈی بور تو عجب متلون مزاجی کا مظاہرہ کرتا ہے۔ اپنی معروف اور کثیر المستعمل تاریخ فلسفہ اسلام میں جو ابتداً جرمن زبان میں ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی۔ ڈی بور کندی کا سن ولادت نویں صدی عیسوی کا شروع بتلاتا ہے۔ کچھ عرصہ بعد انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں اپنے مضمون بعنوان 'الکندی' میں یہ لکھتا ہے۔ کہ وہ نویں صدی کے وسط میں پیدا ہوا لیکن اسی اثنا میں Encyclopaedia of Religion and Ethics میں اپنے دو مضامین Muhammadan Atomic Theory اور Muslim Philosophy میں یہ کہتا ہے۔ کہ کندی قریب ۸۷۰ء میں فوت ہو گیا۔ چنانچہ ان متناقص بیانات کے پیش نظر یہ فیصلہ دشوار ہو جاتا ہے کہ فاضل مستشرق کی اس بارے میں صحیح رائے کیا ہے۔

اگرچہ ریوبن لیوی (Reuben Levi) کے خیال میں کندی ۸۵۰ء کے قریب فوت ہو گیا۔ الفریڈ گیوم کا کہنا ہے کہ وہ ۸۵۰ء کے قریب پیدا ہوا۔ ہم ان دونوں میں سے کسی رائے کو بھی درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ ریوبن لیوی تو اپنی ضخیم Sociology of Islam میں کندی کو ٹھیک دو سطروں سے زیادہ جگہ نہیں دیتا۔ اور الفریڈ گیوم اگرچہ مشہور و معروف میراث اسلام کا شریک مرتب ہے۔ سمجھ نہیں آتا کہ اس نے اس اہم کتاب کی ادارت کی کڑی ذمہ داری کیونکر اپنے سر لی۔ اس کے اپنے ہی مضمون بعنوان "فلسفہ والٰہیات" میں ادارت کی متعدد غلطیاں ہیں۔ اور تو اور امام غزالی کا سن وفات تک غلط ہے۔ اسی طرح مشہور و نامی مترجم حنین ابن اسحاق کا سن وفات بھی درست نہیں۔ اور دلچسپ بات تو یہ ہے۔ کہ اسی مجموعے کے دوسرے مضامین میں یہ دونوں سن ٹھیک درج ہیں۔ علاوہ بریں ابن رشد کی معروف تصنیف فصل المقال کا پورا عنوان بھی

گیوم غلط لکھتا ہے - اور اسی کتاب کے فرانسیسی ترجمے کا جو نسخہ راقم الحروف نے دیکھا ہے۔ اس کا بھی عنوان وہ نہیں جو گیوم نے دیا ہے۔ فرید رخ دتریسی کی مرتب شدہ اثو لوجیا ارسطا طالیس کے عربی ایڈیشن کا سن اشاعت بھی وہ غلط بتلاتا ہے -. ہاں البتہ سارٹن اور دیگر بیشتر مستشرقین کیطرح وہ کندی پر یہ الزام عائد نہیں کرتا - کہ اس نے منحول اثو لوجیا کو ارسطو کی اصل کتاب سمجھ لیا - اگرچہ جو دلیل وہ اس بارے میں پیش کرتا ہے - وہ سطحی سی ہے (اس کی تفصیل بعد میں آئے گی) گیوم، سارٹن کے خلاف ہماری اس سند کی بھی تائید کرتا ہے کہ کندی نے اثو لوجیا کی تصحیح و اصلاح خلیفہ معتصم کے بیٹے احمد کی خاطر کی تھی - لیکن وہ یہ بھول جاتا ہے کہ کندی احمد کا اتالیق تھا - اور اس کا یہ تقرر خلیفہ معتصم کے زمانۂ حکومت یعنی ۸۳۳ اور ۸۴۲ عیسوی کے درمیان ہی کہیں ہوا ہوگا - یہ کیونکر ممکن ہے کہ کندی خود گیوم کی سابقہ تحریر کے مطابق ۸۵۰ء میں پیدا ہوا ہو اور پھر ۸۴۲ء سے پہلے خلیفہ کے بیٹے کا اتالیق بھی مقرر ہو جائے - اس سے زیادہ لغو بات کوئی اور نہ ہوسکتی تھی -

لیکن حیرت تو یہ ہے - کہ ہٹی جیسا فاضل مورخ جو سنین ولادت و وفات دینے میں اکثر بڑا محتاط ہے - وہ بھی یہ کہتا ہے کہ کندی کی پیدائش کا زمانہ وسط نویں صدی کا ہے - اول تو یہ خیال ہوا کہ یہ محض تسامح ہے - لیکن نہیں ہٹی اپنی مایۂ ناز تاریخ العرب میں اس ادّعا کا تکرار کرتے ہوئے دکھائی دیتا ہے - ہٹی ایک جلیل القدر مصنف سہی لیکن کندی کے سن ولادت کو متعین کرنے میں اُسے بھی سخت غلطی ہوئی - اس دعویٰ کی تائید میں مذکورہ بالا دلیل کے علاوہ ہٹی کے احترام میں مزید شواہد پیش کرنا ضروری ہیں - چنانچہ عرض ہے کہ کندی نے اپنی بعض تصانیف کا انتساب خلیفہ معتصم، اس کے بیٹے احمد، اور خلیفہ مامون کی طرف کیا ہے - ان کی تفصیل یوں ہے - احمد بن المعتصم کی طرف دو کتابوں کا انتساب ہے - اور دونوں چھپ چکی ہیں - ایک رسالے کا انتساب مامون کی طرف ہے - جیسا ہم نے اوپر عرض کیا خلیفہ معتصم کا زمانہ ۸۳۳ سے ۸۴۲ عیسوی کا ہے - اسی زمانہ میں کندی شہزادہ احمد بن المعتصم کا اتالیق مقرر ہوا - خلیفہ مامون کا زمانہ ظاہر ہے اس سے بھی پہلے یعنی ۸۱۳ء سے ۸۳۳ء کا ہے - یہ تسلیم کرنے میں بڑا استبعاد ہے - کہ کندی نے

اپنی کتابوں یا رسائل کا انتساب معتصم یا مامون کیطرف انکی وفات کے بعد کیا ہو۔ جہاں تک شہزادہ احمد کا تعلق ہے ۔ تو شہرۂ آفاق مورخ جریر الطبری اپنی مستند تاریخ الکبیر کی جلد سوم صفحہ ۱۵۰۲ پر ۸۶۲ عیسوی کے واقعات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس وقت کندی اور احمد بن المعتصم دونوں آپس میں مصاحب تھے ۔ جریر الطبری کی تاریخ الکبیر کے متعلق خود ہٹی تسلیم کرتا ہے ۔ کہ یہ حیرت انگیز طور پر صحیح تاریخ ہے ۔ محولہ بالا انتساب و تہدیہ کے علاوہ کندی کا ایک رسالہ حنین ابن اسحاق کے استاد اور مامون کے زمانے میں بیت الحکمہ کے منتظم اعلیٰ نسطوری یوحنا ابن ماسویہ کے نام بھی ہے ۔ قدیم و جدید تذکرہ نویسوں کے مطابق ابن ماسویہ کا سن وفات ۸۵۷ عیسوی ہے ۔ اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ کندی کا سن ولادت ۸۰۵ عیسوی سے کہیں پہلے کا ہونا چاہیے ۔

ہٹی کو نہ صرف کندی کے سن ولادت کے بارے میں غلطی ہوئی بلکہ ایک اور لغزش بھی ہوئی جس سے اس کا تعصب بھی صاف مترشح ہے ۔ اس کے بیان کے مطابق کندی ایک کیمیا ساز بھی تھا لیکن یہ بیان قطعاً غیر مستند ہے ۔ ہمارے علم میں ہٹی کے سوا کسی اور مستشرق نے کبھی ایسی بے بنیاد بات نہیں کہی ۔ بلکہ اکثر ان میں سے مثلاً ڈی بور ، سارٹن کرّ دی وا (Carra de Vaux)، میئر ہاف (Meyerhof) ، ریوبن لیوی و غیرہم یہ جانتے ہیں کہ کندی کیمیا سازی کے سخت خلاف تھا ۔ چنانچہ اس ضمن میں ابن الندیم ، قفطی ، ابن ابی اصیبعہ سب اس کے دو رسالوں کا ذکر کرتے ہیں: کتاب رسالة ' فی التبنیه علیٰ خدع الکیمیائیین (کیمیا سازوں کے مکر و فریب سے خبردار رہنے پر ایک رسالہ) ۲۔ کتاب رسالة فی بطلان دعوی لمدعین صنعة الذهب و الفضة و خدعهم (سونا چاندی بنانے کا دعویٰ کرنے والوں اور انکے مکر و فریب کے بطلان میں ایک رسالہ) بدقسمتی سے یہ دونوں رسالے اب ناپید ہیں ۔ لیکن اس میں شک کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں کہ کندی کیمیا سازی کے سخت خلاف تھا ۔ چنانچہ ابو بکر زکریا الرازی نے جو کیمیا سازی کا بڑا حامی اور دلدادہ تھا کندی کے خلاف ایک کتاب بعنوان الرد علی الکندی فی رده علی الصناعة (کیمیا سازی کی تردید میں الکندی کی تردید) لکھی ۔ الرازی کے ذکر میں اکثر قدیم تذکرہ نویس اس کتاب کا حوالہ دیتے ہیں ۔ ہماری رائے میں ہٹی بھی

اس بارے میں کچھ ایسا بے خبر نہیں ۔ چنانچہ جب وہ اپنی تاریخ العرب میں رازی کی علمی تحصیلات اور کارہائے نمایاں بیان کرتا ہے ۔ تو ابن الندیم کی کتاب الفہرست کے حوالہ سے کیمیا سازی پر اسکی بارہ تصنیفات کا ذکر کرتا ہے ۔ اب اسی کتاب الفہرست کے صفحہ ۳۵۸ سطر ۱۳ پر مذکورہ بالا تصنیف الرد علی الکندی فی ردہ علی الصناعۃ بھی مرقوم ہے ۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ الفہرست کے مطالعہ سے ہٹی کو رازی کی کیمیا سازی پر اس کی بارہ تصانیف کا تو علم ہو لیکن یہی ایک موضوع بحث کتاب نظروں سے اوجھل ہو جائے ۔ اور شاید ہو بھی سکتا ہے جب آنکھوں پر تعصب کی پٹی بندھی ہو ۔ اور نیت یہ ہو کہ ایک ماہر سائنس کیمسٹ کو کیمیا ساز کی جعلی شکل میں متشکل کر کے دکھایا جائے ۔

ایک اور بے بنیاد جھگڑا یہ اٹھایا گیا ہے ۔ کہ کندی عیسائی المذہب تھا ۔ اور اس نے اسلام کے مقابل عیسائی مذہب کی مدافعت اور حمایت میں ایک معرکۃ الآرا رسالہ تصنیف کیا ۔ جو انگریزی ترجمہ میں Apology for Christianity کے عنوان سے معروف ہوا ۔ چنانچہ ول ڈیورنٹ (Will Durant) اپنی ضخیم و عظیم The Story of Civilization کی چوتھی جلد The Age of Faith کے صفحہ ۲۵۱ پر کندی کے بیان میں لکھتا ہے : "He shocked the Moslem world by writing an Apology for Christianity" یہ تسلیم کہ ول ڈیورنٹ ایک فاضل متبحر ہے لیکن پھر بھی اسے ایک مستند مستشرق کی حیثیت ہرگز حاصل نہیں ۔ نہ خود ہی اس کو اس کا دعویٰ ہے ۔ اس لئے اس کا اوپر کا بیان اتنا درخور اعتنا نہ تھا ۔ لیکن ایک نہایت پر پیچ طریقے اور مبہم انداز میں ڈی لیسی اولیری (De Lacy O'leary) بھی مذکورہ Apology کو کندی کی تصانیف میں شمار کرتا ہے ۔ اور اس سے زیادہ یہ کہ ایران کے جلیل القدر استاذ فاضل سعید نفیسی نے بڑے ہی اصرار سے ۱۹۶۲ء میں تہران میں ایک ملاقات پر راقم الحروف کو یہ بتلایا کہ کندی واقعی ہی عیسائی العقیدہ تھا ۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس غلط فہمی کا ازالہ کر دیا جائے ۔ اول تو عرض یہ ہے کہ ہمارے کندی کے علاوہ دو اور کندی بھی ہیں ۔ جو قبیلہ کندہ کے فرد ہونے کی حیثیت سے الکندی کے نام سے ہی معروف ہوئے ۔ ان میں تو ایک مشہور مصری مسلمان مؤرخ ابو عمر محمد بن یوسف ابن یعقوب الکندی ہے ۔ اس کا سن ولادت ۸۹۷ء

اور تاریخ وفات ۱۰ اکتوبر ۹۶۱ء ہے۔ یہ فلسفی ابن باجہ کی طرح قبیلہ کندہ کی تجیبی شاخ میں سے تھا۔ اس کی دو مشہور کتابیں کتاب الولاۃ، اور کتاب القضاۃ ہیں۔ جولیڈن سے ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۲ء کے درمیان شائع ہوئیں۔ دوسرا کندی عبدالمسیح ابن اسحٰق الکندی ہے۔ عیسائی المذہب در اصل یہ کندی تھا، نہ کہ ہمارا کندی۔ اور اسی کی طرف Apology for Christianity منسوب کی جا سکتی ہے۔ جس کا اصل عربی عنوان محض الرسالۃ عبدالمسیح ابن اسحق الکندی ہے۔ یہ رسالہ اس کے انگریزی مترجم William Muir کے مطابق خلیفہ مامون کے زمانہ میں ۸۱۹ء میں تالیف ہوا۔ اب چونکہ دونوں کندی مامون کے زمانہ میں تھے۔ اور دونوں ہی ابن اسحق الکندی بھی ہیں۔ اس لئے بعض مستشرقین کو دونوں کو خلط ملط کر دینے میں آسانی ہوئی۔ ہمارے کندی نے عیسائیت کی حمایت یا مدافعت میں تو کیا بلکہ عیسائیوں کی تردید میں ایک رسالہ بعنوان مقالہ فی الرد النصاریٰ تصنیف کیا۔ جو اتنا زور دار تھا۔ کہ کوئی ایک صدی بعد فارابی کے ہم جماعت اور شاگرد ابو زکریا یحییٰ ابن عدی ابن حمید تکریتی (المتوفیٰ ۹۷۴ء) نے کندی کے رسالے کو نقل کرتے ہوئے اس کی تردید لکھی۔ چنانچہ ایک فرانسیسی مصنف Augustine Perier نے یحییٰ ابن عدی کی تردید کو مع کندی کی سابقہ تردید کے (بعنوان رسالۃ لیحیٰ بن عدی فی الدفاع عن عقیدۃ الثالوث الاقدس من اعتراضات الکندی) Revue de l' Orient chretien یعنی ایک فرانسیسی مجلہ الشرق المسیحی کی ۲۱-۱۹۲۰ء کی بائیسویں جلد میں شائع کیا۔ بلکہ اس کا فرانسیسی ترجمہ بھی عربی متن کے بعد دے دیا۔ اس کے مطالعہ سے ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ کہ کندی عیسائی المذہب یا عیسائی العقیدہ نہ تھا۔ بلکہ مسلمان باپ کا مسلمان بیٹا تھا۔ اس کے آبا و اجداد چھ پشتوں سے مسلمان چلے آ رہے تھے۔ چھٹی پشت میں اشعث بن القیس امیر کندہ نے رسول اکرم کے زمانہ ہی میں اسلام قبول کر کے صحابی کا شرف پایا۔ بلکہ ایک روایت کے مطابق اشعث بن القیس نے حضرت ابوبکر صدیق رض کی بہن سے شادی کا اعزاز بھی حاصل کیا۔ اس شادی سے جو لڑکا پیدا ہوا اس کا نام محمد رکھا۔ لیکن طرفہ یہ ہے کہ ہمارے تذکرہ نویسوں میں سے بھی ظہیر الدین بیہقی تتمہ صوان الحکمۃ میں، نظامی عروضی چہار مقالہ میں، شمس الدین

شہر زوری نزہۃ الا رواح میں کندی کو عیسائی المذہب تو نہیں یہودی المذہب ضرور قرار دیتے ہیں۔ چونکہ مسلمان تذکرہ نویسوں کے بیانات کا تنقیدی جائزہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ہم فی الحال اس جھوٹے ادعا پر محض گہرے تاسف کا ہی اظہار کر سکتے ہیں۔

جہاں تک مستشرقین کا تعلق ہے کہ ہمیں ڈی بور، اولیری، آربری، رچرڈ والزر و غیرہم کے اس بیان سے بھی پورا اتفاق نہیں کہ کندی سرا سر معتزلہ عقائد کا حامی تھا۔ یا یہ کہ وہ مذہب کے معاملہ میں فلسفیانہ حریت فکر کا قائل تھا۔ اور مستشرقین کا یہ کہنا توکسی طرح بھی درست نہیں کہ وہ ارسطو یا افلاطون کا کورانہ مقلد تھا۔ یا یہ کہ نو افلاطونی فلسفہ کندی کے دل و دماغ پر اس قدر مسلط تھا کہ وہ اپنے فلسفیانہ یا مذہبی طرز تفکر میں کبھی بھی اس کی گرفت سے رہائی حاصل نہ کر سکا۔ یہ سب مباحث ایک علحٰدہ مضمون چاہتے ہیں۔ اور ہم شائق حضرات سے فی الحال یہ درخواست کریں گے کہ وہ ڈاکٹر صغیر الحسن معصومی کے ان دو مضامین کی طرف رجوع کریں جو انہوں نے ابوریدہ کے رسائل الکندی کے قابل قدر مقدمہ کی وساطت سے آردو اور انگریزی میں لکھے۔ آردو کا مضمون بعنوان "کندی اور اس کا فلسفہ" دو قسطوں میں معارف ۱۹۵۴ء میں چھپ چکا ہے۔ اور انگریزی کا وہی مضمون ہے جس کا حوالہ ہم شروع میں ہی J. D. Pearson کے Index Islamicus کی ایک کوتاہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دے آئے ہیں۔

یہاں ہم مستشرقین اور کندی کے فلسفہ و مذہب کے متعلق ایک بنیادی سوال اٹھانا چاہتے ہیں۔ وہ یہ کہ کندی کے فلسفہ و مذہب کے لحاظ سے واقعی طور پر اہم رسائل سن ۱۹۳۲ عیسوی سے پہلے ایک گوشہ گمنامی میں پڑے ہوئے تھے۔ کندی کی وہ کونسی تصانیف تھیں جن کی بنا پر ڈی بور اور اولیری یا ان سے پہلے ناجی اور فلوگل نے کندی کے مذہبی عقائد یا فلسفیانہ طرز فکر اور نظریات کی توضیح و تعبیر کی؟ لے دے کر ان کے پیش نظر وہ لاطینی تراجم ہی ہو سکتے ہیں جو کندی کے رسائل کے قرون وسطیٰ میں ہوئے۔ یہ سارے کوئی اکیس رسائل ہیں۔ ہمیں یہ بھی بڑا شک ہے، کہ ان کو ان سارے رسائل کے لاطینی تراجم کا علم تھا۔ کیونکہ سارٹن جیسا متبحر محقق ان میں سے صرف دس لاطینی تراجم کی طرف

اشارہ کرتا ہے۔ بہر کیف دس یا اکیس میں سے صرف چار ایسے رسائل ہیں جن میں کندی کے فلسفیانہ نظریات و خیالات مل سکتے ہیں۔ باقی سب سائنسی موضوعات سے متعلق ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ قرون وسطیٰ میں مغربی مفکرین کندی کو محض ایک سائنس دان کی حیثیت سے ہی جانتے تھے۔ اس کے فلسفہ کا ذکر بہت شاذ تھا۔ بہر کیف وہ چار لاطینی میں ترجمہ شدہ رسائل اپنے اصل عربی عنوانوں کے ساتھ حسب ذیل ہیں:۔(۱) رسالۃ الکندی فی العقل؛ (۲) رسالۃ الکندی فی جواہر الخمسہ؛ (۳) رسالۃ الکندی فی ماھیتہ النوم والرویا؛ (۴) کتاب رسالۃ بایجاز و اختصار فی البرھان المنطقی۔ ان میں سے تین پہلے رسالے ابوریدہ کے رسائل الکندی کے جز اول و دوم میں چھپ چکے ہیں۔ آخری رسالے کا صرف لاطینی ترجمہ موجود ہے۔ جس کو روما کے استاذ فلسفہ البینو ناجی (Albino Nagy) نے تین اور رسائل کے لاطینی تراجم کے ساتھ ۱۸۹۷ء میں Munster سے مع تعلیقات و حواشی شائع کیا۔ لیکن یہ رسالہ محض منطقی طرز استدلال پر ایک مختصر تعارفی مقالہ ہے۔ اس کی مابعدالطبیعاتی یا فلسفیانہ اہمیت بہت کم بلکہ صفر ہے۔ اسی طرح تیسرا رسالہ نیند اور خواب کی ماھیت پر نفسیات سے متعلق ہے۔ خالص فلسفیانہ اہمیت اس کی بھی کچھ نہیں۔ البتہ پہلا رسالہ عقل کی چہارگانہ اقسام: عقل فعال، عقل بالقوہ، عقل مستفاد اور عقل بالفعل یا عقل ظاہر سے متعلق ہے۔ اس رسالے میں کسی حد تک اسکندر افرودیسی کا اثر دکھائی دیتا ہے۔ جو نو افلاطونیت کا شدید مخالف تھا۔ دوسرا رسالہ ہیولیٰ، صورت، حرکت، زمان اور مکان کے پانچ اصولی تصورات کی تشریح و توضیح کرتا ہے۔

اب اگر فلوگل، ناجی، ڈی بور، اولیری یا کوئی اور مغربی یا مشرقی محقق ۱۹۳۲ء کے رسائل الکندی کی نئی دریافت سے پہلے پوری علمی ایمانداری سے کام لیتا۔ تو اسے کندی کے فلسفہ کی توضیح و تعبیر کی اساس محض ان دو رسالوں پر قائم کرنا چاہیے تھی۔ کیونکہ ان کے علاوہ کوئی اور حقیقی فلسفیانہ مواد اس کے سامنے ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ راقم الحروف کی فرمائش پر فاضل شریک کار استاذ مرزا محمد منور گورنمنٹ کالج لاھور ان دو رسالوں کا اردو ترجمہ عنقریب قارئین کے سامنے پیش کرنے والے ہیں۔ ان دو رسائل کے مطالعہ سے ناظرین خود اس بات کا اندازہ کر لیں گے۔ کہ مستشرقین نے کندی کے فلسفیانہ انداز فکر اور مذہبی عقائد کی جو

تعبیر و توضیح کی ہے - وہ کہاں تک منصوص اور حقیقت پر مبنی ہے - راقم الحروف نے تو بار بار انہیں دیکھا ہے - ان میں سے کہیں بھی ان نوافلاطونی نظریات و خیالات کا سراغ نہیں ملتا جنہیں مستشرقین نہایت شد و مد سے کندی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور نہ ہی ارسطو یا افلاطون کی کورانہ تقلید نظر آتی ہے - بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مستشرقین نے کندی کے فلسفہ کی جو تعبیر و تاویل کی ہے - وہ محض ان کی اپنی قیاس آرائی پر مبنی ہے - واللہ اعلم بالصواب -

محمد سعید شیخ

پاک و ہند کی فارسی شاعری اور اقبال

فارسی زبان پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں محمود غزنوی کے مسلسل حملوں کے ساتھ ہندوستان میں آئی اور ایرانی جنگجوؤں اور صوفیوں کے ذریعے اس برصغیر خصوصاً پنجاب میں آہستہ آہستہ مروج ہو گئی۔ بعد ازاں جب دہلی میں خلجی، تغلق، لودھی اور مغل بادشاہوں کے ہاتھوں ایک مدت مدید کے لئے اسلامی حکومتیں تشکیل پائیں اور شمال سے لے کر ہندوستان کے جنوب تک مسلمان حکمران مسلط ہو گئے تو فارسی زبان نے غیر معمولی ترقی کی۔ ان بادشاہوں بالخصوص مغلوں اور ان کے اہل ذوق وزیروں نے جو عموماً شاعر اور شاعر پرور تھے فارسی ادب کی ترقی و توسیع کے لئے قابل قدر کوشش کی، نتیجہ یہ نکلا کہ فارسی زبان صدیوں تک کے لئے ہندوستان کی سرکاری زبان بن گئی۔ مغلیہ بادشاہوں بالخصوص اکبر، جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب کے درباروں میں ہمیشہ بہت سے فارسی شعرا اور ادیب، بعض ایرانی اور بعض ہندوستانی، جمع رہتے تھے۔ ان ارباب ذوق کی بدولت ہندوستان کے تقریباً تمام بڑے بڑے شہر فارسی ادب کے مسکن و ماویٰ بن گئے۔

گیارھویں صدی ہجری کے نصف اول میں اردو جو ہندوستان کی مختلف بولیوں میں فارسی کے اختلاط سے وجود میں آئی تھی اور جس نے شاہجہان کے فوجی لشکروں میں پرورش پائی تھی آہستہ آہستہ شاہی درباروں میں وارد ہو گئی اور اس نے جلد ہی فارسی کی جگہ سنبھال لی۔ شعر و ادب کی زبان بھی اردو ہی قرار پائی یہاں تک کہ مغلیہ خاندان کا آخری بادشاہ بہادر شاہ ظفر خود اردو کا ایک بلند پایہ شاعر تھا۔ لیکن اس کے باوجود فارسی زبان ملک کی سرکاری زبان سمجھی جاتی تھی اور اس دور کا عظیم الشان شاعر غالب بڑے فخر کے ساتھ فارسی میں شعر کہتا تھا اور اپنے اردو کے معرکۃ الآرا دیوان کو اپنے فارسی اشعار کے مقابل بے رنگ تصور کرتا تھا۔ انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں جب ہندوستان کے افق پر انگریزی اقتدار کا آفتاب طلوع ہوا اور ۱۸۵۷ء میں مغلیہ خاندان کا چراغ بجھ گیا، ہندوستان کے تمام ادبی اور ثقافتی رشتے جو ایران کے

ساتھ صدیوں سے چلے آ رہے تھے یکسر منقطع ہو گئے۔ انگریزی زبان ملک کی سرکاری زبان بن گئی اور فارسی جو سینکڑوں سالوں تک اس وسیع سر زمین کی محبوب زبان رہ چکی تھی ہر طرح کی سرپرستی سے محروم ہو کر مساجد و مدارس کے گوشہ و کنار میں پناہ گزیں ہوئی۔ یہ سب سے بڑی ضرب تھی جو ہندوستان میں فارسی زبان و ادب کو پہنچی اور جس کے بعد یہ زبان ایران سے باہر اپنے عظیم الشان مقام کو ہمیشہ کے لئے کھو بیٹھی۔

ایران سے ہندوستان کا یہ ادبی قطع تعلق جس کا زمانہ تقریباً ڈیڑھ صدی کا ہے اس بات کا باعث بنا کہ ایرانی محاورات اور روزمرہ کی زبان ہندوستان کی فارسی سے بہت مختلف ہو گئی۔ خصوصاً ان آخری پچاس سالوں میں مغربی تمدن کے زیر اثر مشرق ممالک میں جو انقلاب رونما ہوا ہے اس کے نتیجے کے طور پر فارسی بھی تمام دوسری زبانوں کی طرح بہت حد تک متاثر ہوئی ہے اور اس میں خواہ مخواہ تبدیلیاں پیدا ہوئی ہیں جن سے برصغیر پاک و ہند کے باشندے قطعی طور پر نا واقف ہیں۔ ایران کی قدیم فارسی کی بعض اصطلاحات اور امثال جو ہمارے ہاں اپنی اصلی صورت میں محفوظ ہیں ایران میں بعض لسانی تحولات کی بنا پر یا تو بالکل متروک ہو گئی ہیں یا اس قدر بدل گئی ہیں کہ ایک ایرانی کے لئے ان کا پہچاننا غیر ممکن نہیں تو بے حد مشکل ضرور ہے۔ اس بارے میں تہران یونیورسٹی کا پروفیسر آقای مجتبیٰ مینوی رقمطراز ہے:

''جس طرح ہم بہت سے عربی الفاظ کو ان معنوں سے مختلف استعمال کرتے ہیں جو عربی میں ہیں، اور ترک بہت سے فارسی و عربی الفاظ کو دوسرے معنوں میں استعمال کرتے ہیں، ہندوستانی (افغانستانی اور تاجیکستانی) بھی فارسی اور عربی کے بہت سے کلمات کو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ وہ اپنے اردو اور فارسی کے اشعار میں ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں جن کی صورت تو فارسی یا عربی ہی ہوتی ہے لیکن مفہوم ہمارے مفہوم سے کسی حد تک مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح کا اختلاف بعض اوقات ان منظوم اور منثور کتب میں بھی پایا جاتا ہے جو ایران کے مختلف علاقوں میں لکھی جاتی تھیں۔ چنانچہ جو کتاب غزنوی یا سلجوق دور میں قم میں لکھی جاتی وہ اس کتاب سے مختلف ہوتی جو اصفہان میں لکھی جاتی، اور جو شعر طوس میں کہا جاتا وہ اس شعر سے لفظی اور معنوی

اعتبار سے قدرے مختلف ہوتا جو ہرات میں کہا جاتا۔ ہندوستان، افغانستان اور تاجیکستان میں خصوصاً ان آخری ڈیڑھ سو سالوں میں یہ خلیج اور بھی زیادہ وسیع ہو گئی ہے۔ چنانچہ بعض ایسے الفاظ جو ایران میں عامیانہ تصور ہوتے ہیں اور جنہیں عمدہ شعر میں جگہ نہیں دی جاتی وہ ہندوستان میں فصیح اور ادبی شمار ہوتے ہیں۔''[1]

بیسویں صدی کے آغاز میں اقبال نے کمر ہمت باندھی اور فارسی کے احیا کے لئے سعی بلیغ کی۔ محمد حسین مشائخ فریدنی اس بارے میں لکھتا ہے: ''اقبال نے فارسی کو جو اس زمانے میں قبروں کی تختیوں، مزاروں کے کتبوں اور یونانی حکیموں کے نسخے لکھنے تک محدود ہو چکی تھی دوبارہ ادبی زبان کی صورت میں زندہ کیا۔ اس نے اس تاریک دور میں فارسی اشعار کہے اور اپنے ذیقیمت افکار کی نشرو اشاعت سے ہندوستان میں فارسی زبان کے بجھتے ہوئے چراغ کو ازسر نو روشن کر دیا۔''[2]

اقبال کے زمانے میں فارسی زبان برصغیر پاک و ہند میں ہر لحاظ سے اپنی قوس نزولی کو طے کر رہی تھی - یہ فارسی ادب سے اقبال کی گہری دلچسپی تھی جس کی بنا پر اس نے فارسی زبان میں اس حد تک مہارت اور مشق کی کہ اپنی سات تصنیفات کو فصیح و بلیغ فارسی میں منظوم کیا اور اس کی عروق مردہ میں پھر سے تازہ روح پھونک دی۔

کلام اقبال کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ اس نے سبک ہندی کے بڑے بڑے شعرا مثلاً عرفی (م ۹۹۹ھ)، فیضی (م ۱۰۰۴ھ)، نظیری (م ۱۰۲۳ھ)، ظہوری (م ۱۰۲۴ھ)، طالب (م ۱۰۳۶ھ)، کلیم (م ۱۰۶۱ھ)، غنی (م ۱۰۷۲ھ)، صائب (م ۱۰۸۱ھ) اور غالب (م ۱۲۸۵ھ) وغیرہ کے آثار کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور ایک زمانے تک ان کے اشعار کو اپنے لئے دلیل راہ بھی قرار دیا۔ لیکن بعد میں وہ ان کی سبک شاعری سے کنارہ کش ہو گیا اور سبک عراقی اور کسی حد تک سبک خراسانی کی طرف متوجہ ہوا۔ اس نے سبک ہندی میں اس سستی اور ابتذال کا مشاہدہ کیا جسے صفوی دور کے ایرانی شعرا نے اچھی طرح پہچان لیا تھا اور اپنے اشعار کو قدیم شعری دبستانوں کی طرف معطوف کر لیا تھا۔ اقبال نے برصغیر

۱- 'اقبال لاہوری': ''مجلہ یغما'' تہران ۱۳۲۷، ص ۶۔

۲- ''اقبال ایرانیوں کی نظر میں'' کراچی، ص ۲۳۶۔

پاک و ہند میں فارسی شاعری کو سبک ہندی کی فرسودگی و بیہودگی سے نجات دی جو خصوصاً گیارھویں، بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری میں بعض باریک بینوں اور خیال بندوں کے ہاتھوں پروان چڑھ کر ایک لاینحل مسئلہ بن چکی تھی۔ اس نے اپنے شعر کے رشتے ایران کے جلیل القدر متصوفین مثلاً سنائی (م ۵۴۵ھ)، عطار (م ۶۲۷ھ)، رومی (م ۶۷۲ھ)، عراقی (م ۶۸۸ھ)، حافظ (م ۷۹۱ھ)، محمود شبستری (م ۷۲۰ھ) اور جامی (م ۸۹۸ھ) کے رمزیہ سبک سے ملائے اور فن شاعری میں کچھ ایسے کارنامے بھی دکھائے جو قطعی طور پر اقبال کی جید مبتکر طبیعت کا نتیجہ ہیں، اس لحاظ سے اقبال کی نہایت قابل ستائش خدمت یہ ہے کہ اس نے ایران سے باہر سبک ہندی کو ناقص قرار دیتے ہوئے اس کی بیخ کنی کی۔

یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سبک ہندی پر تھوڑی سی روشنی ڈالی جائے تاکہ یہ امر واضح ہو جائے کہ اقبال نے کس بنا پر سبک شاعری میں تغیر پیدا کیا اور اس تغیر کو اس نے کس حد تک ضروری سمجھا۔

جب ہم فارسی ادب کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو سبک عراقی کے آخری دور میں سبک ہندی کے ابتدائی آثار اس زمانے کی شاعری میں تھوڑے بہت نظر آتے ہیں۔ لیکن جامی کے بعد تو سبک ہندی پورے طور پر ابھر آیا۔ ہندوستان میں جو بھی فارسی شاعر اور ادیب آتے وہ اپنے آپ کو مذہبی، ثقافتی، ادبی، لسانی، تاریخی اور جغرافیائی لحاظ سے ایک مختلف ماحول میں پاتے اور لازمی طور پر اس سے متاثر ہوتے، کیونکہ ان سے پہلے فارسی شاعروں اور ادیبوں نے خواہ وہ ایرانی تھے یا ہندوستانی ادبی میدان کو یہاں کے مذاق کے مطابق ہموار کر دیا ہوا تھا۔ امیر خسرو دہلوی (م ۷۲۵ھ) اور امیر حسن دہلوی (م ۷۲۷ھ) سب سے قدیم شاعر ہیں جنھوں نے پاک و ہند کی سر زمین میں سبک ہندی کی بنیاد رکھی۔ امیر خسرو اگرچہ ایرانی شعرا اور مثنوی سرائی میں خصوصاً نظامی (م ۶۱۴ھ) کی پیروی کرتا رہا، لیکن ہندوستانی ماحول اور یہاں کی فارسی کے تقاضوں کے مطابق اس کی سبک شاعری میں بعض ایسی خصوصیات ملتی ہیں جو ایرانی شعرا کے ہاں نہیں تھیں۔ ان دو شاعروں کے بعد بعض اور شاعروں نے بھی فارسی میں شعر کہے لیکن ان کا کلام چنداں مشہور نہیں۔ بہر کیف ان کے ذریعے فارسی ادب بہت فروغ پاتا رہا

یہاں تک کہ نویں صدی ہجری میں ہندوستان میں مغلیہ خاندان نے اپنی عظیم الشان حکومت کی بنیاد رکھی - جس کے حکمرانوں میں اکبر ، جہانگیر ، شاہجہان اور اورنگ زیب خاص طور پر معروف ہیں - ان بادشاہوں کے عہد سلطنت میں ہندوستان میں فارسی زبان و ادب نے نہایت ترقی کی اور ایران کے سب بڑے بڑے شاعر مغلیہ دربار میں آ گئے - اس کے برعکس یہی زمانہ ہے جب ایران میں فارسی کا بازار کاسد ہو گیا تھا - اس زمانے میں ایران میں صفویوں کی حکومت تھی - ان کے عہد میں دو وجوہ سے فارسی شاعری زوال پذیر ہوئی : اول یہ کہ یہ بادشاہ اپنا تمام وقت دوسرے ممالک کے ساتھ جنگ میں گزارتے تھے اور دوسرے یہ کہ انکی حکومت کی بنیاد مذہب تشیع پر استوار تھی جس کی وجہ سے ان کے دربار شعر و شاعری کے دربار نہ تھے اور نہ ہی انہیں مدح سرائی پسند آتی تھی - شاہ طہماسپ اول کی مدح میں ایک شاعر نے قصیدہ کہا تو اس نے حکم دیا کہ اگر اس کی طبع میں واقعی قوت ہے تو اہل بیت کی تعریف میں قصائد کہے اور ان کے مرثیوں میں طبع آزمائی کرے[۳] - ہندوستانی بادشاہوں کی شاعر پروری اور ایرانی سلاطین کی شعر و شاعری سے یہ بے اعتنائی اس بات کا باعث بنی کہ فارسی ادب کا مرکز ایران کی بجائے ہندوستان میں منتقل ہو گیا - اس دور کے شعرا کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

اول وہ شعرا جو ہندوستان میں پیدا ہوئے اور اس اعتبار سے ہندی الاصل فارسی شاعر تھے - دوسرے وہ جو ایران سے ہندوستان میں آئے اور آخری عمر تک اسی سر زمین میں رہے - تیسرے وہ شعرا ہیں جو کسب معاش کے لئے برصغیر ہند میں آتے تھے اور پھر ایران لوٹ جاتے تھے - اس آمد و رفت اور اختلاط و امتزاج کا نتیجہ یہ نکلا کہ فارسی شاعری میں ایک نئے سبک کی بنیاد پڑی جو سبک ہندی کے نام سے مشہور ہوا -

سبک ہندی کا صحیح آغاز تیموری دور میں ایران میں ہوا - ہرات کے تیموری سلاطین خصوصاً سلطان حسین بایقرا اور اس کے ادب پرور وزیر میر علی شیر نوائی نے جو تصوف اور سبک ہندی کیطرف بہت مائل تھے اس شعری رجحان کو بہت فروغ دیا - سبک ہندی کا دور نویں صدی ہجری یعنی

۳- رک : ''عالم آرای عباسی'' از اسکندر بیگ ترکمان ، تہران ۱۳۱۴ھ ، ج ۱ ، ص ۱۲۹ -

جامی کے بعد شروع ہوتا ہے اور پوری دسویں، گیارھویں اور کسی قدر بارھویں صدی تک زور شور سے جاری رہتا ہے - گویا پوری تین صدیوں تک سبک ھندی فارسی شاعری پر مسلط رہا - اس کے بعد ایران میں اس سبک کو ترک کر دیا گیا - لیکن ایران سے باہر فارسی شعرا نے اس کی پیروی کی اور برابر اسی انداز میں شعر کہتے رہے - سبک ھندی کی چند نمایاں خصوصیات قابل ذکر ہیں:

سخن سرائی کے ابتدائی ادوار میں ادیب بعض شعری کلمات کو نثر کے لئے انتخاب کر لیتے تھے - علاوہ ازیں وہ ایسے الفاظ بھی استعمال کرتے تھے جو شعر میں مستعمل نہیں ہوتے تھے - یعنی نثر کے الفاظ کا دائرہ نظم کی نسبت زیادہ وسیع تھا - مثلاً نثر میں ادبا خصوصاً چھٹی اور ساتویں صدی ہجری کے ادبا ہر طرح کے عربی الفاظ کا استعمال جائز سمجھتے تھے - چنانچہ اس دور کی تالیفات کو مشکل عربی الفاظ کے معانی جانے بغیر سمجھنا دشوار ہے - لیکن ایسے الفاظ شعر میں غیر مستعمل تھے - بالفاظ دیگر، شاعر مجاز نہ تھا کہ ہر طرح کی لغت کو شعر میں استعمال کر سکے - بلکہ وہ مجبور تھا کہ شعری الفاظ کی حدود سے باہر قدم نہ رکھے - فارسی شعر نے نویں صدی ہجری یعنی تقریباً جامی کے زمانے تک اس پابندی کو برقرار رکھا - لیکن سبک ہندی کے دور کے آغاز کے ساتھ ہی یہ پابندی تقریباً اٹھ گئی اور شعر میں ہر طرح کے الفاظ خواہ وہ اصیل تھے یا دخیل، فصیح تھے یا سست، جائز سمجھے جانے لگے - چنانچہ شعر کی زبان عوام کی زبان بن گئی اور یہی وجہ ہے کہ فارسی شعر میں جتنے بھی محاورات اور ضرب الامثال ہیں وہ اسی دور سے متعلق ہیں -

دوسری خاص بات جو سبک ہندی میں نظر آتی ہے وہ ذوق تنوع ہے - اس سبک کے شاعر چاہتے تھے کہ جو کچھ وہ کہیں جدید اور تازہ ہو - پیش پا افتادہ مضامین کا تکرار انہیں گوارا نہیں تھا - چنانچہ شعری زبان میں سست اور مبتذل الفاظ کے داخل ہونے کا ایک بڑا سبب یہی ذوق تنوع تھا جس کی تسکین کی خاطر شعرا ہر اس مضمون کو باندھتے جو انہیں جدید اور بدیع نظر آتا، اور ہر اس لفظ کو استعمال کرتے جو انہیں تازہ اور غیر مستعمل دکھائی دیتا - مثلاً کلیم کا یہ شعر:

باریک بینیت چو زپہلوی عینک است ، باید زفکر دلبر لاغر میان گذشت

پہلی بار ہے کہ فارسی شاعری میں ''عینک'' کا لفظ استعمال ہوا ہے ۔ ''پہلوی عینک'' کی ترکیب سست بلکہ مضحک ہے کیونکہ قدما نے کبھی بھی لفظ ''پہلو'' کو کنار اور گوشہ کے معنوں میں استعمال نہیں کیا ۔ کلام کلیم میں پھر یہ شعر :

معبود جہانیان بخاری است   منقل معشوق هر کنار است

''بخاری'' اور ''منقل'' عامیانہ اور سست لفظ ہیں جو یہاں پہلی دفعہ فارسی شعر میں داخل کئے گئے ۔ ارباب دانش جانتے ہیں کہ کلیم کس قدر پختہ اور قوی شاعر تھا ۔ اس نسبت سے سبک ہندی کے دوسرے اور تیسرے درجے کے شعرا کا اندازہ کیا جا سکتا ہے ۔ ایک اور شاعر کہتا ہے :

بخیه کفشم اگر دندان نما شد عیب نیست
خنده آرد کفش من بر هرزه گردیهای من

جدت پسندی اور ذوق تنوع اس امر کا موجب بنے ہیں کہ شاعر نے لفظ ''بخیہ'' کو فارسی شعر میں داخل کر لیا ہے ۔ بخیہ کفش کو دندان نما کہنا کس قدر مبتذل ہے ۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ شاعر کے جوتے کو اس کی آوارہ گردی پر ہنسی آتی ہے ، ایک نہائت پست اور مہمل مضمون ہے ۔ سبک ہندی کے شعرا کا نصب العین محض مضامین کا تنوع تھا خواہ اس تنوع میں فصاحت ہو یا نہ ہو۔ ان کے نزدیک شاعری کی بنیاد مضمون پر ہے ۔ حالانکہ ایک حقیقی شاعر اپنے احساس کا مطیع ہوتا ہے ، یعنی ضروری ہے کہ شاعر کسی کیفیت سے متاثر ہو اور احساس اسے مجبور کرے کہ وہ اس مضمون کو بیان کرے ۔ لیکن سبک ہندی کے شعرا عموماً اپنے آپ کو مقید سمجھتے تھے کہ وہ فلاں مضمون باندھیں۔ اس طرح شاعری ادائیگی احساس نہیں بلکہ مضمون سازی بن گئی۔ اس سبک کے آخری دور میں یہ معاملہ یہاں تک پہنچا کہ شاعر صرف مضمون سازی کی طرف ہی متوجہ رہتا اور تمام قوتوں اور صلاحیتوں کو اس فن پر صرف کر دیتا ۔

سبک ہندی کی جملہ خصوصیات میں سے ایک مبالغہ ہے ۔ مبالغہ اس سبک میں اتنا زیادہ اور قوی ہو گیا کہ شعر اپنی سادگی اور فطری روش سے بہت دور جا پڑا ۔ مثلاً :

دل آسوده ای داری مپرس از صبر و آرامم
نگین را در فلاخن، می نهد بیتابی نامم

شاعر چاہتا ہے کہ اپنی بے تابی اور بیقراری بیان کرے چنانچہ کہتا ہے کہ میرا اضطراب میرے نام پر بھی اثر انداز ہوا۔ میری انگشتری کا نگینہ جس پر میرا نام کندہ ہے اس پتھر کی مانند ہے جو منجنیق میں ہو اور ہر لحظہ مضطرب ہو۔

بعض سیاسی اور فطری وجوہ کی بنا پر سر زمین ہند کے رہنے والوں کے خیالات توہم و تخیل کی جانب اور باریک و لطیف معانی کو مجسم کرنے کی طرف مائل ہیں۔ جو رجحان خاص طور پر قابل ذکر ہے وہ ہے محسوسات کے ساتھ معقولات کی تشبیہ اور بر عکس۔ اس طرز بیان کے لئے جو اصطلاح خود اہل ہند نے منتخب اور مستعمل کی وہ ''خیال بندی'' ہے۔

خیال بندی کا نمونہ یہ ہے کہ سبک ہندی کے شعرا معشوق کی مژگاں کو ایک مٹھی سوئیاں تصور کرتے ہیں پھر انہیں دل کے درزی کے سپرد کر دیتے ہیں۔ خیاط رونے کو کہتا ہے تاکہ دل کے چیتھڑوں سے آنکھ کے لئے کرتہ سیے۔ چنانچہ اس عجیب و غریب مفہوم کو شاعر الفاظ میں یوں بیان کرتا ہے:

مشتِ سوزن بدلم زان مژہ تا ریختہ اند
گریہ از پارۂ دل دوختہ پیراہن چشم (عرفی)

وہ کبھی اپنی بے نم پلکوں پر خاک ڈالتا ہے اور پھر اپنے دل کا ہاتھ پکڑ کر اس کے ساتھ بھیک مانگنے جاتا ہے تاکہ کچھ غم حاصل کرے۔ چنانچہ اس مضمون کو یوں باندھا جاتا ہے:

خاک دیگر بر سر مژگان بی نم میکنم
دست دل میگیرم و دریوزۂ غم میکنم (نظیری)

یہ مبالغہ جتنا بھی زیادہ ہوتا لوگ اسی قدر اسے پسند کرتے۔ چنانچہ سبک ہندی اس قدر مبالغہ آمیز بن گیا کہ بارھویں صدی ہجری کے آخر میں اس کا ایک تجدیدی دور شروع ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ سبک ہندی کے تمام ادوار قابل اعتراض نہیں بلکہ ایک دور عمدہ بھی ہے۔ لیکن بعد میں جب مبالغہ، خیال بندی اور مضمون آفرینی اپنی انتہا کو جا پہنچی تو یہ سبک خراب ہو گیا۔ اس دور کے بڑے بڑے شعرا: عرفی، نظیری،

فیضی، صائب، وحشی، طالب اور کلیم ہیں۔ بعد ازاں جب شعرا نے احساس کے دامن کو بالکل ترک کر دیا اور صرف خیال باقی کو اپنا نصب العین ٹھہرا لیا تو یہ سبک فاسد ہو گیا۔ جلال اسیر (م ۱۰۶۹ھ)، زلالی خوانساری (م ۱۰۳۱) اور میرزا عبدالقادر بیدل (م ۱۱۳۳) کے ہاتھوں سبک ہندی اپنے انتہائی نقطۂ زوال تک جا پہنچا۔ اس کے بعد خوش ذوق شعرا کے واسطے یہ سبک ناقابل تحمل بن گیا۔ بارھویں صدی ہجری میں فارسی شاعری اپنے انتہائی زوال و انحطاط کے مراحل طے کر رہی تھی۔ شعر جس قدر آگے بڑھ رہا تھا اسی قدر سست اور مبتذل ہوتا جا رہا تھا۔ اس کا نتیجہ آخر یہ نکلا کہ اس زمانے میں چند شعرا جمع ہوئے اور انہوں نے ایک نئے سبک کی بنیاد رکھی جسے فارسی شاعری کے تحول کی تاریخ میں ''باز گشت ادبی'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ حقیقت میں یہ شعرا چاہتے تھے کہ شعر کو اس کی موجودہ حالت سے نجات دلائیں۔ لیکن ان کی یہ کوشش کسی نئے سبک کی ایجاد کی طرف متوجہ نہ ہوئی بلکہ نتیجہ یہ نکلا کہ فارسی شاعری دوبارہ بہت حد تک، سبک عراق اور کسی حد تک سبک خراسانی کی طرف مائل ہو گئی۔ سبک کی اس رجعت میں جن شعرا نے خاص طور پر کوشش کی، ان میں مشتاق (م ۱۱۷۱ھ)، ہاتف (م ۱۱۹۸ھ) اور آذر (م ۱۱۹۵ھ) کے نام پیش پیش ہیں۔

اس تحریک سے اسالیب قدیم دوبارہ زندہ ہو گئے اور امید کے برعکس کوئی جدید سبک وجود میں نہ آیا۔ اسی لئے قاجاری دور میں اکثر شعرا کی توجہ قدیم معروف اسلوبوں کی تقلید میں مصروف رہی۔ چنانچہ اس طولانی دور میں شعرا کی کثرت کے باوجود بہت کم ایسے شاعر ہیں جن کے اشعار میں سبک کے اعتبار سے استقلال ملتا ہو۔ دورۂ مشروطیت کے بعض آثار کو مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے جو کوشش کسی جدید سبک کی ایجاد کے لئے کی گئی وہ ابھی تک کسی صحیح نتیجے تک نہ پہنچ سکی۔ اس دور کی شاعری کا بہت بڑا حصہ لغات اور اصطلاحات کی معمولی سی تبدیلی کے سوا پرانے اسلوبوں کی پیروی کرتا رہا۔

ان حالات میں جو تحریک سبک ہندی کو تبدیل کرنے کے لئے صفوی دور کے بعد شروع ہوئی وہ ایرانی حدود سے تجاوز نہ کر سکی۔ چنانچہ فارسی شاعری نے ہر جگہ منجملہ برصغیر پاک و ہند میں اپنی اسی روش

کو جاری رکھا ۔ جو شعرا ان ممالک میں شعر کہتے تھے انہوں نے اس اسلوب کو ترک نہ کیا ، البتہ بعض جدید اصطلاحات اور الفاظ کو اپنے شعری قوالب میں ڈھالتے اور اپنے مضامین و مطالب کو اس معمولی سے تغیر کے ساتھ بیان کرتے ، یہاں تک کہ نوبت اقبال تک پہنچی ۔

تہران یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر حسین خطیبی لکھتے ہیں : ''ان شعرا میں مرحوم محمد اقبال نے جسے اپنے زمان و مکان کے تقاضوں کے مطابق چاہیے تھا کہ اسی انداز میں فارسی شاعری کو جاری رکھتا ، کثرت مطالعہ اور آس مہارت کی وجہ سے جو اسے پرانے ایرانی شعرا کے اشعار میں حاصل تھی کافی حد تک سبک ہندی سے انحراف کیا اور اپنے اکثر اشعار قدیم اسلوبوں کی تقلید میں کہے ۔ اس نے نہ صرف پیچیدہ مضامین ، سست الفاظ اور مبہم تراکیب سے اجتناب کیا ، بلکہ چند مواقع چھوڑتے ہوئے لفظی اعتبار سے بھی اپنے سبک کو قدیم اسالیب کی بنیاد پر استوار کیا ۔''[۴]

استاد سعید نفیسی اس حقیقت کی تائید میں یوں رقمطراز ہیں :

''محمد اقبال وہ شخص ہے جس نے قدما کے اس دفتر کو بند کر دیا اور شعر فارسی کے مشہور سبک ارتسامیت (Impressionism) کو جو ہندوستان میں آہستہ آہستہ فرسودہ اور کہنہ ہو چکا تھا ، ایران کے عظیم الشان صوفیہ مثلاً سنائی ، فریدالدین عطار ، فخرالدین عراق ، جلال الدین مولوی بلخی[۵] اور محمود شبستری کی واضح اور عمدہ روش یعنی اشاریت (Symbolism) کی طرف معطوف کر دیا ۔ صدیاں گزر گئی تھیں کہ اس اسلوب کی غیر معمولی دشواری نے ہر ایک کو کسی حد تک خوفزدہ کر رکھا تھا ، اور کسی کی ہمت نہیں پڑتی تھی کہ وہ حدیقۃ الحقیقہ یا یا عطار کی مثنویوں یا مثنوی مولانائے روم اور گلشن راز کے جواب میں قلم اٹھا سکے ۔

''پاکستان کے اس غیر معمولی ذہین شخص نے یہ دلاوری دکھائی اور اس سے کماحقہ' عہدہ برآ ہوا ، گویا وہ کہتا تھا : 'میگویم و می آیمش از عہدہ برون' ۔ اس کی تصانیف آج برہان قاطع اور قاطع برہان کی طرح ہمارے سامنے موجود ہیں ۔ وہ فارسی شاعری میں ایرانی مشائخ تصوف کی اعلیٰ

۴۔ ''مجلہ دانشکدہ ادبیات'' ج ۱ ، ش ۱ ، تہران ۱۳۳۲ ، ص ۵۹ ، ۶۰ ۔
۵۔ مولانا جلال الدین رومی ۔

روش کا مقلد رہا ، ایسے تصوف کا مقلد جس کے رشتے مشرق و مغرب کے فلسفوں اور جدید علوم کے ساتھ ملے ہوئے ہیں اور اس میں بیسویں صدی عیسوی کے افکار کا رنگ نمایاں ہے ۔ اس تصوف کا مقلد جس قدر سنائی اور مولانائے روم سے واقف ہے اسی قدر ہیگل ، کانٹ ، شوپنہاور ، نیٹشے ، بدھ ، کنفوشیس اور جینا سے آگاہ ہے ۔''[٦]

سید محمد اکرم

٦۔ ''مقدمہ رومی عصر'' تالیف خواجہ عبدالحمید عرفانی، تہران ١٣٣٢، ص الف۔

ظہور قدسی سے پہلے اہل عرب کے مذہبی رجحانات

جیسا کہ شہرستانی نے الملل و النحل میں مفصل بیان کیا ہے ظہور اسلام سے قبل مذہب کے لحاظ سے اہل عرب کئی ایک جماعتوں میں منقسم تھے، لیکن ان میں سے اکثر خدا اور قیامت کے منکر تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ خود قدرت میں جان بخشنے کی طاقت موجود ہے اور وقت اس جان کو ضائع کر دیتا ہے۔[1] چنانچہ علامہ قرطبی بھی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں: ''اہل عرب کا عقیدہ تھا کہ لیل و نہار اور سن و سال ہلاکت کا سبب ہیں اس عالم میں کوئی اور طاقت کارفرما نہیں۔ زمانے کے ہاتھ ہی میں موت و حیات ہے۔ بقول قطرب: 'وما یہلکنا الا الموت (ہمیں صرف موت ہلاک کرتی ہے')۔'' اسی طرح حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا: ''کان اہل الجاھلیۃ یقولون ما یہلکنا الا اللیل والنہار، وھوالذی یہلکنا و یمیتنا، فیسبون الدھر۔ قال اللہ تعالیٰ یوذینی ابن آدم، تسب الدھر و انا لدھر، بیدی الامر، اقلب اللیل و النہار[2] (اہل جاہلیت کہتے تھے کہ ہمیں کوئی نہیں مارتا مگر رات دن۔ وہی ہمیں ہلاک کرتے اور مارتے ہیں اور جِلاتے ہیں۔ اسی لئے وہ زمانے کو برا بھلا کہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا 'مجھے ابن آدم نے ایذا دی۔ زمانے کو برا کہتا ہے اور میں زمانہ ہوں۔ میرے ہاتھ میں حکم ہے، میں رات اور دن کو تبدیل کرتا ہوں')۔'' قدیم اہل عرب میں سے بعض خدا کی ہستی کے قائل تھے اور اسے خالق حقیقی سمجھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے سب کچھ نفی سے پیدا کیا ہے۔ مگر قیامت کے وہ قائل نہ تھے۔ بعض وجود باری تعالیٰ کا تو اقرار کرتے تھے اور اس کو خالق بھی تصور کرتے تھے لیکن انبیا کے وجود کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ چنانچہ مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ اہل عرب میں بعض خدا اور جزا و سزا کے بھی قائل تھے لیکن نبوت کے منکر تھے۔ عموماً لوگ بت پرست تھے۔ کعبہ چونکہ عرب کا مرکز تھا اس لئے

۱۔ ''الملل والنحل'' مطبوعہ مصر ۱۹۱۶، ج ۳، ص ۲۵۰۔
۲۔ ''تفسیر القرطبی'' ج ۱۶، ص ۱۷۱۔

تمام قبائل میں بت پرستی کا رواج ہو گیا تھا۔ نصرانیت، یہودیت اور مجوسیت، اگرچہ زمانہ اور مدت کا تعین مشکل ہے لیکن یہ تینوں مذاہب ایک مدت دراز سے عرب میں رائج ہو چکے تھے۔ نصرانیت کو اس قدر ترقی ہو چکی تھی کہ خود مکہ معظمہ میں ایسے لوگ موجود تھے (مثلاً ورقہ بن نوفل) جو عبرانی زبان میں انجیل پڑھ سکتے تھے۔ قبیلہ تمیم مجوسی تھا۔ القصہ عرب میں تمام مشہور مذاہب موجود تھے۔ یہودیت بھی، نصرانیت بھی، مجوسیت بھی، حنفیت بھی اور عقلی بلند پروازی کی معراج الحاد بھی۔[۳] چنانچہ علامہ ابن قتیبہ کے مطابق ''و کانت الزندقۃ فی قریش اخذ ھا من الحیرۃ[۴] (زندقہ یعنی لا مذہبیت قریش میں تھی۔ جس کو انہوں نے حیرۃ سے لیا تھا)۔'' علامہ دمیری عرب کے مذاہب کی مزید تفصیل پیش کرتے ھیں: ''و اما ادیان العرب، فان النصرانیۃ کانت فی ربیعۃ و غسان و بعض قضاعۃ، و الیھودیۃ کانت حمیر و کنانہ و کندہ و بنی الحرث بن کعب، والمجوسیۃ فی تمیم... والزندقہ کانت فی قریش[۵] (مذاہب عرب کی تفصیل یہ ہے: قوم ربیعہ، غسان اور قضاعتہ کے بعض لوگوں میں عیسائیت تھی: قبیلہ حمیر، کنانہ، کندہ اور بنوالحرث بن کعب میں یہودیت تھی: قبیلہ تمیم میں مجوسیت [آتش پرستی] اور قریش میں زندقہ، لا مذہبیت، دھریت یا نیچریت تھی)۔''

قبل اسلام عربوں کے ھاں دیوتاؤں کی پرستش عام تھی۔ آخرت میں ان کی شفاعت پر وہ پورا یقین رکھتے تھے۔ ان دیوتاؤں کے لئے ھی حج کرتے، نذرانے چڑھاتے، قربانیاں کرتے اور کئی ایک مذموم رسومات بھی ادا کرتے۔ بعض چیزوں کو وہ خدا کا اوتار بھی مانتے تھے۔ اس زمانہ میں عرب چونکہ ہر قسم کے مذہبی مفروروں کی آماجگاہ بنا ہوا تھا، اس لئے جو شخص یہاں آتا مذہبی اعتقادات میں کوئی نہ کوئی نئی بات داخل کر دیتا۔ علاوہ ازیں عرب کے بعض حصوں میں عیسائی، یہودی اور آتش پرست آباد تھے، ان کے معتقدات کا اثر بھی برابر پھیلتا جا رہا تھا۔ مشرقی عرب میں کثیر التعداد آتش پرست موجود تھے۔ اسی طرح خیبر، مدینہ اور یمن میں یہودی آباد تھے۔ مکہ میں جہاں سال کے

۳۔ ملاحظہ ہو ''سیرۃ النبی'' مقدمہ ۲، عرب کے مذاہب۔
۴۔ ''معارف'' مطبوعہ مصر، ص ۳۰۵۔
۵۔ ''حیوٰۃ الحیوان'' مطبوعہ مصر، ج ۱، ص ۱۶۹۔

دنوں کے حساب سے ۳۶۰ بت تھے حجاز کے قبائل آ کر جمع ہوتے ، حجر اسود پر پیشانی رگڑتے ، بیت اللہ کا طواف کرتے اور متبرک درختوں پر کپڑے چڑھاتے - بجزان کھجور کا ایک متبرک درخت تھا وہ بھی حج کی رسومات ادا کرنے کا مرکز بنا ہوا تھا - بلکہ صورت حال یہ تھی کہ عرب کے ہر خطے میں متبرک درخت اور پتھر تھے جن سے مرادیں مانگنے کے لئے لوگ اکثر جمع ہوتے - جنوں اور بھوتوں میں اعتقاد عام تھا - دیوتاؤں کو ذی روح اور ذی عقل مانا جاتا تھا لیکن جنوں کو نہیں - دیوتاؤں کی پرستش کی جاتی تھی لیکن جنوں سے صرف ڈرایا جاتا تھا - ہر دیوتا کی ایک خاص متعین شکل تصور کی جاتی تھی مگر جنوں کے متعلق خیال تھا کہ وہ کئی شکلیں بدلتے رہتے ہیں - قربانیاں عام تھیں - خون قربان گاہوں کے پتھر پر بہا دیا جاتا لیکن گوشت حاجی لوگ کھا جاتے - دیوتاؤں پر سے شراب لنڈھانے کا رواج بھی عام تھا - حج کے وقت بالوں کو نذر چڑھانے کی رسم بھی ادا کی جاتی - صحرا کا کوئی ٹیلہ ، درخت یا چشمہ ایسا نہیں تھا جس پر قدیم اہل عرب پھولوں کے ہار نہ چڑھاتے ہوں - ان کے ہاں متبرک مقامات پر ستون یا گنبد بنا دینے کا رواج بھی تھا - اور ان مقامات کے حلقے کے اندر خون بہانا ، درختوں کا کاٹنا اور شکار کھیلنا ممنوع تھا - ہر قبیلے کا ایک مخصوص متبرک جانور ہوتا تھا جس کے نام ہی پر قبیلے کا نام رکھا جاتا تھا - قدیم عرب اپنے جسموں کو رنگتے اور بیل بوٹے بناتے تھے - عرب کے بڑے بڑے دیوتاؤں کے نام حسب ذیل ہیں: ھبل یہ آدمی کی شکل کا تھا اور شام سے لایا گیا تھا؛ دار ، یہ آسمانوں کا دیوتا تھا؛ سواع ، یہ عورت کی شکل پر تھا؛ یغوث ، اس کی شکل شیر ببر ایسی تھی؛ یعوق ، گھوڑے کی صورت رکھتا تھا؛ نسر ، عقاب کی طرح تھا - علیٰ ھذالقیاس عزیٰ ، لات ، منات دوار ، اساف و نائلہ ، سعد ، قیصر وغیرھم - سب سے بڑے بت کو زوئیز یا خدا کہتے تھے -[۶]

اس میں شک نہیں کہ طائف ، مکہ اور مدینہ میں کچھ موحد بھی پائے جاتے تھے جو حقیقت و صداقت کے طلبگار تھے - وہ اگرچہ بت پرستی سے سخت متنفر تھے تاہم ان کی ثنوی وحدانیت میں ستارہ پرستی ، بت

۶- ''حالات عرب و عراق و عمان'' مطبوعہ مطبع حمیدیہ، لاہور، ۱۹۰۶ء، ص ۱۰۵-

پرستی اور ضعیف الاعتقادی کے عناصر بھی قدرے موجود تھے۔ جن کو آخرکار پیغمبر اسلام صلعم نے رفع کیا۔ اسی ضمن میں عبداللہ قدسی اپنے فاضلانہ مقالہ بعنوان ''اسلام سے پہلے عربوں کے تصورات'' میں رقمطراز ہیں: ''بے شک عرب میں دو چار آدمی موحد بھی گزرے ہیں، جیسے ورقہ بن نوفل، عثمان بن حویرث، عبداللہ بن جحش وغیرہ، لیکن یہ اس قسم کے موحد تھے جنہوں نے بتوں کے آگے سر نہیں جھکایا اور ان کی عقل سلیم نے خالق حقیقی کو تلاش کرنا چاہا، مگر وہ اس کی معرفت اور اس کی صفات کا ادراک نہ کر سکے۔''[7] مذکورہ بالا اشخاص کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی تھے جو بت پرستی اور شراب نوشی سے متنفر تھے۔ مثلاً حضرت ابوبکر مکی نے نہ تو شراب پی اور نہ کسی بت کے آگے سجدہ کیا۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ان کے متعلق فرماتے ہیں: ''خم را در جاہلیت بر خود حرام کردہ بود، کذا فی الاستیعاب، و بت را گاہے سجدہ نہ کرد (حضرت ابوبکر رض نے زمانہ جاہلیت میں اپنے اوپر شراب حرام کرلی تھی جیسا کہ کتاب ''استیعاب'' میں مرقوم ہے۔ اور انہوں نے بتوں کو کبھی سجدہ نہیں کیا)۔''[8]

سر زمین عرب میں جو قومیں قبل اسلام آباد تھیں وہ بلحاظ مذہب چار مختلف فرقوں میں منقسم تھیں۔ ان کے مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) بت پرستی:—انسان از روئے خلقت و جبلت مذہب کا معتقد پیدا ہوا ہے۔ ابتدا میں وہ غیر ترقی یافتہ شعور کی وجہ سے معبود حقیقی کا عرفان حاصل نہ کر سکا۔ تاہم اپنے جبلی تقاضوں سے مجبور ہو کر اس نے مجازی معبودوں کی پرستش شروع کر دی۔ اس طرح بت پرستی کو فروغ ہوا جو ارتقائے ذہن انسانی کی ابتدائی حالت میں عبادت کی ایک صورت تھی۔ رفتہ رفتہ جب ذہن انسانی نے ترقی کی تو عبادات کے طریقے بھی بدلنے لگے۔ ایک وقت آیا کہ لوگ توحید کے تصور سے آشنا ہو گئے۔ ابتدائی ادوار میں انسان جب وحشیانہ حالت میں تھا قدرت کی تمام متحرک، عمل کنندہ اور طاقتور چیزوں کو ذی روح تصور کرکے ان کی عبادت کرتا رہا۔ ان ہی کے سامنے دست سوال دراز کیا

۷۔ ''اقبال'' اپریل ۱۹۶۱، ص ۱۵۔
۸۔ ''ازالۃ الخفاء'' مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ، مطبوعہ کراچی، ج ۲، ص ۷۔

جاتا اور مرادیں مانگی جاتیں۔ کچھ عرصہ بعد ان کے مجسمے بنائے جانے لگے جس سے نقاشی، بت پرستی اور مصوری کو فروغ ہوا۔ اسی زمانے میں قبر پرستی کا رواج بھی عام ہوا۔ چنانچہ قدیم اہل عرب نے اجرام فلکی (آفتاب و ماہتاب، سیارے)، ارواح اور ملائکہ کو جنہیں وہ حیات انسانی پر حاوی اور قادر سمجھتے تھے کو الوہیت کا رتبہ دیا اور ان کی پرستش شروع کر دی۔ ان کا اعتقاد تھا کہ ان چیزوں کی پرستش ہی انہیں افلاس، بیماری اور لا ولدی وغیرہ سے بچا سکتی ہے۔

قدیم قبائل عرب میں عاد، ثمود، جدیس، جرہم الاول اور عملیق اول وغیرہم بت پرست تھے۔ ان کے عبادت کے طریقے ہم تک نہیں پہنچ سکے البتہ قحطان اور اسماعیل کی اولاد کے معبود بتوں کی نسبت جو کچھ معلوم ہوا ہے وہ درج ذیل ہے۔

(الف) غیر محسوس بت یعنی ملائکہ، ارواح وغیرہ جنہیں وہ مؤنث خیال کرتے تھے۔

(ب) وہ مشہور و معروف ہستیاں جنہوں نے اس دنیا میں شہرت دوام حاصل کی۔ عام بتوں کے متعلق ان کا عقیدہ تھا کہ وہ دنیوی اختیارات کے حامل تو ہیں لیکن عقبیٰ کے اختیارات ان کے پاس نہیں۔ یہ بت زیادہ سے زیادہ ان کے گناہوں کی معافی کے لئے اللہ تعالیٰ سے شفاعت کر سکتے ہیں۔ عرب کی طرز معاشرت، خانگی زندگی، سوشل اور مذہبی اطوار و رسوم پر رومیوں، ایرانیوں اور یونانیوں کے تاثرات ثبت ہو چکے تھے۔ اس لئے اہل عرب کے مذکورہ بالا اعتقادات خالصتاً ان کے اپنے نہ تھے بلکہ اکثر دیگر قوموں سے ماخوذ تھے۔[٩]

(٣) **لا مذہبیت:** ــ زمانۂ جاہلیت میں عرب میں ایک فرقہ ایسا بھی تھا جس کا کوئی عقیدہ نہ تھا۔ یہ لوگ نہ تو بت پرستی کے قائل تھے اور نہ کسی الہامی مذہب کے۔ وہ خدا اور روز حشر کے بھی منکر تھے۔ گناہ و ثواب کی تفریق ان کے نزدیک بے معنی تھی۔ وہ اپنے آپ کو جملہ قانونی اور مذہبی ضوابط و قیود سے بھی آزاد سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کا وجود اس دنیا میں ایک درخت یا جانور کی مانند ہے: وہ پیدا ہوتا ہے، بڑا ہوتا ہے اور آخرکار گویا جانوروں کی طرح بالکل

٩۔ ''حالات عرب و عراق و عمان'' ص ١٤٨۔

نیست و نابود ہو جاتا ہے۔

(۳) خدا پرستی:—زمانۂ قدیم میں عرب میں خدا پرست لوگ بھی موجود تھے۔ ان میں سے بعض خالق کی غیر معلوم ہستی اور اس کی مخفی قدرت کے قائل تو تھے لیکن باقی امور میں ان کا عقیدہ لا مذہب لوگوں ہی کی طرح تھا۔ بعض خدا کو برحق مانتے تھے۔ بقائے روح، روزِ حشر اور جزا و سزا پر بھی ایمان رکھتے تھے مگر انبیا اور وحی کو بالکل نہیں مانتے تھے۔ چونکہ ان کے پاس کوئی الہامی کتاب یا مستقل اصول و ضوابط کا لائحہ عمل نہ تھا جس پر وہ کاربند ہوسکیں ہمسایہ قوموں کے مذہبی تصورات ان پر اثر انداز ہوئے اور آخرکار نتیجہ وہی عرب کی عام بت پرستی کی صورت میں نمودار ہوا۔[۱۰]

(۴) معتقدین مذہب الہامی:—ظہور اسلام سے قبل عرب میں چار الہامی مذاہب وقتاً فوقتاً رائج ہوئے۔ (الف) مذہب صابئی، (ب) مذہب ابراہیمی، (ج) مذہب یہود اور (د) عیسائیت۔

(الف) مذہب صابئی:—صابئی مذہب کو عرب میں قوم سامری نے فروغ دیا۔ وہ حضرت شیث اور حضرت اخنوخ[۱۱] کو اپنا نبی مانتے تھے۔ ان کے ہاں ایک کتاب بھی تھی جس کو وہ صحیفۂ شیث کہتے تھے صابئیوں کے حضرت اخنوخ کو نبی ماننے پر کسی یہودی، عیسائی یا مسلمان کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ توریت میں حضرت اخنوخ کو ایک مقدس اور با خدا شخص لکھا ہے۔ صابئیوں کے ہاں سات وقت کی نمازیں بھی تھیں۔ وہ ان کو کم و بیش اسی طرح ادا کرتے تھے جس طرح مسلمان ادا کرتے ہیں۔ میت کی نماز بھی ان کے ہاں تھی۔ مسلمانوں کی طرح سال میں قمری مہینے کے لئے روزے بھی رکھتے تھے۔ لیکن کچھ عرصہ بعد ستاروں کی پرستش بھی ان میں رائج ہو گئی۔ آخر کار انہوں نے سات سیاروں کے لئے سات ہیاکل یعنی معابد بنائے۔ جس ستارے کا جو معبد تھا اُس معبد میں اُسی ستارے کی پرستش کرتے۔ البتہ حران کے معبد کو یہ خصوصیت حاصل تھی کہ سب لوگ حج کی نیت سے وہاں جمع ہوتے تھے۔ خانۂ کعبہ

۱۰۔ ''الادیان المختلفہ التی کانت فی العرب قبل الاسلام'' مطبوعہ اسلامیہ پریس، لاہور، ۱۸۹۱، ص۹۔

۱۱۔ یعنی حضرت ادریس۔

کی بھی بڑی تعظیم کرتے تھے۔ ان کا سب سے بڑا تیوہار اس روز ہوتا جب آفتاب برج حمل میں جو موسم بہار کا اول برج ہے داخل ہوتا۔ اسی طرح دوسرے چھوٹے چھوٹے تیوہار اس وقت ہوتے جب زحل، مشتری، مریخ، زہرہ، عطارد بعض برجوں سے یکے بعد دیگرے گزرتے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ان سیاروں کا سعد یا نحس انسانی و دنیاوی امور پر برابر اثر انداز ہوتا ہے۔[۱۲] بالخصوص بارش کا برسنا ان کے نزدیک ستاروں کی تاثیر پر منحصر تھا۔ اس قسم کے تصورات صابیئوں کے علاوہ عام اہل عرب میں بھی پھیل چکے تھے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب انکے والد آذر نے بتوں کے میلے پر جانے کے لئے کہا تو انہوں نے اس زمانہ کے لوگوں کے عقیدے کے مطابق اس آیت قرآنی میں جواب دیا: ''فنظر نظرۃ فی النجوم لا فقال انی سقیم۔''[۱۳] قدیم اہل عرب میں اعتکاف کا بھی رواج تھا۔ وہ عموماً غاروں یا پہاڑوں میں اعتکاف و مراقبہ کرتے تھے۔

(ب) **مذہب ابراہیمی**—اسلام سے پہلے پانچ انبیا عرب میں معبوث ہوئے: (۱) ہود علیہ السلام، (۲) صالح علیہ السلام، (۳) ابراہیم علیہ السلام، (۴) اسمٰعیل علیہ السلام اور (۵) شعیب علیہ السلام۔ یہ سب انبیا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کو احکام عشرہ کے عطا ہونے سے پیشتر گذرے ہیں۔ ان کے مذاہب کا اصل اصول خدائے واحد کی عبادت تھا۔ لیکن انکے بتائے ہوئے دیگر اصول باستثنائے احکام و مسائل حضرت ابراہیم و حضرت اسمٰعیل سب فراموش ہو چکے تھے۔

حضرت ابراہیم کا پہلا کام بت پرستی کا ترک کرنا تھا۔ انہوں نے آبائی بتوں کو توڑا اور توحید کی دعوت دی۔ ختنہ اور ڈاڑھی کی رسمیں حضرت ابراہیم علیہ السلام ہی نے رائج کیں۔ نیز بے شمار قربان گاہیں بنوائیں۔ ایک قربان گاہ اس جگہ بنوائی جہاں حجر اسود پڑا تھا (قبل اسکے کہ وہ دیوار کعبہ میں نصب ہو)۔ اللہ تعالیٰ کے نام پر قربانی کرنے کی تعلیم بھی حضرت ابراہیم ہی نے دی۔ واضح رہے کہ حضرت ابراہیم کی بنائی ہوئی قربانگاہیں جن میں حجر اسود، حضرت یعقوب کا نصب کردہ پتھر،

۱۲- ''الادیان المختلفۃ التی کانت فی العرب قبل الاسلام'' ص ۱۶۔
۱۳- ''قران'' پارہ ۲۳، سورۃ الصفات۔

خانۂ کعبہ اور بیت المقدس شامل تھے بالتخصیص قادر مطلق کے نام پر اسکی عبادت کرنے کی غرض سے بنائی گئی تھیں ۔ جملہ رسوم اور تکلفات جو مذکورہ مقامات پر برتے جاتے تھے وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت ہی کے مختلف طریقے تھے ۔ حضرتِ ابراھیم کے بعد وقتاً فوقتاً بعض لوگوں نے مجددِ مذھب ہونے کا بھی دعویٰ کیا اور لوگوں کو بت پرستی چھوڑنے کی ترغیب دی ۔ حنظلہ ابن صفوان ، خالد ابن سنان ، اسد ابوکرب ، وغیرہ کا شمار ایسے ہی مجددین میں ہوتا ہے ۔ بعض نے عبدالمطلب کو بھی اس فہرست میں شامل کیا ہے ۔[۱۴]

(ج) مذھب یہود— ملک شام کے یہودی جب عرب میں آباد ہوئے تو انہوں نے اپنے مذھب کی اشاعت کے لئے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا ۔ چنانچہ پانچویں صدی قبل مسیح جب بخت نصر کے ظلم سے ملک شام کے یہودی بھاگ کر شمالی عرب میں خیبر کے مقام پر آباد ہوئے تو انہوں نے سب سے پہلے قبیلہ کنانہ اور حارث ابن کعب اور کندہ کے بعض لوگوں کو اپنے مذھب میں شامل کیا ۔ ۳۰۴ قبل مسیح یمن کے بادشاہ ذونواس حمیری نے مذھب یہود اختیار کیا اور اسکی اشاعت بھی کی ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس زمانے کے یہودیوں کو عرب میں بہت اقتدار حاصل ہوگیا ۔ اکثر شہر اور قلعے ان کے قبضہ میں آ گئے ۔ یہود اگرچہ بت پرستی کے خلاف تھے تاہم انہوں نے حضرت ابراھیم علیہ السلام کی ایک تصویر ، جس میں ایک مینڈھا بھی قربانی کیلئے ان کے ساتھ کھڑا دکھایا گیا تھا ، خانۂ کعبہ میں رکھدی ۔ عرب میں مذھب یہود پھیلنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے پاس ایک اعلیٰ معاشرتی ، سیاسی اور شرعی قانون تھا جبکہ عربوں کے ہاں کوئی ایسا ضابطہ یا قانون نہ تھا ۔

(د) عیسائیت— یہ بات متحقق ہے کہ تیسری صدی عیسوی میں ملک عرب میں عیسائی مذھب پھیل چکا تھا ۔ اکثر یورپین مورخین کا خیال ہے کہ ذونواس کے عہد سلطنت میں عیسائی مذھب کے لوگ بھاگ کر نجران میں میں آباد ہوئے ۔ یہ خیال درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ذونواس مشرقی کلیسا کی تباہی سے چھ سو برس پہلے گذر چکا تھا ۔ عیسائی مورخین کا یہ بیان کہ یہودی مذھب کی طرح عیسائی مذھب بھی اھل عرب کی ترقی کا

۱۴- ''الادیان المختلفۃ التی فی العرب قبل الاسلام'' ص ۱۹ ۔

باعث بنا قابل تسلیم نہیں - کیونکہ ماسوا صوبہ نجران جس کے اکثر باشندوں نے عیسائی مذہب اختیار کیا قبائل حمیر، غسان، ربیعہ، تغلب، تنوخ اور طے کے بہت کم لوگ اس مذہب سے متاثر ہوئے۔[۱۵]

اس زمانے میں خانۂ کعبہ کے اندر متعدد قوموں کے بزرگوں کی تصویریں آویزاں تھیں۔ جس فرقہ سے وہ تصویر متعلق ہوتی وہی اس کی پرستش کرتا۔ اہل عرب نے جب یہودی یا عیسائی مذہب اختیار کیا تو حضرت ابراہیم اور حضرت مریم کی تصویریں بھی خانۂ کعبہ میں رکھدیں۔ اس باہمی اختلاط عبادات کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذاہب مختلفہ کی تفریق مکمل طور پر نہ رہ سکی اور مذاہب کے مختلف احکام و مسائل اور رسوم و عبادات باہم خلط ملط ہوگئے۔ مذہب اسلام کا ظہور ان ہی حالات میں ہوا۔

مذہب اسلام و دیگر مذاہب عرب— جہاں بت پرستی انسان کو از روئے تمدن اور اخلاق غلام بنانا چاہتی ہے اسلام بت پرستی کے خلاف توحید کی تعلیم و تلقین کرکے انسان کو بام عروج پر پہنچانا چاہتا ہے۔ چنانچہ لامذہبیت اور بت پرستی کے خلاف اسلام ایک تیغ بے نیام بن کر آیا۔ جہاں تک عرب کے خدا پرستوں کے مذہب کا تعلق ہے۔ اسلام اس کا اتنا مخالف نہیں تھا۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے یہ فرقہ اللہ تعالیٰ کی واحدانیت، سزا و جزا اور بقائے روح کا قائل تھا۔ اجرام فلکی کی پرستش سے بھی روکتا تھا۔ علاوہ ازیں سیاروں کے نام پر مورتیاں بنانے اور معابد قائم کرنے کو بھی مذموم سمجھتا تھا۔

مذہب ابراہیمی، مذہب یہود اور عرب کے دیگر انبیا کے مذاہب مذہب اسلام کے متضاد نہ تھے۔ اسلام، عیسائیت اور مذہب یہود میں ایک فرق یہ ہے کہ اسلام حضرت یحییٰ علیہ السلام کے وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن عیسائی اور یہودی انجیل اور توریت کی غلط تعبیر و تفسیر کی بنا پر اس سے انکار کرتے تھے۔ مزید برآں عیسائیوں نے جب حضرت عیسیٰ کے بتائے ہوئے اصول و عقائد سے روگردانی شروع کر دی تو شریعت اسلامیہ اور عیسائیت کے مسخ شدہ احکام میں کوئی مشابہت نہ رہی۔ البتہ یہودی مذہب کے ساتھ مماثلت برقرار رہی۔ اس کی کچھ تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۵- "حالات عرب و عراق و عمان" ص ۱۲۲ -

اسلام میں غیر اللہ کی پرستش کا امتناع اور بت پرستی کا استیصال یہودی مذہب کے بالکل مماثل ہے ۔ یہودی مذہب کے یہ احکام کہ ماں باپ کی عزت کرو ، قتل نہ کرو ، زنا نہ کرو ، چوری نہ کرو ، ہمسائے کے خلاف جھوٹی شہادت نہ دو بجنسہ اسلام میں موجود ہیں ۔ ۱۶

اوقات نماز جو اسلام میں مقرر ہیں وہ مذہب صابی اور یہود کے اوقات نماز سے بہت مشابہ ہیں ۔ اسی طرح اسلام میں جو طریقہ نماز پڑھنے کا ہے وہ انکے طریقہ نماز سے بہت مماثل ہے ۔ تینوں میں ظاہری اور باطنی صفائی پر زور دیا گیا ہے ۔ نماز کے لئے یہودی قرنا اور عیسائی گھنٹے بجاتے ہیں ۔ اسلام نے ان کے بدلے اذان مقرر کی ۔ اسی طرح قربانیاں جو مذہب اسلام میں جائز ہیں مذہب یہود کی قربانیوں کے مشابہ ہیں ۔ فرق یہ ہے کہ جہاں مذہب یہود میں ان قربانیوں کے لئے تاکیدی حکم پایا جاتا ہے شارع اسلام نے ایسے احکام کو نہایت ہی خفیف بلکہ اختیاری کر دیا ۔ مذہب اسلام میں روزوں کی پابندی بھی یہودی اور صابئی مذہب سے مشابہ ہے ۔ دراصل اسلام سے پہلے بھی روزے عرب میں رکھے جاتے تھے ۔ نماز اور قربانیاں بھی تھیں ۔ یہودی ہفتہ کے معینہ دن نماز اور دیگر عبادات اور رسوم مذہبی ادا کرتے ہیں لیکن اہل عرب حضرت ابراہیم کی پیروی میں جمعہ کو متبرک سمجھتے آتے ہیں ۔ اسلام میں ختنہ بھی اسی طرح ہے جس طرح یہود اور معتقدین دین ابراہیمی کے ہاں دستور تھا ۔ نکاح اور طلاق کا بھی قریب قریب وہی قاعدہ ہے ۔ بعض عورتوں سے نکاح کرنے کے جواز یا عدم جواز میں جو احکام مذہب اسلام میں ہیں وہ بھی یہودیوں کے مذہبی احکام سے مشابہ ہیں ۔ جنابت کی بنا پر مرد اور عورت کو مسجد میں جانے یا کتاب اللہ کو چھونے کی ممانعت جس طرح اسلام میں ہے اسی طرح مذہب یہود میں بھی ہے ۔ لیکن اسلام میں بہ نسبت مذہب یہود حکم امتناعی زیادہ سخت نہیں ۔ سؤر کے گوشت کھانے کی ممانعت اسلام میں ایسے ہی ہے جیسے بنی اسرائیل کے مذہب میں ۔ جانوروں کے حلال یا حرام ہونے اور مردہ جانوروں کا گوشت نہ کھانے سے متعلق جو احکام مذہب اسلام میں ہیں وہی موسوی شریعت میں ہیں ۔ بلکہ علمائے اسلام نے بعض مسائل میں موسوی شریعت سے استفادہ بھی کیا ہے ۔ اسی طرح اسلام میں شراب خوری و دیگر مسکرات کا امتناع بھی موسوی شریعت سے مشابہ ہے ۔ اسلام میں مختلف جرائم اور تقصیرات کی نسبت جو

---

۱۶ ۔ ”توریت“ خروج ، ۲۰ : ۱۲ تا ۱۶ ۔

سزائیں مقرر ہیں۔ وہ بھی اُن سزاؤں سے جو موسوی شریعت میں ہیں بے حد مشابہت رکھتی ہیں۔ زنا کی سزا بعض علما کے نزدیک سو کوڑے ہیں۔ لیکن بعض کے نزدیک سنگسار کرنا ہے۔ یہ دوسری صورت یہودی مذہب کی زنا کی سزا سے مماثل ہے۔ اسی طرح فقہائے اسلام نے ارتداد کی سزا قتل قرار دی ہے جو شریعت موسوی سے بالکل مماثل ہے۔ علاوہ ازیں اسلام کا تصور ملائکہ بھی یہودیوں کے تصور ملائکہ سے مشابہ ہے۔ ان کی کتاب ''تالمود'' میں اس کا تفصیلی ذکر ہے۔ انکی دوسری کتاب ''مدراش'' میں جنات اور شیاطین کا اعتقاد بھی اسلامی عقیدہ کے مشابہ ہے۔ اس کتاب میں مرنے کے بعد روح اور جسم کے حالات، بہشت اور دوزخ کی کیفیت، قیامت اور روز حشر کے حالات بالکل اسلامی عقیدہ کے مطابق ہیں۔

اسلام اور عیسائیت—اسلام اور عیسائی مذہب میں بہت کم مماثلت ہے۔ جسکی وجہ یہ ہے کہ انجیل اپنی اصل صورت میں ہم تک نہیں پہنچی۔ تاہم دونوں مذہبوں کے بعض ضوابط اب بھی مماثل ہیں مثلاً یہ کہ ''اللہ کو جو تیرا رب ہے اپنے دل و جان اور اپنی عقل سے پیار کر۔''[١٧] ''اور جیسا کہ تم چاہتے ہو کہ لوگ تم سے سلوک کریں تم بھی اُن سے ویسا ہی سلوک کرو۔''[١٨]

مندرجہ بالا سطور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام مذاہب سابقہ کے متفرقہ اور منتشرہ اصول و عقائد کی ایک ترتیب اور اجتماع کا نام ہے۔ اصول کی مماثلت اور عقائد کی مشابہت اسلام کے الہامی ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ تمام مذاہب جن کا مبدا ایک ہی غیر منتہی اور اکمل ذات ہے اُن کو ایک ہی اصول پر مبنی ہونا چاہیے۔ یہ ناممکن ہے کہ ذات باری تعالیٰ سے ایک ہی غرض کے سر انجام دینے کے لیے متناقص اصول احکام صادر ہوں۔ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے جملہ الہامی مذاہب کی تکمیل کی اور دنیا کے لیے علوم و معارف کے دروازے کھول دیے۔

عباد اللہ فاروقی

١٧- ''انجیل متی'' ٢٢ : ٣٨ -

١٨- ''انجیل لوقا'' ٦ : ٣١ -

الگریزی مطبوعات : ادارہ ثقافت اسلامیہ ، لاہور

About Iqbal and His Thought by *M. M. Sharif*
Demy 8vo., pp. v, 116 .. Rs. 5.00

Islamic and Educational Studies by *M. M. Sharif*
Demy 8vo., pp. v, 126 .. Rs. 5.00

Studies in Aesthetics by *M. M. Sharif*
Demy 8vo., pp. vi, 219 .. Rs. 10.00

National Integration and Other Essays by *M. M. Sharif*
Demy 8vo., pp. iv, 153 .. Rs. 6.00

Islamic Ideology by *Khalifa Abdul Hakim*
Demy 8vo., pp. xxiv, 350 .. Rs. 12.00

Islam and Communism by *Khalifa Abdul Hakim*
Demy 8vo., pp. xii, 263 .. Rs. 10.00

Metaphysics of Rumi by *Khalifa Abdul Hakim*
Demy 8vo., pp. viii, 157 .. Rs. 3.75

Fundamental Human Rights by *Khalifa Abdul Hakim*
Demy 8vo., pp. 17 .. Re. 0.75

Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan by *B. A. Dar*
Demy 8vo., pp. viii, 304 .. Rs. 10.00

Qur'anic Ethics by *B. A. Dar*
Demy 8vo., pp. iv, 75 .. Rs. 2.50

Gulshan-i-Raz-i-Jadid by *B. A. Dar*
Demy 8vo., pp. x, 77 .. Rs. 3.00

Development of Islamic State and Society by *M. Mazheruddin Siddiqi*. Demy 8vo., pp. viii, 415 .. Rs. 12.00

Women in Islam by *M. Mazheruddin Siddiqi*
Demy 8vo., pp. vii, 182 .. Rs. 7.00

Islam and Theocracy by *M. Mazheruddin Siddiqi*
Demy 8vo., pp. 47 .. Rs. 1.75

Diplomacy in Islam by *Afzal Iqbal*
Demy 8vo., pp. xx, 156 .. Rs. 10.00

Muhammad the Educator by *Robert L. Gulick, Jr.*
Demy 8vo., pp. 117 .. Rs. 4.25

Some Aspects of Islamic Culture by *S. M. Yusuf*
Royal 8vo., pp. iv, 48 .. Rs. 2.50

Pilgrimage of Eternity (versified English translation of Iqbal's Javid Namah) by *Mahmud Ahmad*
Royal 8vo., pp. xxviii, 187 .. Rs. 12.00

Key to the Door by *Capt. Tariq Safina Pearce* .. Rs. 7.50
Royal 8vo., pp. xii, 158 Cheap edition: Rs. 4.50

Fallacy of Marxism by *Muhammad Rafiuddin*
Demy 8vo., pp. iv, 44 .. Re. 1.00

Islam in Africa by *Mahmud Brelvi*
Royal 8vo., pp. xxxvi, 655 .. Rs. 22.50

Life and Work of Rumi by *Afzal Iqbal*
Demy 8vo., pp. xv, 196 .. Rs. 10.00

مکمل فہرست مفت طلب فرمائیے

INDEX TO IQBAL, Volume XIII, 1964-1965

ARTICLES

"Akbar Allahabadi: His Outlook on Life," M. Sadiq, January 1965, pp. 87-99.

"Architecture before the Mughals," Hafiz Abbadullah Farooqi, July 1964, pp. 25-30.

"Beauty Unveiled" (Poem), A. A. Shah, January 1965, pp. 29-30.

"Chronology and Historiography in the Poetry of Faizi," A.D. Arshad, July 1964, pp. 1-12.

"Development of Religious Thought in India," K. Badar, July 1964, pp. 31-77.

"Evolution of Greek Mythology during the Period of Ignorance" (Urdu), Rahman Muznib, October 1964, pp. 1-28, and April 1965, pp. 1-40.

"Iqbal in Egypt" (Urdu), Hafiz Abbadullah Farooqi, October 1964, pp. 75-86.

"Islam and Family Planning," Ja'afar Shah Phulwarvi, January 1965, pp. 1-8.

"Lamahat" (Glimpses), (Urdu translation of Shah Waliullah's Arabic book), Pir Muhammad Hasan, October 1964, pp. 29-54, contd. from April 1964.

"Mas'ud Sa'd Salman," (Urdu), Nazir Hasan Zaidi, October 1964, pp. 55-74.

"Mathematical Genius of the Muslims" (Urdu), Shabbir Ahmad Khan, April 1965, pp. 41-112.

"Metaphysics of Creativity," Howard F. Didsbury, January 1965, pp. 9-28.

"Religious Thought of Maulana Jalalud Din Rumi," A. Bausani (English translation R. A. Butler), January 1965, pp. 61-86.

"Royal Court and Poets," K. B. Nasim, July 1964, pp. 13-24.

"Song of Time" (Poem), M. M. Sharif, January 1965, pp. 59-60.

"Sowdhra," (Urdu), M. Abdullah Chaghatai, October 1964, pp. 87-103.

"Sultan and the 'Ulama' in the Turkish Sultanate of Delhi (1206-1413)," Mi'raj Muhammad, January 1965, pp. 31-58.

BOOK REVIEWS

"Gabriel's Wing," A. Schimmel. B. A. Dar, July 1964, pp. 78-84.

"Iqbal aur Jamaliyat" (Urdu), Nasir Ahmad Nasir. K. Badar, October 1964, pp. 104-6.

"Iraq" (Urdu), Mahmud al-Haq, B. A. Dar, July 1964, p. 84.

"Muslim Mamalik men Islamiyat aur Maghrabiyat ki Kashmakash" (Urdu), Abu al-Hasan Nadvi, K. Badar, October 1964, pp. 107-8.

would lead to a state of anarchy. On the contrary, Iqbal holds a balanced view in this respect. He is opposed to over-organisation and totalitarianism : his ideal State gives enough liberty to the individual to cultivate his potentialities. All the same Iqbal insists that an individual can realise his potentialities only in a social order. The individual and society are indispensable to each other.

فرد می گیرد ز ملت احترام
ملت از افراد می یابد نظام

[The individual gets his dignity through the community and the community has its organisation through the individual].

فرد را ربط جماعت رحمت است
جوہر او را کمال از ملت است

[The relation of the individual with the group is a blessing for him; his nature and potentialities find realisation through the community].

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

[The individual has his being in relation to society; outside the society he is a mere nonentity. A wave has significance only in the ocean; outside of it, it is just nothing.]

NIAZ ERFAN

in congregation. Man being alone, he alone is responsible before God; he can pray to God in loneliness only. While dwelling on communion with God existentialists always speak of the 'I-Thou' relationship and never of the 'We-Thou' relationship.

While Iqbal is not averse to an individual's praying in privacy he attaches greater importance to congregational prayer. 'The real object of prayer,' he writes, 'is better achieved when the act of prayer becomes congregational. The spirit of all true prayer is social . . . A congregation is an association of men who, animated by the same aspiration, concentrate themselves on a single object and open up their inner selves to the working of a single impluse.'[7] As against the existentialists view that congregational prayer obstructs concentration of mind Iqbal observes, 'It is a psychological truth that association multiplies the normal man's power of perception, deepens his emotions and dynamizes his will to a degree unknown to him in the privacy of his individuality.'[8] The congregational prayer, according to Iqbal, serves one very important purpose, which the existentialists ignore. It is a means for the eradication of status-consciousness among the members of a community. Iqbal says, ' . . . its from in general creates and fosters the sense of social equality inasmuch as it tends to destroy the feeling of rank or race superiority in the worshippers.'[9]

In this connection a fallacy of existentialism becomes evident. On the one hand the existentialists bemoan the tendency of self-estrangement among men and the tendency of estrangement from God; on the other, by preaching a morbid type of religious individualism they advocate estrangement from fellow-beings. Iqbal, an adherent of the philosophy of the Qur'an, has evolved a system in which the individual, the society and God are given due place.

In the field of political theory too, existentialists stand for an extreme form of individualism which if practised in its true form

7. Ibid., p. 87.
8. Ibid.
9. Ibid., p. 88.

only a piecemeal view of things. We cannot understand the full import of the great cosmic forces which work havoc, and at the same time sustain and amplify life. The teaching of the Quran, which believes in the possibility of improvement in the behaviour of man and his control over natural forces, is neither optimism nor pessimism. It is meliorism, which recognizes a growing universe and is animated by the hope of man's eventual victory over evil.'[6] This meliorism of Iqbal is to be found in a large number of his verses which give us the message of hope and a new level of aspiration.

قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں

* * *

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

[You should not become contented with the world of matter with its sweet smelling multi-coloured flowers: there are gardens and nests elsewhere too. Don't be lost in the world of serial time there are other forms of time and space for you.]

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے

[Even the stars are afraid of the rise of man, lest this broken star (i.e., the incomplete man) may not become full moon (i.e., the complete man).]

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

[Your destination is beyond any destination; life is nothing but a desire for an unending journey.]

Religious existentialists hold that the true mode of prayer is offering it in the privacy of one's self rather than saying it in congregation or assembly. In order really to be able to pray an individual, they believe, is to concentrate on and sink into the inwardness of his soul. This is possible only in privacy and not

6. Ibid., p. 77.

anguish and despair. This, all in all, a gloomy view of life is principally the outcome of their peculiar notion of human freedom as well as of peculiar analysis of the situation of man in the world. Man does not will the time or place of his birth, i.e. in a particular family and in a particular environment. Nor does he have any choice with regard to his physical or mental abilities and aptitudes. When he gains consciousness he meets himself to be already there. He does not know why he is there or what his destiny in this world is. He is simply to accept himself and his situation. All the same he alone is to shoulder the responsibility of all the evil tendencies in him and the evil consequences of his decisions and deeds. He lives in an alien world, for he has no real knowledge about it. He cannot foresee the consequences of his actions and yet his fate, nay the fate of the entire world, rests on the decision he takes in a particular situation.

This strange predicament in which man is placed leads the existentialists to the view that man suffers from an inescapable sense of guilt before God and the consequent despair and anguish. This sense of guilt is obviously rooted in the Christian doctrine that man is born with an original sin. No wonder that existentialism as a philosophy paints a gloomy picture of man's life in the world and spreads on the whole a diseased outlook. This also explains the queer concept of human freedom which the existentialists advocate. Iqbal, on the contrary, is the exponent of the philosophy of hope and aspiration. He takes into consideration the existence both of good and evil in the world ; but he is the champion neither of rosy optimism nor of morbid pessimism. He criticises these extreme views in the following words : 'To the optimist Browning all is well with the world; to the pessimist Schopenhauer the world is one perpetual winter where a blind will expresses itself in the infinite variety of living things which bemoan their emergence for a moment and then disappear for ever. The issue thus raised between optimism and pessimism cannot be finally decided at the present stage of our knowledge of the universe. Our intellectual constitution is such that we can take

life-history of the individual is, on the whole, a unity and not a mere series of mutually ill-adapted events.'[3] These quotations from Iqbal amply show that his conception of the freedom of the human self is opposed to the view held by existentialists, particularly by Sartre and Heidegger. And so it must be, for existentialists, notably the atheistic existentialists, do not believe in any system of values, ethics and religion, while Iqbal insists on a faithful obedience of the divine law.

According to Sartre, human freedom, nay human life itself, is absurd. The character of Sartre's 'in-itself' as well as of 'for-itself' is such that neither the former nor the latter can be accounted for in terms of reason. Life just happens. Why and what for ? Nobody knows. Thus human existence or life is absurd. Man has no say in the matter and is simply to accept life as given. He is free but is not free to be not free. Life and freedom both are equally purposeless.

Iqbal draws his inspiration essentially from the Holy Qur'an which says, '"We have not created the heavens and the earth and whatever is between in sport : We have not created them but for a serious end : but the greater part of them understand it not" (44: 38).'[4] Again, the Holy Qur'an tells us, '"Verily in the creation of the Heavens and of the earth, and in the succession of the night and of the day, are signs for men of understanding ; who, standing and sitting and reclining, bear God in mind and reflect on the creation of the Heavens and of the earth and say : 'Oh, our Lord! Thou hast not created this in vain' : (3.188)"[5] Against the existentialists, Iqbal thus believes that life is through and through purposive and has specific ends to fulfil. Each human individual life has a unique significance of its own. Man has to play a vital role in the scheme of things. Edowed with freedom he is to be the deputy or coworker of God in the creation of a new universe.

Existentialists make much of the psychological states of guilt,

3. Ibid., p. 52.
4. Ibid., p. 9.
5. Ibid.

Existentialists as well as Iqbal emphasise the freedom of human individual but there is a basic difference in their approach to this subject. Existentialists stand for an unlimited liberty of the human individual to the extent that it turns out to be licence. Sartre, for example, does not see a third possibility between total determinism and perfect indeterminism. Thus he writes in *Being and Nothingness*, 'Either man is wholly determined . . . or else man is wholly free.'[1] Sartre casts his vote in favour of total indeterminism. Man, according to him, is indetermined to the extent that his volition is conditioned neither by heredity nor by environment, nor by any goal, nor by traditional values. He creates his own value in every action. Since every action has a uniqueness, no ready-made ethical code can be of any help in guiding our moral conduct. As many critics have observed, this sort of freedom is in reality its own negation.

To reach somewhere a man must not only be free to move but must also have a goal or purpose. In other words, he is determined by the goal he pursues. Since the ends pursued by man are the projections of his own inner self or character, he is essentially determined by his own character. Thus a more reasonable view of human freedom is that of self-determinism and it is the one advocated by Iqbal. According to him, '. . . the element of guidance and directive control in the ego's activity clearly shows that the ego is a free personal causality.'[2] Again he writes, '. . . to live is to shape and change ends and purposes and to be governed by them. Mental life is teleological in the sense that, while there is no far-off distant goal towards which we are moving, there is a progressive formation of fresh ends, purposes, and ideal scales of value as the process of life grows and expands . . . . But there is a system in the continuity of this passage. Its various stages, in spite of the apparently abrupt changes in our evaluation of things, are organically related to one another. The

1. J-P. Sartre, *Being and Nothingness* (English translation by Hazel E. Barnes), Philosophical Library, New York, 1956, p. 442.

2. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford University Press, 1934, p. 102.

IQBAL AND EXISTENTIALISM

No DOUBT Iqbal has much in common with existentialists, yet it cannot be denied that the two philosophies—existentialism and Iqbal's system—are at variance with each other in many vital aspects. While comparing the one with the other two important things must be kept in mind. First, existentialism is basically a philosophy of revolt and as such tends to promote negativism and extremism. Secondly, Iqbal derives his inspiration essentially and primarily from the Holy Qur'an which gives mankind a positive outlook. Islam teaches us moderation and cautions us against extremism of one form or the other. An action based on the spirit of moderation is judged to be the best action by both the Qur'an and the Hadith. Differences that there are between existentialists and Iqbal spring, in the final analysis, from this basic divergence of outlooks.

The first important point of difference between the two is the one regarding the idea of evolution. Whereas in Iqbal's system this notion occupies an important place, existentialists seem on the whole almost to shel.e it either because they consider it too commonplace a subject to need an elaborate discussion or, and this is more important, they do not believe in the reality of the group and race. For them what matters is the individual.

No doubt, both Iqbal and existentialists refer to the occasion of man's gaining consciousness or rather self-consciousness. In Iqbal's philosophy man's gaining self-consciousness is occasioned by transition from animal state to the human state that once occurred in the history of the human race. It indeed is one of the greatest landmarks in the process of evolution. For existentialists, on the contrary, the moment of gaining consciousness is the occasion when the individual meets himself to be already there ; they do not speak of a stage of transition from the animal state to the state of manhood.

task becomes easy. If not, then the anxiety is turned inward which reinforces his sense of guilt and leads in most cases to clinical symptoms. Mental health in the final analysis depends on the capacity to bear frustrations and also on the ability to keep one's wishes in suspension, i.e neither give them up entirely nor react to them in an infantile way. This is easy if one is realistic in one's attitudes and is also possessed with a certain measure of adaptability. The adaptability of the person to the changing realities of life, both internal and external, leads to satisfaction; it increases his self-confidence and makes him fearless. The fearlessness of the person indicates the absence of unconscious confiicts and anxieties and the consequent joyful acceptance of life, with all its vicissitudes and chances The task of the psychoanalyst is to bring about this fearlessness in his patients and make them masters of themselves and capable of healthy psycho-soial adaptation.

M. A. QURESHI

man's efficiency remains at its highest level; this also gives him maximum satisfaction. When under stress sublimation fails and the sexualised energy starts pouring in consciousness, thoughts and activities become sexusalied and the result is either inhibition or accentuation. In case of internal conflict between the moral and evil forces a compromise is made in the form of a symptom, which the patient tries to maintain because he is afraid of his unconscious evil intentions and their consequent repercussions in reality.

A mentally healthy man is a happy man, capable of enjoyment with self-content. This type of real enjoyment is not at the expense of others and is consistent with the moral and social standards. Where contentment is insufficient or lacking, it is symptomatic of unconscious guilt. Psychoanalytical experience has confirmed it now that impairment of happiness is always due to unconscious hate, guilt, or f:ar, each originating mostly from unhappy childhood. When the child feels that he is not being loved, i.e is an 'unwanted child', he feels insecure and starts hating his parents. This harted creates the sense of guilt which ultimately leads to anxiety or other clinical symptoms. The child thus fixated to his early unfulfilled desires continues to demand their satisfaction for the rest of his life, by becoming either submissive or defiant. This attitude being inconsistent with adult age and its many moral and social demands, makes his life miserable.

Developmentally speaking, the child is closely connected with the family, especially with the parent of the opposite sex; it is only with great difficulty that he frees himself from his infantile attitudes. If he fails to free himself, as he grows up, from the influence of the parents to become emotionally independent, he is likely to become a neurotic adult who unconsciously retains certain childish pretensions, expectations and illusions unsuited to his age and the world of reality.

Another difficulty of the child lies in enduring frustractions with forbearance and dealing successfully with his reactions of hatred. If the parents are of loving and understanding type this

form with the false hope of getting protection and security which the former gives to the staunch believers.

The aim of psychoanalysis is to transfer the control from the unconscious mind with its unsuccessful defences of repression, etc., to the conscious mind, and thus bring to the individual a sense of personal integrity and security. More importantly this develops in him the sense of reality. He now learns to control his primitive impulses and begins to respect the moral and social laws. Being more rational in his attitude towards life, he feels happier and more friendly to others. This is how the good in him conquers the evil in him. The psychotherapeutic task is not merely to remove the manifest symptoms and free the energy locked up in the unconscious mind but provide channels from the unconscious to the conscious to ensure a permanent flow of energy from one level to the other. When the mental energy starts flowing freely according to the requirements of reality, this leads to emotional and intellectual freedom and increased tolerance and open mindedness. He becomes more sociable and develops affectionate and friendly feelings for others. This internal freedom is accompanied by a slowness of response to opposition or hostility.

As Freud has made it clear, unconscious is a reservoir of energy and the efficient working of the mind depends on an unimpeded though regulated flow of this energy. When this flow is hampered owing to internal conflict, then efficiency suffers. The difference between mental health and ill-health becomes clear. In an unhealthy person the original energy, libidinal, i.e. sexual in nature, remains unmodified or unsublimated with the result that it leads to conflicts, inhibitions, complexes, etc. Particularly, he becomes the victim of many compulsive activities. The person all the time reacts to unconscious complexes with their urges and inhibitions rather than to the external reality. But in a healthy person mental energy undergoes some qualitative change. Freud speaks of this change as desexualisation of the energy, sometimes as sublimation. As long as sublimation of the libidinal energy is maintained by canalising it in non-sexual activities,

their own which, in reality, is no religion at all. Thus they are naturally deprived of all the benefits which accrue from the practice of religion.

During clinical investigations it has been discovered that religious neurotics invariably suffer from contradictory thought-processes; Some immoral and antisocial ideas necessarily enter their minds which they do their utmost to repress or counteract by reinforced religious thoughts or ceremonies. It appears to them as if they were magically undoing the bad effects of their immoral and antisocial ideas. These miserable people indulge in a compulsive pattern of doing and undoing endlessly. At first doing guilty deeds in imagination, e.g. wishing for father's death or using filthy language for respected persons, even for God, and then because of their confusion between phantasy and reality, undergoing self-imposed suffering for the atonement of their 'uncommitted' sin. Probably unconsciously they think that the second phase will undo the first, i.e. their bad thoughts will be cancelled out by their self-imposed suffering. The tragedy of the whole situation is that one commits sins only in imagination, with hallucinatory pleasures in most cases, but suffers in reality from mental pain which is worse than physical pain.

As the neurosis aggravates and becomes more aceute, the filthy and profane thoughts start infiltrating the prayers of the patient and make him feel extremely embarrassed, miserable and guilty, with the result that the prayers have to be stopped in order to avoid the perplexing situation. Sometimes the patient feels so miserable that he wants to commit suicide, but again religion stands in his way and he cannot satisfy even this desire of his. This now almost an obsessional neurosis, makes the patients suffer from religious compulsions and consequently turns them into moral masochists. They accept such sufferings, rather cherish them, because they give them some mysterious mental satisfaction. They finally come to accept this form of religion selected and distorted according to the necessity of their unconscious mind. They ignore the essence of religion and cling merely to its outer

them and that cure could be effected by bringing these two into harmony with each other, so that the 'lifeforces' should flow freely in keeping with the demands of reality, getting thereby their fulfilment. If these primitive impulses were repressed or pushed back from consciousness, then alone they were to be dubbed as evil and dangerous. That was why the person in whom they were kept under repression was always afraid of becoming conscious of them. One could remain mentally healthy if the forces of repression succeeded in their objective; this unfortunately was not always possible, with the result that the repressed forces tried to find all sorts of devious ways for their expression.

Religion has helped in keeping the primitive impulses in a state of repression and has given protection and security needed by the believers. But sometimes the unconscious becomes more intriguing and starts exploiting the very faith which insures peace of mind. It starts mobilising its persecutory mechanism by creating a sense of guilt even for innocent thoughts and insignificant activities. This leads to a selective approach towards religion so that only those aspects of it are selected which lead to suffering with the result that they later become compulsive in nature. Thus a religious person may become a slave of stereotyped activities, ceremonies and rituals, which must be performed even if the heavens fall. He soon comes to suffer from 'obsessional neurosis' which makes his life more and more miserable. If he fails or forgets to perform even a trifling ceremony, he develops a state of acute anxiety; and in order to get rid of this tension he must repeat the whole series of rituals once again. This complusive repetition itself becomes the be-all and end-all of religion for many individuals whereupon religious observances lose all their spiritual value and significance. Clinical studies have repeatedly confirmed this unfortunate state of affairs. It has been found that sufferers in spite of their apparent profession of firm faith in a religion could not practise it properly. Under the pressure of a complusive nature and an acute sense of guilt, their selective approach leads them to manufacture a religion of

FREUD'S CONTRIBUTION TOWARDS MENTAL HEALTH

CONFLICT between good and evil wishes is one of the principal causes of human suffering and unhappiness. Moralists as well as religious teachers of all times have preached love of humanity to make the world a pleasant place to live in. One of the important functions of religion indeed has been to deal with mental conflicts in such a way that good conquers evil and man lives in peace and harmony with others. Religion by itself could, however, achieve this end to a certain extent only: to obtain better results and an effective solution of our spiritual suffering religion must be aided by psychology.

Freud, a young physician of Vienna, could not bear to let the misery and suffering of human beings continue and so he devoted his life, to the discovery of a scientific solution to the removal of mental and spiritual agonies. During his investigations of hysteria through the method of hypnotism, he discovered the 'unconscious mind' and its various mechanisms responsible for the development of various mental derangements. Ultimately, he devised a special method of treatment for neurotic disorders which he named 'Psychoanalysis.' Freud made the paramount discovery that the conflict between good and evil forces within the mind was actually the conflict between the moral principles and the unconscious primitive impulses. He found that where primitive impulses sought direct expression they came into conflict with the moral principles within, and religious, customary and traditional forces without. He also found in the course of his researches that the so called 'evil forces' within the mind were indeed the 'lifeforces' of the human person. They were the instincts, which could be productive as well as destructive. Freud ultimately came to hold the view that various kinds of neuroses were due to the separation of primitive impulses from the rest of the mind and conflict between

tion, the other on feeling and some deeper awareness. As to the zealot renovators' appeal to use God as the first premise in science, we have all the sympathy; but what if it is in the very nature of science that it has nothing to do with the litany of exhortations!

M.A. USMANI

as the anonymous author of the *Cloud of Unknowing* says of Him: 'By love He may be gotten and beholden, but by thought never.'

Better let religion, therefore, remain beyond the reach of scientific 'nonsense', than make it a commonplace of science. To make God a scientific fact soon leads one to conceive of Him as a king, only one greater and mightier than even Alexander the Great, but what then? To make religion merely scientific is to divest it of its profundity, vastness, richness, nobility, and, above all, its solemnity. It would, for example, be difficult to prove scientifically the existence of soul and even more difficult to prove scientifically its immortality—these two as we all know, are the corner-stones of religion. All the same somewhere inside me I 'feel' that I have a soul: that *I am I* and that *I am not you*; that I am different from all the world around me. And still deeper I have an awareness of some purpose in my existence and of my soul's yearning for it. And this very awareness whispers in my 'ears' that I am not mortal. But how can I prove all this scientifically? Scientifically it is neither true nor false; yet religiously I am convinced of its profound veracity.

There is indeed no need to be apologetic and mar the very beauty and essence of religion by seeking a scientific basis for it; religion is meta-scientific. It has its own power and this power is greater than one given us by science; it is a power which moves, which chastises, and which ennobles our souls.

And how myopic and even ungrateful it is to ascribe all human sufferings to the 'godless science', as it were, and to suggest as a solution the basing of science on religion! The solution of human sufferings does not lie in making science religious, nor in making religion scientific: both these proposals, as we have seen, can do more harm than good. The solution lies in making religion non-scientifically rather supra-scientifically valid, by imparting to people a religious vision, and by making them feel its enriching and all-prevasive power. Science and religion, be it noted, have no mutual antagonism; they belong to quite different universes of discourse. One rests on observation and demonstra-

robes and wearing the tidy garb of science? Only because science seems to be rational and based on reason? Well, how much reason is there in life? Life is not all reason, nor is it all science. Life is primordially and primarily a billowy ocean of feelings wherein there are only a few whales of reason and a few fish of science.

Take a drop from love-experience. You say to your beloved: 'I hate you,' and this while you kiss her warmly and madly. Do you muse afterwards sadly, like a philosopher, that you have acted inconsistently? Sure, you *have* acted inconsistently. But, it is life! You say love is nonsense. Well, it is all the more sweet. It is the spice of life—it is life itself.

Life or Nature is not a book of logic, nor is it the *Principia* of Newton. Why then is one to be at pains to make life scientific, or base religion on science? 'When you understand all about the sun,' says Whitehead; 'and all about the atmosphere and all about the rotation of the earth, you may still miss the radiance of the sunset' (*Science and the Modern World*).

The maddening experience of the radiance of the sunset can never be explained in any scientific terms, nor can any language ever exhaust the richness of its feelings. It is, scientifically speaking, meta-sensical. So is religion. Religion or Faith in its true nature is non-scientific, reverential, meta-sensical and meta-physical. Science means the piercing through the veil of mystery, and it spells the death of wonder and of the sense of awe. It is the impoverishment of the soul and the retrenchment of the vision. Religion is begotten of wonder and of the sense of awe, and its glory lies in its being beyond the merely sensate. 'Facts' of religion are mostly not 'known' but felt. You 'know' them through feeling, just as you 'know' your beloved not by observing her like the scientist, nor by cross-questioning her like the philosopher: you 'know' her through warm immediate contact with her: through the passionate impact of feelings. Similarly, God cannot be known through 'scientific investigations.' He is 'known' through feelings,

ed is the possibility of God's being an empirical fact. As explained above, all the statements of empirical sciences and even the most established laws concerning them in the final analysis are no better than probable statements or hypotheses. Hypotheses, as even an undergraduate knows, can never attain the status of *necessary* truths, however old they may have been and however strong the evidence may have been in their favour. To make God a scientific fact, by which we mean an empirical fact, is, therefore, to make His existence hypothetical—a shockingly painful conclusion!

A similar conclusion awaits us if we go into an honest search for the meaning of the so-called 'laws of Nature'. It is significant to note that contemporary philosophy of science has disowned this very phrase. It considers the notion of the 'laws of Nature' to be the vestige of the medieval theological science when it was thought that the order we found in things and events of Nature was governed by some immutable and universal laws awaiting our discovery of them, and that these laws were such as could be formulated in thought, and expressed best in the language of mathematics. Contemporary science, however, has come to an acute awareness that the so-called 'laws of Nature' are not *discovered* by us, but that we *invent* them. Further these 'laws' are not *determinative* but only *descriptive*, which fact alludes to the piecemeal and patchy nature of our scientific knowledge. Now, God cannot possibly be the invention of man; and it serves neither science nor religion to call Him a law of Nature!

We come thus to the conclusion that God cannot be the first term of science, nor its last term, nor can He be a scientific fact, nor indeed a law of Nature. But the question is: Why should the theologian suffer from an unnecessary sense of inadequacy and feel apologetic? Why should religion seek succour from science? Why cannot religion stand on its own feet, pure and clean, and save its own integrity by being content with itself? Why should it vie with, or fear science? Why should it become uncertain of its own intrinsic value—quite independent of science? Why should it make itself 'sensical' by throwing away its own solemn and divinely

it arouses, are as observable in Europe by a Christian or in Russia by an atheist as they are by a Muslim in Pakistan.

If we should accept God as the 'First Principle' of science, it would mean that we have to base science on deduction; this would, in turn, amount to going back to medieval ages, and to its pseudo-science the kind of which, for example, was produced by Thomas Aquinas and his followers. Science does not deal with the question of the 'First Principle' or 'First Cause'; it does not even get started so long as it insists on positing the 'First Cause' as its point of departure. It is indeed more profitable to venture into a free enterprise of scientific investigation untrammelled by the notion of 'First Cause' than to posit it and then give its pseudo-scientific explanations and justifications. The idea of God may be invoked in science at best as the last term to explain, if such explanation is possible, the inexplicables of science. But even as an expedient it is not safe, for it makes God a mutable entity—an ephemeral affair. To-day's inexplicables may be to-morrow's truisms. So the idea of God can be employed neither at the start of science nor at the end of it. When taken at the start, science will be doomed; when taken at the end, the lofty idea itself will be doomed. The result finally will be a two-way tragedy.

Let us examine another premise, presented in the same spirit of the old 'good faith'. It is held that God is 'one of the facts of science' and also that He is 'one of the laws of Nature'. To make God a scientific fact is to make him obviously at par with any other scientific fact. But science, we all know, is comprised of two kinds of facts: mathematical 'facts', and empirical facts. The former are called 'facts' by courtesy only: the verities of mathematics have nothing to do with experience, and hence with the matter of fact world. God, therefore, cannot be a mathematical 'fact'. Moreover, mathematical propositions and formulae are analytic like the statement: 'everythiag that is blue is coloured'—and so they impart no new information. It would be almost blasphemous to say that statements about God are merely analytic statements, i.e. bare tautologies. What now remains to be examin-

ATTEMPTS TO MAKE RELIGION SCIENTIFIC

It is in good faith, no doubt, that some of our educationists and intellectuals wish to make religion and God as scientific as any empirical fact. And, again, in the same good faith, they aspire to base science on religion and primarily on the idea of God. But good faith, alas! is not all that can effect such a change, nor is it a guarantee against the danger of demolishing the very edifice which we are trying to 'renovate'.

Basing science on religion is perilous for both. One of the greatest achievements of modern age is the disentanglement of science from theology. One-sided reverence for theology and fanatic adherence even to old philosophies—such as that of Aristotle's, for example—had been the greatest shackle for the advancement of scientific learning in the past. Science before this disentanglement was not science but an apology for one.

Theology doubtless has been based on authority, while science, as we know it now, is based exclusively on observation and experiment. Whether the earth is round or flat, moving or stationary, whether the sun goes round the earth or the earth round the sun, are questions which theology would decide by *deduction* from some general premisses held irrevocably true on the authority of God or some other divine agency; while science would unhesitatingly resort to experimentation and observation, and from them *inductively* proceed to devise a working hypothesis which after a long and critical process of controlled experimentation is given the entitlement of a theory. It is important to note, however, that a theory or law, in so long as it is based on empirical facts, is itself no more than a hypothesis. A scientist never accepts a proposition as true because the Holy Qur'an says so, or the Holy Bible says so, or the holy book of any other religion says so; he accepts it as true only because the facts which it denotes, or the expectations which

20. Saksena, R. N., *Sociology, Social Research and Social Problems of India*, Asia Publishing House, Bombay, 1961.

21. Smith M. B., *Survey of Social Science*, Houghton Mifflin Co., New York, 1945.

22. United Nations, *International Survey of Programmes of Social Development*, U.N., New York, 1955.

23. Idem, *Report on the World Social Situation*, U.N., New York 1957.

REFERENCES

1. Brembeck, C. S. and E. W. Weidner, *Education and Development in India and Pakistan: A Select and Annotated Bibliography*, Michigan State University, U.S.A., 1952.

2. Davy, John, 'Role of Sciences in Less Developed Countries,' *The Pakistan Times*, Lahore, February 14, 1963.

3. Goode C. V. and D. E. Scates, *Methods of Research: Educationa, Psychological, Sociological*, Appleton-Century-Crofts Inc., New York, 1954.

4. Goode W. J., and P. K., Hatt, *Methods in Social Research*, McGraw-Hill Book Co. Inc., New York, 1952.

5. Government of Pakistan, *The Second Five-Year Plan (1960-1965)*, Planning Commission, Government of Pakistan, Karachi, 1960.

6. Idem, *Population Census of Pakistan 1961*: Final Tables of Population (Sex, Urban-Rural, Religion), Census Bulletin No. 2, Office of the Census Commissioner, Ministry of Home Affairs, Government of Pakistan, Karachi, 1961.

7. Mead, M, (Ed.), *Cultural Patterns and Technical Change*, UNESCO, Paris, 1954.

8. Abdur Rauf,'Some Educational Problems Needing Research,'*Pakistan Review*, Lahore, Vol. VII, No. 4, 1958.

9. Idem, 'New Education in the Making in Pakistan,' ibid., Vol.IX, No. 9, 1961.

10. Idem, 'Our Mental Life,' ibid., Vol. VI, No. 2, 1958.

11. Idem, 'Mass Approach Towards Our Social Evils,' *Punjab Educational Journal*, Lahore, Vol. LVI, No. 15, 1962.

12. Idem, 'Dynamics & Economics of Professional Satisfaction,' ibid., Lahore, Vol. LVII, No. 4, 1962.

13. Idem, 'Selecting Staff for Industry,' *Pakistan Review*, Lahore, Vol. IX, No. 6, 1961.

14. Idem, 'Food Deficit and Social Evils,' *Indus*, Lahore, Vol. III, No. 2, 1962.

15. Idem, 'Psychological Aspects of Family Planning,' *Pakistan Review*, Lahore, Vol. VI, No. 5, 1958.

16. Idem, 'Science and Contemporary Society,'. ibid., Vol. X, No. 1, 1962.

17. Idem, 'Democracy and Religion,' *West Pakistan*, Lahore, Vol. II, No. 7, 1960.

18. Russell, B. *Principles of Social Reconstruction*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1954.

19. Seligman, E.R.A. and A. Johnson (Eds.), *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Vol. I), The Macmillan Co., New York, 1957.

tematic resaarch or reform is possible in the field of education unless the educationist collaborates actively with the psychologist, the sociologist, the religious thinker, the social worker and even the engineer and medical practitioner. Similarly, a perspective understanding and effective control of the problems of 'poula-tion explosion' presuppose active co-ordination and collaboration between various social sciences and allied disciplines. In fact, a multi-dimensional and an inter-disciplinary approach is more particularly indispensable for social sciences than for any other discipline.

Fortunately, this fundamental fact has been duly emphasised in our Second Five-Year Plan : 'Economic and human aspects of the Plan programmes are also interdependent. Productivity is affected by conditions of health, education and welfare among the workers and their families. The success of health measures, in turn, is partly contingent upon improvements in housing and public sanitation and in levels of literacy and understanding among the people. The personal and social requirements of families and individuals must be considered in setting standards for housing and community planning. The feasibility of certain forms of social insurance depends upon the development. of medical and health facilities. Provision for education and training must take account of population growth rates, the age and sex composition of the labour force, and prospective requirements of skills. The emphasis on literacy, and the relative weighting of technical and cultural components at the various levels of educa-tion, must be related to the need for better productivity and incentives for higher living standards among various groups of the community.'[20]

(DR) ABDUR RAUF

20. Government of Pakistan, *The Second Five-Year Plan (1960-65)*, Karachi, 1960, p. 333.

In the past the main drawback in our social science programmes was the unfortunate fact that most of the social scientists failed to realise the proper significance of the predominance of rural population in our society. Being themselves products of an urban and entirely different socio-economic environment, they were either ignorant of or indifferent to the demands of the rural life. In order, therefore, to avoid the expensive errors of his unthinking predecessors the contemporary social scientist must be scruplously cautious and extremely prudent in the expenditure of his skills and capital. He must strive to appreciate fully the meaning and significance of the rural predominance in our population in the designing of plans and execution of projects. He must realise that failure to take proper cognizance of this fundamental fact is liable to render all his researches and experiments ineffective and even injurious, however scholarly and painstaking they might otherwise be.

Need for Multi-Dimensional Approach. The seasoned social scientist needs hardly to be reminded that his dear science can deliver the goods only when his approach is multi-dimensional, coordinative and inter-disciplinary. The tendency of the four blind men of the fable and the elephant which is very likely to mar the endeavours of many a specialist working in utter isolation of others is far more damaging in the realm of social sciences than anywhere else. By virtue of their vital developmental role social sciences must of necessity be extremely sociable in disposition. Their frontiers should meet and extend into each other rather liberally. The would-be social scientist should not harbour any doubts and fears while crossing over these frontiers whenever his enquiry necessitates such a venture.

This point could perhaps be better illustrated with reference to the problems of education[18] and family planning[19]. No sys-

18. C.V. Good and D.E. Scates, *Methods of Research : Educational, Psychological, Sociological*, New York, 1954, pp. 100 et seq.

19. W.J. Goode and P.K. Hatt, *Methods in Social Research*, New York 1952, pp. 996 et seq.

Well-equipped medico-psychological centres are now being established for the rehabilitation of servicemen such as happen to develop physical or psychological handicaps during field exerciess or war operations.

There is no gainsaying the fact that our social scientists are rendering a commendable service to our armed forces. This, among other things, accounts for the fact that efficiency, discipline, courage, precision and the striking power of our defence forces have always been exceptional. The humiliation that the invading Indian armed forces had to suffer in the recent war bears ample testimony to this fact. It is, however, being felt that still more methodical and elaborate researches in the field of testing, personnel selection, education and guidance of the defence personnel will equip the social scientist with added professional insight. This in turn would enable him to contribute more confidently towards the fortification of our national defence.

Problems of Rural Predominance. Proper utilisation of the theory and practice of social sciences is thus indispensable for success in all the key sectors of a sound nation-building programme. In order, however, to be really helpful the social scientist must have sufficient insight into the structure and function of the problems in their correct perspective. He must never forget the basic fact that an overwhelming majority of the Pakistani population is rural in origin. The latest census data[17] remind us that 86·9% of the total population of Pakistan dwells in scattered villages: 94.8% in East Pakistan and 77·5% in West Pakistan. Thus no worthwhile and constructive work in any of the foregoing and the allied areas is possible unless the social-scientists fully grasp the dynamics of the rural life. This is particularly true of our agricultural economy, education and family planning. It is equally pertinent to our industry, for, although it usually operates in a predominantly urban environment, yet the bulk of our industrial labour is derived from the rural surroundings.

17. Government of Pakistan, *Population Census of Pakistan 1961*, Karachi, 1961, pp 14 et seq.

obviously be run by experts in mental health and hygiene, assisted by social scientist as well as by medical men.

These basic inadequacies in our hospitals have affected the health situation in Pakistan very adversely. The most serious set-back, however, is one from within the camp of the social scientists. They have made little worthwhile endeavour to do something solid and substantial in this important field. Thus, while abnormal psychology, for instance, is being taught in most of our universities at the postgraduate level the instruction is predominantly academic and theoretical and the least practical and clinical. Similarly, nowhere have our sociologists and social work experts organised practical programmes for the diagnosis and treatment of our social maladies. Standardised account of the social science researches on these problems is hardly to be found anywhere. A few stray reports of casual and sporadic work devoid of a thorough grounding in clinical sciences or case work experience, cannot be rated as trustworthy. Problems of health and hygiene, therefore, pose a very big challenge to all conscientious social scientists in Pakistan.

Strengthening National Defence. Defence departments now all over the world seek for the services of the social scientists, especially of the psychologists. Some specific areas in which they can be more useful are : personnel selection, job analysis, aptitude testing, maintenance of high morale in the armed forces, mental health and special educational programmes for war-handicapped soldiers, programmes of general education, recreation and welfare of the servicemen and their dependants, etc.

It is heartening to note that our defence organisation, rightly to be proud of, has fully acknowledged the necessity and utility of the services of the psychologists and social workers. Recruitment in all the three wings of our armed forces is determined *inter alia* by psychological tests of intelligence and aptitude. Trained psychiatrists are being liberaly employed to look after the health of the mentally ill and emotionally disturbed defence personnel. The standard of the welfare projects as well as that of recreational progammes in our military units is of a very high order.

social sciences provide timely relief to people suffering from tension, frustration and anxiety which are the usual concomitants of industrial and technological change.[14]

Social sciences undoubtedly play the most constructive role in warding off social pathology and promoting social health of a people. Psychological, sociological and anthropological researches have shed path-blazing light on the aetiology, prevention and treatment of crimes, delinquency, anti-sociality, social evils, etc.[15] Similarly, the dynamics of domestic disputes, divorces, biases, prejudices, clashes, riots, wars and a host of other varieties of human maladjustments have been brought within the orbit of understanding through the insightful contributions of social sciences.[16]

Unscientific Handling of Mental Health Problems. A sound knowledge of the theory and practice of social sciences is thus indispensable for proper diagnosis and effective treatment of our physical, mental and social pathologies. Unfortunately, this fundamental truth has not yet been properly appreciated in Pakistan. Thus, for instance, no adequate provision for regular instruction in the theory and practice of psychology has so far been made at any of our several medical colleges. The existing practice of making haphazard arrangements for a few theoretical lectures on psychology to the medical students is far from being satisfactory. Even these are delivered by a non-specialist, most often a medical man on the staff of the institution. Obviously, there should be some specialised instruction in psychopathology with befitting arrangements for practical work in mental clinics and hospitals.

Similarly, our mental hospitals, manned by physicians with training in and bias for allopathic concepts and procedures, call for equally serious overhauling of staff. Mental hospitals should

14. M. Mead (Ed.), *Cultural Patterns and Technical Change*, Paris, 1954, pp. 284 et seq.

15. Cf. Abdur Rauf, 'Mass Approach Towards our Social Evils,' *The Punjab Education Journal*, Lahore, 1962, Vol. LVI, No. 15.

16. M.B. Smith, *Survey of Social Science*, New York, 1945, pp. 712 et seq.

Promoting Health and Efficiency. To-day health has assumed a wider connotation, as it refers now not only to (*a*) physical fitness and efficiency, but also to (*b*) mental equilibrium, and (*c*) social adjustment. The social scientists can play a vital role with regard to these three components of health.

Although physical health is mainly the concern of medical sciences, yet the role of social sciences, especially that of clinical psychology, in promoting physical fitness and efficiency cannot be overlooked. It has now been fully realized that a number of physical diseases have psychological causes. Such are, for example, tuberculosis, diarrhoea, dysentery, dyspepsia, some varieties of speech disorders, colour-blindness, etc. Psychoanalysis, psychiatry and other branches of clinical psychology have rendered extremely useful service in the diagnosis and treatment of many psychogenic physical disorders. The social worker has also of late become an indispensable colleague of the medical practitioner in so far as he assists him in the collection and reporting of data regarding patient's home and social life. Owing to the increased emotional tension and complexity in contemporary life emotional aspects of the physical ailments have assumed tremendous importance. A medical practitioner who ventures to diagnose and treat his patients without consulting the psychologist and the social worker is most likely to retard rather than promote human health and efficiency.

Various forms of mental diseases like schizophrenia, psychosis neurosis, paranoia, hysteria, etc., can be diagnosed and treated only by the psychologists. By inculcating principles of mental hygiene they can also render timely help in warding off possible ouslaught of full-fledged mental disorders, complexes, sexual perversions, etc. Psychological systems of guidance and counselling also pave the way for human efficiency and adjustment, and fortify human resistance against multifarious emotional maladies. In its noble mission of salvaging human mind, psychology is immensely helped and inspired by other allied disciplines, viz. sociology, anthropology, social work, art, religion, etc. Psychology and the sister

may be nullified . . . . The population of the country is increasing at a rate that presents serious problems for economical development and welfare '[13] Obviously, family planning appears to be a vital necessity for our effective survival.

During recent years the problem of 'population explosion' his become a matter of serious concern for our leaders in science and politics. The medical scientists in particular have made a close study of it and have also produced some literature. Some efforts have also been made by the social scientists but their contribution is almost negligible.

A dispassionate and perspective appraisal of the present situation, however, leaves little doubt that the most effective approach to the problem would be the one made by social scientists rather than that by the medical scientists. Basing family planning campaigns merely on a bewildering array of drugs and contraceptives without prior emotional preparation of the affected families is likely to do more harm than good. A proposal for family planning often arouses suspicion and even hostility of the people, especially when it seems to clash with their social and religious mores. Moreover, the brutal fact of poverty stands in the way of the expensive family planning equipment generally recommended for our masses. This poses a very serious problem, for it is rather the low-income families whose fertility rate is usually above average.

In such circumstances a well-planned psychological campaign to prepare parents to understand the proper significance of a manageable family size becomes inevitable. Preaching our people the cult of moderation and self-restraint is quite as important as to persuade them to buy expensive medicines and artifical appliances; proper organisation of leisure time diversions, popular sports, outings, light reading, active participation in community development programmes would quite as much lessen the intensity of the present situation. In order, therefore, to serve a vital national cause the social scientists can play a very important role.

13. Idem, *The Second Five-Year Plan (1960-65)*, Karachi, 1960, pp. 329, 331.

GROWTH OF POPULATION FROM 1901 to 1961

(In millions)

Year	Pakistan	East Pakistan	West Pakistan
1901	45·5	28·9	16·6
1911	50·9	31·6	19·4
1921	54·4	33·3	21·1
1931	59·2	35·6	23·6
1941	70·3	42·0	28·3
1951	75·8	42·1	33·7
1961	93·7	50·8	42·9

Commenting on these figures the Census Report says : 'It is significant that in the first thirty years from 1901 to 1931 Pakistan's population increased by 13·7 million or by 30%; in the second thirty years the increase has been nearly three times that in the first. These thirty years added 34·6 million souls, an increase of 58.5 °/₀. East Pakistan grew from 28·9 million in 1901 to 42·1 million in 1951 adding 13 2 million in fifty years, but in just ten years from 1951 on, it has added 8·7 million to its population. West Pakistan has nearly trebled its population since 1901 growing from 16·6 million to 42·9 million. Its growth in the last decade is more spectacular than that of East Pakistan. It has added 9·2 million to its population in the last ten years and while its average decennial increase up to 1951 was 3·4 million this increase within the decade preceding that year was 5·4 million.[12]

Needless to remind that such a high rate of population growth is in no way commensurate with our natural resources and so with the availability of fundamental amenities of life to our people. Referring to such an imbalance the Second Five Year Plan warns : 'What is of paramount significance, human beings may multiply faster than production and thus the welfare goals of development

12. Ibid., p. 7.

in Industrial Psychology makes part of posgraduate studies in Psychology in most of the Universities, it comes on the whole to be so crude, antique and academic that nothing much could be expected from students pursuing it. The injurious impact of such an unfortunate situation on the human aspect of industry is not difficult to foresee.

Some Atte tion-worthy Areas. Social scientists, especially the industrial psychologists, must, therefore, rise to the occasion and concentrate befittingly on the much-neglected human factor in industry. Well-planned researches and surveys are still to be conducted, among others, on such significant issues as :

(*i*) personnel selection,
(*ii*) labour management,
(*iii*) factory morale,
(*iv*) industrial stress and tension,
(*v*) causes and remedies of industrial unrest, absenteeism, labour turnover, strikes and accidents,
(*vi*) causes and treatment of labour disputes,
(*vii*) psychology of advertisement and presentation of goods,
(*viii*) miscellaneous social, cultural, emotional and moral problems associated with the twin processes of industrialisation and urbanisation.[10]

In order to stimulate industry's financial contribution towards the cost of such useful researches and surveys, the social scientists must endeavour to convince the industrial capitalists that investment on such eye-opening directions is not only socially desirable but also, considered economically, a profit yielding proposition.

Averting Population Explosion. Our demographic statistics merit equally serious consideration. The following table indicates the growth of population in both wings of Pakistan for every ten years from 1901 to 1961.[11]

10. United Nations, *Report on the World Social Situation*, New York, 1957, p. 198.

11. Government of Pakistan, *Population Census of Pakistan 1961*, Karachi, 1961.

juvenile beggars, orphan children, destitute children, etc.;

(*xi*) organising student guidance centres and counselling services at school, college and university campuses;

(*xii*) promoting student interest in extra-curricular and sporting programmes;

(*xiii*) organising banking services and the supply of milk, mid-day meals, etc., in educational institutions;

(*xiv*) organising mass campaigns against illiteracy, etc., etc.

Accelerating Industrial Development. In the field of industry the developmental role of social sciences has not so far been accorded adequate recognition. This is mainly due to the predominance in our industry of the mechanical factor to the exclusion, and, in certain cases even wilful violation, of the human factor. The vital importance of the human factor, however, cannot be overlooked without inviting serious risks and dangers to the health and efficiency of the entire industrial organisation. Whatever the specific industrial assignment, whether it is manual labour in front of a fast-moving machine or high-grade brain-work in a planning cell in the remote corner of an Industrial concern, it be always the human mind that moves the matter. Furthermore, negligence or defective handling of the human factor not only undermines the quality and quantity of industrial productivity but might also threaten the very existence of the industrial estate and the entire machinery installed therein. It goes without saying that the social scientists of Pakistan have made little worthwhile contributions in this field. This partly accounts for the fact that our industrialists are usually reluctant to assign any concrete and meaningful significance to the utilisation of the theory and practice of social sciences.

Even among the universities of Pakistan, only one, i.e. the University of the Panjab, offers a full-fledged course in Industrial Ethics and Psychology to its postgraduate students pursuing various courses in Chemical Technology. The Universities of Engineering and Technology in the country so far have no provision whatsoever far the study of social sciences. Though a course

Pakistan.[8] Referring to the rising tide of educational awakening in Pakistan, Brembeck and Weidner write : 'The role of education in the development of nations is getting increased attention, both in the "developed" and "developing" areas of the world.' There is a growing awareness that education is an investment in tapping human resources which will often bring, as John Galbraith says, 'a greater increase in national income than a dollar or rupee devoted to railways, dams, machine-tools or other tangible capital goods.'[9]

Educational Problems Needing Research. The time now appears to be ripe for the educationists to plan more revolutionary experiments and organise more constructive researches in the hitherto untouched spheres of our educational economy. Some such fields, calling for an immense research effort, are:

(*i*) developing our curricula in harmony with our needs and ideology;
(*ii*) producing better and cheaper text-books;
(*iii*) organising effective instruction in science subjects;
(*iv*) preparing indigenous tests of intelligence and aptitude;
(*v*) developing workable programmes of aptitude analysis and vocational guidance;
(*vi*) reorganisation and reorientation of the English-medium and European schools;
(*vii*) analysis of the problems raised by teaching in a foreign language;
(*viii*) diagnostic and remedial measures for dullness, retardation and scholastic failures;
(*ix*) educational utilisation of press, film, radio, television, and other audio-visual aids;
(*x*) education and rehabilitation of the physically, socially or mentally handicapped children, e.g., juvenile domestic servants, juvenile industrial and commercial workers,

8. Government of Pakistan, op. cit., p. 330.
9. C. S. Brembeck and E. W. Weidner, *Education and Development in India and Pakistan : Select and Annotated Bibliography*, Michigan State University, Michigan, 1962, p. 5.

tion of agricultural education, a problem which has hitherto remained neglected or been a victim of defective approaches. Recent trends indicate, however, a certain degree of genuine interest in this direction. The present writer feels that nothing substantial can be achieved in this field unless a systematic understanding and treatment of all the social pathologies of our rural life and the consequent inadequacies of our agricultural operations feature as an integral part of the training and research programmes pursued at present in our agricultural institutions.

Dynamising Educational Programmes. A dynamic educational system is a *sine qua non* for a balanced nation-building programme. A country with a high rate of illiteracy and widespread lack of basic technical know-how has scanty chances to flourish in modern times.

The present situation, however, is to be appreciated against its historical background. At the time of Independence in 1947 we inherited a system of 'education' which was based on Lord Macaulay's peculiar views on 'education.' That morbid educational system aimed solely at a large-scale minting of faithful stooges and senseless office workers. The tale of our protracted period of slavery is full of harrowing accounts of the cultural degeneration and technological stagnation that we were made to suffer on account of the pathological concepts of education forcibly imposed on us by the alien rulers. Consequently, the post-Independence educationists had to start from the scratch in the hazardous march towards educational reconstruction.

Social sciences have played the most constructive role in the field of education too. Enlightening plans were worked out and fruitful reforms implemented with the result that several new institutions soon came into existence. Expansion became the hallmark almost at all levels and in all phases of our educational system. The far-reaching effect of all this on the national development is quite obvious.

Education has now come to occupy a place of high priority in

many, 'non-technical' factors involved in the psychological, social and cultural ramifications of this vital problem. These factors, of great aetiological significance indeed, can broadly be classified as:

(*a*) unfavourable factors in the life and environment of the cultivator;

(*b*) unhealthy trends and attitudes of the consumer.

The first category includes all such general, professional, ecological, social, cultural and emotional factors in the life of our tilling force as have an adverse impact on the quality and quantity of agricultural production. Some of these, more specifically, are: (*i*) popularity of litigation and feuds among the rural communities; (*ii*) widespread illiteracy hindering proper grasp of modern agricultural know-how; (*iii*) excessive indulgence in unwholesome recreations and wasteful distractions; (*iv*) pathological rigidity and extreme conservatism; (*v*) oppressive yoke of irrational customs and unhealthy traditions; (*vi*) unhygienic living conditions, etc., etc.

These unfavourable factors cause frequent interruptions in the tilling hours and serious interference with field operations, farm management, professional planning, harvesting, marketing, etc. Causing a heavy drain on the economic and emotional resources of the farming village folk, they practically upset the entire agricultural situation.

Similarly, the main factors with regard to the consumer which cause imbalance in the food position are: (*i*) extravagant consumption of food on gay and grim occasions, and (*ii*) general recklessness in the multiplication of children.

It is obvious that our agricultural economy can never be dynamised until and unless our so far exclusively technological efforts are also adequately supplemented by proper attention to the human and social aspects of the problem. In fact, an effective agrarian development scheme must invariably be based on comperhensive programmes for a complete reformation of the entire rural life, concentrating specifically on factors mentioned above.

We must also give immediate attention to the entire reorienta-

giving way to insightful methods and operational researches. The changed spirit in the approach to social sciences has now begun to touch the roots of a number of our fundamental national problems.

Some Nation-building Sectors. Social sciences are now on their way to revolutionise practically all departments of our national life. Some specific ways in which the social sciences are rendering extraordinary services are to be noted as below.

(1) Developing agricultural economy.

(2) Dynamising educational programmes.

(3) Accelerating industrial development.

(4) Averting population explosion.

(5) Promoting health and efficiency.

(6) Strengthening national defence.

A brief but perspective survey of the recent contributions made by the social sciences in each one of these areas would be revealing as well as suggestive.[6] In particular this would invite us to consider carefully our future needs and the consequent responsibilities of our social scientists.

Developing Agricultural Economy. Science and technology are making appreciable contributions to the development of our agricultural economy. The proper role of social sciences in executing our food and agricultural programmes, however, does not appear to have been recognised adequately. 'Agricultural statistics reveal that wherever the farmers have utilized the modern agricultural techniques the quality and quantity of production have invariably gone up tremendously. Application of the principles and procedures of modern agricultural technology, however, does not at all exhaust the measures which are essential for the boosting up of food production.'[7] A perspective and a dynamic campaign for self-sufficiency in food must also have due cognizance of the

6. E. R. A. Seligman and A. Johnson (Eds.), *Encyclapaedia of the Social Sciences*, New York, 1957, Vol. I, pp. 4-7.

7. Abdur Rauf, 'Food Deficit and Social Evils,' *Indus*, Lahore, 1962, Vol. III, No. 2, p. 19.

opportunities and incentives by which individuals can develop their capacities, strive for higher levels of fulfilment, and participate fully in economic and social life. One of the main purposes of the Plan is to accelerate development; this must include programmes which relate to human resources.'[3]

The fact deserves special mention here in view of the growing awareness all the world over that technology with its rather limited horizon is inadequate to help people understand and solve their basic problems. The following observation made by Mr. U. Thant, Secretary-General of the United Nations, on the inaugural day of the mammoth U.N. conference on applying science and technology to less developed countries held in 1963 in Geneva, can easily be considered to represent unanimous world opinion on this significant subject: '. . . science and technology are on trial. The advanced nations are expending skills and capital on enterprises totally remote from the desperate needs of humanity. In some way science must be made to remain aware of its human origin, and its human destination.'[4] It is gratifying to note that the general pattern and orientation of thinking by our officials in the higher planning cells is in harmony with the maturer currents of thought elsewhere in the contemporary world.

Such authoritative trends and recent developments in the theory and practice of social sciences have brought about a welcome change in the outlook of our social scientists. The contemporary social scientist is becoming increasingly conscious of the past errors. He is now more alive to the complex and desperate demands of the present age. Psychologists, sociologists, educationists, religious thinkers and social workers are now busy revising and dynamising their hitherto rigid outlooks and stereotyped approaches.[5] Abstract thinking and theoretical quibbles are

3. Government of Pakistan, *The Second Five-Year Plan (1960-1965)*, Karachi, 1960, p. 329

4. John Davy, 'Role of Science in Less Developed Countries,' *The Pakistan Times*, February 14, 1963, p. 6.

5. Cf. Abdur Rauf, 'Democracy and Religion,' *West Pakistan*, Lahore 1960, Vol. III, No. 7.

sciences, practically at all levels of our education,

(*viii*) lack of aetiological insight and therapeutical perspective among individuals and agencies more directly affected by the specific problems which fact, in some cases, reaches the level of problem-blindness.

This unfortunate situation has very considerably marred the development of social sciences in Pakistan. It has also interfered seriously with a perspective utilisation of the technological sciences in the interest of a balanced national development. Consequently, the general pace of development has lagged far behind the needs and aspirations of the people who happen to be industrious and optimistic temperamentally. In fact, the present Indo-Pakistan war has established the fact more clearly than ever before that the Pakistanis are basically one of the most outstanding peoples in the world.

It is also to be noted that the mental framework of those working in Pakistan's planning cells has generally been free from the above-mentioned inadequacies. They have placed due emphasis on the social needs of the people and recognised the vital role of social sciences in developing the country. This in fact is in consonance with the United Nations Organisation's enunciation that 'A national plan has to take into account not only the production and distribution of goods, but also social service and civilising activities. The standard of living of a people is a composite whole, comprising material, social and cultural amenities.'[2]

This approach became much more clearly pronounced in our Second Five Year Plan : 'Economic growth is dependent on the effective use of the human and material resources of the nation. Both require conservation and development. The wastage of either is an irretrievable loss; their wise utilisation is the key to progress. Of the two fundamental forms of wealth the human resources are clearly more important . . . . By every means at its disposal the nation must endeavour to create the conditions,

2. United Nations, *International Survey of Programmes of Social Development*, New York, 1955, p. 210.

SOCIAL SCIENCES AND NATIONAL DEVELOPMENT

DURING the process of development a nation faces a multitude of problems. Effective survival necessitates perspective, analysis and scientific treatment of all such problems. A nation which either ignores an objective examination of its fundamental problems or resorts to crude analyses and fake remedies has soon to meet very grave consequences. It can hardly be overemphasised that perspective, understanding and effective treatment of national problems come invariably from the direction of sciences which provide a country the sole reliable bases to utilize and evolve its human and material resources to their maximum.

The Role of Social Sciences. Whereas the nation-building role of technological sciences has been keenly recognised, vagueness, confusion and even blunt ignorance still shrouds the appreciation of the real contribution of the social sciences[1]. A number of factors are responsible for this inadequacy. Some such factors among others are :

(*i*) the somewhat narrow socio-cultural horizon of some of our technologists,

(*ii*) inadequate development of social sciences in Pakistan,

(*iii*) predominantly academic approach by a vast majority of social scientists,

(*iv*) dearth of carefully planned problem-solving social science literature,

(*v*) lack of co-ordination among various social scientists working separately on the same or allied problems,

(*vi*) non-existence or weak organisation of the professional social science organisations and learned societies,

(*vii*) ill-planned and theory-ridden instruction in social

1. Abdur Rauf, 'Our Mental Life,' *Pakistan Review*, Lahore, 1958, Vol.VI, No. 2, p. 39; see also ' Science and Contemporary Society,' ibid., 1962, Vol. X, No. 1.

essence as is far more 'illuminting' than the one we have when we see light. He points out that if an object has a certain form and colour and occupies space, then the vision of it too will be characterised by form and colour and circumscribed by space, but when the object of vision does not possess these qualities the vision of it will be above such limitations. So the vision of God is not like the vision of other things but of a higher kind. Al-Razi's entire argument, however, establishes the possibility only of beatific vision. It does not by itself make clear whether the Faithful will actually see God in the life hereafter. Any doubt regarding this latter belief could be dispelled according to al-Razi by referring among others to the following verse of the Qur'an: 'You will see in heavens all kinds of blessings and a great King.'

(MISS) JAMILA HUSSAIN

people might come to realise that it was an impossibility. To this it may be replied that there was no necessity for Moses to commit a folly like the above to win over his people for if they were believers, it was sufficient for him to tell them that the vision of God was impossible, and if they were unbelievers they would not have believed him any way. The request of Moses under the above circumstance would thus seem to be a tactic so cheap that prophets are considered to be normally far removed from it. Secondly, al-Razi, in support of his thesis for the possibility of beatific vision, calls attention to the Qur'anic text which affirms that the believers would be blessed with the vision of God on the Day of Judgment : 'That day will faces be resplendent, looking towards their Lord.'[10] Thirdly, he alludes to a tradition of the prophet which says, 'Verily, you will see your Lord as you see the moon on the night when it is full.'

Those who have a different view on the matter, e.g. the Mu'tazililies, say that for a person to be seen it is necessary that he must be in a place, must be in a certain direction and a position confronting the one who sees him, that there must be a certain proper distance between the two, and finally that there must be a conjuction of the rays of light between the person seen and the eyes of one who sees him. All these conditions, they insist, are impossible to be fulfilled in the case of God; so the vision of God is impossible. To this al-Razi replies that the above conditions are irrelevant in the case of God; they apply only to human beings. What may be true of other things is not necessarily true of God. Against the possibility of beatific vision, however, is the verse of the Qur'an : 'Eyes do not perceive Him, although He percieves the eyes.'[11] But, according to al-Razi, there is no general denial here about the possibility of man's perception of God for all times and in all states. Al-Razi for himself is so convinced of the possibility of beatific vision that he further explains that the vision of God brings us such a vivid 'perception' of the Divine

10. Ibid., lxxv., 22, 23.
11. Ibid., vi. 104.

implied the eternity of something other than God and so the plurality of eternals. But al-Razi made it amply clear that the attributes are not to be considered additional to God's essence, and that his standpoint implies neither the eternity of that which is other than He nor the plurality of eternals.

IV. Beatific Vision of God. Even though al-Razi did not believe in the bodily qualities of God, he made full allowance for the possibility of beatific vision. Beatific vision of God, according to al-Razi, cannot, however, be proved on the basis of rational arguments; it can be established only on the authority of the Qur'an and the Hadith. So far as the Qur'an is concerned, he calls attention, in the first instance, to a verse which refers to Moses' keen solicitation for the vision of God. 'My Lord show me Thyself, that I may gaze upon Thee,' said Moses and received the reply, 'Thou will not see Me.'[8] God's reply, 'Thou will not see Me,' instead of 'I am never to be seen', according to al-Razi, makes it amply clear that the beatific vision depends on the preparation of the person desirous of it and hence it is not an impossibility. Had the vision of God been a sheer impossibility, the request on the part of Moses would have been an error and a folly; but Moses being a prophet was far removed from anything like this. Further, God connected the vision by Moses with the abiding of the mountain firm on its place, which again was not impossible. Now that which is connected with something possible is itself possible; hence the beatific vision is possible. Furthermore, it is clear from the verses of the Qur'an that God showed Himself to the mountain. If God could show Himself to a mountain, it is not impossible for Him to show Himself to a man.

Different objections have been raised against this of al-Razi's argument. The strongest of them perhaps is that the request for the vision of God made by Moses was because of his people who had proclaimed: 'We will not believe in thee, unless we see God plainly.'[9] So Moses asked for the vision of God in order that his

8. Al-Qur'an, vii. 143.
9. Ibid., xii. 52.

The Qur'an has described God with a wide variety of attributes. In addition to the metaphysical qualities of omnipotence and omniscience and the moral vitues of justice and compassion, it also speaks of God's hands, eyes, face, etc. While al-Razi fully affirmed all the metaphysical and moral attributes of God, he, in open opposition to the corporealists and anthropomorphists, declined to ascribe to God any bodily attributes.[6] Whatever is bodily, according to al-Razi, depends on its parts of which it is composed but God is far removed from such dependence. So God is not body nor does He possess any bodily attributes. He is not a substance nor an accident; nor is He provided with colour, taste, smell, length, breadth, or with parts, divisions, etc. God is not placed in space, nor does He reside in anything in the world; nor can He be described in terms which may be true of the creatures, for nothing is in the similitude of God. The anthropomorphic expressions about God occurring in the Qur'an and the Hadith have been fully recognised by al-Razi but he does not take them in their literal meanings. Taking them as metaphorical expressions he considers them to be symbolic of different and deeper meanings. Thus, for instance, the phrase 'the hands of God' has been interpreted by him to be 'the protection of God extended over mankind.' Similarly, 'the eyes of God,' according to him, denote 'the intensity of God's providence and watchfulness and so with other such expressions about God.[7] As regards the metaphysical attributes al-Razi affirmed God's knowledge, power, etc., but insisted that these subsist in His essence only, i.e. are not other than He. Nothing can be said to be an attribute of a thing unless it subsists in that thing. The Mu'tazilites had earlier maintained that the orthodox notion of the Divine attributes jepordised the unity of God, in so far as according to it these were considered to be eternally existent and distinctly different from the essence of God. According to them the usual naive affirmation of the attributes of God

6. Cf. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge University Press, 1932, pp. 67-68.

7. Cf. Fakhr al-Din al-Razi's *Asas al-Taqdis*.

definition are supposed to be equal in divinity and so whenever weakness is established in the case of one it is also established in that of the other. Thus whether they agree or differ, in each case the existence of any single thing in the world becomes impossible. If they agree on its existence and the will of both is to be carried out there follows the coincidence of two impressors upon one impression. If they disagree and the will of both is to be carried out that would involve the meeting of the two opposites. Finally, if the will of only one of them is carried out the other would be proved to be weak and so would be both by implication. In all cases the emergence of a single thing in the world would become impossible. But the world does exist as a matter of fact. Hence it stands proved that God is one.

It has been suggested by some that disagreement between God and His partner is not necessary and that it is possible for them to have a fair distribution of work to co-operate with each other. While one of them may, for instance take, the assignment of producing the substance of a thing the other may produce its qualities and thus both may create the world and maintain it by mutual agreement. But here the question arises whether this agreement between them is necessary or possible. If it is necessary, then it would imply compulsion from which God is far removed. And if it is only possible, then not even a single substance and its qualities may ever come into existence. It is thinkable that when one produces the substance the other may not co-operate with him in producing its qualities and thus the existence even of a single thing might-become impossible. Al-Razi claims this to be a clinching arugment and obs:rves : 'You must know that when you get acquainted with such an argument, it becomes clear to you that all the creation that there is in the world proves the unity of God. The existence of a single substance and its qualities is a proof enough for the unity of God in the sense described by us'.[5]

III Attributes and Relation between Essence and Attributes.

5. Fakhr al-Din Razi, *Tafsir al-Kabir*, Vol. VI, p. 134.

Now, if all bodies are one in essence, a quality which is ascribed to one could be ascribed to others. This, however, is not possible, for bodies largely differ in qualities such as are specific to them. Hence, there must be some specifier (*makhassis*) of bodies and this is God, the self-existent.

In his work *Asrar al-Tanzil*, Al-Razi gives a different formulation of the ontological argument which is very close to that of Descartes. Every rational being, when faced with difficulties and afflictions, has a feeling of being imperfect and helpless and yearns for the help of one who is perfect and all-powerful. This implies that the idea of the perfect exists in his mind. Now, the perfect, in order to be perfect, must possess the attribute of existence. Hence God the perfect does exist.[4]

II. Unity of God. From among the attributes of God al-Razi lays the greatest emphasis on that of the unity of God. This unity is a unity of the essence, qualities and acts of God in the sense that it is impossible to conceive of any multiplicity in them. He also infers the unity of God from the constitution and nature of the world. If God had a partner (*sharik*) in divinity, the two would either co-operate in maintaining the existence of the world or they would disagree with the result that one of them would will the world to exist and the other would will it not to exist. If God and His partner should both agree with regard to the continuation of the world then it would involve the coincidence of two impressors in respect of the same impression which is impossible. If they should disagree and yet the will of both is to be executed equally that would involve the meeting of two opposites which again is impossible. If one of them, for instance, wanted to produce motion in Zaid and other wanted him to remain at rest, the will of both could not be carried out for that would have involved the meeting of two opposites, i.e. motion and rest in Zaid, which is self-contradictory. And if they disagreed and the will of one rather than that of the other was to be carried out, then the one whose will was not carried out must be weaker. But both by

4. *Tahqiq-i Jalil*, Urdu translation of Fakhr al-Din al-Razi's *Asrar al-Tanzil*, p. 54.

behaviour. Does not the construction of such a marvellous edifice of the universe necessitate the existence of a Maker with creative as well as regulative powers? This argument of al-Razi's has been fully expounded in *Mabahith al-Mashriqiyyah*. The uniformity and harmony found in the heavens and earth and particularly in the human body, he maintains, is an ample proof of the fact that they have been created by an intelligent and wise Being. It is further contended that, whereas other arguments for the existence of God prove merely the existence of a Being as the cause of things, the teleological argument proves not only the existence of such a Being but also the presence of knowledge and wisdom in that Being. In al-Razi's own words, 'This argument besides proving the existence of God, establishes His knowledge and wisdom also. One who would think over the animal or the human body honestly, i.e. setting aside prejudices and false beliefs, would be forced to admit the existence of an intelligent mind as the cause or creator of this body.'[3] Al-Razi contends that the universe cannot be supposed to have been the result of mere chance play and that it necessarily presupposes a Being possessed of knowledge, power and intelligence as its cause. He concludes that this cause can be no other than God himself.

(*iii*) *Ontological Argument*. The ontological argument as propounded by al-Razi is essentially based on the distinction between the possible being and the necessary being. As already explained the possible being depends for its existence upon something other than itself while the necessary being is self-dependent. Thus the notion of the possible existence (*mumkin-al-wujud*) soon leads us to that of the necessary existent (*wajib al-wujud*), i.e. that of God. One may argue for the existence of God through the notion also of the possibility of qualities (*imkan-al-sifat*). All bodies are one in essence; though there are different kinds of bodies, yet the fact of being bodily is common to them all. Bodies are different just because of their qualities; in essence, their reality is the same.

3. Fakhr al-Din al-Razi, *Mabahith al-Mashriqiyyah*, Vol. II, p. 45.

(*b*) The existence of the world is additional to its essence. But a thing the existence of which is additional to its essence is not necessary but possible.

(*c*) There is plurality in the world and a thing which has plurality cannot be necessary. So the world is possible.

It also follows without need of a separate proof that necessary existence belongs to God alone who is self-sufficient and self-subsistent.

After these preliminary clarifications about the two important terms of his discourse, Imam Fakhr al-Din al-Razi proceeds with his various arguments for the existence of God.

(*i*) *Cosmological Argument*. The world being possible or contingent is not a self-explanatory system. It certainly needs some explanation for its having been created. The fact that the world has been created cannot be merely assumed; it itself stands in need of some proof. The arguments that al-Razi gives for the world's having been created as an effect of some cause run as follows. If the bodies in this world were eternal and not created, they would be in the beginning either in a state of motion or in that of rest. They could not, however, be in a state of motion for motion means change from one state into another and so presupposes the existence of the first state before the second. Similarly, the bodies in the beginning could not be in a state of rest, for if their rest were eternal it could not be destroyed. So the bodies are not eternal and if they are not eternal they must have been created. According to al-Razi, the fact of bodies having been created is a sufficient proof for the existence of God. Since it is no sound reasoning that the world should have come into existence by itself without there being someone to create it, it is clear that there must have been some agency other than the world which brought it into existence and this is God, the self-subsistent and self-sufficient.

(*ii*) *Teleological Argument*. Al-Razi further proves the existence of God through an appeal to Nature, i.e. the earth, heaven, sun, moon, etc.. and their harmonious relations and well-regulated

to extend his criticism to all the doctrines of the Greek philosophers, whether they were in line with religion or against it. The problems of philosophy which al-Razi set before himself for his critical examination included those which were discussed by the Greeks themselves and also those which were later added by the Muslim philosophers, such for example as of prophethood, miracles, revelation, etc. All in all his treatment, of a problem is fairly thorough, clear and logically sound. As a specimen we propose to give in the present article a brief exposition of al-Razi's views on the existence and nature of God.

I. Proofs of the Existence of God (Athbat al-Bari). Al-Razi advances three kinds of arguments to prove the existence of God, namely, cosmological, teleological and ontological. Before he examines these arguments it is necessary, he insists, to consider the distinction between the possible (*mumkin*) and the necessary (*wajib*). Possible is that which depends for its existence upon something else, while the necessary is that which is self-subsistent or self-dependent for its existence and the non-existence of which it is impossible to think. It is the notion of the possible which leads us to that of the necessary. Since the possible is not self-existent it needs something external to it to cause its existence. Now, this external agency cannot be another possible. First, if possible be the cause of something, its possibility will be part of the cause whereas possibility cannot be a part of the cause, for a thing in order to cause something must be necessary and a thing cannot both be possible and necessary at one and the same time. Secondly, if possible be the cause, the possible which is accepted to be so must be the cause of its own existence, but this is contrary to the definition of the possible given above. It must be noted here that al-Razi considers the world under the category of the possible and advances the following arguments to establish his position.

(*a*) All the objects in the world are constituted of form and matter which two depend upon each other. By its very definition a necessary being never depends upon anything. Hence the world is only possible.

that the philosophers be criticised and refuted. Shibli says in his *'Ilm al-Kalam*: 'Kalam was connected with philosophy in so far as it aimed, from the very beginning of its history in Muslim theology, at a dialectical refutation of such doctrines of Greek philosophy as were against Islam. The Mutakallimun, however, did not stop at that but also pointed out to some extent the defects of Greek philosophy. Soon after the works of Greek philosophers in their Arabic translation became available to the Muslim scholars they approved of almost all the doctrines of the philosophers and even of those which were against the dogma of Islam. When the Mutakallimun refuted the particular doctrines of the philosophers, the supporters of the latter wondered how the doctrines against Islam in particular could be false while the others were true; they, therefore, concluded that this differential treatment of the philosophers' doctrines was palpably due to the religious bias of the Mutakallimin. While the Mutakallimun looked at philosophy merely with suspicion, the later theologians, especially al-Razi, pulled the entire structure of Hellenic philosophy to pieces[2]. It was to achieve this very end that al-Ghazali also had earlier composed his *Tahafut al-Falasifa*. But al-Razi's position in this respect, however, is to be distinguished from al-Ghazali's and that of other critics. Before him there were two groups of scholars: one blindly followed the philosophers, and the other blindly rejected their views. The philosophers like al-Kindi, al-Farabi and Ibn Sina did not raise much criticism against the Greek philosophers. The Mutakallimun differed with them on some problems but they rejected mainly those views which were opposed to religion. They did not aim at criticising Greek philosophy for its own sake. Al-Ghazali too very largely refuted only such views of the philosophers as were against religion. Shaikh al-Ishraq and Abu al-Barakat Baghdadi too limited their criticism of Greek philosophy to levelling it against the views of Aristotle and his followers only. Al-Razi was perhaps the first

2. Shibli Nu'mani, *'Ilm al-Kalam*, Matba' Ahmadi, Aligarh, n.d., Part I, pp. 165-66.

IMAM FAKHR AL-DIN AL-RAZI ON GOD

IMAM Fakhr-al-Din al-Razi (1149/50-1209) occupies a position unique in the history of Muslim religious and philosophical thought. He has been acclaimed as the 'Shaikh of Islam,' the 'Pride of Religion' and the 'Leader or Chief of Islam.' He was a dialectician, philosopher, mystic, and a theologian; his position as a critic of Aristotle, however, is undoubtedly the most eminent. Whereas al-Farabi and Ibn Sina were famous as representatives of Aristotle, al-Razi earned a genuine fame as a critic of Aristotle. Shahrazuri says, 'He [al-Razi] excelled in debate and argument so much so that no one of his contemporaries could equal him in this respect.'[1] Criticism of Aristotle, though started at quite an early period in the history of Islamic religio-philosophical thought it reached its culmination in al-Razi. As to the sources of his criticism, not much can be ascertained with definiteness. Shahrazuri has, however, mentioned Abu al-Brakat's *Mutabir* to be Imam Razi's principal source and this stands confirmed by the fact that the Imam has referred to this work a number of times in his writings. All the same this does not prove that it was his only source; there could easily be many others besides. The aim which al-Razi set before him while criticising Greek philosophy in general and Aristotelianism in particular, much like Imam Ghazali, was to lower their value in the eyes of Muslim scholars who seemed to have been overawed by the names of Socrates, Plato, Aristotle, etc. This, in fact, had been effected by the exaggerated representation of peripatetic philosophy such as made by al-Farabi and Ibn Sina, so much so that they were emboldened to question the validity of historical religions and even consider them perhaps mere sanctimonious lies and trivialities.

It was certainly an urgent religious need of al-Razi's time

1. Shahrazuri, *Tarikh al-Hukama'*, p. 173.

11 W. Mays, *The Philosophy of Whitehead* (London : George Allen & Unwin, Ltd., 1959), p. 93.

12. Nathaniel Lawrence, *Whitehead's Philosophical Development* (Berkeley and Los Angeles, The University of California Press, 1956), pp. 332-33.

13. Whitehead, 'Statesmanship and Specialized Learning,' op. cit., p. 2.

14. Idem, *Adventures of Ideas*, p. 11.

15. Lucien Price, op. cit., pp. 70-71.

16. Pp. 80-81.

17. Lucien Price, op. cit., p. 203.

18. Whitehead, *Adventures of Ideas*, pp. 13-14.

19. Ibid., p. 15.

20. Whitehead, *Essays in Science and Philosophy*, p. 37.

21. Ibid., pp. 166-67.

22. Lucien Price, op. cit., p. 103.

23. Loc. cit.

24. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 208.

25. P. 7.

26. Ibid., pp. 32-33.

27. Whitehead, *Process and Reality*, p. 14.

28. Ibid., p. 16.

29. Whitehead, *Adventures of Ideas*, p. 27.

30. Ibid., p. 49.

31. Lucien Price, op. cit., p. 286.

32. Whitehead, *Adventures of Ideas*, p. 273.

33. Ibid., p. 175.

34. Ibid., p. 20.

35. Ibid., p. 273.

36. Ibid., p. 33.

37. Whitehead, *Essays in Science and Philosophy*, p. 148.

38. Idem, *Adventures of Ideas*, p. 16.

39. Ibid., p. 23.

40. Whitehead, *Process and Reality*, p. 9.

41. Idem, *The Function of Reason*, p. 34.

42. Idem, *Essays in Science and Philosophy*, pp. 91-92.

43. P. 149.

44. Lucien Price, op. cit., p. 7.

45. Idem, 'Philosophy of Life,' *Living Schools of Philosophy* Dagobert D. Runes. (Ames, Lowa : Littlefield, Adams & Co., 1956), p. 115.

46. Ibid., p. 129.

47. Whitehead, *Adventures of Ideas*, p. 129.

48. Ibid., p. 163.

reasonable connection.'[46] Positivism tends to establish a tyranny of the immediate, a tyranny of practicality. 'The great Positivist school of thought . . . at the present time, Whitehead says, 'reigns supreme in the domain of science. Its aim is to confine itself to fact, with a discard of all speculations. Unfortunalely, among all the variant schools of opinion, it is the one which can least bear confrontation with the facts. It has never been acted on. It can never be acted on . . . . '[47] Some of the weaknesses of this view have already been dicussed.

In summation, we believe, the following quotation presents in capsulate form Whitehead's way of surveying the historical process.

> Systems, scientific and philosophic, come and go. Each method of limited understanding is at length exhausted. In its prime each system is a triumphant success; in its decay it is an obstructive nuisance. The transitions to new fruitfulness of understanding are achieved by recurrence to the utmost depths of intuition for the refreshment of imagination. In the end—though there is no end--what is being achieved, is width of view, issuing in greater opportunities.[48]

The new fruitfulnesses which sustain civilised living are the rewards of the quest for new types of perfection.

NOTES

1. P. 168.
2. Alfred North Whitehead, *The Function of Reason* (Princeton : Princeton University Press, 1929), pp. 65-69.
3. Idem, *Modes of Thought*, p. 8.
4. V. Lowe, 'The Philosophy of Whitehead,' *Antioch Review*, VIII (1948), p. 127.
5. Whitehead, *Adventures of Ideas*, p. 82.
6. Loc. cit.
7. Ibid., p. 11.
8. Dorothy M. Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking* (London : Macmillan & Company, Ltd.,) p. 160.
9. P. 62.
10. P. 240.

Whitehead stresses, 'scientists and skeptics are the leading dogmatists. Advance in detail is admitted; fundamental novelty is barred.'[44] In asserting that scientists and skeptics are dogmatists, Whitehead means that they each assume their positions to be unassailable. They disparage or deny possibilities of speculative thought which does not conform to their own position, their own 'faith.'

The scientists, he felt, are inclined to be dogmatic in insisting that their particular categories of explanation are without need of philosophical scrutiny ; while the skeptics deny that speculative thought has any value. At the present time, he cautions, 'the scientific world is suffering from a bad attack of muddle-headed positivism, which arbitraily applies its doctrine and arbitarily escapes from it.'[45] The popular positivistic philosophy rests content with the assumption that the question of ultimates is not relevant. It relies on the observation and accumulation of factual data, not concerning itself with the arduous task of seeking the reason behind the facts. Positivism rests content with matter-of-fact observation and avoids all forms of speculative or metaphysical thinking in its narrow devotion to what it terms 'scientific method.' It may be that the positivistic position is similar to the notions of 'mere fact', 'mere knowledge,' and pure' history' which Whitehead dismissed as erroneous.

Whitehead opposes positivism, which he equates with skepticism, for another reason also. If, many thousands of years ago, mankind's ancestors had been thoroughgoing positivists, Whitehead observes, they would have concerned themselves only with the facts of immediate observation and would have refrained from any search for the underlying reason behind the phenomena before them. If this had been the case, civilisation would never have emerged. 'Our varied powers of detailed observation of the world would have remained dormant. For the peculiarity of a reason is that intellectual development of its consequences suggests consequences beyond the topics already observed. The extension of obervation waits upon some dim apprehension of

emergence of another great, novel idea. During the cycle, we have the interplay of 'dogmatism' and the 'noble discontent.'

The second notion, 'the cumulative character of civilisation,' is an extension of Whitehead's metaphysical concept of 'creative advance.' Each orthodoxy, once a novel idea itself, when displaced is not wholly disordered into oblivion. Remnants of it survive and influence, in some degree, its successor. With the passage of time and the rise and fall of orthodoxies, the historical experiences of the respective civilisations increase. The accumulation of these experiences adds to the richness of civilisation. Moreover, each successive idea-system is built upon the cultural richness of its past. Though the life-cycle of ideas is similar, the historical context of each is unique. Each period in history is different from any other in content as well as in time. This is a result of the cumulative character of civilisation as well as the cumulative character of time. From this, it follows that the historical process is not confined to moving eternally in a rut of sameness. The cumulative character of time and civilisation preclude recurrence also. It should be noted here that Whitehead's view of the historical process is somewhat similar to Hegel's; however, he does not appear to have considered his view in this light. On the basis of the available materials, little more than similarity can be established.

A few words should be said about Whitehead's concern over 'dogmatism' in the modern world. Modern science arose as a series of new ideas which challenged the scholastic orthodoxy of the Middle Ages, he tells us in *Science and the Modern World.* He goes on to indicate how modern science established an orthodoxy of its own. In another work *Adventures of Ideas* he contends, 'During the medieval epoch in Europe, the theologians were the chief sinners in respect to dogmatic finality. During the last three centuries, their bad pre-eminence in this habit passed to the men of science.'[43] There exists to-day, according to Whitehead, a dogmatism, an orthodoxy, though unrecognised as such, no less real than the medieval orthodoxy it superseded. 'At this moment,'

just dull routine. Survival of the civilization, possibly for millenia, is probable ; but ultimate stagnation and final extinction appear to be its end. In essence, it might be said that the interplay of these two themes form the *leitmotif* of the Whiteheadian theory of history.

Unfortunately, Whitehead himself did not discuss precisely and systematically his conception of the form of the historical process. However, a careful examination of his many references to historical development enables us to discern his concept of the historical process. In brief, there are two basic notions involved. We shall designate these two notions : *the life-cycle of an Idea* and *the cumulative character of civilisation*. The expression 'life-cycle of an idea' refers to the gradual evolution of a new idea (or system of ideas), from its status as a novel creation or as a criticism of the established order, to a position of intellectual dominance in the culture. In Whitehead's view, 'There will be a general idea in the background flittingly, waveringly, realized by the few in its full generality'[39] which challenges the supremacy of the orthodox conception. This challenge issues from several causes. Whitehead feels that 'after a system has acquired orthodoxy, and is taught with authority, it receives a sharper criticism. Its denials and its incoherences are found intolerable, and reaction sets in.'[40] A tension develops between the new idea and the orthodoxy. Whitehead describes the orthodoxy's defence of its position as 'obscuranatism.' He writes, 'Obscurantism is the refusal to speculate freely on the limitations of traditional methods.'[41] Despite its obscurantism and other forms of opposition, the old orthodoxy is finally displaced by the new idea. Then, according to Whitehead, the newly established idea itself develops into a 'new' orthodoxy. In Whitehead's estimation, this is the regular sequence of events in the history of ideas. 'Nothing is more curious,' he remarks, 'than the self-satisfied dogmatism with which mankind of each period of its history cherishes the delusion of the finality of its existing modes of knowledge.'[42] Each new orthodoxy regards itself as the final one. But the cycle begins anew with the

viction that there exists some sort of definite causal relationship between science and philosophy as well as between these two and culture. It is urged that as scientific concepts undego change, whether independent of or in conjunction with, speculative philosophy, they genbrate a complex of ideas which in time filter through the entire culture; in this process, the entire culture is changed. In brief, change the fundamental ideas in philosophy and science, especially in the latter, and the culture is ultimately changed. Whitehead specifically refers to the transition from medieval thought to modern science. The 'new' society emerging will not be wholly new, as there will always be vestigial remains of the past exerting some kind of influence. In *Adventures of Ideas,* we are told even more clearly that the object of the book is to show how 'two or three main ideas,' which were taken seriously and worked over, produced 'a new element in the history of culture' and, in time, transformed the culture into something other than what it originally was.[38] Here then is evidence of the dynamic character of thought in the transformation of a culture.

Throughout Whitehead's commentary on the course of human history, two themes recur with a number of variations. One theme is that 'orthodoxy' or 'dogmatisn' is a damaging infection, a corrosive power within a civilisation, which, unless counteracted, will ultimately destroy it. The orthodox or dogmatic frame of mind is conducive to cultural stagnation. This dogmatism may be religious, academic, or scientific, or it may be an orthodoxy of common sense—a dogmatism of mere practicality. The malaise and death of a civilization is illustrated in this theme. The other theme is the rise and vigour of a culture derived from the experience of 'noble discontent' caused by a positive critical sense of beauty, intellect and duty and mankind's exploration of ideas. Energising ideas constitute dynamism of civislisation. According to Whitehead the catalytic agent in civilisation is the 'great' idea born of a 'noble discontent.' Without the 'noble discontent,' there would be few, if any, new ideas, there would be no internal stimulation to the civilization in question,

given time and place, may give rise to a certain type of political belief which will, in turn, receive emotional and intellectual support and become the established behavioral pattern for the whole culture. By way of illustration, we may refer to Pharaonic Egypt. The need to control the yearly floodings of of the Nile necessitated a highly organised despotism which in time developed into a divinely sanctioned religious institution.

In addition to these four constituents, a civilisation, in the Whiteheadian interpretation, has certain distinctive attributes. A civilised society exhibits 'the five qualities of Truth, Beauty, Adventure, Art, Peace.'[35] By themselves, Truth, Beauty, Art, and Peace are incomplete as a qualitative description of what he means by civilisation for he is always insisting upon the vital energising part of an adventure in ideas for the maintenance of the continued vigour of a civilisation. The contemplation of profound truths, the aesthetic enjoyment of beauty, the admiration and preservation of the manifold works of art, and even the achievement of the inner tranquillity which characterises true peace, are incomplete; they might well tend to discourage intellectual adventure and lead to final sterility. Civilisation, Whitehead insists, is more than the appreciation of and devotion to noble ideas; it is also an environment in which new possibilities of attainment for new ideals are entertained and prized.

From all that has been said thus far, it should be plain that Whitehead places his greatest emphasis upon the causal efficiency of creative ideas though he is cognizant of the other causes of historical change : 'senseless agencies,' chance, and great men. On one occasion, he referred to the material causes as 'accessory causes.'[36] In so far as the interpretation of historical development is concerned, he is convinced that 'the key to the history of mankind lies in this fact: as we think, we live.'[37] Therefore, the other factors of historical change are pushed into the background. The centre of attention, in Whitehead's view, should be focused on thought and transitions in thought.

In *Science and the Modern World*, Whitehead manifests a con-

implicit in Whitehead, change does not necessarily imply progress. Moreover, Whitehead does not believe that human progress is inevitable. In fact, he feels that man's decline is a real possibility. 'I have never ceased to entertain' the idea 'that the human race might rise to a certain point and then decline and never retrieve itself.' Concluding, he adds, 'Plenty of other forms of life have done that. Evolution may go down as well as up.'[31]

Before examining Whitehead's concepts of the birth and the death of civilisation, it would be appropriate to outline roughly what the concept 'civilisation' means to him. He cautions that 'the notion of civilisation is very baffling.' It is not to be construed with a reproduction of the excellencies of the past. Appreciation of the achievements of man is an aspect of civilisation, of course. 'But civilization,' he strongly affirms, 'is more than the appreciation of the Fine Arts. We must not tie it down to museums and studios.'[32] It is much more.

Civilisation has four constituent elements, according to Whitehead's analysis. First, there are 'patterns of behaviour,' the customs and mores of a people.' In the final analysis, patterns of behaviour become a vital part of the individual's life through the second and third elements, 'patterns of emotion' and 'patterns of belief'—the emotional and intellectual camponents which sustain or modify the behavioral patterns of a civilisation. The fourth and last constituent element, Whitehead terms 'technologies.'[33] By technologies he means the ways and means by which a people sustain themselves, the techniques used to wrest a living from the physical environment. These techniques, whether rudimentary or highly developed, have a definite influence on the character of the civilisation in question. For example, Whitehead calls attention to one of the effects of a slave economy in the classical civilisations of Greece and Rome. 'Slavery,' he writes, 'was the presupposition of political theorists then' whereas, as a result of modern industrialisation and technology, 'Freedom is the presupposition of political theorists now.'[34] Of course, each of these four elements interacts with the others. The necessities of economic life, in a

in *Process and Reality*, 'all productive thought has proceeded either by the poetic insight of artists, or by the imaginative elaboration of schemes of thought. . . . In some measure or other, progress is always a transcendence of what is obvious.'[27] New ideas may capture the imagination of men and arouse them from their acceptance, contentment with their 'level of custom.' New ideas intimate novel goals of material achievement, new spiritual insights, fresh conceptions of reality. This is the conception of ideas as causes of historical change.

The speculative thinker, Whitehead feels, preserves 'the vitality of thought' by making his contemporaries aware of potentialities. 'A new idea introduces a new alternative; and we are not the less indebted to a thinker when we adopt the alternative which he discarded.'[28] A civilisation moves along and preserves its freshness as a result of the creative expression of discontent with past achievements and the untiring quest for new values and new heights of accomplishment. Civilisation requires a certain tension between past and present achievements and the lure of unknown opportunities in the future. '. . .A great idea in the background of dim consciousness,' he counsels, 'is like a phantom ocean beating upon the shores of human life in successive waves. . . . A whole succession of such waves are as dreams slowly doing their work of sapping the base of some cliff of habit: but the seventh wave is a revolution . . .'[29] from which new values emerge with their attendant experiences and expectations for the future.

A brief comment is in order on change and progress. From his works, it is clear that Whitehead does not equate change with progress. An historical change may be 'good' or it may be 'evil.' If an historical change affords greater possibilities for the development of the human personality, for human perfection, the change may be designated 'progress.' According to Whitehead, 'Progress consists in modifying . . . nature so that the Republic on Earth may conform to that Society to be discerned ideally by the divination of Wisdom.'[30] Conversely, an historical change may contribute to the degradation of man; if so, it is 'evil.' According to this view,

above the practical details of the everyday world. It is one of Whitehead's major contentions that both types of mind are necessary for the healthy functioning of a civilisation. But, though both types of mind are necessary, they frequently conflict with one another, and each may be blind to the importance of the other. Yet, civilised living depends upon having them both, if not in a harmonious relationship, at least in co-existence.

The reason of practical living, according to the Whiteheadian view, has a history reaching back through millions of years to man's animal ancestry. On the other hand, the birth of speculative reason, that associated with Plato, was comparatively recent; yet, its history is the significant history for man. In discussing the 'brief' history of speculative reason, Whitehead appears to establish his own broad 'periodisation' of human history. 'The ascription of the modern phase of the speculative Reason wholly to the Greeks is an exaggeration. The great Asiatic civilizations, Indian and Chinese, also produced variants of the same method. But none of these variants gained the perfected techniques of the Greek method. . . . If, however, we include the Asiatic anticipations,' he continues, 'we may give about three thousand years for the effective use of speculative Reason. This short period constitutes the modern history of the human race. Within this period all the great religions have been produced, the great rational philosophies, the great sciences. The inward life of man has been transformed.' Continuing, Whitehead remarks, 'But until the last hundred and fifty years, the speculative Reason produced singularly little effect upon technology. . . .'[26]

In his discussion of the importance of ideas in history, as causes of historical transitions, Whitehead means ideas issuing from the speculative reason. He does not concern himself, at any great length, with the practical reason as he feels that its role should be sufficiently clear to the individual from his own concrete life-experience. For Whitehead, the ideas which have dynamic qualities flow from the speculative reason. 'After the initial base of a rational life, with civilized language, has been laid,' he writes

to Whitehead. The ideas hover over mankind as 'lures of possibility.' They are agencies for historical change.

Ideas. In discussing the role of ideas in history, it is necessary to recall that Whitehead has two different levels of ideas in mind. According to the Whiteheadian view of civilisation, civilised living requires two levels of ideas: practical ideas, 'particularised ideas of low generality,' and 'speculative ideas of high generality.' In *The Function of Reason,* Whitehead details the characteristics of these two types of ideas and the respective types of mind associated with each. As examples of the two types of mind or levels of ideas, he comments: 'The Greeks have bequeathed to us two figures, whose real or mythical lives conform to these two notions—Plato and Ulysses. The one shares Reason with the Gods, the other shares it with the foxes.'[25] Here then are the two contrasted types of mind and levels of ideas. One seeks a comprehensive understanding of the nature of things, a Synoptic Vision, while the other is concerned with the practical, empirical approach to the concrete problems of living and of action. Ordinarily, the men of Ulysses type are contemptuous of the former. The Platonic man, for his part, often regards his opposite as a victim of spurious knowledge, lost in the hustle and bustle of the market place. Though frequently at odds with one another, each needs the other. The practical activities of the mind, according to Whitehead, produce data which the speculative, theoretic mind utilises in its formulation of new theoretical possibilities, and these in turn stimulate the activities of the practical mind in its desire to implement them in new technologies. The interplay between the two constitutes a kind of creative cultural symbiosis.

Unfortunately, the Ulysses type, being in the vast majority and frequently oblivious to what its counterpart is doing, regards the latter's pursuits as quite extraneous to the business of practical living. Like the fabled Ulysses, his prototype is concerned first with survival and then with living comfortably. In a real sense, Platonic man presupposes all of this, and moves along on a plain

> to France merely a story of expanding commerce and of the political rivalries between aristocratic factions. Europe might then have lacked the French intellectual movement. But the Fates do not always offer the same gifts, and it is possible that the eighteenth century might then have prepared for the western races an intellectual sleep of a thousand years, prosperous with the quiet slow exploitation of the American continent, as manual labour slowly subdued its rivers, its forests, and its prairies.[21]

Great Men. Great men provide history with another cause of historical change. 'The surrounding social conditions for a great age,' Whitehead observes, 'have to be present, but much, if not all, depends on the chance of there being a powerful personality to set it going.'[22] Not only does the great man set the great age going but he also may mould its character. The life and career of Octavius Caesar suggests the point Whitehead has in mind. '. . . In times which are ripe, when such dynamic personalities do not appear, the opportunity is lost. Much depends on the chance production of a great man whose powers are adapted to the needs of his age.'[23]

In discussing great men, it is important to realise that Whitehead divides 'great men' into two groups. The common attribute of the first group is action, practical affairs. Political leaders, social revolutionaries, military geniuses, and conquerors are the most conspicuous members of this group. The second group comprises men of thought, philosophers, scientists, artists, saints. It is this second group of great men which receives Whitehead's warmest praise.

> The great conquerors, from Alexander to Caesar, and from Caesar to Napoleon, influenced profoundly the lives of subsequent generations. But the total effect of this influence shrinks to insignificance, if compared to the entire transformation of human habits and human mentality produced by the long line of men of thought from Thales to the present day, men individually powerless, but ultimately the rulers of the world.[24]

The thoughts of these 'individually powerless' men, in the course of time, achieve a kind of independent existence, according

pective civilizations away from inherited modes of order. These sense less agencies are what Greek writers sometimes . . .call "compulsion" . . . and sometimes "violence". . . .'[18] Alterations in the material conditions of existence are also considered senseless agencies which 'push' man into new situations. Senseless agencies may have brought man into existence, he suggests. 'For example, at a remote period urged by the growth of forests some mammals ascended trees and became apes; and then later, after the lapse of some vast period, urged by the decay of forests, the same race descended from trees and became men.' He goes on to say, in this example, 'we have. . . history on its senseless side, with its transitions pushed forward by rainfall and trees.' In other cases, human history moves because of the pressure of 'brute barbarians, or . . . coal, steam, electricity and oil.'[19] In our own day, modern technology is a senseless agency in that the introduction of new techniques dislocates older institutions and causes radical changes in the cultural patterns of the peoples concerned.

Chance. Historical changes are also brought about by the agency of chance. '. . . Providence sometimes takes a hand in the game of history.' 'The history of the world,' Whitehead continues in his *Essays in Science and Philosophy*, 'depends on a lot of little things, apart from which events would have happened differently.'[20] By way of illustration, let us let Whitehead speak :

> . . . Our modern civilization is due to the fact that in the year when Galileo died, Newton was born. Think for a moment of the possible course of history supposing that the life's work of these two men were absent. At the commencement of the eighteenth century many curious and baffling facts of physical science would have been observed, vaguely connected by detached and obscure hypotheses. But in the absence of a clear physical synthesis, with its overwhelming success in the solution of problems which from the most remote antiquity had excited attention, the motive for the next advance would have been absent. All epochs pass, and the scientific ferment of the seventeeth century would never have died down. Locke's philosophy would never have been written; and Voltaire when he visited England would have carried back

'northern civilisation,' otherwise he is omitting one of the most fertile periods in Western history. Later on, we will evaluate the foregoing quotation since, in it, Whitehead's interpretation of the role of the physical factors in the development of culture seems open to question.

In *The Aims of Education*, Whitehead gives a more satisfactory account of the influences of environment. 'In the ancient world Mesopotamia and Egypt were made possible by irrigation. But the Roman Empire existed by virtue of the grandest application of technology that the world had hitherto seen: its roads, its bridges, its aqueduct . . . its organized merchant navies, its military science, its metallurgy, and its agriculture.' Whitehead felt that Roman technology made possible the unity of Roman civilisation as well as its expansion. He concludes this particular reference to Roman technology with the interesting comment: 'I have often wondered why Roman engineers did not invent the steam-engine. They might have done it at any time, and then how different would have been the history of the world. I ascribe it to the fact that they lived in a warm climate and had not introduced tea and coffee. In the eighteenth century thousands of men sat by fires and watched their kettles boil.'[16]

In spite of serious omissions and possible overstatements, these passages, cited above, clearly indicate that Whitehead was acquainted with the environmental interpretation of history. He appreciated its strong points and its suggestiveness. But 'in great historical events,' he cautioned, 'you can seldom assign a single cause. Several causes coalesce.'[17] There can be little doubt that he saw the limitations of an environmental interpretation of history.

Changes in human history, according to Whitehead, are effected by the workings of several causes. These causes may be divided into the following categories: 'senseless agencies,' chance, great men, and ideas. These causes are not necessarily equally influential at the same time.

Senseless Agencies. 'Steam and Barbarians,' Whitehead writes, 'each in their own age were . . . senseless agencies driving their res-

It seems doubtful that the historian in question would set about to verify the actual existence of Galileo unless he had some weighty reason; namely, hitherto undiscovered 'events.' Instead, he would assume that the fact of Galileo's existence had already been reasonably verified. As he proceeded in his investigation of his subject's life, he would be confronted with sources, primary and secondary, which appear to contain 'events' which he feels are questionable. The historian strives to ascertain their true nature and status. Did such a thing happen for certain? Is it reasonable to suppose that it did? If not, why not? Throughout his study, the working historian is guided by his sense of 'importance,' the availability of data, and the requirements of verification.

Though intellectual history was his major historical concern, Whitehead's works show that he was keenly aware of the significant role played by the physical environment in the development of human culture. In fact, he placed considerable stress on its role. 'Man's earliest essays in recorded civilization occur in hot climates,' he writes, 'where food is abundant and clothes and shelter next to needless. Rice, in large part, sustained the civilization in India; in Mesopatamia, a civilized society arose on grain ; in Egypt the food staple was mainly the date ; in Central and South America among the Aztecs and Incas it was maize and the banana.' According to Whitehead, the plentifulness of food resulted in over-population; this, in turn, depressed labor, and led ultimately to despotic rule. Despotism and the comparatively easy satisfaction of physical needs had far-reaching consequences. '. . . Although the wealth, and hence the leisure requisite for culture may result from cheap labour' he observes, 'the consequent loss of liberty stultifies the intellect. Thus it was that in Europe, a colder climate, where food, clothes, and shelter are harder to get, and where proliferation of the human species is not so exuberant but individuality is more pronounced, our northern civilization ventured into rational thought, thought less shackled by religious superstition, and finally produced the energetic and self-reliant creative, European man.'[15] We assume that Whitehead regards Athens as a representative of

correspondence theory of truth and assumes that its possibility arises from the correspondence between the eternal objects exemplified in perception, and those appearing in memory and imagination.'[11] In Whiteheadian philosophy, the author of a recent study comments there are two chief kinds of error: '(*i*) that in which, within the degree of abstraction attempted, the actual relations do not obtain; and (*ii*) that in which the degree of abstraction obtained is not understood to be what it is.'[12] Whitehead assumed that one of the functions of history was the verification of events.[13] Depending on his interests, the historian must rely, to some extent, upon the 'verification' of historical events secured by preceding historians. In *Adventures of Ideas*, Whitehead acknowledged his debt when he said that the specific detailed history upon which his interpretation rested was 'dependent upon the great band of critical scholars whose labours today, and for the past three centuries, lay upon mankind the obligation to deepest reverence.'[14]

At this time it seems appropriate to relate the conception of an historical event, suggested by Whitehead's works, to the actual tasks of the 'working historian.' As here used, the term 'working historian' denotes the historian who is not particularly concerned with the philosophical problems related to historical knowledge. He is somewhat akin to the natural scientist who conducts his research carefully and with creative insight, but without any perceptible interest in the metaphysical presuppositions of science. The working historian selects the large event that especially interests him. His selection is a result of his interest and is conditioned in some degree by his temperament, training and culture. These conditioning factors are very likely the source of his standard of values in relation to his material. His 'large event' has special importance to him. However, this does not mean that its importance is necessarily limited to him. Others may also have a similar feeling of importance for the same 'large event,' say, the life of Galileo Galilei. The large event will necessitate an investigation of a considerable number of lesser events. Each of the lesser events will also be a result of selection and subject to the same conditions as the large historical event.

thoughts and purposes are affected by its occurrence . . . .'[8] In amplification, we may say an historical event is characterised by 'importance' and is subject to study and verification. An historical event (for example, a happening, person, place, or thing) may be said to be that which is characterised by 'importance' and subject to study and verification. 'Importance' in this context means that the 'event,' in question, is a focal point of the historian's interest. Out of the welter of 'matter-of-fact,' as Whitehead terms it, the historian selects *this* event rather than *that*. He thereby indicates the importance of the event for him. An event, in addition to possessing importance, must be subject to analysis, examination, study. In *The Function of Reason*, Whitehead wrote : 'A secret which cannot be shared must remain a secret." In the study of history, we may interpret this to mean that a 'secret,' important and genuine as it may be, is not an historical event, strictly speaking. Without its disclosure, its existence cannot be verified. If the secret is shared and made known, it then may become an object of historical investigation. The point may be illustrated as follows: It is conceivable that a certain thinker, a genius and recluse, in Periclean Athens perfected the integral and differential calculus and disclosed the fact to his trusted slave. For reasons of his own, the master made his slave swear to secrecy. At his death the master ordered all of his works to be destroyed. His slave obeyed and carried the secret to his own grave. So far as historical knowledge is concerned the event did not take place. That it could have taken place is a possibility ; that it did not, very probable

An event must be subject to verification of some degree. Did the event take place? How do we know that it did? What are some of the ways of obtaining verification? Whitehead did not concern himself with specific problems of verification relevant to history. However, a reference to Whitehead's theory of truth, as given in his *Adventures of Ideas*, may suggest his general position with respect to verification. 'Truth,' he observes, 'is the conformation of Appearance to Reality. This conformation may be more or less, also direct or indirect.'[10] Whitehead adheres to a

the Near East, and Europe. These four histories cannot be understood apart from a study of the reactions of these vast regions on each other.'[5]

IV. Whitehead's Theory of History. Historical reality, according to Whitehead, encompasses the cosmos and human experiences. Passage and process characterise both. '. . . on a grand scale our cosmology discloses,' he writes, 'a process of overwhelming change, from nebulae to stars, from stars to planets, from inorganic matter to life, from life to reason and moral responsibility. We can no longer conceive of existence under the metaphor of a permanent depth of ocean with its surface faintly troubled by transient waves.' There exists, in his view, 'an urge in things which carries the world far beyond its ancient conditions.' This urge is Whitehead's metaphysical notion of subjective aim. Besides change on the cosmic scale, Whitehead points out that change is no less real on the smaller scale, in the lives of individual men and societies. In fact, since the advent of modern science and technology, 'the change in the conditions of social existence is recognizable within the life of one human being and almost within the span of one year.'[6] In his studies and investigations, the historian usually confines himself to the smaller scale. Whitehead feels that on the smaller scale of events and human experience, history 'cannot be written in its total variety, because the richness and complexities of past events and experience escape the historian. It is likely that many, if not most, historians would agree with Whitehead on this point. Probably few would claim that they attempt to ecompass human experience 'in its total variety.'[7]

Nowhere in his writings does Whitehead specifically discuss his conception of what is meant by an historical event. However, from our discussion of his comments on historical knowledge earlier, it is possible to give a definition of an historical event which is in keeping with his thought and appears to be implicit in his works. Professor Dorothy M. Emmet has an excellent definition which seems to capture the Whiteheadian meaning: An '. . . event becomes an historical event when human

their emphasis of importance, as we have inherited from them, differs. From the Greeks our inheritance has been primarily aesthetic and logical; from the Semites it has been moral and religious; from the Egyptians it has been practical.' In his view, 'The Greeks bequeathed enjoyment, the Semites worship, the Egyptians practical observation.'[3]

Whitehead's interpretation of history is permeated with the notions of interrelatedness and inheritance. This is in keeping with his philosophical point of view. Professor Victor Lowe characterised Whitehead's philosophy as follows: 'Historical context is . . . emphasized; the primary constituents of every event are threads which come to it from earlier events, and live anew in it.'[4] Though this description applies especially to a Whiteheadian 'event' as conceived in the philosophy of organism, it applies equally well to Whitehead's interpretation of history, an interpretation which is essentially an interpretation of the history of ideas.

III. A eas and Periods. In studying significance of 'certain ideas in promoting the slow drift of mankind towards civilization,' Whitehead's major purpose is an analysis of those ideas which have been highly important in the gradual development of the contemporary Western European mind. In addition to discussing the dominant intellectual attributes of the sixteenth, seventeenth, eighteenth and nineteenth centuries in Europe, he also makes stimulating generalisations about the medieval period; and, going back beyond this, he indicates certain intellectual characteristics of classical civilisations of Greece and Rome. His two works, *Adventures of Ideas* and *Science and the Modern World*, taken together form a broad outline of 'philosophic ideas of high generality' in the Western world from the time of the Greek city-states to the end of the nineteenth century. Though his main interest was the role of ideas in the Western world, he often stressed the interrelatedness of civilisations. 'The history of civilization in the Old World,' he observed, 'is the history of the internal development of the four continental regions fringing Asia, namely, China, India,

dominant in the educated sections of the communities in question.' In this context, he is using 'science' in the sense of scientific ideas, not applied science, technology. He concludes, 'The key to the book is the sense of the overwhelming importance of a prevalent philosophy.'

Later, in *Adventures of Ideas*, he is even more explicit. In the prefatory remarks, we are told that the title of the book has two meanings. 'One meaning is the effect of certain ideas in promoting the slow drift of mankind towards civilization. This is the Adventure of Ideas in the history of mankind.' The other meaning is his own adventure in framing a 'speculative scheme of ideas which shall be explanatory of the historical adventure.' Lest there be any confusion as to his meaning of ideas in the 'historical adventure,' he concludes the Preface by describing two kinds of ideas, more precisely, two levels of ideas. There are 'two levels of ideas which are required for successful civilization namely, particularized ideas of low generality, and philosophic ideas of high generality. The former set are required to reap the fruit of the type of civilization immediately attained; the latter set are required to guide the adventure toward novelty, and to secure the immediate realization of the worth of such ideal aim.' Whitehead's meaning may be illustrated if we contrast 'pure science' and 'applied science'. Ideally, the former advances the frontiers of knowledge by abstract, theoretical speculation, whereas the latter seeks practical applications of the knowledge gained from abstract speculation. A vigorous civilization requires both kinds of ideas, according to Whitehead.

Whitehead's conception of ideas is not confined to philosophical and scientific ideas nor to modern European culture alone. In *Modes of Thought* he states, 'The general notions which underlie the detailed thoughts of the modern Western civilization of Europe and America are largely derived from the expressions of fundamental ideas bequeathed to us by the ancient world of Greeks, Semites, and Egyptians.' Continuing, he writes, 'All three sources emphasize the matter-of-fact world around us. But

deposits its message as to the secret character of the nature of things. Civilizations can only be understood by those who are civilized. And they have this property, that the appropriation of them in the understanding unveils truths concerning our own natures.' A knowledge of history broadens man's knowledge of himself and it may suggest new realms of possibility. '. . . The great periods of history act as an enlightenment. They reveal ourselves to ourselves.'[1] In sum, a knowledge of history is important because it extends man's range of vision and understanding.

In Whitehead's view, the importance and usefulness of history resides in its utility. History is important because it tells us things about ourselves which can be helpful to us in our own lives. 'The true use of history,' he says in *The Function of Reason*, 'is that we extract from it general principles as to the discipline of practice and the discipline of speculation. The object of this discipline is not stability but progress.'[2] History is useful, Whitehead feels, because it provides us with data (events, lives, experiences) from which we can deduce concepts which will assist us in our practical affairs; for example, statecraft. Also, history makes us cognizant of the spectrum of human values and experiences and thereby aids us in the formulation of our scientific, philosophical, or religious speculations. History is useful, according to Whitehead, because it can guide man in his quest for improvement.

II. Intellectual History. There can be no doubt about the fact that Whitehead's major interest in the study of history was the history of ideas. In his Preface to *Science and the Modern World*, he is quite clear about his interest. He describes the book as 'a sympathetic study of main ideas as seen from the inside,' that is to say, an attempt to discuss the ideas in question in the cultural context in which they developed. His book is 'a study of some aspects of Western culture during the past three centuries, in so far as it has been influenced by the development of science. This study has been guided by the conviction that the mentality of an epoch springs from the view of the world which is, in fact,

WHITEHEAD'S THEORY OF HISTORY

THOUGH Whitehead firmly believed in the relativity of philosophical systems, this did not inhibit his own creation of a metaphysical system. Similarly, his belief in historical relativism did not prevent his development of an interpretation of history. And this is as it should be, according to Whitehead. In his view, an interpretation as well as a philosophy of history provides 'a platform from which it is worthwhile to make criticisms.' In the course of criticism it is possible that new, fruitful insights may be gained and thereby human knowledge enriched. Just as Whitehead offered his philosophy as a 'tentative formulation' of his ideas on the character of reality and human experience, so likewise his interpretation of history is an attempt at descriptive generalizations of historical development. Though his thought in both these areas was characterised by tentativeness, this does not mean that he believed his positions weak with respect to the 'facts' of reality. On the contrary, he felt his respective positions were well founded on the facts of human experience. They were tentative, that is to say, subject to discard or revision; not to be construed as final pronouncements.

I. The Importance and Use of History. If a catastrophe should befall man in which his memory was destroyed, Whitehead feels that he could recover knowledge of the multiplication table by introspection, but little else. Without his past, his knowledge of history, man would be deprived of an awareness of the richness of human experience. He would, more importantly, in Whitehead's view, be denied the opportunity to learn truths about his own nature. In *Adventures of Ideas* he states, 'In each age of the world, the actions of men and their interpretations of feelings, motives, and purposes throw light upon the recesses of their experience.' Whitehead continues, 'In this elucidation of what it means to live, to act, and feel, age differs from age. . . . Each age

(28 February 1893 — 10 December 1965)

The Bazm-i-Iqbal regrets to report the death on 11 December 1965 of Professor M. M. Sharif, the Editor of the Quarterly IQBAL since 1952. May his soul rest in peace !

INDEX TO IQBAL, Volume XIV, 1965-1966

ARTICLES

"Akbar Allahabadi and Politics," M. Sadiq, July 1965, pp. 20-38.

"Ancient Languages of Iran," A. Shakoor Ahsan, July 1965, pp. 39-65.

"Art of Composing Chronograms and Faizi," (Urdu), A. D. Arshad, April 1966, pp. 22-38.

"Attempts to Make Religion Scientific," M. A. Usmani, January 1966, pp. 53-58.

"Basic Factors of Islamic Culture," (Urdu), Amanullah Khan, April 1966, pp. 55-65.

"Education and Freedom," (Urdu), M. M. Sharif, October 1965, pp. 23-29.

"Founding of the 'Abbasid Dynasty," (Urdu), Syed Abid Ali Abid, October 1965, pp. 1-22.

"Freud's Contribution Towards Mental Health," M. A. Qureshi, January 1966, pp. 59-64.

"Imam Fakhr al-Din al-Razi on God," Jamila Hussain, January 1966, pp. 23-33.

"Iqbal and Existentialism," Niaz Erfan, January 1966, pp. 65-71.

"Iqbal and Indo-Pak Persian Poetry," (Urdu). Sayyid Muhammad Akram, October 1965, pp. 46-56.

"Iqbal and Mathnawi," (Urdu), Sayyid Muhammad Akram, April 1966, pp. 16-21.

"Islamic Foundations of a Code for Primary Education," Abdul Ghafoor Chaudhari, July 1965, pp. 66-85.

"Kindi and the Orientalists," (Urdu), M. Saeed Sheikh, October 1966, pp. 30-45.

"Magic of 'Magic'," Syed Abid Ali Abid, July 1965, pp. 86-94.

"Religious Tendencies of the Arabs before the Advent of Islam," (Urdu), Abbadullah Faruqi, October 1965, pp. 57-67.

"Sciences and Religions : Ibn Hazm's Standpoint," (Urdu translation from Arabic), Muhammad Hanif Nadawi, April 1966, pp. 39-54.

"Social Sciences and National Development," Abdur Rauf, January 1966, pp. 34-52.

"Story of *Kulliyat-i-Iqbal*," (Urdu), Syed Abdul Vahid Mu'ini, April 1966, pp. 1-15.

"Time and Predestination in Iqbal's View," (Urdu), Abbadullah Faruqi, April 1966, pp. 66-72.

"Whitehead on Historical Knowledge," Howards F. Didsbury, July 1965, pp. 1-19.

"Whitehead's Theory of History," Howards F. Didsbury, January 1966, pp. 1-22.

BOOK REVIEWS

"Islamic and Educational Studies," M. M. Sharif, C. A. Qadir, July 1965, pp. 95-97.

"Islamic Methodology in History," Fazlur Rahman, Abdul Hamid, July 1965, pp. 102-104.

"National Integration and Other Essays," M. M. Sharif, C. A. Qadir, July 1965, pp. 97-100.

"Studies in Aesthetics," M. M. Sharif, S. Abid Ali Abid, July 1965, pp. 100-101.

«کلیات اقبال» کی سرگذشت

۱۹۲۴ء میں جب علامہ اقبال اپنے اردو کلام کے پہلے مجموعہ "بانگ درا" کی اشاعت کا لاہور میں انتظام کر رہے تھے تقریباً اسی وقت مولوی عبدالرزاق صاحب ان کے اردو کلام کے ایک زیادہ مکمل مجموعہ کی اشاعت کے لیے حیدر آباد میں انتظامات کرنے میں مشغول تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ "بانگ درا" اور "کلیات اقبال" تقریباً ایک ہی وقت میں شائع ہوئیں۔ راقم الحروف کو "کلیات اقبال" پہلی بار دیکھنے کا موقعہ ۱۹۲۶ میں ملا۔ "بانگ درا" ہوتے ہوئے بھی "کلیات" اپنی دلچسپ دیباچہ اور نظموں کی ترتیب اور تعداد کے لحاظ سے جملہ متعلمین اقبال کے لیے دلچسپی کی حامل ہے۔ پھر بھی علامہ کی اردو نظموں کے دو مجموعوں کی بیک وقت اشاعت کا مطلب یہی ہو سکتا تھا کہ جس وقت مرحوم لاہور میں اپنے کلام بلاغت نظام کا مجموعہ اشاعت کے لئے تیار کر رہے تھے اسی وقت مولوی عبدالرزاق بغیر علامہ کو اطلاع کیے اپنے طور پر "کلیات" کی تیاری میں دکن میں مشغول تھے۔ قارئین کے ذہن میں یہی خیال آ سکتا تھا کہ شاید عبدالرزاق صاحب نے علامہ کی اجازت کے بغیر "کلیات" شائع کی تھی۔ اس خیال کو دو امور سے اور بھی تقویت ہوتی تھی۔ ایک تو علامہ کی بیشتر نظمیں مختلف رسالوں میں شائع ہو چکی تھیں اور ان کی اشاعت کے حقوق کے تحفظ میں قانونی نقطۂ نگاہ سے بہت سی خامیاں تھیں۔ لہٰذا قانون تحفظ حقوق کی رو سے بعض لوگوں کے خیال میں علامہ کی شائع شدہ نظموں کو دوبارہ شائع کرنے سے پہلے ان کی اجازت کی ضرورت نہ تھی۔ دوسرے ہندوستان کا قانون تحفظ حقوق اشاعت ریاست حیدر آباد میں کبھی نافذ نہیں ہوا تھا۔ لٰہذا اس قانون کے اطلاق کا سوال ہی نہیں اٹھتا تھا۔ پھر "کلیات اقبال" کی ہر دلعزیزی اور دلچسپی کے باوجود اس کے فاضل مرتب نے اس کا دوسرا ایڈیشن شائع نہیں کیا جس کا مطلب یہ ہی ہو سکتا تھا کہ شاید علامہ نے اس کی اشاعت کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا تھا۔ اس سے پہلے اسی قسم کا ایک واقعہ مولوی احمد دین کی

کتاب ''اقبال کی شاعری'' کا ہوا تھا جس میں علامہ کی بہت سی لغزشیں آ گئی تھیں۔ اسے علامہ نے ناپسند کیا تھا اور اس کے نتیجہ کے طور پر مولوی احمد دین صاحب نے تمام نسخوں کو نذر آتش کر دیا تھا۔

الغرض ضرورت اس امر کی محسوس ہوئی کہ ''کلیات اقبال'' کی اشاعت کی صحیح داستان دریافت کی جائے اور اصلی واقعات کو سپرد قلم کر دیا جائے تاکہ آئندہ نسلیں غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں۔ چونکہ ''کلیات اقبال'' پر ایک نظر ڈالنے سے یہ امر روشن ہو جاتا تھا کہ جناب عبدالرزاق صاحب نے اس گراں قدر مجموعہ کی ترتیب میں بے حد جگر سوزی سے کام لیا تھا اور اس کی طباعت پر ایک کثیر رقم بھی صرف کی تھی، لہٰذا یہ ہمارا ایک فرض تھا کہ عبدالرزاق صاحب کی خدمات کا اعتراف کر لیا جائے۔ اس کے ساتھ ہی راقم الحروف کو اپنے اس خیال پر کہ ''کلیات اقبال'' کو علامہ کی اجازت کے بغیر ہی شائع کیا گیا تھا اس قدر یقین واثق تھا کہ کبھی اس امر کی ضرورت ہی محسوس نہ ہوئی کہ اصل واقعات کی تحقیق کی جائے، حالانکہ خوبیٔ قسمت سے راقم الحروف کو برسوں جناب عبدالرزاق صاحب کی ہم نشینی کی سعادت نصیب رہی۔ مدت کے بعد علامہ کا ایک خط سر اکبر حیدری کے نام نظر سے گزرا جس میں علامہ نے اپنی اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ سر اکبر حیدری عبدالرزاق صاحب کو اس پر راضی کر لیں کہ وہ ''کلیات'' کو ریاست حیدرآباد سے باہر فروخت نہ کریں اور جب عبدالرزاق صاحب نے سر اکبر حیدری کی تحریک پر علامہ کی یہ تجویز منظور کر لی تو علامہ نے سر اکبر حیدری کو ایک شکریہ کا خط بھی لکھا تھا۔ ان خطوط سے یہ صاف ظاہر ہوتا تھا کہ عبدالرزاق صاحب نے ''کلیات'' کی اشاعت کی اجازت علامہ سے حاصل کر لی تھی۔ اگر ''کلیات'' علامہ کی اجازت سے شائع ہوئی تھی تو پھر سوال پیدا ہوتا تھا کہ تقریباً ایک ہی وقت میں ''بانگ درا'' کی لاہور سے اور ''کلیات'' کی حیدرآباد دکن سے اشاعت کے کیا معنی۔ ان تمام امور پر غور و خوض کے بعد راقم الحروف نے سوچا کہ ''کلیات'' کے متعلق صحیح واقعات کے معلوم کرنے کی صرف ایک ہی صورت تھی اور وہ یہ کہ خود مولوی عبدالرزاق صاحب سے رجوع کیا جائے۔ لہٰذا ایسا ہی کیا گیا۔ مولوی عبدالرزاق صاحب نے اپنے اخلاق کریمانہ سے جملہ استفسارات کا جواب عنایت فرمایا اور اپنے خطوں میں صرف ''کلیات اقبال'' ہی کے متعلق نہیں بلکہ چند اور امور پر بھی نہایت سود مند

روشنی ڈالی - پیشتر اس کے کہ ہم ان کے متعلق کچھ تحریر کریں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "کلیات اقبال" کی شان نزول کی بابت عبدالرزاق صاحب کا جواب ان ھی کی زبانی قارئین کرام کے گوش گزار کریں -

عبدالرزاق صاحب اپنے ۲۴ جون ۱۹۶۴ کے خط میں تحریر فرماتے ھیں:

"آپ کے استفسارات کا فقرہ وار جواب یہ ہے:

(۱) 'کلیات اقبال' میں نے علامہ اقبال کی تحریری اجازت کے بعد شائع کی تھی -

(۲) میں نے ایک ہزار روپے علامہ کو بطور رائلٹی دیے تھے - (خلیفہ عبدالحکیم کے ذریعہ رقم ادا کی گئی تھی - خلیفہ علی گڑھ میں میرے ہم جماعت تھے اور ہم کمرہ تھے اور حیدرآباد میں میرے مخلص دوستوں میں سے تھے -)

(۳) میں نے پانچ سو جلدیں چھپوائی تھیں - مگر مالک مطبع نے بد دیانتی سے ایک ہزار جلدیں. الگ طبع کر لی تھیں جس کا مجھے بر وقت علم نہ ہو سکا -

(۴) کوئی دو سو جلدیں مفت تقسیم کی گئیں - باقی تین سو پبلشر کو دے دی گئی تھیں جو وہ فروخت کرتا رہا -

(۵) علامہ کی خواھش کے احترام میں بیرون ریاست فروخت نہ کرنے پر میں رضا مند ہو گیا تھا -"

یہاں تک تو عبدالرزاق صاحب کا بیان ہو گیا - اب اس واقعہ کا حال جناب خلیفہ عبدالحکیم صاحب کی زبانی بھی سن لیجیے - خلیفہ صاحب فرماتے ھیں:

"عرصہ سے احباب مصر تھے کہ [علامہ] اپنا مجموعۂ کلام چھپواؤ لیکن وہ سن کر ٹال دیتے تھے - اس بارے میں یہاں تک ٹال مٹول ہوئی کہ حیدرآباد میں ایک صاحب نے اخباروں اور رسالوں سے ان کی تمام مطبوعہ نظمیں جمع کر کے، ان کی اجازت کے بغیر اور بغیر ان کو خبر کئے، ایک مجموعہ چھپوا کر فروخت کرنا شروع کر دیا جس سے وہ بہت برھم ہوئے - کوئی اچھا شاعر اپنے مختلف زمانوں کا کلام جوں کا توں شائع کرنا نہیں چاھتا - بعض نظموں کے متعلق وہ چاھتا ہے کہ دنیا انہیں فراموش کر دے، بعض اشعار میں رد و بدل کرتا ہے، کہیں کچھ مٹاتا ہے،

کہیں اضافہ کرتا ہے۔ کچھ نہ پوچھیے کہ ان صاحب نے کیا غضب کیا اور اقبال کو ان پر کس قدر غصہ آیا۔"[۱]

اب عبدالرزاق صاحب اور خلیفہ عبدالحکیم صاحب کے بیانوں میں مطابقت پیدا کرنے کی ایک ہی صورت ہے۔ یہ تو مسلم ہے کہ عبدالرزاق صاحب نے "کلیات اقبال" کی طباعت تو علامہ کی اجازت کے بغیر ہی کرا لی تھی مگر جب یہ معاملہ علامہ کو معلوم ہوا تو انھوں نے ایک ہزار روپیہ معاوضہ لے کر عبدالرزاق صاحب کو باقاعدہ اجازت مرحمت فرما دی، مگر اس اجازت کے بعد یہ شرط بھی عائد کر دی کہ "کلیات اقبال" صرف ریاست حیدرآباد میں فروخت کی جائے، باہر نہیں فروخت کی جائے۔

خلیفہ صاحب کا بیان اس لحاظ سے صحیح معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے بارہا اکثر اصحاب کو اپنے کلام کے مجموعہ کی اشاعت کی اجازت دینے سے انکار کر دیا تھا اور جیسا کہ ہم اوپر تحریر کر چکے ہیں، جب مولوی احمد دین صاحب نے ان کے کلام پر تبصرہ کے سلسلہ میں ان کا منتخب کلام شائع کر دیا تھا تو علامہ نے اس کو بھی پسند نہیں کیا تھا۔

یہاں پر ڈاکٹر محی الدین زور صاحب کی اس رائے کا ذکر بھی ضروری ہے جو صاحب موصوف نے "رہبر دکن" میں ظاہر فرمائی تھی۔ زور صاحب لکھتے ہیں: "اقبالیات کے بعض ماہر اب تک اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ حیدرآباد سے جو "کلیات" چھپا وہ علامہ اقبال کے علم و اطلاع کے بغیر چھپا تھا۔"[۲]

اب آئیے "کلیات اقبال" کی ترتیب پر نظر ڈالیں۔ "کلیات اقبال" کی بسم اللہ مولانا عبداللہ العمادی کی پاکیزہ تقریظ سے ہوئی ہے۔ جس وقت یہ تقریظ لکھی گئی تھی مولانا دارالترجمہ حیدرآباد میں ناظر کتب مذہبی کے عہدہ پر مامور تھے۔ یہ تقریظ مختصر مگر بصیرت افروز ہے۔ اس تقریظ میں مولانا ممدوح رقم طراز ہیں:

"لیکن اقبال کا دل وحی الٰہی کا آئینہ دار ہے۔ کشف غطا نے اس کے سامنے سے آسمان و زمین کے پردے اٹھا دیے ہیں اور اس کو صاف

---

۱ - "اقبال ریویو" جنوری ۱۹۶۶، ص ۱۳۲ -
۲- "رہبر دکن" ۱۳ مئی ۱۹۶۰ -

نظر آ رہا ہے کہ ۵۷۰ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نظامی نے 'مخزن اسرار' میں جو فریاد کی تھی اس چودھویں صدی میں وہ دعا مستجاب ہونے کو ہے۔ توحید کی عنقریب آنے والی عظمت کا نظارہ اس کے روبرو ہے اور وہ 'محو حیرت ہے کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی'۔ ہر ایک اسلامی زبان کی شاعری میں یہ خصوصیت اقبال ہی کے لیے ودیعت تھی اور دنیا بھر میں یہی ایک حسان الہند ہے جو گوری شنکر (ایورسٹ) سے لے کر پیرنیز (Pyrenees) کی چوٹیوں تک اعلائے لوائے نبوی کے لیے قوم کو آمادہ کر رہا ہے۔''

فاضل مرتب نے ''کلیات'' میں ایک مختصر سی تقریب اور ایک مبسوط دیباچہ بھی شامل کیا ہے۔ تقریب چودہ صفحوں پر مشتمل ہے اور دیباچہ ۱۳۶ صفحوں پر۔ تقریب میں جناب مرتب فرماتے ہیں:

''لوگوں کو عام طور پر شاید یہ بات معلوم نہ ہو کہ ہندوستان کے ہر خطے میں چند اصحاب ایسے موجود ہیں جو یا تو حافظ اقبال ہیں یا نہایت شوق سے اقبال کا کلام جمع کرتے ہیں۔ میں بھی مدت سے ایک بیاض میں ان کی نظمیں جمع کر رہا تھا۔ اس بیاض کو لوگ مجھ سے مانگ کر لے جاتے تھے اور ان کو فائدہ پہنچانے کی خاطر اس کے مستعار دینے میں میں کبھی تامل نہ کرتا تھا لیکن یہ اتفاق سے گم ہو گئی۔ عجب نہیں جو کسی نے 'در کعبہ بدزد اگر بیابی' پر عمل کیا ہو۔ اس میں تقریباً دو سو نظموں کے علاوہ جن میں غزلیں بھی شامل تھیں اور بہت سا بکار آمد مواد تھا۔''

اس بیاض کے گم ہو جانے پر عبدالرزاق صاحب نے ہمت نہ ہاری اور انھوں نے دوبارہ کلام اقبال جمع کرنے پر ہمت باندھی۔ اس صورت حال کا تذکرہ وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''غرض یہ کہ جس بیاض میں یہ سارا مواد تھا اس کے کھو جانے اور کسی چھپے ہوئے مجموعہ کے نہ ملنے کے باعث نظمیں دوبارہ جمع کرنے لگا، مگر اس مرتبہ بہت کلام جو مجھے از بر تھا اپنے حافظہ سے لکھا۔ تھوڑی مدت میں پھر تقریباً ڈیڑھ سو نظمیں فراہم ہو گئیں۔ مداحان اقبال کی خواہش یہ تھی کہ یہی نظمیں ایک مجموعہ کی شکل میں چھپ جائیں۔ مولانا عمادی، مولوی نصیر احمد ایم۔ اے۔ پروفیسر عثمانیہ یونیورسٹی اور بہت سے دوستوں کی خواہش و اصرار، میرے قیام

والٹیر کے تاثرات اور چند ایسے احباب جن کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے خصوصیت کے ساتھ اس مجموعہ کی طباعت کے محرک تھے۔''

کلیات کی ترتیب خود مرتب کی زبانی یوں ہے: ''اس کتاب کے حسب ذیل چھ حصے ہیں:

اول: دیباچہ — جو ان ابواب پر منقسم ہے: (الف) اقبال کے مختصر حالات، (ب) اقبال کی شاعری، (ج) اقبال کی تصنیفات۔

دوم: مئے دو آتشہ یعنی غزلیات جن میں مشرقی اور مغربی شاعری کا امتزاج نہایت نفیس ہے۔

سوم: نکات — یعنی ظرافت آمیز لیکن خرد آموز اشعار۔

چہارم: نقش قدرت — یعنی مناظر قدرت کی جیتی جاگتی تصویریں۔

پنجم: فانوس حیات } پانچویں اور چھٹے حصوں کی نظمیں حقائق و معارف کا
ششم: شمع طور } گنجینہ ہیں۔ ہر حصہ کی ابتدا میں وہ نظمیں جو عام جذبات پر مبنی ہیں اور آخر میں وہ جن میں اقبال اسلامی لباس میں جلوہ گر ہیں۔

اس کتاب میں اقبال کے کم و بیش تین ہزار شعر ہیں۔''

دیباچہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے مفصل اور عالمانہ ہے۔

اقبال کے حالات زندگی گو مختصر ہیں مگر ان میں بعض باتیں نہایت دلچسپ درج ہیں، مثلاً علامہ کی منکسر المزاجی کا ذکر کرتے ہوئے جناب مرتب لکھتے ہیں: ''باوجود ایسے یگانۂ روزگار ہونے کے اقبالؔ نے مولانا عبداللہ عمادی کو ایک خط میں لکھا تھا کہ اکبر نے تو یہ لکھا تھا کہ

کچھ الہ آباد میں ساماں نہیں بہبود کے
یاں دھرا کیا ہے بجز اکبر کے اور امرود کے

لیکن یہاں لاہور میں نہ تو اکبر ہیں نہ امرود، ایک اقبال ہے وہ بھی برائے نام۔'' اس خط کا مولانا عمادی نے خوب جواب دیا۔ فرماتے ہیں:

''تجھ پر اے پنجاب نازل ہوں خدا کی رحمتیں
اے کہ تو اقبال کی دولت سے مالا مال ہے
ہم نے مانا تو نہیں مسحور تہذیب فرنگ
تجھ میں سب کچھ ہے اگر اسلام اور اقبال ہے''

اقبال کی شاعری پر جو سیر حاصل بحث مرتب نے کی ہے وہ نہایت فاضلانہ اور مفصل ہے اور تقریباً ۱۰۶ صفحات پر مشتمل ہے ۔ اقبال کے طرز بیان کے متعلق جناب مرتب فرماتے ہیں : ''اپنے استاد مرزا داغ کی سلاست و سادگی زبان اختیار کرنے کی بجائے ان کا فارسیت پسند اور مشکل گو ہونا بادی النظر میں یہ گمان پیدا کرتا ہے کہ وہ طرز بیان میں مرزا نوشہ کے پیرو ہیں ۔ لیکن بہ نظر غائر دیکھیے تو صاف طور پر معلوم ہوگا کہ وہ قطعی کسی کی تقلید نہیں کرتے ۔ اپنا خاص اور ایسا دلآویز طرز رکھتے ہیں جو موجود زمانہ کے بڑے بڑے شاعروں پر غالب آ گیا ہے ۔

ز طرز دل کش اقبال می توان دریافت
کہ درس فلسفہ می دار و عاشقی ورزید

اس بارے میں سالک کا یہ قول صحیح ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی حیات افروز شاعری سے شعر کی دنیا میں جو انقلاب عظیم پیدا کر دیا ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ، لیکن انؐ کی غلط تقلید نے بہت سے نوجوان شاعروں کی کاوشیں برباد اور عمریں تباہ کی ہیں ۔ ان کے نزدیک اقبال کی تقلید صرف اس میں ہے کہ فارسی کی چند ترکیبیں جمع کر کے ایک نظم تیار کر دی جائے ۔ اس میں معنی نہ ہوں ، اس میں شاعرانہ بلند خیالی اور فطرت کی صحیح مصوری نہ ہو ، اس کی پروا نہیں لیکن 'شعر گفتن ضرور است' — حقیقت میں یہ دنیا کے بہت بڑے شاعر کی علامت ہوتی ہے کہ وہ اپنی راہ آپ نکال لے ۔ کسی کی تقلید سے اس کا رنگ سخن بری ہو اور خود اس کے رنگ کی پیروی کسی سے کماحقہ نہ ہوسکے ۔''

''خصوصیت شاعری'' کے تحت فاضل مرتب نے کلام اقبال پر نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے ۔ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں : ''اقبال کے کلام کا بغور مطالعہ کیجیے تو آپ محسوس کریں گے کہ ایک شعر کی دیبی نغمہ خواں ہے ۔ میر کا سوز و گداز ، غالب کی جدت و اجتہاد ، مومن کی نازک خیالی ، ذوق کی روایتی روانی و صفائی ، درد کی تاثیر و دلآویزی ، شیکسپیر کی فطرت نگاری ، ملٹن کی پرواز فکر ، شیلے کی شیریں کلامی ، ورڈز ورتھ کی نیچر پرستی ، ٹینیسن کی فصاحت ، کولرج کی موسیقی ، کوپر کا تخیل اور گوئٹے کی حکمت شعاری — یہ سب ان کے کلام میں جمع ہیں ۔ یہ ان کے کمال فن کی دلیل ہے کہ وہ باہمہ اور بے ہمہ ہیں یعنی وہ کسی کی تقلید

نہیں کرتے تاہم دوسرے اساتذۂ فن کے رنگ میں شعر کہنے پر ایسی ہی قدرت رکھتے ہیں جیسی اپنے طرز کلام پر۔"

الغرض دیباچہ فن تنقید کے لحاظ سے اتنا دلچسپ ہے کہ تعجب ہوتا ہے کہ کسی ناشر نے اس کو علحدہ رسالہ کی صورت میں شائع نہیں کیا۔ فاضل مرتبؒ نے کلام اقبال پر جو رائے زنی کی ہے وہ ادبی تنقید کے اصولوں پر مبنی ہے اور مشرق و مغرب کی شاعری پر اس کی وسیع النظری کا ثبوت دیتی ہے۔ تنقید کلام اقبال کے علاوہ مرتب نے دیباچہ میں بعض ایسی باتوں کا ذکر کیا ہے۔ جن تک آج متعلمین اقبال کی رسائی مشکل ہے۔ آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس (۱۹۱۱) کے موقع پر مولانا شبلی نے علامہ کو قوم کی جانب سے پھولوں کے ہار پہنائے تھے۔ اس موقع پر مولانا نے ایک تقریر بھی کی تھی۔ اس تقریر میں مولانا نے فرمایا تھا: "یہ رسم کوئی معمولی رسم نہیں ہے اور اس کو محض تفریح نہ تصور کرنا چاہیے۔ ہم مسلمانوں کا یہ شعار رہا ہے کہ ہم جس قدر قوم کی دی ہوئی عزت اور خطابات کی قدر کرتے رہے ہیں اتنی کسی اور عزت کی شہرت ہمارے ناموں کے ساتھ نہیں ہوئی۔ محقق طوسی وغیرہ کو اس زمانے کے سلاطین نے بڑے بڑے خطابات دیے لیکن آج سوا کتابوں کے اوراق کے کسی کی زبان پر نہ چڑھ سکے لیکن قوم کی طرف سے محقق کا جو خطاب دیا گیا وہ آج تک زبان زد خاص و عام ہے۔ جو عزت قوم کی طرف سے آج ڈاکٹر اقبال کو دی جاتی ہے وہ ان کے لیے بڑی عزت اور فخر کی بات ہے اور حقیقت میں وہ اس عزت کے مستحق ہیں۔ ڈاکٹر اقبال کے کلام اور ان کی شاعری کا معیار غالب کی شاعری سے کیا جائے تو مبالغہ نہیں ہوسکتا۔"

سردار امراؤ سنگھ گل علامہ اقبال کے کلام کے بہت بڑے مداح تھے اور علامہ سے ان کے تعلقات بھی نہایت دوستانہ تھے۔ چنانچہ علامہ کی برگسان سے پیرس میں ملاقات کا انتظام بھی انھوں نے کیا تھا۔ سردار صاحب بڑے سخن فہم تھے اور وہ علامہ کی شاعری پر گاہے گاہے اپنے خیالات کا اظہار بھی کیا کرتے تھے۔ مولوی عبدالرزاق صاحب نے قارئین کی دلچسپی کے لیے سردار صاحب کے ایک مضمون سے اقتباس شامل دیباچہ کیا ہے۔ اس مضمون میں سردار صاحب فرماتے ہیں:

"اقبال کا کلام بھگوت گیتا سے کم نہیں جس کا لب لباب یہ ہے کہ جماعت اسلامی کی بقا اور ترقی کے لیے اس مذہبی فلسفہ سے کام

لینا چاہیے جس سے علحدہ ہو کر اور جس کو نظر انداز کرکے سوسائٹی یکسر برباد و تباہ ہو جاتی ہے۔۔۔ اکثر اپنے دوست سر ذوالفقار کے مکان پر میں نے اقبال کو ایسی خوشگوار اور دلکش فضا میں لپٹے ہوئے دیکھا ہے جس کے محسوس کرنے کے لیے تخیل کی ضرورت نہیں۔ ایسے اوقات میں ان کے نغمہ ہائے شیریں کے شروع ہونے سے پہلے گفتگو خود بخود بند ہو جایا کرتی ہے۔ ممکن ہے کہ بعض ایسے لوگ بھی ہوں جو ان کے ترانوں سے وجد میں نہ آتے ہوں، لیکن میرے خیال میں کوئی ایسا فرد بشر نہ ہوگا۔ وہاں تو یہ کیفیت ہوتی تھی کہ عالم بالا کی خالص اور چھلکتی ہوئی شراب طہور کا مزا آتا تھا اور پیاپے جام کی طلب ہوتی تھی"۔

الغرض دیباچہ ایک مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے اور "گو آج "کلیات اقبال" کی حیثیت پرستاران اقبال کے لیے صرف تبرکانہ ہے اور بس"، مگر تقریب اور دیباچہ ایسے بیش بہا خیالات اور ایسی شاندار معلومات سے مملو ہیں کہ متعلمین اقبال ان کو ہمیشہ دلچسپی سے پڑھیں گے۔

جب "بانگ درا" شائع ہوگئی تو قدرتی بات تھی کہ علامہ کو کاروباری اصول کے لحاظ سے خیال آتا کہ "کلیات" کی فروخت ایک محدود رقبہ میں متعین کر دی جائے تاکہ اس کی اشاعت "بانگ درا" کی فروخت پر اثر انداز نہ ہو۔ اس کے علاوہ جناب حامد علی صاحب نے راقم الحروف کو بتایا کہ علامہ کا "بانگ درا" کی طباعت پر کافی صرفہ ہوا تھا اور اس رقم کی وصول یابی میں کافی عرصہ لگا۔ اس کے علاوہ فروخت کی جھنجھٹوں کے لیے علامہ کے پاس وقت کہاں تھا۔ لہٰذا علامہ نے پورے دو ہزار نسخے شمس العلما مولوی ممتاز علی کی فرم کے سپرد کر دیے تھے اور مولوی صاحب کی فرم نے اپنی کمیشن وضع کرکے کتابوں کی قیمت علامہ کو یکمشت ادا کر دی تھی۔ ممتاز علی و فرزندان کی فرم کو جب معلوم ہوا ہوگا کہ دکن سے "کلیات اقبال" علامہ کی اجازت سے ادائیگی رائلٹی کے بعد شائع ہوئی ہے تو کاروباری نقطۂ نظر سے ان کو خیال آیا ہو گا کہ کوشش کی جائے کہ "کلیات اقبال" کی فروخت صرف ریاست حیدر آباد تک محدود کرا دی جائے۔ علامہ نے سر اکبر حیدری کو، جو اس وقت حیدر آباد میں صدر المہام مالیات کے عہدہ پر فائز تھے، خط لکھا کہ مولوی عبدالرزاق صاحب کو اس شرط پر راضی کر لیں۔ مولوی صاحب موصوف

کی غرض ''کلیات'' کی اشاعت سے مالی منفعت تو تھی نہیں اور انھوں نے اپنی دانست میں تو صرف پانچ سو نسخے طبع کرائے تھے جن میں سے بھی دو سو وہ علم دوست احباب میں تقسیم کر چکے تھے لہذا انھوں نے علامہ کی شرط بلا تامل قبول کر لی۔ جب اس صورت حال سے سر اکبر حیدری نے علامہ کو اطلاع دی تو علامہ نے شکریہ کا جو خط لکھا تھا اس کا ترجمہ مرقومہ ذیل ہے:

ڈیر مسٹر حیدری — آپ کے خط کا جس کے ساتھ مسٹر عبدالرزاق کا مکتوب منسلک تھا بہت شکریہ۔ مجھے رقم کی ادائیگی کے سلسلہ میں ان کی مہلت منظور ہے۔ افسوس کہ مجھے اس کی برطانوی ہندوستان سے باہر فروخت پر اصرار کرنا پڑا — میرا مطلب سلطنت نظام سے ہے — کیونکہ جن لوگوں سے مجھے معاملہ کرنا ہے وہ اس شرط کے بغیر معاہدہ کے لیے تیار نہ ہوں گے اور میں بھی ان کے نقطۂ نظر سے اسے درست جانتا ہوں۔ مجھے امید ہے کہ اب وہ لوگ معاہدہ کی تکمیل کر لیں گے، حالانکہ مجھے یہ بھی خطرہ ہے کہ وہ مجھے ذاتی طور پر ایک ہزار روپے کی ادائیگی کا بھی ذمہ دار ٹھہرائیں گے۔ مجھے امید ہے عبدالرزاق صاحب نے یہ محسوس کر لیا ہوگا کہ مجھے اس فیصلے سے جو آپ کی مہربانی سے طے پایا ہے کوئی فائدہ نہیں ہو رہا۔ ان تمام تکلیفوں کا جو آپ نے اٹھائی ہیں شکریہ۔

آپ کا مخلص
محمد اقبال[۳]

اہل علم حضرات نے ''کلیات اقبال'' کا استقبال کس طرح کیا قابل غور ہے۔ ریاست حیدر آباد سے باہر اگرچہ ''کلیات'' کی فروخت بند تھی تاہم عبدالرزاق صاحب نے تحفۃً ''کلیات'' کے نسخے ہندوستان میں اور بیرون ہندوستان اکثر ارباب ذوق کو بھجوائے۔ ان میں سے اکثر اصحاب نے اپنی رائے سے عبدالرزاق صاحب کو مطلع کیا تھا۔ پروفیسر نکلسن (مترجم ''اسرار خودی'') نے کیمبرج سے لکھا:

''آپ کے انتخابات اقبال کی ہمہ گیر تنقید زندگی کی ایک عمدہ تصویر پیش کرتے ہیں اور ان کی ترتیب میں آپ کے ذوق سلیم کا پتہ چلتا ہے۔'' [اصل خط انگریزی میں تھا۔]

۳- ملاحظہ ہو ''اقبال ریویو'' جولائی ۱۹۶۲ — ص ۸۴-۸۵۔

ملک کے مایۂ ناز عالم نواب عماد الملک بہادر نے لکھا:

''مجھ کو 'کلیات اقبال' پڑھ کر بے حد مسرت ہوئی۔ میرا خیال ہے گذشتہ ایام میں مجھ کو کسی کتاب کے مطالعہ سے اتنی خوشی نہیں ہوئی جتنی آپ کے طویل اور پر از معلومات دیباچہ کے مطالعہ سے ہوئی۔''

نواب سر امین جنگ نے ایک خط میں اپنے تاثرات کا یوں اظہار کیا:

''میں آپ کو علامہ اقبال کی نظموں پر جو فاضلانہ دیباچہ لکھا ہے اس پر مبارک باد دیتا ہوں۔ یہ دیباچہ جتنا مبسوط ہے اتنا ہی فاضلانہ ہے۔ میری رائے میں آپ نے اردو ادب کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔''

چونکہ نواب سر امین جنگ کے علامہ اقبال سے نہایت مخلصانہ تعلقات تھے انھوں نے ''کلیات'' کی بابت ایک خط علامہ کو بھی لکھا۔ اس خط میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

''پیارے سر محمد اقبال — میری سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ آپ کی نظموں کا جو دیدہ زیب ایڈیشن ہمارے نائب صدر محاسب نے ایک بصیرت افروز دیباچہ کے ساتھ شائع کیا ہے اس پر آپ کا شکریہ ادا کروں یا مبارکباد دوں۔ مجھ پر شکریہ اس لیے واجب ہے کہ آپ نے اپنے اشعار کو ہم ساکنانِ دکن کے دلوں پر اس طرح اثر انداز ہونے کا موقع دیا۔ ساتھ ہی ساتھ میں یہ بھی محسوس کرتا ہوں کہ آپ کو اس خراج عقیدت پر مبارکباد دوں جو دکن نے شاعر اسلام کو اپنا کر آپ کی خدمت میں پیش کیا ہے۔ خداوند کریم آپ کو درازیٔ عمر عطا کرے تاکہ آپ مسلمانان عالم کو رفعت سرمدی سے روشناس کرتے رہیں۔'' [اصل خط انگریزی میں تھا۔]

عبدالرزاق صاحب کا بیان ہے کہ بابائے اردو مولانا عبدالحق، مولانا سلیمان ندوی، مولانا مائل اور دیگر علما و فضلا نے بھی ''کلیات'' اور اس کے دیباچہ کی بے حد ستائش کی تھی جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکثر اصحاب ذوق کی نظروں میں ''کلیات اقبال'' ''بانگ درا'' کے ہوتے ہوئے بھی اقبالیات کے سلسلہ میں ایک کارآمد خدمت تھی۔ اب چونکہ علامہ کی وہ نظمیں جو ''بانگ درا'' میں نہیں رہیں ''باقیات اقبال'' یا ''سرود رفتہ'' میں طبع ہو چکی ہیں ''کلیات'' کی ضرورت تو نہیں رہی، مگر جیسا کہ عرض کیا

جا چکا ہے دیباچہ کی اشاعت کی ضرورت باقی ہے - راقم الحروف کی رائے ہے کہ اگر پاکستان کا کوئی ناشر عبدالرزاق صاحب سے دیباچہ کی اشاعت کی اجازت طلب کرے تو ان کو اجازت دینے میں کسی قسم کا تامل نہ ہوگا - (ویسے بھی قانون تحفظ حقوق مصنفین تو حیدرآباد اور پاکستان کے مابین نافذ ہی نہیں ہے -)

مولوی عبدالرزاق صاحب نے ''کلیات اقبال'' کے متعلق استفسارات کا جواب دیتے ہوئے بعض دلچسپ باتیں تحریر فرمائی ہیں - ان کو علامہ اقبال کی خدمت میں حاضری کا موقعہ تین بار ملا تھا - پہلی ملاقات سر اکبر حیدری کے مکان پر ۱۹۱۰ میں ہوئی تھی - علامہ نے سر اکبر حیدری سے خواہش کی تھی کہ وہ ان کی حضرت نظم طباطبائی سے ملاقات کا انتظام کرا دیں - چنانچہ سر اکبر نے علامہ کی حضرت نظم کے ساتھ ملاقات کا انتظام عبدالرزاق صاحب کے توسط سے کیا - اس ملاقات کے وقت خود عبدالرزاق صاحب بھی موجود تھے - علامہ نے جب حضرت نظم سے کلام سنانے کی فرمائش کی تو انہوں نے یہ اشعار سنائے:

پردۂ ظلمت سے نکلا روئے سلمائے سحر
ناقۂ گردوں کی کھینچی لیلیٰ شب نے مہار

ہے شفق یا وادئ فیروزہ گوں میں لالہ زار
ہے سحر یا سبزۂ زار آسماں میں آبشار

چاہ سے نکلے ہیں یوسف یا ہے تارا صبح کا
یا بنا گوشِ زلیخا میں ہے در شاہوار

آفتاب آیا نظر سر در گریبان افق
ہو گئی غائب شب یلدا ہوئی صبح آشکار

آتش افروزی جو کی مشرق میں پیر صبح نے
ہوگیا مغرب میں پنہاں ساحر زناز دار

آنکھ ابھی محو تماشا تھی کہ بجھ کر رہ گئے
یا الٰہی جلوۂ انجم تھا یا رقص شرار

حضر خاور میں ہوئی فوج کواکب جا گزیں
ہوگیا لشکر پہ غالب ایک ترک نیزہ دار

مولوی عبدالرزاق صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت نظم کے اشعار سن کر علامہ اقبال عش عش کر رہے تھے اور ان پر اتنا اثر ہوا کہ ان کی طبیعت میں ہیجان پیدا ہوا اور انہوں نے اسی زمین میں اسی موضوع یعنی ''طلوع سحر'' پر خود بھی ایک نظم کہہ ڈالی جس میں اپنے قیام حیدر آباد کے دوران مہاراجہ کشن پرشاد کی نوازشوں کا ذکر بھی کیا - یہ نظم ''نمود صبح'' کے نام سے ''بانگ درا'' میں موجود ہے مگر اس کے بہت سے اشعار علامہ نے ''بانگ درا'' میں سے طباعت کے وقت حذف کر دیے - پوری نظم ''کلیات اقبال'' میں موجود ہے - اصل نظم ۱۹۱۰ کے ''مخزن'' میں شائع ہوئی - نظم کے ساتھ علامہ نے یہ شذرہ بھی تحریر کیا تھا:
''گذشتہ مارچ ۱۹۱۰ میں مجھے حیدر آباد جانے کا اتفاق ہوا اور وہاں آستانۂ وزارت پر حاضر ہونے اور عالی جناب ہز ایکسیلنسی مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر جی - سی - آئی - ای - یمین السلطنت پیش کار وزیراعظم دولت آصفیہ المتخلص بہ شاد کی خدمت با برکت میں باریاب ہونے کا فخر بھی حاصل ہوا - ہز ایکسیلنسی کی نوازش کریمانہ اور وسعت اخلاق نے جو نقش میرے دل پر چھوڑا وہ میری لوح دل سے کبھی نہ مٹے گا - مزید الطاف یہ کہ جناب ممدوح نے میری روانگیٔ حیدر آباد سے پہلے ایک نہایت تلطف آمیز خط لکھا اور اپنے کلام شیریں سے بھی شیریں کام فرمایا - ذیل کے اشعار اس عنایت بے غایت کے شکریہ میں دل سے زبان پر بے اختیار آ گئے - انہیں زبان قلم کی وساطت سے جناب مہاراجہ صاحب بہادر کی خدمت میں پہنچانے کی جرأت کرتا ہوں -'' اس نظم میں اڑتیس اشعار تھے - مگر اب ''بانگ درا'' میں صرف نو اشعار ''نمود صبح'' کے عنوان سے شائع ہوئے ہیں - جو اشعار حذف کر دیے گئے ہیں ان میں سے چند یہاں قارئین کرام کی تفریح طبع کی خاطر نقل کیے جاتے ہیں -

کیا کہوں اس بوستان غیرت فردوس کی
جس کے پھولوں میں ہوا اے ہم نوا میرا گزار

جس کے ذرے مہر عالم تاب کو سامان نور
جس کی طور افروزیوں پر دیدۂ موسیٰ نثار

خطۂ جنت فضا جس کے ہے دامن گیر دل
عظمت دیرینۂ ہندوستان کی یادگار

جس نے اسم اعظم محبوب کی تاثیر سے
وسعت عالم میں پایا صورت گردوں وقار

نور کے ذروں سے قدرت نے بنائی یہ زمیں
آئنہ ٹپکے دکن کی خاک اگر پائے فشار

آستانہ پر وزارت کے ہوا میرا گذر
بڑھ گیا جس سے مرا ملک سخن میں اعتبار

نقش وہ اس کی عنایت نے مرے دل پر کیا
محو کر سکتا نہیں جس کو مرور روزگار

شکریہ احسان کا اے اقبال لازم تھا مجھے
مدح پیرائی امیروں کی نہیں میرا شعار

مولوی عبدالرزاق صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت نظم طباطبائی سے گفتگو کے دوران علامہ "جی ہاں" کی بجائے "ہاں جی" فرماتے تھے - اس کے متعلق ملاقات کے بعد حضرت نظم نے فرمایا تھا کہ یہ پنجاب کی بود و باش کا اثر ہے -

یہاں ایک اور امر قابل ذکر ہے - جیسے کہ قارئین کرام کو معلوم ہوگا علامہ نے اسی زمانہ میں ایک اور نظم حیدرآباد میں لکھی تھی جس کا عنوان ہے "گورستان شاہی"- اس نظم کے بعض اشعار میں انگریزی شاعر گرے کی مشہور نظم "گور غریباں" کا اثر نمایاں ہے- اس نظم کا ایک بے نظیر ترجمہ حضرت نظم طباطبائی نے کیا ہے - نظم "گورستان شاہی" تو علامہ نے گولکنڈہ کے قبرستان شاہی کے ماحول سے اثر پذیر ہو کر لکھی تھی مگر اغلب یہ ہے کہ گرے کی نظم میں جن احساسات کا اظہار کیا گیا ہے ان کی طرف علامہ کی توجہ جناب نظم طباطبائی کی ملاقات سے ہی ہوئی ہوگی- الغرض یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ حضرت نظم سے ملاقات نے علامہ کی طبیعت میں ہیجان پیدا کیا جس نے دو معرکۃ الآرا نظمیں ان سے لکھوا دیں اور کم سے کم "طلوع سحر" (جو بعد میں "بانگ درا" میں "نمود صبح" کے عنوان سے شائع ہوئی) کی شان نزول کی داستان تو ہم تک جناب عبدالرزاق کی وساطت سے پہنچی ہے -

الغرض ہر متعلم اقبال کو جناب عبدالرزاق صاحب کا تہ دل سے شکر گزار ہونا چاہیے کہ انھوں نے جناب نظم طباطبائی اور حضرت اقبال کی

دلچسپ ملاقات کا حال اور علامہ کی ایک مشہور نظم ''نمود صبح'' کی شان نزول کے متعلق بیش بہا معلومات بہم پہنچائیں۔

جب علامہ ''خطبات مدراس'' کے سلسلہ میں حیدر آباد ۱۹۲۹ میں تشریف لے گئے تو مولوی عبدالرزاق صاحب ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ صاحب موصوف کا بیان ہے کہ علامہ مرحوم نے ان سے بوقت ملاقات فرمایا: ''آپ نے جو میری نظموں کا دیباچہ لکھا ہے آپ کے کلچر اور نصب العین کا پتہ دیتا ہے۔ میں اس کے لیے آپ کا کماحقہ شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہوں۔'' مولوی عبدالرزاق صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ کے اصل فقرات انگریزی میں تھے۔ اس کے جواب میں عبدالرزاق صاحب نے عرض کیا: آپ نے ''کلیات'' کی اشاعت کی جو اجازت عطا کی اس کے لیے میں سراپا سپاس ہوں، اور حقیقت یہ ہے کہ ''کلیات'' شعرائے دکن کے حق میں اکسیر ثابت ہوئی ہے اور انہوں نے اس سے کماحقہ استفادہ کیا ہے۔ اس کے مطالعہ سے شعرائے دکن کی کایا پلٹ ہو گئی ہے اور شاعری کی پگڈنڈی ہی بدل گئی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں مولوی عبدالرزاق صاحب نے دیباچہ ۱۹۲۳ میں تحریر فرمایا تھا۔ اس وقت علامہ کے متعلق بہت کم تصنیفات شائع ہوئی تھیں اور ان کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں کافی دشواریاں تھیں۔ لہذا عبدالرزاق صاحب سے چند غلطیاں بھی سر زد ہو گئی ہیں، مثلاً انہوں نے علامہ کا سن ولادت ۱۸۷۵ لکھ دیا ہے۔ بہر کیف یہ امر مسلم ہے کہ متعلمین اقبال کے لیے ''کلیات اقبال'' میں بڑی دلچسپی کا سامان موجود ہے، خصوصاً مولانا عمادی کی تقریظ اور جناب عبدالرزاق صاحب کے دیباچہ میں۔

''کلیات'' کے متعلق جو معلومات حاصل ہوسکیں وہ ہدیۂ ناظرین کر دی گئی ہیں۔ اگر آئندہ کچھ مزید تحریری شواہد دستیاب ہوئے تو منقولہ بالا خیالات و آرا کی مناسب ترمیم و تصریح کر دی جائے گی۔

— سید عبدالواحد معینی

اقبال اور مثنوی

اقبال نے اپنی فارسی شاعری کو مثنوی سرائی سے شروع کیا اور اپنی پہلی دو مثنویوں ''اسرار خودی'' اور ''رموز بیخودی'' کو یکے بعد دیگرے شایع کیا۔ ''اسرار خودی'' کے انگریزی ترجمے کے ساتھ ھی اسے بین الاقوامی شہرت حاصل ھوگئی اور وہ فیلسوف مشرق کے نام سے پہچانا گیا۔ اس امر کی وجہ کہ اقبال نے فارسی شاعری کو مثنوی سرائی سے شروع کیا اور اپنے کلام کے بیشتر حصہ کے لیے مثنوی کو مخصوص کیا یہ تھی کہ اسے دنیا کے عظیم الشان مثنوی سرا جلال الدین محمد مولوی کے ساتھ ایک والہانہ عقیدت اور ارادت تھی جو اقبال کی آخری عمر تک روز بروز شدت اختیار کرتی گئی۔ اسی عقیدت و عشق کے تحت وہ مولانا کو اپنا مرشد اور راھنما قرار دیتا ھے اور علم و ادب اور تصوف و عرفان میں اپنی تمام ترقی کو اسی رھبر عالی مقام کی ھدایت کا نتیجہ سمجھتا ھے۔ اگرچہ مغرب کے بہت سے شعرا اور حکما مثلاً شیکسپیر، شاپن ھاور، نیٹشے، گوئٹے، آئن سٹائن، ٹالسٹائے، ھیگل، بیکن، برگساں اور کانٹ وغیرہ اور اسی طرح مشرق کے فلاسفہ اور متصوف شعرا مثلاً فخر الدین رازی، فارابی، طوسی، سنائی، عطار، عراقی، منصور حلاج، غزالی، محمود شبستری، حافظ، سعدی، جامی، عرفی، نظیری، غنی، صائب اور غالب وغیرہ نے اس کو کافی حد تک متاثر کیا، لیکن کوئی بھی اسے جلال الدین رومی کی طرح اپنا شیفتہ اور گرویدہ نہ بنا سکا۔

اقبال نیٹشے کی تعریف کرتا ھے مگر صرف وھیں تک جہاں وہ شجاعت، شہامت، قدرت اور طاقت سے بحث کرتا ھے، اسی طرح حافظ کا استقبال کرتا ھے لیکن صرف اس حد تک جہاں حافظ فن شاعری کے معجزے دکھاتا ھے، لیکن رومی کو وہ اول سے آخر تک چاھتا ھے اور تمام حکیمانہ اور عرفانی مسائل میں اسی کا سہارا لیتا ھے۔ اقبال نے اپنی تمام فارسی، اردو اور انگریزی تالیفات میں اپنے آپ کو رومی کا مرھون منت قرار دیا ھے اور ''گلشن راز جدید'' کے سوا جو اس نے محمود شبستری کے جواب میں بحر ھزج مسدس

محذوف میں کہی باقی تمام مثنویاں یعنی ''اسرار خودی''، ''رموز بیخودی'' ''بندگی نامہ''، ''جاوید نامہ''، ''مسافر''، ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' بحر رمل مسدس محذوف یعنی حضرت مولانائے روم کی مالوف بحر میں کہی ہیں اور ضرورت کے مطابق ان کے اشعار کو اپنے نظریات کے اثبات کے لیے بطور دلیل تضمین کیا ہے - اگرچہ ''جاوید نامہ''، ''مسافر''، ''پس چہ باید کرد'' اور ''بندگی نامہ'' موضوع اور مضمون کے اعتبار سے، مولانا کی مثنوی سے بظاہر مختلف ہیں، لیکن ان مثنویوں میں کہیں بھی اقبال کے افکار کا رشتہ مولانائے روم سے منقطع نہیں ہوتا - صرف ماحول اور زمانے کے تقاضے کے مطابق اقبال نے اپنا شیوۂ بیان کہیں کہیں بدلا ہے ورنہ وہ وہی جلال الدین رومی ہے جو آج سے سات سو برس پہلے انسان کو عقائد حقانی اور حقائق اسلامی کی طرف دعوت دیا کرتا تھا - چنانچہ اقبال کہتا ہے :

چو رومی در حرم دادم اذان من ازو آموختم اسرار جان من
بدور فتنۂ عصر کہن او بدور فتنۂ عصر رواں من[1]

وہ رومی کے الطاف و اکرام کو اپنے حق میں یوں بیان کرتا ہے :

باز برخوانم زفیض پیر روم دفتر سربستہ اسرار علوم
جان او از شعلہ ہا سرمایہ دار من فروغ یک نفس مثل شرار
شمع سوزان تاخت بر پروانہ ام بادہ شبخون ریخت بر پیمانہ ام
پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد
ذرہ از خاک بیابان رخت بست تا شعاع آفتاب آرد بدست
موجم و در بحر او منزل کنم تا در تابندۂ حاصل کنم
من کہ مستی ہا زصہبایش کنم زندگانی از نفس ہایش کنم[2]

رومی اقبال سے اس قدر نزدیک ہے کہ جب بھی اقبال کا فکر بعض فلسفیوں سے مسحور ہوا ہے اور اس کی کشتی عقل فلسفہ و الحاد کے اوقیانوس میں ڈگمگانے لگی ہے تو رومی فوراً اس کی امداد اور ہدایت کے لیے خضر وار پہنچا ہے اور اس کے سفینۂ ادراک کو عشق و ایمان کے ساحل پر لگایا ہے - وہ اپنی ایک عمدہ نظم ''جلال و ہیگل'' میں رومی کے تصرفات

---

۱ - ''ارمغان حجاز'' ص ۷۷ -
۲ - ''اسرار خودی'' ص ۷، ۸ -

کو بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:

می کشودم شبی بناخن فکر عقده هائے حکیم الهانی
آنکه اندیشه اش برهنه نمود ابدی را زکسوت آنی
پیش عرض خیال او گیتی خجل آمد زتنگ دامانی
چون بدریائے او فرو رفتم کشتیٔ عقل گشت طوفانی
خواب بر من دمید افسونی چشم بستم، ز باقی و فانی
نگه شوق تیز تر گردید چهره بنمود پیر یزدانی
آفتابے که از تجلی او افق روم و شام نورانی
شعله اش در جهان تیرهٔ نهاد به بیابان چراغ رهبانی
معنیٔ از حرف او همی روید صفت لاله های نعمانی
گفت با من، چه خفتهٔ برخیز! به سرائے سفینه می رانی؟

"به خرد راه عشق می پوئی؟
به چراغ آفتاب می جوئی؟"[۳]

"جاوید نامہ"[۴] میں جو اقبال کی آسمانی معراج کی داستان ہے شروع سے آخر تک رومی ایک رہنما اور رہبر کی طرح اس تمام علوی سفر و سیاحت میں اس کا ہاتھ پکڑے ہوئے منزل مقصود کی طرف راہنمائی کرتا ہے اور اس ڈرامے کے تمام مختلف سین اسی عارف الٰہی کی نگرانی میں انجام پاتے ہیں۔ رومی مختلف افلاک میں بعض مشہور اشخاص کی ارواح سے اقبال کا تعارف کراتا ہے۔ شاعر مشرق "جاوید نامہ" کے آخر میں اپنے فرزند سے مخاطب ہو کر اسے یوں نصیحت کرتا ہے:

پیر رومی را رفیق راه ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکه رومی مغز را داند زپوست پای او محکم فتد در کوی دوست!
شرح او کردند و او را کس ندید معنیٔ او چون غزال از ما رمید[۴]

اسی طرح اقبال کے تمام گراں مایہ آثار رومی کی تجلیل و تمجید سے مملو ہیں جن میں سے ہم نے دو چار مثالیں پیش کی ہیں۔ ان چند مندرج ابیات سے اقبال کے افکار میں اس عارف آفاق کے اثر و نفوذ کا کسی حد تک اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اور سچ تو یہ ہے کہ یہ "مثنوی معنوی" کا گہرا

---

۳ - "پیام مشرق" ص ۲۴۲، ۲۴۳ -

۴ - "جاوید نامہ" ص ۲۴۴، ۲۴۵ -

اثر تھا جس نے اقبال کو فارسی شاعری پر مجبور کیا اور اس کے دل میں ایسی شمع اشتیاق روشن کر دی جس کے نتیجے کے طور پر اقبال اپنے ذی قیمت افکار کو عصر جدید کی ضروریات کے مطابق نئے اسالیب میں پیش کر سکا۔ چنانچہ اس نے اپنی پہلی دو مثنویوں کو اسلوب کے ہر اعتبار سے مثنوی مولانا کی تقلید میں لکھا ہے اور اپنے والا مقام رہنما کی طرح سادہ و رواں الفاظ اور تمثیلات سے استفادہ کیا ہے حتیٰ کہ اغلاط کے بارے میں بھی اقبال نے رومی کا مستقبال کیا ہے۔ چنانچہ سید سلیمان ندوی نے ''رموز بیخودی'' کے بعض اشعار پر فنی لحاظ سے تنقید کی تو اقبال نے جواب میں لکھا: ''قوافی کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے صحیح ہے۔ قاعدہ بھی یہی ہے جو آپ تحریر فرماتے ہیں۔ مولانہ روم ان باتوں کی پروا نہیں کرتے۔''[۵]

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کس حد تک رومی کی پیروی کرتا ہے اور اس کی آزادانہ طبیعت سے کسی قدر متاثر ہے، لیکن اس تمام تنقید کے باوجود فراموش نہ کرنا چاہیے کہ ''جاوید نامہ'' ہر لحاظ سے محاسن شعری کی جامع مثنوی ہے اور یہی وہ تالیف ہے جو اقبال کو متقدمین اور متاخرین تمام مثنوی سراؤں سے مشخص اور ممتاز کرتی ہے اور یہ مثنوی بلاشبہ فارسی ادبیات کے چند شاہکاروں میں سے ایک ہے۔ اس آسمانی کتاب کے محاسن کی شرح کے لیے کم سے کم ایک علحٰدہ مفصل باب کی ضرورت ہے جس کی گنجایش اس مختصر بحث میں نہیں ہے۔ البتہ اجمالاً ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ''جاوید نامہ'' عصر جدید کی مثنوی ہے جس میں اکثر سیاسی، اقتصادی، فلسفیانہ، دینی اور عرفانی مسائل جو ہماری روزمرہ کی زندگی سے براہ راست مربوط ہیں زیر بحث آئے ہیں اور انھیں اس انداز میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کی نظیر فارسی ادب میں شاذ ہے۔ اقبال نے مثنوی کے اسلوب کو جو صدیوں سے ایک ہی روش پر چلا آ رہا تھا نہایت خوبی کے ساتھ بدل دیا ہے اور اس میں موقع و محل کی مناسبت سے جگہ جگہ بڑی پر شور غزلیات درج کی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مثنوی کے طویل اور ایک ہی بحر میں ہونے کی خشکی دور ہو گئی۔

اقبال کی مثنویوں کی اہمیت کا اندازہ یوں بھی ہوتا ہے کہ اس کے افکار کو جو بے شمار غزلوں اور متعدد رباعیوں وغیرہ میں منتشر ہیں اشعار کے اس حصے میں ہم مرتب اور واضح صورت میں پاتے ہیں۔ مثال کے طور پر

۵۔ ''اقبال نامہ'' ج اول، ص ۹۶۔

اگرچہ اس نے فلسفۂ خودی کو اکثر غزلوں اور قطعوں میں طرح طرح سے بیان کیا ہے لیکن جب تک ہم مثنوی ''اسرار خودی'' کا مطالعہ نہیں کرتے اس کے فلسفے کے اصلی خد و خال سے کماحقہٗ واقفیت حاصل نہیں کر پاتے۔ یہ اقبال کی مثنویاں ہی ہیں جنہوں نے اس کو ''حکیم الامت'' ''فیلسوف مشرق''، ''مجدد ادب''، ''شاعر پیغمبر'' اور ''پیغمبر شاعر'' کے عظیم الشان القاب سے متصف کیا ہے اور ''شاعری جزوی است از پیغمبری'' کی حقیقت اس کی مثنویات سے ہی ظاہر و باہر ہے۔

ہم یہاں نمونے کے طور پر ''جاوید نامہ'' سے ایک مختصر حصہ درج کرتے ہیں جو ''فلک قمر'' سے ماخوذ ہے۔ ان چند ابیات سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کس طرز بیان کے ساتھ مشرقی اقوام کو بیدار کرنے کی کوشش کرتا ہے جب کہ وہ محض مذہبی اور مابعدالطبیعاتی مسائل میں الجھ کر رہ گئی ہیں اور مادی ترقی میں بالکل ہیچ ہیں۔ وہ مشرق کے لیے پشین گوئی کرتا ہے کہ عنقریب استقلال، قوت اور آزادی اس عظیم سر زمین کو نصیب ہو گی اور اس کے یوسف جو چاہ نکبت میں پڑے ہوئے ہیں باہر آ کر ملک و ملت کی زمام اپنے ہاتھ میں لیں گے اور اپنی تقدیر کے بنانے والے خود بنیں گے۔

اس عظیم الشان شاعر کے سال وفات یعنی ۱۹۳۸ کے بعد اگر ہم مختلف مشرقی ممالک کے سیاسی حالات کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ اقبال کی پیش گوئیاں تھوڑی ہی مدت میں پوری ہو گئیں۔ چنانچہ دوسری جنگ عظیم کے بعد آزادی اور قوت کے فرشتوں نے افق مشرق پر اپنے زریں پر پھیلا کر دیو استعمار کو اس پر نور سر زمین سے دور بھگا دیا۔

رومی ''فلک قمر'' میں اقبال کو ''جہان دوست'' نامی ایک ہندی عارف سے متعارف کراتا ہے جو کوہستان قمر کے ایک غار میں خلوت نشیں ہے۔ وہاں ''جہان دوست'' رومی سے یوں سوال کرتا ہے:

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق
چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

رومی:

آدمی شمشیر و حق شمشیرزن عالم این شمشیر را سنگ فسن
شرق حق را دید و عالم را ندید غرب در عالم خزید، از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگی است خویش را بی پردہ دیدن زندگی است

بندہ چون از بندگی گیرد برات ∗ ہر خدا آں بندہ را گوید صلات!
ہر کہ از تقدیر خویش آگاہ نیست ∗ خاک او با سوز جاں ہمراہ نیست!

جہان دوست:

بر وجود و بر عدم پیچیدہ است ∗ مشرق این اسرار را کم دیدہ است
کار ما افلاکیاں جز دید نیست ∗ جانم از فردائے او نومید نیست!
دوش دیدم بر فراز قشمرود ∗ ز آسمان افرشتہ ای آمد فرود
از نگاہش ذوق دیدارے چکید ∗ جز بسوئے خاکدان ما ندید
گفتمش از محرمان رازے مپوش ∗ تو چہ بینی اندر آن خاک خموش؟
از جمال زہرۂ بگداختی؟ ∗ دل بہ چاہ بابلے انداختی؟
گفت: ”ہنگام طلوع خاور است ∗ آفتاب تازہ او را در بر است
لعل ہا از سنگ رہ آید بروں ∗ یوسفان او ز چہ آید بروں!
رستخیزے در کنارش دیدہ ام ∗ لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام
رخت بندد از مقام آذری ∗ تا شود خوگر بہ ترک بت گری
اے خوش آن قومے کہ جان او تپید ∗ از گل خود خویش را باز آفرید!
عرشیاں را صبح عید ان ساعتے ∗ چون شود بیدار چشم ملتے“[۶]

— سید محمد اکرم

۶- ”جاوید نامہ“: ص ۳۵، ۳۶، ۳۷-

فن تاریخ گوئی اور فیضی

دسویں صدی ہجری کے دوران ہندوستان میں فغانی مکتب شعر کے مقلدین کی جدت طرازیوں اور مضمون آفرینیوں نے اس دور کے فارسی شعر و ادب میں جس لطافت ادا، باریک خیالی اور نزاکت اسلوب کو رواج دیا وہ کئی طرح کے برگ و بار لائی۔ شعرا اور ادبا کا ذہنی میلان یہ ہو گیا کہ جو بات کہیں سیدھے اور صاف انداز میں نہیں بلکہ الجھا کر اور مغلق پیرائے میں۔ اس ذہنی کاوش نے آگے چل کر دقت پسندی، خیال بندی اور نکتہ آفرینی کا راستہ اختیار کیا۔ چناں چہ لغز، معما، چیستان اور تاریخ گوئی جیسی ادبی تفریحات نے بھی نشوونما پائی۔ ایران اور ہندوستان دونوں ملکوں میں تاریخ گوئی شعرا کی توجہ کا مرکز بن گئی۔ اکبری عہد میں اس فن کو خصوصیت سے عروج حاصل ہوا۔ اس زمانے میں ملا نوعی، ملا عبدالقادر بدایونی، غزالی مشہدی، عرفی شیرازی، انیس شادلو، مسیحائے پانی پتی، ملا حیدر کاشانی اور فیضی اکبر آبادی نے اس فن میں خاص دلچسپی لی۔

فیضی شہنشاہ اکبر فرماں روائے ہندوستان (۹۶۳ تا ۱۰۱۴ھ) کے دربار کا ملک الشعرا تھا۔ ۹۵۴ھ میں آگرہ میں پیدا ہوا اور ۱۰۰۴ھ میں لاہور میں فوت ہوا۔ آزاد خیالی، جدت طرازی اور ترقی پسندی میں مشہور تھا۔ چناں چہ متداول اصناف سخن یعنی قصیدہ، مرثیہ، غزل، رباعی، مثنوی، وغیرہ کے علاوہ پیچیدہ اور لطیف انواع شعر یعنی لغز، معما اور تاریخ گوئی میں بھی مہارت تام رکھتا تھا۔ جدت طرازی کی ایک مثال یہ ہے کہ قران مجید کی مکمل تفسیر عربی میں لکھ ڈالی مگر ایک لفظ ایسا استعمال نہیں کیا جس میں حرف منقوط آیا ہو۔ جدت طبع کی مثال یہ ہے کہ "نل دمن" جیسی بلند پایہ مثنوی جو چار ہزار سے زیادہ ابیات پر مشتمل ہے پانچ ماہ کی قلیل مدت میں تیار کر کے اکبر کی خدمت میں پیش کر دی۔ وقت کا مورخ ملا عبدالقادر بدایونی جن فنون میں فیضی کو یکتائے روزگار ٹھہراتا ہے۔ ان میں سے ایک تاریخ گوئی ہے۔[1]

۱- ملاحظہ ہو "منتخب التواریخ" ج ۳: ص ۲۹۹۔

تاریخ گوئی شاعری کی کوئی الگ صنف نہیں بلکہ بقول صاحب ''معدن الجواہر'' علم بدیع کی ایک صنف ہے جس میں متکلم (شاعر یا ادیب) کسی واقعہ کے سال وقوع کو ایک لفظ، ایک فقرے، ایک مصرع یا ایک شعر میں اس طریق سے بیان کرتا ہے کہ حروف کی کل قیمت بحساب جمل سال مذکور کے برابر ہوتی ہے - یہ صنعت علم الاعداد اور شاعری کی مشترکہ سعی کا ثمرہ اور کافی ذہانت و کاوش کی محتاج ہے - ایسا مصرع موزوں کرنا جس میں مادۂ تاریخ بھی شامل ہو بڑی محنت کا کام ہے - تاریخ گوئی سے مراد ایسا کلام ہے جس میں شاعر کسی اہم یا قابل توجہ واقعہ یا موضوع کا ذکر کرتا ہے، مثلاً کسی بڑی شخصیت کی ولادت، شادی یا مرگ، سلاطین و وزرا کی مسند نشینی یا معزولی، مہمات، فتوحات، عظیم الشان عمارات کی تعمیر، کتابوں کی تصنیف، دوانین کی تدوین وغیرہ کو مختصر طور پر بیان کرتا ہے اور آخر میں اس کی تاریخ لاتا ہے -

قاعدہ: اس فن میں اٹھائیس حروف تہجی (جو عربی اور فارسی میں مشترک ہیں) میں سے ہر حرف کو ایک خاص عددی قیمت کا حامل گردانا جاتا ہے - ایک سے لے کر ہزار تک قیمتیں مقرر ہیں - ان کی ترتیب کسی منطقی نہج پر نہیں بلکہ جدول ذیل کے مطابق ہے:

ا	ب	ج	د	ہ	و	ز	ح	ط	ی	ک	ل	م	ن	س	ع	ف	ص
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۲۰	۳۰	۴۰	۵۰	۶۰	۷۰	۸۰	۹۰

ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ
۱۰۰	۲۰۰	۳۰۰	۴۰۰	۵۰۰	۶۰۰	۷۰۰	۸۰۰	۹۰۰	۱۰۰۰

اس ترتیب کو حساب ابجد کہتے ہیں اور حروف کے مجموعہ کو جس کی ابجدی قیمت سال تاریخ کے برابر ہو مادۂ تاریخ کہا جاتا ہے - چار لفظ: پ - ژ - چ - گ جو خصوصاً فارسی سے تعلق رکھتے ہیں اگر کلام میں واقع ہو جائیں تو حروف متشابہ یعنی علی الترتیب ب ز ج ک محسوب کیے جاتے ہیں - ہر اس حرف کو جو لکھنے میں آئے خواہ بولنے میں نہ آئے عددی قیمت شمار کرتے وقت محسوب کیا جاتا ہے، جیسے خوش، خواب وغیرہ میں واؤ محسوب کی جاتی ہے - مشدد حروف کو صرف ایک بار شمار کیا جاتا ہے - اعراب کا کوئی اثر نہیں پڑتا - بعض کلمے یا ترکیبیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا ایک سے زیادہ طرح میں لکھنا ممکن ہوتا ہے - اگر ان کو

نقل کرنے میں تحریف سے کام لیا جائے تو ابجدی حساب میں خاصا فرق واقع ہو جاتا ہے اور مادۂ تاریخ غلط ہو جاتا ہے مثلاً کلمہ رحمان کو اگر رحمن لکھ دیں تو مادۂ تاریخ میں ایک سال کی کمی واقع ہو جائے گی۔ یہی صورت شاہزادہ کو شہزادہ لکھنے میں واقع ہوگی۔ گیاہ کو گیا لکھ دینے سے پانچ سال کی کمی واقع ہو جائے گی۔

حساب جمل کا ایک طریق تو اوپر بیان ہوا یعنی ہر حرف کی ابجدی قیمت کا شمار، ایک اور طریق زبر و بینات کا ہے۔ حرف تہجی ابجد کی رو سے اپنی ایک قیمت رکھتا ہے لیکن جب اسے پوری املا سے لکھا جائے تو اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ مثلاً ل کو بطور لام، ج کو جیم، ص کو بطور صاد لکھنا۔ ل کی عام قیمت ۳۰ ہے۔ جب اسے لام لکھا جائے گا تو ل+ا+م کی مجموعی عددی قیمت ۳۰+۱+۴۰=۷۱ ہوگی اسی طرح ا کی قیمت ایک ہے۔ مگر جب اسے الف لکھا جائے تو ا+ل+ف کی قیمت ۱+۳۰+۸۰=۱۱۱ ہوگی، علیٰ ہٰذا القیاس۔ چناں چہ حروف کی املا کو دو حصوں میں الگ الگ کر لیا جاتا ہے، مثلاً الف میں ا کی قیمت (ایک) کو الگ اور بقیہ (لف) کی قیمت (۱۱۰) کو الگ محسوب کر لیتے ہیں۔ پہلے حصہ کو اصطلاح فن میں زبر یا جمل صغیر کہا جاتا ہے اور دوسرے حصے کو بینات یا جمل وسیط کہا جاتا ہے۔ زبر و بینات کا طریق بھی معما کی طرز پر مادۂ تاریخ نکالنے میں صرف کیا جاتا ہے۔

فن تاریخ گوئی کا ارتقا: شعر و شاعری کے شروع زمانے میں مادۂ تاریخ والے اشعار کا رواج نہ تھا، بالخصوص اہل عرب کو ان سے کوئی لگاؤ نہ تھا۔ چناں چہ عربی کے علم بدایع میں اس صنعت کا ذکر نہیں ہے۔ ایران میں اس فن کا آغاز پانچویں صدی ہجری میں ہوا، مگر اس طرح کہ کبھی کبھار کسی شاعر نے ایک دو لفظوں سے کسی واقعہ کا سال ظاہر کر دیا۔ بالعموم شعرا کسی واقعہ کے سال، مہینہ اور دن کا ذکر صراحت سے کر دیتے تھے۔ چناں چہ عہد غزنویہ کا شاعر کسائی مروزی اپنی تاریخ ولادت (۳۹۱ھ) بدیں طور لکھتا ہے:

بسیصد و نود و یک رسید نوبت سال چہار شنبہ و سہ روز باقی از شوال

اگرچہ اس قسم کے اشعار کو اصطلاحاً تاریخ گوئی میں شمار نہیں کرسکتے لیکن اس سے تاریخ گوئی کے فن کے ابتدائی رجحانات کا پتہ چلتا ہے۔

یہ طریق کہ شاعر چند اشعار میں کسی واقعہ کی تاریخ صراحت سے بیان کردے تا دیر قائم رہا، بلکہ تاریخ گوئی کی انتہائی ترقی کے زمانے میں بھی جاری رہا۔ آٹھویں صدی کا مشہور شاعر ابن یمین تاریخ کے لیے ذیل کے قطعات لکھتا ھے:

وفات صاحب اعظم وجه دین زنگی   که چرخ پیر نبیند چنو جوان دگر
بسال هفتصد ونوزده ز هجرت بود   شب دو شنبه بیست و سوم زماه صفر

بسال هفتصد و سی و هفت از هجرت   بروز جمعه گه چاشت ازصفر شده بیست
گذشت سرور آفاق عز دولت و دین   محمد آنکه فلک درعزاش خون بگریست

خواجه حافظ نے بھی قوام الدین حسن کی تاریخ وفات (۷۵۴ھ) کو پوری صراحت سے بیان کیا ھے:

سرور اهل عمایم شمع جمع انجمن   صاحب صاحبقران خواجه قوام الدین حسن
بسادس ماه ربیع الآخر اندر نیم روز   روز آدینه بحکم کردگار ذوالمنن
هفتصد و پنجاه و چار از هجرت خیرالبشر   مهر را جوزا مکان و ماه را خوشه وطن
مرغ روحش کو همای آشیان قدس بود   شد سوی باغ بهشت از دام این دارمحن

فیضی کے یہاں بھی ابتدائی قسم کی تاریخ نگاری کی مثالوں کی کمی نہیں، مثلاً وہ اپنی ولادت کی تاریخ (۹۵۴ھ) ایک قصیدے میں یوں بیان کرتا ھے:

چو از نهصد و پنجه و چار بین سن   در آمد شب پنجم از شهر شعبان

اسی طرح اپنی تصنیف "نل دمن" میں بھی اس کا ذکر کرتا ھے:

شد مهد من ابی و بلند طارم   در نه صد و پنجه و چهارم

اکبر کی همت سے کشمیر فتح ہونے پر فیضی نے قصیدہ لکھا جس میں تاریخ (۹۹۷ھ) وضاحت سے بیان کی:

دیار دلکش کشمیر را مسخر کرد   بدان صفت که سلیمان پری کند تسخیر
بسال سی و چهارم اواسط خور داد   زابتدای جلوس خدیو عالم گیر
زنهصد و نود و هفت بود ماه رجب   که یافت کوکب اقبال در حسین تسیر

شاہزادۂ دانیال کی ولادت (۹۸۰ھ) کے موقع پر فیضی نے قصیدۂ تہنیت لکھا اور اس میں تاریخ بالصراحت قلمبند کی:

ملک زاوج فلک می کند مبارکباد   بشاه اکبر و سلطان سلیم و شاه مراد
که اخترے زسپهر جلال طالع شد   بغرۂ مه پنجم زنهصد و هشتاد

اس قسم کی سادگی اور صراحت ، خیال آرائی اور تخیل پروری کے زمانے میں کچھ زیادہ سازگار معلوم نہ ہوئی ۔ چناں چہ اس کی جگہ حساب جمل کا قاعدہ رائج ہوا اور شعرا ایک یا زیادہ الفاظ سے آخر شعر میں بحساب جمل کسی واقعہ کا مادۂ تاریخ حاصل کرنے لگے ۔ ابتدائی قسم کے مادۂ تاریخ کو جس کا ذکر اوپر ہوا، عددی اور جدید قسم کے مادۂ تاریخ کو لفظی کہنا مناسب ہوگا۔

لفظی مادۂ تاریخ کا رواج صحیح طور پر تو آٹھویں صدی ھجری سے ہوا مگر لفظوں کا الٹ پھیر اور حساب ابجد کا استعمال جو اس نوع کے کے مادۂ تاریخ کے لیے بنیاد کا کام دیتا ہے پہلے سے رائج تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ چھٹی صدی ھجری ہی شعر کی سادگی ختم ہونے اور ادبی تکلفات کے شروع ہونے کا زمانہ ہے۔ اس زمانہ کے ادبیات فارسی میں حساب جمل کے جستہ جستہ موضوعات ملتے ہیں جن سے آہستہ آہستہ لفظی مادۂ تاریخ وجود میں آگیا ۔ مثال کے طور پر انوری کا قطعہ لیجیے جس میں وہ کہتا ہے کہ میں نے پیغمبر صلعم کو خواب میں دیکھا کہ ایک منبر پر چڑھے ہیں اور خطبہ شروع کیا ہے جس کا ہر جملہ ''اے صاحبقران'' کے الفاظ سے شروع کرتے ہیں۔ اس کے بعد انوری کہتا ہے :

چون سخن اینجا رسید الحق مرا در دل گذشت
کاین کہ مےبین پادشاہ عادل دین پرور است
زینت این خطبہ ہر باری کہ ای صاحبقران
بہ کہ می بندد کہ او شایستۂ این زیور است
گفت بر سلطان دین سنجر کہ از روی حساب
عقد ای صاحبقران چون عقد سلطان سنجر است

حروف ''ای صاحبقران'' اور حروف ''سلطان سنجر'' دونوں از روئے حساب ابجد ٣٦٣ ہوتے ہیں۔

زبرو بینات پر مبنی فیضی کی رباعی : فیضی کے ہاں بھی ایک استادانہ اور فن کارانہ رباعی ملتی ہے جس میں حساب جمل بقاعدۂ ابجد نہیں بلکہ بقاعدۂ زبر و بینات ہے :

نورے کہ ز مہر عـالم آرا پیداست از جبہۂ شاھنشہ والا پیداست
اکبر کہ ز آفتاب نسبت دارد این نکتہ زبینات اسما پیداست

یہاں کلمہ ''اکبر'' کی عددی قیمت بطریق زبر ۲۲۳ بنتی ہے اور کلمہ ''آفتاب'' کی عددی قیمت بطریق بینات بھی ۲۲۳ ہی بنتی ہے۔ پس اکبر اور آفتاب باہم برابر ہوئے۔

محققین اہل جمل نے اس رباعی پر طبع آزمائی کی ہے۔ ''ملخص تسلیم'' (جو فن تاریخ گوئی پر ایک مستند کتاب ہے) کا مصنف اس رباعی پر تنقید کرتا ہے کہ اس کے آخری مصرع میں کلمہ ''اسا'' فالتو لایا گیا ہے۔ صاحب ''معدن الجواہر'' فرماتے ہیں: ''از فیضی فیاضی در مصرع چہارم این رباعی سہو و تسامح راہ یافتہ زیرا کہ دریں جا بینات اسا نیست بلکہ زبر یک اسم بر بینات یک اسم است''۔ اس کے برعکس صاحب ''غرائب الجمل'' کی رائے میں فیضی کا موقف بالکل درست ہے اور اسی رباعی سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سخن جمل کا استاد تھا۔ ہر دو معترضین بالا غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ کلمات ''اکبر'' اور ''آفتاب'' اسا کی شکل میں ہیں اور ان کے بینات کی عددی قیمتوں میں تطابق واقع نہیں ہوتا۔ اگرچہ کلمہ ''اکبر'' کے زبر اور کلمۂ ''آفتاب'' کے بینات میں تطابق ضرور واقع ہوتا ہے۔ لہٰذا فیضی کا دعویٰ غلط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اصطلاحاً زبر کو مسمیٰ اور بینات کو اسم بھی کہا جاتا ہے۔ نیز ہر حرف تہجی کو اس کی لکھی ہوئی صورت میں اسم حرف کہا جاتا ہے۔ پس جب فیضی بینات اسا لکھتا ہے تو مفہوم قدرتی طور پر کلمۂ آفتاب کے پانچوں اسمائے حرف بینات مراد لیتا ہے، یعنی لف+ا+ا+لف+ا کی عددی قیمت ۲۲۳ بنتی ہے۔ پس وہ اپنے دعویٰ میں درست ہے۔

مفہوم عبارت سے مناسبت: مادۂ تاریخ کے لیے اساسی شرط مفہوم عبارت کی مناسبت ہے۔ مادۂ تاریخ کی اصل موضوع سے مناسبت معنوی جس قدر زیادہ ہوگی مادۂ تاریخ اس قدر زیادہ لطیف اور عمدہ ہوگا، جیسا کہ ذیل کی مثالوں سے واضح ہے۔

امیر علی شیر نوائی کی مولانا جامی سے گہری دوستی تھی۔ جامی کا خورد سال بیٹا صفی الدین ۸۸۰ھ میں فوت ہوگیا۔ اس پر نوائی نے ذیل کا جملہ جس میں ضمناً مادۂ تاریخ بھی پایا جاتا ہے بغرض تعزیت بھیجا ''بقای حیات شما باد''۔ چوں کہ یہ جملہ اصل موضوع یعنی وفات سے مناسبت رکھتا ہے اس لیے پر لطف ہے۔ اسی طرح صائب شاعر کی وفات (۸۸۱ھ) کی نسبت لکھا گیا: ''صائب وفات یافت''۔ یہ جملہ مادۂ تاریخ ہونے کے

علاوہ موضوع کی ترجمانی بھی بطریق احسن کرتا ہے۔

فیضی کے یہاں ایسی تاریخیں آسانی سے مل جاتی ہیں جن کے مرتب کرنے میں اصول بالا کار فرما ہے۔ چناں چہ جب خان اعظم مرزا عزیز کوکلتاش نے جام (گجرات) کے علاقہ پر چڑھائی کرکے ۶ شوال ۹۹۸ھ کو فتح پائی تو فیضی نے واقعہ کی تاریخ ''فتوحات عزیزی'' کے الفاظ سے برآمد کی۔ اسی طرح جب مرزا عبد الرحیم خانخاناں نے ٹھٹھہ (سندھ) کے حاکم مرزا جانی بیگ پر چڑھائی کی تو فیضی نے مہم کی تاریخ (۹۹۹ھ) کے لئے حد مادۂ ان الفاظ سے فراہم کیا: ''قصد تتہ''۔ اس ضمن کی ایک عمدہ مثال جو فیضی کے یہاں ملتی ہے اکبر بادشاہ کی تخت نشینی کی تاریخ (۹۶۳ھ) ہے جسے فیضی نے ذیل کی رباعی میں بیان کیا:

از خطبہ شاہ رفعت منبر شد وزسکۂ عدل، کارھا چوں زر شد
بنشست بتخت سلطنت اکبر بادشاہ تاریخ جلوس ''نصرت اکبر'' شد

اقسام مادۂ تاریخ لفظی: مادۂ تاریخ لفظی یا تو مستقل اور براہ راست ہوتا ہے یا غیر مستقل جس میں کچھ کمی یا بیشی کی ضرورت ہوتی ہے۔ کمی بیشی کرنے کے عمل کو اصطلاحاً تعمیہ کہا جاتا ہے۔ صاحب ''غرائب الجمل'' نے مستقل مادۂ تاریخ کی حسب ذیل تین قسمیں قرار دی ہیں: (۱) صوری، (۲) معنوی، (۳) مرکب (صوری و معنوی)۔

(ا) صوری مادۂ تاریخ سے مراد وہ مادۂ تاریخ ہے جس کے الفاظ ہی سال مطلوب کو ظاہر کر دیں اور ان کی عددی قیمت لگانے کی ضرورت نہ ہو۔ اس قسم کا مادۂ تاریخ شاعرانہ لطافت اور معنوی نزاکت سے خالی ہوتا ہے۔ اس کی مثال شیخ سعدی کی ''گلستان'' کی تکمیل (۶۵۶ھ) پر ذیل کی تاریخ ہے:

دراں مدت کہ مارا وقت خوش بود زھجرت شش صد و پنجاہ و شش بود

اسی طرح ذیل کی رباعی میں ایک ہی جگہ امیر تیمور کی ولادت، فتوحات اور وفات کی تاریخیں دی گئی ہیں:

سلطان تیمور کہ مثل او شاہ نبود در ھفتصد و سی و نہ در آمد بوجود
در ھفتصد و ھفتاد و یکے کرد خروج در ھشتصد و ھفت کرد عالم پدرود

فیضی کے یہاں اس قسم کی تاریخ گوئی کی مثال ذیل کی رباعی میں ملتی ہے جس میں تفسیر قرآن مجید کی تاریخ تکمیل (۱۰۰۲ھ) درج ہے:

صد شکر که تفسیر من از علم بعین بنمود جمال و مفتمش شد بے شین
در شنبه عاشر ربیع الثانی از سال سنه گذشته الف و الفین

(ب) معنوی مادۂ تاریخ سے مراد وہ مادۂ تاریخ ہے جس سے مطلوبہ تاریخ اس کے کلمات کی عددی قیمت دریافت کرنے پر حاصل ہو، مثلاً ابو طالب کلیم کی تاریخ وفات از غنی کاشمیری:

گفت تاریخ او غنی طور معنی بود روشن کلیم
۱۰۶۱ھ

اور تاریخ وفات مولانا جامی:

سال ترحیل مولوی جامی مسلم کامل خدا آگه
۸۹۹ھ

ہمارے شاعر (فیضی) نے اکثر تاریخیں اسی نوعیت کی کہی ہیں:

(۱) صبوحی شاعر کی وفات (۹۷۸ھ) پر یہ تاریخ کہی:

دریغا صبوحی بوقت صبوح شراب فنا خورد از دست موت
حریفان نوشتند بر دو جام "صبوحی مے خوارہ" تاریخ فوت

(۲) اپنے بھائی ابوالمفاخر کی وفات (۹۸۴ھ) پر ذیل کا قطعہ کہا جس میں اوپر کی طرح مرحوم کے نام اور صفت سے مادۂ تاریخ متعین کیا:

قرة العین ابو المفاخر بود۔ پاک ز آلودگیٔ عالم خاک
رفعت ازین خاکدان و ازغم او سینه ها شد فگار و دلها چاک
پاک رفعت آنچنان که پاک آمد گفت تاریخ "ابو المفاخر پاک"

(۳) فتح پور (دار الخلافت) میں شاہی بیت العلوم کی تعمیر (۹۸۳ھ) پر ذیل کی رباعی میں تاریخ کہی:

این خانه که از درش رسد بانگ درا جا کرده درو طائفۂ نکته سرا
از بس که بمیزان نظر موزونست تاریخ بنای دوست "بیت شعرا"

(۴) اکبر نے قلعۂ رنتھنبور ۹۷۶ھ میں فتح کیا۔ رائے سرجن نے اطاعت قبول کی اور قلعہ کی طلائی اور نقرئی چابیاں اکبر کے حوالہ کیں۔ فیضی نے واقعات کا ذکر کرتے ہوئے قلعہ کے نام سے تاریخ نکالی جو برجستہ اور بر محل ہے:

بحمد الله که باز عالم غیب در دولت بروئے دین کشادند

بپاۓ تخت اکبر شاہی از عجز سران و سرکشان گردن نہادند
کلید ہمت آمد کار پرداز کہ و مہ زیں ہمایوں فتح شادند
اگر پرسد قدر تاریخ ایں فتح قضا گوید کہ ''رنتھنبور دادند''

(۵) رمضان ۹۸۰ھ میں اکبر نے گجرات پر فتح پائی۔ فیضی نے ''گجرات'' کے نام اور اس کی صفت ''معمور'' سے تاریخ نکالی:

خدیو ملک اکبر شاہ غازی کہ باد از دولت او چشم بد دور
بہنگامیکہ والا کوکب بخت با نظار سعادت بود منظور
سپہ انگیخت بہر فتح گجرات بر آن کشور مظفر و منصور

الٰہی باد معمور از عدالت
کہ شد تاریخ ہم ''گجرات معمور''

(۶) اکبر کے حکم سے فتح پورسیکری میں شاہی مسجد کی تعمیر ۹۸۳ھ میں مکمل ہوئی۔ فیضی نے یہاں بھی صفت و موصوف کی ترکیب سے مادۂ تاریخ پیدا کیا:

امام زمان شاہ اکبر کہ ہست ازو بازوے ملک و ملت قوی
بنا کرد ایں مسجد فیض بخش کہ با عرش شد کرسیش مستوی
ملایک نوشتند بر طاق عرش کہ تاریخ شد ''مسجد خسروی''

(۷) شیخ کپور مجذوب کی وفات (۹۷۹ھ) پر اس کے نام اور لقب کے اعداد سے تاریخ نکالی:

مجذوب ازل کپور و لعلش آن از غلبات عشق مغلوب
چون رفت بجذبۂ الٰہی شد تاریخش ''کپور مجذوب''

(۸) شاہی علم کے اہتمام پر دعائیہ جملہ سے تاریخ نکالی:

سال تاریخ اختتامش شد رقم ''مد ظلہ'' ابدا

(ج) صوری و معنوی یا مرکب مادۂ تاریخ میں مادۂ تاریخ کے الفاظ براہ راست بھی سال مطلوبہ ظاہر کرتے ہیں اور اپنی عددی قیمت کے ذریعے بھی۔ صاحب ''معدن الجواہر'' لکھتے ہیں کہ بعض اہل جمل اس قسم کو صنع الصنع بھی کہتے ہیں۔ اس قسم کی مثال وہ تاریخ ہے جو بابر کی ولادت (۸۸۸ھ) کے متعلق کہی گئی:

چون در شش محرم زاد آن شہ مکرم تاریخ مولدش ہم آمد ''شش محرم''

اکبر کی فتح گجرات (۹۸۰ھ) کے موقع پر درباری شاعر قاسم ارسلان نے یہ تاریخ کہی:

طالع و بخت ہمایوں بین کہ در اندک زمان
کرد فتح کشور گجرات اکبر بادشاہ
چون از آنجا کہ دویم ذی القعدہ عازم شدم بہند
ارسلان تاریخ آن از ''دویم ذی القعدہ'' خواہ

بابر کی وفات (۹۳۷ھ) کے متعلق بھی اس طرز پر (صوری و معنوی) تاریخ کہی گئی: تاریخ وفات شاہ بابر در ''نہصد وسی ہفت'' بود

فیضی اس نوع کی تاریخ گوئی میں خوب مشاق ہے۔ اس نے کئی ایک درباری شعرا کی وفات پر صوری و معنوی قسم کے مادۂ تاریخ دریافت کیے۔ چناں چہ دربار اکبری کے پہلے ملک الشعرا غزالی مشہدی کی وفات (۹۸۰ھ) پر فیضی نے ذیل کا قطعۂ تاریخ کہا:

قدوۂ نظم غزالی کہ سخن هم از طبع خدا داد نوشت
نامۂ زندگی او ناگاه آسمان بر ورق باد نوشت
عقل تاریخ و ناتش بدو طور ''سنہ نہ صد و هشتاد'' نوشت[۲]

مادۂ تاریخ کبھی لفظ واحد سے پورا ہو جاتا ہے، کبھی دو یا زیادہ الفاظ کے مجموعہ سے، کبھی ایک مصرع سے اور کبھی پورا بیت درکار

۲۔ صاحب ''غرائب الجمل'' کو اس مادۂ تاریخ پر یہ اعتراض ہے کہ اس میں ''سنہ'' کے اعداد بھی شامل ہیں جو درست نہیں۔ تاریخ یا تو صرف ''نہ صدوہشتاد'' سے مکمل ہوجاتی ہے یا سالم مصرع سے۔ صورت اول مستحسن تھی۔ لیکن یہ ہرگز درست نہیں کہ لفظ ''سنہ'' تو داخلی اعداد ہو اور لفظ ''نوشت'' خارج سمجھا جائے۔ محققین فن کا اتفاق ہے کہ صوری اور معنوی تاریخوں میں ترجیح اس مادے کو ہے جس میں بھرتی کا کوئی لفظ نہ ہو۔

بہرحال شاعر قاسم کاہی اور مولوی عالم کابلی دونوں کی تاریخ وفات میں فیضی نے مذکورہ اعتراض کے لیے گنجائش نہیں چھوڑی۔ یہ دونوں بھی مرکب ہیں:

افسوس کہ شد قاسم کاہی فانی در گلشن دهر کرد پر افشانی
تاریخ مہ و سال وفاتش جستند گفتم ''دویم از در ربیع الثانی''

مولوی عالم عارف افسوس کہ سر آمد اجلش را وعدہ
عقل تاریخ مہ و سالش را زد رقم ''نوزدہ ذی قعدہ''

ہوتا ہے ۔ ذیل کے شعر میں تاریخ (۱۲۱۴ھ) فقط ایک کلمہ ''دریغ'' سے نکلتی ہے :

در ہر زبان دریغ چو دید از غمش صبا
تاریخ سال رحلت او کرد ازاں ''دریغ''

ہمایوں بادشاہ کی تاریخ جلوس (۹۳۷ھ) فقط ''خیر الملوک'' کی ترکیب سے نکلتی ہے ۔

ذیل کے شعر میں چند الفاظ کے مجموعہ سے مادۂ تاریخ حاصل ہوتا ہے : شاہ اسمعیل کی وفات (۹۳۰ھ) کے متعلق ملا حیرتی لکھتا ہے :

شاہ و شاہ و شاہ میگفتند بہر ماتمش من ہماں الفاظ را تاریخ فوتش یافتم

ذیل کے شعر میں پورے مصرع سے مادۂ تاریخ حاصل ہوتا ہے ۔ میر حیدر معمائی نے بے ہنگام برفباری (۹۹۷ھ) کی تاریخ کہی :

سالی بره قزوین از شعبدۂ گردوں
''چل روز پس از نو روز برف عجبی آمد''
آن شعبده را بودند تاریخ طلب گفتم
''چل روز پس از نو روز برف عجبی آمد''

اسی طرح ملا عبداللہ امانی کے اشعار ذیل میں میر محمد باقر داماد کی تاریخ وفات (۱۰۴۱ھ) سالم مصرع سے نکلتی ہے :

محمد باقر داماد کہ زوی عروس فضل و دانش بود دلشاد
خرد از ماتش گریان شد و گفت عروس علم و دین را مرد داماد

ان خصوصیات کا سراغ ہمیں فیضی کے فن تاریخ گوئی میں بھی ملتا ہے ۔ فیضی کے یہاں کوئی مادۂ تاریخ ایسا نہیں جو لفظ واحد سے حاصل کیا گیا ہو ۔ البتہ دو یا تین کلمات سے مرکب مادۂ تاریخ بکثرت ہیں اور ان کی مثالیں اوپر گزر چکیں ہیں ۔ اس کے علاوہ ایک خاص بات فیضی کے یہاں یہ ہے کہ ایک شعر میں دو دو مادے جمع کیے گئے ہیں اور دونوں حسب حال ہیں ، مثلاً شاہی حوض کی تعمیر (۹۸۲ھ) پر ذیل کا قطعہ کہا جس میں بیک وقت دو مادۂ تاریخ ''چشمۂ خلد'' اور ''حوض نازنین'' جمع کیے گئے ہیں :

حبذا حوضے کہ شاہنشاہ ساخت آن خدیو کان یسار هم یمین

وندران قصری نمود از سنگ سرخ همچو قصر لعل در خلد برین
خوانده دیوان ھذا جنات عدن تحتھا لانھار فیہا خالدین
بہر اتمامش دو تاریخ شگرف چشمۂ خلد است و حوض نازنین

اسی طرح اپنے والد کی وفات (۱۰۰۱ھ) پر فیضی نے ایک عربی قطعہ کہا جس میں دو مادۂ تاریخ ''افضل الہند'' اور ''فخر الکمل'' درج ھیں:

قلت فی رحلتہ تاریخین افضل الہند و فخر الکمل

سالم مصرع مادۂ تاریخ ہونے کی مثال فیضی کے یہاں شہزادہ سلیم کی ولادت (۹۷۷ھ) کے متعلق ذیل کی رباعی ھے:

شاہ زتو شاھزادۂ زیبا شد وز طلعت آو چشم جہاں بینا شد
تاریخ ولادتش چو پرسی گویند ''شہ بودی و شاھزادۂ پیدا شد''

فیضی نے مادۂ تاریخ کے لیے سالم شعر کا بھی استعمال کیا ھے۔ چنان چہ جو رباعی اس نے شاھزادۂ دانیال کی ولادت (۹۸۰ھ) پر کہی اس کے ہر بیت کے حروف کی عددی قیمت ۹۸۰ کے برابر ھوتی ھے:

از مولد شہزادۂ عالمیان دل می یابد پیامی از عالم جان
اجمیر بود چو مولد شہزادہ امید کہ جاودان بماند بجہان

کبھی کبھی شعرا کسی کام کے شروع اور اتمام کے متعلق دو الگ الگ تاریخیں برآمد کرتے ھیں لیکن ایک ھی شعر میں سمو دیتے ھیں، مثلاً صبا کہتا ھے:

دو مصرع از پی سال بنا و اتمامش دبیر کلک صبا کرد بر ورق مرقوم
بعہد فتح علی شہ بنا نہاد حسین ستودہ مدرسۂ بہر طالبان علوم

فیضی کے یہاں بھی ایسے نمونے موجود ھیں۔ شیخ سلیم چشتی کی خانقاہ کی تعمیر کے متعلق دو تاریخیں ایک ھی بیت میں داخل کی ھیں: ایک بلند دروازے کی تعمیر اور دوسری خانقاہ کی تعمیر (۹۹۰ھ) کے بارے میں ھے دونوں مادۂ تاریخ ذیل کی رباعی میں فراھم کیے ھیں:

این خانقہے کہ سودہ یا چرخ سرش فرمودہ بنا بادشۂ بحر و برش
تاریخ بنا است ''خانقاہ اکبر'' ''دروازۂ خانقاہ'' تاریخ درش

اس سے بڑھ کر لطیف تاریخ گوئی کا نمونہ فیضی کا وہ قطعہ ھے جس

میں بادشاہی مسجد کی بنیاد رکھنے اور مکمل ہونے کے متعلق متعدد تاریخیں بیک وقت کہی گئیں - چناں چہ اس قطعہ کے ہر پہلے مصرع سے مسجد کی بنیاد کی تاریخ برآمد ہوتی ہے اور ہر دوسرے مصرع سے مسجد کی تکمیل کی تاریخ نکلتی ہے :

للہ الحمد کہ این معبد اسلام کوہست ۔ صبحگہ قصریش از عالم بالا آگاہ
یافت انجام بحکم ملکے کامل نعم ۔ بر در وی ز در صدق بمانند جباہ
معبد اہل شرف کعبہ اصحاب طلب ۔ مسجد ملجا دین کنف ملوک اکبرشاہ
مصرع اول ایں سال بنا را صالح ۔ پی انجام بمصراع دگر آمد راہ

کلام کے اعتبار سے تاریخ گوئی کی دو قسمیں ہیں : (۱) تاریخ منثور اور (۲) تاریخ منظوم - فیضی کے یہاں یہ دونوں قسم کی تاریخیں پائی جاتی ہیں - تاریخ منثور کی دو مثالیں ''فتوحات عزیزی'' اور ''قصد ٹھٹھہ'' اوپر گزر چکی ہیں - مزید مثالیں یہ ہیں : ''بنای در بہشت'' - یہ قلعہ آگرہ کی از سر نو تعمیر کی تاریخ ہے - خواجہ حسین مروی جس کے متعلق بدایونی کا بیان ہے کہ شیخ فیضی اس کا تربیت یافتہ تھا [۳] جب ۹۷۹ھ میں ہندوستان سے رخصت ہو کر گیا تو فیضی نے ''دام ظلہ'' تاریخ کہی - منظوم تاریخوں کی متعدد مثالیں اوپر دی جا چکی ہیں -

صاحب ''غرائب الجمل'' نے مادۂ تاریخ کی تقسیم ایک اور لحاظ سے بھی کی ہے : (۱) تاریخ مصنفۂ مورخ ؛ (۲) تاریخ غیر مصنفۂ مورخ - موخرالذکر سے تاریخ کی وہ قسم مراد ہے جو کسی استاد کے مشہور مصرع یا ضرب المثل یا حدیث نبوی یا کلام اللہ کی آیت کریمہ سے حاصل ہو - اگرچہ اس قسم کی تاریخ میں مورخ کو کلام پر ملکیت کا حق حاصل نہیں ہوتا لیکن اہل جمل نے اس قسم کی تاریخوں کو نہایت وقعت کی نگاہ سے دیکھا ہے - موخرالذکر تاریخ گوئی کی مثالیں حسب ذیل ہیں :

(۱) شیخ فیضی نے تفسیر قرآن مجید بے نقطہ حروف میں لکھی (۱۰۰۲ھ) - اس کے متعلق فاضل معاصر امان اللہ سرہندی نے قرآن شریف کی آیۂ ذیل سے تاریخ نکال : ''لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین'' - اسی طرح تفسیر قرآن مجید مذکور کے لیے ایک اور معاصر میر حیدر معمائی کاشانی نے قرآن مجید کی سورت ''قل ھو اللہ احد اللہ الصمد لم یلد ولم یو لد ولم یکن لہ کفواً احد'' سے نکالی -

---

۳- ''منتخب التواریخ'' ج ۲ : ص ۱۲۸ ببعد -

فیضی کے یہاں کوئی تاریخ ایسی نہیں ملتی جس میں قرآن شریف کی کسی آیت یا حدیث کے کسی پارہ کو مادۂ تاریخ بنایا گیا ہو مگر تنوع پوری شان سے اس کے ہاں موجود ہے۔ شہزادہ مراد کی ولادت (۹۷۸ھ) کے موقع پر فیضی نے جو قطعہ تاریخ لکھا اس میں عربی دعائیہ جملے تضمین کیے اور ایک عربی جملہ سے مادۂ تاریخ کا بھی استخراج کیا:

سلطان جہان شاہ مراد آنکہ نوشتند بر ناصیہ اش طوّلہ اللہ حیاتاً
در سلک وجود آمد و ارباب ہمم را شد ورد زبان ثبتہ اللہ ثباتاً
تاریخ سرافرازی این نخل سعادت
کردند رقم "انبتہ اللہ نباتاً"

تعمیہ: اصطلاح تاریخ گوئی میں تعمیہ وہ عمل ہے جس سے مادۂ تاریخ کے اعداد حسب ضرورت کم و بیش کریں۔ بعض اوقات شاعر کو کوئی دل پسند مادۂ تاریخ سوجھتا ہے مگر اس کی عددی قیمت سال مطلوبہ کے برابر نہیں ہوتی ہے۔ اس وقت مایوسی دور کرنے کے لیے کوئی کلمہ یا کلمات اصل مادۂ تاریخ سے کم کئے جاتے ہیں یا اس میں بڑھائے جاتے ہیں تا آن کہ سال مطلوبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کمی بیشی کے متعلق ایک لطیف اشارہ شعر میں کر دیا جاتا ہے۔ عمل مذکور کی تین صورتیں ہیں: (۱) اصل مادۂ تاریخ میں کچھ بڑھایا جائے۔ اس کا نام تعمیۂ داخلی یا تدخلہ ہے۔ (۲) اصل مادۂ تاریخ میں سے کچھ کم کیا جائے۔ اس کا نام تعمیۂ خارجی یا تخرجہ ہے۔ (۳) مادۂ تاریخ کی تکمیل تدخلہ و تخرجہ دونوں سے کی جائے۔ وہ تاریخ جس میں تعمیہ نہ ہو مطلق کہلاتی ہے۔ بعض اہل جمل نے تدخلہ کا خاص نام تعبیہ رکھا ہے جس کے لغوی معنی آراستہ کرنے اور ڈھانپنے یا عجب چیز بنانے کے ہیں۔

تدخلہ کی مثالیں:

(۱) تاریخ او بہ تعبیہ گویذ سروش غیب خیر النسا حضور شہ انبیا رسید

۱۳۲۱ = ۳۶۹ + ۹۵۲

(۲) روح الامین بگفت کہ بنگر مراتبش خیرالنسا بدرگہ جل و علا رسید

۱۳۲۱ = ۳۶۹ + ۹۵۲

(۳) ملک الشعرا صبا کاشانی ایک شاہی برج کی تکمیل میں کہتا ہے:

"مہرو برج شرف" بود تاریخ تا کہ سلطان ما در آن باشد

''مہر و برج شرف'' برج کے اتمام کی تاریخ ۱۲۳۳ھ ہے بشرطیکہ عبارت ''سلطان ما'' کے اعداد اس کے ساتھ ایزاد کئے جائیں۔

تخرجہ کی مثالیں : (۱) کسی شخص نے ایک حوض کے متعلق جسے لطیف نام شخص نے رفاہ عام کے لیے بنوایا تھا یوں لکھا ''از حوض لطیف آب بر دار'' - یہاں تاریخ حاصل کرنے کے لیے ''حوض لطیف'' کے اعداد میں سے کلمہ ''آب'' کے اعداد کم کر دینے چاہیں۔ اسی اصول پر اکبر شاہ بادشاہ کی وفات کی تاریخ : مصرع ''الف کشید ملایک ز فوت اکبر شاہ'' سے مرتب کی گئی ہے۔

(۲) ایک قاضی صاحب کی وفات (۹۹۱ھ) پر ذیل کی تاریخ کہی گئی:
چو تاریخ وفات او زپیر عقل پرسیدم بصد آہ و فغان گفتا یکی از قاضیان کم شد
یہاں ''قاضیان'' کے اعداد میں سے ایک کا عدد کم کر دینا چاہیے۔

(۳) صفی قلی خان حاکم بغداد کی وفات (۱۰۴۰ھ) کی نسبت معین الدین محمد کہتا ہے :
چون قلم سربرفراز و بہر تاریخش بگوی تیغ را قبضہ شکست و بے سروپا شد علم
یہاں کلمہ ''تیغ'' میں سے اس کا قبضہ یعنی حرف (ت) اور کلمہ ''عدم'' میں سے اس کا سر اور پاؤں یعنی حرف (ع) اور حرف (م) حذف کیے جانے چاہیں۔

تدخلہ و تخرجہ کے بیک وقت عمل درآمد کی مثالیں :

(۱) ملک الشعرا صبا دولت شاہ فرزند فتح علی شاہ کی وفات اور شاہزادہ حشمت کی ولادت (۱۲۳۷ھ) کے متعلق لکھتا ہے :
صبا گفت از گہ فتح علی شہ چو دولت برون رفت حشمت درآمد
یہاں ''گہ فتح علی شہ'' کے اعداد میں سے ''دولت'' کے اعداد کم کر دینے چاہیں اور ''حشمت'' کے اعداد بڑھانے چاہیں۔

(۲) صبا نے آقا محمد خان کے زوال سلطنت اور فتح علی شاہ کے جلوس کے متعلق یہ تاریخ لکھی :
رقم زد منشی طبع صبا از بہر تاریخش ز تخت آقا محمدخان شد نشست بابا خان
یہاں کلمہ ''تخت'' کے اعداد کے ساتھ ''بابا خان'' کے اعداد بڑھائے جائیں اور پھر ''آقا محمد خان'' کے اعداد اس میں سے خارج کیے جائیں۔

(۳) اسی طرح نواب احمد علی خان والیٔ رام پور کی وفات اور اس کی جگہ نواب محمد سعید خان کی مسند نشینی کے متعلق مشترکہ تاریخ کہی :

شب گذشتہ چواز خواب چشم بکشادم صدای ہاتف غیبی ز آسمان آمد
کہ خان احمد علی شد برون ز افغانان کنون بجاش محمد سعید خان آمد

یہاں کلمہ ''افغانان'' کے اعداد میں سے ''خان احمد علی'' کے اعداد کم کیے جانے چاہیں اور ''محمد سعید خان'' کے اعداد بڑھانے چاہیں۔ فیضی کی تاریخوں میں تعمیہ اور تخرجہ والے مادوں کا وجود نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت زیادہ پیچیدگیوں کا شائق نہ تھا۔ حالاں کہ دیگر لحاظ سے اس کی تاریخوں میں پورا پورا تنوع پایا جاتا ہے۔

یہ تو تھا ان تاریخوں کا ذکر جو فیضی نے یا دیگر شعرا نے بطور نمونہ کہیں۔ اب کچھ ذکر ان تاریخوں کا کیا جاتا ہے جو لوگوں نے فیضی کے متعلق اس کی وفات (۱۰۰۴ھ) پر کہیں۔ یہ تو معلوم ہے کہ فیضی کے مذہبی عقاید کی نسبت قدیم روش کے مسلمان مطمئن نہ تھے۔ خصوصاً ملا عبدالقادر بدایونی تو اسے بے دین اور ملحد سمجھتا تھا۔ فیضی کی وفات کی نسبت معقول تاریخ تو ''فیاض عجم'' ہے مگر جو تاریخیں اہانت کے لیے کہی گئیں اور جن کا ذکر بدایونی نے کیا ہے رقم ذیل ہیں:

فیضی بے دین چو مُرد سال وفاتش فصیح گفت سگی از جہان رفتہ بحال قبیح
سال تاریخ فیضی مردار شد مقرش بچار مذہب نار

فیضی نحس و دشمن نبوی رفت و با خویش داغ لعنت بُرد
سگکی بود و دوزخی زان شد سال فوتش چہ سگ پرستی مُرد

چوں بنا چار رفت شد ناچار سال تاریخ خالد فی النار

بود فیضی ملحدی قاعدهٔ الحاد شکست وے فلسفی وشیعی وطبیعی و دہری

کسی اور نے یہ اشعار کہ کر فیضی کی تاریخ وفات مرتب کی:

شیخ فیضی کہ فضل بیحد داشت گرچہ در رغم خود موحد بود
در رہ دین فساد پیدا کرد نزد ارباب شرح مفسد بود
زان سبب خامۂ قضا و قدر بنوشت آنکہ شیخ ملحد بود

اے۔ ڈی۔ ارشد

مآخذ

(۱) ''دیوان فیضی'' مخطوطہ نمبر ۱۳۱ فارسیہ (۱) کتب خانہ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ۔
(۲) فیضی ''نل دمن'' مطبوعہ مطبع منشی نولکشور۔ لکھنو۔۱۹۲۰ء۔
(۳) اے۔ ڈی۔ ارشد ''فیضی کا زمانہ۔ اس کی زندگی اور تصنیفات'' مقالہ پی۔ ایچ۔ ڈی پنجاب یونیورسٹی لاہور۔ ۱۹۶۳۔
(۴) شمس العلما احمد عبد العزیز ''غرائب الجمل'' حیدر آباد۔ ۱۳۲۶ھ۔
(۵) منشی انوار الحسن مراد آباد ''ملخص تسلیم'' نمبر ف ۹۱۶۵۵م کتب خانہ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ۔
(۶) زین العابدین موتمن ''شعر و ادب فارسی''۔ ایران۔
(۷) طامس ولیم بیل صاحب ''مفتاح التواریخ'' مطبوعہ مطبع منشی نولکشور۔ لکھنو۔

علوم و مذاهب : ابن حزم کا موقف

[ابن حزم اندلسی کا پورا نام ابو محمد علی بن احمد ہے، لیکن ابن حزم کے نام ہی سے شہرت پائی - پانچویں صدی ہجری کے اوائل یا چوتھی صدی کے اواخر میں پیدا ہوئے - مولد قرطبہ ہے - مشہور فقیہ، اصولی، متکلم اور نقاد تھے - بلا کے ذہین اور جامع انسان تھے - پہلے شافعی مسلک کے حامل تھے، پھر ظاہری مسلک اختیار کیا اور اس میں بھی اپنے لیے فکر و استدلال کی الگ راہ نکالی - منطق، فلسفہ اور علم الکلام میں مجتہدانہ دست گاہ رکھتے تھے - ان کی تصنیفات کا دائرہ چار سو مجلدات تک پھیلا ہوا ہے جن میں اہم کتابیں یہ ہیں :

(۱) **محلیٰ** : اس میں فقہ کی جزئیات پر سیر حاصل بحث ہے - کہیں کہیں تفرد کا شکار بھی ہوئے ہیں اور ایسی آرا کا بھی اظہار کیا ہے جن کا پوری امت میں ان کا کوئی ہم نوا نہیں -

(۲) **کتاب الفصل فی الملل والاھواء والنحل** : اس میں مذاہب عالم کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے اور عالم کی تخلیق و آفرینش کے بارے میں نہایت عمدہ فلسفیانہ بحثیں ہیں -

(۳) **الاحکام فی اصول الاحکام** : اصول فقہ سے متعلق بے نظیر کتاب ہے - اس میں بتایا گیا ہے کہ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہر ایک کی شرعی حیثیت کیا ہے اور استخراج مسائل کے وہ کون پیمانے ہیں جن کی کتاب و سنت سے تائید ہوتی ہے -

(۴) **ابطال القیاس والرائ** : اس کا تعلق بھی اصول فقہ سے ہے -

مضمون پیش نظر مطبوعہ رسائل میں سے ایک رسالہ کا ترجمہ ہے جس کا اصل عنوان ''رسالۃ التوقیف علی شارع النجاۃ باختصار الطریق'' ہے - اس میں انہوں نے اپنے مخصوص انداز میں ثابت کیا ہے کہ نجات اخروی اسلام کی پیروی ہی میں مضمر ہے، للہذا ذہن و فکر کی بہترین صلاحیتوں کو انہی علوم کے مطالعہ کے لیے وقف کر دینا چاہیے جو حصول نجات میں براہ راست ممد و معاون ہوں اور باقی علوم کو صرف بقدر ضرورت ہی پڑھنا مناسب ہے -

اس ضمن میں کئی دوسری اہم بحثیں بھی آ گئی ہیں، مثلاً مذاہب عالم کا تقابلی اور تحقیقی مطالعہ، علوم عقلیہ کی حیثیت اور افادیت۔ ماہیت زمانہ، وجود باری، فوائد نبوت وغیرہ۔ ایسے بیش قیمت مباحث اور ان پر ابن حزم کے خیال انگیز تبصرہ کی بنا پر اس مضمون کو قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں — مترجم]

حمد و صلات! تمھارا مکتوب ملا۔ اس میں اس حقیقت کا اظہار ہے کہ اس وقت لوگ دو گروھوں میں منقسم ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جس نے علوم اوائل کی پیروی کی ہے اور ان علوم سے بہرہ مند حضرات کی اطاعت اختیار کی ہے۔ دوسرے گروہ نے علوم نبوت کو مشعل راہ ٹھہرایا ہے۔ تمھارا یہ استفسار ہے کہ ان دونوں میں سے برسر حق کون ہے۔ تمھاری یہ خواہش بھی ہے کہ جواب نہایت مختصر ہو تاکہ ذہن میں اچھی طرح محفوظ رہ سکے، یعنی ایسا طویل نہ ہو کہ اس کا آخری حصہ پہلے حصے کو بھلا دینے کا سبب بنے۔ نیز اس اختصار کے ساتھ ساتھ اسے ایسا واضح بھی ہونا چاہیے کہ ہر پڑھنے والا آسانی سے سمجھ سکے۔ نیز اسے مدلل بھی ہونا چاہیے تاکہ اس کی صحت و استواری کا اندازہ لگایا جا سکے۔ میں تائید ایزدی سے بسرعت تمام اس کا جواب دے رہا ہوں اس لیے کہ شرعاً لوگوں کو ہلاکت سے بچانے کے لیے نصیحت اور کوشش ضروری ہے۔

تمھیں معلوم ہونا چاہیے (اللہ تعالیٰ تمھیں اور ہمیں اپنی رضا سے بہرہ مند ہونے کی توفیق عطا فرمائے) کہ علوم اوائل متعدد علوم کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ ان میں فلسفہ و منطق بھی شامل ہیں جن کے بارے میں افلاطون، اس کے شاگرد ارسطو، اسکندر اور اسی انداز کے کچھ اور لوگوں نے بحث و گفتگو کی طرح ڈالی ہے۔ یہ عمدہ اور اونچا علم ہے، اس لیے کہ اس میں پورے عالم کو جاننے کی تگ و دو پنہاں ہے اور اس بات کی تفصیل درج ہے کہ جنس کیا ہے؟ نوع کسے کہتے ہیں؟ اشخاص کیا ہیں؟ اور جوہر و عرض کی تقسیم کن معنوں میں ہے؟

جہاں تک منطق کا تعلق ہے اس میں دلیل و برہان سے انسان کو واقف ہونے کا موقع ملتا ہے جس کے بغیر کسی بھی شے کی صحت و عدم صحت کا فیصلہ ممکن نہیں۔ اس سے برہان اور اس انداز استدلال میں امتیاز و فرق کے حدود واضح ہوتے ہیں جس کو غلطی سے جاہل برہان

سمجھ لیتے ہیں۔ اس علم کی منفعت اس وقت بڑھ جاتی ہے جب اس سے تمیز حقائق کا کام لیا جاتا ہے۔

علوم اوائل میں ایک علم العدد ہے۔ اس کی تفصیلات سے متعلق اندرو ماخشں مولف ''کتاب الارثماطیقی''[۱] اور اس انداز کے دوسرے لوگوں نے گفتگو کی ہے۔ یہ عمدہ اور صحیح تر علم ہے جس کی بنیاد برہان و دلیل پر ہے مگر اس کی منفعت دنیا ہی تک کے لیے ہے، مثلاً یہ کہ مال کی تقسیم کیوں کر کی جائے وغیرہ۔ اور جس علم کی منفعت دنیا ہی تک محدود ہو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس کی یہ منفعت بہت کم ہے اور ناقابل اعتنا ہے، اس لیے کہ ہمیں اس دنیا سے جلد ہی کوچ کرنا ہے، رہنا نہیں۔ اور جس کے مقدر میں انقضا یا ختم ہو جانا ہے وہ نہ ہونے کے برابر ہے: یحییٰ[۲] کہتے ہیں:

وما هذه الدنیا سوی کر لحظة (یہ دنیا اس کے سوا کیا ہے کہ ایک لحظہ تھا جو گزر گیا)۔

نعد بها الماضی و ما یحن بعد (جس کے ذریعہ ہم ماضی کا اندازہ کرتے ہیں اور پھر یہ لوٹنے والا نہیں)۔

هی الزمن الموجود لا شئی غیره (اسے بس زمانہ حال ہی سے تعبیر کرنا چاہیے)۔

وما مرو الاتی عدیمان یا دعد (کیونکہ گذشتہ و آئندہ دونوں، اے دعد! معدوم ہیں)۔

انہی علوم میں ایک مساحت بھی ہے جس پر ''کتاب اقلیدس'' کے مرتب اور علم الہندسہ کے دوسرے ماہرین نے بحث و نظر کا ثبوت دیا ہے۔ یہ علم بھی عمدہ ہے اور دلیل و برہان پر مبنی ہے۔ اس کی غایت یہ ہے کہ خطوط و اشکال میں باہم نسبت کا تعین کیا جائے۔ اس کی معرفت اور پہچان سے دو کام لیے جاتے ہیں: افلاک اور زمین کی ہیئت کا اندازہ، جر اثقال، تعمیرات یا زمین کی تقسیم وغیرہ۔ اس کا فائدہ بھی بس دنیا ہی تک کے لیے ہے۔ اور ہم کہہ چکے ہیں کہ ایسا فائدہ جو دنیا ہی تک ہو بہت ہی کم

۱۔ ''کتاب الارثماطیقی'' کے مصنف کا اصل نام نیقوماخوس ہے۔ دیکھیے القفطی، ص ۳۳۶۔

۲۔ شاید اس سے مراد حکیم اندلس یحییٰ بن حکم الجبائی ہیں۔

درجے کا ہے کیوں کہ ایسے فوائد سے جلد ہی دست کش ہونا پڑتا ہے۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ انسان اس دنیا میں عمر بھر ان علوم سے بے گانگی کے باوجود بھی ضرر و محرومی کو محسوس نہیں کرتا — نہ اس دنیا کے بارے میں اور نہ عقبیٰ کے بارے میں۔

اور انہی میں ایک علم الهیئت ہے۔ اس کی تفصیلات کو بطلیموس اور اس سے پہلے لونخس[۳] نے بحث و نظر کا ہدف ٹھہرایا ہے یا اہل ہند اور قبطیوں میں سے ان لوگوں نے کچھ کوشش کی ہے جنھوں نے ان دونوں کا یا صرف بطلیموس کا تتبع کیا ہے۔ یہ بھی برہانی و حسی علم ہے جو عمدہ اور بہتر ہے۔ اس کا موضوع افلاک اور ان کے مدار معلوم کرنا ہے اور یہ جاننا ہے کہ ان کے مراکز، نقاط انقطاع اور بعد کی کیفیت کیا ہے۔ اسی طرح کواکب، ان کی چال ڈھال، حجم اور بعد یا تداویر دریافت کرنا بھی اس کے موضوع میں داخل ہے۔

اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے آسمانوں کی استواری اور صانع کی عظمتوں کا اندازہ ہوتا ہے اور اس کی قدرت، قصد، اور اختیار کا پتہ چلتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ علم بہت مفید ہے خصوصاً دنیا کے بارے میں۔

رہا نجوم و کواکب سے قسمتوں کا فیصلہ معلوم کرنا تو یہ قطعی باطل ہے۔ یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس کی تائید میں کوئی دلیل پائی نہیں جاتی۔ ہم نے کتنی مرتبہ ایسا دعویٰ کرنے والوں کی پیشین گوییوں کو جھوٹا پایا ہے۔ اس کی کوئی حد ہے نہ حساب۔ تم اگر اس حقیقت کو جاننا چاہتے ہو تو خود آزما کے دیکھ لو۔ تمھیں جھاڑ پھونک کرنے والے اور فال و رمل نکالنے والوں کے جھوٹ سے ان کے جھوٹ کا کہیں زیادہ اندازہ ہوگا۔

علوم الاوائل کی فہرست میں طب بھی ہے۔ بقراط، جالینوس و ذیاسقوریدس[۴] نے یا جن لوگوں نے ان کے انداز کو اختیار کیا ہے اس موضوع پر طبع آزمائی کی ہے۔ اس کا مقصد جب تک انسان اس دنیا میں ہے امراض جسمانی کا علاج ہے۔ بلا شبہ یہ علم بھی خوب ہے اور دلیل و برہان پر مبنی ہے لیکن اس کے فوائد کا دائرہ بھی دنیوی زندگی ہی تک محدود ہے۔ علاوہ ازیں یہ فن عام نہیں۔ ہم نے اکثر بادیہ نشینوں کو دیکھا ہے جو

۳۔ ممکن ہے اس سے مراد بطلیموس کا استاد ابرخس ہو۔ دیکھیے "الفہرست" ص ۲۶۷۔

۴۔ امین زربی کے نام سے مشہور ہے۔ عقاقیر کا بہت بڑا عالم تھا۔

بغیر کسی طبیب کی منت پذیری کے امراض سے چھٹکارا حاصل کر لیتے ہیں اور اس طرح تندرست اور بھلے چنگے ہو جاتے ہیں جس طرح کہ علاج و دوا کے عادی لوگ۔ نیز یہ کم و بیش اتنی ہی عمر پاتے ہیں جتنی عمر علاج و دوا کو استعمال کرنے والے حضرات پا سکتے ہیں۔ ان میں سبھی قسم کے لوگ ہوتے ہیں — ایسی عورتیں بھی جو محنت اور کام کاج کرنے والی ہیں اور طبقہ امرا میں ایسے مرد بھی ہوتے ہیں جو سرے سے کام کاج سے آشنا ہی نہیں ہوتے۔ ممکن ہے اس پر تم یہ اعتراض کرو کہ باقاعدہ علاج نہ سہی تاہم علاج کی کچھ صورتیں تو خود ان میں بھی مروج ہوتی ہیں، جن سے یہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے مگر علاج کی یہ صورتیں قوانین طب سے میل نہیں کھاتیں، بلکہ طب کے رو سے تو ان کو لائق مذمت ٹھہرانا چاہیے۔ مثال کے طور پر یہ لوگ زیادہ تر جھاڑ پھونک کے قائل ہیں۔ ظاہر ہے کہ طب کو اس نوع کی چارہ سازی سے کوئی سروکار نہیں۔

تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ علم جس کا نفع کم ہو اور جو صرف دنیا ہی میں کام آنے والا ہو، نیز ایسا علم کہ انسان اس کو نہ جاننے پر بھی اس دنیا میں اچھی خاصی زندگی بسر کر سکے، اس کے حصول کے لیے عقل مند اپنے تئیں ہلکان نہیں کرتے، نہ اس کے پیچھے عمر عزیز کو فنا کرنا پسند کرتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ نہیں چاہتے کہ چند روزہ زندگی ایسی چیزوں میں کھپا دیں جو غیر ضروری ہیں۔ ایسے علوم کے مقابلہ میں نبوت نے جن اشیا کو پیش کیا ہے ان کی جھلک زندگی کے تین پہلوؤں سے دیکھی جا سکتی ہے۔

۱- اخلاق کی اصلاح اور ان میں بہترین عادات کا امتزاج، جیسے عدل، سخاوت، صدق، بر محل شجاعت، صبر، حلم، رحمت اور ان تمام برائیوں سے اجتناب جو ان اخلاق فاضلہ کی ضد ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ منفعت کی عظیم ترین صورت ہے۔ جس کو اس دنیا میں اپنائے بغیر چارہ نہیں۔ از روئے عقل اس بات میں کوئی شک نہیں کہ نفس کی پاکیزگی اور اس کے بگاڑ کی اصلاح جسم کے علاج اور اس کی اصلاح سے کہیں بہتر ہے کیونکہ جسم کا علاج خود نفس و روح کی اصلاح کے تابع ہے۔ اس لیے کہ نفس و روح کے علاج کے معنی یہ ہیں کہ انسان یہ طے کر لے کہ اسے اپنے جسم کے معاملہ میں کسی ایسی شے کو گوارا نہیں کرنا ہے جو اس کی تکلیفوں میں اس درجہ اضافہ کر دے کہ اس کی وجہ سے وہ دوسرے اہم

مصالح کی انجام دہی سے قاصر رہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ جو نظام اخلاق جسم و روح دونوں کی اصلاح کا کفیل ہو وہ اس نظام سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ لائق توجہ ہے جس سے صرف جسم کی اصلاح ہوتی ہو۔ نبوت کے حق میں یہ دلیل عقلی بھی ہے اور ضروری اور حسی بھی۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ نبوت کے بغیر صرف فلسفہ سے اخلاق کی اصلاح ممکن نہیں ہے۔ کیوں کہ غیراللہ کی اطاعت پر کوئی بھی فلسفہ انسان کو مجبور نہیں کر سکتا اور پھر ابھی عقل میں خود اختلاف رونما ہے کہ اخلاق کی کون سی صورت صحیح ہے اور کون سی صحیح نہیں۔ جس شخص میں قوت غضبیہ کا غلبہ ہے وہ اس شخص سے اخلاق و عادات میں مختلف ہوگا جس میں قوت نباتیہ کی فراوانی ہے اور یہ دونوں عادات و اخلاق میں اس شخص سے جداگانہ کردار کے حامل ہوں گے جس میں قوت ناطقہ کا عنصر غالب ہے۔

۲- منافع نبوت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس سے ان لوگوں کے ظلم و تعدی کو روک دینا ممکن ہے جن پر وعظ و نصیحت کا اثر نہیں ہوتا اور جو ازخود حقائق تک پہنچنے میں عجلت کا ثبوت بہم نہیں پہنچاتے۔ یعنی نبوت سے ایسی فضا پیدا کرنے میں مدد ملتی ہے جس سے دنیا میں جسمانی زندگی، عزت و ناموس اور مال و دولت ایسی چیزیں محفوظ ہو جاتی ہیں اور غلبہ و تعدی کی بجائے امن و امان فروغ پاتا ہے اور ایسے اشخاص کے نقصانات کی تلافی کا سامان مہیا ہو جاتا ہے جو اگر خود چاہتے تو اس کا اہتمام نہ کر سکتے۔ منافع نبوت کا یہ پہلو بلا شبہ عظیم اور جلیل القدر ہے۔ کوئی شخص بھی اس کے بغیر نہ اس دنیا میں زندہ رہ سکتا ہے اور نہ اس کے بغیر کسی اصلاح کی امید کی جا سکتی ہے۔

بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کو نظر انداز کر دینے کے معنی ہلاکت اور بربادی کے ہیں۔ یہ ایسے فوائد ہیں جن سے وہ علوم تہی ہیں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ ہم کہ چکے ہیں کہ ظلم و تعدی کی روک تھام اور باہمی لطف و تودد کی فضا کا تصور نبوت کے بغیر ممکن ہی نہیں کیوں کہ جہاں تک غیر اللہ کی اطاعت کا تعلق ہے کسی عقلی دلیل و برہان کی رو سے اسے ضروری نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ فسق اور خواہشات کی بوقلمونی کسی ایک عقلی اصول کی فرماں روائی ماننے پر آمادہ نہیں۔

۳- تیسرا پہلو جسے نبوت کے فوائد میں شمار کرنا چاہیے یہ ہے کہ یہ

اس دنیا سے کوچ کے بعد روح کو ہلاکت سے نجات دلاتی ہے اور یہ اتنی بڑی خوبی ہے کہ کوئی بھی چھوٹی بڑی خوبی اس کا مقابلہ نہیں کر پاتی۔ اللہ تعالیٰ نے دنیا کو کیوں پیدا کیا اور ہم کیوں کر نجات سے بہرہ مند ہوسکتے ہیں اس کو صرف نبوت ہی کے ذریعہ جاننا ممکن ہے۔ فلسفیانہ علوم کے بس کا یہ روگ نہیں۔ جو شخص اس کو جاننے کا دعویٰ کرتا ہے وہ جھوٹا ہے کیوں کہ اس کی تائید میں دلیل و برہان پیش کرنا ناممکن ہے۔ لہٰذا یہ دعویٰ باطل ٹھہرے گا، اگرچہ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی اس نوع کا دعویٰ کرے۔ لیکن دعویٰ کسی کا بھی ہو دلیل و برہان کے بغیر ناقابل تسلیم ہوگا۔ لطف یہ ہے کہ خود دلیل و برہان کا تقاضا اس انداز کے دعاوی کو جھٹلاتا ہے۔

بات یہ ہے کہ وہ تمام فلاسفہ جن کو اس سلسلہ میں سند سمجھا جاتا ہے خود باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ اس صورت میں یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ حقیقت کی طلب و جستجو کے سلسلہ میں ان حضرات کے دروازوں پر دستک دی جائے جن کے بارے میں دلیل و برہان سے ثابت ہو کہ یہ جو کچھ کہتے ہیں خالق عالم اور مدبر عالم کی جانب سے کہتے ہیں۔ چناں چہ ہر وہ شخص جو اپنے نفس کے حقائق میں عقل و اخلاص کا مدعی ہے اس بات پر مجبور ہے کہ وہ اپنی تگ و دو اور کوشش کو صرف اسی حقیقت کے جاننے پر مرکوز کر دے ورنہ وہ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنے والا ہوگا۔ اسے چاہیے کہ علوم نبوت کو چھوڑ کر ایسے علوم میں مشغول نہ ہو جن کا فائدہ نسبتاً کم ہے اور اگر کوئی اس کم منفعت کے سودے کو اختیار کرے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا وہ کوتاہ اندیش ہے، اس کی قوت تمیز فاسد ہے اور اس کی پسند صحیح نہیں۔ یہی نہیں بلکہ یہ قابل مذمت ہے کہ اس نے اپنی جان پر ظلم عظیم ڈھایا ہے۔

فکر و نظر کی پہلی شرط یہ ہے انسان اس حقیقت پر غور کرے کہ کیا یہ عالم حادث ہے جیسا کہ انبیا کا دعویٰ ہے یا قدما اور فلاسفہ کی اکثریت کہتی ہے یا ازلیت کا حامل ہے جیسا کہ ان کے علاوہ کچھ اور لوگوں کا عقیدہ ہے۔ عالم کا حادث ہونا ایسا مسئلہ ہے جو اختیاری و ضروری دلائل و براہین پر مبنی ہے۔ مشاہدہ بتلاتا ہے کہ حیوانات اور نباتات کی تمام انواع جن کا تعلق نمود و بالیدگی سے ہے متناہی اور

معدود ہیں اور یہ کہ ان میں بعض انواع کے افراد دوسری انواع کی نسبت تعداد میں زیادہ ہیں۔ جب اس حقیقت میں کوئی شبہ نہ رہا تو یہ بات آپ سے آپ ثابت ہو جاتی ہے کہ ہر تعداد جو متناہی ہو اس کے لیے ایک مبدا و آغاز کا ہونا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر فلک کلی کو لو۔ اس کی ہر حرکت سے زمان و وقت کے امتداد میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ہر شخص اس حقیقت سے آشنا ہے کہ ہر ایسی چیز جس میں اضافہ ہو، پہلے ناقص ہوتی ہے اور پھر اس میں اضافہ ہوتا ہے۔ لہٰذا فلک کلی نقص و اضافہ کا ہدف ٹھہرا اور ظاہر ہے کہ ان دونوں کا وجود اسی شے میں ہوگا جو مبدا و انتہا سے آشنا ہو۔ یہ اگر صحیح ہے تو یہ ضروری ہوا کہ اس عالم کا بھی ایک مبدا ہو جس کو مبدا محدث کہنا چاہیے۔ نیز زمانہ تمام تر اسی حقیقت کا نام ہی تو ہے کہ ایک دن (یوم) ہے اور اس کے بعد پھر ایک دن ہے اور اسی تسلسل ایام سے اس کے وجود کا تانا بانا تیار ہوتا ہے، اور یہ کہ ایک ایک دن ایسا ہے کہ جس کے لیے مبدا و انتہا ہے۔ جس کے یہ معنی ہوئے کہ زمانہ کی ہر چیز مبدا و انتہا سے متصف ہے اور یہ کہ زمانہ اپنے ان اجزا سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ لہٰذا نفس زمانہ کے لیے بھی منطقی ضرورت کی بنا پر مبدا و انتہا کو ماننا پڑے گا۔

جو شخص زمانہ کو اس کے سوا محض ایک مدت تصور کرتا ہے وہ ایسی باطل بات کا دعوے دار ہے جس کی تائید میں کوئی دلیل نہیں پیش جاسکتی۔ اس طرح جو شخص زمانہ کو باری تعالیٰ پر منطبق کرنے کی کوشش کرتا ہے وہ تناقض کا شکار ہوتا ہے کیوں کہ زمانہ جس طرح ہم ثابت کر چکے ہیں مبدا ہے اور باری تعالیٰ کے لیے مبدا و آغاز کا تصور سرے سے باطل ہے۔ وہ تو خالق زمان ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کا وجود غیر زمانی ہو۔

فکر و نظر کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس عالم کو کوئی معرض وجود میں لانے والا ہے یا نہیں۔ عقل کی رو سے فیصلہ یہ ہے کہ حدوث پذیر ہونا یا ابتدا و آغاز سے ہونا ایک فعل ہے اور فعل منطقی طور سے فاعل چاہتا ہے۔ اس کے سوا کوئی اور صورت ممکن ہی نہیں۔ نیز یہ بھی غور طلب ہے کہ جہاں تک اس عالم کی ترقی و تربیت کا تعلق ہے اور اس کی آبادی، زراعت اور حیوانات کو سدھانے وغیرہ کا سوال ہے یہ تمام مسائل ایسے ہیں جو ایک زبان اور لغت کے مقتضی ہیں جس کے ذریعے

بات چیت کی جا سکے اور مخاطب کو اپنا ما فی الضمیر سمجھایا جا سکے۔ ہمارا مشاہدہ ہے کہ جو شخص لغت و زبان سے واقف نہیں ہوتا وہ بات چیت پر قادر نہیں ہوتا۔ چناں چہ اگر ایک شخص پیدائشی بہرا ہو تو اس سے ہرگز توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ کبھی بول سکے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ آدمی اسی وقت گفتگو کرسکتا ہے جب کہ وہ گفتگو سن سکے اور اس کے مفہوم سے آگاہ ہوسکے۔ یہی حال تمام علوم کا ہے۔ کوئی بھی شخص اس وقت تک ان میں حسن و کمال پیدا نہیں کرسکتا جب تک کہ ان سے اچھی طرح باخبر نہ ہو۔ اس دعویٰ کی دلیل تاریخ عالم کے مشاہدہ پر مبنی ہے۔ جو شخص زبان و کلام کے تیوروں کو نہیں جانتا وہ علوم و فنون تک رسائی حاصل نہیں کرسکتا اور ان قوموں میں علوم و فنون کے پنپنے اور ترقی کے امکانات کا بھی فقدان ہے جن میں غیر ترقی یافتہ زبان ہونے کی وجہ سے علم کا کوئی تصور نہیں۔ چناں چہ بلاد روم، صقالبہ، ترک، دیلم، سوڈان، بربر اور صحراؤں میں رہنے والے جب سے دنیا پیدا ہوئی ہے برابر علوم و فنون سے محروم چلے آرہے ہیں۔ نہ تو ان میں زراعت کا وجود ہے اور نہ کپڑا بننے اور تیار کرنے کا کوئی سلیقہ۔ یہ ساری چیزیں اس وقت معلوم ہوتی ہیں جب کوئی بنانے والا ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جو سرے سے جانتا ہی نہیں وہ علم میں کیا ترقی کر سکے گا۔ چناں چہ جو ملک علوم و فنون سے شروع ہی سے محروم رہے وہ آج تک اس محرومی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکے۔ البتہ کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جو تعلیم و تعلم کے بغیر حاصل ہوتی ہیں، جیسے دودھ پینا؟ اکل و شرب اور جنسی تقاضوں کو پورا کرنا وغیرہ۔ ان چیزوں میں انسان یا حیوان کو کسی معلم کی ضرورت نہیں پڑتی، لیکن جہاں تک زبان اور فنون کا تعلق ہے اس کے لیے لازماً معلم کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ایسے استاد و معلم کی نہیں کہ جن کی طبیعت میں پہلے سے از خود بہ تقاضائے فطرت بعض چیزوں کا علم رکھ دیا گیا ہو کیوں کہ فنون و صناعات کا علم گر ایسے ہی طبعی تقاضے کا مرہون منت ہوتا تو یہ فنون ہر دور میں اور ہر جگہ یکساں حیثیت سے پائے جاتے، اس لیے کہ فطرت بہر حال ایک ہے۔ اگر فنون و صناعات کا علم فطرت کی فیض بخشیوں کا نتیجہ ہوتا تو ہم تمام قوموں کو بغیر کسی امتیاز کے ان سے بہرہ مند پاتے الا یہ کہ کسی عارض کی وجہ سے کوئی قوم اس سے استفادہ نہ کر پائی ہو۔ اور اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو منطقی ضرورت اس بات کی مقتضی ہے کہ جس ذات

نے اس عالم کو وجود بخشا ہے وہی لغات اور فنون کو پیدا کرنے والی ہو ۔ چناں چہ اسی ذات گرامی نے زبان اور فنون اس پہلے انسان کو سکھائے جس کو اس نے سب سے پہلے پیدا کیا اور پھر اس معلم نے ان کو بنی نوع انسان تک وسعت دی ۔

دلیل کی یہ نوعیت ضروری اور حسی ہے جو ایک طرف تو وجود خالق چاہتی ہے اور دوسری طرف وجود، نبوت کی مقتضی ہے ۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خالق عالم نے ہی علوم و فنون کی ابتدائی تعلیم دی، اور اسی سے رسالت کا بھی پتہ چلتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ پھر نبی نے ان علوم و فنون کو ان لوگوں تک پہنچایا کہ جن تک پہنچانے کا وہ مکلف تھا ۔

جب ان سب مقدمات کی صحت ثابت ہوچکی تو اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس عالم کو وجود میں لانے والا واحد ہے یا کثرت کا حامل ہے ۔ اس سوال کا جواب عقل کے بہت ہی قریب تر ہے ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر واحد نہ ہو تو پھر نہ عدد کا کوئی تصور باقی رہتا ہے اور نہ معدود کا ۔ مگر یہ واحد ہے کہاں؟ ہم نے اس بارے میں پورے عالم کا جائزہ لیا لیکن ہم نے اس میں ''مجرد واحد'' نہ پایا، اس لیے کہ اس عالم کی ہر شے تقسیم پذیر ہے اور جب تقسیم پذیر ہے تو کثرت کی حامل ہے ۔ مگر واحد کا ہونا بہر حال ضروری ہے ۔ اور جب یہ عالم کثرت کا آئینہ دار ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ''واحد'' عالم کا حصہ نہیں ہوسکتا ۔ اس لیے ضروری ہے کہ غیر عالم ہو یعنی عالم سے الگ اور علاحدہ ایک ذات ہو ۔ اور یہ علاحدہ اور الگ ذات وہی ہے جس نے اس عالم کو وجود کے قالب میں ڈھالا جس میں نہ کثرت ہے اور نہ تعداد ۔ اس کے سوا اور کوئی ''واحد'' نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ اسی واحد نے اس عالم کو بنایا ۔ چناں چہ یہ عالم محدث ہے اور بعد میں سطح وجود پر ابھرنے والا ہے ۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں یہ پہلے وجود سے یکسر عاری تھا پھر اس کی تخلیق ہوئی اور وجود عطا کیا گیا ۔ یہ اگر درست ہے تو واحد کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ واحد اول ہو کیوں کہ اگر اول موجود نہ ہوتا تو یہ ثانی یعنی بعد میں منصہ شہود پر آنے والا عالم رنگ و بو بھی موجود نہ ہوتا ۔ لہٰذا اگر ثانی موجود ہے تو منطقی ضرورت کا تقاضا ہے کہ ''اول'' بھی موجود ہو اور چوں کہ ثانی موجود ہے اس لیے اول

بھی موجود ہے مگر یہ ''اول'' ہے کہاں ؟ ہم نے اس سوال کا جواب حاصل کرنے کی غرض سے اس عالم کا کونہ کونہ چھان مارا ہمیں کہیں بھی ایسا اول نہ مل سکا جو ازلی ہو۔ جو بھی ملا حادث ملا ؛ جو پہلے کبھی کتم عدم میں تھا اور پھر اس کو اس پیدا کرنے والے نے سطح وجود پر ابھارا۔ لہٰذا اس ''اول'' کو منطقی ضرورت کی بنا پر غیر عالم یعنی اس عالم سے الگ تھلگ ہونا چاہیے اور الگ تھلگ ذات وہی ہے جس نے پہلے اس عالم کو پیدا کیا۔

اب جیسا کہ وجود خالق ثابت ہو گیا اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ واحد ہے اور اول و ازل ہے نیز نبوت و رسالت کی تصدیق بھی ہو گئی تو ضروری ہوا کہ انبیا کی تعلیات پر غور کیا جائے۔

جہاں تک عیسائیت کا تعلق ہے ہم نے دو وجہ سے اسے حد درجہ فاسد پایا۔ ایک تو اس بنا پر کہ عیسائیوں نے توحید کو باپ بیٹا اور روح القدس میں منحصر جانا۔ دوسرے اس بنا پر کہ ان کے ہاں نقل و روایات کا سلسلہ ناقص ہے، مثلاً اناجیل کو صرف تین ہی آدمی روایت کرتے ہیں مرقس—لوقا اور یوحنا— جو محض ناقل ہیں، اصل الفاظ متیٰ کے ہیں۔ اس طریق روایت سے ان کا جھوٹ نکھر کر سامنے آ جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ان میں باہم تضاد بھی ہے جو کھلے ہوئے کذب پر دلالت کناں ہے۔ لہٰذا ان کا طریق روایت مستند نہ رہا۔ علاوہ ازیں اس شریعت کی ساخت میں ان کے دینی علما اور بادشاہوں کا بھی ہاتھ ہے جس کا انھوں نے خود اقرار کیا ہے۔ روایت کا جب یہ انداز ہو تو اس سے استدلال کرنا جائز نہیں ہوتا کیوں کہ صحت روایت کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ یہ براہ راست پیغمبر سے مروی ہو۔

یہودیوں کی شریعت کو بھی ہم نے حد درجہ بگڑا ہوا پایا، اس لیے کہ یہ جن کتابوں سے ماخوذ ہے وہ اول روز سے غائب ہیں۔ ان کو ابتدا سے لے کر دوران اشاعت تک اتنے لوگوں نے روایت نہیں کیا کہ ان کے بارے میں غلطی یا کذب کا امکان نہ ابھر سکے۔ اس شریعت میں تغیر و تبدل بھی ہوا ہے۔ اس کے کچھ حصے ضائع بھی ہوئے ہیں اور پھر ایسا مرحلہ بھی آئے جب سرے سے اس پر عمل ہی نہیں ہوا اور اس کی نقل و روایت کا اہتمام ہی نہ ہو سکا اور یہ وہ دور تھا جب یہودیوں کو اقتدار حاصل ہوا اور انھوں نے اسے [شریعت موسوی کو] ماننے سے انکار کیا۔ اس

کے بعد جا کر کہیں انہوں نے اس کو دوبارہ مرتب کیا ۔ یہ اب سینکڑوں برس سے ان میں نقل و روایت کی صورت میں موجود ہے لیکن ان میں اخبار و احوال سے متعلق خاصہ جھوٹ پایا جاتا ہے۔ مزید براں زبانی اقرار کے سوا یہودیوں نے عملاً کبھی اس کو قائم کرنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ ظاہر ہے کہ جس شریعت کے بارے میں غفلت و انکار کا یہ عالم ہو وہ منجانب اللہ نہیں ہو سکتی۔ اس کا باطل و منحول ہونا ظاہر ہے، اس لیے کہ اس کے بنائے ہوئے فرائض و واجبات پر عمل پیرا ہونے کی کوئی صورت پیدا ہی نہیں ہوئی۔

یہودیوں کے بعد ہم نے مجوسیت پر غور کیا۔ ہم نے یہ دیکھا کہ یہ لوگ کھلے بندوں اس بات کے معترف ہیں کہ ان کی شریعت کے کثیر حصے کو اردشیر بن بابک نے ترتیب دیا ہے اور قریب قریب دو تہائی حصہ اس کا اس وقت ضائع ہو گیا جب سکندر نے ان کی کتاب کو نذر آتش کیا۔ جس کتاب کی عدم حفاظت کا یہ حال ہو اس پر دین کی بنیاد رکھنا کب جائز ہے۔ جس کو وہ [مجوسی] دین قرار دیتے ہیں اس کے متعلق خود ان کی متفقہ رائے یہ ہے کہ اس کا اکثر حصہ ضائع ہو چکا ہے۔ ان حالات میں کوئی عقل مند بھی اس کو شریعت قرار نہیں دے سکتا۔

پھر ہم نے مانی کے ماننے والوں کو فکر و نظر کا ہدف ٹھہرایا۔ ہم نے دیکھا کہ یہاں بھی نقل و روایت کا سلسلہ فاسد ہے۔ ان میں کوئی بھی ایسا شخص نہیں ملتا جس نے براہ راست مانی سے دین کی روایت کی ہو۔ پھر مانی کی طرف جو دین منسوب ہے اس میں کھلی ہوئی تحریف بھی پائی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں معجزہ کی شکل کی کوئی شے بھی ان روایات میں منقول نہیں جس سے صحت نقل کا ثبوت فراہم کیا جا سکے۔ جس تعلیم کا یہ حال ہو اس کے باطل ہونے میں کیا شک رہ جاتا ہے؟ اس میں فساد اور بگاڑ کا واضح ثبوت یہ بھی ہے کہ اس میں اس بنا پر قطع نسل کی تعلیم دی گئی ہے کہ نور ظلمت کے چنگل سے مخلصی حاصل ہو۔ قطع نسل کی یہ تدبیر قطعی ناکام اور ناممکن ہے، اس لیے کہ ظلمت تنہا انسانی قالب ہی میں نہیں، اس کے حامل بے شمار حیوانات بھی ہیں۔ اڑنے والے بھی اور زمین پر چلنے والے بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ سب اپنی نسل ختم نہیں کر سکتے اور پھر جس شریعت کا مدار قطع نسل پر ہو اس سے بڑھ کر کوئی شریعت فاسد نہیں ہو سکتی ہے۔

اس کے بعد ہم نے صابئین کے بارے میں غور و فکر کیا - یہ ملت صفحہ ہستی سے بالکل مٹ چکی ہے اور اب اس کا نام و نشان تک باقی نہیں رہا - ان کے اصول وہی ہیں جو منانیہ کے ہیں - اس لیے ان کے کذب میں بھی شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں - نقل و روایت کا سلسلہ بھی انہیں ایک عرصہ سے میسر نہیں - لہٰذا کوئی صورت ایسی دکھائی نہیں دیتی کہ اس دین کی تصدیق کی جا سکے - پھر ان کا اپنا اعتراف بھی ہے کہ یہ شریعت ان کے اکابر کی طبع زاد ہے - ظاہر ہے اس صورت میں کوئی بھی عقل مند آدمی اس کو دین نہیں ٹھہرا سکتا -

ان تصریحات کی رو سے جب تمام ادیان کا باطل ہونا ثابت ہو گیا اور ان کے علاوہ کوئی دین ایسا نہیں رہا جو کسی نبی کی طرف منسوب ہو (اور ہر ملت کے لیے ضروری ہے کہ اس کا دین اس کے پیغمبر سے ماخوذ ہو کیوں کہ اس کے سوا اللہ کے پیغام کی معرفت ممکن ہی نہیں) تو صرف ایک ہی ملت باقی رہ جاتی ہے جس نے دینی تصورات کو اپنے پیغمبر جناب محمد بن عبداللہ سے براہ راست حاصل کیا - ان ہی کی کتاب کو ہر دور میں ایک گروہ اور جماعت نے نقل کیا اور ہم تک پہنچایا - بخلاف انجیل کے کہ اس کو ہم تک پہنچانے والے صرف تین ہی آدمی ہیں اور ان کا جھوٹ بھی کھل چکا ہے اور بخلاف تورات کے کہ اس کا راوی ایک ہی آدمی یعنی عذرا ہے جس سے پہلے یہ حال تھا کہ اقتدار و حکومت کے زمانہ میں بھی کاہن کے سوا کسی یہودی کو تورات پڑھنے کی اجازت نہیں تھی - آں حضرت کو جو کتاب عطا کی گئی اس میں آپ کے معجزات بھی منقول ہیں، جیسے اعجاز قران اور عربوں کا قرآن کے جواب سے عہدہ برآ نہ ہوسکنا، مخالفین کے مطالبہ پر شق القمر کا ظہور، یہودیوں کے بارے میں یہ پیشین گوئی اور تجربہ کہ یہ موت کی تمنا نہیں کر سکیں گے اور ملوک یمن کا خود بخود بغیر کسی خوف اور لالچ کے مال و جان سے ایمان لے آنا - اور مال و جان کے لالچ کا ذکر ہی کیا، آں حضرت نے تو انہیں یہ دعوت دی کہ بادشاہت چھوڑ دیں، غرور، انتقام اور خون ریزی کے جذبات سے دست کش ہو جائیں اور عوام سے آملیں - یہی نہیں بلکہ ان لوگوں میں اخوت کا رشتہ جوڑیں جنھوں نے ان کی اولاد کو اور ان کے باپ دادا کو موت کے گھاٹ اتارا تھا - ان سب نے اس دعوت کو قبول کیا جیسے یمن، عمان اور بحرین وغیرہ کے بادشاہوں نے یہاں تک کہ جبل بن ایہم کو بھی اس دعوت

اسلامی کو قبول کرنا پڑا۔ اس کے بعد اگرچہ وہ محض غرور و نخوت کی وجہ سے مرتد ہو گیا، اپنے ارتداد پر ہمیشہ نادم رہا۔ یہ وہ حقائق ہیں جن سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کرسکتا۔

علاوہ ازیں جو کتاب آں حضرت پر نازل ہوئی وہ ایسی ہے جس میں جھوٹ کا شائبہ تک نہیں، تناقض کا گزر نہیں اور کسی عقلی استحالہ کا وجود نہیں۔ لہذا آپ کی نبوت پایۂ ثبوت کو پہنچی اور اس بارے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہی۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ یہ شریعت جوں کی توں آپ کے عہد سے لے کر ہم تک بغیر کسی تاریخی انقطاع کے ہمارے معمولات کا جزو بنی اور ایک لمحہ بھر کے لیے بھی ہماری آنکھوں سے اوجھل نہ ہونے پائی۔ اس کے متعلق یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ صرف خواص میں مقبول رہی اور عوام تک نہ پہنچی بلکہ اس کی اشاعت و فروغ کا تو یہ عالم رہا کہ مشرق و مغرب اس کی ضیا باریوں سے مستنیر ہوئے۔

یہ حقائق اگر درست ہیں تو ایک عاقل کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ عمر بھر اس شریعت کی طلب و جستجو اور معرفت میں لگا رہے۔ اسی کے ذریعہ اسے معاد میں سرخرو ہونا، ہلاکت سے بچنا اور جہنم کی آگ سے نجات حاصل کرنا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اسے آسمان کی ان بلندیوں تک رسائی حاصل کرنا ہے جو حیات ابدی کا مرکز ہیں، جو ہر طرح کے فکر سے پاک ہیں اور سرود وانبساط کے ابدی ٹھکانے ہیں، یعنی جہاں ایسی لذتوں کا سامنا ہے کہ جو زائل اور منقطع ہونے والی نہیں۔ ہر سمجھ دار انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ دیگر علوم سے صرف اسی حد تک تعرض کرے جس حد تک وہ ان کی غرض و غایت جان سکے اور جہل و نادانی کے عیب کو دور کرسکے اور غلط فہمیوں سے دامن بچا سکے مثلاً یہ کہ شاید ان علوم میں ایسے ایسے حقائق پائے جاتے ہیں جو علوم دین میں نہیں پائے جاتے۔ ہو سکتا ہے ان علوم میں ایسی باتیں بھی ہوں جن سے دینی حقائق کی تائید ہو لیکن جب انسان ان علوم سے بقدر ضرورت بہرہ ور ہو جائے تو پھر اسے ان علوم کی طرف عنان توجہ موڑنا چاہیے جن میں اس کی نجات مضمر ہے۔

جہاں تک فلاسفہ کا تعلق ہے انہوں نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ انہوں نے علوم کی بدولت نجات اخروی حاصل کر لی ہے۔ اگر وہ ایسا دعویٰ کریں بھی تو اس دعویٰ میں اس بنا پر جھوٹے سمجھے جائیں گے کہ ان

کے پاس کوئی دلیل ایسی نہیں جس سے ابدیت کی تصدیق ہوسکے اور جس سے ہر طرح کے تکدر سے مخلصی حاصل کرلینے کی تدبیر کی طرف اشارہ پایا جاتا ہو یا جس سے سرور و لذت ابدی کا سراغ مل سکے۔ و اللہ اعلم بالصواب۔

جہاں تک فلاسفہ کے نظریات کا تعلق ہے ان کی اپنی کتابوں کے مطابق ان میں شدید اختلاف ہے۔ بعض حدوث عالم کو ثابت کرتے ہیں جیسے بقراط اور افلاطون۔ بعض یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ عالم تخلیق و آفرینش ازل سے اسی نہج پر چل رہا ہے اور اس کا خالق بھی اسی نسبت سے ازلی ہے۔ اس رائے کو لوگ ارسطو کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ نبوت، ملائکہ کا وجود، آخرت اور آخرت میں سزا و جزا ان سب کا ثبوت ملتا ہے۔ افلاطون اور کلیلہ و دمنہ کے ہندوستانی حکما کا یہی خیال ہے۔ ان میں سے بعض تناسخ ارواح کے بھی قائل ہیں جیسے سند باد کے قصہ سے عیاں ہے۔ غرض ان میں بالکل ایسا ہی اختلاف رائے ہے، جیسا کہ دوسروں میں۔ شمہ بھر فرق یا امتیاز اس میں نہیں۔

اس بنا پر عقل مند اور خود اپنے حق میں خیر خواہ اسی شخص کو سمجھا جائے گا جو اطاعت کے لیے ایسی شخصیت کو چنے جو اسے نجات کے راستہ پر ڈال دے اور اس شخص کو مجنوں خیال کیا جائے گا جو ایسے شخص کی ارادت کا جوا اپنی گردن میں ڈالے جو نہ تو اسے نجات سے ہم کنار کرسکتا ہے اور نہ دنیا و عقبیٰ میں کوئی فائدہ ہی پہنچا سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر اور حماقت کوئی نہیں ہوسکتی۔

اگر یہ مقدمات صحیح ہیں تو یہ وصف صرف ہمارے هادی ہی میں پایا جاتا ہے جس کو ہمارے خالق نے ہماری طرف مبعوث فرمایا کہ وہ دنیا و عقبیٰ میں ہمارے لیے نجات و مخلصی کا سبب قرار پائے۔ اس حقیقت سے آگاہ رہنا بھی ضروری ہے کہ جس شخص نے علم شریعت اس غرض سے حاصل کیا کہ وہ اس سے سیاسی تفوق حاصل کرے یا مال و دولت کو اپنے دامن طلب میں سمیٹے اس کے بارے میں سمجھ لینا چاہیے کہ اس نے ہلاکت مول لی۔ اس لیے کہ اس نے ایسی چیز چاہی جس کی طلب و جستجو کے لیے اس کے خالق نے اسے پیدا نہیں کیا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیں جو حکم ملا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ہم ایسی شریعت کے حصول کو اپنا نصب العین بنائیں جس کے ذریعے دنیا و آخرت میں ہم نجات

سے بہرہ مند ہوسکیں اور اللہ کے عذاب سے محفوظ رہ سکیں۔ لہٰذا جس نے اپنی طلب و جستجو کا محور کسی ایسی چیز کو بنایا جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے نہیں دیا اس نے اس کی عطا و بخشش سے محرومی حاصل کی۔ اس کی محنت رائگاں گئی، عمل باطل ہوا اور سعی و کوشش ـ " غلط راستہ اختیار کیا۔

اسی طرح اس حقیقت کو بھی جان لینا ضروری ہے کہ جس شخص نے شریعت کو ایسے شخص کے ذریعہ حاصل کرنے کی سعی کی جس کی روایت آں حضرت کے بارہ میں پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی یا جس نے ایسے شخص کی پیروی کی جس کی پیروی کا اللہ تعالیٰ نے اس کو مکلف نہیں ٹھہرایا، اس نے بھی خسارہ کا سودا کیا اور اس نے اعمال کو ضائع کیا۔ ہم نے جو باتیں بیان کی ہیں یہ بعینہ ان اہل حق حضرات کا وتیرہ رہا ہے جنھوں نے آں حضرت کے فیوض صحبت سے استفادہ کیا اور دین کی تعبیر کا یہی انداز تابعین اور تبع تابعین نے بھی اختیار کیا۔ اسی زمانے میں کچھ ایسی فاسد اور غیر صحیح آرا کا بھی اظہار ہوا جن کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ ان کا آغاز و رواج کب ہوا۔ یہ حقیقت اپنی جگہ بالکل واضح ہے کہ وہ تمام افکار جو آں حضرت کے پیغام اور دعوت سے متصادم ہیں باطل ہیں اور باطل سے دامن کشاں ہی رہنا چاہیے۔ یہ ہے تمہارے سوال کا جواب جو اگرچہ بدرجۂ غایت مختصر ہے تاہم اس میں برہان و دلائل کی کمی نہیں۔ وباللہ التوفیق

— محمد حنیف ندوی

اسلامی ثقافت کے بنیادی عوامل

مضمون پیش نظر میں ثقافت سے مراد وہ اعلیٰ نظریات، بلند نصب العین اور معاشرتی و اخلاقی اقدار ہیں جن کی بدولت کوئی قوم یا ملت اپنی ابتدائی اور غیر ترقی یافتہ حالت سے نکل کر تہذیب و تمدن کے اعلیٰ مدارج کی تحصیل کرتی ہے۔ ثقافت کی اس تعریف کی روشنی میں جب ہم اسلامی ثقافت کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں صاف طور پر اسکی امتیازی حیثیت کا پتہ چلتا ہے اور واضح طور پر نظر آتا ہے کہ اس ثقافت کی بنیاد تمام تر قرآن حکیم اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات پر ہی رہی ہے۔ انہی تعلیمات سے مسلمانوں نے تمام زمانوں میں نئی روح اور حیات تازہ حاصل کی ہے۔ مسلمانان عالم نے آداب و اخلاق میں، نظام منزل کی استواری میں، باہمی معاملات کی درستگی میں، علوم نقلیہ و عقلیہ کی تحصیل و اشاعت میں، سیاست و معیشت میں، عبادات میں، غرضیکہ زندگی کے تمام شعبوں میں انہی سے ہدایت و رہنمائی حاصل کی ہے اور اسلامی تہذیب کی عظیم الشان عمارت انہی کی اساس پر قائم ہوئی ہے۔

اسلامی تعلیمات کے وہ عوامل جنہیں اسلامی ثقافت کی اہم بنیادیں قرار دیا جا سکتا ہے حسب ذیل ہیں: ۱- توحید و رسالت؛ ۲- وحدت نسل انسانی؛ ۳- عزت نفس انسانی؛ ۴- اخوت بین المسلمین؛ ۵- عدالت؛ ۶- روا داری؛ ۷- قیام امن؛ ۸- طلب علم؛ ۹- عمل صالح؛ ۱۰- عبادات؛ ۱۱- منزلی زندگی کی استواری؛ ۱۲- باہمی معاملات کی استواری؛ ۱۳- متوازن نظام معیشت کا قیام؛ ۱۴- سیاسی تنظیم؛ ۱۵- امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی تعلیم۔

۱- توحید و رسالت: اسلامی تعلیمات میں توحید الٰہی کا تصور مرکزی نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن حکیم میں توحید کا بیان جابجا پھیلا ہوا ہے، خصوصاً مکی سورتوں کا معتدبہ حصہ تو توحید کی تعلیم ہی پر مشتمل ہے۔ قرآن حکیم نے اسی کو تمام نبیوں کی تعلیم کا سنگ بنیاد قرار دیا ہے۔ قرآن حکیم نے انسان کو ایک ایسے علیم، حکیم، حیی و قیوم

خدا کا تصور دیا ہے جو کائنات کا خالق و مالک، جہانوں کا پالنے والا، انسانوں کا قانونی و سیاسی حاکم، ان کے احوال سے پوری طرح واقف، ان کی شاہ رگ سے بھی زیادہ قریب، ایسا رحیم و کریم کہ اس کی رحمت تمام دوسری چیزوں پر فائق، وحدہ لا شریک خدا جو نہ کسی سے پیدا ہوا ہے اور نہ اس سے کوئی پیدا ہوا۔ توحید کی وضاحت کے سلسلے میں قرآن حکیم کا انداز بڑا پر حکمت، با اثر اور انسانی فہم و فطرت کے عین مطابق ہے۔ کہیں انسانوں کو زمین و آسمان کی تخلیق، لیل و نہار کی گردش، موسموں کے تسلسل، اجرام سماوی کے نظام حرکات۔ غرضیکہ پوری کائنات میں ایک کامل تنظیم ہونے پر غور و تدبر کی تلقین کرتے ہوئے انھیں ایک خدا کی طرف بلایا ہے۔ کہیں عقلی استدلال سے یہ بات سمجھائی ہے کہ اگر اس کائنات کے دو خدا ہوتے تو اس کا نظام درہم برہم ہو جاتا اور کہیں شرک کو سب سے بڑا اور نا قابل معافی گناہ قرار دیتے ہوئے انسانوں کو بتوں اور جھوٹے خداؤں کی پرستش سے روکا اور بڑے موثر پیرائے میں سمجھایا ہے کہ پتھر کے ٹکڑے جو کسی کو نفع و ضرر نہیں پہنچا سکتے معبود کیوں کر ہو سکتے ہیں۔

اسلام نے بنی نوع انسان کو محض لفظی توحید ہی کا سبق نہیں دیا بلکہ ایک ایسی عملی توحید کی تلقین کی ہے جو ان کے اعمال پر اثر انداز ہوتی ہے۔ قرآن حکیم نے اس ضمن میں ناامیدی، خوف اور حزن جیسے سلبی و تخریبی جذبات سے انسان کو روکا ہے۔ چناں چہ یہ جذبۂ توحید ہی تھا جس سے سرشار ہو کر مسلمان کائنات کی تسخیر میں لگ گئے، تکالیف و مصائب کا خندہ پیشانی سے مقابلہ کیا اور اپنے آہنی عزائم کی بدولت حوادث کا رخ پھیر دیا۔

اسلام انبیائے سابقہ کی رسالت پر عمومی طور پر اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر خصوصی طور پر ایمان کو ضروری قرار دیتا ہے۔ قرآن حکیم نے مختلف طریقوں سے رسول اکرم کی کامل اطاعت اور پیروی کو ضروری قرار دیا ہے۔ کہیں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے ساتھ ساتھ رسول اکرم کی اطاعت و فرماں برداری کا حکم دیا ہے تو کہیں رسول کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت شمار کیا ہے۔ کہیں مسلمانوں کو اپنے تمام معاملات میں رسول اکرم کی تعلیمات کو آخری حکم و معیار تسلیم کر لینے کی تلقین کی ہے تو کہیں ان کی ذات کو پوری امت مسلمہ کے لیے کامل نمونۂ حیات قرار دیا ہے۔

چناں چہ مسلمانوں نے ہو دور اور ہر زمانے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی اور اطاعت کو فریضہ سمجھتے ہوئے ان کے اسوۂ حسنہ کو مکمل نمونۂ زندگی سمجھا ہے اور بیک وقت ان کی ذات اور تعلیمات سے روشنی اور ہدایت حاصل کی ہے۔ مسلمانوں کی اس فضیلت میں دنیا کی کوئی قوم شریک نہیں کہ انھوں نے اپنے پیغمبر کی تعلیم اور اس کے اقوال و افعال کو انتہائی احتیاط اور چھان بین سے محفوظ کر لینے کے سلسلے میں تقریباً چھ لاکھ انسانوں کی زندگیوں کو محفوظ کر لیا ہو۔

۲۔ **وحدت نسل انسانی:** رنگ، نسل، زبان اور علاقائی امتیازات کو ختم کرنے کے لیے، نیز تمام انسانوں کے اندر ہمدردی اور مساوات کا جذبہ ابھارنے کے لیے اسلام نے وحدت نسل انسانی کی تعلیم دی ہے اور یہ واضح کر دیا کہ اس دنیا میں بسنے والے تمام انسان بحیثیت انسان برابر ہیں کیوں کہ ان کی اصل ایک ہے۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے "یایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ و خلق منھا زوجھا و بث منھما رجالا کثیراً و نساء"[۱] (اے لوگو! اللہ تعالیٰ کا تقویٰ اختیار کیے رہو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور پھر اس سے اس کا جوڑا بنایا اور ان سے مرد و عورت پھیلائے)۔ شعوب و قبائل کے امتیاز سے بالاتر ہو جانے اور تقویٰ کو معیار شرافت و تکریم گرداننے کے سلسلے میں ارشاد ربانی ہے: "و جعلنا کم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقکم"[۲] (اور ہم نے تمہیں مختلف گروہوں اور قبیلوں میں تعارف کے لیے تقسیم کیا ہے۔ تحقیق اللہ کے نزدیک مکرم و محترم وہ ہے جو تم میں سے زیادہ متقی ہے)۔

قرآن حکیم کی اسی قسم کی تعلیمات کے زیر اثر مسلمانوں نے نسلی، لسانی، لونی اور علاقائی امتیازات کو ہمیشہ ختم کرنے کی کوشش کی ہے اور ان اتفاقی امتیازات کی بنا پر کسی انسان کے حقوق کو چھین لینے کو گناہ عظیم سمجھا ہے۔

۳۔ **عزت نفس انسانی:** قرآن حکیم کی رو سے انسان کو تمام دیگر مخلوقات پر فضیلت و برتری حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کو خدا کے علاوہ تمام دوسری چیزوں کے سامنے جھکنے سے سختی سے منع کیا گیا ہے۔ اسلام نے انسان کو پیدائشی طور پر گناہ گار نہیں بلکہ معصوم گردانا ہے

۱۔ القرآن: ۴: ۱۔ ۲۔ ایضاً: ۴۹: ۱۳۔

اور اسے بڑا اعلیٰ و ارفع مقام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ''لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ''[۳] (یقیناً ہم نے انسان کو بہترین صورت پر پیدا کیا ہے) کی فضیلت سے نوازا ہے اور بنی نوع انسان کی تکریم اور اس کے شرف کا ذکر کرتے ہوئے ''و لقد کرمنا بنی آدم''[۴] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی ہے) ارشاد کیا ہے۔

قرآن حکیم انسان کو نیابت کی خلعت پہناتے ہوئے اسے ایک اعلیٰ امانت کا حامل اور مسجود ملائک بتاتا ہے۔ نیز ''ان اللہ سخرلکم ما فی السموات و الارض''[۵] (تحقیق اللہ تعالیٰ نے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے تمہارے لیے مسخر کر دیا ہے) کی بلند تعلیم دے کر اسے کائنات کی غلامی سے نکال کر کائنات کی تسخیر کی دعوت دیتا ہے۔ عزت نفس انسانی کی اس قرآنی تعلیم نے اسلامی تہذیب کی ترقی و سربلندی میں بڑا اہم کردار ادا کیا اور اسی بنا پر اقدار اعلیٰ کی تحصیل معاشرۂ انسانی میں ایک صحت مندانہ انقلاب پیدا کرنے کا باعث بنی۔

۴۔ **اخوت بین المسلمین:** اسلام نے معاشرہ میں اتفاق، ہمدردی، ایک دوسرے کے لیے قربانی، محبت اور اخوت کے جذبات کی تلقین کی ہے اور اس سلسلے میں وہ تاریخ عالم میں لاثانی حیثیت کا حامل ہے۔ قرآن حکیم کا واضح ارشاد ہے ''انما المومنون اخوۃ''[۶] (بے شک تمام مومن آپس میں بھائی بھائی ہیں) اور حکم ربانی ہے ''واذکروا نعمت اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا''[۷] (اور یاد کرو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو جو تم پر ہیں کہ تم آپس میں دشمن تھے تو اس نے تمہارے دلوں میں محبت ڈال دی اور تم اس کی نوازش سے آپس میں بھائی بھائی بن گئے)۔

رسول اکرم کے اسوہ حسنہ اور پیہم تلقین نے دنیا کے تمام مسلمانوں کو رنگ، زبان، نسل، علاقے اوز دیگر تفریقوں سے بالاتر رکھتے ہوئے ایک رشتۂ اخوت میں منسلک کر دیا اور یہ واضح کر دیا کہ ہر مسلمان پر دوسرے مسلمانوں کی جان، مال، آبرو اور مفاد کی حفاظت اسی طرح واجب ہے جس طرح اپنے حقیقی بھائی کی۔ مسلمانوں کے اس جذبۂ اخوت کا نظارہ ہر سال حج کے موقع پر بخوبی کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ ایضاً: ۹۵: ۴۔ ۴۔ ایضاً: ۱۷: ۷۰۔ ۵۔ ایضاً: ۳۱: ۲۰۔
۶۔ ایضاً: ۴۹: ۱۰۔ ۷۔ ایضاً: ۳: ۱۰۳۔

۵۔ عدالت: قرآن حکیم نے بالتکرار اس امر پر زور دیا ہے کہ انصاف ہر قسم کی جانب داری سے پاک ہونا چاہیے خواہ فیصلے کی زد منصف کے اپنے عزیز، والدین یا اس کی اپنی جماعت ہی پر پڑتی ہو۔ اسلامی ریاست میں کوئی فرد خواہ وہ اس کا منتخب سربراہ ہی کیوں نہ ہو قانون سے بالاتر نہیں ہو سکتا۔

قرآن حکیم کی متعدد آیات کریمہ اس پر شاھد ھیں:

(ا) ''ان اللہ یامر بالعدل و الاحسان''[۸] (بے شک اللہ تعالیٰ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے)۔

(ب) و اذا قلتم فاعدلوا و لو کان ذا قربیٰ و بعہد اللہ اوفوا''[۹] (اور جب تم بات کیا کرو تو انصاف کیا کرو گو وہ شخص قرابت دار ہی ہو اور اللہ تعالیٰ سے جو وعدہ کیا کرو پورا کیا کرو)۔

(ج) یا ایھا الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شہداء للہ و لو علیٰ انفسکم او الوالدین و الاقربین''[۱۰] (اے ایمان والوا انصاف پر خوب قائم رہنے والے اللہ کے لیے گواھی دینے والے رہو اگرچہ اپنی ہی ذات پر ہو یا والدین اور دوسرے رشتہ داروں کے مقابلہ میں ہو)۔

(د) ''ولا یجرمنکم شنآن قوم علی الا تعدلوا ؕ اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ''[۱۱] (اور کسی گروہ کی عداوت تم کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم عدل نہ کرو۔ عدل کیا کرو کہ وہ تقویٰ سے زیادہ قریب ہے)۔

۶۔ رواداری: دیگر مذاہب کے متعلق اور اقلیتوں کے بارے میں اسلامی موقف نہایت واضح ہے۔ اسلامی معاشرہ میں مذہب و عقیدہ کی پوری آزادی ہے۔ قرآن حکیم میں تمام انبیا کا خواہ آن کا نام لیا گیا ہے یا نہیں ایک سا احترام کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ اسلامی ریاست اس امر کی پابند ہے کہ وہ تمام اقلیتوں کی جان، مال، آبرو وغیرہ کے تحفظ کا مکمل اہتمام کرے۔ مذہب کے معاملے میں زبردستی اور جبر و اکراہ کے استعمال سے سختی سے روکا گیا ہے۔ چناں چہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

(ا) لا اکراہ فی الدین''[۱۲] (دین میں زبردستی جائز نہیں)۔

(ب) ''افانت تکرہ الناس حتی یکونوا مومنین''[۱۳] (سو کیا آپ لوگوں پر زبردستی کریں گے کہ وہ ایمان ہی لے آئیں؟)

۸۔ ایضاً: ۱۶: ۹۰۔ ۹۔ ایضاً: ۶: ۱۵۳۔ ۱۰۔ ایضاً: ۴: ۱۳۵۔
۱۱۔ ایضاً: ۵: ۸۔ ۱۲۔ ایضاً: ۲: ۲۵۶۔ ۱۳۔ ایضاً: ۱۰: ۹۹۔

(ج) فان اعرضوا فما ارسلنك علیھم حفیظا ان علیك الا البلاغ''۱۴
[پھر اگر یہ لوگ اعراض کریں تو ہم نے آپ کو ان پر نگران کر کے نہیں بھیجا۔ آپ کے ذمے تو صرف (حکم کا) پہنچا دینا ہے۔]

اللہ تعالیٰ نے جہاں اپنے تئیں رب العالمین اور رحمان اور رحیم ہونے کا اعلان کیا ہے وہاں رسول اکرمؐ کو رحمۃ للعالمین کا خطاب دے کر پوری نسل انسانی سے مسلمانوں کے رحیمانہ سلوک کی نشان دھی بھی کی ہے۔

۷۔ قیام امن: امن کا مفہوم تو لفظ ''اسلام'' کے مادے میں موجود ہے۔ جو اسلام کے پیغام کو قبول کرتا ہے وہ خود بھی امن میں آ جاتا ہے اور دوسروں کے لیے بھی امن کا محافظ بن جاتا ہے۔ مسلمانوں کو ایک ایسے رحیم و کریم اور سلامتی پسند کرنے والے اللہ کا تصور دیا گیا ہے جو دنیا میں امن و امان کو پسند اور فساد و خون ریزی کو ناپسند کرتا ہے۔ اس کی رحمت تمام چیزوں پر سبقت لے گئی ہے اور وہ تمام انسانوں کو انتہائی شفقت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ پیغمبر اسلام جو اس دنیا میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے تشریف لائے تھے ایک رحیم و کریم، نرم دل، صلح پسند، امن کے داعی اور افراد بنی آدم کے لیے انتہائی ہمدردی اور محبت کے جذبات رکھنے والے انسان تھے اور دوسروں کو ان کی تلقین بھی یہی تھی۔ الغرض اسلام ہر لحاظ سے دنیا میں امن و سلامتی کا علم بردار ہے۔

۸۔ طلب علم: اسلام میں علم کے حصول کو فریضہ کا درجہ دیا گیا ہے۔ قرآن حکیم میں جا بجا اہل علم اور ارباب فہم و ذکا کی برتری کا ذکر کیا گیا ہے اور انسان کو علم کے حصول کی رغبت دلائی گئی ہے۔

کہیں علم کی فوقیت و برتری کو ''قل ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون''۱۵ (کیا علم والے اور جو علم نہیں رکھتے کہیں برابر ہوتے ہیں؟) کہ کر واضح کیا گیا ہے اور کہیں ''یرفع اللہ الذین امنوا منکم والذین اوتو العلم درجت''۱۶ (اللہ تعالیٰ تم میں ایمان والوں اور ان لوگوں کے جن کو علم عطا ہوا درجے بلند کرے گا) فرما کر اہل علم کے درجات کی بلندی کا ذکر کیا گیا ہے۔ کہیں خود رسول اکرمؐ کو ''وقل رب زدنی علماً''۱۷ (اور کہ دیجیے کہ اے اللہ مجھے علم میں اضافہ دے) کی تلقین سے اہل علم پر علم کے حصول کی

۱۴۔ ایضاً: ۴۲: ۴۸۔
۱۵۔ ایضاً: ۳۹: ۹۔
۱۶۔ ایضاً: ۵۸: ۱۱۔
۱۷۔ ایضاً: ۲۰: ۱۱۴۔

اھمیت و ضرورت کی وضاحت کی گئی ھے - اسی ضمن میں انسان کو عقل استعمال کرنے ، تدبر سے کام لینے اور کائنات میں غور و فکر کرنے کی بھی بار بار تاکید کی گئی ھے -

پیغمبر اسلام ص نے خود علم کی ضرورت اور اس کی برتری و فضیلت پر بڑا زور دیا ھے - آپ کے ارشادات میں سے ھے: (ا) ''العلماء ورثۃ الانبیاء'' (علماء انبیا کے وارث ھیں) (ابو داؤد - ترمذی - ابن ماجه)؛ (ب) ''فضل العالم علی العابد کفضل القمر لیلۃ البدر علی سائر الکواکب'' (عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ھی ھے جیسے چودھویں رات کے چاند کی فضیلت دوسرے تمام ستاروں پر) (ابو داؤد - ترمذی - نسائی) -

۹- **عمل صالح**: اسلام کی ایک نہایت اھم خصوصیت یه ھے که وہ انسان کو عمل صالح کے لیے جد و جہد کی تلقین کرتا ھے یہاں تک که خدائے بزرگ و برتر انسانی زندگی کا مقصد واضح کرتے ھوئے ارشاد فرماتا ھے: ''خلق الموت و الحیواۃ لیبلوکم ایکم احسن عملا''[۱۸] (موت اور حیات کو پیدا کیا تاکه تمھاری آزمایش کرے که تم میں سے کون شخص عمل میں زیادہ اچھا ھے) - اسلام کی نظر میں ھر انسان اپنی اپنی جگه پر ذمه دار ھے اور کوئی انسان کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا - اللہ تعالیٰ فرماتا ھے: ''ولا تزر وازرۃ وزر اخریٰ''[۱۹] (اور کوئی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) اور یه که ''لیس للانسان الا ما سعیٰ''[۲۰] یعنی انسان کو اس کی کوشش اور سعی کے عوض ھی اچھا اجر ملے گا -

پس اسلام کی نگاہ میں انسان کے اشرف المخلوقات ھونے کا دارو مدار اس کے عمل صالح پر ھے - اگر وہ اچھے اعمال سے انفرادی ، منزلی اور اجتماعی طور پر مقصد حیات کے تقاضوں کو پورا کرے گا اور عمدہ معاشرہ قائم کرنے میں مدد و معاون ھوگا تو اللہ اسے دونوں جہانوں میں کامیاب کرے گا - لیکن اگر وہ سیدھے راستے سے ھٹ کر گمراھی میں جا پڑے گا اور برے کاموں کا ارتکاب کر کے معاشرۂ انسانی میں فساد برپا کرنے کا موجب بنے گا تو وہ اپنے بلند مقام سے گر جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے عتاب و عذاب کا مستحق بن جائے گا -

۱۰- **عبادات**: اسلام نے انسان کی روحانی پاکیزگی کے لیے ، اس کا رشتہ اللہ تعالیٰ سے مضبوط کرنے کے لیے ، اعلیٰ اخلاق و روحانی اقدار کی

۱۸- ایضاً: ۶۷ : ۲ - ۱۹- ایضاً: ۳۵ : ۱۸ - ۲۰- ایضاً: ۵۳ : ۳۹ -

تحصیل کے لیے ، معاشرہ میں مساوات و اخوت اور تنظیم کے جذبات پختہ تر کرنے کے لیے اور دیگر بہت سے مقاصد اعلیٰ کے حصول کے لیے عبادات کا ایک موثر نظام مرتب کیا ہے جس کے مطابق زندگی بسر کر کے انسان دینی و دنیوی فلاح و بہبود حاصل کر سکتا ہے۔

۱۱- **منزلی زندگی کی استواری:** معاشرے کی ترقی و استحکام کے لیے اسلام ضروری سمجھتا ہے کہ افراد کی گھریلو زندگی بھی پر سکون ، با سلیقہ اور منظم ہو۔ اسی لیے قرآن حکیم میں اور رسول اکرمؐ کی احادیث میں ایک اعلیٰ درجہ کے نظام منزل کے قیام کی تعلیم دی گئی ہے اور مرد ، عورت اور بچوں کے حقوق و فرائض کی وضاحت کی گئی ہے۔ نکاح ، مہر ، نان و نفقہ ، وراثت ، طلاق وغیرہ سے متعلق مسائل پر اچھی طرح سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسلام نے مرد اور عورت کے باہمی رشتہ کو باعث سکون و مؤدت اور رحمت قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ''و من آیاتہ ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیھا و جعل بینکم مؤدۃ ورحمۃ''۲۱ (اور یہ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمہارے لیے تمہارے جوڑے پیدا کئے تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرسکو اور تمہارے درمیان دوستی اور رحمت پیدا کی)۔ بنی نوع انسان پر اسلام کا یہ خاص احسان ہے کہ اس نے عورت کو ایک بلند اور باعزت مقام عطا کیا ہے۔ عورت بحیثیت ماں ، بہن ، بیوی یا بیٹی غرضیکہ ہر حالت میں قابل احترام ہے۔ اسلامی معاشرے میں جہاں ''الرجال قوامون علی النساء''۲۲ (مرد عورتوں کے قوام ہیں) کی تعلیم کے تحت مرد کو منتظم اور مدبر کی حیثیت حاصل ہے وہاں ''یا یہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منھا زوجھا و بث منھما رجالا کثیراً و نساء''۲۳ (اے لوگو! اللہ تعالیٰ کا تقویٰ اختیار کیے رہو جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا اور پھر اس سے اس کا جوڑا بنایا اور ان سے مرد و عورت پھیلائے)۔ کے تحت مرد و عورت حقوق میں برابر قرار دیے گئے ہیں۔ اسلام نے ''ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف''۲۴ [اور ان پر (عورتوں) کے حقوق ہیں ویسے ہی جیسے ان پر (مردوں) کے حقوق ہیں] کی تعلیم دے کر عورتوں کے حقوق اور ان کے منصب کی حفاظت کی ہے۔

۲۱- ایضاً: ۳۰ : ۲۱ - ۲۲- ایضاً: ۴ : ۳۴ -
۲۳- ایضاً: ۴: ۱- ۲۴- ایضاً: ۲ : ۲۲۸ -

منزلی زندگی کی استواری کے ضمن میں رسول اکرم صلی علیه وسلم کا ارشاد: ''خیر کم خیر لاهله'' ۲۵ (تم میں سے بہترین وہ ہے جو اهل و عیال کے لیے بہترین ہے) بھی بہت بڑی اهمیت کا حامل ہے اور ایک اسلامی گھرانے کا نقشہ کھینچ کر سامنے رکھ دیتا ہے۔

۱۳۔ ایک متوازن نظام معیشت: اسلام ایک ایسے متوازن نظام معیشت کا حامی ہے جو افراط و تفریط سے بچا ہوا ہو۔ نہ تو اس میں افراد کو اپنی محنت سے اکٹھی کی ہوئی ملکیت سے بھی محروم کر دینے کی اجازت ہے کہ وہ بمشکل اور تنگ دستی میں زندگی کے دن کاٹیں اور نہ یہ کہ وہ بغیر محنت کے عیش و عشرت میں مگن رہیں اور دولت پر سانپ کی طرح جمے بیٹھے رهیں۔ اسلام نے ان دو انتہاؤں کو ختم کرنے کے لیے مندرجہ ذیل تدابیر نافذ کی هیں: (ا) زکواة: هر سال صاحب مال لوگ اپنے سرمائے سے ایک مقررہ رقم ضرورت مند لوگوں کے لیے نکالیں۔ (ب) انفاق فی سبیل اللہ: اللہ تعالیٰ کے راستہ میں ضرورت مندوں کے لیے خرچ کیا جائے۔ اس کا دائرہ زکواة کے دائرہ سے بہت زیادہ وسیع ہے کیوں کہ یہ سرمایے کا وہ حصہ ہے جو خوشی سے خدا کی راہ میں سماجی و قومی فلاح و بہبود کے لیے خرچ کیا جاتا ہے۔ (ج) سرمایہ کو مفید کاموں میں لگانا: اسلام اکتناز یعنی سرمایہ کو جمع کر کے رکھ لینے اور اسے قومی دولت میں اضافے کے لیے یا خود نفع حاصل کرنے کے لیے کام میں نہ لگانے کے خلاف ہے۔ قانون کی رو سے ایسا سرمایہ جو کام میں نہ لایا جائے اور دبا کر رکھ لیا جائے قابل ضبط ہے۔ (د) سود کی ممانعت: سود چوں کہ ضرورت مند لوگوں کی معاشی حالت کو تباہ کرنے والا اور سرمایہ دارانہ لوٹ کھسوٹ کی حوصلہ افزائی کرنے والا ہے اسلام میں خاص طور پر ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح سے اسلام ناجائزہ ذخیرہ اندوزی، جوا، سٹہ، سرمایہ دارانہ لوٹ کھسوٹ سے روکتا ہے اور اسراف یعنی حد سے زیادہ خرچ کرنے یا کنجوسی سے کام لے کر سرمایہ کو جمع کرنے کو بھی نا جائز سمجھتا ہے۔

۱۴۔ سیاسی تنظیم: ایک اعلیٰ درجہ کی سیاسی تنظیم کے لیے اسلام نے نہایت قابل قدر اصولوں کی تلقین کی ہے۔ ان میں سے بعض درج ذیل هیں: (ا) اللہ تعالیٰ کی حاکمیت: جدید جمہوری نظریات کے برعکس اسلام سیاسی و قانونی حاکمیت کا حق فقط اللہ تعالیٰ کے لیے تسلیم

۲۵۔ ''مشکواة المصابیح''۔

کرتا ہے اور فقط اسے ہی ملک کا مالک اور قانون دینے والا سمجھتا ہے۔ حاکمیت اعلیٰ کے اس نظریے کے تحت اسلامی نظام سیاست سے آمریت اور مطلق العنانیت قطعی طور پر خارج ہو جاتے ہیں۔ (ب) اطاعت رسول: اللہ تعالیٰ کا پیغام بنی نوع انسان تک پہنچانے والے رسول اور نبی ہوتے ہیں۔ اسی لیے قرآن حکیم نے سب پیغمبروں کا احترام کرنے کی تعلیم دی ہے اور آخری رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی، جو ایک کامل دین اور شریعت لے کر بنی نوع انسان کی اصلاح اور فلاح و بہبود کے لیے آئے، مکمل پیروی اور اطاعت کی تلقین کی ہے اور اس اطاعت و پیروی کو فرض کا درجہ دیا ہے۔ اسی لیے ایک اسلامی مملکت کی انتظامیہ، مقننہ، عدلیہ، نیز اس مملکت کی مسلمان آبادی سنت رسول کے خلاف عمل کرنے کی مجاز نہیں۔ (ج) خلافت: آیت کریمہ: ''وعد اللہ الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنہم فی الارض کما استخلف الذین من قبلہم''[٢٦] (تم میں جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین پر خلافت عطا فرمائے گا) کی رو سے قرآن حکیم حکومت کی نوعیت کی وضاحت کرتے ہوئے اسے خلافت کا نام دیتا ہے اور اس کی نیابتی حیثیت کی نشان دہی کرتا ہے۔ قرآن اس خلافت کا حق دار کسی ایک شخص یا خاندان کو نہیں بلکہ پوری امت مسلمہ کو قرار دیتا ہے۔ اس طرح اسلامی ریاست عوام و خواص کو حکومت میں شریک کرنے کے لیے جدید جمہوری نظام سے بھی زیادہ پیش پیش ہے۔ (د) شوریٰ کا اصول: ''وامرہم شوریٰ بینہم''[٢٧] (اور ان کے امور باہمی مشورے سے طے پاتے ہیں) کی تعلیم نظام سیاست میں باہمی مشورے کی اہمیت کی وضاحت کرتی ہے۔ اسلام میں باہمی مشورے کو اتنا اہم گردانا گیا ہے کہ خود پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم، کو جو بوجہ خدا سے وحی کا رشتہ رکھنے کے لوگوں کے مشورے کے محتاج نہیں تھے، حکم ہوتا ہے کہ وہ امور میں ان سے مشورے کیا کریں (وشاورہم فی الامر)[٢٨]۔ مجلس شوریٰ کی کوئی معین شکل البتہ اسلام نے متعین نہیں کی اور اسے امت مسلمہ کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے۔

ان اصولوں کے علاوہ ایک اعلیٰ نظام عدل کا قیام، اقلیتوں کے

٢٦۔ ایضاً: ٢٤: ٥٥۔ ٢٧۔ ایضاً: ٤٢: ٣٨۔ ٢٨۔ ایضاً: ٣: ١٥٩۔

حقوق کی حفاظت کا اہتمام، شخصی آزادی و حقوق کا تحفظ، انفرادی ملکیت کا احترام، بین الاقوامی معاملات کی استواری اور معاہدوں کا احترام۔ عبادت کی تنظیم اور ریاست میں بسنے والے انسانوں کی ہر قسم کی فلاح و بہبود کا اہتمام بھی اسلامی نظام سیاست کے اہم پہلو ہیں۔

۱۵- امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی تعلیم: اسلام اپنے ماننے والوں کے لیے تبلیغ دین کا بھی ایک جامع نظام پیش کرتا ہے۔ ایک طرف تو اسے وہ ہر مسلمان کا انفرادی فریضہ سمجھتا ہے۔ اور دوسری طرف امت مسلمہ کو اجتماعی طور پر تبلیغ کی ذمہ داری کا احساس دلاتا ہے۔ چناں چہ تبلیغ کے لیے تنظیم کا نظریہ دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینہون عن المنکر''[29] (تم میں ایک ایسی جماعت ہونا ضروری ہے جو خیر کی طرف بلایا کرے اور نیک کام کرنے کو کہا کرے اور برے کاموں سے روکا کرے)۔ انفرادی، اجتماعی اور تنظیمی طور پر مسلمانوں کو تبلیغ کا نظریہ دینے کے علاوہ اسلام نے انھیں اسکا طریق کار بھی سمجھا دیا ہے۔ بالخصوص اس سلسلے میں جبر و اکراہ اور طاقت کا استعمال قطعاً ممنوع قرار دے دیا گیا ہے۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے: ''ادع الی سبیل ربك بالحکمة و الموعظة الحسنة وجادلھم بالتی ھی احسن''[30] (آپ اپنے رب کی راہ کی طرف علم کی باتوں اور اچھی نصیحتوں کے ذریعے بلائیے اور اگر بحث آن پڑے تو ان کے ساتھ اچھے طریقے سے بحث کیجئے)

مندرجہ بالا عوامل اسلامی ثقافت کے اساسی اجزائے ترکیبی ہیں۔ رسول اکرم نے انھی اجزائے ترکیبی سے ایک صالح معاشرے کی تشکیل کی جو ایک مثالی نمونے کے طور پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہمارے لیے ایک مشعل راہ کا کام دیتا ہے۔

امان اللہ خان

۲۹- ایضاً: ۳ : ۱۰۴ -

۳۰- القرآن : ۱۶ : ۱۲۵ -

زمانہ اور تقدیر، اقبال کی نظر میں

تقدیر کا روایتی تصور یہ ہے کہ انسان کے جملہ اعمال و افعال اللہ تعالیٰ کے ہاں پہلے سے مقدر ہو چکے ہیں۔ فرقہ جبریہ نے اس عقیدہ کو اپنا مسلک قرار دیا ہے۔ یہ فرقہ انسان کو مجبور محض مانتا ہے۔ اس صورت میں جزا و سزا کا تصور بے معنی سا ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسرا فرقہ قدریہ ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ انسان کو اپنے ارادے میں اختیار حاصل ہے اور وہ اس اعتبار سے خالق افعال ہے۔ اگر ایسا نہ مانا جائے تو نہ صرف عذاب و ثواب کا مسئلہ بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے بلکہ خدا کو خالق افعال ماننے کی صورت میں نعوذ باللہ اس کو خالق شر بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے اور اگر اللہ کو خالق شر نہ مانیں تو وہ خالق کل نہیں رہتا۔

اقبال قدریہ اور جبریہ کے تضاد میں توافق اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان نہ تو مجبور محض ہے نہ مختار کل، بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک زندہ اور متحرک طاقت ہے۔

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور   کہ خاک زندہ ام در انقلابم

اقبال کے نزدیک اس ناسوتی دنیا میں انسان مادی اصول تعلیل کا پابند نہیں۔ تقدیر کے روایتی تصور کے رد میں وہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ ماضی میں مستقبل کی باتیں متعین ہو چکی ہیں درست نہیں، اس لیے کہ زمانہ اصل میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل؛ نہ اس میں مرور ہے نہ تسلسل۔ ماضی اور مستقبل حقیقی زمانہ میں اس طرح سمٹے ہوئے ہیں کہ ان کا پتہ لگانا ممکن ہی نہیں۔ تسلسل بظاہر جو ہمیں نظر آتا ہے ہمارے فکر کی منطقی ساخت کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا کائنات میں علت و معلول کا جو سلسلہ ہمیں نظر آتا ہے وہ فی الحقیقت ایسا نہیں۔ ذات باری کا یہ ارشاد کہ تمام کائنات کلمہ ''کن'' سے پیدا ہوئی زمانہ کی اصل حقیقت کی نشان دہی کرتی ہے۔ غرض تقدیر کا کوئی ایسا تصور جس سے انسانی اعمال کا مستقبل ماضی میں پوشیدہ سمجھا جائے اقبال کے ہاں محال ہے۔ تقدیر ان کے نزدیک ہر شے کی اندرونی تخلیقی صلاحیتوں اور قابل حصول امکانات کا نام ہے۔ ہر

انسان کے سامنے ہر وقت لا محدود امکانات رہتے ہیں - وہ اپنے ارادہ اور تخلیقی عمل کے مطابق ان امکانات کو واقعیت کی دنیا میں منتقل کرتا ہے - ذات باری اگرچہ انسانی انا کی قدرت اور خود ارادیت کا سرچشمہ ہے تاہم بندہ کے ارادہ میں اختیار کا جزو شامل ہے؟ انسان اپنی قوت ارادہ سے جہان کو مسخر کرتا ہے - ماحول کے ساتھ اس کی مسلسل آویزش اس کو بام ترقی تک لے جاتی ہے، یہاں تک کہ انسان کا ہر فعل اور ارادہ منشاء ایزدی کے مطابق ہو جاتا ہے - چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

''انسان کے لیے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر کی اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے - کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے آپ کو مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے لیے ڈھالتا ہے - اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو: 'ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم'- اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قویٰ کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل بے جان مادہ کے ہو جاتا ہے -''[۱]

اقبال کا تصور تقدیر در حقیقت ان کے تصور زمان سے منسلک ہے - اس لحاظ سے ''جاوید نامہ'' میں فرشتۂ زمان ''زروان'' کا بیان معنی خیز ہے:

گفت ''زروانم'' جہان را قاهرم هم نہانم از نگہ هم ظاهرم
بستہ هر تدبیر یا تقدیر من ناطق و صامت همہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من مرغک اندر آشیان نالد ز من
دانہ از پرواز من گردد نہال هر فراق از فیض من گردد وصال
هم عتابے هم خطابے آورم تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم، من مماتم، من نشور من حساب و دوزخ و فردوس و حور!
آدم و هم فرشتہ در بند من است عالم شش روزه فرزند من است!
هر گلے کز شاخ مے چینی منم امّ هر چیزے کہ مے بینی منم!
در طلسم من اسیر است این جہان از دمم هر لحظہ پیر است این جہان

۱- ملاحظہ ہو اقبال کے انگریزی خطبات مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ص ۱۱، ۱۲ -

لی مع اللہ[2] ہر کرا در دل نشست   آن جوانمردے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں   لی مع اللہ باز خواں از عین جاں"[3]

غرض فرشتۂ زمان کہتا ہے کہ میں قاہر جہان ہوں۔ ہر تدبیر میری تقدیر میں اسیر ہے۔ شجر و حجر حتیٰ کہ انسان بھی میرا شکار ہے۔ کائنات میں تغیر و تبدل اور حرکت میری ہی وجہ سے ہے۔ میں ہی حیات و موت اور قیامت ہوں۔ آدم و فرشتہ سب میرے اسیر ہیں۔ میں ہر چیز کا سرچشمہ ہوں۔ میرے طلسم میں سارا جہان اسیر ہے۔ صرف وہ شخص جو "لی مع اللہ" کے مقام پر فائز ہے وہی میرے طلسم کو توڑ سکتا ہے اور تقدیر پر قابو پا سکتا ہے۔

زمانہ اور تقدیر کے باہم تعلق کو اقبال اپنے انگریزی خطبات میں بھی بہت واضح طور پر سمجھاتے ہیں:

"زمانے کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلمانوں میں بھی بالکل غلط تعبیر پیش کی گئی ہے۔ تقدیر زمانے ہی کی ایک شکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلۂ اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہو۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں نہ کہ وہ جس کا ہم تفکر کرتے ہیں یا جس کے متعلق حساب لگاتے ہیں۔ اگر آپ مجھ سے یہ دریافت کریں کہ بادشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کیوں ہم عصر تھے تو میں اس کی کوئی علت نہیں پیش کر سکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جا سکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا اقتضا یہی تھا کہ مستقبل کے لامتناہی امکانات میں ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی زندگیاں جو دو امکانات سے عبارت تھیں ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زندگی کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اشیا کی ماہیت

۲۔ لی مع اللہ وقت لا یسعنی فیہ نبی مرسل و ملک مقرب (مجھے ذات باری کے ساتھ ایک ایسا وقت نصیب ہوا کہ اس میں نہ کوئی نبی مرسل اور نہ ہی کوئی فرشتہ بار پا سکتا ہے)۔

۳۔ "جاوید نامہ" ص ۲۱، ۲۲۔

بن جاتا ہے۔ چناں چہ ارشاد ربانی ہے ''خلق کل شئی و قدرہ تقدیرا'' (خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر یا اندازہ مقرر کیا)۔ غرضیکہ کسی شے کی تقدیر نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں جو خارج سے جبریہ طور پر عائد کی گئی ہو بلکہ وہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔ ان امکانات کا اظہار متواتر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے''[۴]

اس اقتباس سے حسب ذیل نتائج مرتب ہوتے ہیں: (۱) تقدیر زمانے کا نام ہے جب کہ اس کا تصور ایک عضوی کل کی حیثیت سے کیا جائے اور اس کے امکانات کے ظہور سے پہلے اس پر نظر ڈالی جائے؛ (۲) زمانہ اشیا کی ماہیت ہے در این صورت کہ اس کو تقدیر خیال کیا جائے؛ (۳) تقدیر نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں جو خارج سے جبری طور پر عائد کی گئی ہو؛ (۴) تقدیر سے مراد اشیا کے قابل تحقیق امکانات ہیں جو ان کی فطرت میں مضمر ہوتے ہیں۔ ان امکانات کا ظہور تدریجی طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے؛ (۵) انسان اپنے مقدر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل خود کر سکتا ہے اور اس میں خدا اس کا شریک رہتا ہے۔

زمانہ اور تقدیر میں مطابقت قائم کرنے کے لیے علامہ کے ہاں دو حوالے قابل توجہ ہیں۔ ایک تو وہ حدیث جس کا ذکر امام راغب اصفہانی نے کیا ہے: ''لا تسبو الدھر فانئی انا الدھر'' (زمانہ کو گالی نہ دو، اس لیے کہ زمانہ میں ہی ہوں)۔ دوسرے امام شافعی کا قول: ''الوقت سیف'' (وقت تلوار ہے)۔ حدیث مذکورہ کے اگر ظاہری معنی لیے جائیں تو دھر اور خدا میں مطابقت صحیح ہے۔ اگر مزید براں دھر کو تقدیر قرار دیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ خدا خود تقدیر ہے حالاں کہ وہ تقدیر کو مقرر کرنے والا ہے جیسا کہ ''و قدرہ تقدیراً'' سے ظاہر ہے۔ حضرت امام شافعی کے مقولہ کے تحت ''اسرار خودی'' میں اقبال نے ایک نظم لکھی ہے جس کا ماحصل یہ ہے: ''وقت ایک ایسی تلوار ہے جس کی آب زندگی ہے۔ جس ہاتھ میں یہ تلوار ہو وہ کلیم کے ہاتھ سے زیادہ درخشاں ہوتا ہے۔ اس کی ایک ہی ضرب سے پتھر سے چشمے ابل پڑتے ہیں اور سمندر خشک ہو جاتے ہیں۔ اسی سے حضرت موسیٰ نے بحر قلزم کو چاک کیا۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ

۴۔ ملاحظہ ہو اقبال کے انگریزی خطبات ص ۴۷۔

کے ہاتھ میں بھی تلوار تھی جس سے ان کی فتوحات کا ظہور ہوا - جو شخص دوش و فردا کا اسیر ہے وہ ایک باطل فروش ہے - اس کو حیات کا عرفان کبھی بھی حاصل نہیں ہو سکتا -"

خدا کو زمانہ اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ زمانہ کو لوگوں اور قوموں میں پھرانے والا ہے جیسا کہ آیت قرآنی سے ظاہر ہے : "تلك الایام نداولها بین الناس" (ہم زمانہ کو لوگوں اور قوموں میں گھماتے پھراتے ہیں) - یہ امر بھی محل نظر ہے کہ حدیث "لا تسبو الدهر" کا مطلب وہی ہے جو اقبال لیتے ہیں - اگر بطریق حصر بیان کیا جائے تو اس حدیث کی دو تاویلیں ہو سکتی ہیں ، اول وحدت الوجود کا اثبات یعنی دھر عین خدا ہے ؛ دوم دھر کے اثرات سے جو حوادث ظہور پذیر ہوتے ہیں ان کی بنا پر دھر کو گالی نہیں دینا چاہیے ، اس لیے کہ دھر ایک تخلیقی شے ہے جس کا نہ ارادہ ہے نہ مرضی ، اس لیے اس کا فعل اس کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا نہ گالی کا اطلاق اس پر ہوگا جس کی مرضی اور اشارے پر دھر تغیر پذیر ہے - اور یہ مستلزم ہوگا کفر کو - ان میں سے کوئی بھی تاویل اقبال کے نظریہ کے لیے دلیل کا کام نہیں دے سکتی - وحدت الوجود کی صورت میں ازل سے لے کر ابد تک سب واقعات رضائے الٰہی کا پرتو ہیں - انسان کے اپنے ارادہ و اختیار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا - حدیث کا اگر دوسرا مفہوم لیا جائے تو دھر ایک بے جان شے متصور ہوگی جس کی نہ مرضی ہے نہ ارادہ ؛ اس کے تغیرات تمام تر رضائے الٰہی کے پابند ہیں - اس صورت میں اس کی شان میں قصیدہ خوانی بے معنی سی ہو کر رہ جاتی ہے -

اس ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کا انتقاد بھی قابل توجہ ہے :

"افسوس ہے کہ 'اسرار خودی' میں اقبال نے برگساں کا نام نہیں لیا اور اس کا تمام فلسفۂ وقت حضرت امام شافعی رح کے ایک قول کے ماتحت نظم کر دیا ہے - حضرت امام شافعی رح کے قول کے تحت میں کوئی فلسفہ نہیں تھا - جو فلسفہ اقبال نے برگساں سے لے کر اس قول کی تفسیر میں پیش کر دیا ہے وہ خود امام صاحب کی سمجھ میں نہ آتا - ان کا تدین اور تورع ایسے افکار سے بہت گریزاں تھا - برگساں کا یہ فلسفہ توحید کے مقابلے میں دھریت سے زیادہ قریب ہے - برگساں دھر ہی کو اصل حقیقت تصور کرتا ہے اور دھر کو وقت قرار دے کر وقت کی ماہیت کو بڑی نکتہ رسی سے بیان کرتا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ زمان یا وقت

مکان سے بالکل الگ چیز ہے مگر عام طور پر نفس انسانی زمان کو بھی مکان پر ہی قیاس کرتا ہے۔ زمانہ ایک لامکانی اور تخلیقی قوت ہے۔ تغیر اور ارتقا اس کی ماہیت میں داخل ہیں اور اس کے سوا کسی حقیقت ثانیہ کا وجود نہیں۔ اقبال نے 'لاتسبو الدھر' کی حدیث قدسی سے مدد لے کر بر زمان کی دھریت کو توحید کا ہم رنگ بنانے کی کوشش کی ہے۔''[۵]

یہ کہنا پڑتا ہے کہ اقبال کے ہاں توحید اور دھریت کی ہم آہنگی کی کوشش میں مسئلہ زمان کچھ الجھ کر رہ گیا ہے۔ اقبال زمانہ کو کہیں سب کچھ کہتے ہیں اور کہیں ان کے نزدیک زمانہ کچھ بھی نہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

توڑی ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری   نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

ایسے اشعار میں اقبال برگساں سے آگے نکل جاتے ہیں اور نعرہ الا اللہ سے زمان و مکان کے زنار کو توڑ ڈالتے ہیں۔ ذات باری کے لحاظ سے زمانہ ایک آنی وحدت سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ وہاں نہ ماضی ہے نہ حال اور نہ مستقبل۔

زمانہ ایک حیات ایک کائنات بھی ایک   دلیل کم نظری قصہ جدید و قدیم

یہاں زمانے کی حیثیت ایک مخلوق کی رہ جاتی ہے۔ ''خلق کل شئی'' کے فتراک میں یہ بھی ایک نخچیر کی طرح ہے۔ اور فعال فطرت کی حرکت کا محض ایک نقش قدم ہے۔

سلسلۂ روز و شب تار حریر دو رنگ   جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فغاں   جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات[۶]

لیکن اقبال زمانہ کو اشیا کی ماہیت بھی قرار دیتے ہیں جو ہمارے نزدیک محل نظر ہے۔ یہ سمجھنے کے لیے کہ آیا زمانہ اشیا کی ماہیت ہے یا نہیں ماہیت کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ کسی شے کی ماہیت اپنے اجزائے ترکیبی سے مرکب ہوتی ہے۔ انہی اجزا پر اس شے کے وجود کا دار و مدار ہوتا ہے۔ اگر ان میں سے کوئی جزو معدوم ہو تو اس شے کا وجود ہی ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس تعریف کے پیش نظر زمانہ کو اشیا کی ماہیت قرار دینا بعید از فہم ہے، اس لیے کہ زمانہ اشیا کے اجزا میں داخل ہی نہیں ہے، چہ جائیکہ اس پر کسی شے کے وجود کا دار و مدار ہو بلکہ

۵- ''اردو'' اقبال نمبر، ۱۹۳۸، ص ۹۴۔
۶- ''بال جبریل'' ص ۱۲۶۔

زمانہ اشیا کی حقیقت سے خارج مکان کی طرح ایک ظرف ہے۔ جس طرح مکان اشیا کی حقیقت یا ماہیت نہیں، اسی طرح زمانہ بھی نہیں۔

اقبال کے نظریۂ جبر و قدر کے سمجھنے میں بھی کچھ اشکال ہیں، مثلاً اقبال کے نزدیک تقدیر سے مراد اشیا کے ''قابل تحقق امکانات'' ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ ان امکانات کا ظہور مسلسل طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے، لیکن اس سے یہ مسئلہ صاف نہیں ہوتا کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے یا اس کے افعال کا خالق خدا ہے۔ تاہم اقبال تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ خودی ترقی حاصل کر کے خود تقدیر یزداں بن سکتی ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

تیرے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

اقبال کے نزدیک انسان تقدیر کا زندانی نہیں بلکہ اس میں تقدیر شکن قوتیں ودیعت ہیں بشرطیکہ وہ ان کے استعمال سے واقف ہو:

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

اقبال کے نزدیک انسان تقدیر شکن اس وقت ہوتا ہے جب وہ نقش حق اختیار کر لیتا ہے۔ جس شخص میں قوت تخلیق نہ ہو اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ کافر و زندیق ہے:

هر که او را قوت تخلیق نیست پیش ما جز کافر و زندیق نیست
از جمال ما نصیب خود نه برد از تخیل زندگانی بر نخورد
مرد حق! برنده چون شمشیر باش خود جهان خویش را تقدیر باش

اقبال کا یہ پیغام عین قرآنی یا اسلامی پیغام ہے۔ ان کے نزدیک ایمان جبر و اختیار کے درمیان ہے۔ ذات باری کی آزادی مطلق ہے لیکن اس کے برعکس انسان کی آزادی محدود اور مشروط ہے۔ خارجی کائنات یا فطرت مجبور محض ہے۔ انسان اس مجبور فطرت میں اپنی قوت ارادی سے محدود تبدیلیاں رونما کر سکتا ہے۔ چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

— حافظ عباداللہ فاروقی

55594
153/153
0012868

Iqbal

A Journal of the Bazm-i Iqbal

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 only: Rs. 5

All contributions and journals in exchange should be addressed to the Editor, *Iqbal*, and all business communications to the Secretary, Bazm-i Iqbal, Club Road, Lahore.

The Editor and the Bazm-i Iqbal do not take any responsibility for the views expressed by the contributors.

No articles are returned unless accompanied with a stamped envelope.

Published by M. Saeed Sheikh for the Bazm-i Iqbal and printed by Mirza Muhammad Sadiq at the Ripon Printing Press, Ltd., Bull Road, Lahore

VOLUME XV JULY 1966 NUMBER I

Iqbal

A JOURNAL OF THE BAZM-I IQBAL

Acting Editor : M. SAEED SHEIKH

CONTENTS

Page

1. Man and God in History According to Whitehead
Howard F. Didsbury 1

2. Incidence of Abrogation (*Naskh*) in the Qur'an
Qamaruddin Khan 8

3. The Man of Action in Iqbal's Poetry
S. F. Mahmud 47

4. Iqbal and Bergson on Time
Abbadullah Farooqi 56

5. Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul
R. Ghani 60

6. Iqbal's Conception of Power
Farrukh Sultana 65

7. Book Reviews 70

PUBLISHED BY THE BAZM-I IQBAL
CLUB ROAD, LAHORE
(WEST PAKISTAN)