کلیاتِ عبدالعلیم

جلد اوّل

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی

کلیاتِ عبدالعلیم
جلد اوّل
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

کلیات عبدالعلیم

(جلد اول)

مرتب

عابد سہیل

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند
فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی۔ 110025

© قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

پہلی اشاعت : 2012
تعداد : 550
قیمت : -/167 روپے
سلسلۂ مطبوعات : 1686

Kulliyat-e-Abdul Aleem Vol- I
Compiler : Abid Suhail

ISBN :978-81-7587-845-7

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی 110025، فون نمبر: 49539000، فیکس: 49539099
شعبۂ فروخت: ویسٹ بلاک-8، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی-110066 فون نمبر: 26109746
فیکس: 26108159 ای میل: ncpulsaleunit@gmail.com
ای میل: urducouncil@gmail.com، ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in
طابع: سلاسار امیجنگ سسٹمس، C-7/5، لارنس روڈ انڈسٹریل ایریا، نئی دہلی-110035
اس کتاب کی چھپائی میں 70GSM, TNPL Maplitho کاغذ استعمال کیا گیا ہے۔

پیش لفظ

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا ڈاکٹر عبدالعلیم سے گہرا تعلق ہے کیونکہ وہ اس ادارے کے پیش رو، یعنی ترقی اردو بورڈ، کے چیئرمین تھے اور اس حیثیت سے انھوں نے جو پودا لگایا تھا وہ قومی اردو کونسل کی شکل میں آج ایک تناور درخت کی شکل اختیار کر چکا ہے۔ چنانچہ دو جلدوں پر مشتمل ''کلیات عبدالعلیم'' کی اشاعت کو تاخیر سے ادائے فرض کی ایک ناتمام کوشش سمجھنے کے باوجود ہم اس پر نازاں بھی ہیں۔

ڈاکٹر علیم ایک اعلیٰ پائے کے عالم تھے اور وہ متعدد علمی اور ادبی میدانوں میں اپنے اکتسابات کے لیے یاد کیے جاتے ہیں۔ وہ بیک وقت ترقی پسند ادبی تحریک کے نظریہ ساز نقاد، اسلامیات کے جید عالم، مورخ اور ماہر تعلیم تھے۔ ان کے علاوہ انھیں صحافت، سیاست، زبان کے مسائل اور ذریعۂ تعلیم وغیرہ سے بھی گہری دلچسپی تھی اور ان سب میں انھوں نے اپنے نشانات چھوڑے ہیں۔ چنانچہ سہولت کی خاطر مرتب نے ان کی ساری تحریروں، خطبوں اور تقریروں کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

ہمیں افسوس ہے کہ وقت کی گرد نے مرحوم کی متعدد تحریروں کو جن کے عنوانات اور موضوعات تک ہمیں یاد ہیں، اس حد تک ڈھک لیا ہے کہ تلاش بسیار کے باوجود ان تک ہماری

رسائی نہ ہو سکی لیکن یقین ہے کہ اب چونکہ علیم شناسی کا کام شروع ہو چکا ہے۔ اس لیے کوئی نہ کوئی مرد میداں ان تحریروں کو، جن کی نشاندہی کر دی گئی ہے بلکہ وہ مواد بھی جس کی ہمیں خبر تک نہیں، ڈھونڈ نکالے گا۔

زیر نظر جلد میں اردو ادب، زبان، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، سر سید، ذریعۂ تعلیم، تاریخ اور عربی زبان و ادب اور اسلامیات سے متعلق موضوعات پر ان کے اہم مقالات شائع کیے گئے ہیں۔ سیرت نبوی پر ولہاوزن کے اعتراضات کے مدلل جواب پر مشتمل کتاب، ''سیرت نبوی اور مستشرقین''، ڈاکٹر صاحب کا پی۔ ایچ۔ ڈی۔ کا مقالہ، ''عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ'' اور ان کا مشہور مقالہ ''دانتے اور اسلام'' بھی اس جلد میں شامل ہیں۔

دوسری جلد میں علیم صاحب کے تراجم، مدون کتب و رسائل کے پیش لفظ، اردو ادب اور اسلامیات سے متعلق کتابوں پر تبصرے، خطبات، تقریریں، مختلف دوسری کتابوں کے پیش لفظ اور حروف اول اور سیاسی حالات کے تجربے وغیرہ پیش کیے گئے ہیں۔

ہماری دوسری مطبوعات کی طرح زیر نظر کلیات کی اشاعت میں بھی خاصی احتیاط سے کام لیا گیا ہے، پھر بھی کوتاہیوں سے مفر ممکن نہیں۔ ان کوتاہیوں کی نشاندہی کا خیر مقدم کیا جائے گا اور ہم اگلی اشاعت میں انھیں دور کرنے کی کوشش کریں گے۔

ہمیں امید ہے کہ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کی دیگر مطبوعات کی طرح ''کلیات عبدالعلیم'' کی بھی خاطر خواہ پذیرائی ہوگی۔

ڈاکٹر خواجہ محمد اکرام الدین
ڈائرکٹر

فہرست

عرض مرتب vii

ڈاکٹر عبدالعلیم اور علوم اسلامیہ کا مطالعہ از پروفیسر محمود الحق xxv

مقالات 1

1- مارکسزم اور ادب 3

2- اردو ادب کے رجحانات پر ایک نظر 19

3- ادبی تنقید کے بنیادی اصول 40

4- عربی تنقید کے بنیادی افکار 56

5- ترقی پسند ادب کے بارے میں چند غلط فہمیاں 66

6- ترقی پسند ادیب آج کیا کریں؟ 91

7- ہمارا کام: اداریہ 'نیا ادب' 103

8- اردو ادب کا دور جدید 110

9- ادب کا مستقبل 117

زبان کے مسائل 123

10- 'ہندستانی' کا علاقہ: چند مسائل 125

11- ہماری قومی زبان 136

مسلم یونیورسٹی، سرسید، ذریعۂ تعلیم	145
12- مسلم یونیورسٹی کا نیا دور	147
13- نئے راستے کی تلاش	159
14- ذریعۂ تعلیم	164
تاریخ	173
15- مسلم انڈیا: چند مطالعے	175
16- تاریخی پس منظر (1857 تا 1914)	190
17- عالم عرب کی کشمکش (1798 تا 1914)	216
خط	231
18- خط: بنام ڈاکٹر اعجاز حسین	233
نقطۂ نظر	237
19- مذہب اور سماج	239
مقالات و کتب (اسلامیات)	249
20- سیرت نبوی اور مستشرقین	251
21- عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ	367
22- ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق	416
23- ہندوستان میں اسلامی مطالعات کے چند پہلو	434
24- ہند اور مہند	441
25- عربی زبان عصر جاہلی میں	451
26- دانتے اور اسلام	463
27- سحر اور اس کے اقسام	480

عرض مرتب

ڈاکٹر عبدالعلیم کی پیدائش کے سو سال مکمل ہونے پر اگست 2007 میں لکھنؤ میں، جہاں انھوں نے سجاد ظہیر کے ساتھ انجمن ترقی پسند مصنفین کی بنیاد ڈالی، یونیورسٹی سے پورے تیرہ سال متعلق رہے، پنڈت نہرو اور رفیع احمد قدوائی کے ہفت روزہ ''ہندستان'' کی اشاعت کا سلسلہ ان کی نگرانی میں اور انھی کی قیام گاہ سے شروع ہوا، انگریزی جریدہ نیو انڈین لٹریچر (New Indian Literature) کے مدیر رہے، ''نیا ادب'' ایسے ماہنامے سے متعلق رہے، ڈیفنس آف انڈیا رولس (Defence of India Rules) کے تحت گرفتار ہوئے اور غالباً 1942-43 کے ہنگامہ خیز دور میں کمیونسٹ پارٹی کے سکریٹری رہے، جب ایک جلسے کا اہتمام کیا گیا اور دعوت نامے تقسیم ہوئے تو بائیں بازو کے نظریات سے ہمدردی رکھنے والے دو نہایت نیک نیت اور پڑھے لکھے افراد نے ٹیلی فون کرکے دریافت کیا:

''یہ ڈاکٹر عبدالعلیم کون تھے؟''

ایسا سناٹا کہ چاقو سے بھی کاٹے نہ کٹے۔

یہ سوچ کر اکثر وحشت ہوتی ہے کہ اب وقت نے صحیح فیصلے کرنے شاید چھوڑ دیے ہیں اور کسی کو اس کا ملال بھی نہیں کہ لمحۂ موجود ہی سب کچھ ہو گیا ہے اور وراثت صرف مکان، جائداد اور سکۂ

رائج الوقت کا دوسرا نام بن گئی ہے، جس میں اقدار، نظریات، کشادہ دلی اور وسیع النظری کا ذرا بھی عمل دخل نہیں اور مستقبل کے خوابوں نے آنکھوں میں بسیرا کرنا چھوڑ دیا ہے۔

لیکن یہ امید بھی دامن دل نہیں چھوڑتی کہ وقت کروٹ لے گا، اقدار کو بالا دستی حاصل ہوگی اور وہ دن ضرور آئے گا جب ہم اپنے ان دیوزادوں کو جنھوں نے اپنی ساری زندگی صالح قدروں کی ترویج، روشن خیالی، معروضیت اور کشادہ نظری کو عام کرنے میں صرف کر دی، عام لوگوں کی یادداشت کا حصہ بنانے میں کامیاب ہوں گے۔

تسلیم کہ ڈاکٹر علیم نے اپنی قربانیوں کی کبھی تشہیر نہ کی، کام پس پردہ رہ کر کیے، نام و نمود کی جانب سے ہمیشہ بے نیازی برتی لیکن یہ بھی ہوا کہ ان کے بارے میں ''خاموشی'' اختیار کی گئی اور وہ گویا حلقہ بیرون در میں ہو گئے۔۔۔۔لیکن

جو آنکھ ہے ہشیار وہ مایوس نہیں ہے

اور وقت نے آخر کار ایک ہلکی سی کروٹ لی ہے اور امید بندھی ہے کہ اردو اور ہندی میں سات آٹھ چھوٹی بڑی کتابوں کی اشاعت اور متعدد جلسوں، سیمناروں، کانفرنسوں اور رسائل و جرائد کے دو ایک خاص نمبروں کی اشاعت سے ''علیم شناسی'' کے کام کا ڈول ڈالا جائے گا، ملک کی سیاسی، ادبی، سماجی، صحافتی خدمات اور خاص طور سے ترقی پسندی اور روشن خیالی کو عام کرنے کی ان کی کوششوں کو تسلیم کیا جائے گا، انھیں عقیدت کا خراج پیش کیا جائے گا، یاد رکھا جائے گا اور اب کوئی یہ نہیں پوچھے گا کہ

''یہ ڈاکٹر علیم کون تھے؟''

....

عبد العلیم غازی پور میں پیدا ہوئے، نواں درجہ پاس کیا تو معلوم ہوا کہ ہائی اسکول کا امتحان دینے کے لیے دو سال انتظار کرنا ہے کیونکہ عمر کم ہے۔ بعد میں امتحان دینے کی کم سے کم عمر سولہ سے پندرہ برس ہو گئی اور عمر کی بس واقعی کمی برقرار رہ گئی۔ اب تاریخ پیدائش 25 اگست 1906 قرار پائی، جب کہ واقعتاً تھی 25 اگست 1907۔

فرست کا یہ ایک سال تحریک خلافت کے عروج کا تھا۔ گاندھی جی سے وہ پہلے ہی سے متاثر تھے، اس تاثر پر خلافت کا رنگ بھی چڑھ گیا۔ بدیسی کپڑوں کی ہولی جلائی جارہی تھی، انھوں نے سرکی ترکی ٹوپی آگ میں ڈال دی، کھدر پہننا شروع کیا اور سرکاری اسکول میں تعلیم کا سلسلہ جاری رکھنے سے انکار کر دیا۔ بعد میں امتحان دینے پر راضی تو ہوگئے لیکن اس شرط پر کہ آگے کی تعلیم کے لیے جامعہ ملیہ بھیجا جائے، جو اس وقت تشکیل کے مرحلے سے گذر رہی تھی۔ والدین نے ان کی بات مان لی اور دسویں درجے کی پڑھائی کے لیے ان کا داخلہ بلیا کے سرکاری اسکول میں کرادیا، جہاں ان کے ایک عزیز کا، جو غازی پور میں پڑھاتے تھے، تبادلہ ہوگیا تھا۔

علیم صاحب پڑھائی میں ابتدا ہی سے تیز تھے، ہائی اسکول میں عربی میں امتیاز (Distinction) حاصل کیا، فرسٹ ڈویژن آیا اور پورے صوبے کے آٹھ دس بہترین طلبہ میں ہونے کی وجہ سے میرٹ لسٹ (Merit List) میں جگہ پائی۔ جامعہ میں داخلہ کے لیے علی گڑھ آئے اور پرو وائس چانسلر ڈاکٹر ضیاالدین کو، جن سے خاندانی تعلقات تھے، معلوم ہوا تو انھوں نے کہلا بھیجا کہ مسلم یونیورسٹی میں داخلہ لے لو، سولہ روپے وظیفہ یونیورسٹی بھی دے گی اور فیس وغیرہ سب معاف ہو جائے گی۔

انھوں نے اگلے ہی دن جامعہ میں داخلہ لے لیا اور سرکاری وظیفہ بھی قبول نہیں کیا۔ وہ جامعہ کی دوسری کھیپ میں تھے۔ خاموش اور نہایت کم سخن وہ بچپن ہی سے تھے لیکن جانے کیا ہوا کہ دو تین سال بعد تقریریں کرنے لگے اور انجمن اتحاد طلبہ کے نائب صدر منتخب ہوئے۔ صدر تو شیخ الجامعہ ہوتے تھے۔

جامعہ کے درجہ ابتدائی میں اول آئے، بی۔ اے آنرس بھی فرسٹ ڈویژن میں پاس کیا اور فوراً ہی جامعہ کی اکادمی سے بطور فیلو متعلق ہوگئے۔ یہ بات 1926 کی ہے۔ وہ اور سعد اللہ انصاری اکادمی کے اوّلین فیلو تھے۔

ماہنامہ جامعہ کی اشاعت کا سلسلہ تین سال قبل شروع ہو چکا تھا اور اس میں علیم صاحب کے مضامین اسی وقت سے شائع ہونے لگے تھے جب وہ بی۔ اے سال دوم کے طالب علم تھے۔ رسالہ کے اداریوں (شذرات) میں ان کا ذکر کم سے کم دوبار مایۂ ناز طلبہ میں کیا گیا۔ یہ افتخار کسی

اور کے نام کے ساتھ نظر نہیں آیا۔

اکادمی سے متعلق ہوتے ہی عبدالعلیم اور سعد اللہ انصاری نے ''ایک ایسی تدبیر نکالی جس پر عمل کرنے سے لوگوں میں ہر سال نئی نئی کتابیں پڑھنے، رسالہ جامعہ اور'' پیام تعلیم'' کا مطالعہ کرنے کا شوق پیدا ہو سکے گا''[1]

بچوں کے ڈرامے تو بہت دنوں سے کھیلے جاتے تھے، اب یہ کام استادوں نے بھی شروع کیا۔ پروفیسر وہاج الدین نے ایک ڈرامہ لکھا، مجیب صاحب نے کام کرنے کے علاوہ اسے ڈائرکٹ بھی کیا، علیم صاحب کو'' عربی قاعدے کے مطابق لفظوں کو ٹھیک ٹھیک بولنے کا ملکہ تھا۔۔۔۔ نقل اس بات کی تھی کہ کوئی شخص بحث میں ان کے سامنے غلط لفظ بولے تو یہ خبر لیتے تھے''[2]

اکادمی سے تعلق کے دوران انھوں نے ایک بڑا کام یہ کیا کہ انسائیکلو پیڈیا برٹینکا میں ولہاوزن کے مضمون کے اس حصے کا جو سیرت نبوی سے متعلق تھا، ترجمہ کیا، بیس بائیس صفحات کا مقدمہ لکھا اور عقل کو گواہ بنا کر ایک ایک اعتراض کا جواب دیا، جذبات کو بالائے طاق رکھ کر، عقل وخرد کی روشنی میں۔ اس کام میں معروضیت کا پہلا نقش یہ تھا کہ انھوں نے جوابات کے ساتھ اعتراضات بھی پیش کیے اور ہوا میں تیر چلانے سے احتراز برتا۔ یہ مقدمہ پہلے ماہنامہ جامعہ میں شائع ہوا، پھر مقدمہ، مضمون کا ترجمہ اور جوابات کتابی صورت میں متعدد بار شائع ہوئے اور ماہنامہ معارف کے مطابق اس کتاب کا عربی ترجمہ مصر سے شائع ہوا۔

1929 کے آخر میں علیم صاحب ڈاکٹریٹ کرنے کے لیے برلن روانہ ہوئے جہاں ڈھائی پونے تین سال میں ''عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ'' کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کا مقالہ مکمل کر لیا۔ برلن میں قیام کے دوران وہ ''ہندستانی ایسوسی ایشن آف سینٹرل یورپ'' کے صدر منتخب ہوئے۔ اس انجمن نے جرمنی اور نواحی ممالک میں ہندوستان کی جنگِ آزادی کی حمایت میں چھوٹے چھوٹے جلسوں کے ذریعہ مہم چلائی۔ اس وقت آزادی کو بنیادی حق کے طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ ان کی صدارت

1- جامعہ کی کہانی۔ عبدالغفار مدھولی۔ پہلا ایڈیشن صفحہ 82

2- ایضاً صفحہ 112

کے دوران رام منوہر لوہیا اس ایسوسی ایشن کے سکریٹری تھے۔

برلن سے واپس آتے ہی علیم صاحب جامعہ ملیہ سے بطور استاذ متعلق ہو گئے اور ماہنامہ جامعہ میں مضامین لکھے، اسلامی ممالک اور ہندوستان کے سیاسی حالات کے تجزیے کیے، کتابوں پر مختصر اور مفصل تبصرے لکھے جن میں ''انگارے''، ''خیام''، اور ''تاریخ صقلیہ جلد اول'' پر ان کے تبصرے خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ برلن جاتے وقت پکے گاندھی وادی تھے، لوٹے تو سوشلسٹ ہو چکے تھے، ''ڈیما کریٹک سوشلسٹ''، جبھی تو 1934 میں انھوں نے جے پرکاش نرائن، رام منوہر لوہیا، فرید الحق انصاری اور نمبودری پد کے ساتھ پونے میں کانگریس سوشلسٹ پارٹی کی بنیاد ڈالی اور اس کی پہلی مجلس عاملہ کے رکن منتخب ہوئے۔

سیاست سے پہلا معاملہ تحریکِ خلافت کے حوالے سے اس وقت ہوا تھا جب وہ اسکول کے طالب علم تھے۔ 1925 میں پروفیسر آل احمد سرور نے انھیں کانپور میں خلافت کانفرنس کے دوران بطور رضا کار دیکھا تھا[1] 1924 میں وہ کانگریس کے کاکی ناڈا اجلاس میں مولانا محمد علی کے خطبۂ صدارت کا ترجمہ کرنے والوں میں شامل تھے۔ 1928 میں انھوں نے نہرو رپورٹ کے خاصے بڑے حصے کا ترجمہ کیا۔ یہ ترجمے ماہنامہ جامعہ میں شائع ہوئے۔

علیم صاحب جامعہ میں صرف استاذ نہ تھے بلکہ اس کے انتظامی امور سے بھی ان کا گہرا تعلق تھا اور ذاکر صاحب کے دستِ راست تصور کیے جاتے۔ اکادمی کے فیلو ہونے کی حیثیت سے ماہنامہ جامعہ سے ان کا تعلق تو برلن جانے سے قبل ہی سے قائم تھا لیکن اس تعلق نے باقاعدہ شکل اس وقت اختیار کی جب وہ اسلامیات سے متعلق سال کے چار شماروں کے نگراں قرار پائے۔ باقی آٹھ میں سے چار چار شماروں کی ذمہ داری ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر محمد مجیب نے سنبھالی۔

جامعہ ملیہ میں 34-1933 میں مدرسہ ابتدائی میں طلبہ کی تعداد بہت بڑھ گئی تھی اور کام کے پھیلاؤ کا جائزہ لینا ضروری ہو گیا تھا۔ اس جانچ پڑتال کے لیے ایک کمیٹی بنائی گئی جس میں ڈاکٹر عابد حسین، خواجہ عبدالحیٔ اور برکت علی کے علاوہ ڈاکٹر علیم بھی شامل تھے۔ اس کمیٹی نے اساتذہ کو پڑھاتے اور لڑکوں کو پڑھتے دیکھا، نئے اور پرانے کاموں کا مقابلہ کیا اور پھر اپنی تفصیلی

1- ''علیم صاحب'' از آل احمد سرور۔ ''علیم صاحب'' مرتبہ پروفیسر سالم قدوائی صفحہ 65

رپورٹ شیخ الجامعہ ذاکر حسین کو پیش کر دی۔

گمان غالب یہی ہے کہ "مدرسہ" ابتدائی کے اساتذہ کی تنخواہوں کے گریڈ اسی رپورٹ کے بعد بنے۔ "میٹرک پاس اساتذہ کے لیے 25 تا 45 روپے کا اور بی۔اے پاس کے لیے 40 تا 65 روپے کا"[1] خیال ہے کہ اپنے سوشلسٹ رجحان کے سبب گریڈوں کی تشکیل میں علیم صاحب کا ہاتھ ضرور رہا ہوگا۔ برسوں بعد مکتبہ جامعہ، جس کے وہ آخر وقت تک ڈائرکٹر رہے، سے متعلق ایک مسئلہ میں بھی ان کا رویہ کچھ اسی قسم کا تھا۔ لیکن خود، برلن یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے باوجود پینتالیس۔ پچاس روپے پر کام کرتے رہے۔

1933 میں جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ایک بحث کا آغاز ہوا۔ اس کا عنوان تھا "کیا جامعہ اپنے مقصد سے ہٹتی جارہی ہے" لیکن بحث شروع ہونے سے قبل ہی علیم صاحب نے یہ بنیادی نکتہ اٹھایا کہ اس موضوع پر بحث اسی وقت ممکن ہے جب معلوم ہو جائے کہ جامعہ کا مقصد کیا ہے۔ ذاکر صاحب نے ان کے خیال کو تسلیم کر لیا اور انھوں نے بحث کا آغاز کیا۔ اور دو دن تک اپنا نقطۂ نظر پیش کیا۔ تیسرے دن بھی بولنا چاہتے تھے لیکن ذاکر صاحب نے اجازت نہیں دی۔ یہ بحث 14 اکتوبر 1933 کو شروع اور 21 دسمبر 1933 کو ذاکر صاحب کی تقریر کے بعد ختم ہوئی۔ اس بحث میں جامعہ کے تقریباً سارے ہی اساتذہ نے حصہ لیا۔ مدھولی صاحب نے "جامعہ کی کہانی" میں صرف ذاکر صاحب کا نقطۂ نظر پیش کیا ہے لیکن خوش قسمتی سے ڈاکٹر علیم کے وہ نوٹس مل گئے ہیں جن کی بنیاد پر انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ ان نکات سے اندازہ ہوتا ہے کہ استاد اور شاگرد اور جامعہ ملیہ اور برسوں بعد علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے یہ رفیق کار اس بحث میں مخالف سروں پر تھے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے بنیادی یا ابتدائی موقف تھے۔ اسلامی تمدن، قوم پرستی اور تحریک آزادی۔ علیم صاحب تحریک آزادی، اسلامی تمدن، قومیت اور تمدنِ عالم میں توازن کے حق میں تھے اور ان کے خیال میں یہ توازن اکابرین جامعہ کی نظروں سے اوجھل ہو گیا تھا۔ (دیکھیے جامعہ کی تاریخی بحث۔ جلد دوم)

اکتوبر 1934 میں علیم صاحب علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے متعلق ہو گئے اور کم و بیش تین سال بعد ان کا تقرر لکھنؤ یونیورسٹی میں ہو گیا۔

1- جامعہ کی کہانی۔ عبدالغفار مدھولی۔ پہلا ایڈیشن صفحہ 176

علی گڑھ ہی میں تھے کہ ادب میں ترقی پسند رجحانات کو تنظیمی شکل دینے کی بالکل ابتدائی کوششوں میں شامل ہوگئے۔ ان کا شمار انجمن ترقی پسند مصنفین کے بنیادگزاروں میں ہوتا ہے۔ انجمن کے عروج کے بیس برسوں میں جو دو نام سب سے ممتاز رہے وہ ہیں سجاد ظہیر اور عبدالعلیم۔ رسمی اور غیر رسمی طور سے انجمن کی قیادت کا طویل ترین عرصہ انھی کا تھا۔ انجمن کی حد تک وہ اور سجاد ظہیر ایک دوسرے کے دست راست تھے۔ انتقال سے محض چند ماہ قبل مختلف زبانوں کی ترقی پسند انجمنوں کی فیڈریشن کا افتتاح بھی، صحت کی خرابی، بیورو فار پروموشن آف اردو کی سربراہی، وزارت تعلیم سے بطور مشیر تعلق اور گجرال کمیٹی کی رکنیت کے باوجود علیم صاحب نے ہی کیا تھا۔ یہ کانفرنس گیا (بہار) میں ہوئی تھی۔

انجمن ترقی پسند مصنفین کی دوسری کل ہند کانفرنس میں علیم صاحب جنرل سکریٹری منتخب ہوئے۔ یہ کانفرنس دسمبر 1938 کے آخر میں کلکتہ میں ہوئی تھی۔ اس کانفرنس نے New Indian Literature کے نام سے انگریزی کا ایک سہ ماہی جریدہ شائع کرنے کا بھی فیصلہ کیا۔ ڈاکٹر علیم اس کے مدیر تھے اور ملک راج آنند اور احمد علی معاون۔ لیکن ان دونوں میں اتنی ان بن ہوگئی کہ رسالہ کے کاموں سے احمد علی نے بے تعلقی اختیار کرلی۔ اسی دوران اپنی کتابوں کی رائلٹی کے سلسلے میں ملک راج آنند چند ماہ کے لیے لندن چلے گئے لیکن دوسری جنگ عظیم شروع ہونے کے سبب وہیں پھنس گئے۔ اب سارا کام علیم صاحب کے سر آگیا۔

بعض حلقوں میں معلوم نہیں کیسے یہ غلط فہمی قائم ہوگئی تھی کہ نیو انڈین لٹریچر کی ادارت کی ذمہ داری ایک سہ رکنی بورڈ کے سپرد تھی لیکن Marxist Cultural Movement in India - Chronicles and Documents-Volume-1 میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ رسالہ کے ایڈیٹر عبدالعلیم ہی تھے اور اس کی اشاعت بھی ان کے کوئنز روڈ کے مکان سے عمل میں آئی تھی۔

دستاویزات کے مطابق رسالہ کا صرف ایک شمارہ 1939 میں شائع ہوا تھا اور حکومت وقت نے غالباً اس کی اشاعت پر پابندی لگادی تھی۔ اپریل 1941 میں علیم صاحب ڈفینس آف انڈیا

1- ''روشنائی'' از سجاد ظہیر۔ پہلا ایڈیشن صفحہ 221

رولس(Defence of India Rules) کے تحت گرفتار کر لیے گئے اور مہینے ڈیڑھ مہینے بعد انھیں لکھنؤ سینٹرل جیل سے آگرہ جیل بھیج دیا گیا جہاں پنڈت نہرو، سرجنی نائڈو اور چند دوسرے کانگریسی رہنما پہلے سے موجود تھے۔

تقسیم ملک کے بعد ڈاکٹر علیم علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر ذاکر حسین کی خواہش پر 1950 میں شعبۂ عربی سے متعلق ہو گئے، چھبیس سال بعد بطور وائس چانسلر رٹائر ہوئے اور اگلے ہی دن انھوں نے ترقی اردو بورڈ کے چیرمین کی ذمے داریاں سنبھالیں۔

1950 میں شعبۂ عربی میں اساتذہ کی تعداد صرف دو تھی اور لائبریری بمشکل اتنی کتابوں پر مشتمل جن کے لیے چند الماریاں کافی تھیں۔ لیکن چار برس بعد جب علیم صاحب پروفیسر ہوئے تو شعبہ عثمانیہ ہوسٹل کے بالائی کمروں سے ظہور وارڈ میں منتقل ہو چکا تھا۔ اس دوران شعبہ میں اسلامیات کی تعلیم جاری رہی اور تحقیق و تصنیف کے لیے ادارہ علوم اسلامیہ وجود میں آ گیا اور اساتذہ کی مجموعی تعداد کم و بیش بیس ہو گئی۔ اٹھارہ سال بعد انھوں نے وائس چانسلر کی ذمہ داریں سنبھالیں تو شعبہ عربی اور ادارہ علوم اسلامیہ کے مشترک اور مطالعات ایشیائے غربی کے اپنے کتب خانہ میں عمدہ کتابوں کا اتنا بڑا ذخیرہ جمع ہو چکا تھا کہ ملک کے مختلف علمی مراکز کے طلبہ اور اسکالرس ان سے مستفید ہونے لگے تھے۔

وائس چانسلر ہونے سے قبل ڈاکٹر علیم ڈین فیکلٹی آف آرٹس اور رجسٹرار بھی رہے اور انھوں نے جامعہ اردو کے کئی عہدوں کو سرفراز کیا۔ نہرو میڈیکل کالج کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ اس کے قیام میں ان کی کوششوں کو بہت دخل تھا۔

وائس چانسلر کی حیثیت سے ان کے انتخاب کی کہانی دلچسپ ہے۔ صدر جمہوریہ ڈاکٹر ذاکر حسین کی پہلی پسند وہی تھے لیکن ان کے سیاسی خیالات سب سے بڑی رکاوٹ تھے، خاص طور سے یوں کہ مرکزی وزیر تعلیم اور ان کے سیاسی نظریات ایک دوسرے کی تقریباً ضد تھے۔ آخر ایک دن وزیر تعلیم سے ملاقات کی نوبت آئی تو انھوں نے پوچھا کہ ''لوگ آپ کو کامریڈ علیم کہتے ہیں، کیا یہ سچ ہے؟'' جواباً علیم صاحب نے کہا، ''جی ہاں، لیکن میں نے اپنے سیاسی نظریات کو کبھی خاندانی زندگی، سماجی رشتوں اور انتظامی امور میں دخل انداز نہیں ہونے دیا۔ میں کمیونسٹ پارٹی سے وابستہ

ضرور تھا اور ہوں مگر عملی سیاست سے دست بردار ہو چکا ہوں''[1]

بطور وائس چانسلر علیم صاحب کی خدمات میں سمسٹر سسٹم کا نفاذ، پرانی تصویروں اور نقشوں کی مدد سے مسلم یونیورسٹی کے بانی کی قیام گاہ، سر سید ہاؤس، کی حتی الامکان اپنی اصل صورت میں نوتعمیر، یونیورسٹی کے طبیہ کالج میں بیچلر آف یونانی میڈیسن کے پانچ سالہ کورس کے بعد کی تعلیم کا بندوبست شامل ہیں۔ ہندوستان کے کسی اور طبیہ کالج میں اس وقت یہ انتظام نہیں تھا۔

یونیورسٹی کے درجہ چہارم کے ملازمین کی ملازمتیں مستقل نہیں ہوتی تھیں۔ علیم صاحب نے ان سارے ملازمین کو جو اس حیثیت میں ایک سال سے کام کر رہے تھے مستقل کر دیا اور اب یہی قانون نافذ ہے، خواتین کے لیے بھی پانچ فی صد نشستیں محفوظ کر دیں اور یہی صورت اقوام درج فہرست کے لیے اختیار کی۔

ڈاکٹر علیم نے تین بڑے ہال (ہر ہال میں کئی ہاسٹل ہوتے ہیں) بھی تعمیر کرائے اور اپنی مقبولیت کو خطرہ میں ڈال کر ذہن سازی کی کوشش کی۔ وہ اسلامی تمدن اور ہندستانی قومیت کے نصب العین میں امتزاج اور تفاہم کے لیے ہمیشہ کوشاں رہے۔ ان میں طلبہ کو حقائق سے روبرو کرانے کی جرأت تھی اور یہ کام وہ برابر کرتے رہے۔

علیم صاحب جوش کے بجائے ہوش سے کام لینے کی تلقین کرتے تھے، اس لیے ایک حلقہ میں نامقبول بھی تھے لیکن انھیں اس کی پروا نہ تھی۔

اس سب کے باوجود بطور وائس چانسلر علیم صاحب وہ توقعات پوری نہ کر سکے جو ان سے وابستہ کی گئی تھیں۔ اس کے اسباب میں ان کی خرابی صحت اور بعض عناصر کی ''کرم فرمائیوں'' کو خاصہ دخل تھا۔ ریٹائرمینٹ کا وقت آیا تو انھوں نے اپنی وائس چانسلری کی مدت سے دو دن قبل مستعفی ہو کر خلیق احمد نظامی کے لیے بطور وائس چانسلر ذمے داریاں سنبھالنے کی راہ ہموار کر دی۔

علیم صاحب ترقی اردو بورڈ کے پہلے ایسے چیرمین تھے جو مرکزی حکومت کے وزیر نہ تھے

1- علیم صاحب مرحوم۔ ایک ہمہ گیر شخصیت۔ پروفیسر عشرت حسین فاروقی۔ ''علیم شناسی۔'' صفحہ 206 عرشیہ پبلی کیشنز، دہلی-110095۔

ورنہ ان سے قبل وزیر تعلیم ہی چیرمین ہوتے تھے اور اب بھی قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان میں یہی صورت ہے۔ وہ وزارت تعلیم کے مشیر بھی تھے۔

علیم صاحب بیورو کے کاموں میں تیز رفتاری لائے؛ فرہنگ آصفیہ چھاپی، انگریزی اردو لغات اور اردو انسائیکلوپیڈیا کا ڈول ڈالا، دہلی اور اردو کے علاقوں میں کتابت کے اسکول کھولے، املا کی معیار بندی کا کام تقریباً مکمل کردیا اور مختلف علوم کی کئی اہم کتابوں کے تراجم کرائے۔

انھوں نے گجرال کمیٹی کے رکن کی حیثیت سے تقریباً سارے ملک کا دورہ بھی کیا۔

انتقال سے چند روز قبل انھوں نے اردو سے متعلق ایک جلسہ میں شرکت کی، علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبۂ انگریزی کے اپنے دوست ڈاکٹر خان کے انتقال کی خبر ملی تو اسی وقت ان کی اہلیہ کو خط لکھا جس کا آخری جملہ تھا، ''آج وہ کل ہماری باری ہے۔ خدا حافظ۔ عبدالعلیم''، شاستری بھون میں مخطوطات کمیٹی کی پہلی میٹنگ کی صدارت کی، تین روز قبل جامعہ ملیہ کے ایک سیمنار میں شریک ہوئے، اگلے دن اسپتال میں داخل ہوئے، اور دو دن بعد 18 فروری 1976 کو فرشتۂ اجل آپہنچا۔ دوسرے دن علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے قبرستان میں تدفین عمل میں آئی اور امیر خسرو سے منسوب شعر

خدا خود میرِ مجلس بود اندر لا مکاں خسرو
محمدؐ شمعِ محفل بود شب جائے کہ من بودم

لوحِ مزار کی زینت بنا۔

....

ڈاکٹر علیم نے یقیناً کم لکھا لیکن کچھ اتنا کم بھی نہیں، البتہ مزاج کی بے نیازی کے سبب اپنے مقالات تک محفوظ نہ رکھے۔ اس بات کا احساس اس وقت خاص طور سے ہوا جب کلیات مرتب کرنے کا کام ہاتھ میں لیا گیا اور ان کے کئی ایسے مضامین جن کے عنوانات ذہنوں میں تھے کسی طرح دستیاب نہ ہو سکے۔

ان کی کم رقمی کے عام تاثر کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ ان کی علمی ہنرمندیوں کا دائرہ وسیع تھا اور ایک شعبۂ علم سے متعلق افراد کو دوسرے شعبوں میں ان کے اکتسابات کی خبر تک نہ ہو پاتی تھی۔

اردو ادب کے حوالے سے، علیم صاحب کے گم شدہ مضامین کو بھی شامل کر لیا جائے تو ان کی تعداد تیرہ چودہ سے تجاوز نہیں کرتی لیکن ان میں سے بیشتر کی حیثیت قدرِ اول کی ہے اور ''اردو ادب کے رجحانات پر ایک نظر'' اور ''مارکسزم اور ادب'' تو کلاسیکی اہمیت کے حامل ہیں۔

ڈاکٹر علیم کو ادب کے بنیادی مسائل سے دلچسپی تھی اور ان میں ظاہر ہے ادب کی تعریف کو اولیت حاصل ہے۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں۔

> ''ادب آرٹ کی وہ قسم ہے جس میں ادبی صناع یا مصنف زبان کے وسیلے سے اپنے مشاہدات یا جذبات ظاہر کرتا ہے۔ زبان انسان کا سب سے اہم آلہ ہے اور اسی کی وساطت سے وہ اپنے مشاہدات اور تجربات دوسرے انسانوں تک پہنچاتا ہے''۔ (ادبی تنقید کے بنیادی اصول)

ادب کی اس تعریف میں آرٹ کے دائرے میں ادب کی شمولیت اور اس کی اظہار کی قوت، مصنف، تخلیق اور قاری کے درمیان رشتہ استوار کر دیتی ہے اور زبان کی وساطت سے اسے فن کی دوسری صورتوں پر فوقیت حاصل ہو جاتی ہے۔

ادب کی یہ تعریف مصنف کو ادبی صناع قرار دے کر ادب اور فن تعمیر میں ایک نسبت قائم کر دیتی ہے۔ فن تعمیر میں پیٹرن (Pattern)، منصوبہ اور خیال کے قدم بہ قدم طلوع ہونے کا عنصر لابدی ہوتا ہے اور وہی صورت پیدا ہو جاتی ہے جو ان سارے اصناف میں نمایاں ہوتی ہے جن میں ترتیبی اور تشکیلی عناصر کو بالادستی حاصل ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں نثر و نظم کے فرق کے بجائے فکر کا وجود اور اس کا ارتقا زیادہ اہم ہیں۔ تخلیق میں خیال کے ارتقا کو ان کی فکر میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

ادب کی اس تعریف میں مشاہدات اور تجربات پر اصرار گہرے غور و فکر کا مطالبہ ضرور کرتا ہے لیکن ان تجربوں اور کرداروں کے حوالے کی عدم موجودگی جو فنکار کی اپنی تخلیق ہوتے ہیں، اس تعریف کی بساط کو کسی قدر محدود کر دیتے ہیں۔ اس کے باوجود اس کا شمار ادب کی بہترین تعریفوں میں یقیناً کیا جائے گا۔

ادبی تنقید کے سلسلے میں ان کے پیش نظر ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ کیا اسے علم کا درجہ دیا جا سکتا

ہے اور کیا ایسے اصول وضع کرنا ممکن ہیں جو اکثر صورتوں میں پورے اتریں۔'' اس لیے کہ اگر تنقید ایک جداگانہ اور قابل توجہ علم ہے تو اس کو بھی علمی طریق کار کا پابند ہونا چاہیے اور کم از کم اتنا تو بالکل ضروری ہے کہ تنقید کے چند بنیادی اصول طے ہو جائیں تا کہ مخالف اور موافق ایک دوسرے کی بات کو سمجھ سکیں۔'' (ادبی تنقید کے بنیادی اصول)

اس سلسلے میں وہ خوش کلامی یا محض استدلال کے کچھ ایسے قائل نہیں بلکہ چاہتے ہیں کہ تجربات اور مشاہدات اس طرح پیش کیے جائیں کہ ہر شخص ایک ہی نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو۔

ان کے خیال میں ادب فنِ لطیف (Fine Art) کے مقابلے میں فن مفید (Useful Art) زیادہ ہے اور موسیقی اور مصوری کے مقابلے میں فن تعمیر سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ ان کی یہ بھی رائے ہے کہ شعوری کوشش سے جو مقصدی ادب پیدا ہوتا ہے وہ فنی شرائط کی تکمیل کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں وہ اقبال کی شاعری کی مثال پیش کرتے ہیں جو شعوری طور پر ایک مقصد کو پیش نظر رکھنے کے باوجود شاعری کی اچھی مثال ہے اور فنی تقاضوں کی تکمیل بھی کرتی ہے۔ لیکن وہ یہ بھی کہتے ہیں۔

> ''اچھے آرٹ میں تعلیمی اور تدریسی مقصد بھی ہوتا ہے اور حظ و مسرت بھی۔ شاعری کا مقصد نہ محض تہذیب اخلاق ہے نہ محض تفریح۔ یہ دونوں ہی مقصد اچھی شاعری سے پورے ہوتے ہیں۔ اگر شاعری محض وعظ ہو تو وہ آرٹ نہیں۔ اس کے باوجود میں سمجھتا ہوں کہ شاعری ہمیشہ سے مقصدی اور تعمیری رہی ہے اس لیے اسے فن مفید سمجھنا زیادہ مناسب ہوگا۔''

(ڈاکٹر عبدالعلیم سے دو ملاقاتیں)

''ادب کا مستقبل'' میں ''ادب برائے ادب'' اور ''ادب برائے زندگی'' کے فرق کی وضاحت کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں۔

> ''دنیا کے قدیم ادب کے جو نمونے ہم کو ملے ہیں ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے کے ادب کا زندگی کی کشمکش سے گہرا تعلق تھا۔

اس زمانے کی زندگی اپنے ماحول سے ایک مستقل جنگ تھی۔۔۔۔قدیم زمانے کے قصوں اور افسانوں میں محنت اور مشقت کی جھلک اور اپنے ماحول پر فتح پانے کا عکس نظر آتا ہے۔۔۔۔اڑن کھٹولے کا قصہ اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ فضا کی وسعتوں کو محدود کرنے کی خواہش انسان کے دل میں پیدا ہوگئی ہے۔نرگھڑ یا سیغار (Centaur) کا افسانہ جس کا آدھا دھڑ انسان کا ہے اور آدھا دھڑ گھوڑے کا ہے یہ صاف بتا رہا ہے کہ انسان گھوڑے کو سواری کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے''۔

اپنے نقطۂ نظر کو مدلل طور سے پیش کرنے اور مثالیں فراہم کرنے کے بعد عبدالعلیم اظہار اور طرز ادا میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

''ادب کا جدید تخیل صرف جذبات اور خیالات تک محدود نہیں بلکہ طرز ادا پر بھی اس کا گہرا اثر پڑتا ہے۔جب ادب دربار کا خوشہ چیں تھا، اس وقت تک اس کی زبان بھی درباری تھی اور زیادہ زور الفاظ کی موسیقیت، اندازِ بیان کی شگفتگی اور فقروں کی چستی پر دیا جاتا تھا۔۔۔۔ (لیکن اب) صرف ونحو کے قواعد بھی بدلتے جارہے ہیں، جملوں کی ترکیب میں الٹ پھیر ہورہی ہے۔غرض سامنتی تمدن کی آہستہ خرامی پر صنعتی تمدن کی سرعت پسندی غالب آرہی ہے''۔

ان کا خیال تھا کہ ''چونکہ دنیا ایک بڑی کشمکش کی طرف جارہی ہے اور مستقبل کا ادب اس کا عکس ہوگا اس لیے وہ محض لطف کا سامان نہیں رہ جائے گا۔''

عبدالعلیم کا یہ خیال بالکل درست تھا کہ دنیا ایک بڑی کشمکش کی طرف جارہی ہے۔وہ کشمکش اب بھی جاری ہے اور یہ بھی کہ ادب اس صورت حال کا عکس ہوگا،لیکن کشمکش کی نوعیت کی تبدیلی کے سبب یہ عکس ان کی توقعات کا ساتھ بہت دنوں تک نہ دے سکا اور کم سے کم اردو کی حد تک نقطۂ نظر اور مقصدیت تو دور کی بات ایک زمانے میں تو ادب کی معنویت کا تصور ہی لایعنی قرار پایا۔لیکن اب یہ کہنا شاید بے محل نہ ہو کہ ادب میں سروکار کی واپسی اس خیال کو تقویت دیتی

ہے کہ ابھی نظریہ اور نقطۂ نظر کو بالادستی چاہے حاصل نہ ہوئی ہو لیکن لامعنویت سے اس نے دامن ضرور چھڑا لیا ہے۔

آزاد اور معریٰ نظم کو اعتبار ترقی پسند تحریک کے زیر اثر حاصل ہوا اور ان شعری اسالیب کی مدلل حمایت علیم صاحب ہی نے کی اور انھیں ادب کا ایک ایسا اسلوب قرار دیا جن میں نظم کی خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں اور نثر کی بھی۔ وہ انھیں یورپ کی نقالی نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے خیال میں کسی ملک میں دوسرے ملک کی قدریں اس وقت تک مقبول نہیں ہو سکتیں جب تک ان کی ضرورت نہ محسوس کی جائے اور سماج یا زندگی کی کوئی کمی ان سے پوری نہ ہوتی ہو۔

مظہر امام صاحب کا کہنا ہے کہ اس معاملے میں ترقی پسند تحریک کے بعض قائدین کا رویہ معذرت خواہانہ تھا جب کہ ڈاکٹر علیم کا رویہ زیادہ معقول اور معروضی 1

ڈاکٹر علیم ایک مرتب ذہن اور سائنسی فکر کے حامل تھے۔ ان میں ادعائیت نام کو نہ تھی۔ انھوں نے ایک سوال کے جواب میں کہا تھا۔

> ''۔۔۔۔میں مارکسزم کے فلسفے کو مانتا ہوں اور اس کو موجودہ دور کے لیے بہترین نظریہ حیات سمجھتا ہوں۔۔۔۔لیکن ایک بات کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں۔ کوئی نظریہ حیات یا فلسفہ کسی ایک فرد کی ذات تک محدود نہیں ہو سکتا۔۔۔۔ میں دراصل جس فلسفے اور طریق فکر کو صحیح سمجھتا ہوں وہ جدلیاتی مادیت (Dialectical Materialism) ہے۔ یہ ایک سائنسی نقطۂ نظر ہے جو حالات کی تبدیلی کے ساتھ اپنے بنیادی طریق کار سے انحراف کیے بغیر بدل بھی سکتا ہے۔'' (ڈاکٹر عبدالعلیم سے دو ملاقاتیں)

فکر و نظر کی وسعت کے سبب ہی انھوں نے جدید شاعری کی جانب نیا رخ اپنایا تھا۔ اس سلسلے میں ان کا خیال تھا کہ

''جدید شاعری میں فرد اور سماج کا صحت مند رشتہ ملتا ہے اور جو شاعری فرد

1- مظہر امام کا خط۔ ''ایوانِ اُردو'' دہلی، جولائی 1988

اور سماج دونوں کے ساتھ انصاف کرتی ہے وہ بلاشبہ شاعری کا اگلا قدم ہے اور خالی سماجی شعور والی شاعری سے زیادہ قابل اطمینان ہے۔ اس وقت ہم نے شاعری کو خانوں میں بانٹ دیا تھا۔ اب یہ خانے ٹوٹ گئے ہیں اور فرد اور سماج ایک ہی وحدت کے اجزا بن گئے ہیں۔ اب داخلی اور خارجی، انفرادی اور اجتماعی کا جو امتزاج ہوا ہے اور انسانی تجربہ جس طرح وحدت بنا ہے وہ آرٹ کے لحاظ سے بھی زیادہ مکمل ہے اور تاثرات کے لحاظ سے بھی زیادہ بہتر۔''

اس نئے نقطۂ نظر سے ادب کو پرکھنے اور ادب کے اصولوں کو منضبط طور سے پیش کرنے کا انھیں موقع نہیں ملا ورنہ ترقی پسند تنقید ایک دور رس نظری بعد سے روشناس ہوتی۔ اس کے باوجود ان کا شمار صفِ اول کے مارکسی نقادوں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے ادب کے مارکسی نقطہ نظر کی توضیح جس مدلل اور غیر جذباتی انداز میں کی ہے اس کی کوئی دوسری مثال اردو تنقید میں نہیں ملتی۔ انھوں نے عبارت آرائی اور تشبیہوں اور استعاروں کو نفس مضمون پر حاوی نہیں ہونے دیا اور تنقید کو ایک عام فہم اسلوب سے آشنا کیا۔

ترقی پسند تنقید کے تشکیلی دور میں رومانویت، حقیقت نگاری، سوشلسٹ حقیقت نگاری اور چند دوسری اصطلاحات مروج تھیں۔ انھوں نے ان اصطلاحات کی غیر مبہم اور سیدھے سادے الفاظ میں وضاحت کی۔

علیم صاحب بے حد سادہ زبان استعمال کرتے تھے اور مشکل الفاظ سے ممکن حد تک اجتناب برتتے لیکن معنی کو نہ آسان الفاظ پر قربان کرتے تھے نہ مشکل الفاظ پر۔ ان کی تحریر میں معنی کو مجروح کیے بغیر الفاظ میں کمی بیشی ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ اظہار ان کی نثر کا ایک اہم عنصر ہے۔

ایک قسم کے نظم اور آہنگ کے علاوہ ان کی تحریر کی، اور تقریر کی بھی، ایک بڑی خوبی منطقی ترتیب اور فکر کا ارتقا ہے۔ ان کی تحریر کا ہر جملہ بحث کو آگے بڑھاتا ہے یا نئے خیال کے لیے زمین ہموار کرتا ہے۔

سجاد ظہیر صاحب نے ڈاکٹر علیم کے منطقی ذہن اور اظہار پر قدرت کی تحسین ''روشنائی'' میں جگہ جگہ کی ہے۔ حیدرآباد کانفرنس میں فحاشی کے مسئلے پر انجمن کا نقطۂ نظر واضح کرنے کی کوشش کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں۔

> ''فحاشی کے مسئلے پر تجویز کا مسودہ ڈاکٹر عبدالعلیم نے تیار کیا جو ہم میں صحت الفاظ اور اپنے مطلب کے صاف اور واضح اظہار کے لیے بے نظیر تھے۔''[1]

ادبی تنقید کو سائنسی انداز بخشنے کا ذکر ڈاکٹر شارب ردولوی نے اپنے ایک مقالے ''عبدالعلیم کے ادبی نظریات'' میں خاص طور سے کیا ہے۔ تنقید کو عام فہم بنانا عبدالعلیم کا ایسا کارنامہ ہے جس کی اہمیت ایک ایسے دور میں جب تنقید تشریح کے بجائے خود محتاج تشریح ہوتی جارہی ہے اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

....

نظری تنقید سے قطع نظر، اردو املا کی معیار بندی اور اصطلاح سازی میں ان کی کاوشوں کے مختصر ذکر کے لیے بھی ایک دفتر درکار ہوگا۔ تاریخ سے بھی انھیں بہت دلچسپی تھی، اگرچہ اس موضوع پر صرف تین مضامین ہی دستیاب ہو سکے۔ انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈیز میں وہ مقالے اکثر پیش کیا کرتے تھے۔ وہاں سے مقالات تو درکنار ان کے عنوانات تک حاصل نہ کیے جا سکے۔ پھر بھی، تاریخ پر ان کی گرفت کا اندازہ لگانے کے لیے ان کے مضمون، ''تاریخی پس منظر: 1857 تا 1914'' کے سلسلے میں مشہور مورخ پروفیسر اقتدار عالم خاں کے یہ جملے ہی کافی ہیں۔

> ''علیم صاحب کا مضمون واقعی بہت دقیع اور عالمانہ ہے۔ انھوں نے ایک خاص بات پر زور دیا ہے جو دوسری مارکسی تحریروں (مثلاً رجنی پام دت) کے یہاں اتنے واضح انداز میں نہیں ملتی۔ یہ بات بہت اہم ہے کہ انگریز حکمرانوں نے 1857 کے بعد سوشل رفارم کی رعایت سے ایسے قانونی اقدام (مثلاً ستی کا غیر قانونی قرار دیا جانا) جو اس سے پہلے بہت زور و شور سے جاری تھے بالکل نظر انداز کرنا شروع کر دیے۔ اس پہلو کی طرف پہلی

1- روشنائی صفحہ 273

بار، 1857 کی بغاوت کے پس منظر میں، علیم صاحب نے اپنے اس مضمون میں توجہ مبذول کرائی ہے''۔1

علیم صاحب نے نہ جانے کیسی کیسی ذمہ داریاں اپنے سر لے رکھی تھیں۔ مسلم ممالک سے ہندوستان کے تعلقات کی استواری بھی ان میں شامل تھی۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر محمد حسن لکھتے ہیں۔

''جواہر لال نہرو کے زمانے کی خارجہ پالیسی جن تین افراد کی کوششوں کا نتیجہ تھی وہ تھے ابوالکلام آزاد، ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر علیم۔۔۔۔ اسکول آف انٹرنیشنل اسٹڈیز کی مثال لے لیجیے۔۔۔۔۔۔۔۔ ہر ہفتے دس دن میں علیم صاحب یہاں آتے اور مغربی ایشیا کے متعلق بھی فیصلوں پر اثر انداز ہوتے۔ یہی وہ ادارہ تھا جو بعد میں بڑھ کر جواہر لال نہرو یونیورسٹی کی شکل اختیار کر گیا۔۔۔۔۔۔۔۔ دراصل سپرو ہاؤس کا ادارہ ہی نہرو کی خارجہ پالیسی کا مرکزی نقطہ تھا اور اس کی کم سے کم مغربی ایشیا اور جنوبی روس کے علاقے کی حد تک پالیسی وضع کرنے اور اس پر عمل درآمد کرانے کی پوری ذمے داری علیم صاحب ہی کے سر تھی۔ یہ وہ خاموش خدمت تھی جو وہ ساری زندگی کرتے رہے۔''2

اس سلسلے میں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ مسلم یونیورسٹی میں انھوں نے جو دو نئے شعبے قائم کیے ان میں سے ایک کا تعلق مغربی ایشیا کے مطالعات سے ہے۔

خیالات کے اظہار میں ڈاکٹر علیم بے حد جری تھے۔ اس کے متعدد واقعات ہیں۔ یہاں ایک واقعہ کا ذکر ضروری ہے۔ نیشنل انٹیگریشن کونسل کے سری نگر اجلاس میں انھوں نے اپنی تقریر میں کہا، ''غلط یا صحیح، آزادی کے بعد ہندوستان کے حالات ایسے ہو گئے ہیں کہ مسلمان خود کو دوسرے درجے کا شہری سمجھنے پر مجبور ہیں''۔ (راوی جگن ناتھ آزاد جو ان دنوں حکومت ہند کے ڈپٹی پرنسپل انفارمیشن آفیسر تھے)

-1 پروفیسر اقتدار عالم کے خط کا اقتباس ان کی اجازت سے شائع کیا جا رہا ہے۔ (مرتب)

-2 ایک درد مند دل کی کہانی۔ ڈاکٹر محمد حسن۔ ماہنامہ نیا دور۔ اپریل 2000 صفحہ 14-13

ان کی زندگی کے آخری دنوں میں دہلی کے سیاسی حلقوں میں یہ خبر گرم تھی کہ انھیں بطور گورنر مہاراشٹر بھیجا جارہا ہے لیکن انھوں نے آل انڈیا ریڈیو کے ایک انٹرویو میں کہا تھا، ''میں اردو کی خدمت کرنا پسند کروں گا'' اور یہی انھوں نے کیا بھی۔

علیم صاحب کے کارناموں کا یہ خاکہ متاثر ضرور کرتا ہے لیکن یہ افسوس اپنی جگہ قائم رہتا ہے کہ تنقید کے بنیادی اصول وضع کرنے پر زیادہ توجہ نہ کرکے انھوں نے اپنا کم اور ادب اور نظری تنقید کا زیادہ نقصان کیا۔ اس کام کے لیے ان کی نسل میں ان سے زیادہ باصلاحیت شاید کوئی نہ تھا۔

اس کے باوجود ترقی پسند ادبی تنقید کو بنیادی اصول فراہم کرنے، اسے سائنسی مزاج دینے اور غیر جذباتی اور معروضی اندازِ فکر سے آشنا کرنے کے لیے ان کی کاوشوں کو ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

کلیاتِ عبدالعلیم کی اشاعت کے لیے قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے ارباب حل و عقد کا شکریہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن، پروفیسر محمود الحق، ڈاکٹر مختار الدین احمد، پروفیسر ریاض الرحمٰن شروانی، پروفیسر عرفان حبیب، مصحف اقبال توصیفی، ڈاکٹر قمر رئیس، مظہر امام، ڈاکٹر عابد رضا بیدار، ڈاکٹر صدیق الرحمٰن قدوائی، ڈاکٹر کنور پال سنگھ، ذکی نور عظیم، خالد سیف اللہ، ڈاکٹر سید محمد عمران اور پروفیسر رئیسہ عمران وغیرہ کا بھی احسان مند ہوں جنھوں نے مرحوم کے مضامین، تقاریر اور دوسرے مواد کی تلاش و جستجو میں مدد کی۔ نورالحسن صاحب نے مسودہ کی کمپوزنگ کا کام بحسن و خوبی اور بڑی محنت سے انجام دیا، میں ان کا بھی ممنون ہوں۔

علیم صاحب کے مزاج کی بے نیازی کے سبب خاصے مواد کی دستیابی ممکن نہ ہوسکی لیکن امید ہے کہ اب یہ کام کسی قدر بڑے پیمانے پر کیا جائے گا اور ان کے وہ مضامین بھی تلاش کر لیے جائیں گے جو دستیاب نہیں ہوسکے ہیں۔

عابد سہیل

□□□

ڈاکٹر عبدالعلیم اور علوم اسلامیہ کا مطالعہ

پروفیسر محمود الحق

پروفیسر عبدالعلیم (1906-1976) ☆ ہندوستان کے ان چند دانش وروں میں سے تھے جنھوں نے اسلامیات کے موضوع کو تاریخی، علمی اور معروضی نقطہ نظر عطا کرنے کی سعی کی۔ یوں تو یہ موضوع ہندوستان کے تمام دینی مدارس کا ایک طرۂ امتیاز رہا ہے، تاہم ان مدارس دینیہ کا مقصد اسلامیات کا فی نفسہٖ مطالعہ کرنا نہ تھا، بلکہ اسلام اور اسلام سے متعلق علوم وفنون کا تحقیقی جائزہ لینا، جو مروجہ عقائد کے دائرے سے باہر ہو، ان مدارس کے اساسی مقصد سے باہر تھا۔ ان درسگاہوں میں عربی زبان وادب کی تعلیم بھی ''مقصود بالذات نہیں تھی بلکہ دوسرے مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ'' [1] تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہندوستان کے مدارس دینیہ نے خالص علوم اسلامیہ سے متعلق ایک ایسا مواد فراہم کر دیا ہے، جو جدید دانش وروں کے لیے خام مواد کی حیثیت رکھتا ہے۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ ادعائی داعیہ سے اوپر اٹھ کر ایک ماہر سماجیات کی حیثیت سے اسلام کے اس عظیم تہذیبی ورثے کو کھنگھال کر واضح صورت میں پیش کیا جائے جو قیل وقال اور تاویلات کی دنیا سے ممیز ہو، نیز عصر

☆ پروفیسر عبدالعلیم کی صحیح تاریخ پیدائش 25 راگست 1907 ہے۔ ہائی اسکول میں کم سے کم عمر کی رکاوٹ کے پیش نظر ان کی عمر زیادہ لکھائی گئی تھی۔ (مرتب)

حاضر کے تنقیدی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ اس ملک میں علیم صاحب وہ پہلے شخص تو نہیں تھے جنھوں نے اس طرف قدم اٹھایا بلکہ ان سے پہلے اور ان کے ہم عصروں میں بھی ایسے افراد تھے جنھوں نے اس موقف کو اختیار کیا ہے لیکن جو معروضیت علیم صاحب میں تھی اور جس کو پروان چڑھانے کے لیے موصوف نے حتی الامکان سعی کی، اور خاص طور پر عقائد اسلامیہ کے باب میں، وہ ان کا ہی طرۂ امتیاز تھا۔ ذاکر حسین صاحب کی مدد سے جو اس وقت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے، انھیں ایک معمل بھی مل گیا تھا جہاں انھوں نے اپنے منہج فکر کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ یہ معمل تھا ادارۂ علوم اسلامیہ جس کی تاسیس 1954 میں ہوئی اور جو اس برصغیر میں اپنی نوعیت کا پہلا ادارہ تھا جس کی علمی اور تحقیقی کاوشوں کا اعادہ اس مختصر مقالے کے احاطے سے باہر ہے۔

1932 میں جامعہ ملیہ اسلامیہ میں علیم صاحب نے عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ کے زیر عنوان جو مقالہ پیش کیا اس کا تعارف کراتے ہوئے ڈاکٹر عابد حسین نے کہا تھا کہ:

> مصنف نے جو معروضی طرز اس مقالے میں اختیار کیا ہے کہ پڑھنے والے کو لکھنے والے کے ذاتی عقیدے کی کہیں جھلک بھی نظر نہیں آتی، اس سے ابھی ہم لوگ مانوس نہیں۔[2]

یہی وہ نقطہ نظر تھا جو علیم صاحب کی تمام تحریروں میں جاری و ساری نظر آتا ہے اور جو انھیں ان کے ہم عصروں اور بعض پیشروؤں سے ممتاز کرتا ہے۔

یہاں ان اثرات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جو علیم صاحب کے ذہن پر مرتب ہوئے تھے۔ اس بات کے اعادہ کی ضرورت نہیں کہ علیم صاحب از اول تا آخر ایک سیکولر مزاج کے حامل تھے۔ ان کے ذہن میں تنگ نظری کا شائبہ تک نہ تھا۔ نظریاتی اعتبار سے وہ مارکسسٹ ضرور تھے اور مارکسی ادب کا گہرا مطالعہ کر چکے تھے، مگر بھونڈے مارکسزم کے خلاف تھے[3]، نیز وہ ایک سچے قوم پرور تھے اور مذہب کو انسان کا نجی معاملہ تصور کرتے تھے اور مذہب و معاشرے کے درمیان ''پرامن بقائے باہم'' کے قائل تھے[4]۔ وہ ہر چیز کو من وعن کی شکل میں دیکھنا چاہتے تھے اور حشو و زوائد سے احتراز کرتے تھے۔۔۔۔ غالباً سجاد ظہیر نے اپنی کتاب ''روشنائی'' میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے جہاں وہ علیم صاحب کی راستی فکر کو ایک نحوی کی گردان سے تشبیہہ دیتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ علیم صاحب کی فکری جہت متعین کرنے میں مارکسزم کا بڑا دخل تھا لیکن اسلامیات کی بنیادی اساس اور اس کے حدود اربعہ کیا ہیں؟ اس کے متعین کرنے میں جرمن استشراق کو بہت بڑا دخل تھا۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مستشرقین، بالخصوص جرمن مستشرقین کی علمی کاوشوں نے ہی اسلامیات کو ایک جدید ڈسپلن آف اسٹڈیز کی حیثیت عطا کی ہے۔ جرمنی میں قیام اور جرمن زبان سے واقفیت کی وجہ سے علیم صاحب وہاں کے اساتذہ کی تحریروں سے بہت مستفید ہوئے تھے۔ اسلامی متون کی فراہمی اور ان کی تصحیح و تدوین کی جانب ان علما نے جو گراں قدر خدمات انجام دی ہیں وہ چند سطروں میں بیان نہیں ہوسکتیں۔ بعض ناقدین نے مستشرقین کے استعماری عزائم کا بڑے طمطراق سے ذکر کیا ہے۔ جدید مطالعات میں ایڈورڈ سعید کی مشہور تصنیف ''اورینٹلزم''[5] اس باب میں خاص اہمیت رکھتی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس زمانے میں استعماری قوتوں کے لیے اپنے اقتدار کو مستحکم بنانے کے لیے اس بات کی بھی شدت سے ضرورت تھی کہ محکوم مسلم ممالک میں تاریخ اور تہذیب کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے جو استعمار کی ایک سیاسی ضرورت تھی۔ علیم صاحب کا واسطہ استشراق کے اسی مثبت پہلو سے تھا، حالاں کہ وہ اس کے منفی پہلو سے پوری طرح واقف تھے اور اس حیثیت سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو۔

انیسویں صدی میں فرانس اور انگلستان کے مقابلے میں دنیائے اسلام میں جرمن کی نو آبادیاتی حیثیت تقریباً صفر کے برابر تھی۔ اسی وجہ سے جرمن مستشرقین کا معیار بلند رہا ہے۔ مزید یہ کہ ان لوگوں نے اسلام کے کلاسیکی دور کو خاص طور پر اس دور کے نصوص کو اپنے مطالعے کا موضوع بنایا تھا۔

علیم صاحب کی علمی کاوشوں کا آغاز جرمن مستشرق ولہازن[6] کے اس مشہور مقالے کے ترجمے سے ہوا جو اس نے سیرت نبویؐ پر لکھا تھا اور جو انسائیکلوپیڈیا آف بریٹینکا کی جلد نہم میں شائع ہوا تھا۔ یہاں علیم صاحب محقق سے زیادہ متجدد نظر آتے ہیں جہاں وہ مستشرقین کی خامیوں کو واشگاف کرتے ہیں، وہیں علما کی بے بضاعتی اور تہی مائیگی کا شکوہ بھی کرتے ہیں۔ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے کہ اس ترجمہ سے ان کا مقصد علمائے اسلام کو اس حقیقت کی طرف متوجہ اور

متحرک کرنا تھا کہ کس طرح مستشرقین کا یہ زہر انگریزی کے ذریعے جدید تعلیم یافتہ جماعت میں پھیلتا جا رہا ہے اور علما اپنی بے بضاعتی کی وجہ سے اس خطرے سے بے خبر ہیں۔[7] اس دور میں علیم صاحب کا موقف تحقیقی سے زیادہ دفاعی، اصلاحی سے زیادہ اعتذاری ہے اور اس لحاظ سے ان کا فکری سرا ہندوستان میں تحریک تجدد کے پیشوا سید احمد خاں کی تحریک سے جا ملتا ہے، بلکہ وہ سلفی مسلک سے زیادہ قریب نظر آتے ہیں۔ جب وہ علما کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ ''اسلام کو دنیا کے سامنے پھر اسی رنگ میں پیش کریں جس میں رسول اکرمؐ نے پیش کیا تھا''۔[8] تجدد پسند دانش وروں کی ایک امتیازی شان یہ بھی تھی کہ وہ بالعموم معتزلی فکر سے بہت متاثر تھے اس لیے انھیں ''نو معتزلی'' کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔[9] علیم صاحب کی نومعتزلیت، خاصے عرصے تک برقرار رہی۔ لکھتے ہیں کہ[10]

> ''ان لوگوں کے لیے جو دین اسلام کی تاریخ سے دلچسپی رکھتے ہیں یہ حقیقت بہت ہی جانکاہ ہے کہ معتزلہ جیسے غیر معمولی ذہین متکلمین کی تصانیف کا عشر عشیر بھی اب دستیاب نہیں ہوتا۔ ان کے عقائد اور خیالات کا جو تھوڑا بہت ذکر سننے میں آتا ہے وہ ان لوگوں کی زبانی ہے جو کھلے بند ان کے مخالف تھے۔ مثلاً اشعری[11]، بغدادی[12]، ابن حزم[13] اور شہرستانی[14] وغیرہ''

یہاں علیم صاحب کا اشارہ اسلام کے ہیریسیوگرافی[15] ادب کی طرف ہے لیکن نوبختی کی اہم تصنیف کا ذکر ان سے رہ گیا۔[16]

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ علیم صاحب ایک طرف تو معتزلہ کے کارناموں کو سراہتے ہیں تو دوسری طرف غالباً سلفیت کے زیر اثر وہ علم الکلام کے منفی اثرات پر بھی زور دیتے ہیں۔ چنانچہ اسی کتاب میں چند سطور آگے چل کر لکھتے ہیں کہ:

> ''جیسے جیسے متکلمین کا غلبہ بڑھتا گیا اور کلام کی پیچیدگی رونما ہوتی گئی، قرآن کے سیدھے سادھے الفاظ کو طرح طرح کے معنی پہنائے جانے لگے.... بلکہ یونانی فلسفہ کے تصورات سے قرآنی آیات کی مطابقت ثابت کرنے کی کوشش بھی کی گئی۔''[17]

اپنے ہم عصر دوسرے مسلم دانش وروں کی طرح علیم صاحب بھی اسلام کے بعض بنیادی عقائد اور مسائل کی عقلی اور نفسیاتی توضیحات وتوجیہات سے کام لیتے ہیں اور تاریخی ولغوی مباحث سے گریز کرتے ہیں۔ مثلاً وحی کے متعلق ان کی رائے تھی کہ ''یہ مسئلہ مابعدالطبیعات کے تمام مسائل کی طرح ظنی ہے''۔[18] وہ اسے ایک ''حاسہ'' سے تعبیر کرتے تھے۔[19] ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں کہ وحی ''اس کیفیت کا اظہار تھا جو محمدؐ پر طاری ہوئی تھی''۔[20] لیکن اس مقالے کے انگریزی ترجمے میں جو بعد میں 'اسلامک کلچر' (حیدرآباد) میں قسط وار شائع ہوا تھا۔۔۔۔ یہ جملہ مختلف طور پر وارد ہوا ہے کہ ''قرآن مجید پیغمبر محمدؐ کے مذہبی تجربے کا اظہار تھا۔[21] لیکن شروع میں ان کا خیال تھا کہ ''آں حضرت کا امی ہونا اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ ان پر وحی اترتی تھی۔[22] علیم صاحب کی تحریروں میں ارتقا نظر آتا ہے لیکن شروع کے دور میں بھی وہ غیر منطقی نہیں تھے، اگرچہ اعتذار پسندی کا عنصر غالب ہے۔ چنانچہ اسلام کے دفاع کے ساتھ ساتھ وہ عربوں کے بعض اہم سماجی حقائق کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ مثلاً ازواج مطہرات کے متعلق جسے خاص طور پر طعن وتشنیع کا موضوع بنایا گیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''بجز حضرت عائشہؓ کے (آں حضرت کی) تمام ازواج پہلے کسی نہ کسی کے عقد میں رہ چکی تھیں اور جب رسول اللہؐ نے ان سے نکاح کیا تو ان کی عمریں شباب سے تجاوز کر چکی تھیں،[23] مزید یہ کہ عربوں میں تعدد ازدواج عام طور پر رائج تھا اور اسے بالکل معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا۔

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ایک اہم تاریخی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> ''خاندانی تعلقات کی توسیع اور حلفا پیدا کرنے کا بہترین طریقہ یہی تھا''۔[24]

آنحضرت کی سیرت پاک سے متعلق ایک اہم مسئلہ ان مشہور شیطانی آیات کا ہے جسے بعض مغربی مورخین نے بڑے طمطراق سے بیان کیا ہے۔ ولہازن (J. Welhausen) نے بھی اس واقعہ کو دہرایا ہے۔ اس سلسلے میں علیم صاحب کا موقف وہی ہے جو عام مسلمان دانش وروں کا ہے کہ:

''تلك الغرانيق العلى' کا واقعہ سراسر افسانہ ہے جس کی کوئی سند ہے نہ اصل۔ یہ نہ تو کسی صحیح روایت سے ثابت ہے اور نہ صحیح حدیثوں کے مجموعے میں اس کا ذکر ہے۔ سب سے پہلے زہری نے اپنی مغازی میں بلا سند ذکر کیا ہے، جس کے بعد یہ قصہ تمام مغازی و سیر کی کتابوں میں اسی واحد ذریعے سے شائع ہوا''۔ [25]

آگے لکھتے ہیں:

''امنیة (آرزو) [26] اور "قرأت" دونوں ایک چیز نہیں۔ نبی بشریت کے تقاضے سے بعض ایسی آرزوئیں کرسکتا ہے جو خلاف مرضی الٰہی ہوں''۔

جہاں تک کفار مکہ کا آپ کے ساتھ سجدہ کرنے کی روایتوں کا تعلق ہے اس کے متعلق وہ صرف اتنا لکھتے ہیں کہ:

''غالباً یہ بہت پہلے کا واقعہ ہے۔ غالباً ہجرت حبشہ سے بھی پہلے کا''۔ [27]

لیکن اصل واقعہ کیا تھا، [28] اس کے متعلق آپ لکھتے ہیں:

آنحضرت اہل مکہ کی ایذا رسانی سے سخت رنجیدہ رہتے تھے۔ آپؐ (ان سے) کسی قسم کے سمجھوتے کے لیے بھی راضی ہو گئے تھے (آیت) 9.68 ودوا لو تدھن الخ سے آپ کا اتحاد و ائتلاف کے لیے بشریت سے میلان ظاہر ہوتا ہے، مگر اس واقعہ کا ہونا کسی صحیح ذریعہ سے ثابت نہیں ہے۔

ایک دفعہ جب سرداران قریش کعبہ میں جمع تھے تو آپ ان کے پاس آئے اور قرآن سنانے لگے اور جب اس آیت پر پہنچے " افرأیتم اللات والعزی ومناة الثالثه، الاخریٰ" تو شیطان نے آپ کی زبان سے یہ الفاظ جاری کر دیے جنھیں آپ مدت سے وحی کے ذریعے حاصل کرنا چاہتے تھے "تلك الغرانیق العلیٰ وان شفاعتهن لترتجی" تو وہ سب کے سب آپ کے ساتھ سجدے میں گر پڑے'' لیکن خدا نے ان کے دل سے اس شیطانی آیت کو مٹا دیا اور اس کی جگہ اس صحیح آیت کو نازل کیا۔ افرایتم اللات والعزی ومناة الثالثة الاخریٰ ، ألکم الذکر وله الأنثی تلك اذ قسمة ضیزیٰ [29] لیکن جب یہ نئے الفاظ اہل مکہ کے کانوں تک پہنچے تو وہ سمجھ گئے کہ محمدؐ نے صلح توڑ دی ہے''۔ [30]

علیم صاحب کے علمی کارناموں میں ان کا قابل ذکر، بلکہ سب سے بڑا تحقیقی کام، ایک رسالہ بعنوان ''عقیدہ اعجاز قرآن کی تاریخ'' ہے۔ اس رسالہ پر انھیں برلن یونیورسٹی نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی تھی۔ [31] پروفیسر کارل بکر (C.H. Becker) جو علیم صاحب کے نگراں تھے، ان کی صلاحیت کے بڑے معترف تھے۔ [32] اس رسالے میں علیم صاحب کا موقف تاریخی ہے۔ انھوں نے تمام دستیاب مصادر کی روشنی میں عقیدہ اعجاز کی نشو و ارتقا کا جائزہ لیا ہے کہ کب یہ عقیدہ آخرکار اجماع امت کی شکل میں منتج ہوا۔

یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ مسلمانوں کی نظر میں قرآن کو جو اہمیت حاصل ہے وہ دیگر مذاہب میں شاید ہی کسی مذہبی صحیفے کو حاصل ہو۔ اسلامی عقیدے کی رو سے قرآن خدا کا ''کلام'' ہے۔ لیکن یہ سیدھا سادا عقیدہ ایک زبردست نزاع کا باعث بن گیا۔ عباسی خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے میں اس بحث کا آغاز ہوا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ معتزلہ اس بات کے قائل تھے کہ قرآن مخلوق ہے۔ چونکہ حکومت میں سیاسی مصالح کی بنیاد پر اعتزال کو سرکاری مذہب کی پشت پناہی حاصل ہوگئی تھی اس لیے جو لوگ اس کے قائل نہیں تھے ان کے خلاف دار و گیر کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ خلیفہ مامون نے 181 ہجری/833 عیسوی میں جو دار و گیر کا نظام قائم کیا اسے محنۃ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ علما اور سلطنت کے تمام اکابر کو جبراً یہ تسلیم کرنا پڑتا تھا کہ قرآن ''مخلوق'' ہے۔ لیکن ان معدودے چند لوگوں نے جنھوں نے ظلم و تعدی کے باوجود اس کو تسلیم نہیں کیا ان میں سب سے زیادہ نمایاں شخصیت امام احمد بن حنبل کی تھی۔ سنہ 234 ہجری/ 848 عیسوی سے محنۃ کا دور ختم ہوگیا۔ محنۃ کے اس پورے دور میں محل نزاع بات یہ تھی کہ قرآن خدا کا کلام ہے یا مخلوق ہے۔ جو لوگ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل تھے وہ جہمیہ کہلائے۔ احمد بن حنبل محنۃ کے بعد قرآن کے لیے غیر مخلوق کی اصطلاح استعمال کرنے لگے تھے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ قرآن ''قدیم'' ہے جسے اشعری نے دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی اور جو بالآخر راسخ العقیدہ مسلمانوں کا مسلم الثبوت عقیدہ بن گیا۔ ابن تیمیہ نے اس بات کی مخالفت کی کہ احمد بن حنبل قرآن کو ''قدیم'' سمجھتے تھے۔ محنۃ کے بعد قرآن کے لیے غیر مخلوق کی اصطلاح کا استعمال متروک ہوگیا۔ [34]

قرآن کے ''قدیم'' یعنی اس کی ازلیت کی بحث کے متوازی اعجاز قرآن کے بے مثل ہونے کا عقیدہ نشونما پانے لگا۔ لفظ اعجاز کے لغوی معنی عاجز کردینے کے ہیں۔ تیسری صدی ہجری کے نصف آخر (نویں صدی عیسوی) سے لفظ اعجاز اصطلاحی معنوں میں استعمال ہونے لگا تھا جو قرآن کے بے مثل ہونے کی سب سے بڑی دلیل بن گیا۔ چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) تک اس لفظ کی باریکیوں پر بہت کچھ لکھا گیا اور طرح طرح سے اس کی تعریفیں بیان کی گئیں۔ لیکن معنی اور مفہوم میں کوئی اختلاف نظر نہیں آتا۔ شروع شروع میں محمدؐ کی نبوت کے دفاع میں ''آیۃ'' اور ''برہان'' کی دلیلیں دی جاتی تھیں جو رفتہ رفتہ معجزہ کی دلیل اور عقیدہ سے متبدل ہوگئیں۔ یعنی یہ عقیدہ قرار پایا کہ سارے پیغمبر صاحب معجزہ تھے اور آنحضرت کا معجزہ قرآن تھا۔ ابھی تک لفظ اعجاز اصطلاحی معنی میں استعمال نہیں ہوا تھا، بلکہ امام احمد بن حنبل کے زمانے تک یہی صورت تھی۔[35] ابتداً اعجاز کی بحث ''تحدی'' تک محدود تھی جو قرآن کی چند آیات پر مشتمل تھی۔ آنحضرت کے معاندین کی طرف سے ''تحدی'' کے جواب میں ایک سورہ کا بھی نہ پیش کیا جاسکنا اس بات کی دلیل سمجھی گئی کہ یہ امر محال ہے۔ پھر اسی دلیل ''تحدی'' پر دلیل ''الصرفۃ'' کا اضافہ کردیا گیا جس کی رو سے خدا کا حکم اس امر میں مانع ہے کہ کوئی اس تحدی کو قبول کرسکے۔ مسئلہ اعجاز سے متعلق اولین تصانیف میں عیسیٰ بن الرمانی (وفات 384 ہجری/ 944 عیسوی) کی ایک کتاب **النکت فی اعجاز القرآن**[36] ہے۔ وہ اعجاز قرآن کے سلسلے میں مذکورہ دلائل کے علاوہ کئی مزید دلیلیں بھی پیش کرتا ہے۔ مثلاً بلاغت قرآن، آنے والے واقعات کی پیش گوئیاں، جو قرآن میں موجود ہیں۔ نیز ہیئت اور اسلوب میں قرآن لاثانی مثال ہے وغیرہ۔[37] اس سلسلے کی ایک دوسری اہم تصنیف حمد بن محمد الخطابی (وفات 388 ہجری/ 998 عیسوی) کی **البیـــان فـــی اعجاز القرآن** ہے[38] جس میں قرآن کے اعجاز کے سلسلے میں بلیغ خطابت پر زور دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں ایک مشہور مصنف الباقلانی (وفات 5-403 ہجری/ 1013 عیسوی)[39] ہیں۔ باقلانی اپنی کتاب اعجاز القرآن میں دلیل ''الصرفۃ'' کو رد کردیتے ہیں اور قرآن کے اعلیٰ اسلوب کو وجہ اعجاز تصور کرتے ہیں اور اس کے اثبات میں تجربی شواہد Emperical evidence پیش کرتے ہیں۔ نیز ان کے خیال میں آنحضرت چونکہ ''امی'' تھے اس لیے تاریخی واقعات اور

اور آئندہ ہونے والے واقعات کی پیش گوئیاں یقیناً اعجاز قرآن کی دلیل[40] ہے۔ اسی موضوع پر ایک دوسری تصنیف شریف المرتضٰی کی ہے، یعنی (اعجاز القرآن) جس کو علیم صاحب نے شائع کیا ہے۔[41]

الغرض 750 عیسوی سے لے کر 1000 عیسوی تک اعجاز کا مسئلہ علما میں زبردست بحث کا موضوع بنا رہا۔ بالآخر اس خیال کو کہ قرآن ایک بے مثل، مکمل اور معجز ہے، مسلم الثبوت عقیدے کے طور پر تسلیم کرلیا گیا۔

''لفظ اعجاز اور اس کا مفہوم'' کے ذیلی عنوان کے تحت علیم صاحب نے اس مسئلہ کی جو توضیح کی ہے، وہ بہت ہی جامع ہے۔ خود ان کے الفاظ میں:[42]

> ''لفظ اعجاز......کے لغوی معنی تو مجبور کرنا، عاجز کرنا ہیں اور اسی سے لفظ معجزہ مشتق ہوا ہے جس سے علم کلام کی اصطلاح میں وہ فعل مراد ہے جو کسی نبی سے اپنی صداقت کے ثبوت میں سرزد ہوتا ہے۔ اس لفظ میں جو تصور مضمر ہے اور جس کو سمجھنا کچھ مشکل بھی نہیں وہ یہ ہے کہ بجز نبی کے ہر شخص ایسے افعال سے عاجز ہے۔ قرآن میں نہ تو کہیں لفظ معجزہ اس معنی میں استعمال ہوا ہے اور نہ اس مادے کا کوئی دوسرا مشتق۔ بخلاف اس کے وہاں آیۃ اور برہان عام طور پر مستعمل ہیں۔ ان الفاظ میں ایک ذرا مختلف تصور کارفرما معلوم ہوتا ہے۔ یہ الفاظ صرف یہ ظاہر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ ایک مخصوص مشاہدہ کسی نبی کی نشانی یا اس کی صداقت کا ثبوت ہے۔ اب اس کے بعد لفظ معجزہ کی حد شروع ہوتی ہے جو وصفی معنی رکھتا ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ فعل صرف نبی کی ذات سے مخصوص ہے۔ یہ متعین کرنا آسان نہیں ہے کہ یہ لفظ اپنے اصطلاحی معنی میں سب سے پہلے کب استعمال کیا گیا۔
>
> مسائل نبوت سے بحث پہلی صدی ہجری میں شروع ہوچکی تھی مگر اس میں شک کی بہت کم گنجائش ہے کہ یہ لفظ بھی اتنا ہی قدیم ہے۔.علی بن ربن طبری جس نے اپنی کتاب 232 ہجری، 247 ہجری کے درمیان لکھی تھی، برابر آیہ

اور برہان استعمال کرتا ہے اور ایک جگہ بھی نہ لفظ معجزہ استعمال کرتا ہے اور نہ کوئی دوسرا اہم اشتقاق لفظ..... اس وقت تک یہ لفظ اتنا غالب نہیں ہوا تھا کہ اپنے سے متقدم الفاظ آیہ اور برہان کو خارج کر دیتا، جیسا کہ اس نے بعد کو کیا...... پہلی کتاب جس کا نام اعجاز القرآن تھا، تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں لکھی گئی تھی۔ اس زمانے میں اور اس کے بعد نبوت کی بحثوں میں لفظ آیہ اور برہان کا استعمال رفتہ رفتہ کم ہوتا گیا اور اس کی جگہ الفاظ اعجاز اور معجزہ نے لے لی"۔

آگے چل کر اعجاز القرآن کی ترکیب کے بارے میں لکھتے ہیں:[43]

"اگر قرآن کو فاعل ٹھہرایا جائے تو فعل متعدی اعجز استعمال کرنا پڑے گا۔ مثلاً **اعجزهم القرآن** (قرآن نے لوگوں کو عاجز کر دیا)۔ گفتگو میں ایسا مجاز عام طور پر رائج ہے، اب اس مجاز کو اگر مختصر الفاظ میں بیان کرنا ہو تو بجائے فعل کے مصدر یا حاصل مصدر استعمال کریں گے۔ اس طرح ترکیب 'اعجاز القرآن' وجود میں آئی"۔

علیم صاحب کی تحقیقی کاوشوں کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اسلامیات کے جلیل القدر اساتذہ نے بھی ان کے کارناموں کو سراہا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں پروفیسر گرونے بام نے اعجاز[44] پر اور ڈی۔ای۔ ویلچ نے قرآن پر جو مقالات لکھے ہیں، ان کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں مقالے علیم صاحب کے افکار پر مبنی ہیں، بالخصوص موخر الذکر مقالہ۔ افسوس کہ عبدالعلیم صاحب کا یہ علمی کارنامہ نہ صرف زبردست مخالفت بلکہ ریشہ دوانیوں کا باعث بنا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ علیم صاحب اپنے پسندیدہ موضوع 'مسئلہ اعجاز' پر مزید خامہ فرسائی سے باز رہے۔ علیم صاحب کا یہ رسالہ اسلام کے کسی مفروضے کے خلاف نہیں ہے لیکن اس میں جو تاریخی موقف اختیار کیا گیا اس سے یقیناً راسخ العقیدگی کو ضرب لگتی ہے۔ غالباً یہ موضوع علیم صاحب نے جرمن مستشرق کارل بیکر[45] کے مشورہ پر اختیار کیا تھا اور ان ہی کی نگرانی میں یہ مقالہ تیار ہوا تھا۔ بیکر تاریخِ اسلام کے بڑے ناقد اور تاریخی تنقید کے حامی تھے۔[46] علیم صاحب کے اس رسالہ میں اس تاریخی تنقید کا پرتو نمایاں ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ تاریخی تنقید عقیدے کی صلابت کو کمزور کر دیتی ہے، لیکن

ایک محقق کے لیے تحقیق کا پہلا زینہ یہی ہے۔اس بات کا علیم صاحب اپنی گفتگو میں اکثر اعادہ کرتے رہتے تھے کہ تحقیق تشکیک سے شروع ہوتی ہے۔

علیم صاحب نے اپنے اس مقالے میں عقیدہ اعجاز قرآن سے متعلق اوائل اسلام کے علما سے لے کر مصطفیٰ صادق الرافعی (وفات 1937) تک دستیاب تمام اہم تصنیفات کا جائزہ لیا ہے۔وہ مقالے کا آغاز قرآن کے اس بنیادی دعوے سے کرتے ہیں کہ:

''قرآن کا مثیل کلام جن وانس سے باہر ہے۔''[47]

دکھانا یہ ہے کہ یہ دعویٰ کن حالات کے ماتحت کیا گیا اور کس طرح یہ اسلام کا بنیادی عقیدہ بن گیا۔ لکھتے ہیں:[48]

> ''ایک معمولی خیال کو عقیدہ بننے تک ایک خاصی طویل مدت درکار ہوتی ہے۔خیال کی اس بالیدگی کے مراتب کی تحقیق اوران اثرات کی تلاش جنھوں نے کسی خاص عقیدے کو ایک خاص رنگ دے دیا ہو بہت دلچسپ کام ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ بہت مشکل بھی ہے۔یہ نمو اکثر غیر محسوس ہوتا ہے اور چونکہ خود معاصرین کو اس کا شعور نہیں ہوتا اس لیے بعد کے لوگوں کو قیاس آرائی کرنی پڑتی ہے۔''[49]

بقول ان کے قرآن کا مطالعہ اگرچہ متدین مسلمانوں کا روز افزوں مشغلہ تھا لیکن قرآن کی باقاعدہ تفاسیر نیز قرآن کے اعتقادی مسائل کی تحقیق وترتیب کا آغاز اس وقت ہوتا ہے، جب ''اسلام کا سابقہ ایک طرف تو مشرقی عیسائی کلیسا کے ان پر پیچ عقائد سے پڑا جو مرکز خلافت یعنی دمشق وشام میں رائج تھے اور دوسری طرف کوفہ وبصرہ کی نو آبادیوں میں زردشتی اور مانوی خیالات سے مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں مبادلہ خیال شروع ہوا[50].....اس کے علاوہ دوسری صدی ہجری کے وسط میں فلسفے اور علوم طبعی کی کتابوں کے تراجم یونانی، سریانی اور پہلوی سے عربی میں ہونے لگے۔ان کا لازمی نتیجہ تھا کہ آزاد خیالی کی ایک رو عالم اسلامی میں دوڑ گئی اور ابن المقفع[51]، بشار بن برد[52]، صالح بن عبدالقدوس اور عبدالحمید کاتب جیسے لوگ پیدا ہو کر زندیق کہلائے............اب وہ وقت آ گیا تھا کہ عقائد کی باقاعدہ ترتیب شروع ہوتی اور مختلف مذاہب

کلامی وفقہی کی داغ بیل پڑتی۔،،53

عام محققین کی طرح علیم صاحب کا بھی خیال تھا کہ مسئلہ اعجاز قرآن پر مرتب بحث دوسری صدی ہجری کے وسط میں شروع ہوئی ہوگی جب معتزلہ کا ظہور ہوتا ہے جنھوں نے اس بحث کا آغاز کیا جو بالآخر علم کلام کا اہم موضوع بن گیا لیکن معتزلہ کے ساتھ ایک بات یہ ہوئی کہ اولاً تو ان کے خیالات ان کے مخالفین کے ذریعے پہنچے اور دوسرے یہ کہ وہ بھی بہت اختصار کے ساتھ۔ اس سلسلے میں جو چند نام قابل ذکر ہیں وہ یہ ہیں: نظام (845 عیسوی) ہشام (840) اور مزدار (840 یا 860)۔ ان لوگوں کو جمہور مسلمین کی رائے سے قدرے اختلاف تھا۔ باقی معتزلہ غالباً وہی رائے رکھتے تھے جو عام مسلمین۔ ان میں سے اس مسئلہ پر صرف جاحظ کی ایک کتاب مذکور ہے جو ناپید ہے۔ 54 جہاں تک نظام کا تعلق ہے وہ نظم قرآن اور حسن تالیف کو معجزہ نہیں سمجھتے تھے۔55 **إن نظم القرآن و حسن تاليف كلماته ليس بمعجزة للنبى ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوة وانما وجه الدلالة منه على صدقه، مافيه من الاخبار عن الغيوب. فأما نظم القرآن و حسن تاليف آياته فإن العباد قادرون على مثله، وعلى هٰذا فهو أحسن منه فى النظم والتاليف وفى هذا عناد منه لقوله تعالىٰ "لئن اجتمت الخ .... ولم يكن غرض منكر إعجاز القران انكاره نبوة من تحدى العرب بان يعارضوه بمثله. كتاب الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر البغدادى** ص118، مطبوعہ مصر 1328 ھ نیز **كتاب الملل والنحل للشهرستانى المطبوع بلندن** 1846ء ص39۔

علیم صاحب کی ایک غیر مطبوعہ تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اس موضوع پر مزید لکھنا چاہتے تھے۔ مثلاً آیات انکار القریش و رہبم کے زیر عنوان وہ قرآن میں موجود مشرکین مکہ کے تمام اعتراضات کو یکجا کر کے کسی نتیجہ پر پہنچنا چاہتے تھے۔56 لیکن یہ کام پایہ تکمیل تک نہیں پہنچ سکا۔ اسی طرح علیم صاحب نے عصر نبوت اور بعد کے ناقدین قرآن یا منکرین اعجاز قرآن کے نام جمع کیے تھے۔ مثلاً ان کے خیال میں قرآن کا پہلا قابل ذکر ناقد جعد بن درہم تھا (مؤدب مروان الحمار) جس کو 723/105 ھ میں سولی پر چڑھایا گیا۔ اس کے علاوہ دوسرے نام یہ تھے: لبید بن

الاعصم، وطالوت بن اخت (یہودیان) بنان سمعان (البنانیہ) عیسیٰ بن صبیح المزدار، الحسین بن القاسم العنانی (الحسینیہ) قابوس بن دلشیر البیرونی، ابن اسفندیار، ابن الراوندی، المتنبی۔ خود عہد رسالت میں جو منکرین نبوت یا معارضین قرآن بلکہ مدعیان نبوت تھے، ان کا ذکر بھی علیم صاحب کے غیر مطبوعہ نوٹ میں ملتا ہے۔ ان میں سرفہرست مسیلمہ بن حبیب ہے۔ جس کا تعلق بنی حنیفہ سے تھا۔ مسیلمہ نبوت کا دعوے دار تھا اور قریش کی سیادت کا مخالف۔ اس کی تحریک ایک زبردست طاقت کی شکل اختیار کر چکی تھی۔ جس کو بڑی مشکل سے فرو کیا گیا۔

طبری نیز سیرت بن ہشام میں مسیلمہ کے حالات اور اس کا کچھ کلام ملتا ہے لیکن یہ امر متحقق نہیں کہ یہ کلام مسیلمہ کا تھا یا اس کی جانب منسوب کر دیا گیا۔ اس کا تمسخر کرنے کے لیے۔ علیم صاحب کے الفاظ میں:

''مسیلمہ کے بعض اقوال ہم تک پہنچے ہیں مگر وہ سب کے سب قرآن کی نقل اور کسی قسم کی ادبی خوبی سے عاری ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ بعد والوں نے ان کو گڑھ کر ان کے نام سے محض اس کا خاکہ اڑانے کے لیے منسوب کر دیا ہو۔

جیسے:

۱۔ والمبذرات زرعاً والحاصدات حصداً، والذاریات قمحاً، والطاحنیات طحناً(والعاجنات عجناً) والخابزات خبزاً والثاردات ثرداً، واللاقمات لقماً اهالة ومنا.....یا

۲۔ الفیل مالفیل وما ادراك ما لفیل، له ذنب طویل، وخرطوم طویل یا

۳۔ ان اللّٰه خلق النساء افراجاً وجعل الرجال لهن ازواجاً فتولج فیهن فعسا إیلاجا ثم نخرجها اذا انشا نا اخراجاً فینتجن لنا سمالا إنتاجاً[57]

معارضین قرآن میں دوسرے قابل ذکر نام یہ ہیں۔

''کعب الاسود العنسی ذوالحمار، طلحہ بن خویلد الاسدی، سجاح بنت الحارث بن

سوید التمیمیہ اور النضر بن الحارث وغیرہ''

لیکن بقول علیم صاحب:

ان اشخاص کے کلام میں چند فقرے ملتے ہیں۔[58] موخر الذکر نضر نے دعوۂ نبوت تو نہیں کیا لیکن وہ آنحضرت کو محض ایک قصہ گو اور قرآن کو اساطیر الاولین سے تعبیر کرتا تھا۔ وہ شاہان عجم کے قصے بیان کر کے اپنے قصص کے ذریعے قرآنی قصص کو چیلنج کرتا تھا۔''[59]

ہیکوگرافی ادب سے پتہ چلتا ہے کہ اوائل اسلام سے ہی معارضین کا ایک خاصا بڑا طبقہ قرآن کی ہجو میں لگا ہوا تھا۔ قرآن کی بیشتر پیروڈیز ہمیں اس ہیکوگرافی[60] مصادر سے ملتی ہیں۔ علیم صاحب انتہائی عرق ریزی سے ان مصادر کو جمع کر کے ان سے خاطر خواہ نتیجہ نکالنا چاہتے تھے۔ اگر حالات نامساعد نہ ہوتے تو علیم صاحب یقیناً علوم قرآنیہ پر ایک ماہر فن کی حیثیت سے عالمی شہرت اور اہمیت کے حامل ہو جاتے۔ تاہم اکابر استادان فن میں علیم صاحب اس موضوع کے پیش رو کی حیثیت سے روشناس ہو چکے ہیں۔[61]

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے، علیم صاحب یہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ کس طرح مسئلہ اعجاز قرآن علم کلام کا مسئلہ بن گیا۔ سب سے پہلے یہ عقیدہ (اعجاز) مسئلۂ خلق قرآن کے ساتھ شروع ہوا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق، پھر اعجاز کا مسئلہ بھی چھڑ گیا جو بالآخر علم کلام کا اہم موضوع بن گیا۔[62] اسی کے ساتھ ساتھ یہ مسئلہ تفسیر کا بھی اہم جزو بن گیا۔ اس کی وجہ قرآن کا وہ دعویٰ ہے کہ:

''اگر انس و جن اس بات پر متفق ہوں کہ اس قرآن جیسا بنا لائیں تو اس جیسا نہ لاسکیں گے۔ چاہے وہ ایک دوسرے کی مدد بھی کریں۔''[63]

یہ دعویٰ قرآن میں متعدد جگہوں پر آیا ہے۔ چنانچہ ہر مفسر کے لیے لازم ہو گیا کہ وہ اس موضوع پر طبع آزمائی کرے۔ دراصل علم الکلام کی زیادہ تر بحثیں تفسیر کا موضوع بن گئیں۔ اس عقیدے کا تسلسل بیان کرتے ہوئے علیم صاحب نے لکھا ہے کہ:[64]

''الٰہیات کے تحت خدا کی ذات و صفات سے بحث کرنے کے بعد متکلم مسئلہ

نبوت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ پہلے وہ نوع انسان کے لیے نبی کی ضرورت ثابت کرتا ہے، پھر امکان بعثت سے بحث کرتا ہے۔ اس کے بعد نبی کی صداقت کا معیار معین کرتا ہے اور آخر میں فرداً فرداً انبیا کا ذکر کرتا ہے۔ یہاں ابتدا موسیٰ و عیسیٰ سے ہوتی ہے اور انتہا محمدؐ پر۔ وہ طے کر چکا ہے کہ نبی کی صداقت کی دلیل یہ ہے کہ وہ معجزہ دکھلائے۔ اب وہ محمدؐ کی نبوت کا ثبوت پیش کرنا چاہتا ہے۔ اسے ان معجزوں کی تلاش ہوتی ہے۔ سب سے پہلے وہ قرآن کو ہاتھ میں لیتا ہے۔ قرآن کا خود یہ دعویٰ کہ اس کا جواب پیش کرنا تمام مخلوق خدا کے لیے ناممکن ہے، اس لیے کہ وہ خدا کا کلام ہے۔ اب اس سے بڑا معجزہ کون سا ہو سکتا ہے۔ اب یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ قرآن محمدؐ کا معجزہ ہے اور پھر کیسا معجزہ، ازلی اور ابدی۔"

یہ تھے مسئلہ اعجاز قرآن کے منطقی اور نفسیاتی دلائل۔ لیکن یہ مسئلہ محض ایک انفرادی کاوش سے عمومی عقیدہ اور عمومی عقیدہ سے اجماعی عقیدے کی صورت اختیار کر گیا۔ اس کی بابت وہ آگے لکھتے ہیں:[65]

"تیسری صدی کے نصف تک (خلیفہ متوکل کا دور) یہ مسئلہ علم کلام کے بڑے نظام کا ایک جزو نہیں بنا تھا اور نہ اسے وہ رسمی حیثیت حاصل ہوئی تھی جو بعد کو ہوئی۔ وہ تمام مسائل جن کی قسمت میں ایک طویل سلسلے کی کڑیاں بننا تھا، ابھی تک انفرادی حیثیت رکھتے تھے۔ ان سے کبھی کبھی ایک ساتھ بحث کی جاتی تھی، مگر بیشتر علاحدہ علاحدہ۔ انھیں میں ایک مسئلہ اعجاز بھی تھا۔

مسئلہ اعجاز پر بہت لوگوں نے لکھا ہے اور جیسا کہ معلوم ہے اس مسئلہ کو اسلامی عقائد میں مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے۔ لیکن بیشتر مصنفوں نے محض مسئلہ کا اعادہ کیا ہے۔ علیم صاحب کے مطمح نظر کو جو بات ممیز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے مسئلے کے حسن و قبح کے پہلو پر بحث کرنے کے بجائے اس کو تاریخ کے چوکھٹے میں دیکھنے کی کوشش کی ہے اور ذاتی رائے سے احتراز کیا ہے اور یہی موقف ایک محقق کو اس کے "ذاتی عقیدے کے شائبہ" سے الگ رکھ سکتا ہے اور اس

لحاظ سے علیم صاحب کو اسلامیات یا کم از کم مسئلہ اعجاز میں پیشرو کی حیثیت حاصل ہے۔ عصر حاضر کے محققین میں غالباً علیم صاحب پہلے شخص تھے جنھوں نے تاریخی جدلیت کی روشنی میں اسلام کے ایک بنیادی مسئلہ پر روشنی ڈالی۔ یہ کام وہی شخص کر سکتا تھا جس کو عربی زبان و ادب کا گہرا علم ہو نیز تاریخ اسلام کے سماجی عوامل سے باخبر ہو اور جدید تحقیقات اور انکشافات سے بھی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خود باریک بیں ہو۔ علیم صاحب میں تمام خوبیاں بدرجہ اتم موجود تھیں۔ انھیں ہم منکر اسلام تو نہیں کہہ سکتے لیکن ان کے صف اوّل کے محقق اسلام ہونے میں کوئی شک نہیں اور بحیثیت محقق ان کا کہنا تھا کہ غیر علمی انحرافات سے گریز کا واحد طریقہ یہ ہے کہ تاریخی تنقید کا رویہ اختیار کیا جائے اور عقائد کو حقائق کے تابع کیا جائے۔ لکھتے ہیں: 66

''تاریخ کے تحقیقی مطالعے سے عقیدے کی شدت اور صلابت میں کمی کا اندیشہ ہوتا ہے۔ تاریخ کو عقیدے کا تابع کرنے کی ہر زمانے میں کوشش کی گئی ہے اور اس سے موجودہ دور بھی مستثنیٰ نہیں ہے لیکن پھر بھی یہی وہ راستہ ہے جس سے عقائد کے سنگین اور مستحکم قلعے میں شک اور شبہے دشمن بن کر داخل ہوتے ہیں۔ تاریخی نقطہ کورانہ تقلید کا دشمن ہے۔ وہ واقعات اور تصورات کے اتار چڑھاؤ کو نظر میں رکھتا ہے۔ وہ مسئلہ کے ہر پہلو اور اس پہلو سے متعلق تمام شواہد پر نگاہ رکھتا ہے۔ تاریخ کا علم انسانی روایات کو جذباتی اور داخلی محاکے سے آزاد کر کے عقلی اور معروضی تحقیق کی کسوٹی پر کستا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ باوجودیکہ عربوں نے تاریخ کے فن کو اتنی ترقی دی، اسلامی درس گاہوں میں اس کو قابل اعتنا نہ سمجھا گیا''۔

لیکن کیا اسلامیات کا اس نہج پر مطالعہ ہندوستان میں ممکن ہے؟ کیا اس حقیقت سے نبرد آزما ہونے کی تاب ہم میں ہے؟ علیم صاحب خود ہی یہ سوال اٹھاتے ہیں اور اس کا جواب دیتے ہیں:

''اپنے عقائد اور روایات کو تاریخی تنقید، تحلیل اور تحقیق کی بھٹی میں ڈالنا ہر زرگر کا کام نہیں ہے۔ کافر نتوانی شد، ناچار مسلماں شو''۔

علیم صاحب شروع میں مستشرقین کے بڑے سخت ناقد تھے لیکن جب ان کا مطالعہ بڑھا اور خاص طور پر جرمنی میں قیام کے دوران جب وہ مشہور مستشرقین کے کارناموں سے واقف ہوئے تو ان کی رائے میں تبدیلی آئی اور انھوں نے مستشرقین کی بیش بہا خدمات کا ان الفاظ میں اعتراف کیا کہ گذشتہ سوڈیڑھ سو سال سے یورپ کے مستشرقین اسلامی تہذیب کے گراں قدر ذخیرے کی چھان بین میں مصروف ہیں لیکن ہمارے ملک کے اہل علم ان کے کاموں سے پوری طرح واقف نہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ''اسلامی تاریخ سے متعلق انگریزی کے مقابلے میں فرانسیسی، جرمنی، روسی، اٹلی اور اسپینی زبانوں میں زیادہ کام ہوا ہے، لیکن دوسری اور زیادہ بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلم علما مستشرقین کے کام کو شک اور شبہے کی نظر سے دیکھتے ہیں[67]۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہوگا کہ علیم صاحب مستشرقین کے کاموں کو من وعن تسلیم کرنے کے قائل تھے۔ مستشرقین کے بارے میں ان کا موقف ایڈورڈ سعید کے مقابلے میں یقیناً زیادہ متوازن تھا۔[69]

اسلامی تحقیقات کے سلسلے میں علیم صاحب احمد امین اور طٰہٰ حسین کے کارناموں کو سراہتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ان کی رائے تھی کہ:

> ''اردو میں اسلامی تاریخ سے متعلق جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں سے بیشتر تنقیدی نقطہ نظر کی حامل نہیں ہیں''۔

آگے چل کر لکھتے ہیں:[70]

> ''علامہ شبلی اس صنف کے امام ہیں اور ہم سب ان کے حلقہ بگوش لیکن سوء ادب نہ ہو تو یہ عرض کروں کہ ان کا اسلوب زیادہ تر مدافعانہ یا اعذاری ہے۔[71] ہر بحث میں یہ رنگ جھلکتا ہے کہ وہ کسی معلوم یا نامعلوم مخالف کے اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں۔ یہ وکیلانہ انداز ایک محقق کے لیے مناسب نہیں.....سید احمد خاں کے خطبات احمدیہ.....اور سید امیر علی کی تصانیف اسی سلسلے کی ابتدائی اور درمیانی کڑیاں ہیں''۔[72]

علیم صاحب اس بات کو شدت سے محسوس کرتے تھے کہ مورخین اسلام بالعموم دور جاہلیت یعنی اسلام کے پس منظر کی انتہائی تاریک تصویر پیش کرتے ہیں جو کسی طرح تاریخی حقائق

پر مبنی نہیں ہے۔ لکھتے ہیں:[73]

''پس منظر کی سیاہی میں اگر بالارادہ اضافہ کیا جائے تو شاید اس کا مقصد یہ ہو سکتا ہے کہ اصل تصویر کے رنگ زیادہ نکھریں، لیکن مصوری میں جو عمل جائز ہے، تاریخ نگاری میں تو جائز نہیں''۔

اسلامی تاریخ نگاری کا ایک اہم موضوع واقعہ ردت ہے۔ آنحضرتؐ کے وصال کے بعد وسطی اور جنوبی عرب کے قبائل میں کئی مدعیان نبوت نمودار ہوئے جن کے زیر اثر وہ قبائل مرتد ہو گئے۔ علیم صاحب نے اس واقعہ کی، بلکہ عروج اسلام کی، جو توجیہہ بیان کی ہے وہ اہم تاریخی و سماجی حقائق پر مبنی ہے اور مارکسی نقطہ نظر کی اسلامی تاریخ پر تطبیق کرنے کی ایک نہایت ہی سنجیدہ کوشش ہے:[74]

''رسول اللہؐ نے مدنی دور میں مختلف قبائل سے جو معاہدے کیے، ان کا بنیادی مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرب قبائل، جو سیاسی حیثیت سے اس وقت منتشر تھے، ایک مرکز پر جمع ہو سکیں.....زکوٰۃ کی ادائیگی کی شرط مرکزی حکومت سے ان کے رشتے کی علامت تھی۔ ان معاہدوں سے پہلے رسول اللہ کو قریش اور ان کے حلیفوں کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ اہل مکہ اور ان کے دوستوں کو جب اس بات کا یقین ہو گیا کہ ان کی مرکزیت قائم رہے گی اور ان کی معاشی خوش حالی کو کوئی گزند نہیں پہنچے گا تو حجاز اور اس کے آس پاس کے علاقے کے قبائل مرکز سے منسلک ہو گئے۔ وسط اور جنوب کے بعض قبائل نے بھی رسول اللہؐ کے پاس وفود بھیجے اور ان سے معاہدہ کیا (لیکن) ان علاقوں کے بعض بڑے بڑے قبائل مثلاً بنو تمیم، بنو حذیفہ، طیؔ، اسد اور غطفان اس آسانی کے ساتھ اپنی خودمختاری سے دست بردار ہو کر قریش کی قیادت کو قبول نہیں کر سکتے تھے۔ رسول اللہؐ کی وفات کے بعد جب یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ اسلامی حکومت کی قیادت قریش کے ہاتھوں میں رہے گی تو وسطی اور جنوبی قبائل نے بغاوت کر دی (اور) نبوت کا دعویٰ قیادت کو مستحکم کرنے کی کوشش

تھی....''۔

اسی طرح خوارج کی تحریک دراصل قریش کی قیادت، مرکزی حکومت کی سخت گیری اور دولت مند افراد کے اقتدار کے خلاف ایک ردعمل تھا اور بنیادی اسلامی جمہوریت کو دوبارہ قائم کرنے کی کوشش تھی۔ [75] اور بعد میں بنوامیہ کا عروج، [76] قبائلی نظام کے بعد غلامی پر مبنی نیم جاگیرداری نظام اور عربی سلطنت کا قیام اس دور کی تاریخی ضرورت تھی جو پوری ہوکر رہی۔ اسی طرح بنوعباس کا عہد ''ایک طرح کی جاگیرداری اور ایک قسم کی تجارتی سرمایہ داری پرمبنی تھا''۔ [78]

علیم صاحب کے مذکورہ بالا دعاوی ان کے مارکسی مطالعات کا نتیجہ تھے جو بڑی حد تک اب بھی مارکسی دانش وروں میں مابہ النزاع ہیں۔علیم صاحب نے اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار کا جو تجزیہ پیش کیا ہے اس کی اساس کن مصادر پرمبنی ہے اس کا سراغ نہیں ملتا۔ضرورت اس بات کی تھی کہ قابل وثوق مصادر کی بنیاد پر مختلف ادوار میں پیداواری رشتوں کو متعین کیا جائے۔لیکن علیم صاحب کی تحریروں میں یہ مساعی کم نظر آتی ہے اور نہ ہی ان کا مقصد اس سے سوا تھا کہ اسلامی تاریخ وحقائق کا سیاسی وعمرانی عوامل کی روشنی میں مطالعے کی تحریک کی جائے۔

اب تک ہم نے علیم صاحب کے فکری سرمایہ کا جائزہ لیا ہے لیکن علیم صاحب کا مطالعہ نامکمل رہ جائے گا، اگر ہم ان کی ان مساعی کا ذکر نہ کریں کہ وہ اسلامیات کو ایک جدید ڈسپلن کی شکل میں دیکھنا چاہتے تھے اور ادارہ علوم اسلامیہ کے ڈائرکٹر کی حیثیت سے وہ اس امر کو بروئے کار لانا چاہتے تھے۔ان کی یہ سرگرمیاں ایک الگ مضمون کی محتاج ہیں تاہم یہاں اتنا کہنا کافی ہوگا کہ وہ اسلامیات کا مطالعہ ایک وسیع تر دائرے میں کرنا چاہتے تھے۔بقول ان کے:

''تاریخی اعتبار سے اسلام ایک مذہب ہے، ایک ریاست ہے اور ایک تہذیب ہے۔'' آرٹ موسیقی، مصوری، غرض تمام فنون لطیفہ، ادب، تاریخ، سیاست یعنی مسلمانوں سے متعلق جملہ علوم وفنون اسلامیات کے دائرے میں داخل ہوچکے ہیں۔ [79] لیکن اہم مسئلہ علمی نقطہ نظر اختیار کرنے کا ہے۔ [80]

اسلامیات کے مطالعے کے سلسلے میں علیم صاحب سامی لسانیات کے مطالعے کو ناگزیر سمجھتے ہیں، لکھتے ہیں کہ:

''ہمارے ملک میں ایک بڑی کمی یہ بھی ہے کہ ہم نے سامی لسانیات کی طرف بالکل توجہ نہیں کی ہے۔ یہ کمی نہ صرف ہندوستان میں بلکہ تمام اسلامی ممالک میں بھی ہے۔ خود عرب اہل زبان نے سامی لسانیات کی طرف کماحقہٗ توجہ نہیں کی ہے اور وہ اب تک اس میدان میں یورپ کے مستشرقین کے خوشہ چیں ہیں۔ ہمارے ملک میں تو ایک شخص بھی ایسا نہیں ہے جسے سامی لسانیات کا ماہر کہا جا سکے..... یورپ اور امریکہ کی شاید ہی کوئی بڑی یونیورسٹی ایسی ہو جس میں سامی زبانوں کی تعلیم کا ایک مستقل شعبہ نہ قائم ہو''۔

آگے لکھتے ہیں:

''ہمارے ملک میں سامی زبانوں کی تعلیم اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہندوستان کی قدیم ترین تہذیبوں کے رشتے دجلہ وفرات کی وادیوں کی قدیم سامی تہذیبوں سے ملتے ہیں اور بہت ممکن ہے کہ ہماری قدیم تاریخ کی بہت سی گتھیاں سُمیری اور آشوری زبانوں کی مدد سے حل ہو سکیں۔''[81]

یہ باتیں علیم صاحب نے تقریباً پچاس پچپن سال قبل کی تھیں لیکن سامی لسانیات کی اہمیت اور ضرورت اب بھی برقرار ہے۔ سرسید بھی اس کے اولین مویدین میں سے تھے۔

غرض علیم صاحب کی نظر میں اسلامیات کو محض مذہب اسلام کے مطالعے تک محدود رکھنا ایک محدود نقطۂ نظر کی پیداوار ہے جب کہ اسلام تہذیبی ورثہ کا نام ہے، جس نے عالمی تہذیب کو اثر انداز کیا اور خود بھی اثر پذیر ہوا۔ اس طرح اسلامی تہذیب کو علاقائیت سے الگ نہیں کر سکتے اور اس حیثیت سے ہم 'انڈین اسلام' کی اصطلاح بھی استعمال کر سکتے ہیں۔[82] لکھتے ہیں:

''تقریباً بارہ سو برس سے ہندستانی تہذیب کی تعمیر میں مسلمانوں نے حصہ لیا ہے، فلسفۂ مذہب اور تصوف، موسیقی، مصوری اور فن تعمیر، زبان اور ادب کوئی ایسا شعبہ نہیں جس میں مسلمان اثر انداز نہ ہوئے ہوں۔ اسی طرح خود مسلمانوں کی

زندگی کا کوئی ایسا پہلو نہیں جو ہندوستانی ماحول سے متاثر نہ ہوا ہو۔اس عمل اور رد عمل کا مطالعہ نہایت ضروری ہے"۔ 83

علیم صاحب کی نظر جدید اسلامی تحریکات پر بھی تھی جن کے بارے میں وہ تنقیدی رائے رکھتے تھے۔خاص طور پر علی گڑھ تحریک کے بارے میں ان کی رائے تھی کہ"اس کی پہلی اینٹ ہی ٹیڑھی رکھی گئی تھی"۔ 84 یعنی"یہ تحریک بہ ظاہر اس مفروضے پر مبنی تھی کہ انگریزوں کی حکومت اس ملک میں ابدالآباد تک رہے گی اور ہر طرح کی مضرت سے مسلمانوں کو محفوظ رکھے گی"۔ 85

ان کی رائے تھی کہ انگریز حکومت کے دور میں ہندستانی مسلمانوں میں دو مختلف رجحانات کارفرما تھے:

> "ایک طرف ہر میدان میں انگریزوں ہی کی نہیں بلکہ مغربی علوم و افکار کی شدید مخالفت کا رجحان تھا........(تو) دوسری طرف زمانہ باتو نہ سازد تو بازمانہ بساز کے نظریے پر عمل تھا.......... وہ لوگ جو روایت اور بغاوت کے دھاروں میں امتزاج پیدا کرنا چاہتے تھے ان کی تعداد فطری طور پر کم تھی"۔ 86

آزادی سے پہلے علیم صاحب خالص قوم پرستی اور سامراج دشمنی کے قائل تھے بلکہ مذہبی قوم پرستی کو روا سمجھتے تھے: 87

"ہماری قومی تحریک میں بہت سے ایسے مسلمان شریک ہیں جو انگریزی حکومت کی حمایت کو مذہب کے خلاف سمجھتے ہیں، اس لیے اس کی مخالف تحریک کی شرکت کو فرض سمجھتے ہیں۔ جدید قوم پرست اس نقطہ نظر کو پسند نہیں کرتے ہیں لیکن ان لوگوں کی قدر ان کے سامراج دشمن جذبے کی اہمیت ہماری نگاہوں میں کم نہیں ہو سکتی"۔

جدید تحریکات میں جمال الدین افغانی کی تحریک پان اسلامزم کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔وہ مسلم اقوام کو اسلام کے پرچم کے تحت متحد کرنا چاہتے تھے جس کا مقصد حصول آزادی اور مسلمانوں کو اصلاح کی راہ پر گامزن کرنا تھا لیکن بقول علیم صاحب سید جمال الدین افغانی کا اتحاد اسلامی کا نعرہ محض ایک خواب تھا اور وقت کے دھارے کے خلاف تھا کیوں کہ یہ وہ زمانہ تھا کہ جب مسلم اقوام زبان، سیاست اور اقتصادی مفادات کی بنیاد پر قومی ریاست کی تشکیل کی راہ پر

گامزن تھیں۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران اور اس کے مابعد عرب قومیت کے ساتھ ساتھ اسلامی احیائیت کا نیا رجحان بھی جنم لینے لگا تھا،[88] لیکن علیم صاحب اس بات کے شدت سے قائل تھے کہ ماضی کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش ایک سعی لاحاصل سے زیادہ کچھ نہیں۔ 1857 کے بعد سے مسلم دانش وروں کا ایک خاص شیوہ تھا۔ یاسیت یعنی اپنے انحطاط کا رونا رونا اور پھر پرانی عظمت کا ماتم کرنا یا احیائیت کا رجحان جو ماضی کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ پہلی صورت میں مسلمانوں کو بے عمل بنانے کی نادانستہ کوشش کی گئی اور دوسری صورت میں احیائیت کے نام پر ان کی قوت عمل کو ابھارنے کی سعی لاحاصل کی جارہی ہے جس کی بنیاد ماضی سے محض جذباتی وابستگی پر ہے:[89]

> ''ماضی کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش لاحاصل ہے۔ اس کو مثال کے طور پر ہم اپنے ساتھ رکھ سکتے ہیں، اس سے عبرت اور بصیرت حاصل کر سکتے ہیں لیکن اگر ہم یہ چاہیں کہ ماضی کی قدروں کو ہو بہو اس دور میں بھی نافذ کر دیں تو ہماری یہ کوشش الٹی گنگا بہانے کی سی ہوگی''۔

علیم صاحب کا خیال تھا کہ ماضی سے جذباتی وابستگی سماجی اصلاح کی راہ میں سب سے زیادہ حائل ہے۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اسلاف کے بنائے ہوئے طریقے آج کے لیے قابل عمل ہیں یا نہیں۔ اگر اسلاف کے یہاں ان کا حل نہیں ملتا تو ہمیں کسی اور جواز (Sanction) کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اسی نقطہ نظر سے ہمیں مسلمانوں کے احوال شخصیہ پر بھی نظر ڈالنی چاہیے۔۔۔۔۔ آج کی دنیا میں بشری قوانین نے بہت سے امور میں الوہی قوانین (Divine Laws) کی جگہ لے لی ہے۔ مثلاً دستوری، تعزیری، تجارتی اور بین الاقوامی قوانین وغیرہ لیکن بعض ایسے بھی ہیں جو پرسنل لا کی شکل میں برقرار ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی رائے یہ تھی کہ ایسے تمام قوانین کا دیگر اقوام میں رائج قوانین کی روشنی میں جائزہ لینا چاہیے۔ اگر تبدیلی کی ضرورت ہو تو جذبات کو حائل نہیں ہونا چاہیے۔ اسی کے ساتھ یہ قوانین ان کے قوانین سے بہتر ثابت ہوں تو انھیں ملکی قوانین کا درجہ دے دینا چاہیے جس کا اطلاق ہر ایک پر ہو۔[90]

علیم صاحب بے لاگ تنقید کے قائل تھے۔ وہ کسی چیز کو، خواہ وہ مذہب ہی کیوں نہ ہو

عقل کی گرفت سے باہر نہیں تصور کرتے تھے۔ چنانچہ اپنے ایک وقیع مقالے میں مذہب کی سماجی حیثیت کے بارے میں لکھتے ہیں:[91]

''قدیم زمانے میں تمام سماجی اعمال(Social Functions) پر مذہبی پیشواؤں کی اجارہ داری تھی۔ تہذیب وتمدن کے ارتقا کے ساتھ ساتھ سماجی اعمال ممیز ہونے لگے۔ مثلاً تجارت، صنعت اور نظم ونسق کے نئے میدانوں نے نئے اکابر کو جنم دیا اور سماج کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے طرح طرح کے پیشے وجود میں لائے گئے لیکن ان سرگرمیوں کی وجہ سے مذہبی پیشواؤں کا عمل دخل کم تو ہوگیا تاہم ان کا اثر بہت عرصے تک برقرار رہا جو ابھی تک بالواسطہ طور پر عورتوں اور مردوں کے اذہان پر قابض ہے''۔

اگر چہ یہ مقالہ عام مذہب سے متعلق ہے لیکن جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوتا ہے، اس مضمون کا پس منظر کنایۃً اسلام کی تاریخ ہے۔ لکھتے ہیں کہ:

''کچھ عرصے کے بعد فلسفہ کو عروج ہوا۔ فلاسفہ نے مذہب کے بہت سے وعاوی پر نکتہ چینی شروع کی، لیکن رجال دین نے (مراد متکلمین سے ہے) خود فلاسفہ کے طریق استدلال کو اختیار کرلیا اور اس کو پروان چڑھایا اور پھر ان ہی کے حربے کو ان کے خلاف استعمال کیا (جیسا کہ امام غزالی اور ان کی کتاب تہافت الفلاسفہ سے ظاہر ہے۔) اس طرح ایک پر پیچ فلسفہ، علم الکلام (Scholasticism) وجود میں آ گیا جس نے عقلیت پسندی کو میدان سے باہر نکال دیا''۔[92]

مزید لکھتے ہیں:

''رجال دین ہر دور میں بدلے ہوئے حالات کے تحت تو با زمانہ بساز کے فلسفے پر عمل کرتے آئے ہیں۔ وہ دراصل اپنے متبعین کو قابو میں رکھنے کے لیے نئی حکمت عملی پر عمل پیرا رہے ہیں۔ مثلاً مذہبی تصورات کی تشکیل جدید اور اصلاحی تحریکات کی مساعی نے ان کے متبعین کو بڑے پیانے پر ترک مذہب

سے باز رکھا۔ اس میں شک نہیں کہ بیشتر مذہبی تحریکات سماجی اصلاح کی محرک
کی حیثیت سے نمودار ہوئیں، لیکن جب حکمراں طبقہ نے اسے اختیار کرلیا تو یہ
تحریکات ان کے طبقاتی مفادات کی حفاظت کی ضامن بن گئیں اور رجعت
پسندی کا حربہ۔ اگر چہ مذاہب نے رفاہ عامہ، سعادت اور صلہ و آشتی کی تلقین کی
تھی لیکن دینی تاسیسات جو وجود میں آئیں وہ استحصال کی معاون بن گئیں۔
مثلاً مذہبی اوقاف کے نام پر بڑی بڑی آراضی پر قبضہ، غریب کسانوں پر ظلم و
تعدی اور استحصال کو روا رکھا گیا۔''[93]

علیم صاحب لکھتے ہیں کہ کچھ لوگ انتہائی نیک نیتی سے مذہب کو تصوف کا متبادل سمجھتے ہیں۔ چنانچہ تصوف کی تاریخی حیثیت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''اس میں شک نہیں کہ تاریخی اعتبار سے تصوف راسخ العقیدگی کے خلاف بغاوت کا مظہر ہے۔ تقریباً ہر دور میں تمام بڑے بڑے صوفیا کو رجال دین نے بے شرع (Hetrodox) کا نام دے کر مذمت کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب مذہب کو بندھے ٹکے اصولوں کا پابند بنا دیا گیا اور مذہبی اہلکاروں نے حکمراں طبقہ کا ساتھ دینا شروع کر دیا اور ان کے سیاہ کارناموں پر پردہ ڈالنے لگے تو صوفیا منظر پر نمودار ہوئے اور لوگوں کو سرکاری رجال دین کے اثر سے باہر نکالنے کی کوشش کی۔ نتیجۃً صوفی سلسلے وجود میں آئے۔ یہ سلسلے راسخ العقیدگی کی گرفت کو توڑنے میں کامیاب ہوئے لیکن یہ کامیابی دیرپا ثابت نہیں ہوئی۔ کچھ ہی عرصے کے بعد تمام صوفی سلسلے اپنی لچک کھو بیٹھے اور متحجر ہو گئے (جیسا کہ اسلام کی تاریخ سے واضح ہے) بیشتر تو یہ ہوا کہ تصوف نظامِ دینیات میں مدغم ہو گیا اور صوفیا مذہبی پیشواؤں کے حاکمانہ نظام مراتب (Hierarchy) میں شامل ہو گئے۔

اس اعتراف اور انضمام کے نتیجے میں صوفی تحریک کو اس کی لبرل خصوصیات سے محروم کر کے راسخ العقیدہ تاسیسات (Orthodox establishment) کا تابع دار بنا دیا گیا۔ اس

طرح راسخ العقیدگی اور تصوف کے امتزاج نے رسمی مذہب (Formal Religion) کی عمومیت کو ایک نئی زندگی بخشی۔94

علیم صاحب کی فکر کا ایک بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ کوئی ''فکر اپنے زمانے سے ماورا'' نہیں ہے۔ فکر کی آزادی، خود بینی اور معروضیت یہی وہ معیار ہیں، جن پر جدید وقدیم قدروں کو پرکھا جاسکتا ہے اور یہی وہ منہج ہے جس کو اسلامیات کے مطالعے میں وہ جاری و ساری دیکھنا چاہتے تھے۔

علیم صاحب کے علمی کارناموں میں ان کا ایک مقالہ ''ہند اور مہند'' ہے جس میں انھوں نے سیّد سلیمان ندوی کے اس دعوے کا بطلان کیا ہے کہ ''ہند کا لفظ عربوں کو ایسا پیارا معلوم ہوا کہ انھوں نے ملک کے نام پر اپنی عورتوں کا یہ نام رکھا۔ چنانچہ عربی شاعری میں یہ نام وہ حیثیت رکھتا ہے جو فارسی میں لیلیٰ اور شیریں کی ہے۔'' ملاحظہ ہو: ''مجلّہ علوم اسلامیہ'' ص ص 11-16، (1963)

اسی طرح ان کا ایک دوسرا اہم کام رسالہ ''معرفۃ المذاہب'' کی تصحیح ہے، لکھتے ہیں،'' اس میں فرقوں کی تقسیم میکانکی انداز سے کی گئی ہے۔ دیکھنا ہے کہ بہتر'' ہالکہ'' فرقوں کی یہ تقسیم کس دور میں ہوئی کہ پہلے ان کو چھ بنیادی فرقوں میں بانٹا گیا اور پھر ہر بنیادی فرقے کی بارہ اور صرف بارہ شاخیں قرار دی گئیں۔ اس رسالے میں ایک دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ جب تقسیم اور ضرب کے بعد بہتر فرقے ہو چکے تو ان کے علاوہ سات اور فرقوں کا ذکر تتمے کے طور پر کیا گیا ہے۔ غالبًا یہ پہلا رسالہ ہے جس میں اس انداز سے فرقوں کی تقسیم کی گئی ہے اور اسی سے اخذ کر کے اس نہج کے دوسرے رسالے تیار ہو رہے ہیں۔ مجلہ۔ ج1 نمبر 1، 1960

ماہنامہ جامعہ میں علیم صاحب کے مضامین اور تراجم کی اشاعت کا سلسلہ اس وقت شروع ہو گیا تھا جب وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بی۔ اے کے طالب علم تھے اور ان کی عمر بمشکل سترہ اٹھارہ برس تھی۔

اس سلسلے کا غالبًا پہلا مضمون ''عربی زبان عصر جاہلی میں'' ہے جو ماہنامہ جامعہ کے ستمبر 1925 کے شمارہ میں شائع ہوا ہے۔ حضرت عبیداللہ احرارؒ سے مناسبت کے سبب وہ اس وقت

اپنے نام کے ساتھ احراری لکھتے تھے۔ مضمون کے عنوان کے نیچے "نوشتہ عبدالعلیم صاحب احراری متعلّم عربیات جامعہ ملیہ" لکھا ہوا ہے۔ اس مضمون میں انھوں نے وقت کے ساتھ زبانوں میں رونما ہونے والی تبدیلی کو ایک ایسا قانون قرار دیا ہے جو "ہر جگہ جاری ہے"۔ عربی زبان کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں، "عربی کے ابتدائی زمانہ (عصر جاہلی) کا اگر عصر اسلامی سے مقابلہ کیا جائے یا اوائل عصر اسلامی کا آج کے زمانہ سے تو عجیب نقشہ نظر آتا ہے۔ ہزاروں الفاظ اور ترکیبیں ایسی ہیں جو مختلف زبانوں سے مستعار لی گئی ہیں لیکن یہاں آکر ایسی گھل مل گئیں کہ ان کی تمیز دشوار ہی نہیں بلکہ یک گونہ محال ہے"۔

عربی زبان میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کے عمل کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

> "قریش اہل تجارت تھے۔ اگر شمال میں وہ شام، عراق اور مصر کا سفر کرتے تھے تو جنوب میں یمن کا۔ اگر مشرق میں خلیج فارس بلکہ ہندوستان تک پہنچتے تھے تو مغرب میں حبشہ تک۔ پھر مکہ چونکہ جاہلیت میں بھی حرم تھا اور سارے عرب کا مرجع، اس لیے دور و نزدیک سے لوگ ہر زمانہ میں یہاں آتے رہتے اور جو خزانہ الفاظ کا اپنے ساتھ لاتے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ اپنے میزبانوں کو بھی دے جاتے تھے، اگرچہ اکثر نہ دینے والوں کو اس کا احساس ہوتا تھا نہ پانے والے کو۔"

ان کی رائے ہے کہ وقت کی گردش کے ساتھ عربی میں عجمی، سنسکرت، یونانی، لاطینی اور حبشی الفاظ خاصی تعداد میں شامل ہو گئے۔ انھوں نے ایسے الفاظ کی مثالیں خاصی تعداد میں دی ہیں جو عربی زبان کا حصہ بن گئے، کہیں اپنی اصل صورت میں اور زیادہ تر صورتیں بدل کر۔

ان الفاظ کی اصل اور اشتقاق کی بحث میں جرجی زیدان کی کتاب "**تاریخ آداب اللغة العربیه**" سے مدد لینے کا اعتراف کرتے ہوئے علیم صاحب لکھتے ہیں۔

> "عربی زبان میں ضرورت زمانہ کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال لینے اور دوسری جگہوں سے علوم کو لے کر اپنے اندر جذب کرنے کا جو مادہ موجود ہے وہ مشکل سے کسی اور زبان میں پایا جائے گا۔ یہی وجہ ہے

کہ اس کے ساتھ کی زبانیں بغیر کسی استثنا کے مردہ ہو چکیں۔ نہ ان کا اب
کوئی سمجھنے والا نظر آتا ہے نہ بولنے والا۔''

علیم صاحب کا ایک اور عالمانہ مضمون ''دانتے اور اسلام'' کے عنوان سے انھی دنوں شائع ہوا۔ دانتے کی نظم " الرواية الالهيه " جس نے اس کے سر پر شہرت کا تاج رکھا، سیکڑوں برس تک اس کی پرواز فکر کا نتیجہ سمجھی جاتی رہی۔ آخر ایک کیتھولک پادری اور جامعہ میڈرڈ میں عربی کے پروفیسر میگوئل آسن نے اس طلسم کو توڑا اور اپنی ضخیم کتاب میں، جو دو حصوں میں ہے، دلائل سے یہ ثابت کیا کہ ''دانتے کی نظم کا خاکہ تو واقعہ معراج یا اسرا سے ماخوذ ہے اور تفصیلات ابن عربی کی فتوحات سے لی گئی ہیں''۔

سارا پس منظر بیان کرنے کے بعد علیم صاحب نے اس مضمون کے اختتام میں لکھا ہے (1) یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ عہد وسطیٰ میں مسیحی یورپ نے باہمی تعلقات کی بنا پر مسلمانوں کے مذہب، عقائد، رسم ورواج اور آخرت کے تصور کے متعلق کافی علم حاصل کرلیا تھا (2) اس کا امکان ہے کہ دانتے نے بالواسطہ یا بلا واسطہ اسلامی ادب سے اپنی نظم کے لیے مواد حاصل کیا ہو۔ (3) اس کے شواہد موجود ہیں کہ وہ ادب اسلامی سے شوق رکھتا تھا اور اس کا اس پر اثر بھی پڑا تھا۔

لیکن وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ''دانتے ملک اور قومیت کی قیود سے مستغنی ہے اور اس کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ اس نے تمام دنیا کے اخلاق اور تصوف کو اپنی نظم میں ایک نرالے انداز سے جمع کر دیا ہے۔''

یہ مضمون جو 1926 میں ماہنامہ جامعہ میں چھپا تھا بعد میں علی گڑھ میگزین میں 1959 میں شائع ہوا۔

''معرفۃ المذاہب'' کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ علیم صاحب نے ابن سراج کا رسالہ ''تذکرۃ المذاہب'' بھی 1967 میں تصحیح کے بعد اپنے مقدمہ کے ساتھ شائع کیا تھا۔ اس رسالہ کے پانچ قلمی نسخے کتاب خانہ رضائیہ رام پور سے دستیاب ہوئے تھے اور ایک قلمی نسخہ انھیں ڈاکٹر مختار الدین صاحب سے حاصل ہوا تھا۔ انھوں نے تصحیح کے لیے ان سارے نسخوں سے مدد لی۔ اس

رسالہ کا ایک مطبوعہ نسخہ بھی انھیں حاصل ہو گیا تھا جس پر سنہ طباعت 1313ھ (1798) درج ہے لیکن انھیں اس کے بارے میں شبہ ہے کیونکہ "اس کے حاشیے پر جو اردو ترجمہ شائع کیا گیا ہے اس کی زبان اس زمانے کی دوسری کتابوں کے مقابلے میں زیادہ صاف اور سلیس ہے"۔

مقدمہ کے اختتام میں علیم صاحب اس نتیجے پر پہنچے ہیں:

"معرفة المذاهب" اور "تذكرة المذاهب" کے مباحث میں اس قدر مماثلت پائی جاتی ہے کہ ایک کو دوسرے کا چربہ کہنا غلط نہ ہوگا۔ فصلوں کے عنوانات اور فرقوں کی تقسیم بالکل ایک ہی طرح کی ہے۔ چھے بنیادی فرقے یعنی رافضیہ، خارجیہ، جبریہ، قدریہ، جہمیہ اور مرجیہ دونوں میں مشترک ہیں اور ہر ایک کے بارہ بارہ فرقوں کے ناموں میں بہت کم اختلاف ہے جس کو روایت یا کتابت کے اختلاف پر محمول کیا جا سکتا ہے"۔

ماہنامہ جامعہ میں علیم صاحب نے مولوی ریاست علی ندوی کی کتاب تاریخ صقلیہ کی جلد اول پر مبسوط تبصرہ بھی کیا تھا۔

انھوں نے جلد اول کو "مسلمانوں کی نہ صرف دلبستگی بلکہ عبرت کا باعث" قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "ہمارے یہاں تاریخ نگاری اور تحقیق علمی کا جو معیار ابھی قائم ہو سکا ہے" اس کے پیش نظر یہ کتاب "بہت اچھی" ہے لیکن اختتام ان الفاظ پر کیا ہے "تاریخ نگاری کے لیے پہلی شرط جذبات پر قابو اور عصبیت قومی یا مذہبی سے کنارہ کشی ہے۔ مورخ کے لیے دیدہ خوں بار اور دل فگار سے زیادہ گمراہ کن اور کوئی دو چیزیں نہیں ہو سکتیں۔ اس کے دل میں تو درد کی جگہ بے تعصبی ہونی چاہیے اور آنکھوں میں خون کی جگہ روشنی، جب کہیں وہ صحیح تصویر کھینچ سکے گا"۔

یہ تبصرہ ماہنامہ جامعہ کے نومبر 1933 کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔

ڈاکٹر صاحب نے "ہندوستان میں اسلامی مطالعات کے چند پہلو" کے زیر عنوان ایک مقالہ "آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس، حیدرآباد، میں 1964 میں پیش کیا تھا۔

اس مقالے میں اسلام کو "ایک حرکی طاقت" قرار دیتے ہوئے وہ "ان کے لیے جو

انسانی تہذیب کی رفتار اور ارتقا کو سمجھنا چاہتے ہیں اسلامی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ'' ضروری قرار دیتے ہیں اور انھیں افسوس ہے کہ اسلامی مطالعات کو ایک اہم تعلیمی شعبے کے طور پر'' ہمارے ملک میں ان کی اہمیت کا پوری طرح احساس نہیں کیا گیا ہے''۔

ان کا خیال ہے کہ'' جنوبی ہند کے اسکالر، خصوصاً جو ملیالم اور تمل علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں، شاید اسلام کے بالکل ابتدائی اثرات کے بارے میں شواہد کا زیادہ آسانی سے پتہ لگا سکتے ہیں۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ شنکر اچاریہ بعض امور میں اسلام سے متاثر تھے۔۔۔۔لیکن ڈاکٹر تاراچند کی اولین اور بنیادی کوششوں کے باوجود ابتدائی دور میں ہندوستان کی فکر پر اسلام کے اثرات کا مسئلہ ہنوز حل نہیں ہو سکا''۔

ان کی رائے ہے کہ اگر ہمارے ملک کی دانش گاہوں نے '' لکیر کے فقیر'' درسی کورسوں کو ترک کر کے تعلیم اور تحقیق کو وقت کی ضرورت کے مطابق ڈھال لیا تو یہ دانش گاہیں ایسے عالم پیدا کر سکیں گی جو اسلامی مطالعات کی پوری بساط میں قابل ذکر کارنامے انجام دے سکیں گے''۔

ڈاکٹر صاحب نے زمانہ طالب علمی میں اور ڈاکٹریٹ کر کے برلن سے واپسی کے بعد سید محمد کرد علی رئیس المجمع العلمی العربی کے سہل بن ہارون پر ان کے مقالے، پروفیسر بیکر کے ایک مضمون کے ایک حصے نیز رائل ایشیاٹک سوسائٹی بابت جولائی 1925 میں مشہور مستشرق پروفیسر مارگولیتھ کے ایک مضمون'' عربی شاعری کی ابتدا'' کا ترجمہ بھی ماہنامہ جامعہ کے دسمبر 1925 سے مارچ 1926 تک کے شماروں میں چار قسطوں میں شائع کرایا تھا۔

گمان غالب ہے کہ مرحوم کے علمی اور ادبی کاموں کا بہت سا حصہ اب بھی اُس دور کے رسائل میں مدفون ہے اور اسلامیات سے دلچسپی رکھنے والے بھی ان کے کارناموں سے واقف نہیں۔

علیم صاحب کے علمی اور ادبی اکتسابات کے اتنے پہلو ہیں کہ ضروری تھا کہ ان پر اب تک کئی تحقیقی مقالے لکھے جا چکے ہوتے لیکن افسوس ان پر اب تک تحقیقی کام کا آغاز بھی نہیں ہوا ہے۔ سبب اس کا یہ بھی ہے کہ نہ انھوں نے کبھی اپنے کاموں کی تشہیر کی اور نہ ہمیں اس کی توفیق

ہوئی کہ اس جانب توجہ کرتے۔

بہر حال، امید ہے کہ اب ان کی کاوشوں کے سامنے آ جانے کے بعد اس طرف توجہ کی جائے گی اور اسلامیات کے ایک بڑے مفکر کی حیثیت سے ان کے افکار اور کارناموں کی پوری اہمیت کو محسوس کیا جا سکے گا۔

حوالے وحواشی

-1 عبدالعلیم۔ ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق۔ علی گڑھ، 1956

-2 عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی، 1935، ص 4

-3 ملاحظہ ہو مارکسزم اور ادب، در فکر ونظر، دہلی۔ جہاں وہ لکھتے ہیں: ''تہذیب اور فن کے بارے میں مارکسزم کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ مادی زندگی کا نظام پیداوار انسان کی سماجی، سیاسی اور ذہنی کیفیات کا تعین کرتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نظام پیداوار اور آرٹ میں براہ راست اور میکانکی تعلق ہے....معروضی اور مطلق حقیقت کا وجود ہے۔ یہ حقیقت بنیادی طور پر حرکت پذیر ہے......مادی فلسفہ......روحانی فلسفہ قدروں کا مخالف نہیں ہے، وہ تو ماورائیت کا دشمن ہے''۔

-4 ملاحظہ ہو علیم صاحب کا مقالہ Have Religions Outlived their Social Functions جو شملہ کے سمینار میں پڑھا گیا تھا۔

-5 Orientalism

-6 اس ضمن میں ولہازن کے علاوہ گولڈ سیر اور کارل بکر کے نام اسلامیات کے محقق کی حیثیت سے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

-7 مستشرقین، ص 9

-8 مستشرقین، ص 10

-9 ملاحظہ ہو اس سلسلے میں ایک وقیع مقالہ Albert N. Nader, Lesysteme- Philosophique des Mutazila, Beirut,

1956-

اس کتاب کا عربی میں ترجمہ ہو چکا ہے۔نو معتزلیت کیا ہے؟ اس کے متعلق عالمانہ بحث کے لیے دیکھیے

R. Caspar 'Le renouveau motazilite, in Milanges(4)

Dar al- Maarif, Cairo, 1957

-10 عقیدہ،ص 19

-11 ابوالحسن علی الاشعری (وفات 935) مصنف کتاب ''مقالات الاسلامیین''، تحقیق ایچ ریٹرا۔

-12 عبدالقادر بن طاہر البغدادی (وفات 1037)، مصنف کتاب ''الفرق بین الفرق''

-13 ابن حزم الاندلسی (وفات 1135) مصنف ''الملل والنحل''

-14 محمد الشہرستانی (وفات 1135) مصنف ''الملل والنحل''

-15 Heresiographies-

-16 ابومحمد نوبختی (وفات 910) مصنف ''فرق الشیعہ''

-17 عقیدہ، ص 23

-18 مستشرقین، ص 167

-19 ایضاً ص 17

-20 عقیدہ، ص 9

-21 اسلامک کلچر (حیدرآباد)، 1933، ص 67

-22 مستشرقین، ص 15

-23 مستشرقین، ص 28

-24 مستشرقین، ص 29

-25 مستشرقین، ص 62 -61

-26 شیخ محمد عبدہ کے خیال میں ابعیۃ کا تعلق اس واقعہ سے ہرگز نہیں ہے۔ سورۃ الفاتحہ، ص 165

-27 مستشرقین، ص 63

-28 یہ واقعہ مختلف مصادر میں معمولی اختلاف کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ جلالین اور دیگر تفسیروں میں بھی اس واقعہ کا ذکر ملتا ہے۔

-29 53 : 19- 22

-30 مستشرقین، ص 64 - 61

-31 "Doctorate in "Islamiche Philologie"

-32 یہ مقالہ جرمن زبان میں تھا۔ اصل عنوان یہ تھا: A Historical Survey of the Dogma of Ijaz al- Quran-

-33 "Inquisition"-

-34 ''انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (جدید) آرٹیکل ''قرآن'' مصنفہ اے۔ ٹی۔ ویلچ۔

-35 ایضاً۔ آرٹیکل، اعجاز، 'قرآن'

-36 اس کتاب کو علیم صاحب نے تصحیح کر کے شائع کیا تھا: **كتاب النكت في اعجاز القرآن لأبي الحسن علي بن عيسىٰ الرماني، عني بتصحيحه الدكتور عبدالعليم ، مكتبة الجامعة الملية الاسلامية، دهلي سنة** 1934 (؟) کتاب ایک مختصر مقدمے اور عبدالعزیز المیمنی کے ''الاستدراکات'' پر مشتمل ہے۔ علیم صاحب مقدمے میں لکھتے ہیں: **"هذا كتاب النكت في إعجاز القران لأبي الحسن علي بن عيسىٰ النحوي المعروف بالرماني، ما اطلعت الاعلى نسخة واحدة التي موجودة في مكتبة وهي آفندي باستانبول إني قد ظفرت بهذه النسخة من فضل الأستاد أرسلني عكسا فونوغرافيا منها فله مني شكر جميل**، نیز نسخے میں موجود کثیر اغلاط کی تصحیح کے لیے علامہ محمد بن یوسف السورتی اور استاذ

عبدالعزیز المیمنی کا شکریہ ادا کیا گیا ہے (ص 1) صفحہ دس پر میمنی صاحب کا ایک صفحہ کا استدراک ہے۔

-37 **وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات: ترك مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة الصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة ونقض العادة وقياسه بكل معجزة.** الرمانی بحوالہ مذکور، ص 11

-38 علیم صاحب نے اس کتاب کا نسخہ لائڈن سے حاصل کر کے اسے تصحیح و تحقیق کے بعد شائع کیا جو علی گڑھ یونیورسٹی سے 1953 میں شائع ہوئی۔ بعنوان البیان فی اعجاز القرآن لمحمد بن محمد الخطابی (319-388ھ) خطابی کی تاریخ وفات پر اختلاف ہے: 386/996 یا 388/998 خطابی شافعی المسلک اور محدث تھے اور شعری ذوق بھی رکھتے تھے۔ "**ثلاثة رسائل في اعجاز القرآن**" کے نام سے 1955 میں قاہرہ سے جو کتاب شائع ہوئی تھی، اس میں خطابی کی یہ کتاب بھی شامل ہے (ص 17-66)۔ اس کتاب کے مصححین یہ تھے: عبداللہ صدیقی (؟) محمد خلف اللہ اور محمد زغلول سلام۔

-39 باقلانی علم الکلام میں اشعری اور فقہ میں مالکی تھے۔ انھوں نے اشعریت کو ایک جدید ترتیب دینے کی کوشش کی۔ یہ کتاب متعدد بار چھپ چکی ہے۔ گرون بام نے اس کتاب کے ایک حصہ (ادب سے متعلق) کا ترجمہ شائع کیا ہے: ملاحظہ ہو: G.E. Von Grurebaum, A Tenth Century---- Document of Arab Literary stories and Criticism Chicago. 1950۔ نیز دیکھیے E.I (جدید) آرٹیکل: "باقلانی"

-40 E.T. Welch اور G.E. Von Grunebaum بحوالہ مذکور "قرآن" اور اعجاز۔

-41 یہ مختصر مقالہ رای الشریف المرتضی فی اعجاز القرآن کے نام سے "مسلم یونیورسٹی جرنل" میں شائع ہوا۔ جلد 2، نمبر 3

42- عقیدہ۔ص 24 - 23

43- ایضاً ص 25

44- گرونو بام کے الفاظ میں The major making the development of the Ijaz Concept and the researches Supporting it have been put together by Abdul Alim in Ijaz al- Quran, in Islamic Culture, Vii, 1933 pp 64-82, 85-215- E 1-2

45- C.H. Becker کی مشہور کتاب ہے: Islamstudien ''نو استشراق'' کے بانیوں میں تھے۔

46- **اعجاز القرآن والبلاغة النبويه** ان کی مشہور تصنیف ہے۔ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن 1926 میں شائع ہوا اور 1961 تک اس کتاب کے سات آٹھ ایڈیشن شائع ہو چکے تھے۔

47- عقیدہ ص

48- عقیدہ ص 14

49- عقیدہ ص 14

50- عقیدہ ص 14

51- ایرانی النسل اور مشہور صاحب طرز 140/757

52- اس کا دعویٰ تھا کہ اس نے سورہ Lix سے بہتر کلام کہا ہے۔ ایک اور مشہور شاعر ابو العتاہیہ کا سورہ Lxxvii کے بارے میں یہی دعوا تھا۔

53- عقیدہ ص 16- 15

54- عقیدہ ص 19

55- علیم صاحب کی ایک غیر مطبوعہ تحریر سے ماخوذ۔

56- انکار قریش ور بھم'' کے تحت

1- لو نشاء لقلنا مثل هذا 8-31
2- إن هذا الاختلاف 38 - 6
3- إن هذا إلاأساطير الأولين 8-31
4- ماهذا إلاسحر مفترى
5- أفتانون السحر
6- أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون 37 - 35
7- إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون
8- وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملىٰ عليه بكرة وأصِيلا
9- الذى جعلوا القرآن عضين۔
10- إن هذا إلاسحر يوثر، إن هذا إلاقول البشر۔

57- منقول از غیر مطبوعہ تحریر۔
58- عقیدہ ص62
59- عقیدہ ص60
60- Hagiofraphies
61- ملاحظہ کریں۔ جی۔ای۔فان گرونو بام کا مقالہ ''اعجاز در انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (جدید)
نیز دیکھیے۔ای۔ٹی۔ویلچ کا مقالہ ''قرآن'' در انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (جدید)
62- یہی رائے پروفیسر اے۔ٹی۔ویلچ کی بھی ہے: Parallel to the also (غیر مخلوق) doctrine of eternity of the Quran E.I. Quran. (اعجاز)arose the dogma of immorlatity
63- قرآن 90 - 17
64- عقیدہ ص18 - 17
65- عقیدہ ص 21
66- ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق۔علی گڑھ، 1956 ص

20 - 21

-67 ایضاً ص 21

-68 ایضاً ص 20

-69 ملاحظہ ہو Orientalism

-70 ہندوستان میں عربی ادب ص21

-71 اعذاری، اعتذاری، معذرت پسندانہ۔ یہ انگریزی لفظ Apologestic کا ترجمہ ہے۔ اس لفظ کے معنی آکسفورڈ ڈکشنری میں اس طرح ہیں:

Regretfully acknowledging or excusing fault or failure

-72 علمائے ہند کی تنگ نظری کی مثال دیتے ہوئے علیم صاحب لکھتے ہیں کہ جب جامعہ ملیہ اسلامیہ سے جوزف ہل کی مشہور کتاب اسلامک سویلائزیشن، کا اردو ترجمہ شائع ہوا تو مولانا عبدالماجد دریابادی نے اس کو اسلام کے خلاف ایک بڑا فتنہ قرار دیا تھا۔

-73 ایضاً ص 23

-74 ہندوستان میں عربی ادب ص 25-26

-75 ہندوستان میں عربی ادب ص 27

-76 ہندوستان میں عربی ادب ص 28

-77 ہندوستان میں عربی ادب ص 28

-78 ہندوستان میں عربی ادب ص 28

-79 دیکھیے Some Aspects of Islamic Studies در Bulletin of the Institute of Islamic Studies, Aligarh, 1964-65

-80 ایضاً

-81 ہندوستان میں عربی ادب۔ ص11-10

-82 بلٹن

-83 علی گڑھ تحریک۔ص 279

-84 ہفتہ وار ''ہندستان'' لکھنؤ20مارچ1938؛ ''مسلمانوں کا روشن مستقبل'' پر تبصرہ۔

-85 مسلم یونیورسٹی کا نیا دور، علیگڑھ میگزین۔علی گڑھ تحریک نمبر 1953، 1957، ص 277

-86 ایضاً

-87 ہفتہ وار ''ہندستان''

-88 بلٹن آف دی انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (علی گڑھ 1957)

The scheme of Sayyid Jamaluddin regarding the Unity of the Muslim world were however too idealistic

to be realized, p 52

-89 ہفتہ وار ''ہندستان'' لکھنؤ، 1938؛ علی گڑھ میگزین۔علی گڑھ تحریک نمبر 1953۔1954 فکرو نظر، ص-11

-90 مقالہ: Have Religions Outlived their Social Function?

Indian Institute of Advanced Studies, Simla

-91 ایضاً

-92 ایضاً

-93 ایضاً

-94 ایضاً

□□□

مقالات

مارکسزم اورادب

تہذیب اور فن کے بارے میں مارکسزم کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ مادی زندگی کا نظام پیداوار انسان کی سماجی، سیاسی اور ذہنی کیفیات کا تعین کرتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نظام پیداوار اور آرٹ میں براہ راست اور میکانکی تعلق ہے۔ آرٹ کی خالص معاشی توجیہہ اور تعبیر سے ہمیشہ احتراز کرنا چاہیے۔ مارکسزم کا ہرگز یہ دعویٰ نہیں ہے کہ آرٹ معاشی ضروریات اور معاشی کیفیات کا عکس محض ہے۔ اینگلس کے قول کے مطابق جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ صرف معاشی عنصر ہی فیصلہ کن ہے وہ مارکسزم کو مسخ کر کے پیش کرتے ہیں۔ معاشی کیفیت وہ بنیاد ہے جس پر انسان کی سماجی اور ذہنی زندگی کی عمارت تعمیر ہوتی ہے لیکن انسان کے خیالات اور نظریات بھی معاشی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اس طرح عمل اور ردعمل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ دعویٰ صرف یہ ہے کہ سب عناصر کا تجزیہ کرنے کے بعد یہی معلوم ہوتا ہے کہ معاشی عنصر بنیادی اور لازمی ہے۔

آرٹ اور نظام پیداوار کے تعلق کا ثبوت انسانی تاریخ کے ابتدائی دور میں صاف طور پر ملتا ہے۔ سماج کے قدیم ترین نظام میں انسان کی تمام تر قوت ایسے پیداواری عمل پر صرف ہوتی تھی جس سے اس کی زندگی قائم رہ سکے۔ انسان کے باہمی رشتے اور فطرت سے انسان کے رشتے سادہ

اور براہ راست تھے، تقسیم محنت بالکل ابتدائی شکل میں تھی اور اس کی بنیاد عموماً جنسی تفریق تھی۔ پیداوار کے ذرائع سادہ اوزاروں تک محدود تھے اس لیے انسان کی محنت اور مشقت ہی کو زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ محنت کے ابتدائی طریقوں نے آرٹ کی پیدائش پر گہرا اثر ڈالا ہے اور ابتدائی آرٹ کی ہیئتوں کا محنت کے طریقوں سے براہ راست تعلق دکھائی دیتا ہے۔

پچھلی صدی[1] کے آخر میں ایک جرمن ماہر معاشیات کارل بیوشر نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ رقص اور نغمے کی پیدائش محنت کی ہیئتوں سے ہوتی ہے۔ اس کی توضیح یوں ہے۔ محنت کے دوران جسم کی حرکتوں میں اگر ایک خاص قسم کا توازن پیدا کر دیا جائے تو تھکن کا احساس کم ہوتا ہے اور کام میں زیادہ چستی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ جب انسان نے ٹولیاں بنا کر کام کرنا شروع کیا تو ان کے لیے لازمی تھا کہ اپنے جسم کی حرکتوں میں بھی توازن پیدا کریں تاکہ ان کے کام میں ایک ترتیب قائم ہو سکے۔ یہی رقص کی ابتدا تھی۔ محنت کی متوازن حرکتوں میں جب شدت پیدا ہوتی ہے تو ساتھ ہی ساتھ منہ سے متوازن آوازیں بھی نکلنے لگتی ہیں۔ انھیں آوازوں نے آہستہ آہستہ متوازن الفاظ کا جامہ پہنا اور گیت وجود میں آئے۔ بیوشر کا خیال ہے کہ ابتدائی پیداوار کے اوزاروں نے ہی آگے بڑھ کر آلات موسیقی کی شکلیں اختیار کیں۔

جارج ٹامس نے رقص، موسیقی اور شاعری کے ارتقا کا خاکہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

> ''رقص، موسیقی اور شاعری کے ارتقا کے خاکے اپنی ابتدا میں ایک تھے، اجتماعی محنت میں مصروف انسانی جسموں کی متوازن حرکتوں سے ان کی ابتدا ہوئی۔ ان حرکتوں کے دو حصے تھے، ایک جسمانی، دوسرا صوتی۔ پہلے سے رقص پیدا ہوا اور دوسرے سے زبان۔ محنت کے آہنگ کے مطابق ان مبہم آوازوں نے آگے چل کر بول چال اور شاعری کی صورتیں اختیار کیں۔ جو آوازیں

1۔ یعنی انیسویں صدی (مرتب)

زبان نے چھوڑ دیں ان کو اوزاروں نے اٹھالیا اور یہی موسیقی کے آلات کی بنیاد بنیں۔ شعر کی طرف پہلا قدم اس وقت اٹھایا گیا جب رقص کو الگ کر دیا گیا۔ اس طرح گیت پیدا ہوا۔ گیت میں شاعری موسیقی کا موضوع ہے اور موسیقی شاعری کی ہیئت۔ اس کے بعد ان دونوں میں بھی تفریق ہو گئی۔ شعر کی ہیئت میں ایک آہنگ ہوتا ہے جو اس کو گیتوں سے ملا ہے لیکن اس میں زیادہ سادگی پیدا کی گئی ہے تاکہ موضوع کی منطقی ترتیب پر زیادہ توجہ کی جاسکے۔ شاعری ایک کہانی کہتی ہے جس کے اندر خود ایک ربط اور توازن ہوتا ہے جو اس کے خارجی آہنگ سے الگ ہے۔ اسی طرح آگے چل کر شعر سے نثر پیدا ہوئی جس نے افسانے اور ناول کی شکل اختیار کی۔ ان میں شعری زبان کو چھوڑ کر بول چال کی زبان کو اختیار کیا گیا اور آہنگ کا رشتہ منقطع ہو گیا، بجز اس کے کہ کہانی میں بھی ایک ربط اور توازن پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔'' 1

آرٹ کی ابتدا کے اس خاکے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ آرٹ داخلی اور خارجی عناصر کے عمل اور ردعمل کا نتیجہ ہوتا ہے اور ان تمام پیچیدہ مظاہر کے سوتے پیداوار میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن جیسے جیسے سماج میں تفریق بڑھتی جاتی ہے یہ رشتے اور بھی پیچیدہ ہوتے جاتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ پیداوار اور آرٹ کا اتنا گہرا تعلق ہے، یہ لازمی نہیں ہے کہ آرٹ میں بھی بالکل اسی رفتار سے ترقی ہو جس رفتار سے پیداوار میں۔ یہ تاریخی واقعہ ہے کہ فن کے بعض بہت عمدہ نمونے ایسے سماج میں تخلیق ہوئے جس کی معاشی سطح بہت بلند نہیں تھی۔ ان کا مقابلہ سرمایہ داری کے عروج کے زمانے کے آرٹ سے کیا جاسکتا ہے۔ خود مارکس نے بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

''یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ آرٹ کی انتہائی ترقی کے بعض ایسے دور بھی گزرے ہیں جن کا سماج کی عمومی ترقی سے براہ راست کوئی رشتہ نہیں معلوم

1- مارکسزم اینڈ پوئٹری از جارج ٹامس صفحہ 20

ہوتا، نہ تو اس کی مادی اساس سے اور نہ اس کے تنظیمی ڈھانچے کی ساخت سے۔
مثال کے طور پر یونانی آرٹ کا مقابلہ جدید اقوام کے آرٹ حتیٰ کہ شیکسپیئر سے
بھی کیا جاسکتا ہے۔'' 1

اس اختلاف کے اسباب وعلل پیچیدہ ہیں لیکن تفصیلی تجزیہ سے یہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ ان غیر معمولی مظاہر کے رشتے بھی نظام پیداوار سے جا ملتے ہیں۔ ہر دور کی ایک خاص نوعیت ہوتی ہے جو اس دور کے نظام پیداوار سے متعین ہوتی ہے، مثلاً ابتدائی اشتراکیت کا دور، غلامی کا دور، جاگیرداری کا دور اور سرمایہ داری کا دور۔ ہر دور کے آرٹ کی تخلیق میں مختلف عناصر ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں اور ان کو ایک دوسرے سے الگ کرنا بالکل ناممکن نہیں تو بہت مشکل ضرور ہے لیکن اگر ہم یہ سمجھنا چاہیں کہ اس عمل اور ردعمل کی صورتیں کیا ہیں تو ان عناصر کو الگ الگ کر کے دیکھنا پڑے گا، مگر شرط یہ ہے کہ اس عمل میں ہم ان کو سیاق وسباق سے الگ کر کے مسخ نہ کر دیں۔

اسی سلسلے میں ہمارے سامنے یہ سوال آتا ہے کہ پرانے زمانے کے ادب اور آرٹ کے بارے میں مارکسزم کا نقطۂ نظر کیا ہے۔ جو لوگ مارکسزم سے محض سطحی واقفیت رکھتے ہیں وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہوسکتے ہیں کہ مارکسزم انسانیت کے قدیم تہذیبی ورثے کی قدر نہیں کرتا۔ مارکسزم کے مخالف اس پر اکثر یہ الزام لگاتے ہیں لیکن یہ الزام کس قدر بے بنیاد ہے اس کا اندازہ مارکس، اینگلس اور لینن کی تحریروں کے سرسری مطالعے سے ہوسکتا ہے۔ کلارا زٹکن سے گفتگو کرتے ہوئے ایک بار لینن نے کہا :

''ہمیں چاہیے کہ حسین چیزوں کو قائم رکھیں، ان کو اپنے لیے مثال سمجھیں۔
حسن کو کیوں نہ اپنے لیے مزید ترقی کا نقطۂ آغاز تصور کریں، کیا ہم اسے صرف اس
لیے چھوڑ دیں کہ وہ قدیم ہے؟ ہم جدید کو بت بنا کر کیوں پوجیں، اس لیے کہ

1- کریٹیک آف پولیٹکل اکانمی صفحہ 309

وہ جدید ہے؟ یہ مہمل بات ہے، بالکل مہمل۔''

پرولتاری تہذیب کا ذکر کرتے ہوئے لینن نے لکھا :

''جب ہم پرولتاری تہذیب کا ذکر کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جب تک ہم اچھی طرح اس حقیقت کو نہ سمجھیں کہ پرولتاری تہذیب کی ترقی کی بنیاد انسانی تہذیب کے ارتقا کا صحیح علم اور اس کے ورثے کو محفوظ رکھنا ہے اس وقت تک ہمارے مسائل حل نہ ہوں گے۔''

''پرولتاری تہذیب ایسی چیز نہیں ہے جو آسمان سے ٹپک پڑی ہو۔ یہ ان لوگوں کی ایجاد بھی نہیں ہے جو اپنے آپ کو پرولتاری تہذیب کے ماہر سمجھتے ہیں۔ اس قسم کی باتیں مہمل ہیں۔ پرولتاری تہذیب کو اس تمام علمی خزانے کے فطری ارتقا کا نتیجہ ہونا چاہیے جس کو انسانیت نے سرمایہ داری، جاگیرداری اور غلامی کے دور میں جمع کیا ہے۔ یہ تمام راستے پرولتاری تہذیب کی طرف رہنمائی کرتے رہے ہیں اور کرتے رہیں گے۔''

مارکسزم کے بڑے نمائندوں نے ہمیشہ انسانیت کے قدیم تہذیبی ورثے کو عزت کی نظر سے دیکھا ہے اور برابر اس کا ذکر کیا ہے۔ یہ کوئی اتفاقی امر نہیں ہے کہ مارکسزم کے معماروں نے قدیم ورثے کی حفاظت کو اپنا فرض سمجھا ہے۔ جمالیات میں قدیم ورثے کو عزت کی نظر سے دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ مارکسزم کے اصلی نمائندے تاریخ کی حقیقی شاہراہ کو نگاہوں کے سامنے رکھتے ہیں، ہر اتار چڑھاؤ پر نظر رکھتے ہیں اس لیے کہ وہ تاریخی ارتقا کے اصولوں سے واقف ہیں اور چوں کہ وہ ان اصولوں سے واقف ہیں اس لیے وہ ہر موڑ پر بھٹکتے نہیں بلکہ اس راستے پر لگ جاتے ہیں جو انسانی ترقی کی منزلوں کی طرف لے جاتا ہے۔ مارکسی فلسفہ تاریخ انسانیت کا بحیثیت مجموعی تجزیہ کرتا ہے اور انسانی ترقی کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے نہیں دیکھتا۔ اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ان قوانین کو دریافت کرے جن سے انسانیت کے باہمی رشتے متعین ہوتے ہیں۔ اس لیے پرولتاری انسانیت پسندی

کا مقصد یہ ہے کہ انسانی شخصیت کی مجموعی حیثیت سے تعمیر نو کرے اور اس کو ہر قسم کے انتشار اور ہر طرح کی تخریب سے پاک کرے جن کی وجہ سے وہ طبقاتی سماج میں مجروح ہوگئی ہے۔ اس نظری اور عملی نقطہ نظر کی مدد سے مارکسی جمالیات ان معیاروں کا تعین کرتی ہے جو کلاسکی اور جدید ادب کو باہم مربوط کرتے ہیں اور موجودہ دور میں اعلیٰ ادب کی تخلیق کا باعث ہوتے ہیں۔

مغرب کے ادبی نگار خانے سے ہم اس سلسلے میں چند روشن مثالیں چن سکتے ہیں۔ قدیم یونانی ادیب دانتے، شیکسپیئر، گوئٹے، بالزک اور ٹالسٹائے، یہ سب انسانی ترقی کے مختلف دوروں میں زندگی کی تصویر کشی میں کامیاب رہے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ انسانی شخصیت کی جامعیت کو برقرار رکھنے کی جدوجہد میں ان لوگوں کی حیثیت سنگ میل کی سی ہے۔ ایرانی اور ہندستانی ادب سے مثالیں لینا چاہیں تو ہم فردوسی، رومی، سعدی، کالی داس، تلسی داس، ٹیگور، غالب، اقبال، پریم چند اور اسی طرح کے دوسرے عظیم فن کاروں کے بارے میں بھی یہی بات کہہ سکتے ہیں۔

لیکن مارکسی فلسفہ تاریخ ہمیں یہ بھی سکھاتا ہے کہ ماضی کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش لاحاصل ہے، اس کو مثال کے طور پر ہم اپنے سامنے رکھ سکتے ہیں، اس سے عبرت وبصیرت حاصل کرسکتے ہیں لیکن اگر ہم یہ چاہیں کہ ماضی کی قدروں کو ہو بہو اس دور میں بھی نافذ کردیں تو ہماری یہ کوشش الٹی گنگا بہانے کی سی ہوگی اور ہمیں اس میں کامیابی نہیں ہوسکتی۔

ادبی تنقید کے سلسلے میں لینن نے ٹالسٹائے کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ ہمارے لیے نمونے کا کام دے سکتا ہے۔ روس کے بعض تنگ نظر نقادوں نے ٹالسٹائے سے بحث کرتے ہوئے سب سے پہلے اس کی طبقاتی حیثیت اور اس کے طبقاتی شعور پر توجہ کی۔ اس لیے انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ چوں کہ ٹالسٹائے امرا کے طبقے سے تعلق رکھتا ہے اس لیے وہ نہ تو کسانوں کی زندگی اور ان کے مسائل کو سمجھ سکتا ہے اور نہ ان کے جذبات کی آئینہ داری کرسکتا ہے، اس وجہ سے ٹالسٹائے کی تحریروں میں فنی خوبی ہو ہی نہیں سکتی۔ لینن کی رائے اس سے مختلف تھی۔ لینن نے اس بات کو پوری طرح تسلیم کیا ہے کہ سماجی فلسفی کی حیثیت سے ٹالسٹائے رجعت پرست تھا لیکن ایک ادبی فن

کار کی حیثیت سے اس نے اپنے دور کی سماجی قوتوں کی تصویر کشی جس خوبی اور دیانت داری سے کی ہے اس کی داد نہ دینا سخت ظلم ہے۔

ٹالسٹائے کا آرٹ سماجی حقیقت کی عکاسی کرتا ہے لیکن اس کا فلسفہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ یہ تضاد طبقاتی سماج کے عظیم فنکاروں میں اکثر موجود ہوتا ہے اور ایسا ہونا بالکل فطری بات ہے۔

ٹالسٹائے کی تصانیف میں عوامی تحریکوں کی طاقت اور کمزوری، وسعت اور تنگ نظری کا اظہار ہوتا ہے۔ اس نے حکومت اور سرکاری کلیسا کے خلاف پرزور، جوشیلے اور کبھی کبھی تلخ انداز میں احتجاج کر کے کسانوں اور زرعی مزدوروں کے احساسات کی ترجمانی کی ہے، جو صدیوں کی غلامی، سرکاری اہلکاروں کی سختیوں اور مذہبی پیشواؤں کی ریاکاری، جھوٹ اور مکروفریب سے نفرت اور غصے کے جذبات اپنے سینوں میں دبائے ہوئے تھے۔ ٹالسٹائے کے تضاد کے بارے میں لینن نے لکھا ہے۔

''ٹالسٹائے کی تخلیقات اور اس کے عقائد وخیالات میں بہت کھلا ہوا تضاد ہے۔ ایک طرف تو وہ عظیم فن کار ہے جو نہ صرف روسی زندگی کی بے مثال تصویر کشی کرتا ہے بلکہ جو دنیا کے ادبی خزانے میں اول درجے کی تصانیف کے ذریعے اضافہ کرتا ہے، اور دوسری طرف ایک زمیندار ہے جو مسیح کے نام پر شہادت کا تاج پہننا چاہتا ہے۔ ایک طرف تو پرزور، براہ راست اور پرخلوص احتجاج ہے جو سماجی جھوٹ اور ریاکاری کے خلاف کیا گیا ہے اور دوسری طرف ایک تھکا ہوا، روتا بلکتا ہوا روسی دانش مند ہے جو سر بازار سینہ کوبی کرتا ہے اور چیختا ہے ''میں برا ہوں، میں کمینہ ہوں، لیکن میں اخلاقی کمال کے لیے کوشاں ہوں، میں نے گوشت کھانا چھوڑ دیا ہے، میں اب صرف چاول کی ٹکیوں پر زندگی بسر کرتا ہوں۔ ایک طرف تو سرمایہ دارانہ زندگی کی بے لاگ تنقید ہے، حکومت

کے تشدد اور انصاف کے فریب کی پردہ دری ہے، دولت کی افزائش اور تہذیب کی ترقی کے ساتھ ساتھ محنت پیشہ عوام کے افلاس اور مصائب میں جو اضافہ ہوتا جاتا ہے اس کے تضاد کا بلیغ اظہار ہے، اور دوسری طرف عدم تشدد اور مقاومت مجہول کی کمزور تبلیغ ہے۔ لیکن ٹالسٹائے کے خیالات اور تعلیمات کا تضاد اتفاقی نہیں ہے بلکہ 19 ویں صدی کے اواخر کی روسی زندگی میں جو تضاد پایا جاتا ہے اسی کا عکس ہے۔"

اس سلسلے میں ایک مشہور روسی نقاد رلف شش کا بیان بہت اہم ہے۔

"یہ ہمارا عقیدہ ہے کہ تاریخ کا علم ہمیں ماضی میں کتنی ہی دور کیوں نہ لے جائے، مارکسی نقطہ نظر اور معمولی ماہر اجتماعیات کے نقطہ نظر کا فرق باقی رہے گا اور اس فرق کو متعین کرنے کا معیار بھی باقی رہے گا۔ پرولتاری آمریت کے پیچھے ایک طویل اور شدید جدوجہد کی تاریخ ہے۔ اس کی بنیاد سماجی عدم مساوات پر ہے اور تمام طبقاتی جدوجہد کا مقصد اسی کو دور کرنا ہے۔ غیر مارکسی ماہر اجتماعیات کے برخلاف ایک مارکسی نقاد کا فرض ہے کہ پرولتاری انقلاب اور اشتراکی نظریات کی تحریک کا سلسلہ دنیا کی تہذیبی تاریخ میں تلاش کرے، اس کو چاہیے کہ ہر زمانے میں سماجی فکر کے جو ترقی پسند عناصر رہے ہیں اور جن میں مظلوم طبقوں کی زندگی جھلکتی رہی ہے ان کو پوری طرح معلوم کرے۔ اس کو یہ بھی چاہیے کہ ہر زمانے کے ترقی پسند اور جمہوری عناصر اور اسی زمانے کے رجعت پرست اور استحصال پسند مظاہر میں امتیاز نہ کرے۔ طبقات کی کوئی دوسری توجیہہ جو ہماری توجہ کو تاریخ کے اس بنیادی موضوع سے ہٹاتی ہے ہمیں مارکسزم سے بھی دور لے جاتی ہے۔"

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اچھا آرٹ کیا ہے؟ مارکسزم کی رو سے اچھا آرٹ وہ ہے جو

صداقت کے ساتھ حقیقت کی عکاسی کرے اور جس میں مثبت طور پر جمالیاتی عنصر موجود ہو۔ اس تعریف کا ایک جز و اضافی ہے اور ایک حصہ مطلق حقیقت کا بھی ہے۔ یہ معیار اس وجہ سے اضافی ہے کہ خارجی حقیقت اور بالخصوص انسان کی سماجی زندگی بدلتی رہتی ہے، ترقی کرتی رہتی ہے اور کبھی کبھی بنیادی طور پر بدل جاتی ہے۔ اس اضافی عنصر کو اتنا بڑھانا اور پھیلانا نہیں چاہیے اور اس کو اتنی اہمیت نہیں دینی چاہیے کہ یہ دوسرے جز و کو بالکل پس پشت ڈال دے۔ سرمایہ دارانہ نظام کے تحت رہنے والے بہت سے فلسفی اور نقاد اس مغالطے کے شکار ہو گئے ہیں۔ وہ یہ سمجھنے لگے کہ آرٹ کے بارے میں کوئی حقیقی اور معروضی معیار نہیں قائم کیا جا سکتا۔ مارکسی نقاد کو اس لغزش سے بچنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ مندرجہ بالا تعریف میں قطعی عنصر حقیقت کی وفادارانہ عکاسی ہے۔ اس باب میں فیصلے کا معیار محض ذاتی پسند اور ناپسندیدگی نہیں ہے بلکہ بہت بڑی حد تک تنقید کے معروضی اصول متعین کیے جا سکتے ہیں۔

یہ خیال بہت عام ہے کہ مارکسزم حقیقت مطلق کا منکر ہے۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ لینن نے اپنی کتاب ''مادیت اور عطائی تنقید'' میں اس خیال کی وضاحت کی ہے کہ اگر چہ ایک وقت میں انسان کا علم نامکمل اور تاریخی اعتبار سے محدود ہوتا ہے لیکن معروضی اور مطلق حقیقت کا وجود ہے۔ یہ حقیقت جامد نہیں ہے بلکہ بنیادی طور پر حرکت پذیر ہے۔ اس حقیقت کو لینن نے ''سائنٹفک صداقت'' سے تعبیر کیا ہے۔ گویا لینن کی رائے میں صداقت مطلق ہے اور علم اضافی، آرٹ میں بھی، جو حقیقت کی ایک مخصوص انداز سے عکاسی کرتا ہے، مطلق اور اضافی عناصر کی جدلیاتی تعبیر اسی طور سے کی جا سکتی ہے۔ آرٹ اور سائنس کے طریقے مختلف ہیں۔ اگر چہ دونوں بنیادی طور پر ایک ہی حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں لیکن دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے۔ آرٹ اپنے تصور، اپنے انداز بیان یا طریقۂ اظہار، اپنی قدروں اور اپنے اثر کے اعتبار سے سائنس سے بالکل مختلف ہے۔ آرٹ کو سائنس میں مدغم کرنے کی کوشش مناسب نہیں ہے لیکن ہمیں یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ یہ دونوں ایک ہی دنیا میں پھلتے پھولتے ہیں اور ایک ساتھ انسانی شعور میں جاگزیں ہوتے ہیں اور

دونوں ایک ہی خارجی حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں۔

سوویت انسائیکلو پیڈیا میں جمالیات سے متعلق حسب ذیل خیالات پائے جاتے ہیں :

''بنیادی طور سے آرٹ اور سائنس میں یہ فرق ہے کہ آرٹ سماجی زندگی کے موضوع اور فلسفیانہ اور سیاسی تصورات کو تشبیہ، استعارے اور کنایے کے ذریعے ادا کرتا ہے۔ آرٹ اور سائنس میں حقیقت کے ادراک یا علم میں جو فرق ہے وہ صرف ادراک یا علم کی نوعیت یا ہیئت کا فرق نہیں ہے بلکہ ساتھ ہی ساتھ اس طریقے اور انداز کا فرق ہے جس سے حقیقت کا اظہار یا حقیقت کو متاثر کیا جاتا ہے۔ آرٹ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ تشبیہ، استعارے، کنایے اور تمثیل کے ذریعے توازن، تناسب، آہنگ اور مصوّرانہ کیفیت کی تخلیق اور تکمیل کرتا ہے۔''

اسی کتاب میں حسن کے مسئلے کو یوں پیش کیا ہے۔

''مارکسزم عینیت کے اس نقطۂ نظر کا مخالف ہے کہ حسن قطعی طور سے ایک داخلی یا موضوعی قدر ہے جو حقیقت کے خارجی یا معروضی خصوصیات سے غیر متعلق ہے۔ اس کے برعکس دوسرا نظریہ یہ ہے کہ حسن براہ راست فطرت میں یا نفس اشیا میں موجود ہوتا ہے اور ہر قسم کے تاریخی عوامل یا انسانی اعمال سے آزاد ہوتا ہے اور اس کے تصورات، مشاہدات یا جذبات کا پابند نہیں ہوتا۔ مارکسزم اس نظریہ کا بھی مخالف ہے۔ فطرت اور اس کے مظاہر بہ نفسہٖ حسین یا غیر حسین نہیں ہو سکتے۔ انسانوں میں حسن کا احساس تاریخی حالات کے اثر سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا ارتقا بھی ہوتا ہے آرٹ اور تہذیب کے نشوونما پر، جس کا انحصار انسان کے پیداواری عمل کی ترقی پر ہے۔ عینیت پسندوں کے برخلاف مارکسسٹوں کا یہ خیال ہے کہ حسن کا احساس سراسر شعور کی ایک داخلی کیفیت

نہیں ہے بلکہ منحصر ہے ان متعین اور خارجی خصوصیات پر جو مظاہر فطرت اور انسان کی سماجی زندگی میں پائی جاتی ہیں۔۔۔۔فطرت پر انسان کو جیسے جیسے اقتدار حاصل ہوتا جاتا ہے اس کے حسن کا ادراک بھی بدلتا جاتا ہے۔ جس زمانے میں انسان کو ہستانی سلسلوں کو عبور کرنے پر قادر نہیں تھا اس زمانے میں پہاڑوں کے مناظر سے اس کے دل میں خوف اور وحشت کی کیفیت پیدا ہوتی تھی۔ مصوری اور ادب میں منظر کشی کی تاریخ سے اس بیان کی تائید ہوتی ہے۔ سماجی یعنی بنیادی طور پر پیداواری عمل کے تاریخی ارتقا کے دوران ہی میں انسان میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی ہے کہ وہ متناسب، خوش آہنگ اور حسین اشیا کی تخلیق کر سکے اور اسی عمل کے اثر سے وہ اس قابل ہوا ہے کہ فطرت میں ان مظاہر اور خصوصیات کو پہچان سکے۔ اس بات میں بھی مارکس کا یہ مقولہ صادق آتا ہے کہ انسان فطرت کو تبدیل کرنے کے دوران میں خود اپنی فطرت کو بھی تبدیل کرتا ہے۔''

مندرجہ بالا بحث سے موضوع اور ہیئت کے سوال کا بھی تعلق ہے۔ مارکسی نقطۂ نظر کے مطابق موضوع اور ہیئت ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور ان کو الگ کر کے اچھی طرح سمجھنا مشکل ہے۔ اگر ہیئت کو موضوع سے الگ کر دیں تو اس کی خوبی پوری طرح ظاہر نہیں ہوتی، اسی طرح موضوع کے حسین اظہار کے لیے فن کارانہ ہیئت کا ہونا لازم ہے۔ یہ دونوں عناصر ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ مختلف ہیئتوں کے ارتقا کو سماج کی تاریخ اور ترقی کی روشنی میں ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ ہیئتیں خود بخود اور بے سبب نہیں پیدا ہو جاتیں بلکہ جن چیزوں کی وہ عکاسی کرتی ہیں ان سے گہرا تعلق بھی رکھتی ہیں۔ آرٹ کی ہیئتوں کے ارتقا کو اگر صنعت و حرفت کے طریقوں کی تبدیلی کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو مارکسی نقطۂ نظر کی بنیادی صداقت واضح ہو جاتی ہے۔

یہ سوال اکثر اٹھایا جاتا ہے کہ (کیا) ایک فن پارے کی سیاسی قدر اس کی جمالیاتی قدر سے

بہتر یا کمتر ہوسکتی ہے۔ جو لوگ یہ سوال کرتے ہیں، وہ گویا سیاسی قدر کو موضوع سے ہم آہنگ کرتے ہیں اور جمالیاتی قدر کو ہیئت سے۔ سوچنے کا یہ طریقہ بنیادی طور پر غیر مارکسی طریقہ ہے۔ آرٹ کی سیاسی قدر لازمی طور پر فن کار کے شعوری سیاسی عقیدے یا اس رجحان تک محدود نہیں ہوتی جس کو وہ بالارادہ فن پارے کا جزو بناتا ہے۔ سیاسی قدر کی بنیاد دراصل اس پر ہوتی ہے کہ کس حد تک فن کار نے حقیقت کی صحیح عکاسی کی ہے اور کہاں تک اس کے فن پارے میں زندگی جیتی جاگتی اور چلتی پھرتی دکھائی دیتی ہے۔ حقیقت کے اظہار کی فن کارانہ صلاحیت لازمی طور پر ہر ترقی پسند مصنف میں نہیں پائی جاتی لیکن اگر کسی میں پائی جاتی ہے تو وہ اپنے ترقی پسند نقطۂ نظر کی وجہ سے بڑا فن کار ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر گورکی کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ایسا فن کار جس کے سیاسی نظریے پوری طرح زمانے کے مطابق نہ ہوں اس شخص سے بڑا فن کار ہو جو صالح سیاسی نقطۂ نظر رکھتا ہو۔ مارکس اور اینگلس نے بالزک اور زولا کی مثال دے کر اس حقیقت کو واضح کیا ہے اور لینن نے ٹالسٹائے کو اسی بنیاد پر بہت سے نام نہاد انقلابی فن کاروں پر ترجیح دی ہے۔ ایک سچا مارکسی ناقد بالزک اور ٹالسٹائے کی تصانیف کے بارے میں یہ نہیں کہتا کہ ان کی جمالیاتی قدر بہت زیاہ ہے، اس لیے کہ ان کی سیاسی قدر بھی زیادہ ہے۔ اس لیے کہ ان کی سیاسی قدر کا دارومدار اس ایمانداری اور وفاداری پر ہے جس سے وہ اس پیچیدہ حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں جس کے اندر اور جس کے ذریعے سے سیاست حرکت میں آتی ہے۔ بالزک اور ٹالسٹائے نے تو اپنے فن کے ساتھ ایسی وفاداری کا ثبوت دیا ہے کہ اکثر و بیشتر زندگی کی تصویر کشی میں انھوں نے ان طاقتوں کی بھی غیر شعوری طور پر تصویر کشی کردی ہے جو خود ان کے خوابوں اور امیدوں کو اور ان کے شعوری سماجی فلسفے کو صفحۂ ہستی سے مٹانے کے لیے ابھرتی ہیں۔

مارکسزم کے اکثر مخالفین اور بعض ہم خیال بھی اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اشتراکی فن کار کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ ہر طرح کی رومانیت سے بچتا رہے اور صرف حقیقت پسندی کو اختیار کرے۔ مارکسزم یہ نہیں کہتا کہ رومانیت کو سراسر رد کردینا چاہیے بلکہ وہ یہ مطالبہ کرتا ہے کہ رومانیت

کو فاعلی یا انقلابی ہونا چاہیے۔ وہ ایسی رومانیت کا مخالف ہے جو انسان کو ایک فرضی اور خیالی عالم کی تعمیر میں منہمک رکھتی ہے۔ انقلابی رومانیت اس گری اور جوش اور جذبے کی شدت کو محسوس کرتی ہے جو انقلاب اور اس کے مقاصد کے لیے انسان میں موجود ہے اور اس کا فن کارانہ اظہار کرتی ہے۔ وہ فرضی اور خیالی ہونے سے اس طرح محفوظ رہتی ہے کہ اس کو ان طاقتوں کی کیفیت کا ادراک ہوتا ہے جو سماج میں کارفرما ہوتی ہے، اور وہ انسانی فلاح و بہبود کی جدوجہد کے لازمی شرائط سے آشنا ہوتی ہے۔ وہ بہتر زندگی کے لیے آہیں نہیں بھرتی اور نہ خیالی امیدیں باندھتی ہے۔ وہ نہایت سادگی کے ساتھ یہ توقع نہیں رکھتی کہ سماج کے وہ عناصر جن کے ذاتی مفاد عوام کی فلاح سے ٹکراتے ہیں بہ خوشی و رضامندی ان سے دست کش ہو جائیں گے۔ انقلابی رومانیت پرجوش ہوتی ہے مگر جذباتی نہیں ہوتی۔ 19ویں صدی کے مغربی ادب میں ایسے مصنفین کی مثالیں ملتی ہیں جو سماج کی تنقید میں حقیقت پسندی سے کام لیتے ہیں لیکن جب سماجی خرابیوں کا علاج تجویز کرنے پر آتے ہیں تو معیوب قسم کی رومانیت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ان کی حقیقت پسندی اور رومانیت میں کشاکش ہونے لگتی ہے۔ زولا کی تصانیف پر مارکس اور اینگلس کو بھی اعتراض تھا۔

اشتراکی ادب میں رومانیت اور حقیقت پسندی دونوں کی گنجائش ہے لیکن جس طرح صحیح قسم کی رومانیت کا ہونا ضروری ہے اسی طرح مناسب طرز کی حقیقت پسندی بھی ہونی چاہیے۔ ایسی حقیقت پسندی جو سطحی مصوری پر اکتفا کرے اور جس کو فطرت نگاری سے تعبیر کیا جاتا ہے، اپنے دائرے میں اتنی ہی معیوب ہے جتنی فرضی یا خیالی رومانیت۔ اس کا عیب یہ ہے کہ وہ حقیقت کی متحرک اور نامیاتی شکل کو بیان کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ وہ صرف وقتی کیفیت کو بیان کرتی ہے اور ماضی اور مستقبل سے بے نیاز ہو جاتی ہے۔ وہ بس یہ دیکھتی ہے کہ کیا ہے اور یہ نہیں دیکھ سکتی کہ کیا ہونے والا ہے۔ اشتراکی حقیقت نگاری بھی لازمی طور پر حال سے بحث کرتی ہے لیکن اس کا طرز مختلف ہے۔ گورکی نے اس بات کو یوں بیان کیا ہے۔

''ہم کو اس بات کا پورا خیال ہے کہ جو کچھ ہے اس کو ہو بہو پیش کیا جائے اس لیے کہ اس کے بغیر ہم ہر اس چیز کو جس کو ہم مٹانا چاہتے ہیں یا تخلیق کرنا چاہتے ہیں پوری صفائی اور گہرائی کے ساتھ نہیں سمجھ سکتے ــــــــ''

گورکی نے حقیقت پسندی اور ''بھونڈی'' میکانکی فطرت نگاری میں بہت احتیاط کے ساتھ امتیاز کیا ہے۔

''کسی واقعے یا حقیقت کے بیان میں حقیقت نگار کو یہ حق نہیں کہ وہ مستقبل کی چھان بین سے انکار کر دے اس لیے کہ اگر چہ ماضی اور مستقبل ہماری نگاہوں سے اوجھل ہیں لیکن وہ اسی طرح حقیقی ہیں جس طرح حال۔''

تصویری حقیقت پسندی یا فطرت نگاری کا آرٹ کے میدان میں وہی درجہ ہے جو علم کی دنیا میں روایتی منطق یا فلسفے کے دائرے میں میکانکی مادیت کا۔ یہ حقیقت کو منجمد کر دیتی ہے اور اس طرح اس کی قوت کو کم کرتے کرتے اس کی جان لے لیتی ہے۔ اس طرح کی حقیقت پسندی لازمی طور پر بے رنگ اور بے آہنگ ہوتی ہے اور اکثر بیمار ذہنیت اور یاس پسندی میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس کو مستقبل پر بھروسہ نہیں ہوتا، اس لیے بے نیاز ہو جاتی ہے۔ وہ جزدی تفصیلات کے ڈھیر لگا دیتی ہے لیکن اسے کوئی خاکہ نظر نہیں آتا، الگ الگ درختوں کو دیکھ سکتی ہے، پورا جنگل اسے دکھائی نہیں دیتا، اجزا پر نگاہ رکھتی ہے اور کُل سے بے خبر ہو جاتی ہے۔ اس لیے وہ بے حد انفعالی اور جامد ہوتی ہے۔

آرٹ میں ہیئت پرستی بھی حقیقت کو مسخ کر دیتی ہے۔ اگر فطرت نگاری حقیقت کے ایک پہلو پر بے جا زور دیتی ہے تو ہیئت پرستی حقیقت کے مواد کی اہمیت کو کم کر دیتی ہے اور بسا اوقات اس کو نظر انداز کر دیتی ہے اور اس طرح بالآخر آرٹ کو سماجی حقائق سے اور فن کار کو سماجی فرائض سے بے تعلق کر دیتی ہے۔ جس طرح تصویری فطرت نگاری میکانکی مادیت سے مشابہت رکھتی ہے

اسی طرح ہیئت پرستی مابعد الطبیعاتی عینیت سے ملتی جلتی ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ دونوں کا نقطہ نظر ایک طرح جامد ہے۔ ان میں دوسری وجہ اشتراک یہ ہے کہ دونوں آرٹ میں اخلاقی قدروں سے بچنے کی کوشش کرتی ہیں۔ ان دونوں میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ ادب یا ادیب پر کسی قسم کی ذمے داری نہیں ہے، وہ تو غیر جانب دار، بے تعلق اور لڑائی جھگڑے سے بالاتر ہے۔ مارکسزم کا دعویٰ ہے کہ آرٹ کے لیے اخلاقی قدروں سے بچ کر نکل جانا ناممکن ہے۔ ممکن ہے کوئی فن کار اخلاقی قدروں کو بھول جائے یا نظر انداز کردے لیکن اس کی تخلیق بہر حال سماج پر کوئی نہ کوئی اثر ڈالتی ہے، خواہ وہ ارادی ہو یا غیر ارادی، شعوری ہو یا غیر شعوری۔

اس لیے مارکسزم آرٹ میں یاس پسندی اور بیمار ذہنیت کو معیوب سمجھتا ہے۔ وہ رجائیت کا حامی ہے اس لیے کہ رجائیت میں بندھنوں کو توڑنے کی دعوت مضمر ہے۔ اس کی رجائیت اسی دنیا سے تعلق رکھتی ہے اس کی خوشیاں اور اس کے انعامات سب یہیں ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کی لذتیں صرف جسمانی ہیں۔ اس کی شادمانی کا تصور یہ نہیں ہے کہ فٹز جیرلڈ کے عمر خیام کی طرح شراب، نغمہ اور محبوب کے خوش آئند خواب دیکھتا رہے۔ وہ نہ رہبانیت کا قائل ہے اور نہ سراسر عیاشی کا۔ اس کی رجائیت کی بنیاد یہ ہے کہ اس کو انسانیت پر بھروسا ہے۔ مادی فلسفہ جو اشتراکی حقیقت پسندی کی بنیاد ہے ذہن کی نشوونمو پر زور دیتا ہے۔ وہ آرٹ اور سائنس کی ترقی کا حامی ہے۔ وہ رومانی قدروں یا ذہنی اور دماغی لطف اندوزی کا مخالف نہیں ہے، وہ تو صرف ماورائیت کا دشمن ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ اکثر ماورائی فلسفی کچھ نہ کچھ یاس پسند ہوتے ہیں اور اس دنیا میں انسان کی ترقی کے امکانات کو موہوم سمجھتے ہیں۔

> ''اشتراکی حقیقت پسندی کی نگاہ میں وجود عمل سے عبارت ہے اور زندگی تخلیقی کوشش کا نام ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی انفرادی صلاحیتوں کا مسلسل نشوونما ہوتا کہ وہ فطرت کی طاقتوں پر اقتدار حاصل کر سکے، تندرستی کے ساتھ بہت دنوں تک زندہ رہ سکے اور اس دنیا کی نعمتوں سے پوری

طرح لطف اندوز ہو سکے۔''

گورکی کے مندرجہ بالا الفاظ ہر ادیب اور فن کار کے لیے حیات اور عمل کا پیغام ہیں اور صحیح طور پر ادب سے متعلق مارکسزم کے نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہیں۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

(اقبال)

(فکر و نظر، علی گڑھ 1954)

□□□

اردو ادب کے رجحانات پر ایک نظر

مغلوں کی حکومت سے پہلے ہی ہندوستان کے مختلف گوشوں میں ایک نئی تہذیب کی داغ بیل پڑ گئی تھی جس میں ایک طرف ہندوستان کی قدیم تہذیب کے عناصر موجود تھے تو دوسری طرف اسلامی تہذیب کے وہ عناصر شامل تھے جو خاص کر ایران اور وسط ایشیا میں پروان چڑھے تھے۔ ہندوستان کے اس تہذیبی دور میں آرٹ اور ادب نے کافی ترقی کی اور ہندوستان کی بہت سی مقامی بولیوں نے ادبی رنگ روپ حاصل کیا۔ ہندستانی اور اسلامی تہذیبوں کا یہ میل جول زندگی کے ہر پہلو میں جھلکنے لگا۔ ہندوستان کے جاگیردارانہ نظام کے ساتھ جب ترکوں، افغانوں اور مغلوں کے جاگیردارانہ نظام کی مڈبھیڑ ہوئی تو بظاہر باہر سے آنے والوں کو فتح نصیب ہوئی اور ان کی حکومت قائم ہو گئی لیکن غور سے دیکھا جائے تو بہت جلد فاتح اور مفتوح میں سمجھوتہ ہو گیا اور ایک ایسا نظام قائم ہوا جو نہ خالص دیسی تھا اور نہ خالص بدیسی۔ اس میل جول کا اثر اوپر کے طبقوں کے ان لوگوں میں جو حکومت کے ساتھ کسی نہ کسی شکل میں وابستہ تھے، بہت جلد ظاہر ہونے لگا۔ ان لوگوں کے رہن سہن، لباس، بول چال اور انداز فکر میں یکسانیت پیدا ہو گئی، اس لیے کہ ان کے مفاد بنیادی طور پر ایک جیسے تھے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے درمیان کسی قسم کی کش مکش

باقی ہی نہیں رہی۔ لڑائیاں تو برابر ہوتی رہیں اور نہ جانے کتنی چھوٹی بڑی سلطنتیں ابھرتی اور گرتی رہیں لیکن ان لڑائیوں کی بنیاد دیسی اور بدیسی کے فرق پر نہیں تھی بلکہ مرکزی حکومت اور مقامی حکومتوں کی کش مکش پر تھی۔ مغلوں نے سارے ہندوستان کو ایک سیاسی نظام میں شامل کرنے کی برابر کوشش کی اور ان کو ایک حد تک کامیابی بھی ہوئی لیکن یہ شکل زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکی اور بلآخر اسی جدوجہد میں مغلوں کی سلطنت کو بربادی کا منہ دیکھنا پڑا۔

یہ موقع اس کا نہیں ہے کہ اس زمانے کی سیاسی اور سماجی تاریخ کو تفصیل سے بیان کیا جائے لیکن اس اشارے کی ضرورت اس لیے پڑی کہ اردو ادب کی تاریخ بھی اسی زمانے سے شروع ہوتی ہے۔ ایک طرف مغل اور راجپوت امرا اور درباری اور دوسری طرف مغل فوج کے سپاہی اور ہندوستان کی عام آبادی میں جب میل جول بڑھا تو ہندوستان کی بولیوں میں عربی، فارسی اور ترکی کے الفاظ شامل ہونے لگے لیکن ظاہر ہے نسل اور طبقات کے فرق کی مناسبت سے اس ملی جلی زبان کی دو شکلیں پیدا ہوئی ہوں گی۔ ایک وہ جس کو باہر سے آئے ہوئے لوگ یا ان کی اولاد بولتی ہوگی۔ ان کی زبان چونکہ عام طور سے فارسی تھی اس لیے وہ فارسی میں یہاں کی بولیوں کے لفظ شامل کرتے ہوں گے۔ دوسری طرف یہاں کے پرانے باشندے اپنی زبان میں فارسی، عربی اور ترکی کے لفظ شامل کرتے ہوں گے۔ کچھ عرصے کے بعد یہ دونوں دھارے ملے اور انھوں نے ایک مستقل زبان کی شکل اختیار کی۔ دہلی اور میرٹھ کے درمیانی علاقے کی زبان کو یہ شرف حاصل ہوا کہ وہ بنیاد کے طور پر استعمال ہوئی اور اس میں ادھر ادھر کے لفظ داخل ہونے لگے۔ اسی ملی جلی زبان کو لوگ کئی ناموں سے پکارنے لگے۔ کوئی ریختہ کہتا، کوئی ہندوئی یا ہندی اور کوئی اس کو اردو کے نام سے یاد کرتا۔

اس زبان کا وہ دھارا جس نے آہستہ آہستہ تمام دوسرے دھاروں کو دبا دیا اور جس نے اردوئے معلّیٰ کا شاندار نام پایا، مغلوں کے دربار کے اردگرد سے پھوٹا۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب مغل حکومت کا زوال شروع ہو چکا تھا اور دربار کے حوالی موالی اپنے اقتدار کو گھٹتا دیکھ کر رنجیدہ

اور پژمردہ تھے۔ ایک طرف مرہٹوں اور سکھوں کا زور بڑھ رہا تھا اور دوسری طرف مغربی سرمایہ داری کے نمائندے ہند کے ساحلی علاقوں میں اپنے تجارتی مرکز قائم کرنے کے بعد حکمرانی کے خواب دیکھ رہے تھے، یہاں کا مرکزی جاگیرداری نظام ٹکڑے ٹکڑے ہو رہا تھا۔ لیکن جو چھوٹے چھوٹے ٹکڑے الگ ہو رہے تھے ان کا ڈھانچہ بھی جاگیرداری ہی کی بنیاد پر ہی قائم تھا۔ ایسے زمانے میں جو ادب پیدا ہوا اس میں ناکامی، محرومی، غم، ناامیدی، پس ہمتی، سماجی مسائل سے فرار اور ایک خوش گوار فرضی عالم کی تلاش کا پایا جانا لازمی اور فطری ہے۔ اردو غزل اس زمانے کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔ اگر اس زمانے کے اردو ادب کا اسی زمانے کے انگریزی یا فرانسیسی ادب سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بات بالکل واضح ہو جائے گی کہ ملک کی سماجی زندگی کا عکس کس طرح ادب اور آرٹ پر پڑتا ہے۔ 18ویں اور 19ویں صدی کا مغربی ادب زندگی، زندہ دلی، امید، خوشی، عالی حوصلگی، نئے نئے تصورات اور نئی مادی زندگی کی آئینہ داری کرتا ہے۔ اس لیے کہ وہاں پیداوار کے طریقے میں ایک بنیادی تبدیلی رونما ہو گئی تھی اور صنعتی انقلاب نے جاگیرداری کو ختم کر کے ایک نیا نظام قائم کر دیا تھا۔ برخلاف اس کے ہندوستان میں جاگیرداری کا بڑھاپا تو آ گیا تھا لیکن اس کی موت کے دن ابھی بہت دور تھے اور سچ پوچھیے تو آج تک اس لاغر جسم کے کسی نہ کسی حصے میں جان باقی ہے۔ اس لیے کہ صنعتی انقلاب اور ابھرتی ہوئی سرمایہ داری کے نمائندوں نے انگلستان اور مغربی یورپ میں جاگیرداری کے تار تار بکھیر دیے لیکن ہندوستان کی مریض اور سسکتی ہوئی جاگیرداری کو دوادارو اور مرہم پٹی کے ذریعے زندہ رکھا۔ اس لیے کہ ان کو اپنی صنعت کی ترقی کے لیے ہندوستان سے کچا مال لینا تھا اور یہاں کی پرانی گھریلو صنعتوں کو تباہ کر کے اپنے تیار شدہ مال کے لیے بازار قائم کرنا تھا۔ یہ اسی صورت میں ممکن تھا جب ہندوستان کی معیشت کا نظام کھیتی باڑی اور جاگیرداری کی حد سے باہر نہ نکلنے پائے۔ اس کا اثر تہذیب اور تمدن پر بہت گہرا پڑا۔ جاگیرداری کی وہ خوبیاں جو اسے قبائلی نظام سے بہتر اور زیادہ ترقی یافتہ بناتی ہیں ایک ایک کر کے ختم ہو گئیں اور وہ تمام خرابیاں جو صنعتی دور کے مقابلے میں اس کو پچھڑا ہوا اور ناکارہ ثابت کرتی ہیں

اور زیادہ بڑھتی گئیں۔ ہندوستان میں جاگیرداری کے اس آخری دور کی مثال ایک ایسے جسم سے دی جاسکتی ہے جس کے کچھ حصے تو سڑگل کر گرنے لگے ہوں مگر دوسرے حصوں میں ابھی تک جان باقی ہو۔ سامراجی چارہ گروں کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے ہندستانی عوام کا خون پلا پلا کر جاگیرداری کے نیم مردہ جسم کو اب تک زندہ رکھا۔ اسی طرح ہمارے ادب اور آرٹ کا وہ دھارا جو مغل جاگیرداری کے مرکز سے نکلا تھا اور مختلف چھوٹے بڑے مرکزوں مثلاً لکھنو اور عظیم آباد سے گزر کر رام پور اور نظام حیدرآباد کے درباروں میں پہنچا اب تک بہہ رہا ہے اور موجودہ انقلابی دور میں بھی ہم جاگیردارانہ سماج کے اثر سے بالکل محفوظ نہیں ہو پائے ہیں۔

اس تصویر کا ایک دوسرا رخ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ سامراج اور جاگیرداری کے ناجائز اتحاد کے باوجود سرمایہ داری اور صنعتی ترقی کی رو ہندوستان میں رک نہ سکی۔ سامراجی چونکہ سرمایہ دار اور صنعتی دور کے نمائندے تھے اس لیے باوجود کوشش کے وہ جاگیرداری اور سرمایہ داری کے تضاد کو نہ مٹا سکے اور انھیں مجبور ہوکر ہندستانی سرمایہ داری کو بھی اپنی محفل میں جگہ دینی ہی پڑی۔ یہیں سے ہندوستان کے آرٹ اور ادب میں ایک دوسرا دھارا نمودار ہوا جس کا امتیازی نشان ہندستانی قومیت کا تصور ہے۔ یہ تصور سب سے پہلے بنگال میں اس لیے پیدا ہوا کہ ہندوستان میں انگریزی سرمایہ اور سامراج کا مرکز وہی علاقہ تھا اور سب سے پہلے ہندوستانی سرمایہ داری کی بنیاد بھی وہیں رکھی گئی۔ اسی لیے بنگالی ادب میں کائنات کے مغربی تصور نے سب سے پہلے اپنی جھلک دکھلائی اور ہندستانی سرمایہ داری اور جاگیرداری میں پہلی ٹکر بھی اسی علاقہ میں ہوئی اور انڈین نیشنل کانگریس کی بنیاد بھی وہیں پڑی۔ 19 ویں صدی کے آخر کے بنگالی اور اردو ادب کا مقابلہ کرنے سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہوسکتی ہے کہ ایک میں سرمایہ داری کے ابتدائی دور کی جھلک ہے اور دوسرے میں جاگیرداری کے آخری دور کا عکس۔

اگرچہ اردو ادب میں ایک نئی تحریک 19 ویں صدی کے آخر میں شروع ہوگئی تھی لیکن اس میں پھیلاؤ اور گہرائی دراصل 20 ویں صدی کے ساتھ ساتھ شروع ہوئی۔ سید احمد خاں، حالی،

نذیر احمد، محمد حسین آزاد، ذکا اللہ اور شبلی نے ہندستانی مسلمانوں کے متوسط طبقے کی خراب حالت کو دیکھا۔ یہ حالت اس لیے اور زیادہ خراب ہوگئی تھی کہ مسلمان جاگیرداری کی مردہ لاش سے چمٹے ہوئے تھے اور کسی طرح نئے حالات کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے تھے۔ ان ادیبوں نے ان کو جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر خواب سے بیدار کیا اور ان میں ایک نئی زندگی پیدا کرنے کی کوشش کی لیکن چوں کہ ان کا نقطہ نظر محدود تھا اور پست ہمتی نے پوری طرح ان کا ساتھ نہیں چھوڑا تھا اس لیے ان میں سے زیادہ تر حضرات نے علانیہ انگریزوں کی حمایت اور قومی تحریک سے الگ رہنے کا راستہ دکھایا۔ اگرچہ حالی کے کلام میں قومی اتحاد اور وطن کی محبت کا جذبہ جھلکتا ہے اور شبلی کی نظموں میں انگریزی حکومت کی مخالفت کافی حد تک نظر آتی ہے لیکن اس ادبی تحریک کا مجموعی اثر یہی پڑا کہ اردو کے مخالف اور موافق دونوں اس کے مستقبل کو مسلمانوں کے مستقبل سے وابستہ سمجھنے لگے۔ اس صورت حال کے پیدا ہو جانے میں سامراجی چال کا بہت بڑا دخل تھا۔ لیکن وہی لوگ جن کے سر اردو ادب کو سنوارنے اور نکھارنے کا سہرا ہے شعوری اور غیر شعوری طور پر اس مصیبت کے ذمے دار ہیں۔

اس کیفیت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے اس زمانے کی طبقاتی تقسیم اور معاشی حالت کا جائزہ لینا پڑے گا، جس کا یہ موقع نہیں ہے۔ اس وقت تو صرف اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اردو ادب کی وہ تحریک جس کا مرکز بڑی حد تک علی گڑھ تھا اردو کے حلقے کو محدود کرنے کا بھی ذمے دار ہے اور یہ رجحان ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے۔ اس کو پھولنے اور پھلنے کے لیے اب پاکستان کی سازگار فضا حاصل ہوگئی ہے اور وہاں کا حکمراں طبقہ اپنے مقصد کی کامیابی کے لیے اُردو کو صرف مسلمانوں کی زبان قرار دینے کی پوری کوشش کر رہا ہے۔

اردو ادب کی تاریخ میں ایک تیسرا رجحان بھی نظر آتا ہے، جو تاریخی اعتبار سے غالباً سب سے پرانا ہے لیکن جس کو ابھرنے کا موقع اب ملا ہے۔ پچھلے سات سو برس کی تاریخ کے اتار چڑھاؤ میں اس رجحان نے نہ جانے کتنی شکلیں اختیار کیں لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ ہر زمانے میں موجود ضرور رہا ہے اور ہر دور کے ادب میں اس کی ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اردو ادب کے سرکاری نگار خانے میں جاگیردار اور متوسط طبقوں کی تصویریں اور خاکے بھرے پڑے ہیں اور ان کو اس طرح سجایا گیا ہے کہ ہر دیکھنے والے کی نگاہ بار بار انھی پر پڑتی ہے لیکن ذرا ان تصویروں کو اِدھر اُدھر ہٹا کر دیکھیے اور بعض تصویروں کے رنگ و روغن کو کھرچ کر نگاہ ڈالیے تو آپ کو عوام کی زندگی کے خاکے اور انسان پسندی کی تصویریں بھی نظر آئیں گی۔ اگر چہ یہ خاکے بہت دھندلے ہیں لیکن آپ کا تخیل ان میں رنگ آمیزی کرسکتا ہے اور آپ کے سامنے اس زمانے کی عوامی زندگی کے خدوخال روشن ہو سکتے ہیں۔

قرون وسطیٰ میں تصوف کی تحریک اگر ایک طرف حقیقت سے فرار اور سماجی تلخیوں سے گریز کا راستہ دکھاتی تھی تو اس کا دوسرا پہلو حکومت اور حکمران طبقے کے ظلم اور مذہبی کٹرپن سے بغاوت اور عوام میں اتحاد اور یک جہتی پیدا کرنا بھی تھا۔ بھگتی اور تصوف کی تحریکوں نے سنسکرت اور فارسی کو، جو حکمراں طبقے اور مذہب کے ٹھیکیداروں کی زبانیں تھیں، میدان سے ہٹانے اور عام بول چال کی زبانوں کو ادبی درجہ دینے میں جو عظیم الشان کام کیا ہے اس کو کوئی ترقی پسند نظر انداز نہیں کرسکتا۔ اگر چہ اس تحریک کا ادبی اظہار زیادہ تر اودھی اور برج بھاشا کے ذریعے ہوا لیکن کھڑی بولی بھی اس سے محروم نہیں رہی۔ اردو کے غزل گو شاعر بھی جو زیادہ تر درباروں کے سائے میں بستے تھے اور جاگیرداری نظام کی قدروں کو اپنے ذہن پر پوری طرح مسلط کر چکے تھے، اس باغیانہ رجحان سے نہ بچ سکے اور معشوق کے مظالم، رقیبوں کی سازشوں اور اپنی محرومی کا رونا روتے روتے وہ کبھی کبھی اس زمانے کی سماجی قدروں سے بغاوت اور اپنی انفرادیت کا اعلان بھی کر دیتے ہیں۔ اس طرح راکھ میں دبی ہوئی یہ چنگاری بھی سیکڑوں برس تک دھیرے دھیرے سلگتی رہی اور اب اس کو موقع ملا ہے کہ شعلہ بن کر اردگرد کے خس و خاشاک کو جلا دے اور افسردہ دلوں کو گرمی اور ظلمت پسندوں کو روشنی بخشے۔

اس طرح 19ویں صدی کے آخری حصے میں اردو ادب میں تین رجحان دکھائی دیتے ہیں۔ ایک جس پر جاگیردارانہ نظام کی چھاپ ہے، دوسرا جس میں متوسط طبقے کے تصورات کا عکس ہے

اور تیسرا جس میں عوامی زندگی کی دھندلی سی جھلک دکھائی دیتی ہے۔اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ الگ الگ تحریکیں تھیں یا ادیبوں کے الگ الگ گروہ تھے جو اُن رجحانات کی ترجمانی کرتے تھے بلکہ برخلاف اس کے یہ رجحانات ایک دوسرے سے اس قدر الجھے ہوئے تھے کہ آج ان کے تاروں کو الگ الگ کرنا آسان کام نہیں ہے۔اگر اجمالی طور پر یہ کہا جائے تو غالباً حقیقت سے بہت دور نہ ہوگا کہ غزل اور داستانوں میں زیادہ تر جاگیردارانہ نظام کی قدروں کا عکس ملتا ہے، ابتدائی نظموں، ناولوں اور قصوں میں متوسط طبقے کی جھلک دکھائی دیتی ہے اور عوامی زندگی ان دونوں پردوں کی اوٹ سے کبھی کبھی جھانک لیتی ہے، جیسے نظیر اکبرآبادی کے کلام میں، جن کی غزلیں تو بالکل رواجی انداز کی ہیں مگر نظموں میں عوامی زندگی کی جیتی جاگتی تصویریں نظر آتی ہیں۔

ہندوستان کی سماجی اور معاشی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان علاقوں کی طرح جہاں سامراجی طاقتوں کا تسلط رہا یہاں بھی معاشی زندگی کا ارتقا فطری طریقے پر نہیں ہوا۔ یورپ کے بہت سے ملکوں میں جاگیرداری کے بعد سرمایہ داری، اس کے بعد سرمایہ داری کی انتہائی شکل یعنی سامراج شاہی قائم ہوئی اور کہیں کہیں فاشزم نے سر اٹھایا جو سامراج شاہی کی بھی بدترین صورت ہے۔ دوسری طرف سماجی انقلاب اور اشتراکیت کی تحریکیں اٹھیں جنھوں نے سرمایہ داری، سامراج شاہی اور فاشزم کا مقابلہ کیا اور دُنیا کے کافی بڑے حصہ پر آج اشتراکیت کا دور دورہ ہے۔[1]

مختصر یہ کہ وہاں اشتراکیت اور سرمایہ داری میں جنگ ہو رہی ہے لیکن ہندوستان میں ابھی ایک طرف جاگیرداری زندہ ہے مگر اس میں اپنے پاؤں پر کھڑے رہنے کی سکت نہیں ہے۔ دوسری طرف ہندستانی سرمایہ داری پھیلنا اور بڑھنا چاہتی ہے مگر اس پر بحرانی کیفیت طاری ہے۔ تیسری طرف عوام کی تحریکیں بھی زور پکڑ رہی ہیں اور انقلابی جدوجہد ہر طرف جاری ہے۔ ان سب کے بیچ میں نام نہاد قومی حکومت ہے جو سامراج سے دشمنی کا اظہار کرتی ہے مگر دراصل اس سے سمجھوتہ

1۔ یہ مقالہ 1948 یا 1949 میں لکھا گیا تھا۔ (مرتب)

کرتی ہے۔ایک ہاتھ جاگیرداروں کو گرانے کے لیے اٹھاتی ہے مگر فوراً دوسرے ہاتھ سے ان کو تھام لیتی ہے، ایک طرف عوام کی نمائندگی کا ڈھونگ رچتی ہے۔ مگر دوسری طرف اس کی تمام پالیسی اور پروگرام سرمایہ داروں کے مفاد کے مطابق ہے۔ سماجی اور معاشی زندگی کا یہ تضاد تہذیب وتمدن کے ہر شعبے میں اور خاص کر ادب میں پوری طرح جھلکتا ہے۔ نئے ادبی رجحانات کا جائزہ لیتے وقت اس تضاد کو پوری طرح اپنی نگاہ کے سامنے رکھنا چاہیے۔

اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ جاگیرداری اور سرمایہ داری کے دور میں تہذیب وتمدن کی ترقی کی ذمہ داری زیادہ تر متوسط طبقے کی سرہتی ہے اس لیے کہ جاگیردار اور سرمایہ دار تو عام طور سے جاہل ہوتے تھے۔ جاگیرداروں کو عیش وعشرت اور سرمایہ داروں کو سٹے بازی سے اتنی فرصت ہی نہیں ہوتی کہ وہ تہذیب وتمدن کی ترقی میں براہ راست حصہ لے سکیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ اس سے بے تعلق ہوتے ہیں، بلکہ اس کے برخلاف وہ اپنی دولت کے زور سے متوسط طبقے کے بہت بڑے حصے کو اپنا چاکر بنا لیتے ہیں اور زیادہ تر ادیب اور فن کار انھیں قدروں کو بڑھاتے اور پھیلاتے ہیں جو اونچے طبقے کے مفاد کے مطابق ہوتی ہیں۔ انھی کو ادبی قدروں کا خوش گوار نام دیا جاتا ہے اور انھیں میں صداقت اور حسن کو محدود کر دیا جاتا ہے۔

ہندوستان کے متوسط طبقے نے ایک طرف سامراجی نظام حکومت کو تسلیم کرلیا اور مغربی تہذیب وتمدن کی قدروں کو اپنانے کی کوشش بڑی تیزی سے شروع کر دی لیکن دوسری طرف اس کو اس بات کا بھی احساس باقی رہا کہ یہ بدیسی حکمراں ملک کی دولت برابر باہر لیے جاتے ہیں اور ہندوستان دن پر دن غریب ہوتا جاتا ہے۔ اس لیے جب بدیسی سرمایہ داری کے سائے میں دیسی سرمایہ داری نے جنم لیا تو متوسط طبقے کی وفاداری کے دو ٹکڑے ہو گئے اور کچھ ایسے لوگ بھی پیدا ہوئے جنھوں نے بدیسی سرکار سے ناتا توڑ کر قومی تحریک یعنی دیسی سرمایہ داری سے اپنا رشتہ جوڑا۔ اس حقیقت کو یاد رکھنا چاہیے کہ انڈین نیشنل کانگریس کا قیام گویا اس بات کا اعلان تھا کہ اب ہندستانی سرمایہ داری اپنا گھر الگ بنانا چاہتی ہے اور انگریزی سرمایہ داری کے ساتھ برابری کا

دعویٰ رکھتی ہے۔

انگریزوں نے جب ایسٹ انڈیا کمپنی کی پالیسی کو بدل کر اس بات کا فیصلہ کیا کہ بجائے اس کے کہ انگریز افسران ہندوستان کی زبانیں سیکھیں، ہندستانیوں کو انگریزی سکھائی جائے تا کہ وہ حکومت کا کاروبار انگریزی میں کر سکیں، اس وقت گویا انھوں نے اپنے سامراج کے پاؤں پر آپ ہی کلہاڑی مار لی۔ لیکن ان کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ بھی تو نہ تھا۔ اتنا بڑا ملک ان کو مفت مل گیا تھا۔ اس کے انتظام کے لیے وہ انگلستان سے کافی آدمی نہ لا سکتے تھے، اس لیے مجبوراً ہندستانی کلرکوں اور چھوٹے افسروں کو تیار کرنا پڑا۔ اس طرح مغربی علوم وفنون کا دروازہ ہندستانیوں پر کھل گیا اور سائنس، فلسفہ اور ادب کا وہ سارا سرمایہ جو انگریزوں نے جمع کیا تھا تھوڑا تھوڑا کر کے ہندستانیوں میں بھی بٹنے لگا۔ تاریخی طاقتوں کی یہی تو ستم ظریفی ہے کہ خود حاکموں کی زبان سے محکوموں کو آزادی کا سبق ملتا ہے۔ ہندوستان کا ادب اور آرٹ جو جاگیرداری کے بند ماحول میں دم توڑ رہا تھا پچھم سے آئی ہوئی ٹھنڈی ہوا پا کر پھر سے زندہ ہو گیا اور اس پر نہ صرف انگریزی بلکہ یورپ کی دوسری زبانوں کے ادب کا بھی اثر پڑنے لگا۔ اس موقع پر ایک بات کی وضاحت ضروری ہے۔ ہمارے ملک میں یہ خیال عام ہے کہ مغربی تہذیب وتمدن کا اثر محض نقالی ہے اور انگریزوں کو خوش کرنے کے لیے قبول کیا گیا تھا۔ یہ خیال بالکل سطحیت پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ کسی ملک میں دوسرے ملک کی قدریں اس وقت تک مقبول نہیں ہوتیں جب تک ان کی ضرورت نہ محسوس ہو اور سماج یا زندگی کی کوئی کمی ان سے پوری نہ ہوتی ہو۔ کسی خاص عنصر کی پیروی یا نقالی کی خواہش اس وقت تک پیدا ہی نہیں ہوتی جب تک کہ ماحول کے عوامل اسی طرح کے نہ ہوں جیسے دوسرے ملک یا سماج میں ہوں۔

20 ویں صدی کے شروع میں اردو ادب میں ایک نئی تحریک شروع ہوئی جس کو رومانی عقلیت کہا جا سکتا ہے۔ اس میں ایک طرف ہندوستان کی کھوئی ہوئی عظمت کی یاد تھی تو دوسری طرف مسلمانوں کے شاندار ماضی کا بیان اور ان سب کے ساتھ ساتھ ایک جدید نقطۂ نظر کی تلاش

اور سماجی اصلاح کی کوشش۔ اس تحریک کے مختلف پہلوؤں کی جھلک آپ کو شبلی، حالی، چکبست، اقبال، عبدالحلیم شرر، سرشار، پریم چند، مہدی افادی، ابوالکلام آزاد، جوش ملیح آبادی، قاضی عبدالغفار، سجاد حیدر، نیاز فتحپوری، لطیف الدین احمد اور بہت سے بڑے چھوٹے ادیبوں کی نظم ونثر میں دکھائی دے گی۔ ممکن ہے آپ کو تعجب ہو کہ بہ ظاہر اتنے مختلف قسم کے شاعروں اور نثر نگاروں کے نام ایک ہی سانس میں گنوا دیے گئے، لیکن ایسا جان بوجھ کر کیا گیا ہے اس لیے کہ ایک خاص قسم کی رومانی عقلیت ان سب کے یہاں ملتی ہے اور 20ویں صدی کے ابتدائی حصے کے ادبی رجحانات میں سب سے زیادہ نمایاں غالباً یہی عنصر ہے۔ اس سر رشتے کو پکڑنے کے بعد اس زمانے کے ادبی رشتوں کو ایک دوسرے سے الگ کرنا آسان ہو جائے گا۔

ان ادیبوں میں ایک بات یہ بھی مشترک ہے کہ قریب قریب ان سب کو اسلوب تحریر کو بہتر سے بہتر بنانے کا بہت زیادہ خیال تھا۔ اگرچہ اسلوب کے لحاظ سے ان کو کئی گروہوں میں بانٹا جا سکتا ہے لیکن ان میں سے جو مانے ہوئے سادہ نگار ہیں ان کے اسلوب میں بھی رنگینی کی ایک لہر دوڑتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ یہ اس رومانی عقلیت کا لازمی نتیجہ ہے جو غالباً اس شعر میں اچھی طرح ظاہر ہو گئی ہے۔

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبان عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

پہلی بڑی لڑائی کے بعد اس رومانیت میں بظاہر خفیف لیکن غالباً بنیادی تبدیلی ہوئی۔ مثلاً جوش اور پریم چند کی تصانیف کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ رومانیت اور اصلاح پسندی کی گود میں ایک طرح کی تغیر پسندی (Radicalism) بھی پل رہی تھی، حب وطن کے ساتھ ساتھ انسان دوستی کا جذبہ بھی ابھر رہا تھا۔ ہندوستان کی سیاست میں قومیت کی تحریک نے بہت زور پکڑا اور ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنے ساتھ ملانے کے لیے کانگریس نے ترکی خلافت کے قیام کو بھی اپنی تحریک کا جزو بنایا۔ اس طرح ہندوستانیوں کے شعور میں ہندوستان کے باہر کی سیاست بھی داخل

ہوگئی اوران کواس حقیقت کا احساس ہوا کہ قومیت کے ساتھ ساتھ بین الاقوامیت کی بھی ضرورت ہے۔ خلافت کی تحریک اور اقبال کی شاعری نے ہندوستان کے مسلمانوں میں غیر معمولی سیاسی شعور پیدا کیا، لیکن اسی کے ساتھ ان میں مذہبی شدت اور علاحدگی کا تصور بھی پیدا ہوا۔ ابوالکلام آزاد اور ظفر علی خاں کی تحریروں میں بھی یہ کیفیت صاف جھلکتی ہے۔ اقبال بہت بڑے شاعر تھے اور ان کی عظمت کے قصیدے بہت لکھے جا چکے ہیں اور لکھے جاتے رہیں گے۔ ان کی شاعرانہ اور فلسفیانہ حیثیت سے بھلا کون انکار کرسکتا ہے لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ ہندستانی مسلمانوں میں اپنی ایک سلطنت الگ قائم کرنے کا جذبہ اور ہندوؤں اور مسلمانوں کی الگ الگ قومیت کا تصور اقبال ہی کی شاعری سے پختہ ہوا اور اس طرح ان کی فکر بلند کے ذریعے وہ کام پورا ہوا جس کو انگریزی سامراج کے نمائندے تہذیب وتمدن کے ہر گوشے میں اپنے مقدور بھر انجام دے رہے تھے۔

پہلی اور دوسری عالم گیر لڑائی کے درمیانی زمانے میں ہندوستان میں بھی اس بات کا احساس پیدا ہوا کہ ہند کی سیاسی آزادی اس وقت تک بے کار ثابت ہوگی جب تک اس کے ساتھ ہی عوام کی معاشی آزادی بھی شامل نہ ہو۔ یوں تو اس نظریے کے ایک دو حامی بہت دنوں سے موجود تھے لیکن مزدوروں اور کسانوں کی منظم تحریک 1930 سے کچھ پہلے شروع ہوئی۔ اس تحریک نے بہت سے ذہنوں کو الٹ کر رکھ دیا اور رومانیت کا طلسم بڑی حد تک ٹوٹنے لگا۔ انگریزی سامراج کے خلاف ہندستانی سرمایہ داری اور متوسط طبقہ کی جنگ میں عوام برابر حصہ لیتے رہے لیکن جب عوام کے حقوق کا سوال اٹھتا تھا تو انگریز اور ہندستانی سرمایہ دار مل جاتے تھے اور متوسط طبقہ کی اکثریت بھی انھی کی ہاں میں ہاں ملاتی تھی۔ لیکن اب ہندوستان میں اتنی صنعتی ترقی ہو چکی تھی کہ بعض حصوں میں ایک مستقل مزدور طبقہ بھی قائم ہو گیا تھا اور اس نے اپنی ٹریڈ یونینوں کے ذریعے معاشی آزادی کی جدوجہد شروع کر دی تھی۔ روسی انقلاب اور سوویت یونین کے کارنامے بھی اب اتنے روشن ہو گئے تھے کہ سامراجیوں کی خاک ڈالنے کی کوشش کسی طرح کارگر نہ ہوتی تھی۔ اس

تبدیلی کی جھلک بھی اقبال اور جوش کی نظموں اور پریم چند کی کہانیوں میں نمایاں ہوئی۔ 1935 کے آس پاس دنیا کو ایک نیا خطرہ دکھائی دینے لگا۔ فاشزم جو اٹلی، جرمنی، اور جاپان میں آہستہ آہستہ ترقی کر رہا تھا اب ایک مہیب دیو کی طرح سامنے آ کھڑا ہوا اور اس کے مقابلے میں نام نہاد مغربی جمہوریتیں اپنی کمزوری کا مظاہرہ کرنے لگیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کے چند نوجوان ادیبوں نے ترقی پسند مصنفین کی انجمن قائم کی جس کا پہلا اجلاس 1936 میں لکھنؤ میں ہوا اور جس کی صدارت پریم چند نے کی۔ اس کانفرنس میں انھوں نے جو خطبہ پڑھا تھا، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اصلاح پسندی نے پلٹا کھایا تھا اور اس وقت وہ انقلاب پسندی کی طرف مائل ہو رہے تھے۔ اس کے بعد وہ زیادہ دنوں تک زندہ نہیں رہے۔ لیکن اس تھوڑے عرصے میں انھوں نے جو لکھا اس میں ایک نئے نقطۂ نظر کا عکس دکھائی دیتا ہے۔ جوش کے کلام میں بھی اس زمانے میں انقلاب کا ایک رومانی تصور رونما ہوا جس کی وجہ سے ان کو عام طور پر لوگ شاعر انقلاب کہنے لگے۔

اب گویا پہلی دفعہ اردو میں ایک باضابطہ ادبی تحریک شروع ہوئی۔ اس سے پہلے بھی اردو کی ادبی انجمنیں قائم ہو چکی تھی جن میں ترقی اردو سب سے زیادہ ممتاز تھی لیکن اب تک کوئی ایسی انجمن نہیں قائم ہوئی تھی جس کا مقصد ایک ادبی نظریہ کی اشاعت اور ایک خاص رجحان کی حمایت ہو۔ اس انجمن کے قائم ہونے کی وجہ سے ادبی دنیا میں خاصی ہلچل پیدا ہو گئی اور مخالفوں اور موافقوں میں گرما گرم بحثیں شروع ہو گئیں۔ انجمن کے پہلے اعلان میں ترقی پسند اور رجعت پسند ادب میں یہ فرق بتایا گیا تھا:

> ''ہمارے خیال میں وہ ادب جو ہم کو سست اور بیکار بناتا ہے رجعت پسند ہے اور وہ ادب جو ہم میں تنقید کی قوت پیدا کرتا ہے، جو عقل کی روشنی میں ہمارے رسم و رواج کو جانچتا ہے، جو تنظیم اور عمل میں ہماری مدد کرتا ہے، ترقی پسند ہے۔''

اس انجمن کی شاخیں ہندوستان کی تقریباً سب اہم زبانوں کے علاقوں میں قائم ہوئیں لیکن چونکہ اس کے قیام میں اردو کے بعض ادیبوں نے نسبتاً زیادہ نمایاں حصہ لیا اس لیے فطری طور سے شروع ہی سے اردو ادب پر اس تحریک کا زیادہ اثر دکھائی دیتا ہے۔ اس تحریک کی مقبولیت کی سب سے بڑی دلیل یہی ہے کہ اب یہ اصطلاح ہند اور پاکستان کے ہر حصے میں رائج ہے اور وہ لوگ بھی جن کا اس انجمن سے براہ راست تعلق نہیں ہے اپنے آپ کو ترقی پسند ادیب کہتے ہیں۔

ہندوستان کے عوام کی زندگی کی طرف اردو کے ادیبوں میں سب سے پہلے پریم چند نے توجہ کی۔ ان کے افسانوں میں خاص کر دیہات کے متوسط اور نچلے طبقے کی تصویریں بہت عمدگی سے پیش کی گئی ہیں۔ ان کا نقطہ نظر زیادہ تر اصلاح پسندی پر مبنی ہے لیکن ان کی کہانیوں میں حقیقت نگاری کی خوبی موجود ہے۔ افسانہ نگاروں میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے پریم چند کا اثر قبول نہ کیا ہو۔ اسی طرح جوش کی رومانی انقلاب پسندی کا اثر اردو کے بیشتر نوجوان شاعروں پر پڑا اور یہ دونوں رجحانات کسی نہ کسی شکل میں اب تک موجود ہیں۔

پچھلے پندرہ سال میں لکھنے والوں کی تعداد اتنی بڑھ گئی ہے اور ملک کی حالت بھی اس تیزی سے بدلتی رہی ہے کہ ادیبوں کی ذہنی کیفیت میں اتار چڑھاؤ کا ہونا لازمی تھا۔ دوسری عالم گیر جنگ، 1942 کی تحریک، بنگال کا قحط، جنگ کا خاتمہ اور انگریزوں سے سیاسی سمجھوتے کی گفتگو، تقسیم ہند اور فسادات کی ہولناکی، موجودہ حکومت اور عوام کی کشمکش، ملکی زندگی کے اتنے اہم پہلوؤں پر ادیبوں نے اپنے جذبات کا اظہار کیا ہے۔ اس غم روزگار کے ساتھ ساتھ غم عشق کی عکاسی بھی بند نہ ہوئی۔ اس تمام ادبی ذخیرے کا تفصیلی جائزہ آسان کام نہیں ہے۔ اس وقت تو چند رجحانات کی طرف متوجہ کرنا مقصود ہے۔

پہلا رجحان جس کی طرف میں آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں وہ ہے انفرادیت پسندی جو بعض صورتوں میں نراج کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔ اردو کے بہت سے ادیب افراد کی نفسیاتی زندگی کا مطالعہ خوردبین سے کرتے ہیں اور خاص کر جنسی مسائل کا بیان اس طرح کرتے ہیں کہ ان کی

کہانیاں اکثر غیر فطری نفسیات کے مریضوں کی روداد معلوم ہونے لگتی ہیں۔ کرداروں کی نفسیات کا مطالعہ افسانوی ادب کا بنیادی فرض ہے لیکن ادیب کو یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ انسان کی انفرادی زندگی اس کے سماجی ماحول کی پابند ہے۔ اس کی ذہنی کاوشیں اس کے مادی وجود سے آزاد نہیں ہوسکتیں۔ ہر زمانے کا علم وفن اس دور کی سماجی، معاشی اور سیاسی، کیفیت سے لازمی طور پر متاثر ہوتا ہے۔ جو لوگ انفرادی زندگی کے مسائل کو سماج کے مسائل سے الگ ہو کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں وہ کبھی صحیح نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے، خواہ وہ نوافلاطونی صوفی ہوں یا فرائڈ کے پیرو۔ انفرادی زندگی کے مسائل چاہے وہ جنسی ہوں یا ذہنی اس وقت تک حل نہیں ہوسکتے جب تک سماج کا نظام صحیح بنیادوں پر نہ قائم ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کے ماتحت زندگی کی قدروں میں تناسب نہیں پایا جاتا اور آرٹ میں بھی توازن شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے۔ زندگی کی تلخیوں سے گھبرا کر انسان کا ذہن کبھی عینیت پسندی میں پناہ لیتا ہے اور کبھی جسمانی لذت اندوزی میں، کبھی ایک فرضی عالم کا تصور کرتا ہے جس میں اسے دنیا کی کلفتوں کا بدل نصیب ہوگا اور کبھی عیش عشرت کی بے خودی میں گم ہو کر زندگی کی کشاکش کو بھول جانا چاہتا ہے۔ زندگی کی حقیقتوں سے بھاگنے کے یہ دو راستے ہیں جو انسانی ذہن نے مختلف زمانوں میں اختیار کیے اور یہ دونوں راہیں اب تک کھلی ہیں۔ ہر بحرانی دور میں ان راستوں پر چلنے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوجاتا ہے۔ چنانچہ اس دور میں بھی جب سرمایہ دارانہ نظام پر بحرانی کیفیت طاری ہے ادب میں جنسی خواہشات کا عکس معمول سے زیادہ نظر آتا ہے۔ آج کل اردو کے ادیبوں میں کچھ لوگ ایسے ہیں جن کی ادبی کاوشوں میں جنسی تعلقات کا ذکر حد سے زیادہ پایا جاتا ہے اور ان کے بیان کا انداز ایسا ہے کہ کسی سماجی مسئلے کا حل تلاش کرنے کی کوشش بھی نہیں دکھائی دیتی۔ ایسے ادیبوں کو ہم کسی طرح ترقی پسند نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ جیسا بار بار کہا جاچکا ہے ترقی پسند ادب کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ادب کو سماج کی حقیقی اور ضروری مسائل سے بحث کرنا چاہیے۔ جنسی مسائل کا حل تلاش کرنا بھی سماجی کام ہے لیکن اس کی صورت وہی ہونی چاہیے جو طبیب کی مرض سے متعلق ہوتی ہے۔ طبیب

کے لیے یہ بالکل ضروری ہے کہ وہ بے جا حیا وشرم نہ کرے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ علاج کے پردے میں اپنی نفسانی خواہشات کو پورا کرنے میں نہ لگ جائے۔ یہ فطری بات ہے کہ قریب کی چیز بڑی دکھائی جاتی ہے اور دور کی نسبتاً چھوٹی۔ یہی بات ہے کہ بہت سے ادیبوں کو جو متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں جنسی مسائل دوسرے سماجی مسائل سے زیادہ اہم معلوم ہوتے ہیں اور وہ ان میں ایسے منہمک ہو جاتے ہیں کہ دوسرے مسائل کی طرف توجہ کرنے کی ان کو فرصت ہی نہیں ملتی۔

جنسی مسائل سے متعلق آج کل کے ادیبوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

1- ایسے ادیب جو جنسی تعلقات کا ذکر اپنی یا پڑھنے والوں کی لذت اندوزی کے لیے کرتے ہیں۔ یہ لوگ سراسر رجعت پسند ہیں اور دراصل ان پرانے شعرا کے جانشین ہیں جو سلطنت مغلیہ اور اودھ کے نوابی کے انحطاط کے دور میں لگاوٹ اور معاملہ بندی کے مضامین نظم کرتے تھے۔ ادب برائے ادب کے نظریہ کا یہ منطقی نتیجہ ہے کہ اس قسم کے ادیب پیدا ہوں۔ جس شمع کو پرانے ڈھنگ کے غزل گو شعرا فانوس کے اندر جلاتے ہیں، اسی کو اس قسم کے نئے ادیب فانوس سے الگ کر کے اپنی بزم میں روشن کر رہے ہیں۔

2- دوسری قسم ان ادیبوں کی ہے جو جنسی مسائل کو انفرادی نفسیات کی تحلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں اور ان کی تمام تر ادبی کاوش اسی ایک عنصر کی تصویر کشی کے لیے وقف ہے۔ وہ نہ تو دوسرے سماجی مسائل کی طرف توجہ کرتے ہیں اور نہ جنسی مسائل کو سماجی پس منظر میں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان ادیبوں کو آج کل کے اصلی تقاضوں اور بنیادی ضروریات کا احساس نہیں ہے اور ان کو بھی ہم ترقی پسند نہیں کہہ سکتے۔ مثلاً بعض ممتاز ادیب جن کے سرگروہ سعادت حسن منٹو ہیں جب 1947 کے ہولناک واقعات کو ادبی جامہ پہناتے ہیں تو ان کی پوری کاوش محض Sadism کی تصویر کشی پر صرف ہوتی ہے اور ہماری قومی زندگی کے اس بحرانی دور میں جب سرمایہ داری اور سامراج کی گھناونی شکل پوری طرح بے نقاب

ہوگئی ہے، ان کی خوردبین نگاہ صرف جنسی کجی اور بے راہ روی پر بار بار پڑتی ہے۔ ایسے ادیبوں کو اب بھی ترقی پسند کہنا ترقی پسندی کی توہین ہے۔

3- تیسری قسم ان ادیبوں کی ہے جو جنسی مسائل کو پیش کرتے ہیں لیکن جن کو اس بات کا پورا احساس ہے کہ یہ مسائل اس وقت تک حل نہیں ہو سکتے جب تک موجودہ سماج کی بنیاد ہی نہ بدل جائے۔ اس لیے ان کی بیشتر توجہ کا مرکز جنسی مسائل نہیں بلکہ سیاسی اور معاشی مسائل ہیں۔ یہی سچے ترقی پسند ہیں۔

انفرادیت پسندی اور نراجی ذہنیت کا دوسرا پہلو ان لوگوں کی تحریروں میں ظاہر ہوتا ہے جو ادب کو اسلوب اور طرز بیان تک محدود رکھتے ہیں اور موضوع یا مواد سے قطع نظر کرتے ہیں، جو ترقی پسند ادب کو محض پروپیگنڈہ قرار دیتے ہیں اور ادیب کو سماج سے الگ بلندی پر کھڑا کرتے ہیں۔ اردو کے نئے ادیبوں میں محمد حسن عسکری کو اس گروہ کی سرداری حاصل ہے۔ جنسی مسائل کے بارے میں ان لوگوں کا نقطۂ نظر کم و بیش وہی ہے جو منٹو کا ہے۔ موجودہ زمانے میں جب صنعتی اور سرمایہ دارانہ نظام ایک بحرانی دور سے گزر رہا ہے، متوسط طبقہ کے تعلیم یافتہ نوجوانوں پر بھی بحرانی کیفیت طاری ہے۔ ان کو زندگی کی سب قدریں متزلزل نظر آتی ہیں۔ ان کی آنکھوں کے سامنے سماج کے بنیادیں ہل رہی ہیں۔ افراد کو ہر قدم پر مایوسی اور محرومی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ وہ لوگ جو سیاسی اور سماجی شعور رکھتے ہیں ایک مخصوص راستے پر لگ گئے ہیں اور انھوں نے اپنے لیے ایک منزل بھی متعین کر لی ہے جو سماجی انقلاب کی منزل ہے۔ مگر ایسے افراد کی تعداد ابھی کم ہے۔ تعلیم یافتہ طبقے کا بیشتر حصہ تو حس اور شعور سے عاری ہے لیکن جو حساس ہیں ان میں سے بھی اکثر خیالات اور جذبات کے بھنور میں چکر لگا رہے ہیں اور ان کو کوئی صاف راستہ نہیں دکھائی دیتا، ہر طرح کی ناکامی سے تنگ آ کر جنسی عیاشی یا دماغی رومان پسندی میں پناہ ڈھونڈتے ہیں لیکن وہاں بھی سکون نہیں حاصل ہوتا۔ دماغ کی بے چینی اور جذبات کے ہیجان کا عکس فنون لطیفہ میں لازمی طور پر نظر آتا ہے۔ ہمارے ملک کی موسیقی تو ابھی روایتی بندھنوں سے آزاد بھی نہیں ہوئی۔ مصوری

کے میدان میں کچھ ہلچل پیدا ہو چلی ہے لیکن ادب میں، جو نسبتاً زیادہ عام فہم اور آسان فن ہے، بے چینی کے آثار بہت زیادہ نمایاں ہیں۔ اسی بے چینی کا ایک مظہر ادب میں ابہام پسندی ہے۔ موضوع میں ابہام اور اشارات و کنایات میں غرابت کی اصل وجہ یہ ہے کہ ان ادیبوں کی مایوسی اور ناکامی انھیں سماجی کشمکش سے دور ایک ایسا ہوائی قلعہ بنانے پر مجبور کرتی ہے جس کے درودیوار معمولی زندگی کے درودیوار سے مختلف ہوں اور جس کی خوش نمائی اور رنگینی کو معمولی انسانوں کی آنکھیں نہ دیکھ سکیں۔

یہ کیفیت صرف ہندوستان یا پاکستان کے نوجوان ادیبوں میں ہی نہیں پائی جاتی بلکہ یورپ کے بیشتر ملکوں میں پیدا ہو چکی ہے۔ اکثر معترضین کا خیال ہے کہ اس قسم کے ہندستانی یا پاکستانی ادیب یورپ کی محض نقالی کرتے ہیں لیکن یہ اعتراض بالکل سطحی ہے۔ یہاں کے شاعروں اور ادیبوں کو ایلیٹ، آڈن، ایذرا پونڈ، جیمس جوائس، کافکا یا سارترے کا اسلوب اس لیے پسند آتا ہے کہ ان کے خیالات اور جذبات میں بھی وہی ہیجان پیدا ہوتا ہے۔ صرف یہ کہنا کافی نہیں کہ یہ مغرب کی نقالی ہے اس لیے بہت معیوب ہے بلکہ یہ دکھانے کی ضرورت ہے کہ اس قسم کے ادب میں بھی وہی فراریت پائی جاتی ہے جیسی رجعت پسند اور قدامت پسند شاعروں کے کلام میں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہ لوگ ماضی کے بوسیدہ قلعوں میں پناہ ڈھونڈھتے ہیں اور یہ لوگ خوش نما ہاتھی دانت کے میناروں میں جوان کے خیال میں ماضی، حال اور مستقبل کی قید سے آزاد ہیں۔ اگر چہ دونوں گروہوں کے رخ متضاد سمتوں میں دکھائی دیتے ہیں لیکن زندگی کی حقیقتوں کے بارے میں دونوں کا انداز ایک ہی جیسا ہے۔ یہ لوگ بظاہر عینیت کے مخالف معلوم ہوتے اور ہر بت کو ڈھانا چاہتے ہیں لیکن دنیا کے دوسرے نراجیوں کی طرح یہ بھی معکوس عینیت کا شکار ہیں۔

یہ حقیقت بھی قابل غور ہے کہ جب کبھی اعلیٰ اور ادنیٰ طبقوں میں لڑائی تیز ہو جاتی ہے تو یہ لوگ اپنی غیر جانب داری اور نراجی نظریوں کو بھول جاتے یں اور اعلانیہ اعلیٰ طبقہ کا ساتھ دینے لگتے ہیں اس لیے ان کی فلسفیانہ اور جمالیاتی قدریں سب کی سب اسی وقت تک قائم رہ سکتی ہیں جب

تک اعلیٰ طبقہ کا اقتدار باقی رہے۔

ترقی پسند ادیبوں کے لیے اسلوب اور طرز ادا کا سوال موضوع سے اس طرح وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اگر وہ اپنے خیالات کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانا چاہتے ہیں تو ان کو چاہیے کہ ادب کے مسلمہ اسلوبوں کو اس وقت تک ترک نہ کریں جب تک وہ بالکل ناموزوں ثابت نہ ہو جائیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ترقی پسند ادیبوں کو نئے اسلوبوں سے دور رہنا چاہیے بلکہ یہ ہے کہ ان کے اسلوب کو موضوع کا پابند ہونا چاہیے اور اس بات کی ہمیشہ احتیاط کرنی چاہیے کہ نئے اسالیب کے گورکھ دھندے میں کہیں ان کا مقصد اور مطلب ہی نہ خبط ہو جائے۔ نت نئے اسلوب کی تلاش درحقیقت ایک طرح کی خود پرستی اور انفرادیت پسندی ہے جس سے ترقی پسند ادیب کو بچنا چاہیے، اس لیے کہ اس کے واسطے ادب مقصود بالذات نہیں بلکہ سماجی ضرورتوں کو پورا کرنے کا ایک آلہ ہے۔ اگر اس کے ادب میں دل کشی نہیں ہے یا اس کو قبول عام کی سند نہیں حاصل ہے تو وہ اپنا مقصد پورا نہیں کرسکتا۔ اس میں شک نہیں کہ نئے اسالیب بیان کو مقبول ہونے میں دیر لگتی ہے۔ ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی نئے اسلوب میں آئندہ مقبول ہونے کے پورے امکانات موجود ہوں لیکن وہ ایک خاص زمانے یا ایک خاص حلقے میں پسندیدہ نہ خیال کیا جائے۔ اس لیے ترقی پسند ادیب کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ اس بات کی چھان بین کرے اور برابر اس کا اندازہ کرتا رہے کہ اس کا اسلوب کن حلقوں میں مقبول اور مرغوب ہے۔ ہر دور میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کی نگاہ صرف ماضی کی طرف رہتی ہے۔ ترقی پسند ادیب کو ایسے لوگوں کی نکتہ چینی اور خردہ گیری کی پروا نہیں کرنی چاہیے بلکہ اس کو ایسا اسلوب اختیار کرنا چاہیے جو حال اور مستقبل کی ضروریات کو پورا کرسکے۔

تیسرا رجحان، جس کو رومانی انقلاب پسندی کا نام دیا جاسکتا ہے، ترقی پسند ادیبوں میں بہت عام ہے۔ ہمارے اکثر ادیب انقلاب کا خوش آیند خواب اسی طرح دیکھتے ہیں جس طرح کوئی عاشق اپنی محبوبہ کا تصور کرتا ہے۔ ان کے لیے مزدور، کسان، سرمایہ دار، طبقاتی کشمکش اور انقلاب

کی وہی حیثیت ہے جو غزل گو شعرا کے لیے گل، بلبل، ہجر، وصال، ساقی، بادہ، رقیب اور محتسب وغیرہ کی۔ گویا وہ ایک نئی ادبی روایت کے پرستار ہیں اور ان کی تخلیقات میں خود ان کے تجربے کو بہت کم دخل ہے۔ اس کا دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ وہ اکثر اپنی بات کو واضح طور پر نہیں کہتے بلکہ تشبیہوں، استعاروں اور کنایوں کے پردے میں چھپا کر پیش کرتے ہیں اور اس میں اس قدر غلو کرتے ہیں کہ اگر یہ نہ معلوم ہو کہ شاعر ترقی پسند اور انقلاب کا دلدادہ ہے تو ممکن ہے اس کے بہت سے اشعار کی صوفیانہ اور عارفانہ تعبیر اور تشریح کر دی جائے۔ انقلاب سے یہ جذباتی وابستگی قابل قدر ہے لیکن خطرہ یہ ہے کہ یہ بھی کہیں بندھی ٹکی روایت بن کر نہ رہ جائے۔ سماجی زندگی کی عکاسی کے لیے محض جذبہ کافی نہیں ہے بلکہ مطالعہ اور تجربہ کی بھی ضرورت ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ادیب سماجی کشمکش سے دور نہ بھاگے بلکہ اس کو اپنی زندگی کا جزو بنا لے۔ سماج کے دکھ سکھ کو اپنا دکھ سکھ سمجھے۔ جب تک جگ بیتی آپ بیتی نہ ہو جائے اس وقت تک ایسا ادب نہیں پیدا ہو سکتا جس میں خلوص ہو۔ روزمرہ زندگی مصلحتوں کے ماتحت بسر ہو اور زبان پر انقلاب کا نعرہ ہو تو ظاہر ہے کہ یہ انقلاب پسندی بالکل سطحی ہوگی۔ ہمارے بعض ادیب ترقی پسندی اور Bohemianism میں فرق نہیں کرتے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اندازِ آوارگی بھی ترقی پسندی کی کم از کم ظاہری علامت تو ضرور ہے۔ لیکن انقلاب کے یہ مجنون، گریباں چاک اور خاک بسر اس لیے نہیں پھرتے کہ انقلابی جدوجہد کی وجہ سے ان کو اپنی سدھ بدھ نہیں رہتی بلکہ محض اس لیے کہ شاید ان کے نزدیک لباس اور صحت جسمانی کی طرف توجہ کرنا قدامت پسندی ہے۔ اس کیفیت کی اصلی وجہ جذبات اور خیالات کی بے چینی ہے جو سطحی انقلاب پسندی میں آسودگی تلاش کرتی ہے۔ اس لیے ان کے ادب میں بھی انتشار پایا جاتا ہے۔ جب تک نظریہ اور عمل میں یک جہتی نہ ہو اس وقت تک کوئی مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔

رومانی انقلاب پسندی اور انقلابی رومانیت میں جو اہم فرق ہے اس کو سمجھ لینا بہت ضروری ہے۔ ایک طرف انقلاب سے محض جذباتی اور سطحی وابستگی ہے لیکن سماجی عوامل اور تاریخی حقائق کا

صحیح شعور نہیں۔ اس کے مقابلے میں انقلابی رومانیت اس جذباتی گہرائی کا ہمہ گیر اظہار ہے جو سماجی طاقتوں کے عمل اور ردِ عمل کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد ہی پیدا ہوئی ہے اور اس اشتیاقِ سوز وساز کی آئینہ داری ہے جو انقلابی عوام کے خون کو گرم اور عمل کو تیز رکھتا ہے۔ رومانی انقلاب پسندی کی طرح انقلابی رومانیت محض خوش آئند خواب نہیں دیکھتی، صرف اس خواہش کا اظہار نہیں کرتی کہ غیب سے کوئی ہستی باہر نکلے گی اور ایک پل میں انسانیت کی تقدیر کو پلٹ کر رکھ دے گی۔

انقلابی رومانیت اور اشتراکی حقیقت نگاری ایک ہی بنیادی کیفیت کے اظہار کے دو طریقے ہیں۔ جس طرح رومانی انقلاب پسندی اور انقلابی رومانیت میں بنیادی فرق ہے اس طرح میکانکی حقیقت نگاری یا فطریت اور اشتراکی حقیقت نگاری بھی ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ حقیقت کی صحیح تصویر وہ نہیں ہے جو صرف ظاہر بینی پر مبنی ہو اور جس میں حالات اور واقعات کی ہو بہو فوٹو کھینچنے کی کوشش کی گئی ہو۔ میکانکی حقیقت نگاری کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ محض آنی اور وقتی حالت کو پیش کرتی ہے۔ ماضی اور مستقبل سے اس کو سروکار نہیں ہوتا۔ وہ صرف یہ دیکھ سکتی ہے کہ کیا ہے، یہ نہیں دیکھ سکتی کہ کیا ہونے والا ہے۔ وہ حقیقت کو جامد سمجھتی ہے اور متحرک حقیقت کے اظہار سے بالکل قاصر ہے۔ سچی حقیقت نگاری اور فطرت کی میکانکی تصویر کشی کے فرق کو واضح کرتے ہوئے۔ ماکسم گورکی نے لکھا ہے :

> ''کسی واقعے کو دوبارہ پیش کرنے کی کوشش میں حقیقت نگار کو یہ حق نہیں حاصل ہے کہ وہ مستقبل کی کھوج لگانے سے انکار کرے، اس لیے کہ ماضی اور مستقبل آنکھوں سے اوجھل ہونے کے باوجود اسی طرح حقیقی ہیں جس طرح حال''

اس فرق کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد اب دیکھنا یہ ہے کہ اردو ادب میں انقلابی رومانیت یا اشتراکی حقیقت نگاری کا وجود ہے یا نہیں۔ ترقی پسند تحریک سے جن ادیبوں نے اثر قبول کیا ہے ان میں سے اکثر تو رومانی انقلاب پسندی سے آگے نہ بڑھ سکے۔ بعض میکانکی حقیقت نگاری کے

دلدل میں پھنس گئے لیکن چند ایسے بھی نکلے جن کو انقلابی رومانیت یا اشتراکی حقیقت نگاری کے تقاضوں کا کم وبیش احساس ہے اور جو اپنی ادبی کاوشوں کو سطحی جذباتیت اور فطریت کے اثرات سے پاک رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان تقاضوں کو پورا کرنا کٹھن ہے۔ اس کے لیے زندگی کے وسیع تجربے اور مطالعے کی ضرورت ہے اور سماجی عوامل کے مکمل ادراک کی حاجت ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ ایک ایسی منزل ہے جس تک کوئی ادیب پہنچ ہی نہیں سکتا۔ اردو ادب میں اس رجحان نے بھی اپنی جگہ بنالی ہے اور آسانی کے ساتھ ایک ایسا انتخاب تیار کیا جاسکتا ہے جس میں اشتراکی حقیقت نگاری یا انقلابی رومانیت کے اچھے نمونے موجود ہوں۔ روسی ادب میں ماکسم گورکی نے اس رجحان کی جتنی خوبی سے نمائندگی کی ہے وہ ہر ترقی پسند ادیب کا مطمح نظر ہونا چاہیے۔ اس منزل کی طرف بڑھنے کی کوشش میں ہمیں جتنی کامیابی ہوگی ہمارے ادب میں اتنی ہی گہرائی اور تازگی پیدا ہوتی جائے گی اور سماجی انقلاب کی جدوجہد کو آگے بڑھانے میں ادیبوں کے جو فرائض ہیں، ان کو ہم بھی پورا کرسکیں گے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

□□□

ادبی تنقید کے بنیادی اصول

ڈارون کے اکتشافات نے انسانی علوم کے نظام میں ایک انقلاب برپا کردیا اور اکثر علموں کے مقصد اور منہاج کو نئے سرے سے قائم کرنا پڑا۔ اس تحریک سے ادب بھی نہ بچ سکا۔ سب سے پہلے فرانس کے چند ادیبوں نے تنقید کے میدان میں سائنس کو داخل کیا۔ ممتاز تنقید نگاروں نے اس طریقے کی چھان بین کی اور 19 ویں صدی کے آخر میں اس کو کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں نہ صرف یورپ کے ملکوں میں بلکہ امریکہ میں بھی یہ سوال پیدا ہو رہا تھا کہ ادبی تنقید کی کوئی علمی بنیاد بھی ہے یا وہ صرف ذاتی رائے پر منحصر ہے۔

1900 کے قریب اس بات کی کوشش عام طور سے کی گئی کہ ادبی تنقید کو ایک علم کا درجہ دیا جائے اور اس کے ایسے اصول مقرر کیے جائیں جو اکثر صورتوں میں پورے اتر سکیں۔ سائنس کے اصول زندگی کے ہر شعبے پر حادی ہوتے جاتے ہیں۔ ہر میدان میں کام کرنے والے ان اصولوں کو مانتے ہیں اور ہر نیا کام کرنے والے کو سب سے پہلے ان کی تعلیم دی جاتی ہے۔ اس لیے اگر ادبی تنقید ایک جداگانہ اور قابل توجہ علم ہے تو اس کو بھی علمی طریقہ تحقیق کا پابند ہونا چاہیے۔ کم سے کم

اتنا تو بالکل ضروری ہے کہ تنقید کے چند متفقہ بنیادی اصول طے ہو جائیں تاکہ موافق اور مخالف ایک دوسرے کی بات کو سمجھ سکیں۔ علمی تحقیق کا بنیادی اصول یہ ہے کہ محقق اپنی خوش کلامی یا استدلال کے رو سے اپنی بات منوانے کی کوشش نہ کرے بلکہ تجربات اور مشاہدات کو اس طرح پیش کرے کہ ان کو سامنے رکھ کر ہر شخص وہی نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو جو خود اس نے نکالے ہیں۔ تحقیق کا یہ طریقہ صرف طبعی علوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ تاریخ کے میدان میں یہ طریقہ کچھ عرصے سے بہت کامیابی کے ساتھ استعمال ہو رہا ہے۔ دیومالا اور قصے کہانی کی راہ سے گذر کر تاریخ نے، باوجود طرح طرح کی رکاوٹوں کے، آہستہ آہستہ اس منزل میں قدم رکھا جہاں اس کا مقصد واضح اور اس کے حدود متعین ہو گئے۔ علم تاریخ کا مقصد یہ قرار پایا کہ انسان کے گذشتہ اعمال کا مطالعہ اس کے طبعی اور سماجی ماحول کو سامنے رکھ کر کیا جائے۔ گذشتہ واقعات کی تحقیق کے لحاظ سے تاریخ ایک مستقل اور جداگانہ علم ہے لیکن تاریخی تحقیق کا دوسرے علوم کے ساتھ بہت گہرا تعلق ہے، مثلاً معدنیات، حیوانیات، اجتماعیات، اور معاشیات کے ساتھ۔ علم تاریخ کی یہ تصویر ان لوگوں کے لیے بہت سبق آموز ہے جو ادبی تنقید کی عمارت کو علمی بنیاد پر قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اس مثال سے چند اصول علمی تحقیق کے خود بخود متعین ہو جاتے ہیں۔ مثلاً

1- تحقیق کی بنیاد تجربے پر ہونی چاہیے۔ اس کے مقدمات ایسے ہوں جو مشاہدہ اور آزمائش کی کسوٹی پر کھرے نکلیں اور اس میں کوئی عنصر ایسا نہ ہونا چاہیے جو انسانی تجربے اور مشاہدے کی حدود سے باہر ہو۔

2- تحقیق کا ایک متعین مقصد ہونا چاہیے جو ہمیشہ پیش نظر رہے اور اس کا موضوع ایسا ہو جو برابر اس مقصد کی تکمیل کا مسالہ فراہم کرتا رہے۔ علم کی ایک جداگانہ شاخ کے لیے یہ عناصر لازمی ہیں۔

3- اپنے موضوع کے حدود میں ایک منطقی نظام قائم کیا جائے جو سراسر استقرائی ہو یعنی تفصیلی مشاہدے کے ذریعے سے مفروضات قائم کیے جائیں اور واقعات کی کثیر تعداد پر نتیجوں کی

بنیاد رکھی جائے۔ یہ طریقہ بیشتر ترتیبی ہوگا اور اس کے ذریعہ سے وہ معیار قائم کیا جائے گا جس سے ادبی کارنامے پرکھے جائیں گے۔

ان اصولوں کا قائم کرنا تو آسان ہے لیکن ان کی پابندی بہت مشکل ہے، خاص طور پر ادب میں تو یہ کوشش ایک ناممکن چیز کو حاصل کرنے کی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ پہلا اصول یہ ہے کہ تحقیق کی بنیاد تجربہ پر ہونی چاہیے۔ فوراً یہ سوال ہوتا ہے کہ ''تجربہ'' سے کیا مراد ہے، اور اس کے لوازمات کیا ہیں؟۔ یہ سوال ایک فلسفیانہ بحث کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ علمی تنقید کا مقصد یہ قرار دیا گیا ہے کہ ایک ایسا طریقہ معلوم کیا جائے جس سے ادبی کارناموں کے پرکھنے کا معیار متعین ہو سکے۔ گویا ناقد کا یہ فرض ہے کہ وہ عمدگی یا حسن کا معیار قائم کرے اور یہ بتائے کہ ادب اور جمالیات کا باہمی تعلق کیا ہے۔ اس طرح یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ صحیح ادبی تنقید کی عمارت فلسفہ اور جمالیات کی بنیاد پر ہی قائم ہو سکتی ہے۔

فلسفہ پر ڈارون کا اثر عملیت (Pragmatism) کی شکل میں نمودار ہوا۔ اس فلسفہ کا ابتدائی مرکز انسانی تجربہ کی دُنیا ہے جس میں ایک دوسرے پر اثر ڈالنے والے انسان، دوسری جاندار ہستیاں، بے جان چیزیں اور مختلف قسم کی طاقتیں کارفرما ہیں۔ انسان اس دنیا کا ایک جزو ہے۔ وہ اس سے متاثر بھی ہوتا ہے اور اس پر اثر بھی ڈالتا ہے لیکن اس سے الگ نہیں ہو سکتا۔ دنیا کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ انسان میں بھی لازمی طور پر تبدیلی ہوتی ہے۔ انسان دنیا کو صرف اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے۔ اس طرح یہ دنیا اس کشمکش کا آئینہ ہے جو برابر انسان اور اس کے ماحول کے درمیان جاری رہتی ہے اور انسان کے لیے اس ماحول کی اہمیت اسی حد تک ہے جہاں تک خود انسان کا اس ماحول سے تعلق ہے۔ زندگی کو قائم رکھنے کے لیے انسان کے لیے لازمی ہے کہ وہ چند بنیادی ضروریات اور خواہشات کو پورا کرے مثلاً بھوک اور جنسی اشتہا۔ ان خواہشات کی تکمیل اپنے ماحول کے اندر بلکہ اس کے مقابلہ میں کرنی پڑتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ انسانی ماحول اس غرض سے نہیں بنایا گیا ہے کہ انسانی خواہشات کو پورا کرے۔ اس لیے انسانی زندگی اپنے

ماحول کو اپنی خواہشات کے مطابق ڈھالنے کی ایک پیہم کوشش کا نام ہے۔ یہ ایک مشکل اور پیچیدہ عمل ہے۔ ان گنت الجھے ہوئے جاندار اور غیر جاندار عناصر جن کے مجموعے سے انسانی ماحول کی ترتیب ہوئی ہے انسان کی اس کوشش کو کامیاب ہونے سے روکتے ہیں۔ اس سے نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی ہیں، نئے نئے تعلقات قائم ہوتے ہیں جن میں برابر تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ جو چیز ایک موقع پر موافق اور مفید معلوم ہوتی ہے وہی دوسرے موقع پر مضر اور مخالف دکھائی دیتی ہے۔ اس کے علاوہ انسان کی قوتیں جو اس کشمکش میں اس کا ساتھ دیتی ہیں نہ صرف محدود ہیں بلکہ طرح طرح کی آفتوں سے کمزور ہو جاتی ہیں۔ انسان نے اپنی ضرورتوں سے مجبور ہو کر خاندانی اور جماعتی زندگی اختیار کر لی ہے۔ اس کی وجہ سے پیچیدگیاں اور بڑھ گئی ہیں اس لیے کہ خاندانی اور جماعتی پابندیاں بھی، انسانی ترقی میں اسی طرح رکاوٹیں ثابت ہوتی ہیں جس طرح اس کا غیر انسانی ماحول۔

یہ ہیں وہ قاعدے جن کے ماتحت زندگی کی بازی لگائی جاتی ہے۔ ہر انسان ان قاعدوں کو ماننے پر مجبور ہے۔ اگر انسان زندہ رہنا چاہتا ہے تو اس کو اس کھیل میں زیادہ سے زیادہ کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کرنا پڑے گی۔ اسے خوراک حاصل کرنی ہے، سردی اور گرمی سے بچنا ہے، حادثات اور بیماریوں سے بچنا ہے اور اپنے مخالفوں پر فتح حاصل کرنی ہے۔ ان کارروائیوں کے سلسلے میں مختلف جماعتوں اور سماجوں نے بعض طریقے اور رویے ایسے معلوم کیے ہیں جن سے معمولی حالات میں اتنی کامیابی حاصل ہوتی ہے جو زندہ رہنے کے لیے ضروری ہے۔ یہی وہ اسباب یا آلات ہیں جن کی مدد سے ایک جماعت، کتنی ہی نامکمل شکل میں کیوں نہ ہو، اپنی انسانی ضروریات کو حاصل کرتی ہے۔ بچے ان طریقوں کو اپنے بزرگوں سے سیکھتے ہیں اور بڑے بوڑھے ان کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں اس لیے کہ زندگی کی کشمکش ان کو زیادہ چھان بین کا موقع نہیں دیتی۔ ان اسباب اور آلات کے استعمال سے جو نتیجے نکلتے ہیں وہ انسان کی خواہشوں کی پوری طرح تکمیل نہیں کر سکتے۔ موجود اور ممکن کا فرق بالکل واضح ہے۔ آلات کی خامی تجربے سے صاف ظاہر ہوتی ہے۔ انسانی خواہشات جو انسان کی ضروریات پر منحصر ہیں یہ مطالبہ کرتی ہیں کہ وہ اپنے

ماحول کو مکمل طور پر اپنا طابع کرے اور اس میں کسی تبدیلی کی گنجائش باقی نہ رہے لیکن انسان کا ماحول اس پابندی کو کسی طرح برداشت نہیں کرتا۔ انسان کو اپنے ماحول پر جو فتح حاصل ہوتی ہے وہ اکثر خفیف اور عارضی ثابت ہوتی ہے لیکن بہر حال کامیابی ممکن ہے اور چھوٹی چھوٹی فتوحات بھی انسانی خواہشات کی تسکین کا باعث ہوتی ہیں۔ اس طرح انسان برابر اس کوشش میں لگا رہتا ہے کہ نئے اور ترقی یافتہ آلات فراہم کرلے جن سے اس کا وقت اور محنت بچے اور زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل ہو سکے۔

نئے آلات کی دریافت کرنے میں مفتش کو تین منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ سب سے پہلے تو اس بات کی ضرورت پڑتی ہے کہ جس مسئلے کا وہ مطالعہ کرنا چاہتا ہے اس کو اس کے ماحول سے الگ کرے تاکہ اس پر تفصیل سے غور کر سکے اور اس کی تجرید و تحلیل کرکے انفرادی مظاہر کو متعین کر سکے۔

دوسرا کام مفتش کا یہ ہے کہ وہ ان تمام انفرادی مظاہر کے باہمی ربط کو معلوم کرے اور ایک عام مفروضہ (Hypothesis)[1] یا اصول قائم کرے۔

تیسرا اور آخری کام یہ ہے کہ وہ اس نئے مفروضے یا اصول کو تجربے کی کسوٹی پر جانچے اور یہ دیکھے کہ اس سے وہ مسئلہ حل ہوتا ہے یا نہیں جس کی تفتیش مقصود تھی۔ کسی اصول کی صداقت کی صرف یہی دلیل ہو سکتی ہے کہ وہ تجربے پر پورا اترے۔ انسان نے اپنی تمام یقینی معلومات کو اسی طریقے سے حاصل کیا ہے اور بجز اس کے کوئی دوسرا طریقہ قابل اعتماد ہو بھی نہیں سکتا۔ یہاں اس حقیقت کو واضح کرنے کی ضرورت ہے کہ اس طریقے سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو حتمی یا آخری نہ سمجھنا چاہیے۔ نئے معلومات برابر حاصل ہوتے رہتے ہیں اور نئے آلات برابر دریافت کیے جاتے ہیں۔ یہ طریقہ صرف اس بات کی ضمانت کرتا ہے کہ جتنا علم حاصل ہوا ہے وہ موجودہ حالات میں زیادہ سے زیادہ صحیح ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ بہت صبر طلب ہے اور اس راہ میں طرح

۱۔ اضافہ از مرتب

طرح کی رکاوٹیں ہیں۔ اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ نہ صرف پچھلے زمانہ میں بلکہ آج کل بھی اکثر لوگ اس راستے سے کتراتے ہیں اور ایسی راہ تلاش کرتے ہیں جس سے جلد منزل مقصود پر پہنچ جائیں اور کسی قسم کی تکلیف بھی نہ ہو۔ کیا واقعی ایسی کوئی راہ ہے؟

پرانے زمانے کے انسانوں نے اپنے غیر انسانی ماحول کو جس میں جانور، درخت، دریا، پہاڑ شامل ہیں خود اپنی شخصیت کا رنگ دے دیا تھا۔ وہ ان کو یا تو انسان ہی سمجھتے تھے یا کم سے کم انسانی صفات سے متصف تو ضرور ہی کرتے تھے۔ دعاؤں کے ذریعے وہ ان سے اپنی مراد مانگتے یا جادو کے زور سے ان کو رام کرنے کی کوشش کرتے۔ اس طرح بے حس چیزوں اور اندھی طاقتوں کی جگہ گویا جیتے جاگتے انسانوں سے معاملہ ہو گیا جن کے اعراض کو سمجھا جا سکتا تھا اور جن کی خوشنودی حاصل ہو سکتی تھی۔ وہ لوگ بھی جو اپنے ماحول کو انسانی رنگ نہیں دیتے برابر اس کوشش میں رہتے ہیں کہ اس کی طاقت کو بھول جائیں اس لیے کہ ان کا تلخ تجربہ انھیں یہ بتاتا ہے کہ انسان کا ماحول اس کی عزیز ترین خواہشات کی بھی پروا نہیں کرتا، اس کے رچائے ہوئے سب ڈھونگوں کو توڑ دیتا ہے اور بجائے اس کے کہ وہ انسان کا پابند ہو خود انسان کو اس کا پابند ہونا پڑتا ہے۔

ایسی صورت میں انسان کا جی چاہتا ہے کہ کوئی ایسی چیز ہوتی جو ماحول سے آزاد ہوتی اور اس سے بلند بھی، جو انسانی خواہشات کی قدر سمجھتی اور انسانی عظمت کی ضامن ہوتی۔ اس میں ماحول کی تکلیف دہ باتیں نہ ہوتیں اور معمولی انسانی تجربے سے یہ چیز الگ ہوتی تا کہ اس کا علم کسی آسان طریقے سے حاصل ہو سکتا اور معمولی علوم کے حاصل کرنے میں جو زحمتیں ہوتی ہیں ان سے چھٹکارا ملتا۔ اس چیز کو ثبات بھی ہوتا اور اس میں طرح طرح کا تغیر بھی نہ ہوتا تا کہ انسان کے سامنے ایک متعین مقصد اس چیز کے حاصل کرنے کا ہو سکتا۔ یہ چیز پاک اور صاف اور تمام خرابیوں سے معرا ہوتی، اس لیے کہ انسان کی عظمت اس سے کم درجہ کی چیز پر قانع نہیں ہو سکتی۔ ان سب باتوں کے علاوہ اس کا وجود انسانی خواہشات کی تکمیل میں معاون ہوتا اور اس بات کی شہادت بھی کہ یہ محض حیوانی خواہشات نہیں ہیں بلکہ بلند اور قابل قدر مقاصد ہیں جو جلد اور آسانی سے حاصل

ہو سکتے ہیں۔قدیم زمانے کے انسان نے دیکھا کہ خواب میں دشمن بڑی آسانی سے قتل ہو جاتا ہے۔مرے ہوئے عزیز یا دوست پھر زندہ ہو جاتے ہیں اور واقعات عام طور پر ایک نئی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔اس لیے اس نے خواب کی دنیا کو بھی ایک عجیب و غریب حقیقت سمجھ لیا۔موت کا ڈر، بیماری اور بڑھاپے کا خوف، آنے والی نامعلوم مصیبتوں کی ہیبت اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ انسان اپنے تحفظ اور تسکین کے اسباب مہیا کرے۔

یہ اسباب جب اسے اپنے ماحول میں نہیں ملتے تو وہ ان کو اس سے باہر نکل کر تلاش کرنا چاہتا ہے۔انسان اپنی زندگی کے مختلف مدارج میں اپنے باپ یا دوسرے بزرگ اور برتر انسانوں کی تادیب اور تنبیہ کا عادی ہوتا ہے اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ وہ اس تمام کائنات کے مالک اور پیدا کرنے والے کی تلاش میں سرگرداں رہے۔تجربے سے ماوراء اور مادی مظاہر سے الگ ایک آخری حقیقت کی تلاش نہ صرف تمام ادیان نے کی بلکہ افلاطون سے لے کر آج تک بیشتر فلسفیوں کا بھی یہی مشغلہ رہا ہے۔اس تلاش نے مختلف صورتیں اختیار کیں اور اس نے مختلف نام پائے۔ مثلاً عینیت (Idealism)، ماورائیت (Transcendentalism)، روحانیت (Spiritualism)، تصوف (Mysticism) اور مظہریت (Phenomenalism) وغیرہ۔ان فلسفیانہ مذاہب میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو ایک بات سب میں مشترک ہے۔ان سب کی نظر میں فلسفہ کا مقصد یہ ہے کہ ظاہری حقیقت کے پیچھے جو باطنی یا اصلی حقیقت ہے اس کو تلاش کرے۔ اس لیے ان سب کو عینیت کا مشترک نام دیا جا سکتا ہے۔

فلسفۂ عینیت کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ ہستی کے دو درجے ہیں۔ایک تو یہی معمولی دنیا جو روزمرہ تجربات کی دنیا ہے اور دوسری روحانی یا مثالی دنیا جس کا ادراک معمولی حواس کے ذریعہ سے ناممکن ہے۔اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ دنیا جو ''سرحد ادراک سے پرے ہے'' اور جس کی قدریں محکم اور مکمل ہیں اس معمولی دنیا سے اگر کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتی تو ہمارے لیے اس کا افادہ کیا ہے؟ کیا ہماری زندگی کے مسائل اس طرح حل ہو سکتے ہیں کہ ہم کشمکش اور نامساعد حالات

سے گھبرا کر ایک خیالی عالم مثال میں پناہ ڈھونڈھیں؟ عینیت پسند جس دوعملی کے قائل ہیں اس کا تجربے اور مشاہدے سے ثبوت نہیں ملتا۔ انسانی زندگی کی قدریں خود انسان کے تجربے اور عمل سے قائم ہوتی ہیں اور ماحول کی تبدیلیوں سے برابر اثر پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ ذرائع اور مقاصد میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جو آج مقصد سمجھا جاتا ہے وہی حاصل ہو کر دوسرے بڑے مقصد کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ یہ عمل برابر جاری رہتا ہے۔ انسانی ماحول میں تکمیل کوئی چیز نہیں ہے۔ ہر عینیت پسند اس عمل کا ذاتی تجربہ رکھتا ہے اور اسی تغیر کی بنیاد پر اپنی زندگی کا لائحہ عمل تیار کرتا ہے لیکن باوجود اس کے وہ ایک ایسا عالم فرض کرتا ہے جس میں حسن، خیر اور عدل وغیرہ کی مکمل تصویر موجود ہوتی ہے۔

اس طرح فلسفہ اور زندگی کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے اور جن چیزوں کو عینیت پسند بحیثیت انسان حقیقی تسلیم کرنے پر مجبور ہے انھیں کو بحیثیت فلسفی وہ ''مجازی'' کہہ کر ٹال دیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان کی معمولی زندگی اخلاقی اور سماجی قدروں سے خالی ہو جاتی ہے اور عالم مثال کے حسین تصور سے انسانی نفس کو اتنی خوشی میسر ہوتی ہے کہ روزمرہ کی زندگی کے لیے معیار قائم کرنے کی اس کو ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی۔ عینیت پسند عموماً اپنے نفس سے ایک سمجھوتہ کر لیتا ہے جس کی بنا پر وہ کبھی کبھی ایک مقررہ نظام کے ماتحت روحانی یا مثالی دنیا کی سیر کر لیتا ہے اور باقی اوقات میں اسی عملی فلسفہ کی پیروی کرتا ہے جس کا وہ سخت مخالف ہے۔

عینیت پسندوں نے جمالیات کو ایک چیستاں بنا رکھا ہے۔ ان کے نظریے کے مطابق خیر اور صدق کی طرح حسن بھی ایک مطلق اور قائم بالذات حقیقت ہے جو مادی مظاہر سے ماورا ہے اور اس دنیا کی کوئی بھی چیز اسی حد تک حسین ہے جس حد تک اس میں حسن کا ابدی اور الوہی جوہر موجود ہے۔ دیکھنے والے کو اس حسن کا ادراک اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس میں ایک خاص صلاحیت موجود نہ ہو۔ اس نظریے میں اسی دوعملی کی کارفرمائی نظر آتی ہے جو عینیت کی بنیاد ہے۔ اگر ہم اس دوعملی کو تسلیم نہیں کرتے اور تجربیت اور عملیت کے قائل ہیں تو ہمارا یہ بھی فرض ہے کہ ہم جمالیات کے ایسے اصول قائم کریں جو حسن کی ماہیت کو سمجھنے میں ہماری مدد کر سکیں۔ ہم پہلے کہہ

چکے ہیں کہ زندگی کی بنیادی حقیقت وہ کشمکش ہے جو انسان اور اس کے ماحول میں برابر جاری رہتی ہے۔ حسن کا احساس بھی اسی کشمکش کا پرتو ہے۔ انسان کو انھیں چیزوں یا حالتوں میں حسن نظر آتا ہے جن کو وہ اپنی فطری خواہشات یا ضروریات کے لیے مناسب پاتا ہے۔ اس طرح حسن ایک ابدی حقیقت باقی نہیں رہتا بلکہ انسانی تجربات اور مشاہدات پر اس کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔

اس نقطۂ نظر پر عینیت پسندوں کا عام اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس طرح حسن کا کوئی معیار باقی نہیں رہتا اور ہر فرد اپنے لیے ایک نیا معیار قائم کرنے کے لیے آزاد ہو جاتا ہے جس کا لازمی نتیجہ ایک نراجی صورت حال ہے۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر فرد میں کچھ امتیازی خصوصیتیں ہوتی ہیں لیکن افراد، خاندان، جماعت اور ملک کے حدود میں، ایک دوسرے کے ساتھ رہتے ہیں اور مشترک طور پر اپنی خواہشات اور ضروریات پوری کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر انسان کی چند مشترک بنیادی خواہشات اور ضروریات ہوتی ہیں جو ہر زمانے اور ہر ماحول میں پائی جاتی ہیں۔ انھیں وجوہ سے انسانی زندگی کے بیشتر مظاہر یکساں ہوتے ہیں اور کوئی وجہ نہیں کہ حسن کے احساس میں بھی جماعتی اشتراک نہ پایا جائے۔ اس اشتراک سے یہ لازم نہیں آتا کہ حسن کوئی مطلق اور قائم بالذات حقیقت ہے بلکہ تجربات کے اشتراک کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ احساسات میں بھی اشتراک ہو۔ اگر سماجی زندگی یکساں ہے تو حسن کا احساس بھی یکساں ہوگا اور اگر سماجی زندگی مختلف ہے تو اسی اختلاف کی نسبت سے حسن کے احساس میں بھی اختلاف ہوگا۔

اس سلسلے میں ایک دوسری بحث کا دروازہ کھلتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حسن اور افادہ میں کیا باہمی تعلق ہے۔ عینیت پسندوں کی نگاہ میں تو ان دونوں کے دائرے الگ الگ ہیں اس لیے کہ افادہ کا تعلق مادہ سے ہے اور حسن کا تعلق روح سے۔ اس طرح جو چیز جتنی حسین ہو اس کو افادے سے اتنا ہی خالی ہونا چاہیے اور مفید چیزوں میں حسن کا وجود ممکن نہیں ہے، لیکن تجربے اور مشاہدے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حسن اور افادہ کا باہمی تعلق بہت گہرا ہے اور دونوں کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ حسن کے لیے یہ لازمی ہے کہ افادہ میں تبدیل ہو سکے اور وہی چیز زیادہ حسین ہے جو

زیادہ مفید بھی ہو۔ اگر کوئی چیز انسانی زندگی سے تعلق نہیں رکھتی تو اس میں حسن کا وجود اور عدم برابر ہے۔ آرٹ کی ماہیت سمجھنے اور قدروں کو متعین کرنے کے لیے اس سوال کا حل کرنا ضروری ہے۔ اگر حسن ایک مطلق حقیقت ہے جو مادی مظاہر سے ماورا ہے اور افادے سے غیر متعلق تو پھر آرٹ کا کیا معیار ہوگا۔ مثال کے طور پر ایک عورت کی تصویر کو لے لیجیے۔ ایک عینیت پسند اس تصویر کا محاکمہ کرنے بیٹھتا ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق اس تصویر کو دیکھنے والے کے دل میں اس کو حاصل کرنے کی خواہش نہ پیدا ہونا چاہیے اور نہ اس کی قیمت کا سوال اور نہ اسے اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ اگر یہ تصویر اس کو مل جائے تو اسے اپنے کمرے کی کس دیوار پر لگائے گا۔

دوسری طرف اس تصویر کو دیکھ کر اس کے دل میں عورت کے جسمانی وجود کا خیال نہ پیدا ہونا چاہیے اور نہ اسے کوئی حق ہے کہ وہ اس تصویر کا اس کی اصل سے مقابلہ کرے۔ اس تصویر کو دیکھ کر اس کے دل میں کسی قسم کا جنسی یا سماجی احساس بھی نہ پیدا ہونا چاہیے، نہ اسے اس بات کا خیال ہونا چاہیے کہ اس تصویر میں کس ملک یا نسل کی عورت کو پیش کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ اسے یہ بھی نہ سوچنا چاہیے کہ اس تصویر کا لوگوں پر کیا اثر پڑے گا یا خود اس تصویر سے مصور کی زندگی یا اس کے زمانے کے بارے میں کیا ظاہر ہوتا ہے۔ مصور کی صناعی اور رنگ و روغن سے بھی اسے کوئی بحث نہ کرنی چاہیے اور نہ اس تصویر یا مصور کا کسی دوسری تصویر یا دوسرے مصور سے مقابلہ کرنا چاہیے۔ پھر سوچیے کہ اب کیا چیز باقی رہ گئی جس کی روشنی میں اس تصویر کا محاکمہ کیا جائے گا۔

آرٹسٹ کے دل میں بھی دوسرے انسانوں کی طرح خواہشات اور جذبات ہوتے ہیں۔ اس کے آرٹ میں اس کے ذاتی تجربات، تعصبات اور مقاصد وغیرہ کی جھلک لازمی طور پر موجود ہوگی۔ وہ دوسرے محنت کشوں کی طرح اپنی محنت کے معاوضے کی بھی خواہش رکھتا ہے تاکہ وہ اپنی زندگی قائم رکھ سکے اور اسے اپنی صناعی کی نمائش کا موقع مل سکے اور آئندہ کے لیے کچھ امیدیں باندھ سکے۔ اس کے معاوضے کے حصول کے لیے اسے اپنی مقبولیت کی بھی فکر کرنی پڑے گی۔ اس طرح اسے مجبوراً اپنے آرٹ کو ایسے قالب میں ڈھالنا ہوگا جو اس کے ہمعصروں کی ضروریات اور

خواہشات کے مطابق ہو۔ آرٹ کے اس معاشی پہلو کو ہر زمانے میں خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ آرٹسٹ جو ذریعہ یا وسیلہ اپنے کمال کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے وہ بھی اسی دنیاوی ماحول کا ایک جزو ہے اور اس میں تبدیلی، ترقی اور تنزل ہونا لازمی ہے۔ آرٹ پر اس تغیر کا اثر ہمیشہ پڑا ہے اور آئندہ بھی پڑتا رہے گا۔ لوہے کے استعمال سے فن تعمیر میں، نئے اسالیب بیان سے ادب میں اور آلات کی تبدیلی اور ترقی سے موسیقی میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان سے کون انکار کر سکتا ہے۔ آرٹسٹ ان ذرائع اور وسائل پر اسی طرح قدرت حاصل کرتا ہے جس طرح دوسرے انسانی علوم حاصل کیے جاتے ہیں یعنی مشاہدہ اور مشق کے ذریعے سے۔ یہ سب باتیں ایسی ہیں جن کو ہر عینیت پسند فوراً تسلیم کر لے گا۔ لیکن جب وہ اپنا نظریۂ جمالیات مرتب کرنے بیٹھتا ہے تو انھی بدیہی باتوں کو بہت آسانی سے بھول جاتا ہے۔

ادب آرٹ کی وہ قسم ہے جس میں ادبی صناع یا مصنف زبان کے وسیلے سے اپنے ماحول سے متعلق اپنی خواہشات یا جذبات کو ظاہر کرتا ہے۔ زبان انسان کا سب سے اہم آلہ ہے اور اسی کی وساطت سے وہ اپنے مشاہدات اور تجربات دوسرے انسانوں تک پہنچاتا ہے اور زندگی کی کشمکش میں اسی سے اس کو سب سے زیادہ مدد ملتی ہے۔ مصنف یا ادیب کی خواہشات اپنے ماحول سے متعلق تین قسم کی ہو سکتی ہیں۔

1- اس کی خواہشات ایسی ہو سکتی ہیں جن کا دنیاوی ماحول میں پورا ہونا ممکن نہیں ہے۔ ہر انسان اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ اس کی خواہشات زیادہ سے زیادہ حد تک پوری ہوں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسانی خواہشات موجودہ حالات کے حدود سے باہر نکلنے کی کم و بیش کوشش کرتی ہیں لیکن ماحول کی بعض پابندیاں ایسی ہیں جن سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے۔ جب ادیب کی خواہشات ان حدود سے باہر نکل جاتی ہیں تو وہ پوری نہیں ہو سکتیں لیکن وہ اپنی تصنیف میں ان کا پورا ہونا دکھا سکتا ہے اس لیے کہ تحریر پر اسے پورا قابو ہے اور ناممکن چیز کو ممکن دکھانا ادیب کے اختیار میں ہے۔ اس قسم کے ادب میں ممکن اور ناممکن کا

فرق مٹ جاتا ہے۔

2- ادیب کی خواہشات ایسی ہوسکتی ہیں کہ جن کا پورا ہونا خاص حالات میں تو ممکن ہے لیکن گمان غالب اس کے خلاف ہے۔اس صورت میں ادیب اپنے ماحول کی تصویر ایسی کھینچتا ہے جو قیاس کے مطابق نہیں ہوتی۔

3- تیسری صورت یہ ہے کہ ادیب کی خواہشات ایسی ہوں جن کا پورا ہونا اغلب ہے۔اس صورت میں ادیب اس بات کی کوشش نہیں کرے گا کہ ادبی ماحول کو حقیقی ماحول سے بالکل مختلف ظاہر کرے اور نہ اس کی کوشش کرے گا کہ غیر معمولی، عارضی اور استثنائی حالات کی تصویر کھینچے، بلکہ وہ افراد اور ماحول کی کشمکش کی سچی تصویر پیش کرے گا۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ تصویر اس کشمکش کا مکمل عکس یا فوٹو نہیں ہوگی لیکن اس میں تجربے اور قیاس کے خلاف بھی کوئی چیز نہ ہوگی۔اس قسم کے ادب کا زندگی سے گہرا تعلق ہوگا اور اس میں پوری کوشش اس بات کی ہوگی کہ انسانی تجربات کو ادب کا جامہ پہنایا جائے۔

ادیب یا مصنف کا خطاب لازمی طور پر پڑھنے والوں سے ہوتا ہے۔اس کے لیے ضروری ہے کہ پڑھنے والوں کی ضروریات اور خواہشات کا لحاظ کرے۔پڑھنے والے اپنے دنیاوی کاموں سے الگ ہوکر ادب کی طرف آتے ہیں تاکہ وہ اس سے حظ اور فائدہ حاصل کرسکیں۔ان کے مطالبات ادب سے متعلق مختلف قسم کے ہوسکتے ہیں۔ان مطالبات کی بنیاد پڑھنے والوں کی ذاتی زندگی پر ہوتی ہے۔اس لیے، جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے ہر انسان حسن کا تصور اپنے تجربات کے مطابق کرتا ہے۔جس شخص کے ذاتی مشاغل اطمینان بخش ہیں اس شخص کے ادبی مطالبات اس شخص سے مختلف ہوں گے جس کے ذاتی مشاغل اطمینان بخش نہیں ہیں۔اطمینان اور بے اطمینانی کے مختلف مدارج ہوسکتے ہیں اور ان کی بنا پر پڑھنے والوں کی مندرجہ ذیل تقسیم کی جاسکتی ہے۔

1- مشاغل اطمینان بخش ہیں لیکن مسلسل کام کی وجہ سے تھکن پیدا ہوتی ہے اس لیے وہ عارضی تسکین کی تلاش میں ہے۔ایسے آدمی کو تفریحی ادب کی ضرورت ہوتی ہے۔

2- مشاغل بالکل غیر اطمینان بخش ہیں لیکن وہ ان میں لگے رہنے پر مجبور ہے حالانکہ ان کاموں سے اسے سخت نفرت ہے۔ ایسا آدمی چاہتا ہے کہ کسی طرح اپنے ماحول کو بالکل بھول جائے۔

3- مشاغل زندگی سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں اور ان سے کافی اطمینان بھی حاصل ہوتا ہے لیکن وہ ان پر قانع نہیں ہے اور اس کی خواہشات اس کو برابر نئے تجربات حاصل کرنے پر مجبور کرتی ہیں۔

ان کے علاوہ اور کئی قسمیں ممکن ہیں۔ ان مختلف مطالبات کو پورا کرنے کے لیے ادیب کو مندرجہ بالا تینوں عناصر کا استعمال کرنا پڑتا ہے (ناممکن، غیر قیاسی اور اغلب)۔ ایسا ادب جو ناممکن کو ممکن کر دکھائے، تھکے ہوئے دماغوں اور اپنے ماحول سے بھاگنے والے انسانوں کو عام طور سے پسند آتا ہے۔ تھکے ہوئے دماغ اس تفریحی ادب سے پھر تر و تازہ ہو جاتے ہیں اور اپنی روزمرہ کی محنت اور مشقت میں لگ جاتے ہیں اور ہارے ہوئے انسان کو اس سے تقویت پہنچتی ہے۔ وہ سمجھنے لگتا ہے کہ ماحول کی وہ پابندیاں جن سے وہ تنگ ہے قطعی لابدی نہیں ہیں۔ اس طرح کسی تیز نشے کے ذریعے وہ اپنی تکلیف اور بے چینی کو دبانے کی کوشش کرتا ہے۔ دوسرے قسم کا ادب جو غیر قیاسی عنصر پر زیادہ زور دیتا ہے ان لوگوں کی تسکین کا باعث ہوتا ہے جو چاہتے ہیں کہ چند معمولی اور خارجی تبدیلیوں سے ان کی قسمت یک بیک پلٹ جائے۔ اس قسم کے ادب کے بعض مشہور موضوع ہیں جن میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ کسی مرد یا عورت کو اس کے اعزا یا اقارب ایک تکلیف دہ زندگی بسر کرنے پر مجبور کر رہے ہیں لیکن بعض واقعات ایسے پیش آتے ہیں کہ مظلوم کو فتح اور ظالموں کو شکست نصیب ہوتی ہے یا یہ کہ حالات کی فوری تبدیلی سے بدمعاش اور چالاک لوگوں کو ایک سیدھا سادا معصوم نوجوان ان کے کیفر کردار تک پہنچا دیتا ہے یا یہ کہ ایک معقول آدمی اپنے وطن میں ناقدری کا شکار ہوتا ہے لیکن جوں ہی وہ ہجرت کر کے دوسری جگہ جاتا ہے اسے نمایاں کامیابی نصیب ہوتی ہے اور وہ نہایت شان و شوکت کے ساتھ اپنے وطن میں واپس آتا ہے۔

ان دونوں قسموں کے برخلاف وہ ادب جو قیاس اور اغلبیت کی حدود سے باہر نہیں نکلتا ان لوگوں کے مطالبات کو پورا کرتا ہے جو اپنے ماحول سے بھاگ کر خیالی دُنیا میں پناہ لینا پسند نہیں کرتے بلکہ ادب سے صرف اس بات کا مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ اپنی معلومات میں اضافہ کرے اور ان کو ایسی صورتیں بتائے جن سے وہ اپنے ماحول پر فتح حاصل کر سکیں۔ ان لوگوں کے مطالبات کو پورا کرنے میں ادیب کو سب سے زیادہ دشواری ہوتی ہے اس لیے کہ اسے انسانی ماحول کے مطالعے کی ضرورت پڑتی ہے اور انسان اور اس کے ماحول میں جو مسلسل کشمکش جاری ہے اس کی پیچیدگیوں کو سلجھانے کی کوشش کرنی پڑتی ہے۔

ادبی تنقید کا مقصد یہ ہے کہ ادب کو پڑھنے والوں کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے۔ جو ادیب سنجیدہ پڑھنے والوں کو اپنا مخاطب بنانا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسانی زندگی کی کشمکش کی تصویر کھینچے اور جہاں تک ممکن ہو پڑھنے والوں کے تجربات اور مشاغل سے لگاؤ پیدا کرے تاکہ انسانی ماحول کا مکمل خاکہ سامنے آسکے۔ ناقد کا فرض ہے کہ وہ ادبی کارناموں کو اس معیار سے جانچے۔ ناقد اور عام پڑھنے والوں میں یہی فرق ہے کہ ناقد کی نظر زیادہ وسیع ہوتی ہے، وہ ذاتی پسند اور لطف اندوزی سے قطع نظر کر کے ایک مستقل معیار قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ علوم طبعی کا مفتش اور حیات انسانی کے مورخ بھی اپنے اپنے دائرۂ عمل میں یہی فرائض انجام دیتے ہیں۔ تنقید نہ صرف پڑھنے والوں کے لیے ضروری ہے بلکہ مصنف کے لیے بھی بہت اہم ہے۔ ناقد کا یہ کام ہے کہ ادب کے میدان میں جو ترقی ہوئی ہے اس کی کیفیت کو واضح کرے اور ادیبوں کے کارناموں سے علم انسانی میں جو اضافہ ہوا ہے اس کو مرتب طور پر پیش کرے۔ ساتھ ہی ساتھ ناقد کا یہ بھی فرض ہے کہ ادیب کے نقطہ نظر کو سمجھے اور اس ذریعے یا وسیلے کی تحلیل کرے جو ادیب نے استعمال کیا ہے۔ ادب کی تین قسمیں عام ہیں۔ شعر، ڈرامہ اور افسانہ۔ ان میں سے ہر ایک کے مطالبات الگ الگ ہیں۔

ناقد کا فرض ہے کہ ان مطالبات کو واضح طور پر متعین کرے اور ان کی روشنی میں شاعر،

ڈرامہ نویس یا افسانہ نگار کے کارنامے کو جانچے۔ اپنے فرائض کو کامیابی کے ساتھ ادا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ناقد کو پرانے اور نئے ادب سے پوری واقفیت ہو اور زندگی کے گوناگوں مظاہر کا کافی تجربہ ہو۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تنقید کی بنیاد محض اپنی ذاتی پسند یا دوسرے داخلی عناصر پر نہ رکھے بلکہ تجربی اور قیاسی طریقہ استعمال کرے تاکہ اس میدان میں دوسرے کام کرنے والوں کے لیے اس کا امکان باقی رہے کہ اس کے نتیجوں کو جانچ سکیں۔

ناقد کے لیے ضروری ہے کہ وہ ادبی کارناموں کی تاریخی اہمیت کو واضح کرے، ادیب کی دماغی صلاحیت کا معائنہ کرے اور ان عناصر کو جانچے جو ادیب نے استعمال کیے ہیں، ادیب کے نقطۂ نظر اور مقاصد سے بحث کرے، دوسرے ادیبوں یا پرانے ادب کا جو اس پر اثر پڑا ہے اس کو متعین کرے۔ ادیب نے جس زمانے یا جس ماحول کی تصویر کھینچی ہے اس کو سامنے رکھ کر ناقد کو چاہیے کہ یہ دیکھے کہ ادیب کہاں تک صحیح تصویر کھینچنے میں کامیاب ہوا ہے اور کہاں تک وہ اپنے ذاتی تعصبات اور طبقاتی مفاد یا تعصبات سے عہدہ برآ ہو سکا ہے۔ ادب کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ ادبی تنقید کا صحیح معیار قائم ہو۔ ہر شخص جو ادب سے لطف اندوز ہو سکتا ہے لازمی طور پر ناقد نہیں ہو سکتا۔ تنقید نگاری ایک مستقل فن ہے۔ اس کے لیے بھی اتنی ہی محنت ضروری ہے جتنی کسی دوسرے مشکل فن میں مہارت حاصل کرنے کے لیے۔

ترقی پسند ادب کا تصور ابھی تک ایک وضاحت کا محتاج ہے۔ اس کے موید اور مخالف دونوں طرح طرح کی غلط فہمیوں کا شکار ہیں۔ نام نہاد ترقی پسند ادیب ہر ہذیان اور جدت طرازی کو ترقی پسندی کا نام دے کر تنقید کی کسوٹی سے بچنا چاہتے ہیں۔ پرانی لکیر کے فقیر صحیح ترقی پسند ادب کو بھی یاوہ گوئی کا الزام لگا کر اپنی کور بینی اور سست رفتاری کے لیے راستہ صاف رکھنا چاہتے ہیں۔

ایسی حالت میں صحیح نقطۂ نظر کی وضاحت بہت زیادہ ضروری ہے۔ ترقی پسند ادب کو مخالفوں سے کوئی ڈر نہیں اس لیے کہ وہ تو اپنے دن پورے کر رہے ہیں۔ سب سے بڑا خطرہ نادان دوستوں سے ہے جو بہت تیزی سے بغیر سوچے سمجھے ہوئے جدھر سینگ سمائے بھاگے جا رہے ہیں۔ اس

مضمون میں کوشش کی گئی ہیں کہ فلسفہ اور جمالیات کی روشنی میں تنقید کے چند ابتدائی اور بنیادی اصول مرتب کیے جائیں جو علمی تحقیق کی کسوٹی پر پورے اتر سکیں اور جن کو پیش نظر رکھ کر ہمارے ترقی پسند ادیب اپنے کارناموں کا خود محاکمہ کر سکیں۔ تنقید کا میدان ابھی بالکل خالی ہے۔ اس میں بہت سے کام کرنے والوں کی ضرورت ہے۔ اس مضمون کا مقصد یہ ہے کہ بحث کا دروازہ کھل جائے اور آہستہ آہستہ تنقید کے صحیح اصول مرتب ہوتے جائیں۔ یہاں پر تفصیلی مباحث سے احتراز کیا گیا ہے۔ اگر موقع ملا تو آئندہ یہ کمی پوری کی جائے گی۔

□□□

نوٹ:۔ یہ مضمون ''نیا ادب اور کلیم'' کے جنوری۔ فروری 1941 کے شمارے میں شائع ہوا تھا اور مضمون کے آخر میں یہ نوٹ درج تھا: ''اس مضمون کی تیاری میں امریکی مصنف برائٹ فیلڈ(Bright Field) کی کتاب Issues in Literary Criticism سے بہت مدد ملی ہے۔ اس موقع پر اس کا اعتراف نہایت ضروری ہے۔''

(مرتب)

عربی تنقید کے بنیادی افکار

ادبی تنقید کا ارتقا ادب کے ارتقا کے ساتھ وابستہ ہے۔ جس دور میں سماجی زندگی زیادہ پیچیدہ نہیں ہوتی ادب میں بھی سادگی کارفرما ہوتی ہے اور ادب کو پرکھنے کے اصول بھی سادہ اور شخصی ہوتے ہیں۔ جیسے جیسے سماج کے باہمی رشتے پر پیچ اور گوناگوں ہوتے ہیں، ادب میں بھی پرکاری اور رنگینی رونما ہوتی ہے اور اس کے نقد کے اصول بھی زیادہ عمومی اور علمی ہو جاتے ہیں۔ عربی ادب کی تاریخ میں بھی یہ کلیہ کارفرما نظر آتا ہے۔ دور جاہلی میں عربوں کے پاس شاعری کے علاوہ اور کوئی ادبی سرمایہ نہ تھا۔ ان کی شاعری ان کی قبائلی زندگی کی آئینہ دار ہے۔ قبیلوں کی باہمی کشمکش جس کی روداد کو ''ایام العرب'' کہا جاتا ہے، اس دور کی عربی شاعری کا خصوصی موضوع ہے۔ شجاعت اور صبر، سخاوت اور مہمان نوازی، فخر ومباہات، عصبیت اور انتقام، عفو اور صلہ رحمی، قتل اور غارت، اخوت اور ہمدردی بظاہر متضاد صفات ہیں جن کے لیے ایک مجموعی اصطلاح مروءۃ ہے جو شعر جاہلی کے شفاف آئینے میں اپنا عکس ڈالتی ہے۔ خانہ بدوش زندگی کی خوشیاں اور غم، بے آب وگیاہ ریگستانوں کے صبر آزما سفر، تاروں بھری راتوں کی خوش گواریاں، دیار محبوب کا ذکر رنگین، حسن سادہ وپرکاری کی دلکش تصویریں، عشق وفا شعار کی دل گداز

داستانیں، مدح، ہجا، مرثیے اور نسیب کے قالب میں ڈھل کر **ألشعر دیوان العرب** کا مصداق بن گئی ہیں۔ عربی شاعری کے بالکل ابتدائی نمونے ہمارے سامنے نہیں ہیں۔ شعر جاہلی کا جتنا ذخیرہ موجود ہے وہ زیادہ تر چھٹی صدی عیسوی کی یادگار ہے۔ ہیئت اور فن کے لحاظ سے یہ سرمایہ اس قدر مہذب اور مرتب ہے کہ اس کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اس کی اصلیت کے بارے میں شبہے کا اظہار کیا جاتا ہے۔ یہ بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے لیکن اتنا کہہ دینا ضروری ہے کہ میری رائے میں اس ذخیرے کا معتد بہ حصّہ اصلی ہے اور اس اصلیت کے بے شمار داخلی شواہد موجود ہیں۔ ہمارے سامنے اس وقت یہ سوال ہے کہ دور جاہلی میں شعر کو پرکھنے کی کوئی کسوٹی تھی یا نہیں؟ عام روایت ہے کہ عرب کے شعرا عکاظ کے میلے میں جمع ہو کر اپنا کلام سناتے تھے اور ان ہی مشاعروں سے ان کی شہرت بنتی اور بگڑتی تھی۔ جب شاعری محبوب مشغلہ ہو تو شعر کے پسند اور ناپسند کے کچھ پیمانے تو ضرور ہوں گے۔ جو روایتیں ہم تک پہنچی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ لفظی اور معنوی معیار تھے لیکن سادہ اور شخصی۔ کبھی لغت اور محاورے پر اعتراض ہوتا تھا، کبھی مدح اور ہجا کی کارگری اور اثر اندازی پر۔ ایک دلچسپ روایت امرء القیس اور علقمہ کے بارے میں یہ ہے کہ ان دونوں میں بحث ہوئی کہ کون بڑا شاعر ہے اور آخر میں یہ طے پایا کہ دونوں ایک ہی بحر اور قافیے میں قصیدہ کہیں اور حَکم بنایا جائے امراء القیس کی بیوی اُمّ جندب کو۔ جب دونوں نے اپنا اپنا قصیدہ سنایا تو اُمّ جندب نے یہ فیصلہ کیا کہ علقمہ بہتر شاعر ہے۔ امراء القیس نے پوچھا کہ یہ کیونکر؟ تو اس نے جواب دیا کہ علقمہ نے اپنے قصیدے میں جو گھوڑے کا وصف بیان کیا ہے وہ تمہارے گھوڑے کے وصف سے بہتر ہے۔ تم نے گھوڑے کی تیزی کو کوڑے اور مہمیز کا نتیجہ دکھایا ہے اور علقمہ کا گھوڑا صرف عنان کے اشارے سے اپنی تیزی دکھاتا ہے۔ امرء القیس نے جھلا کر کہا معلوم ہوتا ہے علقمہ پر فریفتہ ہو گئی ہے۔

اسلام کی اشاعت سے شعری دربار مندا تو ضرور ہوا لیکن یہ بازار بند نہیں ہوا۔ ابتدا میں کچھ شعرا نے رسول اللہؐ کی ہجو کی۔ جب اسلام کو تقویت حاصل ہوئی تو حسان بن ثابتؓ نے رسول اللہؐ کی

مدح میں قصیدے لکھے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس دور کی قبائلی عصبیت کی جگہ ایک حد تک دینی عصبیت نے لے لی۔ قرآن میں شعرا کو گمراہ اور آوارہ گرد کہا گیا ہے۔ اس کا مقصد نفس شاعری کی مذمت نہیں ہے بلکہ جاہلی شعرا کی بے راہ روی کی طرف اشارہ ہے اور خود رسولؐ کو جو لوگ ایک نئی طرز کا شاعر سمجھتے تھے، اس کی تردید ہے۔ اس دور میں نہ تو شعر کے اصناف میں کوئی تبدیلی ہوئی اور نہ اس کے نقد کے معیار میں۔ حضرت عمرؓ کے بعض اقوال سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کو شعر میں سلاست اور مدح میں صداقت پسند تھی اور اسی بنا پر وہ زُہیر کو سب سے اچھا شاعر سمجھتے تھے۔

اُموی دور میں شاعری نے پھر زور باندھا۔ شعر سیاسی اور قبائلی منافست نے مدح و ہجا کو از سرِ نو رونق بخشی۔ دولت و ثروت کی کثرت نے عیش و تنعم کی زندگی اور تہذیب و تمدن کے مظاہر پیدا کیے۔ شاعری میں تشبیب کو قصیدے سے الگ کر کے غزل کی ایک نئی صنف ایجاد ہوئی۔ دوسری طرف زہد و تقشف کے موضوعات نے بھی شعر میں راہ پائی۔ اس دور میں نقد کے پیانے بھی وسیع ہوئے۔ اُموی خلفا، بالخصوص عبدالملک، کے دربار میں شعرا کا اجتماع ہوتا تھا اور ان کے کلام پر نقد و تبصرہ بھی ہوتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود عبدالملک کو شعر کا اچھا ذوق تھا۔ دوسرے امیروں اور والیوں کے درباروں میں بھی شعرا کی آمد و رفت تھی اور ادبی چرچے رہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ مدینے میں سیدہ سکینہ کے گھر پر شعرا کا اجتماع ہوتا تھا اور وہ خود ان کے کلام پر تبصرہ کرتی تھیں۔ اس دور میں شاعری کا کاروبار اس قدر بڑھ گیا تھا کہ شعرا کی رقابت کی کوئی حد نہ رہی تھی۔ بالخصوص جریر اور فرزدق کے نقائض نے تو ایک معرکہ کارزار کھڑا کر دیا تھا۔ اہل ذوق اور سخن فہم بھی کئی ٹولیوں میں منقسم ہو گئے تھے۔ شعرا کے کلام پر بحث و تمحیص کا رواج عام ہو گیا تھا شعرا جاہلی کے کلام پر محاکمہ ہوتا تھا اور عصری شاعروں کی خصوصیات سے بحث کی جاتی تھی۔ چنانچہ اسی زمانے کا ایک قول ہے :

أشعر العرب امرء القيس اذاركب و زهير اذا رغب ونابغة اذا رهب والأعشىٰ اذا طرب — اسی طرح فرزدق، جریر، اخطل، جمیل، عمر بن ابی ربیعہ اور کثیر کے

کلام کے بارے میں ایک ایک جملے میں رائے دی گئی ہے۔ مثلاً جمیل سب سے زیادہ مخلص شاعر ہے، عمر ابن ربیعہ عورتوں کے وصف میں ماہر ہے، لیکن سب سے زیادہ جھوٹا شاعر ہے، کثیر دیار محبوب پر سب سے زیادہ رونے والا شاعر ہے، فرزدق کے اشعار گویا پتھر کے تراشے ہوئے ٹکڑے ہیں اور جریر سمندر سے پانی بھرتا ہے، اخطل شراب کی تعریف میں سب سے بہتر ہے۔ اس دور میں ایسے اشعار سب سے زیادہ پسند کیے جاتے تھے جن کے الفاظ میں سلاست اور معنی میں اپج ہو، جو کانوں کے لیے خوشگوار ہوں اور دل پر زیادہ اثر کریں۔ اموی دور کی اس نوعیت کے اقوال تاریخ ادب کی کتابوں میں کثرت سے منقول ہیں۔ ابھی اساسی اور منہجی نقد کا دور نہیں آیا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی داغ بیل پڑ رہی تھی اور شخصی اور قبائلی تعصبات کے پردے میں سے ادبی قدروں کی جھلک دکھائی دے رہی تھی۔

ادبی تنقید کے بنیادی افکار کا سوال دراصل عباسی دور میں پیدا ہوتا ہے اور اس دور میں جو اصول متعین کیے گئے تھے ان کا عمل دخل عربی ادب میں 19 ویں صدی عیسوی تک رہا اور عربی ادب ہی کو کیوں کہیے فارسی اور اردو تنقید میں بھی انھی اصول کی کارفرمائی رہی۔ یہ بھی ملحوظ رہے کہ ادبی تنقید بحیثیت ایک مستقل علم یا فن کے، نئے زمانے کی پیداوار ہے۔ اس دور میں تو طبقات اور تذکرے، محاکے اور موازنے، معانی، بیان اور بدیع یا علم البلاغۃ کی بحثوں کے درمیان شعر اور نثر کے حسن و قبح کے معیار بھی متعین ہوتے تھے۔ طبقات شعرا پر سب سے پہلی جو کتاب ہم تک پہنچی ہے ابن سلام الجمحی (م 232ھ) کی ہے۔ اس زمانے میں یہ بحث شروع ہو گئی تھی کہ شعر کو پرکھنے کا حق ہر شخص کو حاصل ہے یا اس کے لیے کسی خاص مہارت کی ضرورت ہے۔ ابن سلام نے خلف الاحمر کا ایک قول یوں نقل کیا ہے: ''خلف سے جب کسی نے کہا کہ جب میں ایک شعر سنتا ہوں تو اس کو پسند کرتا ہوں تو پھر مجھے کیا ضرورت ہے کہ جو تم کہتے ہو یا تمھارے ساتھی کہتے ہیں اس کی پروا کروں''۔ خلف نے اس کا جواب دیا کہ ''اگر تم کو ایک درہم ملے اور وہ تم کو پسند آئے لیکن ایک صراف اسے دیکھ کر کہے کہ کھوٹا ہے تو پھر تمھاری پسند تمھیں کیا فائدہ پہنچائے گی۔''

خلف الاحمر وہ شخص ہے جس نے شعرائے جاہلی کے تمام کلام کو سب سے پہلے مدون کیا۔ اس کے بارے میں یہ بھی روایت ہے کہ اس نے بہت سے قدیم شعرا کے رنگ میں خود شعر کہے اور ان کے کلام میں داخل کر دیے۔ ابن سلام کا خیال ہے کہ شعر کو پرکھنے کے لیے مشق اور ممارست کی ضرورت ہے۔ بغیر اس کے صحیح نظر اور ذوق سلیم نہیں پیدا ہو سکتا۔ ابن سلام کے بعد ابن قتیبہ (م276ھ) نے کتاب "الشعر والشعراء" لکھی۔ اس کے مقدمے میں شعر کے محاسن اور معائب سے ایک مختصر سی بحث کی گئی ہے۔ اس زمانے میں عام طور پر یہ کہا جاتا تھا کہ متقدمین کے مقابلہ میں نئے شعرا یعنی اموی اور عباسی دور کے شاعروں کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ ابن قتیبہ نے پہلی بار یہ نظریہ پیش کیا کہ محض قدامت وجہ ترجیح نہیں ہو سکتی۔ ہمیں تو یہ دیکھنا چاہیے کہ کس شاعر کے کلام میں اچھے اشعار کی تعداد زیادہ ہے، خواہ وہ قدیم ہو یا جدید۔ ابن قتیبہ کا قول ہے "اللہ نے علم، شعر اور بلاغت کو نہ کسی زمانے تک محدود رکھا ہے اور نہ کسی قوم کے لیے مخصوص کیا ہے بلکہ اس نے تو اپنے تمام بندوں کو ہر زمانے میں یہ نعمت عطا کی ہے"۔ ابن قتیبہ نے شعر کی چار قسمیں بتائی ہیں:

1- جس کے الفاظ اور معنی دونوں اچھے ہوں۔
2- جس کے الفاظ تو اچھے ہوں لیکن معنی میں کوئی فائدہ نہ ہو۔
3- جس کے معنی تو اچھے ہوں لیکن الفاظ ان کو پوری طرح ادا کرنے سے قاصر ہوں۔
4- جس کے الفاظ اور معنی دونوں پچھڑے ہوئے ہوں۔

ابن قتیبہ نے شاعروں کی دو قسمیں بتائی ہیں :

1- متکلف
2- مطبوع

یہ آورد اور آمد کی بحث ہے اس سلسلے میں ایک دلچسپ بات ابن قتیبہ نے یہ کہی ہے کہ

متکلف شعرا میں بھی شعر کی آمد کے بعض اسباب ہوتے ہیں، مثلاً طمع، شرف، شراب، طرب، غضب۔ اسی طرح شعر کی آمد کے رک جانے کے بھی اسباب بیان کیے ہیں، جن میں سوء غذا بھی ایک سبب ہے۔

عباسی دور میں شاعری نے ایک نیا رنگ اختیار کیا۔ عربی حیات اور افکار پر ایرانی، یونانی اور ہندی اثرات پڑے۔ تجارت وصنعت کی ترقی سے مادی زندگی کے لوازم میں توسیع ہوئی، تمدن اور تہذیب کے نئے نئے مظاہر رونما ہوئے۔ ان مظاہر سے اس دور کے شعرا کا متاثر ہونا لازمی تھا۔ چنانچہ شعر کے مطالب اور انداز بیان دونوں میں تبدیلی ہوئی اور اسی کے ساتھ ساتھ قدیم اور جدید کی بحث چھڑ گئی۔ ان شعرا میں جن کو اس زمانے میں ''محدثون'' کہا گیا، بالخصوص بشار بن برد 197ھ، ابونواس 198ھ، مسلم بن ابولید 208ھ اور ابوتمام 231ھ زیادہ مشہور ہوئے۔ ان کو اصحاب البدیع بھی کہا گیا، یعنی نئی طرز کے شاعر۔ چونکہ ان شعرا کے کلام میں لفظی اور معنوی صنائع کا استعمال قدیم شعرا کے مقابلے میں زیادہ تھا، اس لیے بدیع کا لفظ صنائع کے مراوف ہو گیا اور علم صنائع لفظی ومعنوی کا نام علم البدیع پڑ گیا۔ تیسری صدی ہجری میں عبداللہ ابن المعتز نے کتاب البدیع لکھی، جس کا بنیادی مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ اس زمانے میں جدید شاعر جن صنائع کو اپنی خصوصیت سمجھتے ہیں اور جن پر ناز کرتے ہیں وہ نہ صرف شعرائے جاہلی کے کلام میں شامل ہیں بلکہ قرآن وحدیث میں پائے جاتے ہیں۔ ابن المعتز نے پانچ عناصر کو اصحاب البدیع کی خصوصیات میں شمار کیا ہے۔ (1) استعارہ (2) طباق (3) جناس (4) ردالعجز علی صدر اور (5) مذہب کلامی۔ ان کی مثالیں قدیم اشعار، قرآن وحدیث سے پیش کی ہیں۔ جدید وقدیم کی بحث نقد ادبی کی تاریخ میں اس وجہ سے خصوصی اہمیت رکھتی ہے کہ اس کے دوران میں نقد کے چند اصول رونما ہوئے۔ شعرا کے موازنے میں جو عملی تنقید بہت تفصیل سے کی گئی ہے اس سے بھی نقد کے کچھ نظریات کا استنباط کیا جاسکتا ہے۔ موازنے کے چند آداب جو اس زمانے میں متعین ہوئے حسب ذیل ہیں :

1- یہ سمجھنے کے لیے کہ کون شاعر بہتر ہے یہ ضروری ہے کہ شاعروں کے ہم معنی اشعار کا موازنہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اس معنی کو کون بہتر طریقے سے ادا کرتا ہے۔ اگر یہ معنی عام ہے تو کیا کسی شاعر نے اس میں توسیع کی ہے یا کوئی نیا پہلو پیدا کیا ہے۔

2- موازنے میں ذوقِ سلیم سے کام لیا جائے اور تعصب کو دخل نہ ہو۔

3- دونوں شعرا کے عیوب کو بھی ظاہر کیا جائے ان کی پردہ پوشی نہ کی جائے۔

4- موازنہ تفصیلی ہونا چاہیے۔ محض سرسری مطالعے پر قطعی حکم نہیں لگانا چاہیے۔

قدیم اور جدید کی کشمکش اور موازنے کی شدت میں سرقے کی بحث اٹھ کھڑی ہوئی اور بہت پھیلی۔ اس سلسلے میں بہت سے شعرا کے مطالب اور طرزِ ادا کی تحلیل کی گئی اور دیکھا گیا کہ کس نے کس کی تقلید کی ہے اور کس نے کس سے کیا اخذ کیا ہے۔ بالآخر یہ نکتہ پیدا کیا گیا کہ جو معنی اشعار میں عموماً بیان کیے جاتے ہیں ان میں سرقے کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ اگر کسی شاعر نے کوئی نیا خیال پیدا کیا ہے یا کوئی اچھوتا اندازِ بیان اختیار کیا ہے اور دوسرا شاعر اس کو اسی طرح اپناتا ہے اس میں کوئی نیا پہلو نہیں پیدا ہوتا ہے تو اس کو سرقہ کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر پرانے خیال کو نئے انداز میں بیان کیا ہے تو اس کو حسن الآخذ کہا جائے گا۔

تیسری صدی ہجری کے آخر یا چوتھی صدی کے شروع میں قدامہ بن جعفر نے اپنی کتاب **"نقد الشعر"** مرتب کی جو عربی نقد کی تاریخ میں ایک سنگِ میل کا درجہ رکھتی ہے۔ شعر کی وہ تعریف جو درسی کتابوں میں آج تک رائج ہے یعنی کلام موزوں و مقفیٰ جو کسی معنی پر دلالت کرے، قدامہ ہی کی ایجاد ہے۔ قدامہ نے اس کتاب میں فلسفیانہ اور منطقی اندازِ بحث اختیار کیا ہے اور نقدِ شعر کو ذوقی و شخصی اور موضوعی دائرے سے نکال کر عمومی اور علمی اور معروضی حدود میں لانے کی کوشش کی ہے۔ قدامہ نے عربی شعر کے چار عناصر بیان کیے ہیں: لفظ، معنی، وزن، اور قافیہ اور پھر ان کے باہمی ربط کے چار عنوانات قائم کیے ہیں :

1- لفظ کا معنی کے ساتھ

-2 لفظ کا وزن کے ساتھ

-3 معنی کا وزن کے ساتھ

-4 معنی کا قافیہ کے ساتھ

اس کتاب میں قدامہ نے انہی مفرد اور مرکب عناصر کے محاسن اور معائب سے بحث کی ہے اور شعرائے عرب کے کلام سے مثالیں دے کر ان کو واضح کیا ہے۔ قدامہ کا یہ نہج اس زمانے میں زیادہ مقبول نہیں ہوا۔ اس کی ایک وجہ غالباً یہ ہے کہ تقریباً اسی زمانے میں بیشتر ادیبوں کی توجہ اعجاز قرآن کے مسئلے کی طرف بہت شدت کے ساتھ منعطف ہو گئی تھی اور علم معانی و بیان و بدیع کی ترتیب اسی عقیدے کی روشنی میں ہو رہی تھی۔ اس کی وجہ سے اساسی اور ادبی تنقید کو پھلنے اور پھولنے کا موقع نہ ملا۔ پھر بھی ادبی مسائل کے بارے میں بالواسطہ بحثیں ہوتی رہیں اور بہت سے اصول مرتب ہوئے بعض اہم مسائل اور ان پر مختلف زاویہ ہائے نظر کا سرسری جائزہ پیش کرتا ہوں :

2-الفاظ و معنی : یہ مسئلہ کہ کلام میں حسن الفاظ سے پیدا ہوتا ہے یا معانی سے عربی تنقید میں اکثر زیر بحث آیا ہے۔ اکثریت کی رائے ہے معانی مشترک ہوتے ہیں اور ادبی حسن دراصل انداز بیان، نظم کلام اور الفاظ کے انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ پانچویں صدی ہجری میں عبدالقاہر جرجانی نے اس پہلو پر زور دیا کہ حسن کلام کا مرجع معانی ہیں اور معانی کی ترکیب میں دراصل حسن کلام پوشیدہ ہے۔ ابن رشیق اور ابن اثیر وغیرہ نے الفاظ کو جسم اور معانی کو روح قرار دیا ہے۔ اعجاز قرآن کی بحث میں بھی یہ دونوں رائیں ظاہر ہوتی ہیں۔

2-ادب اور اخلاق : یہ سوال سب سے پہلے ابوتمام کی شاعری کے سلسلے میں پیدا ہوتا ہے جب کہ اس پر کفر کا الزام لگایا گیا۔ صولی نے جو چوتھی صدی ہجری میں پیدا ہوا، یہ کہا کہ کفر سے کسی کی شاعری میں کوئی کمی نہیں واقع ہوتی ہے اور

ایمان سے شاعری میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا ہے، قدامہ بن جعفر کا بھی یہی خیال ہے۔ قدامہ نے امرءالقیس کے چند عریاں اشعار کو نقل کیا ہے اور ان کی شعری خوبیوں کو واضح کیا ہے۔ یہ بھی دراصل اسی بحث کا جزو ہے کہ الفاظ کو زیادہ اہمیت حاصل ہے یا معانی کو۔

3- صدق اور کذب : حسان بن ثابت کا ایک شعر ہے :

انّ الشعر بیت أنت قائله

بیت یقال اذا أنشدته صدقا

(یعنی سب سے اچھا شعر وہ ہے کہ جب سنا جائے تو لوگ کہیں کہ سچ کہا ہے)

اس سوال کو کچھ ناقدوں نے مبالغے کی بحث میں اٹھایا ہے اور قدامہ کی رائے ہے کہ "أحسن الشعر أکذبه" یعنی سب سے اچھا شعر وہ ہے جو سب سے زیادہ جھوٹ ہو۔

4- سہولت کلام : اکثر عرب ناقدوں کا اس پر اتفاق ہے کہ سہل اور عام فہم کلام ہی معیاری ہوتا ہے۔ سجع اور تکلف اور تصنع کا عربی نثر و نظم میں بہت زور رہا ہے۔ مقامات کی صفت اور رسائل کا نہج اس کا بین ثبوت ہیں لیکن اس طرز کو اچھا نہیں سمجھا گیا۔ ابن مقفع نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ ثقیل کلام مردم آزاری کا باعث ہوتا ہے۔ سہل ممتنع اسی زمانے کی یادگار ہے۔

5- تشبیہ و استعارہ : عربی تنقید میں تشبیہ اور استعارے کو بہت اہمیت حاصل ہے اور ان کو حسن کلام کی بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ علم معانی و بیان میں تشبیہ اور استعارے سے بہت ہی تفصیل سے بحث کی جاتی ہے اور اس کی تقسیم و تحلیل کی پوری کوشش کی گئی ہے۔

عربی تنقید کے بنیادی افکار کے سلسلے میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عباسی ناقدوں پر یونانی افکار کا کتنا اثر پڑا ہے۔ کچھ عرصے سے یہ بحث مصر کے ادیبوں میں چھڑی ہوئی ہے۔ میرا

ذاتی خیال ہے کہ علم البلاغۃ کی تدوین اور تبویب میں یونانی منطق اور ارسطو کی ریطوریقا (Rhetorics) کا مرتب اثر نمایاں طور دکھائی دیتا ہے۔ بہت سے صنائع لفظی ومعنوی کی عربی اصطلاحیں یونانی کا ترجمہ معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جہاں تک ادبی نقد اور شعر کی پرکھ کا سوال ہے اس پر یونانی اثرات بہت کم ہیں۔ ارسطو کی ریطوریقا کا ترجمہ تیسری صدی ہجری میں ہو گیا تھا۔ حسنین بن اسحاق نے اس کا ترجمہ کتاب الخطابۃ کے نام سے کیا تھا۔ بوطیقا یا کتاب الشعر کا ترجمہ بعد کو ہوا اور بہت ناقص ہوا۔ مترجم یونانی اصطلاحوں سے ناواقف تھا۔ چنانچہ اس نے Commedia کو مدح اور Tragedia کو ہجا سمجھا۔ ارسطو نے شعر کی جو تعریف کی ہے اس کو عربوں نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔ وزن اور قافیے کو عربوں نے شعر کے لازی اجزا قرار دیا۔ قافیے میں تو بعد کو تصرفات بھی ہوئے لیکن وزن سے انکار کی جرأت کسی کو نہ ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ قدامہ کے نقد الشعر میں ارسطو کے خیالات کی ایک جھلک ملتی ہے لیکن ان خیالات نے اس دور کی ادبی تنقید پر کوئی عمومی اثر نہیں ڈالا۔ عربی تنقید کا یہ خاکہ بہت سرسری ہے اس لیے کہ وقت مختصر ہے اور داستان طویل:

داماں نگہ تنگ و گل حسن تو بسیار
گلچیں بہار تو زداماں گلہ دارد

□□□

ترقی پسند ادب کے بارے میں چند غلط فہمیاں

(1)

ترقی پسند ادیبوں کی انجمن آٹھ برس سے قائم ہے۔[1] اس کی چار کانفرنسیں ہو چکی ہیں جن میں ہندوستان کے تقریباً ہر زبان کے لکھنے والے شریک ہو چکے ہیں۔ کئی بار اس انجمن کے اغراض ومقاصد تفصیل سے بیان کیے جا چکے ہیں اور ملک کے مختلف ادبی رسالوں میں ترقی پسند ادب کے ہر پہلو کے بارے میں مباحثے بھی ہو چکے ہیں لیکن اب بھی ''ترقی پسند ادب'' کے ''مقصد اور منہاج'' کے بارے میں غلط فہمیاں باقی ہیں اور ایک حد تک غلط بیانی بھی جاری ہے! غلط فہمیوں کا شکار صرف مخالف ہی نہیں بلکہ بہت سے نام نہاد ترقی پسند بھی ہیں۔

ترقی پسندی کسی کی اجارہ داری تو نہیں ہے اور نہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ ادب میں ترقی پسندی کی ابتدا اس انجمن کی پہلی کانفرنس سے ہوئی لیکن اس سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ 1936 سے پہلے اس رجحان نے ایک منظم تحریک کی شکل نہیں اختیار کی تھی۔ ''ترقی پسند ادب'' کی اصطلاح

1- یہ مضمون غالباً 1943 کے آخر میں لکھا گیا اور ماہنامہ ''منزل''، لکھنؤ، میں تین قسطوں میں شائع ہوا۔
(مرتب)

بھی اس انجمن کے کارکنوں کی اپج تھی۔ اس انجمن کی کامیابی اور اس تحریک کی مقبولیت کی سب سے بڑی دلیل یہی ہے کہ اب یہ اصطلاح ہندوستان کے ہر حصے میں رائج ہے اور وہ لوگ بھی جن کا اس انجمن سے براہ راست تعلق نہیں ہے اپنے آپ کو ترقی پسند ادیب کہنا پسند کرتے ہیں۔ لیکن اس غیر معمولی مقبولیت میں ایک خطرہ بھی ہے جو اب ظاہر ہوتا جا رہا ہے۔ وہ خطرہ یہ ہے کہ تعبیروں کی کثرت سے ہماری تحریک کہیں خواب پریشاں ہو کر نہ رہ جائے۔ رجعت پسندوں کی دشنام طرازی سے ہمیں کوئی خطرہ نہیں ہے اس لیے کہ ان کا تو وظیفہ ہی ''بدرعا گفتن'' ہے اور بس۔ وہ اگر ایسا نہ کریں تو ان کے بارے میں ہمارا فیصلہ ہی غلط ٹھہرے۔ اگر وہ ہماری مخالفت نہ کریں اور ہماری تحریک کے بارے میں غلط بیانی سے کام نہ لیں تو گویا وہ رجعت پسند ہی نہیں۔ اصل خطرہ تو ہمیں اپنے نادان دوستوں سے ہے جو ہر نئی چیز کو ترقی پسندی سے تعبیر کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ جس طرح ہر چمکنے والی چیز سونا نہیں ہوتی اسی طرح ہر جدت ترقی پسندی نہیں ہو سکتی۔ ہر دور میں رجعت پسندی بھی نئے انداز سے بن سنور کر رونما ہوتی ہے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو زمانے کی کشمکش میں ایک دن نہ ٹھہر سکے۔

آج کل کے بہتیرے ادیب جو اپنے آپ کو ترقی پسند کہتے ہیں دراصل فطرتاً رجعت پسند ہیں جو نئے ساز و سامان سے آراستہ ہو کر ادبی بازار میں اپنی نمائش کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کا دل موہ لیتے ہیں جو چمکدار سنگریزوں اور اصل جواہر میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اسی کے ساتھ ساتھ بعض ادیب جو فطرتاً ترقی پسند ہیں کسی عارضی ذہنی کشمکش کی وجہ سے گھبرا کر آسان راہ فرار ڈھونڈھتے ہیں اور ایسے راستے پر پڑ جاتے ہیں جو انھیں منزل سے دور ہی کرتا جاتا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ زیادہ تر افراد میں ترقی پسندی اور رجعت پسندی کے عناصر ساتھ ہی ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ سیکڑوں برس کی روایات کا اثر آسانی سے زائل نہیں ہو سکتا اس لیے ترقی پسند شاعر غیر شعوری طور پر کبھی کبھی ایسی چیزیں بھی لکھ جاتے ہیں جن پر اگر دوبارہ غور کریں تو انھیں شائع کرنا پسند نہ کریں لیکن خود شاعر کے لیے اپنے کلام کو ضبط کر لینا بھی تو آسان کام نہیں ہے۔

ان اسباب کا نتیجہ یہ ہے کہ ترقی پسند ادب کے نام سے طرح طرح کی چیزیں منظر عام پر آتی ہیں جو نہ صرف اُمل اور بے جوڑ ہوتی ہیں بلکہ بعض وقت ہماری تحریک کے لیے سخت مضر بھی ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ وہ ہمارے مخالفوں کے لیے زریں موقع فراہم کرتی ہیں۔ جہاں کسی ادیب نے کوئی بات کہی جو ذرا بھی قابل گرفت ہوئی وہیں سارے ترقی پسندوں کو شریک جرم گردان کر رجعت پسندی کی عدالت نے فیصلہ سنا دیا کہ یہ سب کے سب قابل گردن زدنی ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ''ترقی پسند ادب'' کے حدود کو اس طرح واضح کیا جائے کہ اس کے بارے میں غلط فہمی کا امکان باقی نہ رہے۔ اس کے بعد بھی جس کا جی چاہے اس کی مخالفت کرے لیکن مخالف کو غلط بیانی کا موقع نہیں ملے گا اور اسی طرح ہمارے ''دوستوں'' کے لیے بھی اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ ترقی پسند ادب کے نام سے ناجائز فائدہ اٹھا سکیں۔

ہماری انجمن کے پہلے اعلان نامہ میں یہ بات صاف کردی گئی تھی کہ ادب میں رجعت پسندی اور ترقی پسندی سے کیا مراد ہے:

> ''ہمارے خیال میں وہ ادب جو ہم کو پست اور بے کار بناتا ہے رجعت پسند ہے اور جو ہم میں تنقید کی قوت پیدا کرتا ہے، جو عقل کی روشنی میں ہمارے رسم و رواج کو جانچتا ہے، جو تنظیم اور عمل میں ہماری مدد کرتا ہے، ترقی پسند ہے''۔

اس تعریف سے صاف ظاہر ہے کہ پرانے زمانے کے سب ادیب رجعت پسند نہیں تھے اور آج کل کے سب لکھنے والے ترقی پسند نہیں ہیں۔ اسی تعریف سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے ہم ادب کو محض تفریح یا لذت اندوزی کا سامان نہیں سمجھتے بلکہ ایک اعلیٰ مقصد کے حصول کا آلہ مانتے ہیں۔

یہ موقع اس بحث کا نہیں کہ ادب اور زندگی کا کیا تعلق ہے۔ اس موضوع پر کافی لکھا جا چکا ہے۔ اور اگر اب بھی کچھ لوگوں کو اس میں شک ہے کہ ''ہر زمانے کا ادب اپنے سماجی ماحول کا آئینہ

ہوتا ہے'' اور اگر اب بھی کچھ لوگ ایسے ہیں جو یہ ماننے کو تیار نہیں ہیں کہ ''ادب کو زندگی کے حقیقی مسائل سے بحث کرنا چاہیے'' بلکہ اب تک یہی خیال رکھتے ہیں کہ ''ادب زندگی کی کش مکش سے ماورا ایک خوش نما عالم ہے جس کی قدریں مطلق ہیں اور جس میں ادیب ابدی حسن اور ابدی حقیقت کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے'' تو ہمیں چاہیے کہ اُن کو اپنے حال پر چھوڑ دیں، اس لیے کہ ''اگلے وقتوں کے ہیں یہ لوگ انھیں کچھ نہ کہو''۔

اب تو اصل سوال یہ ہے کہ زندگی کے حقیقی مسائل کیا ہیں اور ان سے کس طرح بحث کرنا چاہیے۔ یہ ظاہر ہے کہ زمانے کے ساتھ ساتھ ادب کے مسائل بھی بدلتے رہتے ہیں اور نئی ضروریات بھی پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ ترقی پسند ادب وہی ہے جو ان مسائل اور ضروریات کا ساتھ دے۔ اگر پرانے ادب کی طرح ہم بھی چند عنوانات پر مسلسل طبع آزمائی کرتے رہیں تو ہم میں بھی جمود پیدا ہو جائے گا اور ہماری ترقی پسندی بھی ایک روایاتی چیز ہو کر رہ جائے گی۔ ترقی پسند ادب کے ابتدائی دور میں انقلاب، مزدور، کسان اور طبقاتی کش مکش کے عنوانات پر نظمیں اور افسانے لکھے گئے۔ بعض کامیاب اور موثر تھے اور بعض کو محض نیت کا ثواب ملا۔ لیکن جب سے موجودہ جنگ شروع ہوئی ہے، بیشتر ترقی پسند شاعر اور افسانہ نویس خاموش ہو گئے اس لیے کہ موجودہ حالات میں ان کو صحیح راستہ دکھائی نہیں دیتا۔ طبیعتوں میں ہیجان پیدا ہوتا ہے تو رومانی نظمیں یا غزلیں لکھ کر دل کی بھڑاس نکال لیتے ہیں یا ''ارباب وطن کی بے بسی کا انتقام'' لینے کی کوئی ترکیب دریافت کر لیتے ہیں۔ اگر ہمارے بیشتر شاعروں کی ترقی پسندی محض سطحی اور ذہنی نہ ہوتی بلکہ ان کے جذبات اور فطری احساسات کا جزو ہوتی تو آج کل ہزاروں ایسے نئے موضوعات ملتے ہیں جن پر ادبی شہ پارے تیار ہو سکتے تھے۔ روس اور چین کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارے ملک کی حالت روس اور چین کے مقابلے میں زیادہ پیچیدہ ہے اور ہمارے ادیبوں کے لیے سیدھے راستے کو پالینا آسان نہیں ہے، پھر یہ بھی تو کافی نہیں کہ ذہنی یا عقلی طور پر کسی ایک نظریے کو تسلیم کر لیا جائے۔ شاعر یا آرٹسٹ تو اس وقت تک کچھ نہیں کر سکتا جب تک اس کے جذبات اور

احساسات پر ایک خاص کیفیت طاری نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بنگال کے ادیب آج کل کے مسائل کو دوسرے صوبوں کے ادیبوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ محسوس کرتے ہیں اور وہاں کا ادب آج کل بھی صحیح معنوں میں ترقی پسند ہے لیکن اس توجیہہ سے دوسرے صوبوں کے ترقی پسند ادیبوں کی ذمے داری ختم نہیں ہو جاتی۔ ایک زمانہ میں انھوں نے ترقی پسند ادب پیش کیا اور ان پر ترقی پسندی کا ٹھپا تو لگ گیا لیکن اگر اس عالمگیر کشمکش کے دور میں بھی وہ پرانے راگ الاپتے رہے یا زندگی کی کشمکش سے بھاگ کر وہ بھی "ہاتھی دانت کے مینار" میں پناہ گزیں ہو گئے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے ساتھ ساتھ ترقی پسند ادب کو بھی بدنام کریں گے، اس لیے کہ زمانہ یہ فیصلہ دیر میں کرے گا کہ فلاں ادیب ترقی پسند نہیں رہا ہے، پہلے تو لوگ یہی کہیں گے کہ دیکھیے یہ ہیں ترقی پسند ادب کے نمونے۔ چنانچہ آج کل یہی ہو رہا ہے۔ خود وہ ادیب جو ایک زمانہ میں ترقی پسند تھے اب ایسا ادب پیش کر رہے ہیں جس سے مخالفوں اور رجعت پسندوں کو اچھا موقع مل گیا ہے۔

ترقی پسند ادب کے بارے میں جو غلط فہمیاں ہیں ان کو تین عنوانات کے ماتحت جمع کیا جاسکتا ہے :

1- ترقی پسند ادب محض اشتراکیت کا پروپیگنڈہ ہے۔
2- ترقی پسند ادب عریانی اور فحش نگاری کا دوسرا نام ہے۔
3- ترقی پسند ادیب ادب کی خدمت نہیں کر رہے ہیں بلکہ زبان و ادب میں ناموافق عناصر کو شامل کر کے ان کو نقصان پہنچا رہے ہیں۔

پہلی غلط فہمی تو بالکل بے بنیاد ہے۔ 1936 میں جب ترقی پسند ادیبوں کی انجمن قائم ہوئی اور پہلا اعلان شائع کیا گیا تو اس پر منشی پریم چند، مولوی عبدالحق، سید عابد حسین، خواجہ غلام السیدین، نیاز فتحپوری، آنند نرائن ملا، اور ان کے علاوہ کئی اور ایسے ادیبوں کے بھی دستخط تھے جن کو کوئی بھولے سے بھی اشتراکی نہیں کہہ سکتا۔ جن لوگوں نے وہ اعلان دیکھا ہے انھیں تو کبھی یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ اس انجمن کا مقصد اشتراکیت کی ترویج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ترقی پسند ادیبوں

میں بہت سے اشتراکی ہیں یا اشتراکیت سے ہمدردی رکھتے ہیں لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جو اشتراکی نہ ہو وہ ترقی پسند ہو ہی نہیں سکتا۔ اس انجمن کے جو ارکان اشتراکیت کے قائل ہیں وہ اپنے خیالات پر پردہ نہیں ڈالتے۔ اشتراکیت کی ترویج کے لیے ملک میں دوسرے ادارے موجود ہیں جو اپنا کام نہایت کامیابی سے انجام دے رہے ہیں۔ اس انجمن کا مقصد تو ادب کو ٹھیک راستے پر لگانا ہے اور اس میں ہر وہ شخص شریک ہو سکتا ہے جو اس کے اغراض و مقاصد سے متفق ہو، خواہ وہ اشتراکی ہو یا نہ ہو۔ پھر آخر یہ غلط فہمی کیوں پیدا ہوئی؟ اس کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس انجمن میں جو لوگ زیادہ سرگرمی سے حصہ لیتے ہیں وہ اشتراکیت کے قائل ہیں اس لیے لوگوں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ اس انجمن کا مقصد بھی اشتراکیت کو پھیلانا ہے۔ حالانکہ اگر وہ لوگ اس کے نام پر ہی غور کرتے تو ان کو اندازہ ہو جاتا کہ اس کا یہ مقصد نہیں ہو سکتا۔ ادب اور آرٹ کے بارے میں اشتراکیوں کا ایک مخصوص نظریہ ہے اور اس کے ماتحت ادیبوں کی انجمن بنائی جا سکتی تھی لیکن وہ نسبتاً محدود ادارہ ہوتا اس لیے یہ ضروری سمجھا گیا کہ ایک ایسا ادارہ قائم کیا جائے جس میں ہر سیاسی عقیدہ اور مسلک کے لوگ شامل ہو سکیں اور یہی وجہ تھی کہ ترقی پسند ادب کی اصطلاح بنائی گئی جس کے حدود اشتراکی یا مارکسی ادب کے مقابلے میں زیادہ وسیع ہیں۔ خصوصاً آج کل جب دنیا میں ایک طرف فاشزم کا اندھیرا ہے اور دوسری طرف دنیا کے سب ترقی پسند عناصر مل کر اس اندھیرے کو دور کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، ایسی انجمن کا افادہ اور بڑھ جاتا ہے اور اس میں ہر ترقی پسند ادیب کا شریک ہونا اور زیادہ ضروری ہو جاتا ہے۔ ابتدائی زمانے میں حکومت اور دوسرے رجعت پسند عناصر نے اس کو اشتراکیت کا نام دے کر یہ سمجھا تھا کہ لوگ اس سے دور بھاگیں گے لیکن ایسا نہیں ہوا۔ پھر بھی یہ غلط فہمی تو باقی ہی رہ گئی اور اب بھی کچھ لوگ اس کا شکار ہیں اور بعض ایسے بھی ہیں جو جان بوجھ کر اس خیال کو پھیلاتے ہیں تاکہ لوگ دھوکے میں آ جائیں اور رجعت پسندی کے پنجے سے چھٹکارا نہ حاصل کر سکیں۔

ہماری انجمن کے سب کارکنوں کا اور خاص طور سے اشتراکی ادیبوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے

حلقے کے سب ادیبوں سے برابر ملتے رہیں اور اُن کو یہ یقین دلائیں کہ اس انجمن کا مسلک کسی سیاسی مسلک کی اشاعت نہیں ہے بلکہ اس کا بنیادی مقصد اور اس کی اصل غرض یہی ہے کہ ہر سیاسی خیال کے ادیبوں کو ایک مرکز پر جمع کیا جائے اور ادب کو انسانیت کا سچا خادم بنانے کی کوشش کی جائے۔

آج کل ہمارے ملک کے بڑے مسائل یہ ہیں :

قحط، زندگی کی ضروریات کی گرانی، ملکی تحفظ، قومی اتحاد اور قومی حکومت کا قیام۔

ادیب اور آرٹسٹ سماج کے سب سے زیادہ حساس افراد ہوتے ہیں۔ یہ تو ناممکن ہے کہ وہ ان مسائل کا احساس نہ رکھتے ہوں لیکن کچھ ادیب ایسے ہیں جو اپنی ادبی کاوشوں کو زندگی کی کشاکش سے دور رکھنا چاہتے ہیں اور ادبی تصورات کو زندگی کے حقائق سے الگ رکھ کر ایک خیالی دنیا آباد کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ساری دنیا تو جنگ اور بھوک کی آگ میں جل رہی ہے اور ہمارا روایت پسند ادیب اپنی انفرادی زندگی کے فرضی مسائل کو حل کرنے میں لگا ہوا ہے، عالم گیر جنگ کے سر بفلک شعلے اس کے سارے ماحول کو جلا کر راکھ کا ڈھیر بناتے جا رہے ہیں لیکن اس کے ادب میں ابھی تک برہ کی آگ یا سوزِ غمِ فراق ہی کا ذکر پایا جاتا ہے۔ اگر کوئی انجمن یا ادیبوں کا گروہ اس کے خلاف احتجاج کرتا ہے یا اس پرانی ڈگر کو چھوڑ کر ایک نئی چوڑی سڑک بنانا چاہتا ہے تو اس پر اشتراکیت کا الزام عائد کر کے ہمارے پرانے خیال کے ادیب یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے فرائض سے سبکدوش ہو گئے۔ جس طرح عقل سے کام لینے والے کو پرانے زمانے کے مذہب کے ٹھیکیدار ''کافر'' گردان کر اس کے مشکل سوالوں سے چھٹکارا حاصل کرتے تھے، اسی طرح پرانے ادب کے اجارہ دار ہر ترقی پسند ادیب کو ''اشتراکی'' ٹھہرا کر زندگی کے نئے تقاضوں سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن وہ یہ نہیں سمجھتے کہ اب دنیا کے نزدیک اشتراکی ہونا کوئی عیب کی بات نہیں ہے اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ اشتراکیت انسانیت کے لیے سب سے مضر فلسفہ حیات ہے تب بھی ادب کا ترقی پسند نظریہ لازمی طور پر ناقابل تسلیم نہیں قرار پاتا اس لیے کہ ہم کم از کم اس معاملے میں تو اسی اصول کے حامی اور علمبردار ہیں جو علامہ اقبال نے پیش کیا تھا اور ظاہر ہے ان کو کوئی ''اشتراکی'' نہیں کہہ سکتا۔

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریف سنگ
یہ زور دست ضربتہ کاری کا ہے مقام
میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل، نہ جل ترنگ

زندگی اور فنون لطیفہ کا تعلق اس سے بہتر طریقے سے واضح نہیں کیا جاسکتا۔ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ آج کل کی دنیا میں میٹھے نغمے اور سریلے گیت کام نہیں دے سکتے بلکہ ہمارے ادب کو زندگی کی تلخ اور سنگین حقیقتوں کا آئینہ دار ہونا چاہیے۔ ترقی پسند ادیب آزاد، حالی، شبلی، اکبر، اقبال اور چکبست کے سچے جانشین ہیں۔ انھوں نے ادب کو دنیا کے شوروشغب سے دور ایک ہوائی قلعہ میں بند کر کے نہیں رکھا تھا وہ مقصدی یا افادی ادب کے قائل تھے۔ حالی، اور اقبال کی شاعری پر بھی خیالی معشوق کے پرستار اور ادبی چٹخاروں کے شوقین سیکڑوں اعتراض کر چکے ہیں۔ داغ، اور امیر مینائی کے پیرو حالی اور اقبال کی شاعری کو کیسے پسند کر سکتے تھے۔

ہم جب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ترقی پسند ادیب حالی، اقبال، اور چکبست کے جانشین ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہمارا تصور کائنات بعینہٖ وہی ہے جو ان بزرگوں کا تھا۔ زمانے اور ماحول کی تبدیلی اور علوم فطرت کے نئے انکشافات کی بدولت کائنات کے تصور اور اخلاقی قدروں میں انقلاب ہو گیا ہے۔ دنیا کی جو تصویر ان لوگوں کے سامنے تھی وہ اب بالکل بدل گئی ہے۔ اس سے ہماری ضروریات اور ہمارے فرائض بھی بدل گئے ہیں۔ صحیح ترقی پسندی یہی ہے کہ اپنے اسلاف کی وراثت کو وقت کی کسوٹی پر کسا جائے اور جو چیزیں آج کل کے حالات کے مطابق نہیں ہیں ان کو ترک کر دیا جائے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم اپنی روایات یا تہذیب و تمدن سے قطع تعلق کرنا چاہتے ہیں بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہم آنکھیں بند کر کے پرانی لکیر کو نہیں پیٹتے۔ جو

ادیب اپنی ملکی اور ملی روایات سے قطع نظر کرے گا، وہ چاہے کتنا ذہین اور طباع کیوں نہ ہو، اس کی ادبی کاوش موثر نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح جو ادیب بالکل روایات کا غلام ہوکر رہ جائے گا اس کو بدلتا ہوا زمانہ پیچھے چھوڑ کر بہت تیزی سے آگے بڑھ جائے گا اور اس کے پاس بیتے ہوئے دنوں کی یاد کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ ماضی، حال اور مستقبل کا صحیح امتزاج ہی ترقی پسندی کی جان ہے۔

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس معیار پر کتنے ادیب پورے اترتے ہیں؟ اگر وہ ادیب جو اپنے آپ کو ترقی پسند کہتے ہیں اس معیار پر پورے نہیں اترے تو یہ لازم نہیں ہوتا کہ معیار ہی غلط ہے۔ نظریے اور عمل میں پوری مطابقت آسان کام نہیں۔

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں ہے کہ انفرادی طور پر نئے ادیب کے کارنامے پر تنقید کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ کون صحیح معنوں میں ترقی پسند ہے اور کون نہیں۔ یہاں تو صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ ترقی پسندی سے کیا مراد ہے۔ پھر بھی اتنا ضرور کہوں گا کہ ایسے ادیبوں کی تعداد بہت کافی ہے جو سنجیدگی سے اپنے عمل کو اپنے نظریے کے مطابق بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر ان کی ادبی کاوشوں کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا جائے اور تعصبات کو الگ رکھا جائے تو اس نتیجے پر پہنچنا مشکل نہ ہوگا کہ ان کا مقصد کسی سیاسی مسلک کی بھونڈی اشتہار بازی نہیں بلکہ وہ ادب کو انسانیت کا سچا خادم بنانے کی کوشش کررہے ہیں۔ جیسا پہلے بھی کہا گیا ہے ہر نیا ادیب لازمی طور پر ترقی پسند نہیں اس لیے دلیل کا یہ طریقہ صحیح نہیں ہے کہ "فلاں نوجوان ادیب نے یوں لکھا ہے اس لیے ترقی پسند ادب تو محض پروپیگنڈہ ہے"۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ترقی پسندی کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اور اصولی بحث اور انفرادی تنقید میں خلط مبحث نہ کیا جائے۔

(2)

ترقی پسند ادب کے خلاف دوسرا اعتراض بلکہ الزام یہ ہے کہ اس میں عریانی اور فحش نگاری کا عنصر بہت زیادہ ہے۔ اعتراض کرنے والوں میں سے کسی نے اب تک یہ زحمت نہ گوارہ کی عریانی اور فحش نگاری کی تعریف کردیتا۔ غالباً اس سے مراد یہ ہے کہ آج کل کے ادیب جنسی مسائل سے

زیادہ بحث کرتے ہیں اوران کو بے باکی اور بے حجابی سے بیان کرتے ہیں۔ادب اوردوسرے فنون لطیفہ میں انسان کی جنسی خواہشات کا عکس ابتدا ہی سے موجود ہے۔انسان نے جب سے غوروفکر کرنا شروع کیا اسی وقت سے جنسی مسائل کی گتھیاں سلجھانے میں مصروف ہے۔فرائڈ نے انسان کے تمام اعمال اور نفسی کیفیات میں اسی جذبے کی کارفرمائی ثابت کی ہے۔اس سے پہلے مشہور عالم جرمن شاعرومفکر گوئٹے کوکائنات کے ہر ذرّے میں''ابدی جوہر انوثیت'' کا پرتو نظر آتا تھا۔اس سے اور پہلے قدیم یونانی مفکرین اور بالخصوص افلاطون کے نظریات میں بھی اس بنیادی جذبے کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔افلاطون کے پیروؤں میں خاص طور پر''نوافلاطونی'' فلسفیوں نے''عشق'' کا جو تصور قائم کیا ہےاور جس کا بہت زیادہ اثر عیسائی اوراسلامی متصوفین پر پڑا ہےاس کی تہہ میں بھی یہی جذبہ ہے۔ساری دُنیا کے''دیومالا'' یا صنمیات میں بھی جنسی جذبات کی رنگارنگی نمایاں ہے۔فلسفہ جمالیات کا غائرنظر سے مطالعہ کیا جائے تو ظاہر ہو جائے گا کہ اس کے تمام نظریات اورتمام اقدار بالآخر اسی جذبے کے ماتحت ہیں۔جمالیات کا تصور ہر زمانے میں بدلتا رہا ہے لیکن اس جذبے کی کارفرمائی میں کوئی کمی نہیں ہوئی۔قدیم ہندستانی اور یونانی مصوری اور بت گری کے نمونے کثیر تعداد میں اب تک موجود ہیں۔ان پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے ہی یہ بات واضح ہو جائے گی کہ انسان کی تخلیقی صناعی کی بنیاد اسی جذبے پر ہے۔ہندوستان میں تو جنسی اعضا کو اتنی اہمیت دی گئی کہ ان کی پرستش بھی ہونے لگی۔

اب ذرا ادب کی مختلف صنفوں پر نظر ڈالیے۔ہر زمانے اور ہر ملک کی شاعری کا بیشتر حصہ جنسی جذبات کی تصویر کشی کے لیے وقف ہے۔افسانوی ادب میں پرانے زمانے کی داستان گوئی سے لے کر آج کل کے مختلف افسانوں اور ناولوں تک میں جنسی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ڈرامے کی بھی بالکل یہی کیفیت ہے۔اس سلسلے میں ایک اور دلچسپ حقیقت بھی غور کے قابل ہے۔شاعری کی جس صنف کو عام طور پر عارفانہ یا متصوفانہ شاعری سے موسوم کیا جاتا ہے اس کی بیشتر تشبیہیں ، استعارے اور کنایے انھی تصورات سے معمور ہیں جو انسان کے جنسی

خواہشات سے متعلق ہیں۔ ان کے بے لاگ تجزیے سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ انسان نے ''معشوق حقیقی'' کا جو تصور قائم کیا ہے اس میں بھی وہ اپنے جنسی جذبے سے الگ نہ ہو سکا۔ قدیم زمانے میں انسان کے دماغ نے بلند پروازی کے انتہائی مدارج تصوف کے میدان میں طے کیے ہیں لیکن وہاں بھی وہ اس ''سفلی'' جذبے سے بے تعلق نہ رہ سکا۔

مختصر یہ کہ تہذیب و تمدن کے ہر شعبے میں اس بنیادی انسانی جذبے کا اثر نمایاں ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ حقیقت بھی واضح طور پر ذہن میں رہنی چاہیے کہ انسانی تاریخ صرف اسی جذبے کی تاریخ نہیں ہے۔ انسان کی انفرادی زندگی اس کے سماجی ماحول کی پابند ہے۔ اس کی ذہنی کاوشیں اس کے مادی وجود سے آزاد نہیں ہو سکتیں۔ ہر زمانے کا علم و فن، فلسفہ اور آرٹ اس دور کی سماجی، معاشی اور سیاسی کیفیت سے لازمی طور پر متاثر ہوتا ہے۔ جو لوگ انفرادی زندگی کے مسائل کو سماج کے مسائل سے الگ ہو کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں وہ کبھی صحیح نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے۔ خواہ وہ نو افلاطونی صوفی ہوں یا فرائڈ کے پیرو۔ انفرادی زندگی کے مسائل، چاہے وہ جنسی ہوں یا ذہنی، اس وقت تک حل نہیں ہو سکتے جب تک سماج کا نظام صحیح بنیادوں پر نہ قائم ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کے ماتحت زندگی کی قدروں میں تناسب نہیں پایا جاتا اور آرٹ میں بھی توازن شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے۔ زندگی کی تلخیوں سے گھبرا کر انسان کا ذہن کبھی عینیت پسندی میں پناہ لیتا ہے اور کبھی جسمانی لذت اندوزی میں۔ کبھی ایک ایسے فرضی عالم کا تصور کرتا ہے جس میں اس دنیا کی کلفتوں کا بدل نصیب ہوگا اور کبھی عیش و عشرت کی بے خودی میں گم ہو کر زندگی کی کشاکش کو بھول جانا چاہتا ہے۔ زندگی کی تلخ حقیقتوں سے بھاگنے کے یہ دو راستے ہیں جو انسانی ذہن نے مختلف زمانوں میں اختیار کیے اور وہ راہیں اب تک کھلی ہوئی ہیں۔

ہر بحرانی دور میں اس راستے پر چلنے والوں کی تعداد میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس دور میں بھی جب سرمایہ دارانہ نظام پر بحرانی کیفیت طاری ہے ادب میں جنسی خواہشات کا عکس معمول سے زیادہ نظر آتا ہے۔ یہ مرض کی علامت ہے، اس کی بنیادی وجہ نہیں ہے۔ جب موجودہ مریض نظام ختم

ہو جائے گا اور ایک نیا تندرست نظام قائم ہوگا تو مرض کی یہ علامت بھی دور ہو جائے گی۔ اس کا ثبوت ہمیں سوویت یونین کے ادب میں ملتا ہے۔ وہاں کے ادب میں بھی جنسی مسائل کا ذکر آتا ہے لیکن تناسب اور توازن کے ساتھ۔ برخلاف اس کے دو جنگوں کے بیچ کے زمانے میں اور بالخصوص پچھلی جنگ کے ختم ہونے کے فوراً بعد یورپ اور امریکہ کے ادب میں جنسی عنصر کی بھر مار ہوگئی تھی۔ ہمارے ادب میں بھی اس کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے لیکن اس پر بعض حلقوں میں جو ہنگامہ مچا ہوا ہے وہ تو گویا رائی کو پہاڑ بنا کر دکھایا جا رہا ہے۔ ہندوستان کے ادب میں یہ عنصر بہت زیادہ نہیں ہے۔

پرانے ادب کے نمائندوں کی طرف سے جب نئے ادیبوں پر عریانی اور فحش نگاری کا الزام عاید کیا گیا تو نئے ادب کے ایک مقتدر نمائندے نے جو اس کا جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند''[1] اس سے ممکن ہے معترضین کی زبانیں بند ہو جائیں اور ان کو اپنی آنکھوں کے شہتیر نظر آ جائیں لیکن کیا واقعی یہ جواب کافی ہے؟ اس میں شک نہیں کہ ''ہمارا دور عبوری دور ہے اور اس میں تکمیل کی تلاش لاحاصل ہے'' لیکن کیا ہمارے لیے ضروری نہیں ہے کہ ہم کم از کم ایک ایسے راستے کی طرف اشارہ کر دیں جس پر چل کر تکمیل کی منزل تک پہنچنا ممکن ہو۔ جنسی مسائل اور رجحانات کے بیان میں ایک بنیادی اصول یہ قائم کیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا مقصد محض لذت اندوزی ہے تو اس کو ہم فحش قرار دیں گے لیکن اگر اس سے نفسیاتی تحلیل یا کسی سماجی برائی کی توضیح و تشریح مقصود ہو تو وہ فحش نگاری نہیں ہے۔ ان دونوں کیفیتوں میں فرق کرنا نہایت ضروری ہے۔ جاگیردارانہ اور صنعتی دور میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ جاگیردارانہ دور میں ''محراب و منبر'' پر تو سجدے ہوتے ہیں اور ''خلوت میں کار دیگر'' لیکن صنعتی دور میں ''کار دیگر'' کے لیے بھی علانیہ ''محراب و منبر'' قائم ہو گئے ہیں۔ اس لیے پہلے جو باتیں استعاروں اور کنایوں میں کہی جاتی تھیں اب ذرا صاف الفاظ میں بیان کر دی جاتی ہیں، حالانکہ

1۔ ملاحظہ ہو جوش ملیح آبادی کا مضمون ''ادب اور احتساب'' ایشیا بابت اگست 43

باتیں وہی ہیں جو پہلے بھی ہوئی تھیں۔ ہر چیز پر پردہ ڈالنے کا جو رواج جاگیردارانہ دور میں قائم ہو گیا تھا اس کا اثر یہاں تک پہنچا کہ الفاظ کے حقیقی معنی پر بھی پردہ ڈال دیا گیا اور اس طرح مجاز کو حقیقت اور حقیقت کو مجاز بنا دیا گیا۔ اب اگر انھی حقائق کو کوئی صاف صاف بیان کرتا ہے تو اس پر عریانی اور فحش نگاری کا الزام عاید کر دیا جاتا ہے۔ پرانے انداز بیان میں خود اپنے نفس کو دھوکا دینے کی کافی گنجائش ہے اس لیے کہ ہر شعر جس میں حسن و عشق کا ذکر ہو عارفانہ شعر بن سکتا ہے لیکن نئے شاعروں کے طرز ادا میں اس کی گنجائش نہیں رہتی۔ ان کا کلام تو پکار پکار کر کہتا ہے کہ ہم مادی دنیا ہی میں محدود ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نئے ادیبوں میں کچھ لوگ ایسے ضرور ہیں جن کی ادبی کاوشوں میں جنسی تعلقات کا ذکر حد سے زیادہ پایا جاتا ہے اور ان کے بیان کا انداز بھی ایسا ہے کہ نہ تو کسی سماجی مسئلے کا حل نظر آتا ہے اور نہ نفسیاتی تحلیل کا کوئی پہلو دکھائی دیتا ہے۔ ایسے ادیبوں کو ہم کسی طرح ترقی پسند نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ جیسا بارہا کہا جا چکا ہے ترقی پسند ادب کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ادب کو سماج کے حقیقی اور ضروری مسائل سے بحث کرنا چاہیے۔ جنسی مسائل کا حل پیش کرنا بھی سماجی کام ہے لیکن اس کی صورت وہی ہونی چاہیے جو طبیب کی مرض سے متعلق ہوتی ہے۔ طبیب کے لیے یہ بالکل ضروری ہے کہ وہ بے حجابی اور شرم نہ کرے لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ علاج کے پردے میں اپنی نفسانی خواہشات کو پورا کرنے میں نہ لگ جائے۔ یہ فطری بات ہے کہ قریب کی چیز بڑی دکھائی دیتی ہے اور دور کی نسبتاً چھوٹی۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے ادیبوں کو جنسی مسائل دوسرے سماجی مسائل کے مقابلے میں بہت زیادہ اہم معلوم ہوتے ہیں اور وہ ان میں ایسے منہمک ہو جاتے ہیں کہ سیاسی اور معاشی مسائل کی طرف توجہ کرنے کی انھیں فرصت ہی نہیں ملتی۔

جنسی مسائل سے متعلق ادیبوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(1) ایسے ادیب جو جنسی تعلقات کا ذکر لذت اندوزی کے لیے کرتے ہیں۔ یہ لوگ سراسر

رجعت پسند ہیں اور دراصل ان پرانے شعرا کے جانشین ہیں جو سلطنت مغلیہ اور اودھ کی نوابی کے انحطاط کے دور میں لگاوٹ اور معاملہ بندی کے مضامین نظم کرتے تھے۔ جو لوگ ادب کو تفریح کا آلہ سمجھتے ہیں اور اس کو سماجی مسائل سے الگ رکھنا چاہتے ہیں ان کو تو ایسے ادیبوں پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے کہ ''ادب برائے ادب'' کے نظریے کا یہ منطقی نتیجہ ہے کہ اس قسم کے ادیب پیدا ہوں۔ جس شمع کو پرانے ڈھنگ سے غزل گو شعرا فانوس کے اندر جلاتے ہیں اسی کو اس قسم کے نئے ادیب فانوس سے الگ کر کے اور لو کو ذرا زیادہ تیز کر کے آج کی بزم میں روشن کر رہے ہیں۔

(2) دوسری قسم ان ادیبوں کی ہے جو جنسی مسائل کو انفرادی نفسیات یا سماجی ماحول کی تحلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ لیکن ان کی تمام تر ادبی کاوش اسی ایک عنصر کی تصویر کشی کے لیے وقف ہے اور دوسرے اہم سماجی مسائل کی طرف ان کی توجہ نہیں ہوتی۔ ایسے ادیبوں کو ہم رجعت پسند تو نہیں کہہ سکتے لیکن اتنا ضرور کہیں گے کہ ان میں تناسب اور توازن کی کمی ہے اور بالخصوص اس دور میں جب ساری دنیا کی تہذیب اور تمدن کے لیے بڑا خطرہ پیدا ہو گیا ہے صرف جنسی مسائل کے حل کرنے میں اتنا انہماک اس بات کا پتا دیتا ہے کہ ان ادیبوں کو آج کل کے اصل تقاضوں اور بنیادی ضروریات کا احساس نہیں ہے۔

(3) تیسری قسم ان ادیبوں کی ہے جو جنسی مسائل کو بھی حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن جن کو اس بات کا پورا احساس ہے کہ یہ مسائل اس وقت تک نہیں حل ہو سکتے جب تک موجودہ سماج کی بنیاد ہی نہ بدل جائے۔ اس لیے ان کی بیشتر توجہ کا مرکز جنسی مسائل نہیں بلکہ سیاسی و معاشی مسائل ہیں۔ یہی سچے ترقی پسند ادیب ہیں۔ ان پر کسی طرح عریانی اور فحش نگاری کا الزام نہیں عائد ہو سکتا اس لیے کہ یہ اگر جنسی جذبات اور تعلقات کا ذکر بے باکی اور بے حجابی سے کرتے بھی ہیں تو اس میں لذت اندوزی کا شائبہ بھی نہیں ہوتا بلکہ کسی مخصوص سماجی برائی کی طرف توجہ دلانا مقصود ہوتا ہے یا خالص حقیقت نگاری پیش نظر ہوتی ہے۔ اس قسم

کے بیان میں ان کو مزا نہیں ملتا بلکہ ایک قسم کی کسک اور تکلیف کا اظہار ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا تقسیم سے یہ واضح ہوگیا کہ جس چیز کو عریانی اور فحش نگاری کہا جاتا ہے اس کے بارے میں ترقی پسند ادیبوں کا نقطۂ نظر کیا ہے اور ان پر کہاں تک ایسا ادب پیش کرنے کی ذمے داری ہے۔ اب ذرا ایک نظر ان لوگوں پر بھی ڈالنی چاہیے جو آج کل اس الزام کی لاٹھی سے ترقی پسند ادب کو پیٹنا چاہتے ہیں۔ یوں تو پہلے بھی خال خال اس قسم کا اعتراض کیا جاتا تھا لیکن چند مہینوں سے ایک مستقل محاذ قائم کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ 7راگست 1943 کو بمبئی میں ''اردو اصلاح ادب کانفرنس'' منعقد ہوئی جس میں دھواں دھار تقریریں ہوئیں اور فحش اور مخرب اخلاق لٹریچر کو برباد کردینے کے منصوبے باندھے گئے۔ اس کانفرنس کی جو روداد شائع ہوئی ہے اس کو پڑھ کر حیرت ہوتی ہے۔ ارادے تو اتنے عظیم الشان ہیں لیکن تقریروں اور تجویزوں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کسی کو بھی یہ نہیں معلوم کہ یہ کام کیسے کیا جائے گا اور واقعی وہ کیا چیزیں ہیں جن کو یہ حضرات تباہ کرنا چاہتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر نئی چیز سے ان لوگوں کو نفرت ہے ورنہ کوئی صاحب تو نئے ادب کے کسی جزو کی تعریف کرتے۔ جن بزرگوں نے اس کانفرنس میں حصہ لیا وہ عموماً سماجی مسائل کو کس نظر سے دیکھتے ہیں، اس کا تھوڑا سا اندازہ تو ان کی تقریروں سے ہی ہوگیا۔ جو لوگ ان بزرگوں سے واقف ہیں ان کو ان سے ترقی پسندی کی مخالفت ہی کی توقع تھی۔ اگر واقعی اصلاح مقصود ہوتی تو پہلا کام یہ تھا کہ تجزیہ اور تحلیل کرکے یہ بتایا جاتا کہ نئے ادب میں کون سا عنصر مضر ہے اور کون سا مفید۔ وہاں تو یہ ہوا کہ ایک ہی سانس میں سب پر لعنت بھیج دی گئی۔ آخر میں جناب صدر نے فرمایا کہ ''یہ آواز بھیگی ہوئی رات کے پرسکون لمحوں میں باب الہند سے بلند ہورہی ہے، ہندوستان کے ہر گوشے سے اس کی بازگشت آنی چاہیے''۔ چنانچہ پہلی صدائے بازگشت لکھنؤ کی ''انجمن بہار ادب'' کی طرف سے اٹھی۔ یہاں جو جلسہ ہوا اس کی کارروائی بھی بہت دلچسپ ہے۔ جلسے میں ''عریانی وفحش نگاری'' پر لعن طعن ہونے لگا تو کسی نے یہ سوال کردیا کہ آخر اس کی کچھ مثالیں بھی تو پیش کیجیے تو اس کا جواب ملا کر ٹھہر جائیے فلاں صاحب

آتے ہیں ان کے پاس مثالیں موجود ہیں۔اس کے بعد جب اس تجویز پر غور ہو رہا تھا کہ ایک عام جلسہ کیا جائے تو صدر مجلس نے اس کی مخالفت کی اور کہا کہ عام جلسہ ہوگا تو یہ لوگ (یعنی نئے ادیب) پہنچ جائیں گے اور پھر سارا مجمع انھی لوگوں کے ساتھ ہو جائے گا۔ کچھ لوگوں کے دستخط کے ساتھ ایک پرچہ بھی شائع ہوا ہے جس میں عریانی اور فحش نگاری کی مذمت کی گئی ہے مگر اس کی بھی وہی کیفیت ہے جو بمبئی کے جلسے کی روداد کی تھی، وہی مبہم اور عام باتیں اور وہی ''ترقی پسندی'' پر جا بجا تعریض۔اس پرچے کے ساتھ ایک ضمیمہ بھی شائع کیا گیا ہے جس کے بارے میں یہ ہدایت ہے کہ پڑھ کر پھاڑ دیا جائے۔اس میں وہ مثالیں درج ہیں جو جلسے میں دستیاب نہیں ہو سکی تھیں۔

اس میں شک نہیں کہ جو مثالیں دی گئی ہیں وہ قابل اعتراض ہیں لیکن جس پہلو سے اس قسم کے ادب پر کاری ضرب لگائی جاسکتی ہے وہ تو معترضین کو تسلیم ہی نہیں ہے۔محض یہ کہنا کہ یہ عریانی اور فحش نگاری ہے یا ایسا ادیب مخرب اخلاق ہے بہت مبہم اعتراض ہے۔اس کے علاوہ اگر جوش میں آ کر توازن اور تناسب کو بھی خیر باد کہہ دیا جائے اور ان لوگوں کو بھی برا کہنا شروع کر دیا جائے جو دراصل اس قسم کے ادب کے سخت ترین مخالف ہیں تو بجز اس کے اور کیا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اصلی مقصد اصلاح نہیں ہے بلکہ صرف غصے اور بوکھلاہٹ کا اظہار کیا جارہا ہے۔ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ بے سمجھے بوجھے اس قدر شور مچا رہے ہیں ان کو اب یہ احساس ہوا ہے کہ زمانہ ان کو پیچھے چھوڑ کر بڑی تیزی سے آگے بڑھتا جارہا ہے۔اس احساس سے گھبراہٹ کا پیدا ہونا بالکل فطری بات ہے۔ان لوگوں کی گھبراہٹ کا یہ عالم ہے کہ نہ جنگ کا نقشہ تیار کیا نہ ہتھیاروں کو ہی درست کیا اور دوڑ پڑے دشمن پر حملہ کرنے، پھر دشمن کو پہچانتے بھی نہیں۔نتیجہ یہ ہوا کہ خدائی فوجدار کی طرح جو بھی سامنے آیا اس پر دو ایک وار کر دیے اور اس کا بھی خیال نہ کیا کہ نشانہ ٹھیک ہے یا نہیں۔ چنانچہ ان میں سے کچھ تو ایسے ہیں جن سے یہ کہا جاسکتا ہے ''کجامی نمائی، کجامی زنی'' اور بیشتر ایسے ہیں جن کی خدمت میں اگر وہ برا نہ مانیں، یہ عرض کیا جائے گا کہ '' کیسے تیر انداز ہو سیدھا تو کر لو تیر کو''۔

اس بحث کوختم کرنے سے پہلے یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ نئے ادب پر بحیثیت مجموعی عریانی اور فحش نگاری کا الزام سراسر غلط ہے۔پچھلے آٹھ برس میں ''ترقی پسند ادب'' کی تحریک سے جو ادیب براہ راست یا بالواسطہ متاثر ہوئے ہیں ان کی تحریروں کو مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو ان میں عریانی کا عنصر عشر عشیر سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سب نئے ادیب اس تحریک سے متاثر نہیں ہوئے ہیں اور بعض نئے لکھنے والے اب بھی ایسے ہیں جو ''ادب برائے ادب'' کے نظریے کے قائل ہیں اور ابھی تک اسی قسم کا ادب پیدا کررہے ہیں جو کچھ عرصہ پہلے ''ادب لطیف'' کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔اس قسم کے ادیبوں کی تحریروں میں عریانی کا عنصر نسبتاً زیادہ ہے لیکن وہ بھی اتنا نہیں کہ اس پر اس قدر ہنگامہ کیا جائے۔اس قسم کے ادب کا دور بھی اب ختم ہورہا ہے اور بہت جلد زمانہ خود ایسے ادیبوں کو مجبور کردے گا کہ وہ مقصدی اور افادی یا ترقی پسند اور انقلابی ادب پیدا کریں ورنہ ادبی دنیا سے کنارہ کش ہوجائیں۔

(3)

ترقی پسند ادیبوں پر تیسرا الزام یہ ہے کہ وہ ادب کی خدمت نہیں کررہے ہیں بلکہ زبان و ادب میں ناموافق عناصر کو شامل کرکے ان کو نقصان پہنچا رہے ہیں۔ جو لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں غالباً ان کو بھی اس حقیقت سے انکار نہ ہوگا کہ زمانے کے ساتھ ادبی اسلوب بیان میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے۔نثر میں جس طرح میر امن کا انداز بیان متروک قرار پایا اسی طرح سید احمد، حالی، شبلی اور نذیر احمد کے طرز ادا کی مقبولیت بھی ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتی۔شاعری کے میدان میں بھی برابر تغیر ہوتا رہا ہے اور ہوتا رہے گا۔ولی کی زبان اور اسلوب سے ذوق اور داغ یا غالب اور اقبال کے انداز بیان کو کیا نسبت ہے۔اسی کے ساتھ ساتھ یہ واقعہ ہے کہ ہر جدت اور تغیر کو خود اس زمانے کے لوگوں نے شبہے کی نگاہوں سے دیکھا اور غالب اور اقبال پر تو اعتراض کی بوچھار برابر ہوتی ہی رہی اور اعتراضوں کی نوعیت بھی یہی تھی کہ ''زبان کو خراب کررہے ہیں اور ادب میں ناموافق عناصر کو شامل کررہے ہیں''۔زبان اور ادب کا معیار تو اس تیزی سے بدلتا ہے کہ بعض اوقات حیرت ہوتی

ہے۔ جو لوگ اس تغیر کا ساتھ نہیں دے سکتے وہ لازمی طور سے پیچھے چھوٹ جاتے ہیں اور جہاں تھک کر بیٹھ جاتے ہیں وہیں سے چلا چلا کر آگے بڑھنے والوں کو گالیاں دینے لگتے ہیں۔ دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ رہوار ادب آج کل جس طرح بے لگام ہو رہا ہے اس سے پہلے کبھی نہ ہوا تھا۔ صنعتی دور کا یہ تقاضہ ہے کہ زندگی کے ہر شعبے میں مشین کی سی تیز رفتاری پیدا ہو جائے۔ ادب میں بھی اس کیفیت کا پیدا ہو جانا لازمی تھا۔ تیزی میں راستے سے بھٹک جانے کا امکان بھی زیادہ ہے۔ ادبی تنقید کا یہی کام ہے کہ ادیبوں کو برابر سیدھے راستے کی طرف متوجہ کرے لیکن اسے یہ نہیں چاہیے کہ ان کے راستے میں روڑا بن جائے۔ آج کل نئے لکھنے والوں پر جو اعتراضوں اور الزاموں کی بھرمار ہے ان کو ادبی تنقید کا درجہ کسی طرح بھی نہیں دیا جا سکتا۔ ان سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسے کوئی چور کسی کا مال واسباب لے کر بھاگ رہا ہو وہ اور اس کے ساتھی ڈنڈا لیے ہوئے اس کے پیچھے دوڑ رہے ہوں اور لینا، پکڑنا، جانے نہ پائے کا شور مچا رہے ہوں۔ ادب کے ان ٹھیکیداروں سے کوئی پوچھے کہ وہ کب تک اس کو جائداد غیر منقولہ بنائے رکھیں گے۔ اگر واقعی ان کا مقصد یہ ہے کہ ادب سے بے راہ روی دور ہو تو انھیں چاہیے کہ ٹھنڈے دل سے زمانے کی رفتار اور سماج کی ضروریات پر غور کریں اور ادیبوں کو نیک صلاح دیں۔

افسوس یہ ہے کہ ادب کے موضوع اور اسلوب بیان کے بارے میں آج کل جو آوازیں ایک خاص طبقے سے اٹھ رہی ہیں ان میں کوئی تعمیری پہلو نہیں دکھائی دیتا۔ بمبئی کی ''اردو اصلاح ادب کانفرنس'' کا ذکر پہلے بھی کیا جا چکا ہے۔ وہاں دو تجویزیں زبان اور اسلوب بیان کی ''اصلاح'' کے بارے میں بھی منظور ہوئی تھیں۔ ان تجویزوں سے اس کانفرنس کی دماغی سطح اور ادبی صلاحیت پر اتنی اچھی روشنی پڑتی ہے کہ ان کو پڑھ لینے کے بعد رائے زنی کی ضرورت نہیں باقی رہتی۔

> ''یہ جلسہ ترقی پسند ادب کے اس ''عنصر'' کو اردو زبان کے لیے انتہائی مہلک اور تباہ کن سمجھتا ہے جو مہمل گوئی، الفاظ کے انتہائی غلط استعمال اور زبان

اردو کی بنیادی روایات کی تخریب کے سوا کچھ نہیں۔''

''یہ جلسہ بلینک ورس کو اردو شاعری کے مزاج، ساخت اور فطرت کے لیے ناساز گار، مخالف اور مضر خیال کرتا ہے اور اس قسم کی ہر کوشش کو اردو کے حق میں زہر قاتل سمجھتا ہے۔''

''تیسری تجویز پیش کرتے ہوئے جناب ماہرالقادری نے حاضرین سے کہا کہ وہ کوئی موضوع بتائیں۔ اس پر راجہ صاحب محمود آباد نے ''تانگہ والا'' فرمایا اور ماہر صاحب نے فی البدیہہ بلینک ورس کے انداز میں ایک نظم پڑھی جس پر قہقہہ بھی لگا اور بلینک ورس کے خلاف ''شرم شرم'' کے نعرے بھی بلند ہوئے۔'' 1

ادبی تنقید اور اصلاح کا یہ انداز قابل داد ہے۔ اول تو یہ نہیں معلوم کہ ترقی پسند ادب کا وہ کون سا ''عنصر'' ہے جو مہمل گوئی، الفاظ کے انتہائی غلط استعمال اور زبان اردو کی بنیادی روایات کی تخریب کے سوا کچھ نہیں''۔ غالباً اس کانفرنس کی رائے میں سارے ترقی پسند ادب پر ''مہمل گوئی'' کا الزام نہیں لگایا جاسکتا۔ ایسی حالت میں ''اس عنصر'' کو واضح کرنا چاہیے تھا تا کہ ترقی پسند ادیبوں کی رہنمائی ہوسکتی۔ اب رہا بلینک ورس کا سوال تو اس کو کانفرنس والوں نے ہوائی بمباری اور زہریلی گیس سے بھی زیادہ خطرناک سمجھا، ورنہ اس کے بارے میں اتنے سخت الفاظ نہ استعمال کیے جاتے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ اس کا خاکہ بھی اڑایا گیا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیک وقت انتہائی مضر اور انتہائی مضحکہ انگیز بھی ہے۔ اس کارروائی کو اگر صدر جلسہ کی ابتدائی تقریر سے ملا کر دیکھا جائے تو حیرت میں اور اضافہ ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

''آج کل عام طور پر ہماری شاعری چند مہمل لفظوں کے ارد گرد گھوم رہی ہے اور مہمل گوئی، پروپیگنڈے کے سہارے فروغ پا رہی ہے۔ چڑھتی ہوئی

1- یہ ساری عبارت اس روداد سے منقول ہے جو ڈاکٹر قاضی عبدالحمید ایم۔اے۔ پی۔ایچ۔ڈی نے بمبئی سے شائع کی ہے۔

دھوپ اور نکلتے ہوئے سورج کی طرح، میرا یقین ہے کہ اس قسم کی شاعری اپنی موت مر جائے گی۔"

اگر جناب صدر کو اتنا محکم یقین تھا تو پھر انھوں نے خود ہی ایسی تجویز کیوں پیش کی جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بجائے خود مر جانے کے اس قسم کی شاعری ہماری قدیم شاعری کا گلا گھونٹ رہی ہے۔ بہر حال چاہے اور کسی چیز کا خون ہوا ہو یا نہ ہوا ہو منطق بے چاری تو بے موت مر گئی۔ اس قسم کے اعتراضات اور ایسی محاذ آفرینی اور ہنگامہ آرائی سے ادب کی جو اصلاح ہوگی وہ معلوم، لیکن ان حضرات کی بوکھلاہٹ کی نمائش پوری طرح ہوگئی۔

آج کل "آزاد نظم" کے خلاف بھانت بھانت کی آوازیں اٹھ رہی ہیں اور حال ہی میں دو[1] مجموعے ایسے شائع ہوئے ہیں جن میں آزاد اور معریٰ نظموں پر طرح طرح کے اعتراضات کیے گئے ہیں لیکن بیشتر مضامین میں اس قدر غلط مبحث ہے کہ ان سے اصل مسئلہ پر بہت کم روشنی پڑتی ہے۔ دراصل یہ بحث ہی بیکار ہے کہ آزاد اور معریٰ نظم بہتر ہے یا ایسی نظم جس میں قافیہ اور ردیف کی پابندی ہو، بالکل اسی طرح جیسے اس بحث سے کوئی فائدہ نہیں کہ ڈرامہ بہتر ہے یا ناول یا مختصر افسانہ یا مثلاً قصیدہ بہتر ہے یا غزل یا مثنوی یا مثلث یا رباعی یا مخمس یا مسدس۔ ادب کے ہر اسلوب کے لوازم الگ الگ ہیں اور ایک کو دوسرے کے معیار سے جانچنا سعی لاحاصل ہے۔ آزاد نظم ادب کا ایک نیا اسلوب ہے جو دنیا کی تقریباً ہر زبان میں رائج ہو گیا ہے اور اب اس کے رواج کو روکا نہیں جاسکتا۔ یہ بحث ضرور ہوسکتی ہے کہ "آزاد نظم" کو نظم کہنا مناسب ہے یا نہیں۔ یہ درحقیقت ایک ایسا اسلوب ہے جس کو نہ نظم کہا جاسکتا ہے نہ نثر۔ اس میں دونوں کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اگر کوئی مستقل نام ان دونوں سے الگ رکھا جاتا تو اچھا تھا لیکن چونکہ یہ نظم کی روایتی پابندیوں سے آزادی حاصل کرنے کی خواہش کا نتیجہ ہے اس لیے اس کا نام آزاد نظم پڑ گیا۔ اس

1- نگار کا سالنامہ اور مداوا۔ مرتبہ فرقت کاکوروی۔
ان سے تفصیلی بحث کسی اور موقع پر کی جائے گی۔

میں بھی شک نہیں کہ یہ اسلوب بہ نسبت نثر کے نظم سے زیادہ قریب ہے اس لیے کہ اس میں الفاظ کے توازن اور تناسب یا آہنگ اور لحن کا التزام پیش نظر رہتا ہے۔ یہ اسلوب صنعتی دور کی پیداوار ہے اور موجودہ زمانے کی ایک ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ یہ اسلوب اردو کی ساخت یا مزاج کے خلاف ہے، اس لیے کہ ادب کا مزاج معین نہیں ہوتا۔ جس طرح ادب کا موضوع ہر زمانے میں بدلتا رہتا ہے اسی طرح اسلوب اور طرز ادا میں بھی تبدیلی ہوتی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ دوسرے ملکوں کی طرح ہندوستان میں بھی آزاد نظم کا رواج اتنا بڑھ جائے کہ قافیہ اور ردیف ہی نہیں بلکہ بحر کی پابندی بھی بالکل ختم ہو جائے۔ شاعری علم عروض کی تدوین سے بہت پہلے وجود میں آئی اور عروض کی پابندیوں کے ٹوٹ جانے کے بعد بھی باقی رہے گی۔ زندگی کے آہنگ کی مناسبت سے شاعری میں بھی نئے آہنگ پیدا ہوں گے۔ یہ زمانہ تجربے اور عمل کی آزادی کا ہے۔ اس میں نئی کوششیں اور طرح طرح کی ایجادیں ہوں گی۔ بعض کو قبول عام حاصل ہوگا اور بعض چند روز زندہ رہ کر مٹ جائیں گی۔ جو اسلوب زمانے کی نئی ضرورت کے مطابق ہوگا اس کو قدامت پرستوں کا شور و شغب ہرگز مٹا نہ سکے گا اور جو اسلوب محض جدت پرستی کا نتیجہ ہوگا اور اس کی بنیاد مستحکم نہ ہوگی وہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکے گا۔ اس لیے آج کل جو محنت بیکار بحثوں میں ضائع ہو رہی ہے اس سے کوئی فائدہ نہیں اور جو ہنگامہ نئے اسلوب کے خلاف برپا کیا جا رہا ہے اس کا کوئی نتیجہ نہیں۔

ترقی پسند ادیبوں کے لیے اسلوب اور طرز ادا کے سوال کی لازمی طور پر ثانوی حیثیت ہونی چاہیے۔ ان کے لیے تو مقدم سوال موضوع کا ہے۔ اگر وہ اپنے خیالات کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانا چاہتے ہیں تو ان کو چاہیے کہ ادب کے مسلمہ اسلوبوں کو اس وقت تک ترک نہ کریں جب تک وہ بالکل ناموزوں نہ ثابت ہو جائیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ترقی پسند ادیبوں کو نئے اسلوبوں سے دور رہنا چاہیے بلکہ یہ کہ ان کے اسلوب کو موضوع کا پابند ہونا چاہیے اور اس بات کی ہمیشہ احتیاط کرنی چاہیے کہ نئے اسالیب کے گورکھ دھندے میں کہیں ان کا مقصد اور مطلب ہی نہ خبط ہو جائے۔ نت

نئے اسلوبوں کی تلاش دراصل ایک طرح کی خود پرستی اور انفرادیت پسندی ہے جس سے ترقی پسند ادیب کو احتراز لازم ہے اس لیے کہ اس کے لیے ادب مقصود بالذات نہیں بلکہ سماجی ضرورتوں کے پورا کرنے کا ایک آلہ ہے۔ اگر اس کے ادب میں دلکشی نہیں ہے یا اس کو قبول عام کی سند نہیں حاصل ہے تو وہ اپنا مقصد پورا نہیں کرسکتا۔ اس میں شک نہیں کہ نئے اسالیب بیان کو مقبول ہونے میں دیر لگتی ہے۔ ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی نئے اسلوب میں آئندہ مقبول ہونے کے پورے امکانات موجود ہوں لیکن وہ ایک خاص زمانے میں یا ایک خاص حلقے میں پسندیدہ نہ خیال کیا جائے۔ اس لیے ترقی پسند ادیب کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ اس بات کی چھان بین کرے اور برابر اس کا اندازہ کرتا رہے کہ اس کا اسلوب کن حلقوں میں مقبول اور مرغوب ہے۔ ہر دور میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کی نگاہ صرف ماضی کی طرف رہتی ہے۔ ترقی پسند ادیب کو ایسے لوگوں کی نکتہ چینی اور خردہ گری کی پروا نہیں کرنی چاہیے بلکہ اس کو تو ایسا اسلوب اختیار کرنا چاہیے جو حال اور مستقبل کی ضروریات کو پورا کرسکے۔

یہ صحیح ہے کہ موضوع اور اسلوب میں ہم آہنگی ضروری ہے اور نئے موضوع کے لیے نئے اسلوب کی بھی ضرورت ہوتی ہے، داستان گوئی اور قدیم طرز کی افسانہ نگاری کو چھوڑ کر ناول کا طرز اور پھر اس سے بھی آگے بڑھ کر مختصر افسانوں اور کہانیوں کا طرز اس حقیقت کی کھلی مثالیں ہیں۔ اسی طرح شاعری میں بھی ردیف وقافیہ کی پابندی اور ایک ہی بحر کے التزام کو ترک کر کے معریٰ اور آزاد نظم کا رواج اس ضرورت اور خواہش پر مبنی ہے کہ مضمون آفرینی، قافیہ پیمائی یا بہ الفاظ دیگر ''جگر کاوی'' سے نئے شاعروں کی طبیعت اکتا گئی اور ان کو ایک ایسے اسلوب کی تلاش ہوئی جس میں خیالات کی روانی اور مضامین کے تسلسل کو قائم رکھنے کی زیادہ سے زیادہ گنجائش ہو۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی قابل غور ہے کہ ہندوستان میں اور خاص طور پر اردو ادب میں آزاد نظم کی طرف زیادہ تر انھی شاعروں نے توجہ کی ہے جو فطرتاً رومان پسند اور بڑی حد تک انفرادیت پسند ہیں، جو سماج کے بنیادی مسائل سے بے نیاز ہو کر فرد کی نفسیاتی اور جنسی گتھیوں کے سلجھانے میں منہمک ہیں، مگر ان کو بھی سلجھانے کے بجائے اور زیادہ اُلجھا دیتے ہیں۔ موجودہ زمانے میں جب

صنعتی اور سرمایہ دارانہ نظام ایک بحرانی دور سے گزر رہا ہے، متوسط طبقہ کے تعلیم یافتہ نوجوانوں پر بھی بحرانی کیفیت طاری ہے۔ ان کو زندگی کی سب قدریں متزلزل نظر آتی ہیں۔ ان کی آنکھوں کے سامنے سماج کی بنیادیں ہل رہی ہیں۔ افراد کو ہر قدم پر مایوسی اور محرومی کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ وہ لوگ جو سیاسی اور سماجی شعور رکھتے ہیں کسی مخصوص راستے پر لگ گئے ہیں اور انھوں نے اپنے لیے ایک منزل متعین کر لی ہے جہاں تک پہنچنے کی حتیٰ الامکان کوشش کرتے ہیں۔ مگر ایسے افراد کی تعداد ہمارے ملک میں ابھی کم ہے۔ تعلیم یافتہ طبقہ کا بیشتر حصہ تو حس اور شعور سے عاری ہے لیکن جو حساس ہیں ان میں سے بھی اکثر خیالات اور جذبات کے بھنور میں چکر لگا رہے ہیں اور ان کو کوئی صاف راستہ نہیں دکھائی دیتا۔ ہر طرح کی ناکامی سے تنگ آ کر جنسی عیاشی یا دماغی رومان پسندی میں پناہ ڈھونڈھتے ہیں لیکن وہاں بھی سکون حاصل نہیں ہوتا۔ دماغ کی بے چینی اور جذبات کے ہیجان کا عکس فنون لطیفہ میں لازمی طور پر نظر آتا ہے۔ ہمارے ملک کی موسیقی تو ابھی تک روایتی بندھنوں سے آزاد نہیں ہوئی۔ مصوری میں کچھ ہلچل پیدا ہو چلی ہے۔ لیکن ادب میں جو نسبتاً زیادہ عام فہم اور آسان فن ہے بے چینی کے آثار بہت زیادہ نمایاں ہیں۔ اسی بے چینی کا ایک مظہر آزاد نظم ہے۔

آزاد نظموں کے موضوع میں ابہام اور ان کے اشارات و کنایات میں غرابت کی بھی یہی وجہ ہے کہ ان کے لکھنے والوں کے خیالات اور جذبات پر بحرانی کیفیت طاری ہے۔ ان کی مایوسی اور ناکامی انھیں سماجی کشمکش سے دور ایک ایسا ہوائی قلعہ بنانے پر مجبور کرتی ہے جس کے در و دیوار معمولی زندگی کے در و دیوار سے مختلف ہوں اور جس کی خوش نمائی اور رنگینی کو معمولی انسانوں کی آنکھیں نہ دیکھ سکیں۔ یہ کیفیت صرف ہندوستان کے نوجوان ادیبوں کی نہیں ہے بلکہ آج سے تقریباً پچیس تیس برس پہلے ادب اور دوسرے فنون لطیفہ، بالخصوص مصوری میں، اس قسم کی تحریکیں یورپ کے بیشتر ملکوں میں پیدا ہوئیں اور کیوبزم، فیوچرزم، سوریلزم اور دوسرے ناموں سے موسوم ہوئیں۔ اکثر معترضین کا خیال ہے کہ ہمارے ادیب یورپ کی محض نقالی کرتے ہیں لیکن یہ

خیال سطحیت پر مبنی ہے اس لیے کہ کسی ملک میں دوسرے ملک کی قدریں اس وقت تک مقبول نہیں ہوتیں جب تک ان کی ضرورت نہ محسوس ہو اور سماج یا زندگی کی کوئی کمی ان سے پوری نہ ہوتی ہو۔ کسی خاص عنصر کی پیروی یا نقالی کی خواہش اس وقت تک پیدا ہی نہیں ہوتی جب تک کہ ماحول کے عوامل اسی طرح کے نہ ہوں جیسے دوسرے ملک یا سماج میں تھے۔ ہمارے شاعروں اور ادیبوں کو الیٹ، آڈن یا ایذرا پونڈ کا اسلوب اس لیے پسند آیا کہ ان کے خیالات اور جذبات میں بھی وہی ہیجان پیدا ہوا جو ان شاعروں کے خیالات اور جذبات میں تھا۔ صرف یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ یہ مغرب کی نقالی ہے اس لیے بہت معیوب ہے۔ اس قسم کا اعتراض تو دقیانوسی اور کٹر پنتھی لوگ ہی کر سکتے ہیں بلکہ یہ دکھانے کی ضرورت ہے کہ جس کشمکش سے بھاگ کر یا جس ناکامی اور محرومی سے گھبرا کر وہ لوگ اس قسم کے ادب میں پناہ لیتے ہیں وہ اس وقت تک نہیں بدل سکتی جب تک ہمارا سماجی ماحول نہ بدلے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح کرنے کی ضرورت ہے کہ اس قسم کے ادب میں بھی وہی فراریت پائی جاتی ہے جیسی رجعت پسند اور قدامت پرست شاعروں کے کلام میں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہ لوگ ماضی کے بوسیدہ قلعوں میں پناہ ڈھونڈھتے ہیں اور یہ لوگ خوش نما ہاتھی دانت کے میناروں میں، جو ماضی، حال اور مستقبل کی قید سے آزاد ہیں۔ اگرچہ دونوں گروہوں کے رخ متضاد سمتوں میں ہیں لیکن زندگی کی حقیقتوں کے بارے میں دونوں کا انداز ایک ہی جیسا ہے۔ یہ لوگ بظاہر عینیت کے مخالف معلوم ہوتے ہیں اور ہر عمارت کو ڈھانا چاہتے ہیں لیکن دنیا کے دوسرے نراجیوں کی طرح یہ بھی معکوس عینیت کا شکار ہیں۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ آزاد نظم کا اسلوب قابل قبول نہیں ہے، بلکہ زور اس بات پر دینا ہے کہ اس ترقی پسند اسلوب کو زیادہ تر ایسے موضوع کے لیے استعمال کیا جا رہا ہے جو لازمی طور پر ترقی پسند نہیں ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس کو بھی نہ بھولنا چاہیے کہ اس نئے اسلوب میں چند نظمیں ایسی بھی لکھی گئیں ہیں جو اپنے موضوع کے لحاظ سے ترقی پسند ہیں۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا جائے گا اور ادیبوں کو اپنا راستہ زیادہ واضح طریقہ سے دکھائی دینے لگے گا اور اردو شاعری کی نئی فراری تحریک

بھی کمزور پڑ جائے گی اس وقت آزاد نظم کا اسلوب اپنی اصلی آب و تاب دکھا سکے گا اور ان شاعروں کی روانیٔ طبع کا آئینہ دار ہوگا جن کے جذبات اور خیالات کی راہ میں مایوسی اور محرومی کے روڑے نہیں ہوں گے بلکہ جن کے افکار کی جولانی وقت کے دھارے کا ساتھ دے گی۔

زبان اور ادب مقصود بالذات نہیں ہیں کہ ان کی خدمت کا سوال پیدا ہو بلکہ وہ تو انسانیت کے خادم ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ ان کی خامیوں کو دور کریں اور ان کو بہترین اور موثر ترین آلہ بنانے کی کوشش کریں۔ اس لیے ہر وہ ادیب جو بیان کے نئے اور دلکش اسلوب پیش کرتا ہے ترقی پسند ہے اور ہر وہ شخص جو پرانی لکیر کا فقیر ہے اور تبدیلی کو گناہ سمجھتا ہے، رجعت پسند ہے۔ لیکن اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ہر نیا ادیب جو عام فہم انداز بیان کو چھوڑ کر پیچیدہ اور انوکھی زبان استعمال کرتا ہے یا جدت پسندی کے جوش میں ادب کو ایک معمہ بنا کر رکھ دیتا ہے وہ اپنے بنیادی مقصد سے روگردانی کرتا ہے اس لیے وہ کسی طرح ترقی پسند نہیں ہے۔ جو ادب عام لوگوں کی سمجھ میں نہ آئے اور محض چند مخصوص ''ارباب ذوق'' کی دماغی تفریح کا سامان ہو یا خود ادیب کے شوق خودنمائی کا آئینہ، اس سے سماج کو کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ سماج کو تو وہی ادب فائدہ پہنچا سکتا ہے جس میں اس کی زندگی کی صحیح تصویر ہو اور جو آسانی سے لوگوں کی سمجھ میں آسکے۔ اگر اس بنیادی اصول کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے اور اس کے بعد بیان کے نئے اسالیب پر تنقید کی جائے تو ادیبوں کو بھی اپنے کام میں مدد مل سکتی ہے اور عام پڑھنے والوں کے ادبی ذوق کی بھی صحیح رہنمائی ہو سکتی ہے۔ غیر جانبدار اور ترقی پسند تنقید نگاروں کا فرض ہے کہ اس کام کی طرف توجہ کریں۔

□□□

ترقی پسند ادیب آج کیا کریں؟

ادب نہ صرف زندگی کا آئینہ ہے بلکہ زندگی کو بہتر بنانے کا آلہ بھی۔ ترقی پسند ادیبوں کا یہ بنیادی عقیدہ ہے۔ زندگی کی کشمکش سے نہ ادیب خود الگ تھلگ رہ سکتا ہے اور نہ اپنی ادبی تخلیقات کو الگ رکھ سکتا ہے۔ بعض ادیب اور ناقد یہ کہتے ہیں کہ ادب یا آرٹ کو آزاد اور غیر جانبدار ہونا چاہیے۔ اس کو مختلف طبقوں کی باہمی کشمکش سے کوئی تعلق نہیں۔ آرٹسٹ کی دنیا میں ان جھگڑوں کا وجود نہیں ہے یا اگر ہے بھی تو اس کو کسی فریق کی طرفداری سے کوئی سروکار نہیں۔ غیر جانبداری کا یہ نظریہ ان لوگوں نے ایجاد کیا ہے جو اپنے زمانے کے سماجی نظام کو قائم رکھنا چاہتے ہیں اور اس طرح کے خوش نما اور دلفریب الفاظ سے عوام کو دھوکا دیتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سماج کا ہر فرد شعوری یا نیم شعوری طور پر سماجی نظام کے موافق یا مخالف ہوتا ہے۔ اس میں بیچ کی کوئی کیفیت بالکل ناممکن ہے۔ کسی سماجی نظام سے جن لوگوں کو براہ راست یا بالواسطہ نفع حاصل ہوتا ہے وہ جب غیر جانبداری کا نظریہ پیش کرتے ہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ ان لوگوں کے ہاتھوں کو کمزور کرنا چاہتے ہیں جو سماجی نظام کو بدل کر اس سے بہتر نظام قائم کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ اس قسم کی بات عموماً وہ لوگ کہتے ہیں جو خود تو ادب اور آرٹ کو سماج کی فرسودہ روایات کا غلام

بنانے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں، لیکن اگر کوئی زندگی کی نئی قدروں کا اظہار ادب اور آرٹ کے ذریعے کرنا چاہے تو اس کو صحافت اور پروپیگنڈہ کہہ کر اس کے اثر کو کم کرنا چاہتے ہیں۔ اگر تصوف کے عقائد کا بیان ہو، اگر ہمہ اوست کا نظریہ پیش کیا گیا ہو، اگر عالم کو ''حلقہ دام خیال'' کہا گیا ہو، اگر عورت اور مرد کے تعلقات کی وہ تصویر کھینچی گئی ہو جو جاگیرداری کے دور میں عام طور پر نظر آتی ہے تو وہ عینی تصورات اور ابدی قدروں کی عکاسی ہوتی ہے اور اس کو ادب اور آرٹ کا سچا نمونہ بتایا جاتا ہے، لیکن اگر اس کے مقابلے میں کائنات کے بارے میں سائنٹفک نظریہ پیش کیا جائے، اگر انسان کی اس کشمکش کو اجاگر کیا جائے جو وہ فطرت اور فرسودہ سماج کے خلاف کرتا ہے، اگر مادی دنیا کی صحیح اہمیت پر زور دیا جائے، اگر حسن و عشق کی ایسی تصویر کھینچی جائے جو انسانی فطرت کے مطابق اور انسانی مساوات کی آئینہ دار ہو تو اس کو سیاسی پروپیگنڈا اور مخرب اخلاق کہہ کر بدنام کیا جاتا ہے۔ اگر اسی کا نام ادب اور آرٹ کی آزادی اور غیر جانبداری ہے تو اس سے اب دنیا کو بہت دنوں تک دھوکا نہیں دیا جا سکتا۔ ادیب اور آرٹسٹ نہ کبھی غیر جانبدار رہا ہے اور نہ کبھی رہ سکتا ہے۔ وہ ہمیشہ ایسی قدروں کی عکاسی کرتا ہے جو کسی نہ کسی طبقے کے مفاد سے تعلق رکھتی ہیں۔ ہزاروں برس سے جو طبقہ انسانی سماج پر حکومت کرتا ہے اس کے مفاد کے مطابق جو ادبی اور فنی قدریں ہیں ان کو اتنی طویل مدت تک رائج رہنے کی وجہ سے ابدی یا دائمی قدروں کا درجہ حاصل ہو گیا ہے۔ ان کے خلاف اور محنت کش طبقے کے مفاد کے مطابق جو ادبی اور فنی قدریں وقتاً فوقتاً اُبھریں ان کو دبانے کی کوشش ہر زمانے میں کی گئی اور آج کل جب ان قدروں کی سائنٹفک بنیادیں واضح ہوتی جاتی ہیں اور ان کو قبولِ عام کی سند بھی ملتی جاتی ہے تو پرانی روایات کے ٹھیکے دار گھبرا گھبرا کر ان پر وار کرتے ہیں اور جب بس نہیں چلتا تو کوسنے لگتے ہیں۔

ادب کی غیر جانبداری کا ڈھنڈورا پیٹنے والوں کا ایک گروہ تو قدامت پرستوں کا ہے اور دوسرا جدت طرازوں کا۔ آج کل بعض ادیب فرد کی نفسیات کو سماجی ماحول سے الگ کر کے خورد بین کے ذریعے اس کا مطالعہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور خاص کر جنسی مسائل کا بیان اس طرح کرتے

ہیں کہ ان کی ادبی تخلیقات غیر فطری نفسیات کے مریضوں کی روداد معلوم ہوتے لگتی ہیں۔ یہ لوگ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ انسان کی انفرادی زندگی اس کے سماجی ماحول کی پابند ہے اور اس کی ذہنی کاوشیں اس کے مادی وجود سے آزاد نہیں ہوسکتیں۔ فرائڈ کے یہ پیرو جب ادب اور آرٹ کی غیر جانبداری کا اعلان کرتے ہیں تو وہ صرف اپنی مریض ذہنیت کے لیے ایک وجہ جواز ہی نہیں ڈھونڈھتے بلکہ ادب کی اہمیت سے بھی انکار کرتے ہیں۔ ادب زندگی کا آئینہ ہے اور ترقی پسند ادیب کو حقیقت سے گریز نہیں کرنا چاہیے لیکن بعض ادیب حقیقت کو دیکھنے کے لیے ایسا آئینہ استعمال کرتے ہیں جس میں انسانوں کی صورتیں مسخ ہو جاتی ہیں۔ ایک آئینہ میں ناک بہت لمبی دکھائی دیتی ہے، دوسرے میں منہ ٹیڑھا نظر آتا ہے اور اس طرح حقیقت نگاری کو بدنام کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے ادیب اپنی خود پسندی، کج روی اور انسان دشمنی کو ادب کی غیر جانبداری کا خوش نما لباس پہنا کر عوام کو دھوکا دینا چاہتے ہیں۔ ان سے اگر عوام کا ساتھ دینے اور عوام کی زندگی کو ادب کا موضوع بنانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو وہ چراغ پا ہو جاتے ہیں۔ لیکن جب کبھی اعلیٰ اور ادنیٰ طبقوں میں لڑائی تیز ہوتی ہے تو یہ لوگ اپنی غیر جانبداری اور نراجی نظریوں کو چھوڑ کر اعلانیہ اعلیٰ طبقے کا ساتھ دینے لگتے ہیں، اس لیے کہ ان کی فلسفیانہ اور جمالیاتی قدریں اسی وقت تک قائم رہ سکتی ہیں جب تک اعلیٰ طبقے کا اقتدار باقی رہے۔ ادب برائے ادب اور خالص شاعری کے حامی، انسانی روح کی گہرائیوں کا مطالعہ کرنے والے اور ہوائی قلعوں میں رہنے والے یہ غیر جانبدار ادیب اپنی سماجی ذمہ داریوں کو پورا کرنے سے بھاگتے ہیں۔ اسی لیے یہ مسائل کو الجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن جب انھیں اس میں پوری کامیابی نہیں ہوتی تو ترقی پسندی کے خلاف محاذ بنانے سے بھی نہیں چوکتے۔

ہمارے ادیب اگر غیر جانبداری اور دائمی قدروں کے پردوں کو چاک کر کے دنیا کی حقیقتوں کا مطالعہ کریں تو انھیں یہ حقیقت صاف طور پر نظر آئے گی کہ آج ادب اور فن کی دنیا بھی دو صفوں میں تقسیم ہو گئی ہے۔ ایک طرف وہ ادیب اور فن کار ہیں جو لڑائی اور سرمایہ دارانہ تشدد کی مخالفت

کرتے ہیں، امن اور جمہوریت کے لیے جدو جہد کرتے ہیں اور پرانے ادب اور فن کی جمہوری روایات کو آگے بڑھاتے ہیں۔ دوسری طرف وہ ادیب اور فن کار ہیں جو سرمایہ دار حکومتوں کے ظلم و ستم کو سراہتے ہیں، دنیا کی جمہوری طاقتوں کے خلاف طرح طرح کی تہمتیں تراشتے ہیں اور پرانے ادب کی بہترین روایات کو اُبھرنے سے روکتے ہیں۔ ان دونوں گروہوں کے درمیان کسی طرح کا سمجھوتا ناممکن ہے۔ جو ادیب یا فن کار ان کے بیچ میں کھڑے ہو کر ایک تیسرا گروہ بنانے کی کوشش کرتے ہیں وہ دراصل عوام کو دھوکا دیتے ہیں اور رجعت پسند ادیبوں کی عوام دشمنی پر پردہ ڈالتے ہیں۔ آج کل ہندوستان اور پاکستان کا حکمراں طبقہ اور اس کے دست نگر ادیب اور فن کار طرح طرح کے تصورات کے ذریعے بہت چالاکی سے اس بات کی کوشش کر رہے ہیں کہ عوام کے دماغوں کو الجھن میں ڈال دیں اور آج کے اصلی اور بنیادی سماجی مسئلوں سے ان کے دھیان کو موڑ دیں۔ ترقی پسند ادیبوں کا پہلا فرض یہ ہے کہ وہ رجعت پسند تصورات کی مخالفت کریں اور عوام کو زندگی کے بنیادی مسئلوں کی طرف متوجہ کریں۔

ہند اور پاکستان میں یکساں طور پر (قدیم) تہذیب کو زندہ کرنے کا نعرہ زور زور سے لگایا جارہا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ جو لوگ اس نعرہ بازی کو اکسارہے ہیں ان کو قدیم یا جدید تہذیب سے کسی قسم کی محبت نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد تو یہ ہے کہ لوگ ان بحثوں میں الجھے رہیں اور آج کل کے سماجی مسئلوں کی طرف توجہ نہ کرسکیں۔ دونوں علاقوں کا حکمراں طبقہ اچھی طرح سمجھتا ہے کہ اس زمانے میں سیکڑوں اور ہزاروں برس پرانی تہذیب کو دوبارہ زندہ نہیں کیا جاسکتا۔ جب اپنے مفاد کے لیے ضرورت ہوتی ہے تو یہ طبقہ پرانی روایات کو ٹھکرانے میں پس و پیش بھی نہیں کرتا لیکن عوام کی نگاہوں پر پردہ ڈالنے کے لیے کٹر پنتھیوں کو بھی برابر شہ دیتا رہتا ہے اور ہر ترقی پسند تحریک کے مقابلے میں دقیانوسی عناصر کو ابھارنے میں پوری کوشش کرتا ہے۔ ہند میں ایک تہذیب اور ایک زبان کا نعرہ اور پاکستان میں قرونِ اولیٰ کی اسلامی تہذیب کو دوبارہ زندہ کرنے اور اسلامی ادب پیدا کرنے کی کوشش وہی لوگ کر رہے

ہیں جو ہند اور پاکستان کو سامراج اور سرمایہ داری کے جال سے نکلنے دینا نہیں چاہتے اور طبقاتی کشمکش کی بنیادی حقیقت کو آنکھوں سے اوجھل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

پرانی تہذیب کے سچے وارث نہ تو پنڈت اور مولوی ہیں اور نہ حکمراں سرمایہ دار طبقہ، اس کے اصلی وارث تو عوام کے وہ خادم ہیں جو ماضی کی بہترین جمہوری روایات کو لے کر آگے بڑھتے ہیں اور سماج کے تاریخی ارتقا کی روشنی میں اپنے تہذیبی ورثہ کو تنقیدی نظر سے پرکھتے ہیں۔ ترقی پسند ادیب اور فن کار ہرگز یہ نہیں کہتے کہ پرانی روایات کے سارے رشتے کاٹ دیے جائیں۔ لیکن وہ یہ ضرور کہتے ہیں کہ ماضی کی اندھی پیروی غلط ہے۔ ماضی کی جمہوری روایات ترقی پسندوں کے لیے سرمایہ حیات ہیں وہ ان سے زندگی اور روشنی حاصل کرتے ہیں اور انھیں کی بنیاد پر نئی عمارت بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن وہ تہذیب کو قومی تعصب اور قدامت پرستی کا ہم معنی نہیں سمجھتے۔ جو لوگ وقت کے تقاضوں سے بے خبر ہیں اور جن کی نگاہیں ہمیشہ پیچھے ہی کی طرف اٹھتی ہیں وہ تہذیب اور تمدن کے دوست نہیں بلکہ سب سے بڑے دشمن ہیں۔ ایسے لوگوں کے بارے میں، ہم صرف یہ کہہ کر خاموش نہیں ہو سکتے کہ ''اگلے وقتوں کے ہیں یہ لوگ انھیں کچھ نہ کہو'' بلکہ ترقی پسند دانشوروں، ادیبوں اور فن کاروں کا فرض ہے کہ وہ عوام کو ان کے چنگل سے آزاد کرائیں اور نئی پود کے سامنے جمہوریت اور اشتراکیت کا اعلیٰ نصب العین پیش کریں تا کہ تہذیب اور تمدن کی نعمت سے عوام کو بھی پورا حصہ مل سکے اور جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کی اجارہ داری ختم ہو۔

تہذیب اور تمدن کی ترقی کے لیے سب سے بڑی ضرورت امن کی ہے۔ پچھلی لڑائی کو ختم ہوئے ابھی بہت دن نہیں ہوئے۔ اس لڑائی میں دنیا کی جمہوریت پسند جنتا نے سوویت یونین کی رہنمائی میں فاشزم کے خلاف جو فتح حاصل کی تھی اس کی وجہ سے امن، جمہوریت اور اشتراکیت کی تحریکوں نے بہت زور پکڑ لیا ہے۔ لیکن امریکی اور برطانوی سرمایہ دار جو اپنے منافع کو نہ صرف قائم رکھنا بلکہ بڑھانا چاہتے ہیں، اس بات کی سازش کر رہے ہیں کہ ڈالر اور ایٹم بم کے ذریعہ ساری دنیا کو غلام بنائے رکھیں۔ معاشی بحران بڑھ رہا ہے، عوام کا معیار زندگی گرتا جا رہا ہے۔ اس

کے ساتھ ساتھ حیوانی لوٹ مار کے خلاف جنتا کی لڑائی بھی تیز ہوتی جارہی ہے۔ ان حقیقتوں پر پردہ ڈالنے کے لیے سرمایہ دار ملکوں کا حکمراں طبقہ ایک نئی لڑائی کی فضا تیار کر رہا ہے۔ سوویت یونین پوربی یورپ کی جمہوریتوں اور ایشیا کے عوام کی جدوجہد کے بارے میں تہمتیں تراش کر اور جھوٹی خبریں پھیلا کر لوگوں کے دماغوں کو لڑائی کے لیے آمادہ کیا جارہا ہے۔ سامراجی طاقتیں ملایا کے عوام کو دبانے کے لیے پوری بربریت سے کام لے رہی ہیں اور برما، انڈونیشیا اور ویت نام میں مداخلت کر کے وہاں کی جنتا کو آزادی حاصل کرنے سے باز رکھنا چاہتی ہیں۔ تیسری عالم گیر جنگ کی مجنونانہ تیاری کرنے والے ہند اور پاکستان کے عوام کو اس پھندے میں پھنسانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اس کوشش میں ان دونوں مملکتوں کا حکمراں طبقہ بھی ان کا ساتھ دے رہا ہے۔ اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ ہے کہ ہند اور پاکستان کی حکومتوں نے برطانوی کامن ویلتھ کے اندر رہنے کا فیصلہ کرلیا ہے۔ بین الاقوامی غیر جانبداری کا ڈھونگ رچا کر یہ حکومتیں اس حقیقت کو چھپانا چاہتی ہیں کہ برطانوی کامن ویلتھ میں شامل رہنے کا مطلب ہے امریکی گٹ بندی میں شامل رہنا۔ اس لیے برطانیہ اور اس کی نوآبادیاں امریکہ کے ساتھ پوری طرح منتھی ہو چکی ہے۔ اس گٹ بندی سے دنیا کی تہذیب اور تمدن کو بہت سخت خطرہ ہے۔ دنیا بھر کے ترقی پسند دانشور، ادیب اور فن کار امن کے لیے جدوجہد کر رہے ہیں۔ وراسلاو، نیویارک، پیرس اور پراگ کی کانفرنسیں اس کی شاہد ہیں۔ ان کانفرنسوں کی صدائے بازگشت ہندوستان میں بھی سنائی دیتی ہے لیکن ابھی تک ہم لوگوں نے اس اہم کام کی طرف پوری توجہ نہیں کی ہے۔ ترقی پسندوں کے لیے اس کا تصور کوئی مجہول تصور نہیں ہے۔ امن آہ نیم شبی اور دعائے سحر گاہی سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے پوری پوری جدوجہد کرنی ہوگی۔ ہند اور پاکستان کے عوام کو جنگ کے خطرے سے آگاہ کرنا ہوگا اور ان کو اس بات پر آمادہ کرنا ہوگا کہ وہ جنگ کی تیاریوں میں حصہ لینے سے انکار کردیں۔ ہمیں اپنے فن کی پوری طاقت اس کام میں لگا دینی چاہیے اس لیے کہ جنگ میں پہلی موت تہذیب اور تمدن ہی کی ہوتی ہے۔ ہر شخص جس کو اپنی تہذیب، اپنے فن سے سچی محبت ہے، جو اپنے وطن کو

خوش حال دیکھنا چاہتا ہے، ضرور امن کے لیے جدو جہد کرے گا۔ دنیا کے عوام مل کر کوشش کریں تو سامراجیوں اور سرمایہ داروں کی سازش کو ناکام بنا سکتے ہیں۔

عالم گیر امن کی جدو جہد کو ملکی کشمکش سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ کہا جاتا ہے کہ ہند اور پاکستان آزاد ہیں۔ لیکن یہ نام نہاد آزادی ہمارے کس کام کی، جب سرمایہ دار طبقہ اور اس کی حکومت عوام پر ظلم وستم ڈھا رہے ہیں۔ ہزاروں آدمی جن میں مزدور، کسان، ادیب، اور فن کار سبھی شامل ہیں قید خانوں میں طرح طرح کی مصیبتیں جھیل رہے ہیں۔ ان لوگوں کو قید کرنے سے پہلے رسمی طور پر عدالت کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت بھی نہیں سمجھی جاتی۔ عوام کے جمہوری حقوق اور شہری آزادی کو برابر سلب کیا جا رہا ہے، مزدوروں، کسانوں اور متوسط طبقے کی جدو جہد کو دبانے کی بھرپور کوشش کی جارہی ہے۔ تہذیب وتمدن کے بارے میں ان حکومتوں کا وہی رویہ ہے جو جرمنی یا اٹلی میں فاشسٹوں نے اختیار کیا تھا۔ مثلاً سوویت یونین کی فلموں پر پابندی لگائی جاتی ہے لیکن امریکہ اور دوسرے پچھڑے ملکوں سے آنے والی سڑی گلی غیر جمہوری فلموں کو دکھانے کی پوری آزادی ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس سے آگے بڑھ کر امن کی کانفرنس میں شریک ہونے والوں کے پاسپورٹ چھین لیے جاتے ہیں اور ترقی پسند ملکوں سے تہذیبی اور سماجی تعلقات قائم کرنے کی ہر کوشش کو روکا جاتا ہے۔ یہ حکومتیں جمہوری اخباروں اور رسالوں کو بند کر رہی ہیں لیکن بدیسی ایجنسیوں اور دیسی اجارہ داروں کو پوری آزادی ہے کہ وہ سب کو اپنے جال میں پھنسائے رکھیں اور غیر جمہوری پروپیگنڈا کرتے رہیں۔ ان حالات میں ترقی پسند دانش ور، ادیبوں اور فن کاروں کا فرض ہے کہ وہ اظہار خیال کی آزادی کے لیے جدو جہد کریں، جمہوری رسالوں اور اخباروں کو باقی رکھنے کی پوری کوشش کریں اور عوام کے ساتھ مل کر معیار زندگی کو بڑھانے اور تعلیم وتہذیب وتمدن کو آزادی کے ساتھ حاصل کرنے کی جدو جہد میں پورا پورا حصہ لیں۔ شہری آزادی کا سوال صرف سیاسی جماعتوں کے لیے ہی اہمیت نہیں رکھتا۔ ادیبوں اور فن کاروں کے لیے بھی یہ زندگی اور موت کا سوال ہے۔ ادب اور آرٹ اسی وقت پوری طرح ترقی کر سکتے ہیں جب انھیں اس بات کی آزادی ہو کہ وہ

عوام کے دکھ درد، امیدوں اور تمناؤں کو اپنا سکیں اور عوام کی زندگی سے رنگ اور آہنگ حاصل کر سکیں۔

ترقی پسند ادیبوں نے اپنے ملک کی آزادی کے لیے برابر جدو جہد کی ہے، انھوں نے فاشسٹ طاقتوں کی، جو دنیا کو غلام بنانا چاہتی تھیں، جم کر مخالفت کی۔ انھوں نے سوویت یونین کے ساتھ اپنی رفاقت کا اظہار کیا۔ اس لیے کہ فاشزم کے خلاف لڑنے والوں کی رہنمائی سوویت یونین ہی کرتی رہی ہے۔ انھوں نے چینی جنتا سے دوستانہ رشتہ قائم کیا اور مغربی سامراج کے خلاف دکھنی پوربی ایشیا کے عوام جو جدو جہد کر رہے ہیں اس کا ساتھ دیا۔ انھوں نے قحط کے زمانے میں بنگال کی بپتا کی داستان ملک کے کونے کونے میں پہنچائی اور ملک کو بنگال کی مدد کے لیے ابھارا۔ انھوں نے اس وقت بھی عوامی اتحاد اور امن کا پرچم بلند کیا جب سرمایہ داروں کے اخبار اور رسالے فرقہ وارنہ فساد کی آگ کو پوری طرح بھڑکا رہے تھے۔ ترقی پسند ادیبوں کو اپنی خدمات پر ناز ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ اپنی خامیوں کو نظر انداز کر دیں۔ سچا ترقی پسند وہی ہے جو اپنی کمزوریوں کا جائزہ لے اور اپنی خامیوں کو دور کرنے کی پوری کوشش کرے۔ پچھلے دور میں ہماری سب سے بڑی کمزوری یہ رہی ہے کہ ہم نے پورے طور پر عوام سے اپنا رشتہ نہیں جوڑا۔ اس لیے ایسے تخلیقی ادب کی کمی محسوس ہوتی ہے جس میں مزدوروں اور کسانوں کی زندگی اور جدو جہد کی جھلک ہو۔ اسی لیے ہماری ادبی تنقید ان مختلف رجعت پرست رجحانات کو ختم نہ کر سکی جنھوں نے صحت مند عوامی ادب کی ترقی میں رکاوٹ پیدا کی۔ ترقی پسند ادیبوں نے کبھی کبھی رومانی اور رجعت پرست ادیبوں کے نظریے اور عمل کے ساتھ بے جا رواداری بھی برتی اور خود اپنے ساتھیوں کی بے لاگ تنقید تو گویا کی ہی نہیں۔ ان خامیوں کو جلد از جلد دور کرنا ہمارا فرض ہے۔

بعض ترقی پسند شاعر انقلاب کا خوش آیند خواب اسی طرح دیکھتے ہیں جس طرح کوئی عاشق اپنی محبوبہ کا تصور کرتا ہے۔ ان کے لیے مزدور، کسان، سرمایہ دار، طبقاتی کشمکش اور انقلاب کی وہی حیثیت ہے جو غزل گو شعرا کے لیے گل، بلبل، ہجر، وصال، ساقی، بادہ، رقیب، اور محتسب وغیرہ

کی۔ یہ ترقی پسند شاعر پرادبی روایت کو چھوڑ کر ایک نئی ادبی روایت کے پرستار بن گئے ہیں اور ان کی تخلیقات میں خود ان کے تجربے کو بہت کم دخل ہے۔ اس کیفیت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ اکثر اپنی بات کو واضح طور پر نہیں کہتے بلکہ تشبیہوں، اور استعاروں اور کنایوں کے پردے میں چھپا کر پیش کرتے ہیں۔ کبھی کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اگر یہ نہ معلوم ہو کہ شاعر ترقی پسند اور انقلاب کا دلدادہ ہے تو ممکن ہے کہ اس کے بہت سے اشعار کی صوفیانہ تعبیر وتشریح کر دی جائے۔ انقلاب سے یہ جذباتی وابستگی قابل قدر ہے۔ لیکن سماجی زندگی کی عکاسی کے لیے محض جذبہ ہی کافی نہیں ہے بلکہ مطالعہ اور تجربے کی بھی ضرورت ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ادیب سماجی کشمکش سے دُور نہ بھاگے بلکہ اس کو اپنی زندگی کا جزو بنالے اور سماج کے دکھ سکھ کو اپنا دکھ سکھ سمجھے۔ جب تک جگ بیتی آپ بیتی نہ بن جائے اس وقت تک ایسا ادب نہیں پیدا ہوسکتا جس میں خلوص ہو اور جو دوسروں کو متاثر کر سکے۔

زندگی کے مسائل بہت پیچیدہ ہیں۔ ان کو سمجھنے کے لیے محنت اور استقلال کی ضرورت ہے۔ ہر ترقی پسند ادیب کے لیے ضروری ہے کہ وہ سماج کی ترقی اور تنزلی کے راز کو سمجھنے کی کوشش کرے اور تاریخی طاقتوں کے رخ کو پہچاننے کی صلاحیت پیدا کرے۔ اسے سماج کی ساخت اور اس کے ہر جزو کی خصوصیات سے واقفیت حاصل کرنی چاہیے اس لیے کہ یہ واقفیت جتنی گہری ہوگی اس کے فن میں اتنی ہی گہرائی اور انفرادیت نمایاں ہوگی اور یہ کیفیت جاتی رہے گی کہ جس طرح معمولی غزل گو شعرا کے کلام میں امتیاز مشکل ہے، اس طرح زیادہ تر انقلابی شاعروں کے کلام میں بھی کوئی انفرادی رنگ نہیں پایا جاتا اور ان میں بھی استاد کی تقلید کا مرض پیدا ہونے لگا ہے۔

ترقی پسند تنقید نگاروں نے بھی اپنا فرض اچھی طرح پورا نہیں کیا ہے۔ یہ تو صحیح ہے کہ ہمارے ناقدوں نے ''ادب برائے ادب'' کے نظریے کو بہت بڑی حد تک غلط ثابت کر دیا ہے اور تنقید کے ترقی پسند اصولوں کی ایک حد تک وضاحت بھی کر دی ہے لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ان اصولوں کو عملی طور پر برتنے میں ہم نے بہت کوتاہی کی ہے۔ ہمارا فرض تھا کہ اپنے ادبی

ورثے کو تنقید کے نئے اصولوں کی روشنی میں پرکھتے اور پرانے ادب کی جمہوری روایات کو اجاگر کرتے۔ لیکن اب تک ہم ایسا نہیں کر سکے۔ اسی طرح ہمارا یہ بھی فرض تھا کہ آج کل کے لکھنے والوں کی بے لاگ تنقید کرتے اور اس میں رواداری اور چشم پوشی یا جانب داری کو دخل نہ دیتے۔ اس کام کو بھی ہم پوری طرح انجام نہ دے سکے۔ ہم نے وقتاً فوقتاً یہ تو کیا کہ لکھنے والوں کو الگ خانوں میں بانٹ دیا لیکن صرف یہ کہہ دینا تو کافی نہیں ہے کہ فلاں ترقی پسند ہے اور فلاں رجعت پرست۔ ضرورت اس کی تھی کہ ہم کم از کم مشہور لکھنے والوں کے کارناموں کو تفصیل سے پرکھتے اور مقررہ اصولوں کی بنیاد پر کھرے اور کھوٹے کو الگ الگ کرتے تاکہ نہ صرف پڑھنے والوں کو بلکہ خود ان ادیبوں کو بھی کچھ فائدہ ہوتا۔ ہمیں چاہیے کہ نہ صرف ان ادیبوں کے کام کا جائزہ لیں جو ہماری تحریک کے مخالف ہیں بلکہ خود اپنے ساتھیوں کی خوبیوں اور خامیوں کو بھی بیان کریں۔ اپنے مخالفوں کے بارے میں ہمیں پوری تفصیل سے کام لینا چاہیے اور محض فقرے بازی سے پرہیز کرنا چاہیے۔ اس کام میں ذاتیات کو تو ہرگز دخل دینا ہی نہیں چاہیے۔ جن ادیبوں کو ہم رجعت پرست یا عوام دشمن سمجھتے ہیں، ان کی تنقید اس طرح کرنی چاہیے کہ عام پڑھنے والے پر ان کے عیوب واضح ہو جائیں۔ اکثر تنقیدوں اور علمی بحثوں میں اتنی تلخی پیدا ہو جاتی ہے کہ اصل موضوع ہی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ ترقی پسند ناقدوں کا فرض ہے کہ وہ نہایت صفائی اور ساتھ ہی ساتھ نہایت سنجیدگی سے اپنا کام انجام دیں تاکہ مخالفوں کو بھی غلط فہمی پیدا کرنے کا موقع نہ ملے۔ اپنوں کے بارے میں بھی ہمارا رویہ بہت سہل انگاری کا رہا ہے، جو لوگ ہماری تحریک میں شریک ہو گئے ان کے تو گویا ہم نے سب خون معاف کر دیے۔ اگر کبھی ان کی تنقید کی بھی تو بہت ہلکی پھلکی۔ یہ بات ہماری تحریک کے لیے بہت مضر ہے۔ ہر ترقی پسند کے لیے اپنی تنقید آپ کرنا سب سے زیادہ اہم کام ہے۔ اس لیے ہمارے ناقدوں کا فرض ہے کہ وہ مانے ہوئے ترقی پسند ادیبوں کے کارناموں کو بھی تفصیل سے پرکھیں اور اس میں کسی قسم کی رعایت یا مروت سے کام نہ لیں، اس سے ہماری تحریک مضبوط ہو گی اور ہم اپنے اصولوں پر زیادہ اچھی طرح عمل کر سکیں گے۔

ترقی پسند ادیبوں کی انجمن پر کسی سیاسی جماعت کی اجارہ داری نہیں ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ ایسا چمن بھی نہیں جس میں بھانت بھانت کے جانور آئیں اور اپنی اپنی بولیاں بول کر اڑ جائیں۔ یہ انجمن ایک مقصد اور ایک پروگرام رکھتی ہے۔ جو ادیب اس سے اتفاق کرتا ہے اس کے لیے انجمن کا دروازہ کھلا ہے۔ جب سے یہ انجمن قائم ہے اس میں مختلف سیاسی عقائد رکھنے والے ادیب شامل رہے ہیں اور اب تک یہ صورت باقی ہے۔

ترقی پسند ادیبوں کی کل ہند کانفرنس میں جو اعلان نامہ منظور ہوا ہے وہ بہت واضح ہے۔ جو لوگ اس اعلان نامے کو منظور کرتے ہیں ان کو انجمن میں شامل ہونے کا پورا پورا حق ہے اور کوئی دوسرا انھیں اس سے باز نہیں رکھ سکتا۔ انجمن ترقی پسند ادیبوں کا جمہوری ادارہ ہے، اس کے ہر رکن کو اپنے خیالات کے اظہار کا حق حاصل ہے۔ نئے دستور اساسی کے مطابق انجمن کے اغراض و مقاصد حسب ذیل ہیں:

1- ایسا ادب پیدا کرنا جس میں اس جدوجہد کی جھلک ہو جو ہند کے عوام آزاد انسانی زندگی کے لیے، تہذیب و تمدن اور تعلیم کے حق کے واسطے، پوری آزادی اور خود مختاری کی خاطر ہر طرح کی لوٹ کھسوٹ کے خلاف کر رہے ہوں۔

2- اندھی وطن پرستی، دقیانوسیت، انفرادیت پسندی، اسلوب پرستی اور ادب کے دوسرے زوال آمادہ رجحانات کی مخالفت کرنا۔

3- قدیم تہذیب اور ادب کی جمہوری روایات کو برقرار رکھنا اور ہند کے تہذیبی ورثے کو سماج کے تاریخی ارتقا کی روشنی میں پرکھنا۔

4- سامراج شاہی اور فاشزم کی مخالفت کرنا اور لڑائی اور قوموں کے درمیان نفرت پھیلانے والوں کی کوششوں کو ناکام بنانا۔

5- سب قوموں کی مکمل خود مختاری اور برابری کے حق کی حمایت کرنا۔

6- اظہار خیال اور تنظیم کی آزادی کے لیے جدوجہد کرنا اور شہری آزادی پر ہر طرح کی پابندی

کی مخالفت کرنا۔

7- ہند اور دوسرے ملکوں کے عوام کے درمیان تہذیبی تعلقات قائم کرنا۔

8- ترقی پسند ادیبوں کے حقوق کی حفاظت کرنا اور ان کی معاشی حالت کو درست کرنے کی کوشش کرنا۔

ان اغراض و مقاصد میں کسی طرح کا ایچ پیچ نہیں ہے۔ جو لوگ ان کو تسلیم کرتے ہیں یہ انجمن انھی کی ہے۔ ترقی پسند ادیبوں کا فرض ہے کہ وہ اغراض و مقاصد کو واضح طور پر دوسرے ادیبوں کے سامنے رکھیں تاکہ انتشار اور افتراق پھیلانے والوں کی غلط بیانی کا بھانڈا پھوٹ جائے اور سب ایماندار اور ترقی پسند ادیب ایک مرکز پر جمع ہوسکیں۔ دنیا بھر کے رجعت پرست، ادب اور تہذیب کے محاذ پر بھی ناکہ بندی کر رہے ہیں اور بہت سے ملکوں میں ترقی پسندی جرم قرار دی جا چکی ہے۔ لیکن دنیا کی تاریخ شاہد ہے کہ انقلاب کو کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ اس کی راہ میں عارضی رکاوٹیں ضرور پیدا کی جاسکتی ہیں لیکن یہی رکاوٹیں انقلابی طاقتوں کو مہمیز کا کام دیتی ہیں اور جب وہ دوبارہ ابھرتی ہیں تو ان میں پہلے سے زیادہ تیزی ہوتی ہے۔

(''شاہراہ'' خاص نمبر اور 1949 کا بہترین ادب۔ مکتبہ شاہراہ، دہلی)

□□□

ہمارا کام: اداریہ 'نیا ادب'

''نیا ادب'' تقریباً آٹھ مہینے کے بعد شائع ہو رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ ناگزیر مجبوریاں نہ ہوتیں تو اس دور میں جب کہ اس قسم کے رسالے کی ضرورت پہلے سے زیادہ محسوس ہوتی ہے یہ ہرگز بند نہ ہوتا۔ ان مجبوریوں کی تفصیل سے کوئی فائدہ نہیں اس لیے کہ بعض تو بالکل کھلی ہوئی ہیں اور جو مجبوریاں ظاہر نہیں ہیں ان پر پردہ ہی پڑا رہے تو بہتر ہے۔ بہر حال اس خاموشی کے زمانے میں بھی ہم لوگ غافل نہیں رہے اور برابر مشکلوں کو دور کرنے کی فکر میں لگے رہے۔ چنانچہ اب ایسی صورت پیدا ہوگئی ہے کہ پھر ہمارا رسالہ ہر مہینے شائع ہو سکے۔ اس نئے دور کا یہ پہلا پرچہ ہے۔

اس زمانے میں قومی اور بین الاقوامی حالات تیزی سے خراب تر ہوتے جا رہے ہیں، اس ہنگامہ خیز دور میں ادیبوں کے کیا فرائض ہیں۔ اور ان فرائض کی تکمیل کے لیے ان کو کیا پروگرام بنانا چاہیے؟ اس سوال پر غور کرنے کے لیے گذشتہ مئی میں ایک کانفرنس دہلی میں منعقد کی گئی تھی جس میں ملک کے ہر حصے کے ادیب شریک ہوئے تھے اور بالخصوص اردو اور ہندی کے نوجوان ادیبوں کی ایک بڑی تعداد موجود تھی۔ اس کانفرنس نے موجودہ حالات سے

متعلق ایک اعلان نامہ منظور کیا تھا۔ جس کا خلاصہ یہاں پر درج کیا جاتا ہے۔

''لڑائی ہندوستان کی سرحد تک پہنچ گئی ہے اور ہندوستان کے بعض ساحلی شہروں پر بمباری بھی ہو چکی ہے۔ جاپان کی سامراجی فوجیں ہمارے ملک پر حملہ کرنے کے لیے تیار بیٹھی ہیں۔ ہمیں یقین ہے کہ اگر یہ فوجیں ہمارے ملک پر قابض ہو گئیں تو ہمارے ساتھ بھی ان کا وہی سلوک ہوگا جو کوریا، چین اور دوسرے ملکوں کے ساتھ رہا ہے۔ جاپانی سامراج شاہی کا مقصد کل ایشیا کا سیاسی اور معاشی استحصال ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ جاپانیوں نے جان بوجھ کر کس بے دردی سے چین کے تعلیمی اور تمدنی اداروں کو تباہ کیا ہے۔ مشہور ننکائی یونیورسٹی کو جو چین کی نئی زندگی کا مرکز تھی جس طرح برباد کیا گیا ہے وہ اس سفاکی کی ایک کھلی ہوئی مثال ہے۔ کوریا میں جاپانی حکمراں قدیم تہذیب اور تمدن کو مٹانے کی پوری کوشش کر رہے ہیں اور وہاں کے مدرسوں میں قومی زبانوں کی تعلیم بھی ممکن نہیں ہے۔ یہی حال فارموسا کا ہے۔

''ہم جانتے ہیں کہ ایسی کارروائیاں ایک فوجی اور سامراجی نظام کا نتیجہ ہیں جو فاشزم کی شکل میں ساری دنیا پر مسلط ہو رہا ہے۔ فاشسٹوں کی وحشیانہ اور خلاف تمدن حرکتوں کی ہرگز یہ وجہ نہیں ہے کہ جرمنی، اٹلی یا جاپان کے باشندوں کی طینت یا فطرت ہی سراسر خراب ہے بلکہ ان کا سبب یہ ہے کہ ان ملکوں میں آج کل فاشسٹ آمریت کا ایک ایسا تباہ کن نظام قائم ہے، جس میں عوام کی زندگی کے ہر پہلو پر پابندی عاید کر دی گئی ہیں۔ جھوٹے پروپیگنڈے کے ذریعے سے، اور موت کا بازار گرم کر کے ان ملکوں کے باشندوں کی تمام فطری خوبیوں کو کچل ڈالا گیا ہے۔ ان ملکوں کے رہنے والوں نے گزشتہ زمانے میں آرٹ، سائنس اور ادب کے میدان میں جو نمایاں کارنامے پیش کیے ہیں

ان کی قدر ہم جانتے ہیں اور ان سے ہم کبھی انکار نہیں کر سکتے لیکن ہم ہندستانی ادیب، فاشزم کے سخت مخالف ہیں اور ہم میں اور فاشسٹوں میں کوئی چیز بھی مشترک نہیں ہے۔

''ہندوستان کے ادیب اپنے ملک کو برطانوی سامراج سے آزاد کرنا چاہتے ہیں اور اس سلسلے میں وہ کبھی اپنے فرائض سے غافل نہیں رہے ہیں لیکن وہ اس بات کو نہیں بھول سکتے کہ آج کل ہندوستان کو سب سے بڑا خطرہ جاپانی حملہ آوروں کی طرف سے ہے۔ اگر فاشزم کی، جو سامراج شاہی کی انتہائی بہیمانہ شکل ہے، شکست ہوجائے تو سامراج شاہی بھی زندہ نہیں رہ سکتی۔ برخلاف اس کے اگر اس بین الاقوامی کشمکش میں فاشسٹوں کی فتح ہوگئی تو دنیا کی ساری ترقی پسند تحریکیں نیست و نابود ہوجائیں گی۔ انسانی آزادی اور شرافت کا خاتمہ ہوجائے گا اور دنیا پر ظلمت کا ایک نیا دور طاری ہوگا۔

''ہم ادیبوں کا فرض ہے کہ اپنے ملک کے رہنے والوں میں حبِ وطن کا جذبہ پیدا کریں اور ان کو غفلت کی نیند سے جگائیں تاکہ وہ فاشسٹوں کے جھوٹے پروپیگنڈے کا شکار نہ بنیں اور اپنے وطن کو دشمنوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوں۔ ہمارا یہ بھی فرض ہے کہ ملک میں اتحاد اور اتفاق قائم کریں اور مختلف گروہوں کے درمیان جو پھوٹ بڑھتی جارہی ہے اس کو دور کریں تاکہ قومی حکومت اور ملک کی مکمل حفاظت کی راہ سے سب روڑے ہٹ جائیں۔ ہم کو چاہیے کہ ہم کم ہمتی اور احساس کمتری کو دور کر کے اپنے ہم وطنوں میں ہر قسم کی بیرونی اقتدار سے آزادی حاصل کرنے کا عزم پیدا کریں۔ ہم ہندوستان کی شاندار آدرش اور بیش بہا تہذیب کے محافظ اور وارث ہیں۔ اس کو فاشسٹ لٹیروں سے بچانا ہمارا ہی فرض ہے۔ ہم کو چاہیے کہ اپنی تحریروں کے

ذریعہ اپنے ملک میں ایسی فضا پیدا کردیں کہ فاشسٹوں کے پراپگنڈا کا اثر زائل ہو جائے۔ ہمارا فرض ہے کہ اپنے وطن کی پکار کو سنیں اور آزادی اور تہذیب کی روشنی کو برقرار رکھنے کی پوری کوشش کریں۔"

اس اعلان نامے کو منظور کرنے کے بعد کانفرنس نے اس سوال پر غور کیا کہ ادیبوں کا آئندہ پروگرام کیا ہونا چاہیے چنانچہ حسب ذیل تجویزیں پیش ہوئیں:

1- رسالوں اور کتابوں کے ذریعہ فاشزم کی ماہیت اور اس کے خلاف تمدن اور بہیمانہ کارناموں کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا جائے۔ خاص طور پر یہ دکھایا جائے کہ جرمنی، جاپان اور اٹلی کے حکمرانوں نے اپنے مقبوضات میں کس طرح قدیم تہذیب وتمدن کو برباد کر کے ملک والوں کو ذہنی اور مادی غلامی کی زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے۔

2- نظموں، گیتوں، کہانیوں اور ناٹکوں کے ذریعہ ملک کی حفاظت اور آزادی حاصل کرنے کا جذبہ پیدا کیا جائے۔ خاص طور پر اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ جہاں تک ہو سکے عام فہم زبان اور ممکن ہو تو دیہاتی بولیاں بھی استعمال کی جائیں تا کہ ہماری آواز جنتا تک پہنچ سکے۔ ڈرامے بھی ایسے لکھے جائیں جو عوام کی سمجھ میں آسکیں اور ان کو 'نوٹنکی' کی شکل میں بھی پیش کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس سلسلے میں بمبئی میں Peoples Theatre اور لکھنؤ میں Group Theatre کے نام سے جو کوششیں کی جارہی ہیں ان کا ذکر آیا اور یہ طے ہوا کہ ایسے ادارے ملک کے ہر حصے میں قائم کیے جائیں اور ان سب کو ایک ہی رشتے میں منسلک کیا جائے۔

3- ادیبوں اور طالب علموں کی ایسی ٹولیاں بنائی جائیں جو شہروں اور دیہاتوں میں گھوم گھوم کر جنتا کو سمجھائیں کہ ملک پر کیا نازک وقت آ گیا ہے اور اس وقت قومی اتحاد ہی نجات کا واحد راستہ ہے اس سلسلے میں پوسٹر اور دیواری خبرناموں سے کام لیا جا سکتا ہے۔

4- سینما اور ریڈیو کے ذریعہ بھی مندرجہ بالا مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔

5- اجتماعی گانے کا انتظام کیا جائے۔ یہ تحریک چین میں بہت کامیابی سے چل رہی ہے لوگوں میں جوش اور آزادی کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے اس سے بہتر ترکیب نہیں ہو سکتی۔ گانے ایسے ہوں کہ ہزاروں آدمی ایک ساتھ مل کر گا سکیں۔ ہمارے شاعروں کا فرض ہے کہ ایسے گانے تیار کریں اور اس تحریک کو آگے بڑھانے میں حصہ لیں۔

جب ادیبوں کی یہ کانفرنس ہوئی تھی اس وقت کے مقابلے میں آج ہمارے ملک میں بہت زیادہ خلفشار ہے۔ قومی تحریک کے بڑے بڑے رہنما قید کی مشقت جھیل رہے ہیں۔ سارے ملک میں غم اور غصہ کی ایک لہر دوڑ گئی ہے اور اس کا اظہار بعض ایسی مجنونانہ حرکتوں کی صورت میں ہو رہا ہے جو ہماری قومی زندگی کے لیے سخت خطرناک ہیں۔ ملک میں امن قائم رکھنے کے بہانے سے سرکاری مشین کے کل پرزے قومی تحریک کو کچل دینا چاہتے ہیں اور لاٹھیوں اور گولیوں کی بوچھار سے جنتا کے اشتعال کو اور ہوا دے رہے ہیں۔ قومی اتحاد مفقود ہے، اس کی جگہ ہر جماعت اور ہر گروہ اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ ہی بنانے میں مشغول ہے اور وطن کو جاپانی حملہ آوروں سے جو شدید خطرہ ہے اس کی طرف بہت کم توجہ کی جارہی ہے ہماری قوم ذہنی توازن کھو بیٹھی ہے اور سامراج شاہی کی اشتعال انگیز حرکتوں سے مشتعل ہو کر خود اپنے گھر میں آگ لگانے کا سامان کر رہی ہے۔

ایسی حالت میں ادیبوں کا یہ فرض ہے کہ قوم کے ذہنی توازن کو دوبارہ قائم کرنے کی کوشش کریں اور آزادی کے جوش اور ولولے کو صحیح راستے پر لگائیں۔ غم اور غصے کے سیلاب میں خود بھی نہ بہہ جائیں بلکہ جو لوگ مجنونانہ حرکتیں کر رہے ہیں ان کو روکیں، ممکن ہے بعض اصحاب کا یہ خیال ہو کہ ہم لوگوں نے دہلی کی کانفرنس میں جو تجویزیں منظور کی تھیں اور ان کی بنا پر جو پروگرام بنایا تھا وہ

آج کل کے ہنگامہ خیز دور میں قابلِ عمل نہیں رہا ہے۔اس میں شک نہیں کہ اس پروگرام پر عمل کرنا آج کل پہلے سے زیادہ مشکل ہوگیا ہے اس لیے کہ بیرونی حکومت کے خلاف نفرت کا جذبہ اس قدر بڑھا ہوا ہے کہ اس کا اظہار عموماً فاشسٹوں کی فتح کی پوشیدہ خواہش کی صورت میں ہو رہا ہے۔لیکن اگر ہم غور کریں تو اسی صوت کو بدلنا ہی ہمارا اصلی کام ہے۔ بیرونی حکومت سے آزاد ہونے کی خواہش اور اپنے ظالم حاکموں سے نفرت بالکل فطری جذبے ہیں اور ان کو دبانے کے بدلے ابھارنے کی ضرورت ہے لیکن ہم اس حقیقت کو کیسے بھول سکتے ہیں کہ یہ ملک بالآخر ہمارا ہے اور جاپانی حملہ آوروں سے اس کو بچانا جتنا ہمارے لیے ضروری ہے اتنا اس بیرونی حکومت کے کارپردازوں کے لیے نہیں ہے۔ جاپانیوں کے ساتھ جو ہمدردی دلوں میں پیدا ہو رہی ہے اور جرمن اور اور جاپانی ریڈیو کے جھوٹے اور فریب آمیز پروپیگنڈے کا جو اثر ملک میں پھیل رہا ہے اس کا مقابلہ کرنا ہمارا فرض ہے۔ ہم پرائے شگونوں اپنی ناک نہیں کٹا سکتے۔ دہلی کانفرنس کے اعلان نامے میں یہ بات صاف کی گئی ہے کہ فاشزم کی شکست کے ساتھ ساتھ امپیریلزم کا خاتمہ بھی لازم ہے اس لیے اب امپیریلزم اگر زندہ رہ سکتا ہے تو صرف فاشزم کی ہی شکل میں۔۔۔۔۔
اس لیے ہم ادیبوں کا فرض ہے کہ اس پروگرام پر جو دہلی میں بنایا گیا تھا عمل کریں اور اس کو کامیاب بنانے کی پوری پوری کوشش کریں۔ساتھ ہی ساتھ ہم اس بات کو بھی واضح کرتے جائیں کہ فاشزم کی مخالفت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم ہندوستان کو سامراج شاہی کے چنگل سے آزاد کرانا نہیں چاہتے۔ ہمارا یہ مطالبہ ہے کہ ہمارے ملک میں قومی حکومت قائم ہونی چاہیے اس لیے کہ صرف قومی حکومت ہی جنتا کے دلوں میں قومی حفاظت کے لیے کافی جوش پیدا کرسکتی ہے۔قومی حکومت قائم کرنے کے لیے قومی اتحاد کی عمارت صحیح بنیاد پر کھڑی کی جائے۔ ہمارا یہ بھی پرزور مطالبہ ہے کہ آج کل شہری آزادی پر سرکار نے جو پابندیاں لگا رکھی ہیں وہ دور کردی جائیں۔قومی رہنماؤں کو آزاد کردیا جائے۔عوام پر جو ظلم کیا جارہا ہے اس کو بند کیا جائے اور قومی حکومت کے لیے

دوبارہ گفت وشنید شروع کی جائے۔ ادیبوں کو اب اپنے ''بلند نشیمن'' سے اتر کر اس دور کے تقاضوں کو پورا کرنا ہے۔ اگر ہمارے ادیب اس کے لیے تیار نہیں ہیں تو ان کا نام ونشان بھی اس دُنیا سے مٹ جائے گا۔

□□□

انجمن ترقی پسند مصنفین کی تیسری کل ہند کانفرنس مئی 1942 میں دہلی میں ہوئی تھی۔ اس وقت تک دوسری جنگ عظیم نے فاشزم اور جمہوریت کے درمیان زبردست مبارزہ آرائی کی صورت اختیار کر لی تھی اور کبھی کبھی ایسا لگتا تھا کہ فاشسٹ طاقتوں کو بالادستی حاصل ہو رہی ہے۔

ان حالات میں ترقی پسند مصنفین نے فیصلہ کیا کہ ادیبوں کو اس خطرہ سے آگاہ کیا جائے اور ان پر زور دیا جائے کہ وہ اپنے قلم کی ساری طاقت فاشزم کی مخالفت میں صرف کر دیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں کانفرنس نے ایک قرارداد منظور کی۔ یہ قرارداد علیم صاحب نے جو 1938 سے انجمن کے جنرل سکریٹری تھے، پیش کی تھی اور اتفاق رائے سے منظور ہوئی تھی۔ بعد میں یہ تجویز ''قرارداد علیم'' کے نام سے مشہور ہوئی۔

زیرِ نظر قرارداد 'نیا ادب' کے ستمبر 1942 کے شمارہ میں اداریہ کے ایک حصے کے طور پر ''ہمارا کام'' کے عنوان سے شائع ہوئی تھی۔ اداریہ کے شروع یا آخر میں عبدالعلیم کا نام نہیں ہے، لیکن خدا بخش لائبریری سے مجھے جو فوٹو کاپی دستیاب ہوئی ہے اس پر عنوان کے سامنے ''از عبدالعلیم'' لکھا ہوا ہے۔

اداریہ میں قرارداد سے پہلے کے پیراگراف کے آخری جملے میں اسے اعلان نامہ کا خلاصہ بتایا گیا ہے لیکن پوری عبارت وا دین میں دی گئی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قرارداد کا جو حصہ پیش کیا گیا ہے وہ اپنی جگہ مکمل ہے، البتہ یہ ضرور ممکن ہے کہ ایک آدھ پیراگراف یا کسی پیراگراف کا شروع یا آخر کا ایک آدھ جملہ اس متن میں شامل نہ ہو۔

اداریہ میں قرارداد کے بعد دہلی کانفرنس کی دوسری تجاویز کا ذکر ہے اور مختصر رپورٹ بھی پیش کی گئی ہے۔ پانچ صفحات کا یہ اداریہ عبدالعلیم صاحب کا ہی لکھا ہوا ہے۔ کئی ایسے الفاظ اور فقرے مثلاً ''بلند نشیمن'' اور ''ادیبوں کا فرض'' یا ''ادیبوں کے فرائض'' جو عبدالعلیم ترقی پسند ادب اور تحریک کے موضوع پر اپنی تحریروں اور تقریروں میں استعمال کرتے تھے، اس اداریہ میں بھی موجود ہیں۔ ان کے علاوہ عبدالعلیم 'ہندستان' ''واؤ'' کے بغیر لکھتے تھے۔ ان کی ساری قلمی تحریروں میں یا ان کی فوٹو کاپیوں میں ''ہندستان'' ہی ملتا ہے۔ ان کی نگرانی میں لکھنؤ سے شائع ہونے والا ہفت روزہ (ہندستان) بھی اسی املا کا پابند تھا۔ بعد میں روزنامہ ''قومی آواز'' جس کے اجرا میں عبدالعلیم کا بھی ہاتھ تھا اسی املا پر کاربند رہا۔ اس اداریہ میں ہندستان چھے بار استعمال ہوا ہے اور ہر جگہ ''واؤ'' کے بغیر ہے۔

''ڈیڑھ اینٹ کی مسجد'' کا فقرہ بھی عبدالعلیم کی متعدد تحریروں میں ملتا ہے، یہاں بھی موجود ہے۔ اور 'ہفت روزہ ہندستان' میں ان کے ایک مضمون کا عنوان بھی 'ہمارا کام' تھا۔ (مرتب)

اردو ادب کا دور جدید

اردو ادب کا دور جدید اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب کہ انگریزی عمل داری نے شمالی ہندوستان میں اپنے پاؤں پھیلانے شروع کیے تھے جس سے نہ صرف ملک کے اندر سیاسی اور اقتصادی حالات میں ہی تغیر پیدا ہوا بلکہ سماجی اور ثقافتی تبدیلیاں بھی رونما ہوئیں۔

18ویں صدی کے اختتام پر جاگیردارانہ نظام جاں بلب تھا اور تمام ثقافتی، ادبی اور فنی شعبوں پر جمود طاری تھا۔ اس دور کی اُردو شاعری میں شمالی ہندوستان کے عوام کا ذہنی انتشار اور ناامیدی نمایاں ہے۔ انگریزی حکومت کے مضبوط ہونے اور ہندستانی زندگی کے روایتی ڈھانچے کے درہم برہم ہوجانے سے لاچاری اور مایوسی کا احساس اور بھی بڑھ گیا۔ لیکن اس ظلمت کے پردے میں کہیں کہیں روشنی بھی جگمگا رہی تھی۔ ہندوستان میں یورپی لوگوں کی آمد سے مغربی خیالات اور جدید علوم بھی آئے۔ اس امر کو عظیم شاعر مرزا غالب نے اپنی فارسی نظم میں انتہائی خوبصورت طریقے سے پیش کیا ہے:

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند

شمع کشتند ز خورشید نشانم دادند

گوہر از تاج گسستند و بدانش بستند،

ہرچہ بردند بہ پیدا بہ نہادم دادند

(ان تیرہ و تاریک راتوں میں انھوں نے مجھے صبح کا مژدہ سنایا۔ انھوں نے بتی بجھادی اور مجھے آفتاب دکھایا۔ انھوں نے تاج سے ہیرا نکال لیا اور علم کو پہنا دیا۔ بہ ظاہر جو کچھ انھوں نے لے لیا وہ خفیہ طور پر مجھے دے دیا)

فورٹ ولیم کالج کلکتہ 1800 میں قائم کیا گیا تھا اگر چہ یہ ادارہ صرف ایسٹ انڈیا کمپنی کے ملازموں کے لیے کھولا گیا تھا لیکن اس نے اردو نثر کی ترقی کے لیے کافی اہم رول ادا کیا۔ دہلی کالج نے اردو ادب کی ترقی میں کافی خدمات سرانجام دی ہیں۔ ہندوستان میں یہ پہلا ادارہ تھا جس نے جدید سائنسوں کی تعلیم ایک ہندستانی زبان یعنی اردو میں دینے کی کوشش کی۔ دہلی کالج میں ملازم مشہور عالموں نے انگریزی کی بہت سی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کیا۔ ان میں سے ایک مشہور ادیب اور سید احمد خاں کے دوست مولوی ذکا اللہ تھے۔

مرزا اسد اللہ خاں غالب اردو کے سب سے بڑے شاعر اور جدید اردو نثر کے پیش رو تھے۔ انھوں نے صعوبت، انتشار و.......کے دور میں زندگی بسر کی۔ انھوں نے 1857 کی المناک بغاوت اپنی آنکھوں سے دیکھی۔ ان کے دیکھتے دیکھتے سلطنت مغلیہ کا چراغ گل ہو گیا۔ ان کی شاعری اس دور کی دہلی کے لوگوں کی افسوسناک حالت کا آئینہ ہے۔ انھوں نے دہلی کے آخری تاجدار اور اپنے سرپرست کے زوال کا ماتم کیا اور جاگیردارانہ سماج کی تباہی کا نقشہ کھینچا ہے۔ بہر حال انھوں نے محسوس کیا کہ اس تباہی اور بربادی کے پیچھے بہتر زندگی کے امکانات بھی ہیں۔ ان کے ہم عصروں میں ذوق اور مومن اچھے شاعر تھے لیکن ان میں سے کوئی بھی غالب کی طرح وسیع النظر اور انسانی اقدار سے واقف نہیں تھا۔

غالب کو اپنی زندگی میں زیادہ مقبولیت نصیب نہیں ہوئی۔ کیونکہ ان کے ہم عصر ان کی تخیل کی بلندیوں کو نہ چھو پاتے تھے۔ ان میں سے بیشتر لوگوں کے لیے ان کے پیچیدہ محاورے ناقابل فہم

تھے ۔ تاہم انھوں نے آسان زبان میں کئی خوبصورت نظمیں لکھیں جو بہت مشہور ہیں اور لوگ انھیں اکثر کہاوتوں کی صورت میں پیش کرتے ہیں ۔ جن اصناف سخن کو انھوں نے برتا ہے وہ کم و بیش روایتی ہیں ۔ ان کے موضوع بعض اوقات بالکل جداگانہ ہوتے ہیں ۔ غالباً اسی وجہ سے انھوں نے بیسویں صدی میں شہرت پائی ۔ انھیں غالباً اُردو ادب کے دورِ جدید اور عہدِ وسطیٰ کے درمیان ایک کڑی قرار دیا جاسکتا ہے ۔

اردو نثر کی ترقی میں غالب کے حصے کو بنیادی اہمیت حاصل ہے ۔ انھوں نے اس دور میں رائج طرزِ تحریر کے خلاف بغاوت کی ۔ انھوں نے روزمرہ کی سادہ اور خوبصورت زبان میں اپنے دوستوں اور مداحوں کو سیکڑوں خطوط لکھے ۔ ان کے خطوط کئی جلدوں میں اکٹھے کئے گئے ہیں اور وہ اردو نثر کے خزانے میں بیش قیمت موتی ہیں ۔

1857 کے المناک واقعات کے بعد اردو کے بیشتر ادیب اور شاعر ذہنی انتشار کا شکار ہوگئے ۔ علی گڑھ کالج جو کہ بعد میں یونیورسٹی میں تبدیل ہوگیا اس کے بانی سید احمد خاں پہلے شخص تھے جنھوں نے اردو ادب میں نئی جان ڈالی ۔ وہ ایک بہت بڑے سماجی مصلح ، مسلمانوں کے لیڈر اور اعلیٰ پایہ کے عالم اور ادیب تھے ۔ انھوں نے جدید علوم کی اشاعت کے لیے ایک سائنٹفک سوسائٹی قائم کی اور ایک رسالہ جاری کیا جس کے ذریعے اپنے سماجی اور اخلاقی خیالات کا پرچار کرتے تھے ، جنھیں انھوں نے ''تہذیب الاخلاق'' کا موزوں نام دیا ہے ۔

ادب کی نوعیت اور فرائض کے متعلق ان کے خیالات بہت اہم ہیں ۔ وہ ادب برائے ادب کے نظریے میں یقین نہیں رکھتے تھے ۔ وہ چاہتے تھے کہ ادیبوں اور شاعروں کو نہ صرف لوگوں کے جذبات کی ترجمانی کرنی چاہیے بلکہ انھیں زندگی کا درس بھی دینا چاہیے ۔ حالی نے اپنی مشہور کتاب 'مقدمہ شعر شاعری' میں ان خیالات کو بہت اچھی طرح پیش کیا ہے ۔ ان کی عظیم نظم 'مسدس حالی' میں مسلمانوں کی گذشتہ عظمت کا ذکر ہے اور انھیں دوبارہ بیدار ہونے کے لیے کہا گیا ہے ۔ انھوں نے نثر میں بھی کئی کتابیں لکھیں جن میں غالب اور سید احمد خاں کی سوانح عمریاں زیادہ مشہور ہیں ۔

نذیر احمد نے مسلمانوں کے درمیانی طبقے کی سماجی آویزشوں کے موضوع پر متعدد ناول لکھے اور ان کے ذریعے سماجی اور مذہبی اصلاحات کا پرچار کیا۔ انھوں نے قرآن شریف کا اردو میں ترجمہ کر کے اردو ادب میں بہت بڑا اضافہ کیا۔ انھوں نے قانون کے متعلق بہت سی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کیا۔

شبلی نہ صرف بحیثیت تاریخ داں اور سوانح نگار، بلکہ بطور شاعر اور ادبی نقاد بھی بہت مشہور ہوئے۔ ''سیرۃ النبی''، ''الفاروق''، ''المامون'' کا شمار اُردو میں لکھی ہوئی بہترین سوانح عمریوں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے دینیات اور فقہ کے متعلق کئی کتابیں لکھیں۔ ان کے قابل شاگردوں نے اتر پردیش میں اعظم گڑھ کے مقام پر ایک ادبی مرکز ''شبلی اکادمی'' قائم کی ہے جو کہ بہت مفید کاموں میں مصروف ہے۔ سید سلیمان ندوی، شبلی کے قابل جانشین تھے اور انھوں نے اپنے استاد کی روایات پر عمل کیا۔ اردو کے تاریخی ادب میں ان کے اپنے اضافے بیش بہا ہیں۔

اردو شاعری کی تاریخ '' آبِ حیات'' کے مشہور مصنف محمد حسین آزاد اس دور کی ایک اور عظیم ادبی شخصیت ہیں۔ ان کا طرزِ تحریر بہت خوبصورت اور زوردار تھا۔ وہ اچھے شاعر بھی تھے اور انھوں نے اردو شاعری کے پرانے اسلوب ترک کر کے کئی خوبصورت نظمیں کہیں۔

روایتی طرز کے پیروکاروں میں مشہور شاعر داغ دہلوی بہت مقبول ہوئے۔ زبان کی روانی اور غنائیت کی وجہ سے انھوں نے عوام کے سب طبقوں سے داد حاصل کی۔ آج بھی ان کی شاعری کے مقلدین موجود ہیں۔

19 ویں صدی کے آخری ربع میں اردو کے بہت سے ادیب اور شاعر پیدا ہوئے اور یہ حصہ اردو ادب کا بہترین خزانہ سمجھا جاتا ہے۔ تمام رجحانات جو 20 ویں صدی میں پروان چڑھے مذکورہ بالا دور کی پیداوار ہیں۔

ادب میں اظہار خیال کے مغربی اسلوب، جدید جمالیاتی اقدار کے اثرات 19 ویں صدی کے آخری دور میں زیادہ ظاہر ہوئے۔۔۔۔۔ متعدد ناول نگاروں اور ادیبوں نے شہرت

پائی۔(یہ جملہ ٹھیک سے پڑھا نہ جاسکا)

افسانہ لکھنے کے روایتی اسلوب کو ترک کر کے کردار نگاری اور پلاٹ پر زور دیا جانے لگا۔ادیبوں کے اس زمرے میں رتن ناتھ سرشار، عبدالحلیم شرر اور مرزا رسوا سب سے زیادہ مشہور ہوئے۔مرزا رسوا کے ناول ''امراؤ جان'' میں لکھنؤ کی ایک طوائف کی زندگی کا گہرا مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

آگے بڑھنے سے قبل اردو کے ایک فقید المثال شاعر اکبر الہ آبادی کا ذکر ضروری ہے۔ان کی مزاحیہ اور طنزیہ نظموں نے اردو ادب کو ایک نئی صنف شاعری عطا کی ہے۔مغربی تہذیب کی سطحی اور اندھی تقلید پر چوٹیں ان کی شاعری کا خاص پہلو ہیں۔سید احمد خاں، تحریک علی گڑھ اور جدید تعلیم ان کے طنز کے موضوعات ہیں۔انھیں زبان پر پورا عبور حاصل تھا اور ان کی بعض نظمیں شاعری کے مکمل نمونے ہیں۔

بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں اردو ادب میں ایک نیا رجحان پیدا ہوا۔اسے تخیلی عقلیت کا نام دیا جاسکتا ہے۔اس دور کے عظیم ادیب جن میں سے کچھ کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے ان کی نگارشات میں ہندستان اور اسلام کی قدیم عظمت کا احساس ملتا ہے۔اس کے ساتھ ہی ان میں سماجی اصلاح، عقلیت پر مبنی تحقیق اور نئی اقدار کی تلاش کا جذبہ بھی ملتا ہے۔اس دور کے ادب پر قومی آزادی، زندگی کی تنظیم کی تحریک کا گہرا اثر پڑا۔کئی ایسی نظمیں کہی گئیں جن میں قوم کے جذبات کی ترجمانی کی گئی تھی اور بدیسی راج کے متعلق اضطراب کا اظہار کیا گیا تھا۔بیسویں صدی کے آغاز میں اس نظریے کو اپنانے والے سب سے بڑے شاعر چکبست لکھنوی تھے۔ان کی نظمیں قومی تحریک کے جلسوں میں گائی جاتی تھیں اور انھوں نے اردو داں طبقے میں آزادی کی لہر پیدا کرنے میں بہت بڑا کام کیا۔

اب ہم اس صدی کے اردو کے سب سے بڑے شاعر اقبال کا ذکر کریں گے۔ان کے سیاسی اور فلسفیانہ نظریات اس ملک میں بحث کا موضوع بنے رہے ہیں۔انھیں عام طور پر مسلمانوں کے

احیا کا شاعر اور نئی اسلامی ریاست کا علمبردار سمجھا جاتا ہے۔ اردو اور فارسی داں طبقے پر ان کی شاعری کا گہرا اثر پڑا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ان کی اکثر نظمیں اسلامی موضوعات پر ہیں۔

لیکن اگر ہم اس ظاہری حد کو پار کرلیں تو محسوس کریں گے کہ دانتے اور ملٹن کی شاعری کی طرح اقبال کی شاعری بھی عالم گیر اپیل کی حامل ہے۔ شاید وہ اُردو کے واحد شاعر ہیں جن کی شاعری واقعی فلسفیانہ ہے۔ اقبال کو اسلامی علوم اور مغربی فلسفہ پر عبور حاصل تھا۔ ان کے نقطۂ نظر پر مشرق کے صوفیانہ خیالات اور مغرب کی حقیقت پسندی نے اثر ڈالا۔ وہ حقیقتاً دنیا کے عظیم ترین شاعروں میں سے ایک ہیں۔

دو عظیم جنگوں کے درمیان ہندوستان میں آزادی کی تحریک نے کافی زور پکڑا۔ اردو شاعری میں جوش ملیح آبادی نئے دور کے علمبردار کی حیثیت سے ابھرے۔ ان کی نظمیں نوجوانوں کو حرکت میں لانے کے لیے جوش دلاتی تھیں۔ وہ شاعر انقلاب کے نام سے مشہور ہوئے۔ قدرتی مناظر کے متعلق ان کی کچھ نظمیں مغرب کے رومانی شاعروں کے طرز بیان پر لکھی گئی ہیں۔ قدرت کے متعلق شاعری میں ان کے اضافے واقعی قابل قدر ہیں۔

اردو افسانہ نگاری میں پریم چند کی حیثیت بے مثال ہے۔ ان کے افسانوں کا شمار دنیا کی بہترین کہانیوں میں کیا جاسکتا ہے۔ اردو اور ہندی دونوں زبانوں میں لکھے ہوئے ان کے ناولوں اور کہانیوں میں ہندوستان کے دیہاتی عوام کے ساتھ ان کی ہمدردی کا خاکہ ملتا ہے۔ وہ واحد مصنف ہیں جنھوں نے ادب کی دونوں اصناف میں امتیازی حیثیت حاصل کی۔ ان کی زبان بہت آسان اور کردار نگاری حقیقت پسندانہ تھی۔ پریم چند کو شمالی ہندوستان کی دیہی آبادی کی سماجی زندگی کا گہرا علم تھا۔ ان کی بے وقت موت نے اردو اور ہندی سے ایک عظیم افسانہ نگار چھین لیا۔

اس صدی (20 ویں صدی) کی تیسری (چوتھی) دہائی میں ہندوستان میں ایک نئی ادبی تحریک ابھری جسے ترقی پسند ادب کا نام دیا جاتا ہے۔ ملک کی تمام زبانوں کے نوجوانوں اور ادیبوں کی بہت بڑی تعداد اس تحریک میں شامل ہوگئی۔ اردو کے مشہور اہل قلم پریم چند اور جوش

نے بھی اس تحریک کی معاونت کی۔ اس تحریک نے اردو ادب پر بہت اثر ڈالا۔ یہ تحریک ایک بڑی ادبی بحث کا بھی باعث بنی۔ یہاں اس کی خوبیوں اور خامیوں پر روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں لیکن یہ بات مسلمہ ہے کہ اس تحریک کی وجہ سے اردو اور ہندوستان کی دیگر زبانوں کے ادب میں نیا رجحان پیدا ہوا۔ اسے ہم انقلابی رومانیت کا نام دے سکتے ہیں۔

یہاں تمام مشہور ہم عصر ادیبوں کا نام لینا ممکن نہیں، ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ آج ہندوستان اور پاکستان میں اردو کے ادبی حلقوں میں سرگرمیاں جاری ہیں۔ پچھلے بیس سال میں شاعری، افسانہ نگاری اور ادبی تنقید کی بہت سی کتابیں شائع ہوئی ہیں تاہم دوسرے علوم کے متعلق بہت کم اچھی کتابیں چھپی ہیں۔

□□□

1- یہ مضمون جو ماہنامہ شاہراہ کے اگست 1856 کے شمارہ میں شائع ہوا ہے غیر اردو داں قارئین کے لیے انگریزی میں لکھا گیا تھا اور غالباً انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈیز کے شملہ سمنار میں پیش کیا گیا تھا۔ یہ ترجمہ غالباً عبدالعلیم کا کیا ہوا نہیں ہے۔ (مرتب)

ادب کا مستقبل

ادب کی دو تعریفیں ممکن ہیں، ایک جس میں مصنف کی داخلی یا موضوعی یعنی Subjective کیفیت پر زور دیا جاتا ہے اور دوسری جس میں خارجی یا معروضی یعنی Objective عنصر کو زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ ادب کا پہلا تصور ہمیں رومانیت یعنی Romanticism کی طرف لے جاتا ہے جس میں مصنف کے جذبات اور محسوسات زیادہ نمایاں ہوتے ہیں اور دوسرا تصور حقیقت نگاری یعنی Realism کی طرف جس میں اس خارجی چیز کو زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے جس کی تصویر کھینچنی مقصود ہو۔ پہلی صورت میں بیان یا طرز ادا پر زیادہ زور دیا جاتا ہے اور دوسری میں اس چیز پر جو بیان کی جائے۔ پہلی حالت میں ادب مقصود بالذات ہو جاتا ہے اور دوسری حالت میں ادب ایک ذریعہ قرار پاتا ہے۔ ''ادب برائے ادب'' یا ادب برائے آرٹ'' کا فقرہ پہلے نظریے کی حمایت ہے اور دوسرے نظریے کو بیان کرنے کے لیے آج کل 'ادب برائے زندگی'' کا فقرہ استعمال کیا جاتا ہے۔

جو لوگ ''ادب برائے ادب' کے نظریے کے قائل ہیں ان کے لیے ادب سامان تفریح بن جاتا ہے۔ وہ طرز ادا پر جان دیتے ہیں اور بیان کی خوبیوں پر سر دھنتے ہیں۔ زبان جو خیالات کے اظہار کا آلہ ہے ان کے لیے مقصود بالذات ہو جاتی ہے۔ ادب ان کے واسطے زندگی کی تلخیوں اور

ناکامیوں سے بھاگ کر ایک فرضی اور مصنوعی دنیا میں پناہ لینے کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ وہ الفاظ میں موسیقیت اور خیالات میں رومانیت کی تلاش میں رہتے ہیں۔ غرض یہ کہ ٹھوس زمین کو چھوڑ کر وہ ہوا میں اپنا گھر بناتے ہیں اور وہاں اپنی رنگ رلیوں میں مست رہتے ہیں۔ اقبال نے ادب اور زندگی کے اس نظریے کے خلاف سخت احتجاج کیا ہے، کہتے ہیں :

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر — تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریف سنگ
یہ زور دست وضربت کاری کا ہے مقام — میدان جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خون دل وجگر سے ہے سرمایۂ حیات — فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جل ترنگ

دنیا کے قدیم ادب کے جو نمونے ہم کو ملتے ہیں ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے کے ادب کو زندگی کی کشمکش سے گہرا تعلق تھا۔ اس زمانے کی انسانی زندگی اپنے ماحول سے ایک مستقل جنگ تھی۔ جنگلوں اور پہاڑوں میں رہنے والا انسان ایک ایسی فضا میں رہتا تھا جس کا ایک ایک ذرہ اس کو مٹا دینے کے لیے آمادہ معلوم ہوتا تھا۔ ایک طرف اس کو موسم کی سختیوں کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا، طوفان اور ٹھنڈی ہواؤں سے بچنے کے لیے اس کے پاس کوئی سامان نہ تھا، پہاڑ کی کھوہ میں چھپتا پھرتا تھا۔ دوسری طرف جنگلی جانوروں سے اس کا مقابلہ تھا جن کو مارنے کے لیے اس کے پاس ہتھیار نہ تھے۔ کھانے پینے کے سامان کی کمی کی وجہ سے ایک انسان دوسرے انسان کا دشمن تھا۔ ہر طرف چھین جھپٹ جاری تھی۔ آہستہ آہستہ انسانی عقل نے فطرت کی چیرہ دستیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے مادی سامان فراہم کیا اور ایک دوسرے کے ظلم سے بچنے کے لیے معاشی اور معاشرتی قانون مرتب کیا اور یوں سماج کی بنیاد پڑی۔ اس زمانے کا ادب اسی کشمکش کا آئینہ ہے۔ قدیم زمانے کے قصوں اور افسانوں میں محنت اور مشقت کی جھلک اور اپنے ماحول پر فتح پانے کی خواہش کا عکس نظر آتا ہے۔ چینی، ہندستانی، یا یونانی دیومالا میں جو دیو، جن یا پریاں ہیں وہ اندر سبھا یا الف لیلیٰ کی قسم کی نہیں ہیں بلکہ وہ ان عناصر کا مجسمہ ہیں جن سے قدیم انسان کو مقابلہ کرنا پڑتا تھا۔ ''اڑن کھٹولے'' کا قصہ اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ فضا کی وسعتوں کو محدود کرنے کی

خواہش انسان کے دل میں پیدا ہوگئی ہے۔ نرگھڑیا سنفار Centaur کا افسانہ جس کا آدھا دھڑ انسان کا اور آدھا گھوڑے کا تھا، یہ صاف پتا دے رہا ہے کہ انسان گھوڑے کو سواری کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے۔ بنت البحر یا Mermaid کی کہانی بتا رہی ہے کہ انسان کے دل میں پیرا کی کافن حاصل کرنے کی خواہش ہے۔ اس قسم کی سیکڑوں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم انسان کو زندگی کی کشمکش میں جن رکاوٹوں کا سامنا تھا ان کا عکس اس زمانے کے ادب میں نظر آتا ہے۔ قدیم شاعری ہی کو لے لیجیے۔ وہ زیادہ تر رزمیہ ہے یا طنزیہ یا محاکاتی (جو) زندگی کی کشمکش کی آئینہ دار ہے۔ غنائی شاعری بہت بعد کی پیداوار ہے۔ یہ اس کیفیت پر دلالت کرتی ہے کہ انسان زندگی کی کشمکش سے تنگ آ کر پناہ ڈھونڈھنے لگا ہے اور حقائق کی دنیا سے الگ اس نے اپنے واسطے ایک طلسماتی دنیا بنالی ہے جس کی خوشیاں بھی فرضی ہیں اور غم بھی فرضی۔ تمام رومانی ادب کی یہی کیفیت ہے۔ اس کی بنیاد اس وقت پڑتی ہے جب سماج کا ایک طبقہ فارغ البال ہو جاتا ہے اور اس کو اپنی مادی ضرورتوں کے لیے کشمکش کی حاجت نہیں رہتی اور تخیل کو بلند پروازی کا موقع ملتا ہے یا سماج کا دوسرا طبقہ مصیبتوں کی وجہ سے اتنا پست ہمت ہو جاتا ہے کہ اس میں کشمکش کی طاقت نہیں رہتی اور اپنی تکلیفوں سے نجات پانے کے لیے اس کو ایک قسم کے نشے کی ضرورت ہوتی ہے جس میں اس کا درد اور دکھ گم ہو جائے۔ صوفیوں کی شاعری عام طور پر اسی کیفیت کو ظاہر کرتی ہے۔

ہر زمانے کا ادب اپنے زمانے کے معاشی اور معاشرتی حالات کا عکس ہوتا ہے۔ ساختی یعنی Feudal عہد کا ادب صنعتی یعنی Industrial عہد کے ادب سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر طبقے کے ادب میں ایک نیا رنگ نظر آتا ہے۔ اونچے اور بیچ کے طبقے کا ادب جنتا یا عوام کے ادب سے مختلف ہوتا ہے۔ درباری شاعری اور گاؤں کی شاعری میں جو فرق ہوتا ہے وہ اتنا صاف ہے کہ اسے بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں زندگی کے اہم مسائل کیا ہیں اور آئندہ زمانے میں کن

مسائل کو اہمیت حاصل ہوگی۔ اس لیے کہ موجودہ ادب کا تجزیہ اور آئندہ ادب کا تخیل اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ان مسائل کو اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے۔ سائنس اور صنعت وحرفت کی ترقی سے زندگی کا پرانا نظام برہم ہو چکا ہے۔ سامنتی تمدن دنیا کے بعض حصوں سے تو عرصہ ہوا رخصت ہوگیا، اب دنیا کے باقی حصوں سے بھی کوچ کر رہا ہے۔ اب تمام دنیا پر صنعتی تمدن کا دور دورہ ہے لیکن صنعت وحرفت کے تمام دنیا میں پھیلنے کی وجہ سے ایک نئی صورت یہ پیدا ہوگئی ہے کہ معاشیات کے سرمایہ دارانہ نظام میں فرق آگیا ہے۔ دولت کی پیدائش اور تقسیم کے پرانے طریقے آج کل کے حالات پر پورے نہیں اترتے۔ دنیا کو نئے طریقوں کی تلاش ہے۔ انفرادیت اور اجتماعیت میں جنگ جاری ہے۔ قدیم مذاہب اور اخلاقی اصول بھی دوراز کار سمجھ کر چھوڑے جارہے ہیں۔ سماج کے لیے نئے ضابطے بنائے جارہے ہیں۔ غرض دنیا کی حالت اس شعر کی مصداق ہے :

ہمہ ساز ناتمام ہمہ سوز آرزوئیم
بہ گمان دہم یقیں را کہ شہید جستجوئیم

آج کل کا ادب بھی اسی کشمکش کا آئینہ دار ہے۔ دنیا کے جن حصوں میں یہ کشمکش زیادہ سخت ہے وہاں کا ادب بھی پرانی لکیروں کو چھوڑ کر نئے راستے پر لگ چکا ہے اور جن حصوں میں یہ کشمکش اب شروع ہوئی ہے وہاں کے موجودہ ادب میں بھی نئے رجحانات پائے جاتے ہیں۔ مستقبل کے ادیب کے سامنے نئی زندگی یہ سوال پیش کرتی ہے: ''تم کو ان دو حالتوں میں سے کون سی پسند ہے؟ پیشہ ور گوشہ نشینی یا عوام سے یگانگی، جنگلوں اور پہاڑوں کی چاہت یا انسان کی خدمت، غیر ذمے دارانہ خودسری یا خیالات کا ارتباط، جبر یا اختیار، تقدیر یا تدبیر، فطرت کی اطاعت یا فطرت پر حکومت، آرٹ، آرٹ کے لیے یا آرٹ انسان کے لیے۔ اس میں سے ایک پر زندہ درگور دنیائے قدیم کا انحصار ہے اور دوسرے پر مستقبل کا دارومدار۔ تم دونوں میں سے کس کے حامی ہو؟

موجودہ اور آئندہ ادب کی تعریف دنیا کے ایک بہت بڑے ادیب کی زبانی سنیے۔

''ادب انسانیت کا نقاد ہے۔ وہ اس کی کج روی کو ظاہر کرتا ہے اور اس کی

خامیوں کو بے نقاب کرتا ہے۔اس کا سب سے بڑا کام یہ ہے کہ انسان کی حیات مستعار کو دائم وقائم بنائے۔ادب کی بے کلی اور تڑپ اسی لیے ہے کہ آدمی کو سمجھائے کہ وہ حالات کا غلام نہیں ہے بلکہ حالات اس کے غلام ہیں۔وہ انسان کو بتانا چاہتا ہے کہ انسان اب اپنی زندگی کا مالک ہے اور اسے جس روش پر چاہے چلا سکتا ہے۔اس لحاظ سے ادب تغیر پسند، قدامت شکن اور دور جدید کا ہراول ہے۔''

ادب کا یہ جدید تخیل صرف جذبات اور خیالات تک محدود نہیں ہے بلکہ طرز ادا پر بھی اس کا گہرا اثر پڑا ہے۔جب ادب دربار کا خوشہ چین تھا اس وقت تک اس کی زبان بھی درباری تھی اور زیادہ زور الفاظ کی موسیقیت، انداز بیان کی شستگی اور فقروں کی چستی پر دیا جاتا تھا۔اب کہ ادب نے عوام کی خدمت کو اپنا مقصد بنالیا ہے، اس نے عوامی زبان کو بھی اختیار کرنا شروع کیا ہے۔اب زیادہ زور اس بات پر دیا جاتا ہے کہ کم سے کم لفظوں میں بغیر ہیر پھیر کے، اپنا مطلب ادا کردیا جائے، زبان دوٹوک ہو اور تیر کی طرح نشانے پر جا کر لگے۔صرف ونحو کے قواعد بھی بدلتے جارہے ہیں۔جملوں کی ترتیب بھی الٹ پلٹ ہورہی ہے۔غرض سامنتی تمدن کی آہستہ خرامی پر صنعتی تمدن کی سرعت پسندی غالب آرہی ہے۔سائنس کی ایجادوں سے ادب پر براہ راست جو اثر پڑرہا ہے اور آئندہ اور پڑے گا وہ بھی قابل لحاظ ہے۔سینما اور ریڈیو کے رول سے انداز بیان کی کایا پلٹ ہورہی ہے۔ڈرامہ پہلے اسٹیج پر دیکھا جاتا تھا یا کتاب میں پڑھا جاتا تھا، اب ریڈیو پر سنا بھی جاتا ہے۔سینما کے لیے جو تحریریں لکھی جاتی ہیں انھیں آپ دیکھیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ ادب میں ایک نئی صنف کا اضافہ ہوگیا ہے۔اب تک تو زیادہ تر افسانے، ناول یا ڈرامے کو فلم کے قالب میں ڈھال لیا جاتا تھا لیکن اب ایسے لکھنے والے بھی پیدا ہوگئے ہیں جو براہ راست فلم کی زبان میں ہی لکھتے ہیں۔

دنیا آہستہ آہستہ ایک بڑی کشمکش کی طرف جارہی ہے اور مستقبل کا ادب اس کا عکس ہوگا۔اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ ادب محض لطف کا سامان ہو، اب تو اسے زندگی کی کشمکش میں حصہ لینا پڑے

گا۔ زمانہ ادیبوں کو پکار رہا ہے کہ وہ اپنی آماجگاہوں سے نکلیں اور اپنی قوت گویائی کو ان مسائل کے بیان میں صرف کریں جن سے دنیا کو مستقبل میں دوچار ہونا ہے۔ آنے والا زمانہ اپنے ادیبوں کو اس طرح پکار رہا ہے:

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاج نفس نے　　　شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے
شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سبو ہو　　　شمشیر کی مانند ہو تیزی میں تری نے
ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی　　　اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے 1

□□□

1- زیر نظر مقالہ علیم صاحب کے کاغذات میں دستیاب ہوا۔ کاغذ اس قدر پرانا ہے کہ اس کا رنگ پیلا پڑ چکا ہے۔ مقالے پر مصنف کا نام تو درج نہیں لیکن تحریر عبدالعلیم ہی کی ہے۔ عنوان کے اوپر خالی جگہ میں غالباً انھی کی تحریر میں درج ذیل عبارت پینسل سے لکھی ہوئی ہے :

''انجمن ترقی پسند مصنفین کے پہلے اجلاس 1936 میں پڑھا گیا اور غیر مطبوعہ رہا (یا ہے)''۔

انجمن ترقی پسند مصنفین سے متعلق یادداشتوں میں جو سجاد ظہیر نے ''روشنائی'' کے نام سے لکھی ہیں، چودھری محمد علی ردولوی کے خطبۂ استقبالیہ کے تلف ہو جانے پر اظہار افسوس تو کیا ہے لیکن عبدالعلیم کے کسی مقالے کا کوئی ذکر نہیں۔ یہی صورت احمد علی کے مقالے کے سلسلے میں بھی ہے۔

اس مقالے میں عبدالعلیم نے ادب کے جن مسائل سے بحث کی ہے وہ انجمن کے قیام کے وقت کے حاوی سروکار تھے۔ اس کے علاوہ مقالہ کی زبان، جملوں کا اختصار اور کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ اظہار، (جس کا ذکر سجاد ظہیر نے ان الفاظ میں کیا ہے ''ڈاکٹر علیم ....ہم میں صحت الفاظ، اختصار اور اپنے مطلب کے صاف اور واضح اظہار کے لیے بے نظیر تھے'' روشنائی۔ صفحہ-136) علیم صاحب کی تحریر اور پنسل کے نوٹ کی موجودگی میں اس کے مصنف کے بارے میں کسی قسم کا شبہ نہیں رہ جاتا۔

فیض احمد فیض نے جو انجمن کی تاسیسی کانفرنس میں موجود تھے، انیس نصرت کو جو ان دنوں ڈاکٹر عبدالعلیم پر پی۔ ایچ۔ ڈی کر رہی تھیں، بتایا تھا کہ اس کانفرنس میں عبدالعلیم صاحب نے ایک چھوٹا سا مقالہ پڑھا تھا۔

ڈاکٹر عبدالعلیم بنیاد گزاران انجمن ہونے کے علاوہ اس کا دستور اور اعلان نامہ تیار کرنے والوں میں شامل تھے اور ان کی تحریر و تقریر اس تحریک کی فکری جہت کے سلسلے میں قول فیصل کی حیثیت رکھتی تھی۔ اس صورت میں انجمن کے تاسیسی اجلاس میں ان کا مقالہ پیش نہ کرنا حیرت کی بات ہوتی۔ (مرتب)

زبان کے مسائل

'ہندستانی' کا علاقہ: چند مسائل

نام نہاد ہندستانی (زبان) کے علاقے کے لسانی مسائل بے حد پیچیدہ ہیں۔ ان کو بہت زیادہ آسان بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہیں اور اکثر صورتوں میں ان کو ہندی اور اردو کے مسئلے تک محدود کر دیا گیا ہے۔ اگر چہ ہندی اور اردو کا مسئلہ بذات خود بہت الجھا ہوا ہے لیکن یہ سارے مسئلے کا صرف ایک پہلو ہے۔ مسئلہ کا دوسرا پہلو اس علاقہ کی عام استعمال کی زبانیں ہیں اور اسے اب تک پیش منظر میں نہیں لایا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ عام استعمال کی زبانوں اور بولیوں کا مسئلہ عمودی اور ہندی، اردو کا مسئلہ افقی ہے۔

''ہندستانی کے علاقہ'' سے ہم حقیقتاً کیا مراد لیتے ہیں؟ کیا راجستھان اس علاقہ میں شامل ہے؟ میتھل دیش کے بارے میں کیا کہا جائے؟ کیا اتر پردیش اور ہماچل پردیش کے پہاڑی خطوں کو اس علاقے میں شامل کرنا چاہیے؟

1۔ ڈاکٹر علیم نے انجمن ترقی پسند مصنفین کی دوسری کل ہند کانفرنس میں جو 1938 میں کلکتہ میں ہوئی تھی زبان کے مسئلہ پر ایک مقالہ پڑھا تھا۔ سجاد ظہیر نے ''روشنائی'' (صفحہ 232-233) ''اردو، ہندی ہندوستانی'' کے نام سے ان کے ایک مقالے کا ذکر کیا ہے۔ در اصل اس مقالہ کا عنوان The Problems of Hindustani ہے۔ (مرتب)

کچھ لوگوں نے ''ہندستانی قوم'' (کے تصور) کے بارے میں بے حد بلا تاخیر پیش قیاسی سے کام لیا ہے۔ یہ تو ممکن ہے کہ ''ہندستانی قوم'' ارتقا کی منزلوں سے گذر رہی ہو لیکن اس کی خصوصیات اور حدود قطعاً واضح نہیں ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ مغرب میں گجرات اور پنجاب سے مشرق میں بنگال اور اڑیسہ تک اور شمال میں نیپال کی سرحدوں سے جنوب میں مہاراشٹر تک، آخر کار بہت سی قومیتیں تشکیل پا جائیں۔ یہ ایک طویل اور عریض علاقہ ہے جو کم وبیش چار لاکھ مربع میل اور اس کی آبادی تقریباً ساڑھے پندرہ کروڑ افراد پر مشتمل ہے۔ نظم ونسق کے اعتبار سے یہ علاقہ فی الوقت بارہ ریاستوں میں منقسم ہے۔ حتمی طور سے کون کہہ سکتا ہے کہ یہ پہاڑ کا پہاڑ تجمع ایک متجانس قوم کی شکل میں تشکیل پا سکے گا۔

اختلافات

شمالی اور جنوبی علاقوں سے صرف نظر کر لیا جائے تو بھی اتر پردیش اور بہار تک بولی جانے والی زبانوں کی شکلوں میں خاصا فرق پایا جاتا ہے۔ ایک جانب ہریانی اور کھڑی بولی سے دوسری جانب مگدھی اور میتھلی تک ہمیں نہ صرف الفاظ کی ادائیگی اور ان کے زیر و بم بلکہ قواعد اور الفاظ کی ساخت میں بھی فرق نظر آتا ہے۔ ان فروق کا اگر ہم غیر جذباتی طور سے تجزیہ کریں تو غالباً اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ (مثال کے طور پر) کھڑی بولی اور بھوجپوری میں نوعیت اور وسعت کے اعتبار سے کم وبیش اسی قدر فرق ہے جتنا کہ ادبی اظہار کی صورت اختیار کرنے سے قبل فرانسیسی اور اطالوی زبانوں میں تھا۔ ہوسکتا ہے کہ ہم میں سے بہت سوں کو اس ضابطہ سازی سے ذہنی صدمہ پہنچے لیکن اس نظریہ کی صحت کی آزمائش آسانی سے کی جا سکتی ہے۔

اس کے بعد سوال آتا ہے مشترکہ شعور کا۔ بہار، اتر پردیش، مدھیہ بھارت اور مدھیہ پردیش کے ہندستانی بولنے والے علاقے میں مشترکہ قومی شعور کو ڈھونڈھ نکالنا ان لوگوں کے لیے بھی مشکل ہے جو اس کے متلاشی ہیں۔ راجستھان تو جغرافیائی اور نفسیاتی اعتبار سے اور بھی دور ہے۔ ثقافتی اور تہذیبی طور سے بھی کماؤں اور چھتیس گڑھ اور مالوہ اور میتھل دیش کے باشندوں کے

درمیان قابل لحاظ فرق ہے۔

لیکن اس سب کے یہ معنی نہیں کہ جس علاقہ کی نشاندہی کی گئی ہے اس کے ایک بڑے حصے کے زیادہ متجانس بن جانے اور اس کے باشندوں کے ایک قوم کی شکل اختیار کر لینے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ تاہم فطری طور سے اس میں بہت زیادہ وقت لگے گا اور ہم استخراجاً یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ ایک متعین ہندستانی قوم جس کے حدود طے شدہ ہیں لازمی طور سے وجود میں آ چکی ہے۔

معروضی صورت حال

اس معروضی صورت حال کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہمیں لسانی مسئلہ کے عمودی اور افقی پہلوؤں سے بیک وقت عہدہ برآ ہونا ہے۔ جہاں تک بولیوں کا تعلق ہے دو مختلف رجحانات نظر آتے ہیں۔ ایک جانب تو بعض علاقوں میں بولیوں کو جلد از جلد ترقی دینے کی زبردست خواہش پائی جاتی ہے۔ راجستھانی، بھوجپوری اور چھتیس گڑھی کے علاقوں میں یہ خواہش مقابلتاً شدید ہے، خاص طور سے بھوجپوری (کے علاقے) میں اخبارات اور جرائد بڑی تعداد میں شائع ہو رہے ہیں اور کھڑی بولی ہندی کی مخالفت کا جذبہ دھیرے دھیرے پروان چڑھ رہا ہے۔ دوسری طرف، وسطی اتر پردیش کے شہری علاقوں میں عام طور سے اور مغربی اور وسطی اتر پردیش کے شہروں میں خاص طور سے کھڑی بولی کی بنیاد پر ایک معیار بند بولی جانے والی زبان کے حق میں واضح رجحان پایا جاتا ہے۔ اس رجحان میں شہروں کے محل وقوع کی مطابقت سے برج بھاشا اور اودھی کا امتزاج ملتا ہے۔ لیکن مغربی اور وسطی اتر پردیش کے دیہی علاقوں میں نہ صرف عام بول چال بلکہ تقریباً ساری ادبی کاوشیں بھی ہریانی، برج بھاشا اور اودھی میں ہی ہوتی ہیں۔

انوکھی صورت حال

مغربی یو پی کے تین چار اضلاع سے قطع نظر ہندستانی کے نام سے پکارے جانے والے سارے علاقہ میں ایک انوکھی صورت حال پائی جاتی ہے۔ اس سارے علاقہ کے اسکولوں میں پڑھائی جانے والی زبان اس زبان سے مختلف ہے جو وہاں کے باشندے بولتے ہیں اور دہلی اور

میرٹھ کے علاقوں سے ہم جس قدر دور ہوتے جائیں اس فرق میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ تعلیم کے اس عام وسیلہ نے بلاشبہ کسی حد تک ایک متحد کرنے والے عنصر کا کام انجام دیا ہے لیکن مشرقی اتر پردیش اور بہار اور اس علاقہ کے انتہائی شمال اور انتہائی جنوب میں رہنے والوں کے لیے یہ ایک بڑی رکاوٹ بھی ثابت ہوا ہے۔ دیہی علاقوں کے اسکولوں میں ذریعہ تعلیم اردو ہو یا ہندی، یہ طلبہ کی مادری زبانیں نہیں ہیں۔ ان کی مادری زبانیں برج بھاشا، اودھی، بندیل کھنڈی، پہاڑی، بھوجپوری اور مگدھی وغیرہ ہیں۔

چنانچہ ان علاقوں کے باشندے، جو کھڑی بولی کے مرکز سے خاصے فاصلے پر ہیں، بیسک اسکولوں تک میں کھڑی بولی لادے جانے سے فطری طور سے کسی قدر آزردہ ہیں۔ مشرقی اتر پردیش اور بہار میں یہ احساس عام ہے۔ امکان یہ ہے کہ عوام کا سیاسی شعور جوں جوں بیدار ہوگا، یہ احساس بہت سے علاقوں میں واضح شکل اختیار کرے گا۔ مسئلہ کے اس پہلو کی جانب ان سب لوگوں کو جو اقتدار پر قابض ہیں اور انھیں بھی جو عام لوگوں کے موقف کی پرجوش حمایت کرتے ہیں جلد ہی متوجہ ہونا پڑے گا۔ زبانوں کی اس شکل کو جو بولی جاتی ہے ترقی دینے کا مطالبہ اگر پرزور اور بڑے علاقوں کو محیط ہو تو اسے تسلیم نہ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہو سکتی۔

ابھی یہ کہنا تو بہت زیادہ قبل از وقت ہے کہ اس علاقہ کی کون سی بولیاں مکمل طور سے ادبی اظہار کی صلاحیت کی مالک زبانوں کی حیثیت حاصل کرلیں گی اور کون سی غرقاب ہو جائیں گی۔ برج بھاشا اور اودھی شاندار ماضی کی مالک ہیں۔ ان کی روایات کسی حد تک اس ادبی صورت کا حصہ بن گئی ہیں جسے عام طور پر ہندی کہا جا سکتا ہے۔ ان بولیوں نے اپنا اعلیٰ ترین منصب ضرور گنوا دیا ہے لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ معدوم ہونے کی راہ پر چل پڑی ہیں۔ ان لوگوں کو جنھیں ان علاقوں کی دیہی زندگی کا تھوڑا سا بھی تجربہ ہے، معلوم ہے کہ برج اور اودھی کے لوک شاعروں کی تخلیقات کس کس بل کی مالک ہیں اور کس قدر شیریں۔ دوسری بولیوں کو ابھی یہ مقام حاصل نہیں ہو سکا ہے۔ بھوجپوری، جو مشرقی یوپی اور بہار کے ایک بڑے خطہ میں بولی جاتی ہے،

اظہار کا غیر متناسب اور خام لیکن توانا وسیلہ ہے۔ زیادہ امکان یہی ہے کہ یہ بولی بھی ادبی زبان کی شکل اختیار کر لے گی۔ مسئلے کے اس پہلو پر وسیع القلبی اور کھلے ذہن سے غور کیا جانا چاہیے۔

آیئے اب مسئلہ کے افقی پہلو پر غور کریں۔ ہندی اور اردو ایک ہی بنیادی زبان کی دو شکلیں ہیں، جنھیں کھڑی بولی کہیے یا ہندستانی۔ ان کے قواعد اور بنیادی ذخیرۂ الفاظ مشترک ہیں لیکن مخصوص سیاسی حالات کے تحت ان دونوں کے ارتقا کا میلان ایک دوسرے سے جدا رہا ہے۔ اگر چہ متعدد محل و مقام پر ان دونوں نے ایک دوسرے کو خاصی حد تک متاثر بھی کیا ہے، لیکن یہ بات ذہن میں واضح ہونی چاہیے کہ یہ دونوں شکلیں اصلاً شہری علاقوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ تجارت اور تعلیم کے سبب یہ دونوں دیہی علاقوں میں کسی حد تک داخل ضرور ہوگئی ہیں لیکن دیہات کے عام لوگوں نے اپنے اظہار کے وسیلے کے طور پر انہیں اب تک قبول نہیں کیا ہے۔ ہندی اپنے ذخیرۂ الفاظ کا ارفع حصہ سنسکرت سے اخذ کرتی ہے جب کہ اردو اس کام کے لیے فارسی اور عربی سے فائدہ اٹھاتی ہے۔ ان دونوں زبانوں کے ادبی طریق اظہار نے عوام کے سیاسی اور سماجی شعور کو ابھارنے میں معاونت کی ہے اور دونوں ہی قومی ثقافتی ورثہ کا حصہ ہیں۔ ان زبانوں کے علاقہ میں جس قدر بھی مشترکہ شعور پایا جاتا ہے دونوں ہی (زبانوں) کے ادب نے اس کی عکاسی کی ہے لیکن ان زبانوں کے ادب کا ایک بڑا حصہ ان علاحدگی پسند رجحانات کی عکاسی بھی کرتا ہے جو اس علاقہ کے لوگوں میں ایک عرصہ سے پائے جاتے ہیں۔

اردو کا مقام

کچھ لوگ جو سارے ہندوستان کے لیے ایک قوم اور ایک کلچر پر بہت زیادہ اصرار کرتے ہیں با آواز بلند یہ اعلان کرتے رہے ہیں کہ اردو غیر قومی (Un-national) زبان ہے کیوں کہ اس کے بعض الفاظ کا ماخذ عربی، فارسی اور ترکی ہے اور یہ کہ اس کی کچھ ادبی روایات غیر ممالک سے برآمد کی گئی ہیں۔ اس مطابقت کو تاریخ میں اور پیچھے لے جائیں تو معلوم ہوگا کہ خود سنسکرت اور اس کی ادبی روایت کا ایک بڑا حصہ بھی اس ملک میں درآمد کیا ہوا ہے۔ کچھ لوگ اس غلط فہمی کا شکار

ہیں کہ اس علاقہ کے عوام پر اردو ہندوستان کے مسلم حکمرانوں نے تھوپی تھی۔ تاریخی طور پر یہ بات غلط ہے۔ کسی مغل بادشاہ نے اردو کو دربار کی زبان کی حیثیت کبھی نہیں دی۔ اس زبان کے وجود میں آنے اور فروغ پانے کا سبب یہ تھا کہ اس نے مشترکہ وسیلۂ اظہار کا فریضہ انجام دے کر ایک تاریخی ضرورت کو پورا کیا۔ یہ زبان ان سب لوگوں کے کام آئی جن کا اپنے مذہبی عقائد یا سماجی مرتبہ سے قطع نظر، نظم ونسق کے نئے نظام سے رابطہ قائم ہوا اور جو نئے جاگیرداری۔ شہری نوعیت کے کلچر کے فروغ میں معاون بنے۔ ایک حد تک فوج کے نقل وحمل کے سائے میں اور اس سے کہیں زیادہ ان تاجروں کے ذریعے جو دہلی اور آگرہ کے بازاروں میں (تجارت کی غرض سے) آتے تھے، یہ زبان ملک کے مختلف حصوں میں پھیل گئی۔

کھڑی بولی نے اردو کا قالب ہندی سے کہیں پہلے اختیار کیا۔ اردو نے نہ صرف مسلمانوں بلکہ ہندوؤں، سکھوں اور عیسائیوں کے لیے بھی وسیلۂ اظہار کا کام انجام دیا۔ بلاشبہ اس دور کے اردو ادب پر مسلم روایات کی مہر مقابلتاً کہیں زیادہ نظر آتی ہے لیکن یہ صورت صرف ادب تک محدود نہیں ہے۔ فن کے دوسرے مظاہر مثلاً موسیقی، مصوری اور فن تعمیر بھی مسلم اثرات سے اسی قدر یا اس سے زیادہ ہی متاثر ہوئے۔ متشدد وطن پرستوں (Chauvinists) اور رجعت پرستوں کے علاوہ کوئی بھی اس صورت حال کو المناک نہیں تصور کرے گا۔ شمالی ہندوستان کا کلچر ہندو۔ مسلم روایات کے آمیزہ سے خاص طور سے بہت زیادہ مستفید ہوا ہے۔ ہندی ادب میں اس آمیزہ کے کئی رخوں کا عکس نظر آتا ہے۔ لیکن بہت سے ایسے بھی تھے جو اس مشترکہ کلچر سے براہ راست متاثر نہیں ہوئے اور ان کے لیے ادبی اظہار کا وسیلہ برج بھاشا تھی یا اودھی۔ تاہم 19 ویں صدی کے وسط کے بعد برج بھاشا اور اودھی کی روایات کو اپنی ہیئت اجتماعی کا حصہ بنا کر ہندی نے ترقی کے زینے تیزی سے طے کرنے شروع کیے اور اب ہندی اس سارے علاقہ میں ادبی اظہار کا ایک بڑا وسیلہ بن گئی ہے اور اس نے نہ صرف برج بھاشا اور کھڑی بولی بلکہ اردو کو بھی پس منظر میں ڈال دیا ہے۔

اصل صورت حال

اب حقیقی صورت حال یہ ہے کہ اس علاقہ کی تعلیم یافتہ آبادی کی بڑی اکثریت دیوناگری رسم خط میں ہندی کا استعمال کرتی ہے لیکن ایک قابل لحاظ اقلیت، جو مختلف مذاہب سے تعلق رکھتی ہے، اب بھی اُردو کو اپنی زبان مانتی ہے اور اسے اردو رسم خط میں لکھتی ہے۔ مثلاً اتر پردیش کی تعلیم یافتہ آبادی کا پچیس سے تیس فی صد حصہ اردو اور اس کا رسم خط استعمال کرتا ہے۔ بہار میں آبادی کا یہ حصہ پندرہ سے بیس فی صدی ہوگا اور ''ہندستانی علاقہ'' کے باقی حصوں میں مقابلتاً کم۔

لیکن ان علاقوں کی ریاستی حکومتوں نے ایسی لسانی پالیسی اختیار کی ہے جو معروضی صورت حال کی ان دیکھی کرتی ہے۔ ان ریاستوں نے صرف دیوناگری رسم خط میں لکھی جانے والی ہندی کو ریاست کی زبان قرار دے دیا ہے۔ اسمبلیوں، عدالتوں، سرکاری دفاتر اور حد یہ ہے کہ اسکولوں سے اردو کو خارج کر دیا گیا ہے اور بہت سے وزرا اور افسروں نے اردو کی جانب معاندانہ رویہ اختیار کر لیا ہے۔ ہندی کے کچھ ادیب بھی اس لسانی عتاب کی مہم میں شریک ہو گئے ہیں۔ دوسری جانب اردو کے حامی احساسِ شکست اور محرومی سے دو چار ہیں۔ ان میں زیادہ تر بے حسی اور سرد مہری کے شکار ہیں اور کچھ لوگ اردو کو بچانے کے لیے کوشاں ہیں۔ ان لوگوں میں سے جو اردو کے لیے سرگرم ہیں، ایک بڑی اکثریت ہندی کی جانب خصومت کا رویہ نہیں رکھتی۔ وہ دیوناگری رسم خط میں ہندی کو ریاست کی سرکاری زبان تسلیم کرتی ہے لیکن اس کا مطالبہ ہے کہ اُردو کو بھی اس کا جائز حق ملنا چاہیے۔ بلاشبہ اردو کے چند حامیوں پر علاحدگی پسندی اور ظلمت پسندی کے رجحانات اب بھی حاوی ہیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں مسلمانوں میں فرقہ پرستانہ فکر کو از سر نو ابھارنے کی بھی کبھی کبھی کوشش کی ہے لیکن اب تک انھیں ذرا بھی کامیابی حاصل نہیں ہو سکی ہے۔ برخلاف اس کے متشدد وطن پرست ہندو زبان کے مناقشے میں فرقہ وارانہ تلخی پیدا کرنے میں خاصی بڑی حد تک کامیاب ہو گئے ہیں۔

جمہوری حل

اس صورت حال میں ہندوستانی کے علاقہ اور ملک کے دوسرے حصوں کے جمہوریت پسند عناصر کا فرض ہے کہ وہ اس مسئلہ پر معروضی اور غیر جذباتی انداز میں غور کر کے اس کو جمہوری انداز میں حل کرنے کا مطالبہ کریں۔ جب تک ایک قابل لحاظ آبادی اردو کو اپنی مادری زبان سمجھتی ہے کسی ریاستی اقتدار کے لیے ان کے جذبات کو کچلنا زیب نہیں دیتا۔ اگر آبادی کے اس حصہ کی خواہش ہے کہ اس کے بچے اسکولوں میں اردو کے ذریعے تعلیم حاصل کریں تو انھیں ضروری سہولتیں فراہم کرنا عوامی حکومت کی ذمے داری ہے۔ وہ عدالتوں اور سرکاری دفاتر میں درخواستیں اردو میں دیں تو انھیں نہ صرف قبول کیا جانا چاہیے بلکہ ان پر مناسب کارروائی بھی کی جانی چاہیے۔ حکومت کی ساری اہم مطبوعات کے اردو ایڈیشن بھی شائع ہونے چاہیے۔ اس علاقہ میں ایک مشترکہ قومی شعور کے ارتقا کو فروغ دینے کے لیے ضروری ہے کہ انفرادی عدم میلان، بے رغبتی اور فروق سے گریز کیا جائے۔

اس علاقہ کے قومی اتحاد کے عمل میں ہندی اور اردو، جو الگ الگ طور پر پروان چڑھتی رہی ہیں یقینا ایک دوسرے کے قریب آئیں گی۔ لیکن یہ ایک طویل مدتی اور پیچیدہ عمل ہوگا۔ ایسے عناصر جو اس یک جائی کی رفتار کو تیز کرنے کے لیے ان زبانوں کی کسی ایک شکل کو نظر انداز کرنے کی کوشش کریں گے وقتی طور پر تو کامیاب ہو سکتے ہیں لیکن ایسا کر کے وہ بنیادی اتحاد کے حقیقی عمل میں رکاوٹ کا سبب بنیں گے۔ ہوسکتا ہے یہ بات متناقض نظر آئے لیکن بہ ایں ہمہ صحیح بھی ہے کہ ہندی، اردو اور مختلف بولیوں کی آزادانہ اور بے روک ٹوک (Unfettered) ترقی میں ہی اس علاقہ کا مختتم اتحاد اور ترقی مضمر ہے۔

کھڑی بولی ہندی کو برج بھاشا کی شیرینی اور رس، اودھی کی نغمگی اور دلکشی اور اردو کی روانی اور ہموار بنوٹ ابھی حاصل کرنی ہے۔ ہندستانی کے علاقہ میں بولی جانے والی زبان کی صوتیات (Phonology) اور الفاظ کی ساخت (Morophology) کو نظرانداز کر کے ہندی کو سنسکرت کے

تت سم الفاظ سے زیر بار کرنے کا حالیہ رجحان پیچھے کی جانب لے جانے والا قدم ہے۔ یہ کوشش آخرکار ہندی کو غیر جذباتی اور عوام کے نقطۂ نظر کو حقارت سے دیکھنے والے (High-brow) ادبی محاورہ میں تبدیل کردے گی جو عوام کی پہنچ سے بالاتر ہوگی۔ ہندی کے سارے جمہوریت پسند ادیبوں کو اس کی مخالفت کرنا چاہیے۔

ہندی کو ایسے الفاظ سے جو اصلاً تو غیر ملکی ہیں لیکن جنھیں عام لوگوں نے قبول کرلیا ہو اجتناب نہیں برتنا چاہیے۔ ہندی کو سنسکرت سے صرف ایسے الفاظ لینا چاہیے جو عام طور پر بولی جانے والی زبان کی صوتی قدر میں کھپ سکیں۔ ہندستانی علاقے کے عام لوگوں نے صدیوں کے دوران سنسکرت کے تت سم الفاظ کی تت بھو صورتوں کو قبول عام بخش دیا ہے۔ اب ان الفاظ کو عامیانہ اور بازاری قرار دینے، انھیں ترک کرنے اور لفظ کی اصل سنسکرت صورت کو رواج دینے کی کوشش کی جارہی ہے۔ ان کوششوں کو کامیاب نہیں ہونا چاہیے۔ سنسکرت زبان اور ادب ہمارے ثقافتی ورثہ کا عظیم اثاثہ ہیں۔ ان کی قدرومنزلت کی جانا چاہیے اور انھیں محفوظ رکھنا چاہیے لیکن انھیں اس کی اجازت نہیں دی جانی چاہیے کہ وہ عام طور سے مستعمل اور اثر آفریں زبان کو اونچے طبقے کی ایک تنگ نظر اور بے لوچ اصطلاحات زدہ (Hide-bound) زبان میں تبدیل کردیں۔

اسی طرح وہ لوگ جو اردو کو عربی، فارسی اور ترکی کے غیر مانوس پردیسی الفاظ سے بوجھل بنانے کی کوشش کرتے ہیں مشترکہ ثقافتی ورثہ کے دشمن ہیں۔ ماضی میں اس طرح کے بہت سے ادیب ہوئے ہیں اور اب بھی ان کی تعداد خاصی ہے۔ اردو کے ادیبوں کو ہندوستان کے کلاسیکی اور جدید ادب کے معاشرتی ماحول کو پوری طرح جذب کرنا چاہیے۔ ان کی تشبیہیں اور استعارے، ان کی تلمیحات کنائے اور مجازیے (Allegories) ہندوستانی منظرنامہ سے کہیں زیادہ اخذ ہونے چاہئیں۔ اردو شاعری اگرچہ الفاظ کے ذریعہ تشکیل دی جانے والی ہندستانی تصویروں سے خالی نہیں تاہم اس سلسلے میں شعوری کوشش کی مزید ضرورت ہے۔

وقت کے ساتھ ساتھ اُردو اور ہندی کے ادبی طریق اظہار کا مرکب تیار ہوسکتا ہے اور ایسا

ہونا بھی چاہیے لیکن ہندی اور اردو الفاظ کو ایک دوسرے کے آمنے سامنے رکھنے (Juxtapose) کی میکانکی اور مصنوعی کوشش پورے طور پر وقت کا زیاں ہوگی۔ اس سلسلے میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے ایک زبان (اصل مضمون میں لفظ ''گروپ'' استعمال کیا گیا ہے) کے ادیبوں کی دوسری زبان کے ادیبوں کی تخلیقات سے بے خبری۔ بدقسمتی سے ماضی قریب میں اس خلیج کو وسیع ہی کیا گیا ہے۔ ہندی اور اردو سے واقعتاً محبت کرنے والے سب لوگوں کی کوشش ہونی چاہیے کہ اس خلیج کو جلد از جلد پاٹ دیا جائے۔ شروع میں یہ کام ہندی اور اردو کے بہترین ادب کو دونوں رسم خط میں شائع کر کے کیا جاسکتا ہے۔ ہندی اور اردو کی درسی کتابوں میں ہندی، اردو، اودھی اور برج بھاشا کے انتخابات شامل کیے جانے چاہئیں تاکہ نئی نسل ادبی اظہار کی ان مختلف اور اہم صورتوں سے جو اس علاقہ میں پروان چڑھی ہیں واقف ہوسکے۔

رسم خط

آخر میں، لیکن اہمیت کے اعتبار سے یہ بات کم نہیں، رسم خط کا سوال آتا ہے۔ ہندی اور اردو میں اختلاف کا اصل سبب رسم خط کا فرق ہے۔ زبان کی دونوں صورتیں ایک ہی رسم خط میں ہوتیں تو ان کا مرکب اب تک تیار ہو چکا ہوتا۔ بلاشبہ یہ ایک بڑی رکاوٹ ہے لیکن یہ صورت صرف اردو، ہندی تک مختص نہیں ہے۔ ایک خاصے عرصے تک گجراتی دو رسم خط میں لکھی جاتی رہی ہے۔ پنجابی اب بھی تین رسم خطوں میں لکھی جاتی ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اور جیسے جیسے مشترکہ شعور کو فروغ حاصل ہوگا، زندگی کے مختلف شعبوں میں علاحدگی پسند رجحانات پر قابو پالیا جائے گا اور ایک مشترکہ رسم خط کی ضرورت کا احساس بھی پیدا ہوگا۔ اس علاقہ کی ساری ریاستوں کی سرکاری زبان چوں کہ ہندی ہے، اس لیے قدرتی طور سے تعلیم یافتہ لوگوں کی ایک بڑی اکثریت دیوناگری رسم خط کا استعمال کرے گی۔ عبوری دور میں کچھ عرصے تک بہت سے لوگ دو رسم خط استعمال کریں گے لیکن آخرکار ترمیم شدہ اور نقائص سے پاک کی ہوئی دیوناگری کو سب ہی قبول کرلیں گے۔ تاہم اس عبوری دور میں کسی طرح کے جبر سے کام نہیں لیا جانا چاہیے۔ جو لوگ

صرف اردو رسم خط استعمال کرنا چاہتے ہوں انھیں کسی قسم کے احساس کمتری کا شکار نہیں ہونے دینا چاہیے۔ ایک رسم خط ترک کرنے اور دوسرا اپنانے کا کام بالکل رضاکارانہ ہونا چاہیے۔ ہوسکتا ہے کہ اس عمل میں طویل عرصہ لگے اور بہت سی انتظامی دقتیں پیش آئیں لیکن آخرکار یہی طریقہ سب سے زیادہ دانشمندانہ ثابت ہوگا۔

زبان کا سوال ہو، بولی کا ہو یا رسم خط کا، عوام کو اس بات کا یقین اور اعتماد ہونا چاہیے کہ انھیں جو بھی عزیز ہے اسے دوسرے لوگ نہ تباہ کریں گے نہ کچلیں گے۔ یک جائی کے عمل کو اپنا فطری راستہ اختیار کرنے اور مشترکہ مسکن اور معاشی مفادات کی بنیاد پر ایک مشترکہ شعور کو فروغ پانے دیا جانا چاہیے۔ اس عمل میں لسانی مسائل واضح ہو جائیں گے اور اس علاقہ کے لوگ ان کا جمہوری حل ڈھونڈ لیں گے۔ مسائل کے جمہوری حل کے لیے تخیل، رواداری، معروضی رویہ اور سائنسی نقطۂ نظر اولین شرائط ہیں۔ اپنے بے جا تعصبات، پسندیدگیاں اور ناپسندیدگیاں ترک کرکے ہمیں ایک مشترکہ زبان اور یک جہت ثقافت کے لیے متحد ہو جانا چاہیے۔1

(ترجمہ: عابد سہیل)

□□□

1- یہ مقالہ انجمن ترقی پسند مصنفین کی دوسری کانفرنس (کولکتا) میں پیش کیا گیا۔ (مرتب)

ہماری قومی زبان

ہندوستان میں جب سے قومی تحریک شروع ہوئی اس وقت سے یہ خیال بھی پیدا ہوا ہے کہ ہمیں ایک قومی زبان کی ضرورت ہے۔شروع میں تو اس تحریک میں زیادہ تر ایسے ہی لوگ حصہ لیتے تھے جو انگریزی جانتے تھے،اس لیے کہ تمام سیاسی کاروبار انگریزی میں ہوتا تھا۔لیکن جب سے جنتا نے سیاست میں حصہ لینا شروع کیا ہے اس وقت سے قومی زبان پر زور دیا جانے لگا ہے۔ بڑی لڑائی کے بعد جب کانگریس کی کایا پلٹ ہوئی تو اسی کے ساتھ ساتھ یہ تجویز بھی منظور ہوئی کہ ہندوستان کی قومی زبان ہندستانی ہے اور تمام کاروبار اسی میں ہونا چاہیے۔مگر ابھی تک اس پر پورا عمل نہیں ہوتا۔کچھ تو اس وجہ سے کہ بہت سے لوگ ابھی تک اس بات کو دل سے مانتے ہی نہیں کہ ہندستانی کو قومی زبان ہونا چاہیے، کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کے دماغ میں رہ رہ کر یہ بات آتی ہے کہ انگریزی سے ہمارا کام نکل سکتا ہے،لیکن وہ ایسے لوگ ہیں جو بات کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرتے۔ڈیڑھ سو برس کی انگریزی حکومت کے بعد بھی اس وقت ہندوستان بھر میں بیس لاکھ سے کچھ اوپر آدمی انگریزی بول سکتے ہیں۔[1] اس کے مقابلے میں ہندستانی بولنے والوں کی تعداد 12 کروڑ سے زیادہ ہے اور اگر ان لوگوں کو بھی ملا لیا جائے جو تھوڑی بہت ہندستانی سمجھ لیتے ہیں تو یہ تعداد بیس کروڑ سے اوپر ہو جاتی

1- رپورٹ مردم شماری 1931 جلد اول، صفحہ 372

ہے۔ اس لیے یہ بحث تو فضول ہے کہ ہندستانی کے علاوہ کوئی دوسری زبان بھی ہماری قومی زبان بن سکتی ہے۔ لیکن مشکل ایک دوسری آن پڑتی ہے۔ کہنے والے کہتے ہیں کہ ہندستانی کوئی زبان نہیں ہے۔ یہ ایک فرضی نام ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں ہے بلکہ سیاسی کارکنوں نے ایک ڈھونگ کھڑا کر رکھا ہے۔ اس لیے اس سوال سے بحث کرنے کی سخت ضرورت ہے۔

ہندستانی اصل میں اس علاقہ کی زبان ہے جس کو پرانے زمانے میں ہندوستان کہتے تھے۔ اس علاقہ کی چوحدی یہ ہے ''اتر میں ہمالیہ، دکن میں وندھیا، پچھم میں پنجاب، اور پورب میں بنگال۔ یہ نام سب سے پہلے گل کرائسٹ نے 1787 کے قریب استعمال کیا تھا1

''ہندستانی'' کی ابتدا کب سے ہوئی اور کیسے ہوئی؟ یہ سوال بہت کٹھن ہے۔ نویں اور دسویں صدی عیسوی میں جو جو پراکرتیں مدھیہ دیس میں رائج تھیں، انھی کے میل جول سے یہ زبان بنی ہوگی۔ اس زبان کو وشنو دھرم کے بھگتوں سے مدد ملی۔ بھگتی تحریک دراصل برہموں کے خلاف بغاوت کا اعلان تھا۔ یہ عوام کی تحریک تھی اس لیے اس نے عوام کی زبان کو استعمال کیا اور سنسکرت کو چھوڑ دیا۔ راجپوتانہ کے درباری بھاٹ اور کوی بھی یہی زبان استعمال کرتے تھے۔ پرتھوی راج کے زمانے میں اس زبان نے کافی ترقی کر لی تھی۔ آلہا کھنڈ اور پرتھوی راج راسو اسی زمانے کی یادگار ہیں۔ آگے چل کر کبیر کے دوہے، تلسی داس کی رامائن، اور ملک محمد جائسی کی پدماوت اسی زبان میں لکھی گئیں اور اب تک اسی ذوق وشوق سے پڑھی جاتی ہیں۔ میرا بائی نے اسی زبان میں کبجائیں کہیں۔ سکھوں کے آدی گرنتھ کا ایک بڑا حصہ اسی زبان میں ہے جس میں کبیر کی چوپائیاں، گرونانک کے بول اور بابا فرید کے اشعار شامل ہیں۔ اس میں کچھ ایسے بھگتوں کا کلام بھی ہے جن کا کسی دوسری جگہ ذکر نہیں ملتا۔ اکبر بادشاہ کے زمانے میں جہاں اور بہت سی چیزوں نے ترقی کی وہاں ہندستانی زبان بھی بہت پھلی پھولی۔ اکبر کے درباریوں میں راجہ بیربل جو کبھی رائے کہلاتے تھے، عبدالرحیم خانخاناں جن کے دوہے اور کبتیں اب تک زبان پر ہیں اور فیضی ہندستانی

1۔ ہندستانی زبانوں کی پڑتال، از گریسن، جلد 9، حصہ اوّل صفحہ 43

زبان کے شاعر تھے۔ اس زمانے میں گوکل یعنی متھرا کے آس پاس کرشن کے پجاریوں کا بہت زور تھا، اور ولبھ چاریہ اور وٹھل ناتھ کے آٹھ شاگردوں نے، جو اشٹ چھاپ کہلاتے تھے، اپنے بھجنوں سے بڑا نام پیدا کیا۔ ان میں سے سورداس سب سے مشہور ہے[1]

ادبی ہندستانی کی بنیاد برج بھاشا پر رکھی گئی جو آگرہ اور دہلی کے آس پاس بولی جاتی تھی۔ یہ علاقہ مغل بادشاہوں کا مرکز تھا اور جوں جوں ان کی حکومت بڑھتی گئی ساتھ ہی ساتھ ہندستانی کا رواج بھی بڑھتا گیا۔ اسی زبان کا ایک نام "اردو زبان" بھی پڑ گیا، اس لیے کہ یہ مغلوں کے فوجی بازاروں کی زبان تھی جس کو اردو یا اردوئے معلّٰی کہتے ہیں۔ لیکن اس زبان کا عام نام اس زمانے میں ہندی تھا، یعنی ہند کی زبان۔ یہ نام ان لوگوں کا رکھا ہوا ہے جو ابھی تک فارسی میں تمام کاروبار کرتے تھے۔ اکبر کے زمانے میں جب سنسکرت کتابوں کے ترجمے فارسی میں ہونے لگے تو دونوں ادبوں کا میل ہوا اور ملکی زبان پر فارسی کا اثر بڑھنے لگا۔ اس زبان کی ترقی میں اس وقت زیادہ ہاتھ مسلمانوں کا نہیں تھا کیوں کہ وہ تو فارسی سے اپنا کام نکالتے تھے بلکہ ہندوؤں کا تھا جن میں کائستھ اور کھتری آگے آگے تھے جو درباری ضرورتوں کے لیے فارسی سیکھتے تھے اور اپنی بول چال میں فارسی، عربی الفاظ بے طرح استعمال کرتے تھے۔ یہ زبان شمالی ہند کی فوجوں کے ساتھ دکن بھی پہنچی اور گول کنڈہ اور بیجاپور کے درباروں کی زبان بنی اور وہیں پروان چڑھی۔ شمالی ہندوستان کے مسلمان شاعر جب ہندستانی زبان کا استعمال کرتے تھے تو وہ پرانی پراکرتی بحریں بھی استعمال کرتے تھے لیکن جب یہ زبان دکن پہنچی تو وہاں آس پاس دراوڑی زبانیں بولی جاتی تھیں۔ شمالی ہند والوں نے، جو وہاں بالکل اجنبی تھے، فارسی بحروں کا استعمال شروع کیا اور فارسی شاعروں کی طرح قصیدے، غزلیں، مرثیے، مثنویاں اور رباعیاں لکھنے لگے۔ ہندی، اُردو کا فرق اصل میں یہیں سے شروع ہوا۔ لیکن یہ فرق صرف نظم میں تھا، نثر میں وہی برج بھاشا کی گریمر قائم رہی اور فارسی ترکیب کے جملے کبھی نہیں استعمال کیے گئے۔ غالباً دکن میں ہی شاعری کی اس نئی زبان کا نام ریختہ پڑا اور ولی نے جو

1- ہندستانی ادب از سر چارلس لائل۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینکا (چودھواں ایڈیشن)

بابائے ریختہ کہلاتا ہے اس کا معیار قائم کیا۔ 1719 میں ولی کا دیوان دہلی پہنچا اور حاتم دہلوی نے دہلی کی زبان میں اس کی نقل شروع کی۔ اس طرح دہلی اسکول کی بنیاد پڑی۔ جب دہلی اجڑ گئی اور وہاں کے شاعر لکھنؤ پہنچے تو لکھنؤ اردو کا مرکز بن گیا۔

ہندی نثر کی بنیاد اصل میں انگریزی حکومت شروع ہونے کے بعد پڑی۔ 19ویں صدی کے شروع میں جب فورٹ ولیم کالج کا انتظام ڈاکٹر جان گلکرسٹ کے ہاتھ میں آیا تو انھوں نے ہندستانی زبان کے ادیبوں کی ایک جماعت کو اس کام پر لگایا کہ وہ نثر میں کالج کے لیے درسی کتابیں لکھیں۔ اس میں شک نہیں کہ گلکرسٹ نے ہندستانی زبان کی بڑی خدمت کی لیکن اس کے ساتھ ہی انھوں نے ایک بہت بڑی غلطی کی جس کا خمیازہ ہم کو نہ جانے کب تک بھگتنا پڑے گا۔ جو چیز اب تک صرف نظم میں تھی اس کو انھوں نے نثر میں بھی شروع کرا دیا۔ بجائے اس کے کہ وہ سادہ ہندستانی زبان کو رواج دینے کی کوشش کرتے، انھوں نے ایک طرف تو میر امن اور افسوس وغیرہ کو ایسی زبان لکھنے پر لگایا جس میں فارسی اور عربی الفاظ کی کثرت ہے اور دوسری طرف سری للّو لال سے ان کے مقابلے میں ایسی زبان لکھوائی جس میں سنسکرت کے شبدوں کی بھرمار ہے۔ یہ تو کیسے کہا جائے کہ انھوں نے جان بوجھ کر ایسا کیا لیکن ہندی۔ اُردو کے جھگڑوں میں بدیسی حکومت کی جو پالیسی رہی ہے اور اب تک ہے اور سیاست میں جس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کو لڑانے کی کوشش ایک زمانے سے کی جا رہی ہے اس کو دیکھ کر شبہ ہوتا ہے کہ شاید وہ پہلی کوشش بھی اسی خیال سے تھی۔ بہر حال وجہ کچھ بھی ہو لیکن اس وقت سے ہندی اور اردو، جو ہندستانی کی دو شاخیں ہیں، اپنی اپنی راہ لگ گئیں اور آہستہ آہستہ ان میں دوری بڑھتی گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ آج کل کی اردو سمجھنے کے لیے فارسی اور عربی میں کافی مہارت کی ضرورت ہے اور اسی طرح ہندی کو سمجھنے کے لیے سنسکرت کا عالم ہونا ضروری ہے۔ فورٹ ولیم کالج تو ختم ہو گیا لیکن اس کی روح ابھی تک زندہ ہے۔

کانگریس نے ہندستانی کا نام تو لے لیا لیکن اس کے لیے کچھ کام نہ کیا۔ کانگریس کے بہت سے کارکن ہندی ساہتیہ سمیلن کے بھی کارکرتا ہیں اور اس کام میں انھوں نے تعصب کو چھوڑا نہیں

ہےاور چاہتے ہیں کہ وہ ہندی رائج ہوجائے جو سنسکرت کی غلام ہے۔اس طرح ہندوستان کی ایک بڑی جماعت کو ان لوگوں سے شکایت پیدا ہوگئی ہے۔اس میں شک نہیں کہ شکایت کرنے والوں میں زیادہ تر ایسے لوگ ہیں جو خود متعصب ہیں اور اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ ہی بنانا چاہتے ہیں لیکن جو لوگ قوم پرستی کا دعوا کرتے ہیں ان کا تو یہ فرض ہے کہ وہ ایسی چیز کو اٹھائیں جو ٹھیک ہو۔ بھارت ساہتیہ پریشد کے قائم ہونے کی خبر سے یہ اُمید بندھی تھی کہ شاید وہ اس کام کو اپنے ہاتھ میں لے اور جب اس میں اُردو کے ادیب بھی بلائے گئے تو یہ امید اور بڑھی لیکن اس کے پہلے ہی جلسے میں ''ہندی اتھوا ہندستانی'' کی عجیب وغریب اصطلاح ایسی تراشی گئی کہ جھگڑا کم ہونے کی جگہ اور بڑھ گیا اور جو لوگ قریب آرہے تھے وہ بھی بدک گئے۔

ہندی اور اردو کی اصطلاحیں ہندستانی سے پہلے کی ہیں۔اس میں شک نہیں کہ ان میں سے کوئی بھی مشترک زبان کے لیے نہیں استعمال کی جاسکتی۔اس مشکل کو دور کرنے کے لیے گلکرسٹ نے ہندستانی کی اصطلاح نکالی اور وہ چل نکلی۔ہندی اور اردو اس کی دو شاخیں مانی گئیں۔ہندی کی تعریف یہ ٹھہری کہ وہ ہندستانی کی وہ قسم ہے جو ناگری لپی میں لکھی جاتی ہے اور جس میں سنسکرت کے شبد بہت ہوتے ہیں اور اردو ہندستانی کی وہ قسم ہے جو فارسی رسم خط میں لکھی جاتی ہے اور جس میں عربی، فارسی کے الفاظ کی کثرت ہوتی ہے۔اصل زبان ہندستانی ہے جو ہندوستان بھر میں بولی اور سمجھی جاتی ہے اور جو دونوں رسم خط میں آسانی سے لکھی جاسکتی ہے۔یہ زبان بولی زیادہ جاتی ہے اور لکھی بہت کم جاتی ہے۔پھر بھی اس میں ادب موجود ہے جس کا ایک نمونہ انشاء کی ''رانی کیتکی کی کہانی'' ہے۔یہ ابھی تک ادبی زبان نہیں ہے لیکن جو لوگ ایک قومی زبان کے خواب دیکھتے ہیں ان کو چاہیے کہ ٹھیٹھ ہندستانی کو ادبی زبان کے درجے تک پہنچانے کی کوشش کریں۔سنسکرت، عربی، فارسی اور یورپ کی زبانوں کے جو لفظ ہماری زبان پر چڑھ گئے ہیں ان کو اپنی زبان سے نکالنا نہ تو ممکن ہے اور نہ ضروری، لیکن باہر کی زبانوں کے لفظوں کی بھرمار نہ صرف کانوں کو بری معلوم ہوتی ہے بلکہ ہمارے ادب کی ترقی کو بھی روکتی ہے۔ایسی بولی سے فائدہ ہی کیا جو کسی کی سمجھ میں نہ آئے۔

ترقی پسند ادیبوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اس سوال پر غور کریں اور اس کا حل نکالیں۔ سب سے پہلے تو اس کی ضرورت ہے کہ ہندی اور اُردو کے ادیب جہاں تک ممکن ہو آسان زبان لکھنے کی کوشش کریں۔ شاعروں اور افسانہ نگاروں کے لیے ہندستانی زبان میں لفظوں کی کمی نہیں ہے، صرف کوشش کی ضرورت ہے۔ اگر ہم لوگ اس ادب کا اچھی طرح مطالعہ کریں جو دراصل ہندستانی زبان میں ہے، تو ہمیں لفظوں کا ایسا خزانہ ملے گا جو ہماری ضرورتوں کے لیے کافی ہوگا۔ برج بھاشا، اودھی اور بہار کی بولیاں جن کی طرف ہم لوگ بالکل توجہ نہیں کرتے، ہماری ضرورتوں کو بہت حد تک پورا کر سکتی ہیں۔ اگر ہم سوچ لیں کہ ہم صرف چند آدمیوں کے لیے نہیں لکھ رہے ہیں جو عربی، فارسی یا سنسکرت جانتے ہیں بلکہ ملک کی عام آبادی کے لیے لکھ رہے ہیں تو ہماری کوشش لازمی طور پر یہ ہوگی کہ ہم آسان زبان لکھیں۔

اس میں شک نہیں کہ علمی مضمونوں کے لیے ہماری زبان میں کافی سرمایہ موجود نہیں ہے اس لیے مجبوراً علمی اصطلاحوں کے لیے اردو لکھنے والوں کو عربی، فارسی، اور ہندی لکھنے والوں کو سنسکرت کی طرف جانا پڑتا ہے۔ لیکن اس معاملے میں بھی دونوں زبانوں کے لکھنے والے ایک بڑی غلطی کر رہے ہیں۔ نئے علم ہم کو یورپ سے ملے ہیں اور ہم لوگ یورپ کی علمی اصطلاحوں کا عربی یا سنسکرت میں ترجمہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بجائے اس کے ہمیں یہ کوشش کرنی چاہیے کہ جہاں تک ممکن ہو اصل اصطلاحوں کو استعمال کریں اور اگر وہ بہت بھونڈی معلوم ہوں تو ان کے کونے تراش کر ان کو سڈول بنالیں۔ شروع میں تو یہ اصطلاحیں ضرور بوجھل معلوم ہوں گی لیکن استعمال ہوتے ہوتے کانوں کو بھلی معلوم ہونے لگیں گی۔ ہماری زبان میں کتنے ہی لفظ یورپ کی زبانوں سے آئے ہیں اور اب کوئی جانتا بھی نہیں کہ وہ بدیسی ہیں۔ اگر کہیں پر نئی اصطلاحیں اپنانے کی ضرورت ہی پڑ جائے تو پھر خیال رکھنا چاہیے کہ وہ اصطلاح بول چال کی زبان سے جہاں تک ہو سکے قریب ہو۔ شروع میں تو یہ اصطلاحیں بہت بے وزن معلوم ہوں گی اور ان میں علمی شان نہ ہوگی لیکن استعمال ہوتے ہوتے ان میں بھی وہی وزن پیدا ہو جائے گا جو عربی اور

سنسکرت کی اصطلاحوں میں ہوتا ہے۔

اصطلاحیں بنانے کا کام بہت کٹھن ہے لیکن اگر چند آدمی ایسے اکٹھے ہو جائیں جن میں کچھ عربی فارسی اچھی طرح جانتے ہوں اور کچھ سنسکرت اور سب کے سب ان علموں کو بھی جانتے ہوں جن کی اصطلاحیں بنانی ہیں اور ان کو اس کام کی دُھن ہو تو ایسی اصطلاحیں بن سکتی ہیں جو ہندستانی زبان کی اصطلاحیں کہی جاسکیں۔ ایسے آدمی ہندوستان میں مل سکتے ہیں اور کئی آدمی الگ الگ اس کی کوشش بھی کر رہے ہیں لیکن ضرورت ہے کہ وہ سب لوگ مل کر کام کریں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب کوئی بڑی انجمن یا سبھا اس کام کو اپنے ہاتھ میں لے۔ اصل میں تو یہ کام ''ہندستانی اکیڈمی'' کے کرنے کا ہے۔ اس کے پاس سرمایہ ہے اور کوشش کرنے پر اور مل سکتا ہے۔ اب اس کی اتنی ساکھ بھی ہوگئی ہے کہ اگر وہ ہر فن کے عالموں کو جمع کرنا چاہے تو وہ لوگ اس کام کے لیے تیار ہو جائیں گے اور یہ نہ سمجھیں گے کہ اس میں ان کا وقت ضائع ہوگا اور کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ حیدرآباد میں جو اس قسم کی کوشش ہوئی ہے وہ کبھی کامیاب نہیں ہوئی اس لیے کہ اس میں بہت جلدی سے کام لیا گیا اور صحیح قسم کے آدمیوں کو اکٹھا کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اس کے علاوہ وہاں صرف اردو کی اصطلاحیں بنانے کا خیال تھا اور زیادہ تر عربی فارسی سے کام لیا گیا ہے۔ ہندستانی زبان کی اصطلاحوں میں سنسکرت کی مدد ضروری ہے۔ اگر ''ہندستانی اکیڈمی'' سے بالکل ناامیدی ہو جائے تو پھر جو لوگ قومی زبان کی ترقی چاہتے ہیں ان کا فرض ہے کہ اس کام کے لیے ایک خاص انجمن بنائیں۔ اس لیے کہ جب تک یہ کام نہ ہوگا ہندوستان میں ایک قومی زبان نہیں ہو سکتی۔

صوبہ متحدہ کے ابتدائی مدرسوں میں چوتھے درجے تک ایسی ریڈریں پڑھائی جاتی ہیں جن کی زبان تو ایک ہوتی ہے لیکن رسم خط ناگری یا فارسی الگ الگ ہوتا ہے۔ یہ خیال اچھا ہے لیکن اتنا ہی کافی نہیں، اس لیے کہ آگے چل کر لڑکوں کو جو ادبی ریڈریں پڑھائی جاتی ہیں ان کی زبانیں مختلف ہوتی ہیں۔ جو چند مشترک الفاظ ان کو یاد ہوتے ہیں وہ بھی آہستہ آہستہ بھول جاتے ہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ جو صورت شروع کے چار درجوں میں ہے وہی آگے بھی ہو۔ تعلیم کی باگ جن لوگوں

کے ہاتھوں میں ہے وہ چاہیں تو یہ بہت آسانی سے ہوسکتا ہے۔ انگریزی مدرسوں میں بھی اب ہائی اسکول تک انگریزی کے سوا سب مضمون مادری زبان میں پڑھائے جاتے ہیں لیکن ابھی تک ان مضمونوں کی کتابیں ہندستانی زبان میں نہیں ملتیں۔ اگر سر رشتۂ تعلیم اس طرف توجہ کرے تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ اچھی کتابیں تھوڑے دنوں میں نہ تیار ہوسکیں۔ ان کتابوں کی زبان مشترک ہونی چاہیے۔

اس سلسلے میں ایک کٹھن سوال رسم خط کا ہے۔ ہندستانی زبان کے دو ٹکڑے بڑی حد تک صرف اس وجہ سے ہو گئے کہ رسم خط ایک نہیں ہے۔ اچھا تو یہ ہوتا کہ ہم لوگ اس سوال پر ٹھنڈے دل سے غور کرتے اور اس رسم خط کو اختیار کر لیتے جو ہماری زبان کی آوازوں کو پوری طرح ادا کر سکتا۔ لیکن بدقسمتی سے اس سوال نے فرقہ وارانہ رنگ اختیار کر لیا ہے۔

رسم خط بدلنے سے پہلے ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہم اپنے پرانے ادب سے تعلق قائم رکھنا چاہتے ہیں یا نہیں۔ مصطفیٰ کمال نے جو ترکی میں لاطینی رسم خط کو نافذ کرنے کا بیڑا اٹھایا تو انھوں نے یہ طے کر لیا تھا کہ پرانا تمدن اور پرانا ادب قومیت کے نئے تخیل کے لیے کچھ زیادہ کارآمد نہیں ہے۔ وہ تو ایک نئی قوم پیدا کرنے کا ارادہ رکھتے تھے جو اپنے ماضی سے کم سے کم تعلق رکھے۔ ایسی حالت میں تبدیلی صرف اس وجہ سے نہیں کی گئی کہ ایک مشکل اور ناموزوں رسم خط کو چھوڑ کر ایک آسان اور موزوں رسم خط اختیار کیا جائے بلکہ غالباً اصل مقصد یہ تھا کہ نئی قوم پرانی روایات کا دامن چھوڑ کر مغرب کے تمدن اور ادب سے ناتا جوڑے۔

ہمارے دیس میں بھی بہت سے ایسے لوگ ہیں جن کا خیال ہے کہ ہمارے پرانے تمدن کی جو خوبیاں تھیں وہ تو جاتی رہیں اور جو خرابیاں تھیں انھوں نے اتنی ترقی حاصل کر لی ہے کہ ہماری قومی زندگی کے راستے میں قدم قدم پر رکاوٹیں ڈالتی ہیں۔ اس مرض کا علاج ان لوگوں کے نزدیک یہی ہے کہ ایک نئے تمدن کی بنیاد پڑے جو موجودہ زمانے کی علمی ترقی سے پورا پورا فائدہ اٹھائے اور جس میں فرقہ پرستی کی گنجائش بالکل نہ رہے۔ اس صورت کے پیدا کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ

یہ ہوسکتا ہے کہ رسم خط کو بدل دیا جائے۔ ظاہر ہے اس طرح پرانے ادب اور پرانی روایات سے کوئی تعلق باقی نہ رہے گا اور نئے رسم خط میں وہی کتابیں شائع ہوں گی جن کی ضرورت نئی قوم کو ہوگی۔

(ہفت روزہ ''ہندستان'' 1937 و ماہنامہ کتاب مارچ 1965)

□□□

مسلم یونیورسٹی، سرسید،
ذریعۂ تعلیم

مسلم یونیورسٹی کا نیا دور

ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے 1857 کے بعد ہی سے یہ مسئلہ مختلف صورتوں میں آتا رہا ہے کہ اس ملک میں ان کے حقوق و فرائض کیا ہیں۔ انگریزوں کی حکومت کے دور میں سیاسی، علمی اور تہذیبی حیثیت سے مسلمانوں میں مختلف رجحانات کارفرما رہے۔ ایک طرف ہر میدان میں انگریزوں ہی کی نہیں بلکہ مغربی علوم وافکار کی شدید مخالفت کا رجحان تھا جس کی وجہ سے ایک بڑا طبقہ علم وادب کی جدید قدروں سے بیگانہ رہا تو دوسری طرف ''زمانہ باتو نہ سازد تو بازمانہ بساز'' کے نظریے پر عمل تھا اور اس رجحان نے ایسی ہمہ گیری حاصل کر لی تھی کہ اپنی روایات سے بے نیازی یا محض سطحی وابستگی ہی مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے کا شعار ہو گیا تھا۔ اس پر طرہ یہ کہ خواب سے بیدار ہونے کی ہر کوشش کو حکمراں کی ساحری ناکام کرتی رہی۔ وہ لوگ جو روایت اور بغاوت کے دھاروں میں امتزاج پیدا کرنا چاہتے تھے ان کی تعداد فطری طور سے کم تھی اور عرصے تک ان کی کوششیں بارآور نہ ہو سکیں۔ مختلف فرقوں کے باہمی روابط کو مستحکم کرنے کی تحریک بھی حکومت کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے کامیاب نہ ہو سکی۔

علی گڑھ تحریک کا جائزہ اس مضمون کے دائرے سے خارج ہے۔ اس کے بارے میں

اہل فکر ونظر بہت کچھ لکھ چکے ہیں، لیکن ایک بات اس موقع پر کہنے کی ہے اور وہ یہ کہ اس کی تعمیر میں شروع ہی سے ایک صورت خرابی کی مضمر تھی اور وہ صورت یہ تھی کہ اس تحریک نے خود مسلمانوں کے لیے تو ایک دھندلا سا لائحہ عمل پیش کیا اور مسلمانوں اور برطانوی حکومت کی باہمی تعلقات کو خوش گوار بنانے کی بھی کوشش کی لیکن اس حقیقت کو یکسر نظر انداز کر دیا کہ اگر مسلمانوں کو اس ملک میں رہنا ہے تو دوسرے باشندوں کے ساتھ بھی باہمی تعلقات کی ایک طرح ڈالنی ہے۔ ہندستانی تہذیب وتمدن کی جدید تعمیر میں خود اپنے مقام اور اپنے فرائض کی بھی تعیین کرنی ہے۔ یہ تحریک گویا اس مفروضے پر مبنی تھی کہ انگریزوں کی حکومت اس ملک میں ابدالآباد تک قائم رہے گی اور ہر طرح کی مضرت سے مسلمانوں کو محفوظ رکھ سکے گی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان کی سرزمین میں علی گڑھ کی حیثیت ایک جزیرہ کی نہیں تو کم از کم ایک جزیرہ نما کی ضرور ہوگئی، جہاں ہند میں ہونے کے باوجود علی گڑھ اس جہان سے اتنا جدا رہا کہ لازمی طور پر اس کا شمار حلقۂ بیرونِ در میں ہونے لگا۔

سید مرحوم نے دارالعلوم مسلمانانِ ہند کا جو خواب دیکھا تھا وہ صحیح معنی میں شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ کالج قائم ہوا اور دھوم دھام سے چلا، یونیورسٹی بنی اور طمطراق سے چلی لیکن ظاہر سے قطع نظر کر کے اگر باطن کا جائزہ لیا جائے تو یہی کہنا پڑے گا کہ :

''بھرے ہیں جس قدر جام و سبو مے خانہ خالی ہے''

سید احمد خاں مرحوم نے سائنٹفک سوسائٹی قائم کی، تہذیب الاخلاق جاری کیا، اسلام کی تشریح وتعبیر کی کوشش کی لیکن ان کے جانشینوں کا مایۂ فخر اور طرۂ امتیاز صرف یہ تھا کہ علی گڑھ سے اتنے جنٹ اور اتنے جج پیدا ہوئے۔ مسلم یونیورسٹی کے ارباب حل وعقد نے اسلام کا نام تو اکثر لیا لیکن اسلامی علوم کی ترقی وترویج یا مسلمانوں کی تاریخ وتہذیب سے متعلق علمی مسائل کی تحقیق کی اجتماعی کوشش کبھی نہ ہوئی۔ دارالعلوم مسلمانانِ ہند کے قیام سے لے کر آج تک تقریباً اسی سال کا زمانہ گزرا، اگر ان علوم کی طرف پوری توجہ ہوتی اور تحقیق وتالیف کا کوئی مستقل ادارہ قائم ہوتا تو اس مدت میں کتنا علمی ذخیرہ فراہم ہو سکتا تھا۔ یہاں تو کسی کو اتنی توفیق بھی نہ ہوئی کہ سید مرحوم نے

جو کچھ لکھا تھا اسی کو سلیقہ سے دوبارہ شائع کر دیتا۔افسوس ہے کہ ان کی سب تصانیف بھی یہاں موجودنہیں ہیں۔علی گڑھ سے عالم بھی پیدا ہوئے اور عامل بھی، اہلِ فکر و اہلِ قلم بھی اور اہل لواء وعلم بھی، لیکن علی گڑھ کو مرکز بنا کر تخلیقی یا تعمیری کام بہت کم ہوا۔اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علی گڑھ میں کوئی کام ہوا ہی نہیں۔مسلمانوں کو جدید علوم کی طرف متوجہ کرنا اور ان کی مایوسی اور افسردگی کو دور کرنا، سید احمد خاں مرحوم اور ان کے جانشینوں کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔اسکول اور کالج کی عام تعلیم میں علی گڑھ کسی سے پیچھے نہیں رہا لیکن اس وقت بحث بنیادی، تعمیری اور علمی کاموں سے ہے۔ افسوس ہے کہ اس میدان میں جدو جہد کی کمی ایک تکلیف دہ حقیقت ہے۔

1947 میں جو قیامت صغریٰ برپا ہوئی اور اس دور میں علی گڑھ کے ارباب حل وعقد کا جو رویہ رہا اس سے تفصیلی بحث بھی اس مضمون کا موضوع نہیں ہے لیکن علی گڑھ تحریک کی جس کمزوری کا ذکر کیا گیا ہے اس کی جھلک اس دور کی ہنگامہ آرائیوں میں صاف دکھائی دیتی ہے۔ پاکستان کی تخلیق سے کیا فوائد حاصل ہوئے اور کتنا نقصان پہنچا اس کا صحیح تجزیہ ہندوستان کی سماجی تاریخ کا ایک معرکہ آرا باب ہے۔ان سرمستیوں کا جو خمیازہ مسلم یونیورسٹی کو اُٹھانا پڑا اس کا اندازہ سبک ساران ساحل کے لیے بہت دشوار ہے۔اس کو تو کچھ وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو شب تاریک وبیم موج سے عہدہ برآ ہو کر آج علی گڑھ کی متزلزل بنیادوں کو مستحکم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

صد سالہ دور چرخ تھا ساغر کا ایک دور
نکلے جو میکدے سے تو دنیا بدل گئی

خدا بھلا کرے پنڈت جواہر لال نہرو، مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر ذاکر حسین کا کہ ان بزرگوں کی وسعت قلب ونظر اور اصابت فکر نے اس ادارہ کو نہ صرف مکمل تباہی سے محفوظ رکھا بلکہ اس کی فلاح و بہبود کے لیے ایسی صورتیں پیدا کیں جن سے یہ امید ہوئی ہے کہ اس کا مستقبل ماضی سے زیادہ شاندار ہوسکتا ہے۔ ماضی سے محض جذباتی وابستگی رکھنے والے اور حال کی بعض دشواریوں سے افسردہ اور مایوس ہو جانے والے ممکن ہے اس امید کو موہوم سمجھیں اور مضمون نگار کی

بے اندازہ رجائیت پر محمول کریں لیکن میرا تو یہ کامل یقین ہے کہ مستقبل کے ہندوستان میں اس ادارے کے لیے ایک باعزت زندگی کے وسیع امکانات ہیں اور اس ملک کی جدید علمی اور تہذیبی تشکیل میں یہ یونیورسٹی ایسی گراں قدر خدمت کرسکتی ہے جو تاریخ کے صفحوں پر زریں حروف میں لکھی جائے گی۔

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند وزخورشید نشانم دادند

۔۔۔۔اس اجمال کی پوری تفصیل تو اس وقت ممکن نہیں لیکن مستقبل کے لائحہ عمل کا ایک خاکہ پیش کرنے کی جسارت کرتا ہوں تاکہ بحث وتمحیص کی ابتدا ہو اور سب کی مشترکہ کوشش سے ایک خوش رنگ تصویر مکمل ہو سکے۔

1857 کے بعد سید احمد مرحوم اور ان کے رفقائے کار کے سامنے سب سے بڑا کام یہ تھا کہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات میں مسلمانوں کی تہذیبی اور علمی زندگی کا ایک نیا خاکہ مرتب کیا جائے۔ 1947ء کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے پھر یہی سوال ہے، لیکن تقریباً ایک صدی کے بعد اب مسئلے کی نوعیت بھی مختلف ہے اور ماحول بھی یکسر تبدیل ہو چکا ہے۔ ڈیڑھ اینٹ کی اپنی مسجد الگ بنانے والے اب بھی اس ملک میں بہت ہیں لیکن اب اس نقطۂ نظر کی خرابیاں بھی ظاہر ہوتی جارہی ہیں۔ ہندوستان کی تہذیب میں یک رنگی بھی ہے اور صد رنگی بھی، ہر رنگ کو اس طرح ابھارنے اور نکھارنے کی ضرورت ہے کہ توازن وتناسب میں فرق نہ آنے پائے اور ایک رنگ دوسرے رنگ پر اتنا غالب بھی نہ ہونے پائے کہ ہمہ رنگی ہی ختم ہو جائے۔ ایک تہذیب اور ایک زبان کے حامی ہندوستان کے وہ نادان دوست ہیں جو اس گوناگوں تہذیبی عمارت کو مسمار کر کے ایک سپاٹ اور بے رنگ چہار دیواری بنانا چاہتے ہیں۔ اس وقت بظاہر ان لوگوں کی آوازیں ہر طرف گونج رہی ہیں لیکن یہ کیفیت زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہ سکتی۔ اس صورت حال کو بدلنے کی جو کوشش ملک کے مختلف گوشوں میں ہو رہی ہے اس کو کمک پہنچانے کی

ضرورت ہے۔ یہ کام یوں تو سب یونیورسٹیوں کا ہے لیکن مسلم یونیورسٹی اس میں ایک مخصوص انداز کی خدمت انجام دے سکتی ہے۔

اس خدمت کو انجام دینے کے لیے سب سے پہلے ہمیں اپنے نقطہ نظر میں تبدیلی کرنی ہوگی۔ ہم میں سے کتنے ہیں جو ہندوستان کی قدیم تہذیب سے واقفیت اور وابستگی رکھتے ہیں اور اس کو اپنی تہذیب سمجھ کر اس کا گہرا مطالعہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ستم تو یہ ہے کہ اس یونیورسٹی میں قدیم ہندستانی تاریخ اور تہذیب کا ماہر نہ پروفیسر ہے نہ ریڈر اور نہ لکچرر۔ ہمارا شعبہ تاریخ شروع ہی سے صرف عہد وسطیٰ کی تاریخ پر اپنی پوری توجہ مرکوز کیے ہوئے ہے۔ یہ کام بہت ضروری ہے اور اس میں ابھی بے حد ترقی کی گنجائش ہے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ سخت ضرورت ہے کہ قدیم تاریخ اور تہذیب کو بھی تاریخ کے نصاب کا لازمی جزو قرار دیا جائے اور اس کے لیے ماہر اساتذہ کا تقرر ہو تا کہ ہمارے طلبہ اس دور سے کماحقہٗ واقفیت حاصل کر سکیں اور عہد اوسط سے عہد قدیم کا جو رشتہ ہے اس کو پوری طرح سمجھ سکیں۔ مسلمانوں کے تحت الشعور میں بالعموم اس عنصر کی کارفرمائی ہے کہ ہماری تاریخ اور تہذیب کا رشتہ عرب، ایران اور توران سے براہ راست ملتا ہے اور یہ محض ایک اتفاقی امر تھا کہ ہمارا کارواں رود گنگا کے کنارے آن کر اترا۔ گنگا اور جمنا کا پانی اگر ہمارے خمیر میں داخل ہو گیا ہے تو اس پر فخر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ نالۂ ہندی میں حجازی لَے کی تلاش اور عجمی خم میں حجازی مَے کی پیاس اگر ایک حد کے اندر ہو تو خوب ہے لیکن ماحول کی حقیقت سے بے نیاز ہو کر اور تاریخ کے عمل اور ردعمل کو فراموش کر کے محض تصور کی دنیا سے مستقبل کی تصویر کے لیے آب ورنگ حاصل کرنا دانشمندی کے خلاف ہے۔ ہندوستان کے بیشتر مسلمان علی گڑھ کو آج بھی اپنا تہذیبی اور علمی مرکز سمجھتے ہیں۔ اس لیے ہماری ذمے داری بہت زیادہ ہے۔ تاریخ اور تہذیب سے متعلق صحیح اور متوازن شعور کی تشکیل ہمارا فرض ہے۔ اس فرض کا احساس اس یونیورسٹی کے ارباب حل وعقد میں ایک گونہ موجود ہے اور نئے دور میں اس کی طرف خفیف سی توجہ بھی کی گئی ہے لیکن جیسے بڑے پیمانے پر اس کام کو شروع کرنا چاہیے اور اس منصوبے کو کامیاب کرنے کے لیے جتنی

منظم کوشش کی ضرورت ہے اس کی کمی شدت سے محسوس ہوتی ہے۔ نہ صرف نصاب تعلیم میں بلکہ اس یونیورسٹی کے سارے ماحول میں ہندوستان کی مشترکہ تہذیبی قدروں اور قدیم و جدید کے صحیح امتزاج کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے اور نئے دور میں یہ ہمارا سب سے بڑا فرض ہے۔

تقریباً بارہ سو برس سے ہندستانی تہذیب کی تعمیر میں مسلمانوں نے حصہ لیا ہے۔ فلسفہ، مذہب اور تصوف، موسیقی، مصوری اور فن تعمیر، زبان اور ادب، کوئی ایسا شعبہ نہیں ہے جس میں مسلمان اثر انداز نہ ہوئے ہوں۔ اسی طرح خود مسلمانوں کی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو ہندستانی ماحول سے متاثر نہ ہوا ہو۔ اس عمل اور ردعمل کا معروضی مطالعہ اور بے لاگ تجزیہ بالخصوص اس یونیورسٹی کا کام ہے۔ خوشی کی بات ہے کہ اس یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ میں عہد اوسط کی تاریخ کے سلسلے میں تحقیق و تالیف کا ایک شعبہ موجود ہے اور بعض اہم کتابیں شائع ہو رہی ہیں۔ حکومت ہند قابل مبارکباد ہے کہ اس نے اس کام کی اہمیت کو سمجھا اور اس کے لیے ایک لاکھ روپے سالانہ کی منظوری دی۔ ابھی تو اس کام کی ابتدا ہے۔ دراصل یہ کام ایک شعبہ کا نہیں ہے۔ اس میں تاریخ کے ساتھ ساتھ معاشیات و اجتماعیات، فارسی، سنسکرت، ہندی، فلسفہ اور فنون لطیفہ وغیرہ کے ماہرین کی شرکت ضروری ہے۔ یونیورسٹی کو چاہیے کہ عہد اوسط کی تہذیبی تاریخ کو مرتب کرنے کا کام بڑے پیمانے پر شروع کرے اور دوسری یونیورسٹیوں کے ماہرین کو شرکت کی دعوت دے۔ اگر اس یونیورسٹی نے یہ کام اچھی طرح کرلیا تو نہ صرف یہ کہ اس کا نام ساری دنیا میں روشن ہوگا بلکہ ہندوستان کی تہذیبی ترقی میں بیش بہا مدد ملے گی۔ تحقیق کے نتائج کو ہندی زبان اور دیوناگری رسم خط میں بھی شائع ہونا چاہیے۔

دوسرا خصوصی کام جو یہ یونیورسٹی کرسکتی ہے اور جس کی طرف بالآخر توجہ کی گئی ہے وہ اردو ادب کی مکمل تاریخ کی ترتیب کا کام ہے۔ اس سلسلے میں ایک خاکہ تیار ہوا ہے اور یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے اس اہم کام کے لیے ضروری مالی امداد فراہم کی ہے۔ اردو کے ممتاز ادیب اور اساتذہ اس تاریخ کی ترتیب میں شریک ہیں۔ امید ہے کہ ان کی مجموعی کوشش سے یہ کام

مکمل ہوگا اور علی گڑھ کی یہ علمی خدمت ملک میں قدر کی نگاہ سے دیکھی جائے گی۔

سید احمد خاں مرحوم نے اردو زبان وادب کی ترقی کا جو کام شروع کیا تھا اور جس کا سلسلہ ایک حد تک علی گڑھ میں قائم رہا اس کو مستحکم اور وسیع کرنا اس یونیورسٹی کا اہم فرض ہے۔ موجودہ دور میں انجمن ترقی اردو (ہند) کے ساتھ ساتھ مسلم یونیورسٹی کو بھی اس کام کی طرف پوری توجہ کرنی چاہیے۔ اردو کے مشہور مصنفین اور بالخصوص سید احمد خاں مرحوم کی تصانیف کو جدید ترتیب اور تحقیق کے ساتھ دوبارہ شائع کرنا بھی اس یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کا فرض ہے اور اس کام کے لیے بھی بہت جلد ایک تفصیلی خاکہ تیار ہونا چاہیے۔ زبان کی تحقیق کے سلسلے میں اردو اور ہندی کے شعبے مل کر بہت کچھ کر سکتے ہیں۔ کھڑی بولی کے لسانی جائزے کی اسکیم جو اس یونیورسٹی نے تیار کی ہے بہت ہی اہم ہے۔ اگر اس میں کامیابی ہوئی تو زبان کے مسئلے کی بہت سی گتھیاں سلجھائی جا سکتی ہیں اور اردو۔ ہندی کے اختلاف کو علمی بنیاد پر دور کیا جا سکتا ہے۔ اس کام کے لیے جس وسعت نظر اور بے تعصبی کی ضرورت ہے، ملک میں عموماً اس کی بہت کمی ہے۔ خوشی کی بات ہے کہ اس یونیورسٹی میں آج کل ایسی فضا ہے جس میں یہ کام اچھی طرح کیا جا سکتا ہے۔ وقت کی اس اہم ضرورت کی طرف پوری توجہ ہونی چاہیے۔

علوم اسلامیہ کے تفصیلی مطالعہ اور ممالک اسلامیہ کے جدید رجحانات کی تحقیق کا کام بھی یہ یونیورسٹی اچھی طرح کر سکتی ہے۔ موجودہ دور میں اس کام کی طرف توجہ ہوئی ہے۔ شعبہ عربی و اسلامیات نے مطبوعات کا ایک سلسلہ قائم کیا ہے اور ادارۂ علوم اسلامیہ کے قیام سے یہ امید ہوتی ہے کہ قدیم علوم کی تدریس و تحقیق کے ساتھ ساتھ جدید حالات اور رجحانات سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ایک ایسا مرکز قائم ہو جائے گا جہاں ہندوستان کے مختلف گوشوں سے شائقین آئیں گے اور اسلامی ممالک کے بارے میں ہر طرح کی معلومات انھیں مل سکیں گی۔ عرب ممالک، ترکی، ایران اور افغانستان سے ہندوستان کے گہرے تعلقات قدیم زمانے سے رہے ہیں اور ہندوستان کی جدید سیاسی آزادی کے بعد یہ تعلقات دوبارہ بہتر اور زیادہ استوار صورت

اختیار کر رہے ہیں۔ ان تعلقات کو بڑھانے اور ان ممالک سے کما حقہ واقفیت حاصل کرنے کے لیے ایک ادارہ کی سخت ضرورت تھی۔ جب یونیورسٹی کی طرف سے اس کام کا ایک خاکہ حکومت ہند کے سامنے پیش کیا گیا تو اس نے فوراً اس کی تہذیبی اور علمی اہمیت کو محسوس کیا اور چوراسی ہزار روپے کی سالانہ امداد منظور کی۔ اس ادارے میں علمی تحقیق کے ساتھ ساتھ جدید فارسی، عربی اور ترکی کی تعلیم کا بھی انتظام کیا گیا ہے۔ وقتاً فوقتاً ان ممالک کے ممتاز اہل علم کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ یہاں تشریف لائیں اور اپنے ملک کی تاریخ اور جدید تہذیبی رجحانات کے بارے میں اپنے خیالات سے شائقین علم کو استفادے کا موقع دیں۔

اس سلسلے میں ایک ضروری کام یہ بھی ہے کہ مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کے ممالک کی قدیم تاریخ کا مطالعہ کیا جائے۔ ہندوستان کی قدیم تاریخ کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے اور اس کی بہت سی گتھیوں کو سلجھانے کے لیے، بالخصوص وسط ایشیا، ایران اور وادیٔ فرات کی قدیم تہذیبوں سے پوری واقفیت ضروری ہے۔ اس کام کے لیے ان علاقوں کی بہت سی زبانوں اور خاص طور سے قدیم سامی زبانوں کا علم حاصل کرنا ہوگا۔ یورپ اور امریکا میں شاید ہی کوئی یونیورسٹی ایسی ہو جس میں ان زبانوں کی تعلیم کا انتظام نہ ہو لیکن ہمارے ملک میں ابھی اس کا ذکر بھی نہیں ہے اور اگر کہیں ہے بھی تو بالکل برائے نام۔ سب قدیم زبانوں کا انتظام ایک یونیورسٹی میں فی الحال مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن میری رائے ہے کہ سامی زبانوں کی تعلیم کا انتظام اس یونیورسٹی میں ہونا چاہیے۔ عربی کے شعبے کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ کام آسانی سے ہوسکتا ہے۔

مندرجہ بالا تجویزوں پر عمل کرنے سے میرے خیال میں اس یونیورسٹی کو ہندوستان میں ممتاز حیثیت حاصل ہوسکتی ہے۔ ہمارے ملک میں بہت سی یونیورسٹیاں ہیں اور امید ہے ان کی تعداد میں برابر اضافہ ہوتا رہے گا۔ ظاہر ہے کہ زیادہ تر علوم ایسے ہیں جن کی تعلیم ہر یونیورسٹی میں ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہیے لیکن چند ایسی یونیورسٹیوں کی بھی ضرورت ہے جو بعض علوم کو اپنے لیے مخصوص کرلیں اور ان میں امتیاز حاصل کریں کہ ملک کے ہر گوشے سے ان علوم کے شائقین تحصیل

علم کی غرض سے وہاں آئیں۔ اگر ہم کوشش کریں تو مسلم یونیورسٹی کو یہ امتیاز حاصل ہوسکتا ہے۔

اب رہا عام تعلیم کا سوال تو اس کے بارے میں چند باتیں قابل ذکر ہیں۔ یہ خیال عام ہے اور اس پر علی گڑھ والے فخر کرتے رہے ہیں کہ یہاں کے تعلیم یافتہ نوجوانوں میں چند ایسی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں جن سے ان کو ہر جگہ پہچانا جاسکتا ہے۔ وہ خصوصیات کیا ہیں اور ان صفات میں سے کتنی مثبت ہیں اور کتنی منفی، اس مسئلہ سے بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ یہ کہنا بھی غالباً صحیح ہوگا کہ یونیورسٹی کے قیام کے بعد جب یہاں کے طالب علموں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا تو وہ ٹھپا بھی رفتہ رفتہ دھندلا پڑتا گیا اور آج کل شاید کوئی مخصوص رنگ نہیں رہا، پھر بھی روایات کا اثر کچھ نہ کچھ تو لازمی طور پر باقی ہے اور اب دیکھنا یہ ہے کہ موجودہ حالات میں کسی تبدیلی کی ضرورت ہے یا نہیں۔ اگر تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنے ماحول کو کماحقہ سمجھے، اس کے اندر زندگی بسر کرنے کی صلاحیت پیدا کرے اور حسب ضرورت اس پر اثر انداز ہونے کی قدرت حاصل کرے تو ہندوستان کی درس گاہوں میں بالعموم اس مقصد کی طرف بہت کم دھیان دیا گیا ہے۔ علم و عمل کی جن قدروں کو ہم نے علی گڑھ کالج کے ابتدائی دور میں اپنایا تھا، زمانہ کی ہر کروٹ کے ساتھ ان کا جائزہ لینے کی ضرورت تھی لیکن ہم لکیر کے فقیر بنے اپنے حال میں مگن رہے۔ اکبرالہ آبادی نے کیا خوب کہا ہے :

تو وضع پہ اپنی قائم رہ فطرت کی مگر تحقیر نہ کر
دے پائے نظر کو آزادی خود بینی کو زنجیر نہ کر
تو خاک میں مل اور آگ میں جل جب خشت بنے تب کام چلے
ان خام دلوں کے عنصر پر بنیاد نہ رکھ تعمیر نہ کر

فکر و نظر کی وسعت، ایثار اور قربانی کا جذبہ، خدمت خلق کی لگن اور وطن کی محبت، یہ ہیں چند بنیادی خصوصیات جن کو نوجوانوں میں تعلیم و تربیت کے ذریعے پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے یہ کام بہت مشکل ہے اور اس کے لیے جس قسم کے سماجی نظام کی ضرورت ہے وہ ابھی ہمارے

ملک میں موجود نہیں ہے لیکن اس زمین وآسمان مستعار کو پھونک ڈالنے کا جذبہ اور خاکستر سے آپ اپنا جہان پیدا کرنے کا حوصلہ ہر نوجوان کی فطرت کا جزو ہے۔ ضرورت ہے روشن ضمیر اساتذہ اور وسیع نظر ارباب حل وعقد کی جو ہر درسگاہ کو قومی ترقی کی تجربہ گاہ بنا سکتے ہیں۔

اس یونیورسٹی میں ہر مذہب اور ہر فرقے کے طالب علم موجود ہیں اور ان کے باہمی تعلقات بھی بحیثیت مجموعی خوشگوار ہیں۔ یہاں کی اقامتی زندگی دوسری یونیورسٹیوں کے مقابلے میں زیادہ منظم ہے، لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ اس تنظیم کا مقصد کیا ہے اور کیا ہم اس سے وہ فوائد حاصل کر رہے ہیں جو ہمارے امکان میں ہیں؟ کیا ہم نوجوانوں میں وہ عادات واطوار پیدا کر رہے ہیں جن کی موجودہ اور آیندہ ہندستانی سماج کو ضرورت ہے؟ کیا صرف ظاہری رواداری اور رسمی طور پر مرنجاں مرنج برتاؤ کافی ہے یا اس سے آگے بڑھ کر بھائی چارہ، ایک دوسرے کے دکھ درد میں شرکت، ارتباط اور محبت کے جذبات کو پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہم اپنی اقامتی زندگی کو اگر ایک مطمح نظر اور ایک تخلیقی تصور کے ماتحت منظم کریں تو ہماری یونیورسٹی کے فارغ التحصیل نوجوان جو ہندوستان کے مختلف گوشوں سے آتے ہیں اپنے اپنے علاقوں میں واپس جا کر ایک صحت مند نقطۂ نظر، ایک پائیدار اتحاد کا نمونہ پیش کر سکتے ہیں اور اس طرح ہندستانی تہذیب وتمدن کی نئی تشکیل میں علی گڑھ کا ایک ممتاز تعمیری حصہ ہو سکتا ہے۔ پہلے علی گڑھ کے نوجوانوں اور عام ہندوستانی سماج میں تیل اور پانی کی نسبت تھی۔ اگر ہم کوشش کریں تو اب ان میں شکر اور شیر کی نسبت پیدا ہو سکتی ہے۔

علی گڑھ کے مخالف کچھ دنوں سے یہ کہنے لگے ہیں کہ یہاں کے فارغ التحصیل تو سیدھے پاکستان کا رخ کرتے ہیں۔ یہ الزام ایک حد تک صحیح ہے لیکن الزام لگانے والے اگر اپنے گریبان میں منہ ڈال کر سوچیں تو ان کو ماننا پڑے گا کہ ابھی انھوں نے ہندوستان میں بے تعصبی کی ایسی فضا نہیں پیدا کی ہے کہ اور نہ باکاری کے اتنے مواقع پیدا کیے ہیں کہ یہاں کے نوجوان کسی دوسری طرف رخ کرنے کی ضرورت نہ محسوس کریں۔ اسی کے ساتھ ساتھ اس یونیورسٹی کے ارباب حل

وعقد کو بھی سوچنا چاہیے کہ کیا انھوں نے یہاں کے نوجوانوں میں حب وطن کا ایسا جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جس بنا پر وطن کے کانٹے سنبل و ریحان سے خوش تر اور کنعان کی گدائی مصر کی بادشاہی سے بہتر محسوس ہو۔ اس مسئلے کے دونوں رُخ توجہ کے قابل ہیں اور بالخصوص اس یونیورسٹی کو ان پر غور کر کے ایک ایسا حل تلاش کرنا ہے جس سے حالات بہتر ہوں اور پژمردگی کی جگہ امید اور ولولے کی کارفرمائی ہو۔

عام تعلیم کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ ذریعۂ تعلیم کا ہے۔ اب یونیورسٹیوں میں بھی زیادہ عرصے تک انگریزی زبان تعلیم کا ذریعہ نہیں رہ سکتی۔ دوسرے وجوہ سے قطع نظر بھی کیا جائے تو ایک وجہ یہی کافی ہے کہ اب جو طلبا ثانوی تعلیم سے فارغ ہوتے ہیں ان میں انگریزی کی اتنی استعداد ہوتی ہی نہیں کہ وہ اس کے ذریعے سے علوم وفنون کو اچھی طرح حاصل کر سکیں۔ اس لیے دوسری یونیورسٹیوں کی طرح اس یونیورسٹی کے سامنے بھی یہ سوال ہے کہ یہاں ذریعۂ تعلیم کیا ہونا چاہیے۔ اس علاقہ کی دوسری یونیورسٹیوں میں ہندی کو ذریعۂ تعلیم بنایا جا رہا ہے لیکن عثمانیہ یونیورسٹی کی اردو کی طرح یہ ہندی بھی ایک جناتی زبان بنتی جا رہی ہے اور کٹر پنتھیوں کا یہی زور رہا تو یہ بھی انگریزی سے کچھ کم مشکل نہ ثابت ہوگی۔ اس دوگونہ رنج وعذاب سے نجات کی صورت آسان نہیں ہے لیکن نہ صرف اس یونیورسٹی کو بلکہ سارے ملک کو اس کا حل تلاش کرنا ہے اور ایک ایسی علمی زبان کی تشکیل کی طرف قدم بڑھانا ہے جس میں ہندی اور اُردو کا خوش گوار امتزاج ہو اور جو اردو اور دیوناگری دونوں حرفوں میں لکھی جائے۔ اس سلسلے میں پہلا قدم تو یہ یونیورسٹی اٹھا چکی ہے۔ یہاں بی۔ اے کے درجے تک تقریباً ہر طالب علم کو اردو اور ہندی دونوں لازمی طور پر سکھائی جاتی ہیں۔ یہ قدم تو نسبتاً آسان تھا، اب ضرورت اس بات کی ہے کہ اس یونیورسٹی کے اساتذہ اردو اور ہندی دونوں میں زیادہ سے زیادہ مہارت حاصل کریں۔ یہ توقع ہم دوسری یونیورسٹیوں کے اساتذہ سے نہیں کر سکتے اس لیے کہ وہ تو اردو کو بہت آسانی سے نظر انداز کر سکتے ہیں لیکن ہم نہ تو اردو کو چھوڑ سکتے ہیں اور نہ ہندی کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ ہم کو بیچ کا راستہ ڈھونڈھنا پڑے گا اور بہت ممکن ہے کہ

ہماری یہی ضرورت ایسی ایجاد کا باعث ہو جس سے زبان کے مسائل حل ہو جائیں۔ یہ کام مشکل ہے لیکن اگر اس کی اہمیت کا پورا احساس ہو اور سب مل کر کوشش کریں تو آسان بھی ہو سکتا ہے۔

ع

صلائے عام ہے یاران نکتہ داں کے لیے

مسلم یونیورسٹی کا نیا دور جس کے پس منظر میں مایوسی، پژمردگی اور انتشار کی تاریکی تھی اب امید، حوصلے اور دل جمعی کا سامان فراہم کر رہا ہے۔ اگر یہاں کے ارباب حل وعقد، اساتذہ اور طلبہ یک جہتی سے عمل پیرا ہوں تو اس یونیورسٹی کا مستقبل ماضی سے زیادہ روشن ہو سکتا ہے۔

بیا تا گل بأفشانیم و مے در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشگافیم و طرح دیگر اندازیم

(علی گڑھ تحریک۔ آغاز تا امروز۔ مرتب نسیم قریشی)

□□□

نئے راستے کی تلاش

آج دن بھر آپ نے سرسید کے سلسلے میں بہت سی تقریریں سنی ہیں۔ ہر سال ایک دن، اور میں ایک دن پر زور دینا چاہتا ہوں۔ صرف ایک دن، ہم سرسید احمد کے کارناموں کا ذکر کرتے ہیں اور باقی 364 دن یوں ہی گزر جاتے ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ایک دن میں اتنی بہت سی باتیں کہہ دی جاتی ہیں کہ ان پر عمل کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔۔۔۔ پھر عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ صبح ایک جلسہ اسٹریچی ہال میں ہوتا ہے، جو اساتذہ اور کارکنان یونیورسٹی کی طرف سے سمجھا جاتا ہے اور جس میں وہی لوگ زیادہ تعداد میں آتے ہیں اور شام کو یونین میں ایک جلسہ ہوتا ہے۔ یہ طلبہ کی طرف سے ہوتا ہے اور اس میں اساتذہ بہت کم شرکت کرتے ہیں۔ یہ ایک دلچسپ دوعملی ہے اور دوعملی کی

1- ڈاکٹر عبدالعلیم کی "یوم سرسید" کی یہ تقریر جو انھوں نے 17 اکتوبر 1956 کو کی تھی ہفت روزہ "علیگ" (علی گڑھ) کے 25 اکتوبر کے شمارے میں شائع ہوئی تھی۔ اس تقریر کے سلسلے میں ڈاکٹر مختار الدین احمد اپنے 24 جولائی 2006 کے خط میں لکھتے ہیں، "ڈاکٹر صاحب کی تقریر بہت پسند کی گئی تھی۔ میں اس جلسے میں شریک تھا۔ خلیل الرحمٰن اعظمی نے تقریر نوٹ کی تھی۔ پھر ہم دونوں نے بیٹھ کر اپنے اپنے حافظے کی مدد سے تقریر لکھی۔ بعد کو چھپنے سے پہلے عبدالعلیم صاحب کو دکھا دی تھی۔ انھوں نے کچھ ترمیم اور تنسیخ کی، کچھ فقرے بدلے اور ایک پیرا گراف کا اضافہ کیا جو ہم لوگوں سے چھوٹ گیا تھا"۔

اس مضمون کا عنوان مرتب کا دیا ہوا ہے۔ (مرتب)

حیثیت سے افسوسناک بھی۔ ان جلسوں میں تقریریں ہوتی ہیں جن میں شاندار لفاظی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا اور پھر سرسید ڈے ختم ہو جاتا ہے۔ ان کی زندگی اور کارناموں کا ذکر کرنا بھی اچھا ہے لیکن آپ مجھے معاف کریں، میں ان کی زندگی کے بارے میں کچھ نہیں کہوں گا۔ میں جو کچھ کہوں گا اس کا سرسید کی زندگی سے براہ راست تعلق ممکن ہے نہ ہو لیکن بالواسطہ اگر آپ سمجھیں تو کچھ تعلق ہے ضرور۔

سرسید کے زمانے میں مسلمانوں پر ایسا ہی دور آیا تھا جب ان کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ وہ کیا کریں۔ سرسید نے 1857 کا زمانہ دیکھا تھا جسے اب بھی بعض لوگ غدر کہتے ہیں اور جسے آپ اگر جنگِ آزادی نہیں کہتے تو میں کم از کم بغاوت کا نام دینے پر اصرار کرتا ہوں۔ اس بغاوت میں مسلمانوں نے بڑے زور و شور سے حصہ لیا تھا اور اس کے بعد انگریزوں نے ان پر ہر طرح کی سختیاں کی تھیں۔ مسلمان جن نامساعد حالات سے اس وقت دو چار تھے، کچھ عناصر اسی قسم کے حالات پیدا کرنے کی کوشش میں آج بھی مصروف ہیں۔

میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہمیں ان حالات کا مقابلہ کیسے کرنا چاہیے؟

آج کے ہندستان میں اس ادارے کی بالخصوص اور مسلمانوں کی بالعموم کیا حیثیت ہوگی؟

یہ سوال ہے تو بہت سے ذہنوں میں لیکن بعض لوگ مصلحتاً اور بعض خوف کی وجہ سے اسے نہیں اٹھاتے۔ کچھ دوسرے، اسے محض اس لیے چھوڑ دیتے ہیں کہ اس سے ان کے نزدیک خلفشار کا اندیشہ ہے۔۔۔۔ لیکن یہ آواز آپ کو اٹھانی پڑے گی، کب تک نہیں اٹھائیں گے آپ؟ اگر ہم اور آپ مل کر اس سوال پر غور نہیں کریں گے تو کون کرے گا؟

اس ادارے کا نام مسلم یونیورسٹی ہے۔۔۔۔ اور یہ کوئی شرم کی بات نہیں ہے، میں سمجھتا ہوں اس پر فخر کرنا چاہیے۔ کچھ لوگ یہ چاہتے تھے کہ اس کا نام بدل دیا جائے لیکن وہ اپنی کوششوں میں ناکامیاب رہے اور قابل مبارکباد ہیں وہ لوگ جنھوں نے اس کا نام نہیں بدلا۔ سیکولر اسٹیٹ میں سب کو آزادی ہونی چاہیے کہ وہ مخصوص زبان، کلچر اور رسم و رواج کو جیسے چاہیں ترقی دیں۔ ہر مذہب

کے ماننے والوں کو اپنے مذہب کی پوری پوری آزادی ہونی چاہیے۔ بہت سے لوگ اب بھی اقلیت اور اکثریت کے تصور کو مذہبی تصور بتاتے ہیں، سیاسی تصور نہیں سمجھتے۔ آج بھی ہندوستان میں وہ فرقہ پرست موجود ہیں جو چار ہزار برس پہلے کا تمدن واپس لانا چاہتے ہیں اور دوسری طرف ہندستان میں بیٹھ کر لوگ اسلامی حکومت کا خواب دیکھتے ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں میں ایسے لوگ موجود ہیں۔ ہندستان میں نہ تو ہندوؤں کی حکومت قائم ہو سکتی ہے نہ مسلمانوں کی۔ یہاں ایک سیکولر حکومت ہی بن سکتی ہے اور اس کی تعمیر سارے ترقی پسند انسانوں کا فرض ہے۔

جس طرح اپنے زمانے کے نامساعد حالات میں سرسید نے نئے راستے کی تلاش کی تھی اسی طرح ہمیں بھی نیا راستہ تلاش کرنا پڑے گا۔ سرسید سے ہمیں یہ سبق لینا چاہیے۔ سرسید نے اپنے اسلاف کی کورانہ تقلید نہیں کی تھی، ہمارے لیے بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم ان کی سب باتوں کو بغیر سوچے سمجھے مان لیں۔۔۔۔ ان کے بعض اعمال و افعال سے مجھے بھی اتفاق نہیں۔۔۔۔ خود انھوں نے اپنے اسلاف پر تنقید کی، ہم کیوں تقلید کریں۔ اگر سرسید نے اپنے زمانے کی حکومت سے وفاداری کی تھی تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم بھی اپنے زمانے کی حکومت کے سامنے خواہ مخواہ جھک جائیں۔

مجھے دوبارہ یہاں آئے چھے سات سال ہو گئے۔ اس عرصے میں حالات کافی سدھر گئے تھے (لیکن) پچھلے پانچ چھے ہفتے سے میں یہاں نوجوانوں میں دوبارہ مایوسی کے آثار دیکھ رہا ہوں۔ ایک مستقل مایوسی اور بحران کی کیفیت ہے جو ہم پر طاری رہتی ہے۔ اس میں حال کے واقعات سے کچھ اور اضافہ ہو گیا ہے۔ ہمیں اس عام مایوسی کے خلاف جدوجہد کرنی ہے۔ پرانا مقولہ ہے "زمانہ باتو نہ سازد تو با زمانہ بساز" لیکن ایک شاعر نے اس میں ترمیم بھی کی ہے۔ "زمانہ باتو نہ سازد تو با زمانہ ستیز"۔ سرسید نے ہمیں زمانے سے پیکار کرنا سکھایا ہے۔ سرسید نے ہمیں سکھایا ہے کہ اپنی تہذیب کی قدروں کا از سرِ نو جائزہ لو، زمانہ سازی کے طریقے پر نہیں بلکہ تاریخی عوامل کے تحت۔ بزرگوں کی یاد تازہ کرنے کا مطلب اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ اپنے سینے کے زخم ہرے

کیے جائیں۔

تازہ خواہی داشتن گر داغہائے سینہ را

گاہے گاہے باز خواں ایں قصہ پارینہ را

اور میں بھی سرسید کا ذکر اسی لیے کر رہا ہوں۔ میں تلخ نوائی پر اس لیے اتر آیا ہوں کہ آج کچھ درد میرے دل میں سوا ہوتا ہے۔

آج ہمیں آزاد ہوئے تقریباً نو سال ہو گئے اور 9 سال میں ہمارے اندر ایک عام بے چینی اور اضطراب طاری رہا ہے۔ ہمیں اس پوری کیفیت کے خلاف جنگ کرنی ہے۔ یہ مایوسی اور اضطراب آخر کب تک؟ بعض نوجوان اپنی پریشانیوں سے گھبرا کر چپ چاپ سرحد پار چلے جاتے ہیں کہ سکون مل جائے، حالانکہ سکون وہاں بھی نہیں ملتا۔ لیکن یہ کوئی حل نہیں۔ ایک آدمی اگر چلا گیا تو کیا فرق پڑا، باقی ساڑھے چار کروڑ آدمی تو یہاں موجود ہیں۔ مجھے معلوم ہے کہ اس یونیورسٹی میں اور دوسری جگہ بھی ایسے عناصر موجود ہیں جو فرقہ پرستی کو ہوا دیتے ہیں۔ آپ انصاف کیجیے جب تک آپ ہندوؤں کے مذہب، ان کے فلسفہ اور ان کی تاریخ کو نہیں سمجھیں گے، ہندوستان میں کیسے رہ سکیں گے؟ میں ہندوؤں کے بارے میں زیادہ نہیں کہتا۔ انھیں بھی مسلمانوں کو سمجھنا چاہیے۔ مسلم یونیورسٹی کے اعتبار سے آپ سے خاص طور سے کہتا ہوں کہ آپ نے ہندوؤں کے فلسفہ اور تہذیب کو سمجھنے کی کوشش کبھی نہیں کی ہے۔ اب یہ کوشش کرنی پڑے گی۔ اس فلسفہ اور تاریخ سے وہ چیزیں اخذ کیجیے جو ضروری ہوں۔ پھر آپ باوجود نامساعد حالات کے کبھی مایوس نہ ہو سکیں گے۔ آپ غور کریں تو دوسرا کوئی راستہ ہے بھی نہیں۔۔۔۔ ہندوستان چھوڑ کر تو ہم نہیں جائیں گے۔ ہم یہیں رہیں گے۔ ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا۔

ابھی آپ نے سنا ہے کہ سرسید نے اپنے زمانے کے ادب کو ایک نئی زندگی دی تھی لیکن کبھی یہ بھی غور کیا ہے کہ آپ کی یونیورسٹی میں کیوں اچھے ادیب اور اچھے مقرر آج کل پیدا نہیں ہوتے۔ ہو سکتا ہے اس کی وجہ وہ بے چینی اور پژمردگی ہو جو ہم پر طاری ہے لیکن اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ

ہم سرسید کی صحیح اسپرٹ بھول گئے ہیں۔ ادب کا ذکر میں وسیع معنوں میں کر رہا ہوں۔ ویسے غزلیں اور رنگین افسانے لکھنے والے تو آپ کو بہت مل جائیں گے لیکن صحت مند ادب یہاں پیدا نہیں ہو رہا ہے۔ پہلے علی گڑھ سے ڈپٹی کلکٹر اور تحصیلدار تو پیدا ہوتے ہی تھے لیکن یہ علم و ادب کا مرکز بھی تھا۔ اب تحصیلدار اور ڈپٹی کلکٹر بھی نہیں پیدا ہوتے علم و ادب کا مرکز بھی نہیں۔

یونیورسٹیوں میں تعلیم میں بنیادی کمزوریاں موجود ہیں۔ تعلیم کا یہ نظام ہم نے مغرب سے لیا لیکن صرف ظواہر میں کھو گئے اور اصل مغز تک نہ پہنچ سکے۔ ہمیں غور و فکر کی عادت ڈالنی چاہیے۔ آپ نے سنا ہوگا کہ اب ملازمتوں کے لیے ڈگریوں کی بھی ضرورت نہیں ہوا کرے گی۔ تو پھر اعلیٰ تعلیم کا مقصد کیا رہ جاتا ہے۔ اعلیٰ تعلیمی اداروں کو انسانی قدروں پر غور کرنا چاہیے اور ایک نئے دور کی تعمیر میں لگ جانا چاہیے۔ نیا دور معاشی مساوات، سماجی برابری اور سیکولرزم کا دور ہے اور دنیا اسی دھارے کے ساتھ بہہ رہی ہے۔ ہندوستان میں بعض ایسے لوگ موجود ہیں جو چار ہزار سال پرانا تمدن لانا چاہتے ہیں، مگر تاریخ کے دھارے کو موڑنا ممکن نہیں۔ عارضی بند باندھے جا سکتے ہیں۔

تاریخ کے انھی عوامل کی روشنی میں ہمیں اپنا راستہ تلاش کرنا ہے۔ یہ سوال جو میں نے چھیڑے ہیں اُن پر غور و فکر اور مسلسل غور و فکر کرنا پڑے گا۔ اس سوال کو سوچنا اور اس کا حل نکالنا سرسید کی صحیح یادگار ہے۔

گماں مبر کہ بہ پایاں رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

□□□

ذریعہ تعلیم

یہ تو سب لوگ مانتے ہیں کہ ابتدائی اور ثانوی تعلیم کا ذریعہ فطری اور لازمی طور پر مادری زبان کو ہونا چاہیے لیکن بدقسمتی سے اعلیٰ تعلیم کے ذریعہ سے متعلق ہمارے ملک میں ابھی تک رائے کا اختلاف بہت زیادہ ہے۔ یہ اختلاف بے سبب نہیں ہے۔ ہماری کوئی مشترکہ زبان نہیں ہے۔۔۔۔۔ ایک زبان کو سارے ملک میں عام کرنے کی کوشش ابھی تک کامیاب نہیں ہوئی ہے۔ اس کوشش کا طریقہ بھی ایسا ہے کہ اس کی کامیابی مشکل نظر آتی ہے۔

علاقائی زبانوں کے ذریعہ سے اعلیٰ تعلیم ہو سکتی ہے لیکن اہل نظر کا خیال ہے کہ ابھی یہ زبانیں اتنی ترقی یافتہ نہیں ہیں کہ ان کو اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ بنایا جائے۔ علمی کتابوں اور جریدوں کی کمی،

1۔ مسلم یونیورسٹی گزٹ (علی گڑھ) نے 1958 میں "ہماری یونیورسٹی کا ذریعہ تعلیم" کے عنوان سے مضامین کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا۔ ڈاکٹر عبدالعلیم کا یہ مضمون اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جسے یونیورسٹی گزٹ نے "ایک نئے زاویے سے بحث" قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "اس سے موضوع کے نئے گوشوں پر روشنی پڑتی ہے"۔ ڈاکٹر نورالحسن اور ڈاکٹر مسعود حسین خاں اس سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار پہلے کر چکے تھے۔

ڈاکٹر عبدالعلیم کا یہ مضمون یونیورسٹی گزٹ کے 24 دسمبر 1958 کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ اس وقت اس پندرہ روزہ جریدے کے ایڈیٹر ڈاکٹر محمد حسن تھے۔ (مرتب)

علمی اصطلاحات کا پوری طور پر متعین نہ ہونا اور علمی انداز بیان کی نیم ارتقائی کیفیت ایسے عوارض ہیں جن کو دور کرنے سے پہلے کسی علاقائی زبان کو اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ نہیں بنانا چاہیے۔ ہماری یونیورسٹی میں ایک مزید دشواری یہ ہے کہ یہاں کے اکثر اساتذہ اور طلبہ جس زبان کو اپنی زبان سمجھتے ہیں وہ سرکاری طور پر کسی علاقے کی زبان نہیں ہے۔ ایسی صورت میں ہمارے لیے مسئلہ نسبتاً زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔

اس صورت حال میں یونیورسٹیوں کے بہت سے اساتذہ بہ اصرار انگریزی کو اعلیٰ تعلیم کے ذریعہ کی حیثیت سے ایک غیر متعین عرصے تک قائم رکھنا چاہتے ہیں لیکن وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ اس مسئلے کا حل نہیں ہے بلکہ فیصلہ کو کچھ عرصے کے لیے ٹال دینا ہے۔

بنیادی فیصلہ تو کرنا ہی پڑے گا اور جتنی جلدی ہم اس فیصلہ میں کریں گے اتنی ہی کم مدت میں ہم اپنی زبان کو اس قابل بنا سکیں گے کہ وہ صحیح معنی میں ذریعہ تعلیم بن سکے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم بہ یک جنبش قلم اعلیٰ تعلیم کے تمام مدارج میں انگریزی کی جگہ کسی اپنی زبان کو رائج کر دیں۔ اس عمل کے لیے خاصی تیاری کرنی ہوگی لیکن یہ تیاری خلا میں نہیں ہو سکتی۔ یہ توقع بے جا ہوگی کہ دوسرے لوگ زبان کو اس قابل بنائیں گے تب ہم بہ کمال مہربانی اس کو قبول کرنے پر آمادہ ہوں گے۔

اس لیے میری رائے یہ ہے کہ علاقائی زبانوں کو اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ بنانے کا عمل بہت جلد شروع ہو جانا چاہیے۔ مثلاً یہ نسبتاً زیادہ آسانی سے ممکن ہے کہ بی۔اے اور بی۔ایس۔سی میں اکثر علوم کی تعلیم علاقائی زبان کے ذریعہ ہو۔ ہم اس کو پسند کریں یا نہ کریں حالات نے مجبور کر دیا ہے کہ اس تجویز پر فوراً عمل ہو۔ ثانوی تعلیم کے بعد جو طلبہ یونیورسٹی میں آتے ہیں وہ انگریزی زبان میں اتنی کم مہارت رکھتے ہیں کہ ان کی تعلیم کا ذریعہ عملاً انگریزی نہیں ہے۔ ہم انگریزی میں لکچر دیتے ہیں تو وہ نہیں سمجھتے۔ ان سے انگریزی میں مضمون لکھواتے ہیں تو وہ اپنے خیالات کا اظہار نہیں کر سکتے۔

نتیجہ یہ ہے کہ انگریزی کو ذریعہ تعلیم کی حیثیت سے قائم رکھنے کا جو مقصد ہے یعنی یہ کہ طالب علم اس کے بیش بہا علمی ذخیرے سے فائدہ اٹھا سکے، وہ سراسر فوت ہو جاتا ہے۔

ایم۔اے اور ایم۔ایس۔سی کی تعلیم کا ذریعہ کچھ عرصے تک زیادہ تر علوم کے لیے انگریزی ہی رہے تو اچھا ہے لیکن اس کی تبدیلی کے لیے جو تیاری ضروری ہے وہ بھی فوراً شروع کر دینی چاہیے۔ جب تک ہماری زبانوں میں علمی کتابوں کی کمی ہے اس وقت تک ہمیں اس بات پر نسبتاً زیادہ زور دینا ہوگا کہ بی۔اے میں انگریزی زبان ایک لازمی مضمون ہو اور اس کی تعلیم پر کافی وقت صرف کیا جائے۔

اب رہا یہ سوال کہ ہماری یونیورسٹی میں ذریعہ تعلیم کیا ہونا چاہیے۔ اس وقت صورت یہ ہے کہ دینیات، عربی، فارسی، علوم اسلامیہ، طب اور اردو کے لیے ذریعہ تعلیم اردو ہے، سنسکرت اور ہندی کے لیے ہندی ہے اور دوسرے مضامین کے لیے انگریزی ہے۔ اس یونیورسٹی کے تقریباً ستر فی صدی طلبہ اردو کو اپنی زبان کہتے ہیں، تقریباً پچیس فی صدی ہندی کو اور تقریباً پانچ فی صدی ایسے ہیں جو دوسرے علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ دوسرے علاقوں کے طلبہ زیادہ تر ایم۔ایس۔سی اور ایل۔ایل۔بی کے درجوں میں داخل ہوتے ہیں۔

گویا اس یونیورسٹی کے طلبہ کی بڑی اکثریت کی مادری زبان ہندستانی ہے جس کے دو ادبی اسلوب ہندی اور اردو ہیں۔ ہندستانی کے علاقے میں زبان کے ارتقا کی جو صورت رہی ہے اس کی مثال دنیا میں کہیں نہیں ملتی۔ ایک ہی لسانی علاقے میں دو مختلف ادبی اسلوبوں کی موجودگی نہ صرف علم و ادب بلکہ نظم و نسق میں بھی طرح طرح کی الجھنوں کا باعث ہے۔ ان دونوں اسلوبوں سے جو گہری جذباتی وابستگی ان کے حامیوں کو ہے اس کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ دونوں اسلوب کبھی ایک دوسرے میں جذب ہو سکتے ہیں، لیکن سماجی ارتقا کے قوانین اور تاریخ کے مطالعہ سے تو یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ کبھی نہ کبھی ان دونوں کو ایک ہونا پڑے گا۔

آئندہ کا اسلوب غالباً بول چال کی زبان سے نسبتاً زیادہ قریب ہوگا۔

اصطلاحات

علمی زبان کے لیے سب سے اہم مسئلہ اصطلاحات کا ہے۔اردو کی اصطلاحیں عموماً عربی اور فارسی سے ماخوذ ہوتی ہیں اور ہندی کی اصطلاحیں سنسکرت سے، لیکن جدید علوم کی بیشتر اصطلاحیں جو لاطینی سے ماخوذ ہیں بین الاقوامی حیثیت حاصل کر چکی ہیں۔ میرا خیال ہے کہ بین الاقوامی اصطلاحوں کو چھوڑ کر سنسکرت یا عربی کی مدد سے اصطلاحیں گڑھنے کا عمل غیر ضروری ہے۔ دراصل جو دشواری پیش آتی ہے وہ نیم اصطلاحی الفاظ کے انتخاب میں ہے۔ان کے لیے لازمی طور پر سنسکرت یا عربی اور فارسی کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

اس دشواری کو حل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایسے الفاظ اختیار کیے جائیں جن کا تلفظ نسبتاً آسان ہو اور جن کی آوازیں بول چال کی زبان کی آوازوں سے نسبتاً زیادہ قریب ہوں۔اس میں بے جا عصبیت اور تنگ نظری سے کام نہ لیا جائے۔اس طرح ہم یہ توقع کر سکتے ہیں کہ خاصی طویل مدت کے بعد فطری ارتقا کے اصول کے مطابق ہندستانی کے علاقے کی علمی زبان ایک مشترک اسلوب اختیار کر لے گی۔

ادبی زبان کا مسئلہ اس سے بھی زیادہ پیچیدہ ہے اور اس کے بارے میں قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔اس وقت تو صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ عوامی ادب کا اثر ہمارے ادبی اسلوب پر بڑھتا جائے گا اور ہندی اور اردو کے موجودہ اسلوبوں میں بنیادی تبدیلی رونما ہوگی۔ موجودہ صورتِ حال اور آئندہ کے امکانات کی روشنی میں یہ طے کرنا ہے کہ اس یونیورسٹی میں ذریعۂ تعلیم کیا ہونا چاہیے۔

میری رائے یہ ہے کہ اس یونیورسٹی میں فی الحال جو مضامین اردو یا ہندی کے ذریعہ سے پڑھائے جاتے ہیں وہ اپنی حالت پر قائم رہیں، جو مضامین انگریزی کے ذریعہ سے پڑھائے جاتے (ہیں) وہ بھی ایم۔اے اور ایم۔ایس۔سی کی حد تک اپنی حالت پر رہیں۔ لیکن بی۔اے اور بی۔ایس۔سی میں ان کی تعلیم کا ذریعہ ''ہندستانی'' ہو اور اس کے لکھنے کے لیے

رومن رسم الخط استعمال کیا جائے۔ مجھے اس کا اندازہ ہے کہ یہ تجویز آسانی سے قبول نہیں کی جائے گی لیکن میں موجودہ حالات میں اس کو سب سے زیادہ قابلِ عمل سمجھتا ہوں۔ اور اس کے وجوہ حسب ذیل ہیں:

1۔ انگریزی کے ذریعہ بی۔اے اور بی۔ایس۔سی کی تعلیم ناممکن ہے اس لیے کہ طلبہ کی مہارت ناکافی ہے۔

2۔ اگر ہم صرف اردو کو ذریعۂ تعلیم رکھتے ہیں تو اس یونیورسٹی میں داخل ہونے والے طلبہ کی تعداد بہت کم ہو جائے گی اور اس سے بھی زیادہ بری بات یہ ہوگی کہ مسلمانوں کے علاوہ شاید ہی کوئی دوسرا طالب علم یہاں داخل ہونا پسند کرے۔ اس صورت حال کو کوئی صاحب نظر پسند نہیں کرسکتا۔

3۔ اگر ہم صرف ہندی کو ذریعۂ تعلیم بنائیں تو یہاں کے طلبہ کی بہت بڑی اکثریت تعلیم سے کما حقہ فائدہ نہ اٹھا سکے گی۔

4۔ اگر ہم اردو اور ہندی دونوں کو اختیار کریں تو اس میں انتظامی دشواریوں کے علاوہ یہ قباحت ہوگی کہ ہر درجے کے دو حصے ہو جائیں گے اور یہ تقسیم کم وبیش مذہبی بنیاد پر ہوگی اور حصول علم کے مشترک عمل سے جو یگانگت پیدا ہوسکتی ہے وہ مفقود ہو جائے گی۔

5۔ جن مضامین کا ذریعۂ تعلیم آج کل اردو یا ہندی ہے ان کے لیے اردو یا ہندی ہی بہترین ذریعۂ تعلیم ہے اس لیے کہ ان مضامین سے متعلق اردو یا ہندی میں اصطلاحیں موجود ہیں اور کتابوں کی بھی بہت کمی نہیں ہے۔

6۔ جن مضامین کی تعلیم اس وقت انگریزی کے ذریعہ ہوتی ہے ان کے لیے اردو یا ہندی میں علمی اصطلاحوں کی کمی ہے اور جو اصطلاحیں بنائی گئی ہیں وہ پوری طرح رائج نہیں ہوسکی ہیں۔ اس کے علاوہ جیسا کہ کہا جاچکا ہے بہتر یہی ہے کہ ان کے لیے بین الاقوامی اصطلاحیں استعمال کی جائیں۔ اگر رومن رسم خط اختیار کیا جائے تو بین الاقوامی اصطلاحوں کے استعمال میں آسانی

ہوگی۔اردو یا دیوناگری رسم خط میں ان اصطلاحوں کا صحیح تلفظ ادا کرنا مشکل ہوگا۔

رومن رسم خط

مندرجہ بالا تجویز عبوری دور کے مسائل کو سامنے رکھ کر پیش کی گئی ہے۔اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ بالعموم اردو یا ہندی کے لیے رومن رسم خط اختیار کیا جائے اور نہ یہ کہ اردو اور ہندی خواہ مخواہ جبری اور مصنوعی طور پر اپنے اسلوب بدل دیں۔اردو اور ہندی اپنے اپنے رسم خط اور اسلوب پر قائم رہیں اور ہر میدان میں ترقی کرتی رہیں۔اس تجویز کا مقصد تو یہ ہے کہ موجودہ حالات میں جو طلبہ ہماری یونیورسٹیوں میں داخل ہوتے ہیں ان کو علم حاصل کرنے میں آسانی بہم پہنچائی جائے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ یونیورسٹی میں کوئی طالب علم ایسا نہیں آتا جو رومن رسم خط سے واقف نہ ہو۔ ہندستانی کی آوازوں کو ادا کرنے کے لیے جن مزید علامتوں کی ضرورت ہے ان سے واقفیت حاصل کرنا بہت آسان ہے۔ ہندستانی سے مراد یہ نہیں ہے کہ جو الفاظ اردو یا ہندی میں عام طور پر رائج ہو گئے ہیں ان کو بالارادہ ترک کر دیا جائے اور ایک موہوم آسان زبان کی تمنا کی جائے۔موجودہ دور میں اس علاقہ کا تعلیم یافتہ طبقہ جو زبان علمی گفتگو میں استعمال کرتا ہے اس کی تحلیل کی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں انگریزی کے الفاظ کی کثرت ہوتی ہے۔یونیورسٹی کے اساتذہ کو چاہیے کہ اسی غیر مصنوعی زبان میں لکچر دیں۔ ہمارے علاقہ کے طلبہ ہندی کی بہت سی اصطلاحوں سے ثانوی مدارس میں واقف ہو جاتے ہیں۔

جو لوگ اردو کو اپنی زبان کہتے ہیں ان سے یہ توقع بے جا نہ ہوگی کہ وہ اردو کی اصطلاحوں سے اپنی واقفیت بڑھائیں گے۔انگریزی کی اصطلاحیں اور بین الاقوامی اصطلاحیں یونیورسٹی کے اساتذہ بول چال میں استعمال کرتے ہیں۔اگر ہم لوگ اپنی استعداد اور پسند کے مطابق ان اصطلاحوں کو جو ہماری زبانوں پر چڑھی ہوئی ہیں بے تکلف استعمال کریں تو اس عمل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک عرصے کے بعد ان اصطلاحوں کو قبول عام حاصل ہوگا جو مفہوم کو بہتر طور پر ادا کرتی ہیں اور جن کا تلفظ نسبتاً آسان ہے اور کسی کو اس کی زیادہ فکر نہ ہوگی کہ ان کا ماخذ سنسکرت ہے یا عربی، فارسی

ہے یالاطینی۔

اس تجویز پر ممکن ہے کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب تک رومن رسم خط میں کتابیں نہ شائع ہوں اس کا رائج کرنا نقصان دہ ہوگا۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہوگا اس لیے کہ اردو یا ہندی میں کتابیں برابر شائع ہوتی رہیں گی۔ اپنی استعداد کے مطابق طالب علم انگریزی سے بھی ایک حد تک استفادہ کرتے رہیں گے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اساتذہ اپنے لکچروں کے خلاصے رومن رسم خط میں سائیکلو اسٹائل کرواکے طالب علموں کو تقسیم کریں۔ اس طرح طالب علموں کو امدادی مسالہ مل سکتا ہے۔ مجوزہ صورت بہرحال موجودہ صورت سے بہتر ثابت ہوگی۔

مجھے امید ہے کہ اگر اس تجویز پر عمل کیا جائے تو طالب علموں کی بہت سی دشواریاں دور ہوسکتی ہیں۔

فصاحت اور رنگینی

دوسرا اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ اس تجویز کے مطابق جو زبان اساتذہ اور طلبہ استعمال کریں گے اس میں نہ رنگ ہوگا اور نہ آہنگ، نہ فصاحت ہوگی اور نہ سلاست۔ یہ اعتراض ایک حد تک صحیح ہے لیکن جن دشواریوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ان کو نظر کے سامنے رکھا جائے تو زبان کی خامی کو ناگزیر خرابی سمجھ کر برداشت کرنا پڑے گا۔ علمی اور ادبی اسلوبوں میں ہر جگہ فرق ہوتا ہے۔ علوم کی توضیح میں زبان کی فصاحت اور رنگینی سے زیادہ تصورات کو صاف اور سادہ انداز میں پیش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس عمل میں طالب علم کی موجودہ صلاحیت ہی کو بنیاد بنا کر تعمیر ممکن ہے۔ اگر ہم اپنے خیالی بلند نشیمن کو بنیاد بنا کر ایک ہوائی محل کی تعمیر کی کوشش کریں گے تو ممکن ہے کہ نتیجہ خوبصورت ہو لیکن اس کا افادہ بہت محدود ہوگا اور تعلیم کا مقصد پورا نہ ہوسکے گا۔ موجودہ صورت حال یاران نکتہ داں کے لیے صلائے عام کا حکم رکھتی ہے۔

اس علاقے کے لیے ایک مشترک علمی اسلوب کے ارتقا میں تو ابھی دیر ہے۔ عاشقی صبر طلب ہے اور تمنا بیتاب۔ ظاہر ہے کہ خون جگر ہونے تک دل کا کچھ نہ کچھ رنگ تو کرنا ہی ہوگا۔ اس

عبوری دور کے لیے اور اس یونیورسٹی کے مخصوص حالات میں بحیثیت مجموعی یہی صورت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ انگریزی کی جگہ ہم ہندستانی اور رومن رسم خط کو ذریعہ تعلیم بنائیں اور کچھ عرصے کے بعد صورت حال کا دوبارہ جائزہ لے کر اپنے لیے مستقل راہ عمل متعین کریں۔

تو وضع پہ اپنی قائم رہ فطرت کی مگر تحقیر نہ کر
دے پائے نظر کو آزادی، خود بینی کو زنجیر نہ کر

❑❑❑

تاریخ

مسلم انڈیا: چند مطالعے

ہند۔ اسلامی ثقافت اور برصغیر کے مسلمانوں کے متعلق چند حالیہ تصانیف پر میں مختصراً تبصرہ کرنا چاہتا ہوں۔ ان تصانیف کے نام ہیں:

(1) The Muslim Community of India and Pakistan Sub-continent (610-1947) :- A Brief Historical Analysis, by Ishtiaq Husain Qureshi, Hague 1962.

(برصغیر ہندو پاکستان کا مسلم فرقہ (610 تا 1947) ایک مختصر تاریخی تجزیہ۔ اشتیاق حسین قریشی۔ اشاعت ہیگ۔ 1962)

(2) Studies in Islamic Culture in Indian Environment: by Aziz Ahmad, Oxford 1964

(ہندستانی ماحول میں اسلامی ثقافت کے مطالعے۔ از عزیز احمد۔ اشاعت آکسفورڈ۔ 1964)

1۔ عبدالعلیم صاحب کے ہاتھ کا لکھا ہوا یہ مقالہ ان کے کاغذات میں دستیاب ہوا۔ پہلے صفحے کے داہنے کونے پر لکھا ہے: پروفیسر عبدالعلیم، ڈائرکٹر انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ بائیں کونے پر سرخ روشنائی میں بڑے بڑے حروف میں لکھا ہے Please Type۔ غالباً انھوں نے یہ مقالہ 1966 میں کسی سمنار کے لیے انگریزی میں لکھا تھا اور میرے علم و یقین کے مطابق ان کی زندگی میں اُردو میں شائع نہیں ہوا تھا۔

(مترجم و مرتب)

(3) Muslim Civilization in India: by S.M. Ikram. New York and London 1964

(ہندوستان میں مسلم تہذیب وتمدن ایس ایم۔ اکرام، اشاعت نیو یارک اور لندن، 1964)

(4) Moslem Nationalism in India and Pakistan : by Hafeez Malik, Washington, 1963

(ہندوستان اور پاکستان میں مسلم قوم پرستی: از حفیظ ملک۔ اشاعت واشنگٹن۔ 1963)

مندرجہ بالا مصنفین کا تعلق پاکستان سے ہے اگرچہ ان کی کتابیں یورپ اور امریکہ میں شائع ہوئی ہیں۔ متعدد پاکستانی مصنفین نے قرون وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کو از سر نو لکھنے کا کام اپنے سر لے لیا ہے تاکہ پاکستان کے قیام کو نام نہاد صحیح پس منظر میں رکھا جا سکے۔ ظاہر ہے اس وقت ان پر تفصیلی تبصرہ ممکن نہیں ہے لیکن میں ان میں سے ہر کتاب کے اصل خد و خال پیش کرنے اور ان پر مختصر تبصرہ کرنے کی کوشش کروں گا۔

ہندوستان کے قرون وسطیٰ کی تاریخ کے طالب علم اشتیاق قریشی سے واقف ہیں۔ وہ ایک تربیت یافتہ مورخ تصور کیے جاتے ہیں لیکن اس کتاب میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے مورخ کا معروضی رویہ ترک کر کے پاکستان کے ایک پر جوش جانب دار کا کردار ادا کیا ہے اور اس عذر کی بنا پر کہ ''کبھی کبھی پورے جنگل کا مطالعہ کرنے کے لیے الگ الگ درختوں کے مطالعے کو قربان کرنا پڑتا ہے''۔ غیر حق بجانب تعمیمات سے کام لیا ہے۔ انھوں نے اس حقیقت سے صرف نظر کر لیا ہے کہ اگر کوئی قیاس باطل اور فکر کو اپنی خواہش کا تابع بنانے سے بچنا چاہتا ہے تو اس کے لیے جنگل کا مشاہدہ کرنے کے واسطے ایک ایک درخت کا مطالعہ کرنے کے علاوہ کوئی راستہ نہیں ہے۔ بعض اوقات ان کی تعمیمات انھیں متضاد نقطہ ہائے نظر کی دنیا میں پہنچا دیتی ہیں۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں:

''ترکوں کی آمد کے بعد ہندوؤں کے روز مرہ میں ترک اور مسلمان ہم معنی الفاظ ہو گئے تھے۔ چنانچہ جس نے اسلام قبول کیا اسے یک سنگی، منضبط اور مکمل

طور گتھے ہوئے (Monolithic) سماج نے اپنا حصہ بنالیا۔ فرق اتنا نازک نہیں ہے جتنا معلوم ہوتا ہے۔ اسلام ایک ایسے منظم مسلم فرقے کی تشکیل کرتا ہے جس میں تبدیلیٔ مذہب کے بعد نومسلم داخل ہو جاتا ہے۔ دوسرے علاقوں میں اس کے نسلی مضمرات نہ تھے اس لیے کہ ملحد (Pagan) یا عرب۔ عیسائی اسلام قبول کرنے کے بعد بھی عرب ہی رہتا ہے۔ لیکن ہندوؤں کے ساتھ یہ صورت حال نہ تھی کیوں کہ تبدیلی مذہب کے بعد وہ ایک ایسے سماج کا رکن بن جاتا تھا جس کا مرکز ایک غیر ملکی سالمہ تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ یہ غیر ملکی عنصر (ہندوستان میں۔ مترجم) رہنے بسنے کے باوجود جداگانہ اور مختلف رہا۔ اس صورت حال نے، جو سندھ میں مسلمانوں کے قبضے کے ابتدائی دور میں شاید پیدا نہیں ہوئی، خاصی غلط فہمی اور الجھن کو جنم دیا ہے۔ یہ صورت اس حقیقت کے اسباب بھی واضح کر دیتی ہے کہ نومسلم اپنے قبیلوں اور ہم قوموں سے بالکل غیر متعلق کیوں نہ ہوئے۔ بعد میں جب گروہوں نے اسلام قبول کیا تو نسل، ذات اور قبائلی انسلاکات قطع ہو گئے۔'' (صفحہ 50)

مندرجہ بالا پیراگراف میں قریشی کا اصرار ہے کہ ایک ایسا سماج جو یک سنگی اور پوری طرح گتھا ہوا تھا، نومسلموں کو قبول کر لیتا تھا۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایک غیر اہل کتاب یا عرب۔ عیسائی اسلام قبول کرنے کے بعد بھی عرب ہی رہتا ہے۔ کیا اس کا سبب یہ ہے کہ اس دعوے کے باوجود کہ اسلام ایک عالمی مذہب ہے، وہ عرب مذہب ہے؟ اگر اسلامی سماج ایک ہندو کے لیے غیر ملکی سالمے پر مرکوز تھا تو کیا یہ صورتِ حال اہل فارس، ترکوں اور دوسرے عرب باشندوں کے لیے نہیں تھی؟ اگر نومسلموں کا جذب وقبول اسلام اور اسلامی سماج کا جزو لاینفک ہے تو ایسا ''سندھ کے ابتدائی دور'' میں کیوں نہیں ہوا؟ مصنف کی بے جا تعمیمات کی وجہ سے اس قسم کے سوالات قدم قدم پر پیدا ہوتے ہیں۔

مندرجہ ذیل اقتباس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قریشی اپنے نظریے کی حمایت میں دلیلیں فراہم کرنے کے لیے کس طرح غلط بیانیوں سے کام لیتے ہیں:

''اسلام سے گہری محبت ہمیشہ برصغیر کے مسلمانوں کی سیاست اور تحریکات کا اصل سبب رہی ہے۔۔۔۔اس کے علاوہ مسلم شاعروں نے اپنے سورماؤں اور ان کے کارناموں سے زیادہ اسلام کے گیت گائے ہیں۔ انھوں نے مسلم اتحاد کے نصب العین کی جوش وخروش سے تبلیغ کی اور اپنے خانگی اور گھریلو مسائل کو ثانوی اہمیت دی اور انھوں نے اپنے بارے میں یہ کبھی نہ سوچا کہ اسلامی فرقے سے الگ بھی ان کا کوئی وجود ہے۔ ترک خود کو ترک کہتے رہے، عرب اپنے عرب ہونے پر اصرار کرتے رہے، ایرانی قبل اسلام کی اپنی تاریخ میں اسبابِ افتخار تلاش کرتے رہے لیکن قیام پاکستان سے پہلے تک برصغیر کے مسلمانوں نے اپنے لیے صرف ایک نام چنا اور وہ نام تھا مسلمان۔ انھیں جب دوسرے ممالک کے مسلمانوں سے اپنی جداگانہ حیثیت کا ذکر کرنا ہوتا تو وہ خود کو ''ہندستانی مسلمان'' (Indian Muslim) کے اصطلاحی نام سے شاذ ہی یاد کرتے تھے۔ برخلاف اس کے وہ خود کو زیادہ تر ''مسلمانانِ ہند'' (Muslims of India) کہتے تھے۔ ان کا یہ احساس کہ وہ عالم اسلام کا حصہ ہیں کبھی کمزور نہیں رہا، بلکہ بیشتر صورتوں میں اسے اپنے وطن اور جائے پیدائش کے مقابلے میں استحکام ہی حاصل رہا۔'' (صفحہ 86-85)

صحیح ہونے کی صورت میں یہ دعویٰ ہندستانی مسلمانوں کے خلاف کیسی مکمل فردِ جرم ہے! ہند اسلامی تاریخ وثقافت کے حقائق وخصوصیات کو توڑنے مروڑنے میں قریشی کو خاصی مہارت حاصل ہے۔ ایسے مواقع پر بھی جب وہ زبردست شہادتوں کے سبب موسیقی، مصوری، طرزِ تعمیر اور زبان میں مشترک خصوصیات کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، ان کی جان توڑ کوشش یہ ہوتی ہے کہ اختلاف اور عدم مطابقت کو بڑھا چڑھا کر اور مشابہتوں اور مماثلتوں کو کم سے کم کر کے دکھایا جائے۔ زبان کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے انھوں نے یوں موتی رولے ہیں:

''چنانچہ جب مسلمانوں نے صوبائی (غالباً مقامی مراد ہے۔ مترجم) زبان اپنائی تو ان کا محاورہ ہندوؤں کے محاورے سے مختلف تھا اور ان کا مافیہ فکر

بھی ان کے مافیہ فکر سے ہم رنگ نہیں تھا۔ لیکن بعض مسلمانوں کی اپنے مقامی کلچر سے بہت زیادہ ہم شناختگی کے سبب اس رجحان میں تبدیلی کے آثار نظر آتے ہیں۔ یہ تبدیلی دوسری زبانوں کے مقابلے میں بنگلہ بولنے والوں میں زیادہ واضح ہے۔ رابندر ناتھ ٹیگور ایسے ممتاز لوگوں کے اپنی زبان میں دلچسپی کے سبب بنگلہ زبان کے ہندو مافیہ میں بہت زیادہ اضافہ ہوگیا، اگر چہ اس زبان سے مسلمانوں کی اتنی بڑی تعداد کے تعلق کے سبب ایسا ہونا نہیں چاہیے تھا۔ بہر حال، عوامی سطح پر بولی جانے والی بنگلہ زبان میں مسلم اور ہندو رنگ ۔۔۔۔ جو کہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، برقرار ہیں۔'' (صفحہ 101-100)

اور ہند۔ اسلامی کلچر کے بارے میں ان کا قول فیصل حسب ذیل ہے:

'' لیکن کتنی بھی کام چلاؤ رواداری ان دونوں فرقوں میں پیدا ہوگئی ہو، ہند اسلامی ثقافت بنیادی طور پر اسلامی اور اس کی روح بیشتر وسط ایشائی رہی۔'' (صفحہ-102)

کتاب کے پانچویں باب میں قریشی خود کو ایک بڑی پریشان کن صورت حال سے دوچار پاتے ہیں۔ ہندوازم پر اسلام کے اثرات کے مسئلے پر خاصے غور وخوض اور اسلام کی فوقیت ثابت کرنے کے لیے متعدد نکات میں مبالغہ آرائی کے بعد وہ خود سے سوال کرتے ہیں:

'' لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ اسلام کی یک طرفہ جیت تھی اور کیا اسے جیت کہا بھی جاسکتا ہے۔ کبیر اور اسی طریق فکر کے حامل دوسرے افراد کے پس پردہ اصل آواز کس کی تھی؟ کیا اسے اسلام کی آواز کہا جاسکتا ہے؟ یا یہ ہندوازم کی آواز تھی؟'' ان کی تعلیمات پر غور کیجیے تو یہ اسلام کی آواز معلوم ہوتی ہے لیکن در اصل (اس آواز کے پس پشت۔ مترجم) ہندوازم نہایت لطیف طریقے سے بھیس بدل کر کارفرما تھا۔'' (صفحہ-121)

چنانچہ انھوں نے اس باب کا عنوان ''ایک پرخطر فتح'' رکھا ہے۔

کتاب کے اگلے دو ابواب کے عنوانات ہیں ''آزادہ روی کا چیلنج'' اور ''قدامت پرستی''۔ ان دو بے حد سہولت پسندانہ (Over-simplified) عنوانات کے ماتحت انھوں نے 16 ویں اور 17 ویں صدی کی پیچیدہ تاریخ پر نظر ڈالی ہے۔ ان کے خیال میں اس عہد کی سب سے اہم خصوصیت آزادہ روی اور قدامت پرستی کے درمیان نام نہاد جدو جہد ہے۔ ان سارے معاشی، سماجی اور ثقافتی عوامل کو جن میں مختلف قومیتوں اور طبقات نے حصہ لیا تھا انھوں نے جہاز سے سمندر میں پھینک دیا ہے تاکہ عرشہ کو اس جدو جہد کے لیے تیار کیا جا سکے اور بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ''اورنگ زیب فتح یاب ہوا اور داراشکوہ کو اپنی آزاد خیالی کی قیمت اپنی زندگی سے ادا کرنی پڑی۔ یہ قدامت پسندی کی کامرانی کی گھڑی تھی۔'' (صفحہ 161)

بعد کی صدیوں کا ''تجزیہ'' کرتے وقت قریشی لکیر کے فقیر بنے رہتے ہیں اور وسیع النظری سے ذرا بھی کام نہیں لیتے۔ وہ اپنے اس نظریے کو ثابت کرنے میں لگے رہتے ہیں کہ مسلمانوں نے ہندوستان میں اپنے قیام کی ساری تاریخ کے دوران شعوری اور لاشعوری طور پر خود کو الگ تھلگ رکھنے کی کوشش کی تھی۔ اگر چہ وہ یہ تسلیم کرنے پر خود کو مجبور پاتے ہیں، ''1857 میں جن سرداروں نے بغاوت کی، وہ ہندو ہوں یا مسلمان، مغل شہنشاہ کی فرمانروائی، چاہے وہ برائے نام ہی کیوں نہ ہو، قبول کر لی تھی۔'' (صفحہ -229) لیکن وہ بعد میں پچھتاتے ہیں کہ ''انگریزوں کا یہ عام خیال کہ اصل مجرم مسلمان تھے غلط تھا۔'' (صفحہ -232)۔ شاید نادانستہ طور پر وہ ایک جگہ یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ انگریزوں نے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان ناچاقی اور خصومت پیدا کرنے کی سوچی سمجھی کوشش کی لیکن اس سے پہلے وہ یہ بھی کہتے ہیں ''مسلمانوں اور ہندوؤں میں بہت زیادہ پیوستگی اور جذباتی اتحاد کبھی نہیں رہا۔ کوئی حکمراں قوم اپنی محکوم نسل کی محبت اس حد تک جیت بھی نہیں سکتی۔'' یہ بات بے حد حیرت انگیز ہے کہ ایک تربیت یافتہ مورخ ہندوستان کے سارے مسلمانوں کو ''حکمراں قوم'' اور سارے ہندوؤں کو ''محکوم نسل'' گردانتا ہے۔

قریشی، تحریک خلافت کو ایثار اور بے نفسی کی مہم جوئی (An Adventiure in Altruism) قرار دیتے ہیں اور ہندو مسلم مفاہمت کو ''ایک مختصر ہنی مون''۔ ان کی کتاب کے آخری باب کا عنوان ''مسلم قوم پرستی کا عروج'' ہے۔ اس باب میں موجودہ صدی (20 ویں صدی۔

مترجم) کے تیسرے اور چوتھے دہے کے سیاسی عوامل کا جائزہ صرف مسلم لیگ کے نقطہ نظر سے لینے کے بعد ان کی قطعی رائے ہے کہ "چنانچہ پاکستان کے تصور کی جانب مسلم فرقے کا رویہ اپنی تاریخ کا منطقی نتیجہ تھا۔" (صفحہ 304)

عزیز احمد نے اپنی کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے (1) ہندوستانی مسلمان عالم اسلام کے تعلق سے اور (2) ہندوستانی مسلمان "ہندو۔ ہندوستان" کے تعلق سے۔ اس تقسیم کی وضاحت وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

> "ہندوستان میں اسلامی کلچر کا ارتقا عالمگیر اسلامی کلچر کی اسی قدر علاقائی ضابطہ سازی ہے جس قدر اپنی بقا کے لیے ثابت قدمی سے جمے رہنے کے تناؤ اور ضم ہو جانے کے خوف اور اُس سمجھوتے کا نتیجہ ہے جو اسے وقتاً فوقتاً زبردست غیر مسلم اکثریت کے ہندستانی ماحول میں کرنا پڑے۔"

ان کی کتاب کے پہلے باب کا عنوان ہے "دہلی سلطنت اور عالمی خلافت۔" 13 ویں صدی عیسوی میں "عالمی خلافت" کی بات اور مسلم انڈیا اور نام نہاد دارالاسلام کے تعلق پر غور وخوض، تصور کی محض بے بنیاد اڑان نہیں ہے بلکہ ایک واہمے (Myth) کو حقیقت کا درجہ دینے کی شعوری کوشش ہے۔

عزیز احمد کی کتاب کا پہلا حصہ بے حد مختصر اور سرسری ہے، جب کہ دوسرا حصہ مقابلتاً عالمانہ ہے۔ انھوں نے جو نظریات پیش کیے ہیں ان سے اتفاق کیا جائے یا اختلاف لیکن یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ انھوں نے انڈو مسلم ثقافت کے مختلف پہلوؤں کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے "مسلم نظم ونسق میں ہندو عناصر"، "ہندو کلچر کے اولین مسلم مطالعے"، "تصوف اور ہندو باطنیت" اور "عام پسند اتحاد مذہب" ایسے پہلوؤں پر توجہ کی ہے۔ وہ ہندوستان میں فارسی اور اردو ادب کو ہندوؤں کی دین، سنسکرت کے فروغ میں مسلمان حکمرانوں کی سرپرستی اور ہندی ادب میں مسلمانوں کے حصے کو بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن "مسلم۔ ہندوستان" اور "ہندو۔ ہندوستان" کے درمیان مقاومت اور مفاہمت کا ان کا اساسی مفروضہ بنیادی طور پر غیر تاریخی

ہے۔ یہ نظریہ اس پیش قیاسی پر مبنی ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک مکمل طور پر منضبط فرقے کی حیثیت رکھتے تھے، جو ہندوستان کے دورِ وسطیٰ اور دورِ جدید کی تاریخ کے ہر موڑ پر بالکل یکساں ردِعمل کا اظہار کرتا تھا۔ بدیہی طور پر یہ نقطۂ نظر حقائق کے برعکس ہے۔ اس کا متوازی مفروضہ کہ ہندو ہمیشہ ایک ایسا منضبط فرقہ تھے جس کا مخصوص صورتِ حال میں ایک ہی ردِعمل ہوتا تھا، اگر زیادہ نہیں تو کم سے کم اسی قدر عجیب ضرور ہے۔ لیکن کتاب کے پیش لفظ میں ان کا یہ خیال کہ ''ہندو مسلم مذاہب، تہذیبیں اور طریق زندگی ایک ہزار سال سے زائد ہم بود رہے، کبھی ایک دوسرے کی طرف کشش محسوس کرتے ہوئے اور کبھی نفرت اور کبھی بیک وقت کشش بھی اور نفرت بھی؛ مزید یہ کہ پوری کہانی نہ تو کشش سے ترتیب پاتی ہے نہ نفرت سے، بلکہ سچ یہ ہے کہ یہ کہانی مزاحم نقطہ ہائے نظر کے لامحدود تانوں بانوں کے نقش ونگار سے بنی ہے،'' انھیں سچائی سے قریب کر دیتا ہے۔

ایس۔ ایم۔ اکرام کی کتاب ''ہندوستان میں مسلم ثقافت'' درسی کتابوں کی طرح ہے اور مصنف کی اصل کتاب ''ہندوستان اور پاکستان کی مسلم ثقافت کی تاریخ 712-1558'' کی تلخیص ہے۔ یہ کتاب 1962 میں لاہور سے شائع ہوئی تھی۔ زیرِ تبصرہ کتاب کولمبیا یونیورسٹی کے اسسٹنٹ پروفیسر انسلی ٹی۔ امبری نے ایڈٹ کی ہے۔ کتاب کی تیاری میں ایڈیٹر کے حصے کی وضاحت مصنف نے ان الفاظ میں کی ہے ''انھوں نے میرے تلخیص شدہ ایڈیشن کو بنیاد بنا کر اسے مغربی ممالک کے قارئین کے لیے زیادہ قابلِ فہم اور پرکشش بنانے کے واسطے اس پر پوری طرح نظرِ ثانی کی، بعض ابواب از سرِ نو ترتیب دیے اور بعض حصوں کو پھر سے لکھا۔'' (پیش لفظ 7-6)

اکرام نے پہلے سے طے شدہ تصورات کو اپنے اوپر مسلط نہیں کر رکھا ہے اور وہ بے جا حد تک وسیع تعمیمات سے کام نہیں لیتے۔ ان کی توجیہہ متوازن اور مجموعی طور پر معروضی ہے۔ مثلاً کتاب کا آٹھواں باب جو ''دورِ سلطنت میں سماج اور کلچر'' سے متعلق ہے اور نواں باب جس کا عنوان ''اسلام اور ہندوازم کے ایک دوسرے پر اثرات'' ہے مصنف کے سلیم الطبع ہونے کا کافی ثبوت فراہم کرتے ہیں۔ ہندوستان کے مسلم سماج کی جس یک رنگ خاصیت پر قریشی اور عزیز احمد بہت زیادہ زور دیتے

ہیں، اسے اکرام تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ''سلاطین کے دور میں اسلامی سماج کی ایک نہایت دلچسپ خصوصیت ہندستانی مسلمانوں۔۔۔۔ جو نومسلم ہندوؤں، بدھوں یا ان کی اولادوں پر مشتمل تھے۔۔۔۔ کی وہ طویل جد وجہد ہے جو وہ اپنے حقوق پر اصرار کے لیے کرتے رہے۔'' (صفحہ-107)۔ انھیں اس حقیقت کا احساس ہے کہ سماجی عمل اور ردعمل سے بحث کرتے وقت بہت زیادہ سہل طرازی (Over-simplification) سے گریز کرنا چاہیے۔ بھگتی تحریک پر اسلام کے اثرات سے بحث کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

''سب سے پہلے تو یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جن عناصر کا دور سلطنت کے زوال کے وقت مذہبی تحریکات سے رشتہ جوڑا جاتا ہے وہ خود ہندوازم پر کئی صدیوں سے چھائے ہوئے تھے۔ یہ بات جنوبی ہند کے ان حصوں پر خاص طور سے صادق آتی ہے جہاں مسلم اثرات بہت قوی نہیں تھے۔ اس کے بھی قوی امکانات ہیں کہ مسلم عارف اور صوفی، ہندوستان پر مسلم اقتدار سے قبل، بالواسطہ اور بلا واسطہ طور پر ہندو فکر اور اداروں سے متاثر ہوئے ہوں۔ اس طرح پندرہویں صدی میں ہندوازم کو پکا پکایا وہی کچھ واپس مل رہا تھا جو اس نے (خام صورت میں۔ مترجم) اسلام کو دیا تھا۔''

(صفحہ-125)

مزید برآں، اکبر کی مذہبی پالیسی سے بحث کرتے ہوئے، جس کا مسلم احیا پرستوں نے ہوا کھڑا کر رکھا ہے، وہ اپنا توازن پوری طرح سے کھو نہیں دیتے۔ وہ اکبر کی مذہبی رواداری کی پالیسی پر معترض نہیں ہیں لیکن ان کی یہ رائے ضرور ہے کہ اکبر کے مذہبی اختراعات نے ایک ایسے ردعمل کو جنم دیا جس نے مذہبی رواداری کی اس بنیاد تک کو تباہ کر دیا جو اس وقت قائم تھی۔ وہ اکبر کے دور حکومت اور اس کے بعد کے عہد میں مسلمان اور ہندو مذہبی رہنماؤں کی احیائی سرگرمیوں کو زیر بحث لاتے ہیں۔ اگر چہ فطری طور سے مجدد الف ثانی کے لیے ان کے دل میں نرم گوشہ ضرور ہے لیکن وہ انھیں بعض ہندستانی اور پاکستانی مورخوں کی طرح بانس پر نہیں چڑھاتے۔ اکبر کی مذہبی پالیسی کو ناکام بنانے میں متھرا کے ویشنو گوسائیوں کا بھی انھوں نے ذکر کیا ہے۔ یہ مسئلہ گہرے

غور و فکر کا متقاضی ہے۔

کتاب کے آخری پیراگراف میں اکرام نے متعدد بے حد دلچسپ اصول وضع کیے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

''برصغیر کے مسائل کی جانب مسلمانوں کے رویے کو سمجھنے کے لیے یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ اگرچہ مغل دور میں مجدد الف ثانی اور 20 ویں صدی میں اقبال جیسے احیا پرست مفکروں نے مسلم طریق فکر کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے لیکن اثرات اور مقلدین کی تعداد کے اعتبار سے شاہ ولی اللہ کو جو دور جدید میں عالم اسلام کے شاید سب سے زیادہ بے تعصب اور وسیع الذہن مذہبی مصلح تھے، اولیت حاصل ہے۔ شاہ ولی اللہ نے مذہبی معاملات میں جو رویہ اپنایا وہی دور جدید میں غالب نے ادب میں روا رکھا۔ غالب ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں طور سے مقبول رہے ہیں اور ان کے کلام سے ایک ایسی شخصیت ابھرتی ہے جو وسیع ہمدردیوں، گہری انسان دوستی اور آزاد خیالی کی حامل ہے۔ امیر خسرو بھی، جنھوں نے ماقبل مغل دور میں، ہندو مسلم ثقافتی روایات کی بنیاد ڈالی، ان ہی خصوصیات کے حامل تھے۔ ان کی تحریروں اور ان لوگوں کی زندگیوں میں جو ان سے متاثر ہوئے زیر بحث دور (1858-712) کے اسلامی ہند کی اصل روح دیکھی جا سکتی ہے۔'' (صفحہ-296)

مصنف کے اس خیال سے کہ شاہ ولی اللہ دور جدید میں عالم اسلام کے شاید سب سے زیادہ بے تعصب اور وسیع الذہن مصلح تھے، اتفاق کرنا تو ممکن نہیں ہے لیکن یہ بالکل درست ہے کہ امیر خسرو اور غالب کی تخلیقات ہند۔ مسلم کلچر کی اصل روح منعکس کرتی ہیں۔

حواشی اور عربی فارسی اور اردو کے ماخذوں کے حوالوں کے باوجود حفیظ ملک کی کتاب ''ہندوستان اور پاکستان میں مسلم قوم پرستی'' صحافتی رنگ لیے ہوئے ہے۔ کتاب میں مصنف کے بارے میں ایک تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ولانووا یونیورسٹی میں سیاست کے اسسٹنٹ پروفیسر

ہیں۔ 1961 اور 1963 کے درمیان وہ واشنگٹن ڈی۔سی۔ میں امریکی اسٹیٹ ڈپارٹمنٹ کے فارن سروس انسٹی ٹیوٹ میں مہمان لیکچرر تھے۔اس سے قبل وہ ''نوائے وقت'' کے، جو پاکستان کا ایک بے حد اہم اخبار ہے، وھائٹ ہاؤس کے نامہ نگار تھے۔مصنف کے مطابق ''یہ مطالعہ کم وبیش چھ سال کی محنتوں اور کبھی کبھی تھکا دینے والی تحقیق وتفتیش اور ایک ایسے اخبار نویس کے، جس نے ہندوستان اور پاکستان کے حالیہ واقعات پر خصوصی توجہ کی ہے، اس سے زیادہ عرصے کے ذاتی تجربے اور مشاہدے کا پھل ہے۔'' (پیش لفظ-5)

ملک اپنے کام کا آغاز ''وادیٔ سندھ میں مسلمان'' کے مطالعے سے کرتے ہیں۔ وہ دہلی سلطنت اور مغل شہنشاہیت (کے دور کو) عبور کرنے اور ''مسلم سماج کے زوال'' کا مطالعہ کرنے کے بعد ''مسلم قوم پرستی'' کی مختلف شکلوں پر غور وخوض کرتے ہیں۔پہلی شکل کو وہ ''مذہبی قوم پرستی'' کا نام دیتے ہیں اور اس کے ماتحت شاہ ولی اللہ کی زندگی اور تصنیفات اور اوضاع فکر (Tought-pattern) کو موضوعِ بحث بناتے ہیں۔ وہ اس بحث کا خاتمہ مندرجہ ذیل جملے سے کرتے ہیں:-'' اس وقت پاکستان میں جو مسلمان مقیم ہیں اگر ہم ان کے مذہبی اور سماجی اعتقادات کو آنکیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ ان کے قومی امام ہیں'' (صفحہ-139)۔اس کے بعد شاہ عبدالعزیز کی سرگرمیوں کا جائزہ لیتے ہوئے وہ صورت حال کو اس طرح آنکتے ہیں'' شاہ عبدالعزیز کا انتقال 17 جولائی 1823 کو ہوا۔ ان کے فتوے پر مسلمان ہندوستان کو دوبارہ دارالاسلام بنانے کے واسطے ایک بار پھر جنگ آزادی چھیڑنے کے لیے تیار تھے'' (صفحہ -153)۔اگلے باب میں جس کا عنوان'' قومی آزادی کے لیے جدوجہد'' ہے ملک رائے بریلی کے سید احمد اور ان کے مقلدین کی سرگرمیوں سے بحث کرتے ہیں اور اس کے آخری حصے میں وہ ''کل ہند کانگریس کے قیام'' پر اظہارِ حیرت کرتے ہوئے اس کی جانب مسلمانوں کے مخالفانہ رویے کا ذکر کرتے ہیں۔

ملک کے مطابق ''مسلم قوم پرستی'' کی دوسری شکل ''ثقافتی قوم پرستی'' تھی۔اس ضمن میں وہ مسلمانوں کو تعلیم اور باکاری (Employment) کے مواقع فراہم کرنے کے لیے سرسید احمد خاں اور ان کے رفقا کی کارگزاریوں کا ذکر کرتے ہیں۔اگلے باب کا عنوان ''نامذہبی قوم پرستی'' ہے جس

میں وہ ''تحریک خلافت'' اور ابوالکلام آزاد کے ''نظریہ خلافت''، ''محمد اقبال''، ''پاکستان کی قومی تحریک''، ''قائداعظم محمد علی جناح'' اور ''پاکستان کی علاقائی وفاداریوں'' کو زیر بحث لاتے ہیں۔ نویں باب میں جس کا عنوان ''پاکستانی قوم پرستی کی مخالفت'' ہے، ملک نے مولانا آزاد، مولانا مودودی، گاندھی جی اور جواہر لال نہرو کے خیالات کو موضوع بحث بنایا ہے۔ مضمون کے آخری حصے میں وہ ''قوم پرستی کے کلاسیکی یورپی نظریے کی روشنی میں پاکستانی قوم پرستی'' کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ پاکستان کا ایک (علاحدہ) قوم ہونے کا دعویٰ جھوٹا اور بناوٹی نہیں ہے۔ اپنی اس کوشش میں بھارتی ودیا بھون کے مورخوں کی خدمات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انھوں نے مندرجہ ذیل اقتباس بہ نظر پسندیدگی نقل کیا ہے:

> ''سابقہ حملہ آوروں کے برخلاف مسلمان ہندوؤں میں ضم نہیں ہوئے اور اس طرح پہلی بار ہندوستان کی آبادی دو ایسی الگ الگ اکائیوں میں تقسیم ہوگئی جن کے درمیان واضح فروق تھے۔ یہ ہندو۔مسلم اختلافات کی وہ تاریخی ابتدا تھی جس کا نتیجہ چھے سو سال بعد پاکستان کے قیام کی شکل میں ظاہر ہوا۔''
>
> (صفحہ-299)

ملک نے مختلف ذرائع سے بہت سی اہم اطلاعات کا ڈھیر لگا دیا ہے اور اپنے پسندیدہ نظریات کو ثابت کرنے کے لیے ان کا استعمال بھی کیا ہے لیکن یہ مواد اس قدر گڈمڈ ہے کہ وہ کوئی مدلل بیانیہ پیش کرنے میں کامیاب نہیں ہو پائے ہیں۔ ان کا طریق کار تو قریشی کے ایسا ہی ہے لیکن انھوں نے یہ سارا کام بڑی بے سلیقگی سے کیا ہے۔

ان موضوعات کی طرف اس سمنار کی توجہ مبذول کرانے کی میری اس کوشش کا سبب یہ ہے کہ ''یہ کتابیں کسی نہ کسی حد تک تاریخ نویسی کے ایک نئے رجحان کی نشاندہی کرتی ہیں۔ وہ لوگ جو قرون وسطیٰ اور دور جدید کی سماجی اور ثقافتی تاریخ میں دلچسپی رکھتے ہیں، ان رجحانات کو، جن کے بعض پہلو بے حد شرانگیز ہیں، نظر انداز نہیں کر سکتے۔ جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے، یہ کتابیں امریکہ اور یورپ میں شائع ہوئی ہیں اور وہاں آسانی سے دستیاب ہیں اور مغربی ممالک کے قارئین کو ہند۔مسلم کلچر کی مسخ شدہ تصویر سے ضرور گمراہ کریں گی۔ مذہبی عناصر کی اہمیت میں مبالغہ

آرائی اور ''ہندو'' اور ''مسلم'' ثقافت میں انحراف پر اصرار یورپ اور امریکہ کے قارئین کو قرین قیاس معلوم ہوگا کیوں کہ پاکستان، جسے اسلامی ریاست کا نام دیا گیا ہے، وجود میں آچکا ہے۔ کم سے کم ایک مغربی مصنف، ولفرڈ کینٹ ویل اسمتھ (Wilfrid Cantwell Smith)، تو ''تاریخ جدید میں اسلام'' (Islam in Modern History) نامی اپنی کتاب میں یہ کہہ ہی چکا ہے کہ ''ہندستانی اسلام (Indic Islam) کے لیے پاکستان کا وجود ایک بنیادی مذہبی حقیقت ہے''۔ اس نے یہ بھی کہا ہے کہ ''مذہبی فاعلیت کے بطور ایک آزاد سیاسی فرقے کی حیثیت اسلام کی بنیادی خصوصیت کا ایک اہم عنصر ہے۔'' (صفحہ-209)

یہ کام ہندستانی مورخین کا ہے کہ وہ اس خطرے کا سنجیدگی سے احساس کر کے سماجی اور ثقافتی منظرنامے کی صحیح تصویر پیش کریں۔ ان کے لیے یہ کہنا ضروری نہیں ہے کہ سماجی اور ثقافتی محاذ پر سب کچھ ٹھیک ٹھاک تھا اور کسی قسم کی کشاکش نہیں تھی، کیوں کہ یہ کہنا بھی غلط ہوگا۔ لیکن مرکز گریز (Centrifugal) اور مرکز پذیر (Centripetal) عناصر کا معروضی تجزیہ اور ثقافتی تحریکوں اور سماجی اداروں کے ارتقا میں مختلف گروہوں اور افراد کے کردار کو از سر نو آنکنا اور تولنا ضروری ہے۔ انھیں اس ثقافتی مرکب (Cultural Synthesis) کی نوعیت اور حدود کو سمجھنا ہوگا جو قرون وسطیٰ میں پروان چڑھا اور ان کشمکشوں کو بھی جو دور جدید میں موجود رہیں۔ انھیں برطانوی حکمرانوں اور مختلف النوع احیا پسندوں کے کردار کا بھی نئے سرے سے تعین کرنا ہے۔ ضبط و ترتیب کے ساتھ مختلف رجحانات کا مطالعہ کیے بغیر اگر تعمیمات سے کام لیا گیا تو مورخ صحیح تصویر پیش کرنے میں یقیناً ناکام رہیں گے۔ قرون وسطیٰ کے ہندوستان کے معاشی اور سماجی ڈھانچے کے بارے میں مورخوں کے متعدد نظریات (Theories) دستاویزوں کے بغور اور گہرے مطالعے نے غلط ثابت کر دیے ہیں۔ ایک ہمہ گیر اور سالم تصویر پیش کرنے کے لیے زیادہ تفصیلی مطالعہ ضروری ہے۔

ہند۔مسلم سماج کو صحیح طریقے سے آنکنے اور پرکھنے کے واسطے مطلوبہ مطالعوں کی نوعیت کے سلسلے میں چند تجاویز درج ذیل ہیں:

1- سماجی ثقافتی معاملات میں صوفیوں اور راسخ العقیدہ علما کا کردار۔ صوفی مسلک کا مطالعہ تو

کسی قدر کیا جا چکا ہے لیکن ان کے سماجی۔ سیاسی رول کا ہمہ گیر مطالعہ اب تک نہیں ہوا ہے۔

2- صوفی مسلک کو جذب یا بنیادی طور سے مبدل کرنے کی مسلم راسخ العقیدگی کی کوشش کے ہندوستان کی سماجی اور ثقافتی زندگی پر اثرات۔

3- دونوں مذاہب کے درمیان اتفاق پسند تحریکوں کی کامیابی اور ناکامی اور ہندو۔ مسلم راسخ العقیدگی کی ان تحریکوں پر یورش۔

4- ہندو رہبانیت اور تصوف کے درمیان تعلق اور واسطے کا دستاویزوں کی مدد سے زیادہ گہرا اور بہتر مطالعہ۔

5- شیخ احمد سرہندی کے سماجی اور سیاسی کردار کے بارے میں دستاویزات کی مدد سے تفصیلی مطالعے کی شدید ضرورت ہے۔

6- شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کے سماجی۔ سیاسی کردار کا مطالعہ۔۔۔۔ شاہ ولی اللہ پر متعدد کتابیں اور مقالے لکھے جا چکے ہیں لیکن ان میں سے بیشتر کا تعلق ان کی مذہبی فکر اور تدریسی اور علمی فلسفے سے ہے۔ ان مطالعوں میں سے زیادہ تر معروضی نہیں ہیں۔ 18ویں صدی کے سماجی، سیاسی افکار اور واقعات پر ان کے خیالات اور سرگرمیوں کے اثرات کے مطالعے کی ضرورت ہے۔ سیاسی طور سے شاہ عبدالعزیز اپنے والد سے زیادہ فعال تھے لیکن ان کی سرگرمیوں کا اب تک دستاویزی مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔

7- سید احمد بریلوی اور ان کے معتقدین کی احیائی اور سرگرم تحریکیں، شمال۔ مغرب میں ان کا رول، سکھوں سے ان کے مجادلے اور ان کے سماجی۔ سیاسی نتائج۔ ممکن ہو تو اس مطالعے میں سکھوں کی دستاویزوں سے مدد لی جائے۔

8- مشرقی بنگال کی فرائیدی تحریک، شریعت اللہ، دودو میاں اور ٹیٹو میاں کے بنگال کے مسلمان کاشتکاروں پر اثرات کا مطالعہ۔

9- سید احمد خاں اور نام نہاد علی گڑھ تحریک۔۔۔۔ مثبت اور منفی پہلو۔۔۔۔ قومی تحریک کی جانب ان کا رویہ اور اس کا پس منظر اور نتائج۔ دستیاب دستاویزات اور تحریری شہادتوں کی

بنیاد پر اب تک کوئی بھرپور مطالعہ نہیں ہوا ہے۔

10- علاقائی بنیاد پر مسلم فرقوں کا تاریخی، سماجی مطالعہ، شمال۔مغرب، شمال۔مشرق، وسط ہند، دکن اور مالابار کے علاقوں اور تلگو اور تمل بولنے والی مسلم آبادیوں کا مطالعہ۔

متعدد موٴرخوں نے جو ان موٴرخوں کی طرح جن کی تصانیف کا جائزہ لیا گیا ہے، بدظنی اور جانب داری کے شکار نہیں ہیں، عام طور سے یہ فرض کرلیا ہے کہ ثقافتی اور سیاسی طور پر مسلمان ایک مکمل طور سے گٹھا ہوا اور یک سنگی (Monilithic) فرقہ تھے۔ وہ ملک کے مختلف علاقوں میں آباد مسلمانوں کے درمیان زبان، طرز زندگی اور سماجی رسوم میں قابل لحاظ فرق پر توجہ نہیں دیتے۔ اگر کوئی ہندوستان کی سماجی اور سیاسی تاریخ میں مسلمانوں کے حصے کا معروضی طور پر اندازہ لگانا چاہے تو اس کے لیے مختلف مسلم فرقوں کی مشترک اور غیر مشترک خصوصیتوں کا مطالعہ ناگزیر ہوگا۔

□□□

تاریخی پس منظر
(1857 تا 1914)

ہندوستان کے مورخین عموماً یہ بیان کرتے ہیں کہ 1857 کی بغاوت کے بعد برطانوی حکومت کا ایک دور ختم ہوا اور دوسرا دور شروع ہوا۔ روایتی انداز میں پہلے دور کو ''کمپنی کی حکومت'' اور دوسرے دور کو ''برطانیہ کی حکومت'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ دستوری حیثیت سے اس تبدیلی کی بنیاد اس ایکٹ کو قرار دیا جاتا ہے جو 1858 میں برطانوی پارلیمنٹ نے منظور کیا تھا۔ دراصل یہ ایکٹ محض ایک رسمی یا انتظامی اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے ذریعے سے کمپنی کے بچے کھچے اختیارات بھی سلب کر لیے گئے اور حکومت کے معاملات میں اس کی مداخلت بالکل ختم ہوگئی۔ یہ آخری کڑی تھی اس کشمکش کی جو انگلستان کے دو متضاد مفاد رکھنے والے گروہوں میں ایک عرصے سے جاری تھی۔ جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے پہلے پہل ہندوستان کو فتح کرنے کا منصوبہ بنایا تو اس کے مالک، لندن کے سرمایہ دار اور تاجر، اس فکر میں تھے کہ ہندوستان کی اندرونی اور بیرونی تجارت پر مکمل قبضہ کر لیں، محاصل میں سے دولت سمیٹ کر لے جائیں اور یہاں کے مصنوعات، بالخصوص پارچہ جات، کو انگلستان اور یورپ کے بازاروں میں لے جا کر

فروخت کریں۔ انگلستان میں صنعتی انقلاب کے بعد ایک نیا طاقتور طبقہ پیدا ہوا جو کارخانوں کا مالک تھا اور جس کا مفاد یہ تھا کہ ہندوستان کی تجارت کمپنی کے ہاتھوں سے نکل کر عام ہو جائے اور یہ ملک اپنے مصنوعات کو باہر بھیجنے کے بجائے انگلستان کے مصنوعات کے لیے بازار بن جائے۔ 1813 اور 1833 کے چارٹر ایکٹوں کی رو سے کمپنی کی تجارتی اجارہ داری ختم ہو چکی تھی اور حکومت کے نظم و نسق میں بھی اس کے اختیارات بہت کم ہو گئے تھے۔ یہ حقیقت بہت دلچسپ ہے کہ اس عرصہ میں، یعنی 1815 اور 1832 کے درمیان، ہندستانی سوتی کپڑوں کی برآمد تیرہ لاکھ پاؤنڈ سے گھٹ کر ایک لاکھ رہ گئی اور انگریزی سوتی کپڑوں کی ہندوستان میں درآمد چھتیس ہزار پاؤنڈ سے بڑھ کر چار لاکھ پاؤنڈ تک پہنچ گئی۔[1] 1850 تک صورت حال یہ ہو گئی کہ برطانیہ سے جتنا سوتی مال باہر بھیجا جاتا تھا اس کا ایک چوتھائی حصہ صرف ہندوستان میں آتا تھا۔ ان حالات میں ایسٹ انڈیا کمپنی، جس کا تجارتی اقتدار بالکل زائل ہو چکا تھا، ایک عضو معطل ہو کر رہ گئی تھی۔ چنانچہ 1858 کے ایکٹ نے ایک نئی صورت حال پر تصدیق کی مہر ثبت کر دی، کمپنی کے رہے سہے سیاسی اقتدار بھی اس سے چھین لیے گئے اور ہندوستان کی باگ براہ راست اور پوری طرح سے برطانوی پارلیمنٹ اور کیبنٹ کے ہاتھوں میں دے دی گئی۔

1857 کی بغاوت کا بنیادی سبب یہ تھا کہ اس زمانے میں ہندوستان کی برطانوی حکومت کی اس ملک میں انگریزی مصنوعات کی درآمد اور اس کے تباہ کن نتائج کی وجہ سے ایک نئی اور زیادہ بھیانک شکل رونما ہو رہی تھی۔ یہ بغاوت کیفیت اور کمیت، دونوں لحاظ سے، پچھلی سرکشیوں اور مخالفتوں سے مختلف تھی اس لیے کہ اس میں امرا کے ساتھ ساتھ عوام بھی شامل تھے۔ یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ اس بغاوت کی سربراہی جاگیردار امرا نے اس وجہ سے کی کہ وہ ڈلہاوزی (گورنر جنرل۔ 1848 تا 1856) کی الحاق کی پالیسی سے اپنے لیے خطرہ محسوس کر رہے تھے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ جن امرا نے اس بغاوت کا ساتھ دیا وہ معزول ہو چکے تھے یا ان کے پاس اپنی آزاد فوجی طاقت نہ تھی۔ بہادر شاہ دوئم، نانا صاحب، جھانسی کی رانی، اور اودھ کا نوابی خاندان اسی زمرہ میں

شامل ہیں۔ وہ امرا جو واقعی صاحب اقتدار تھے، اس بغاوت سے دور ہی رہے۔ اس سلسلے میں سر سید کی کتاب ''اسباب بغاوت ہند'' کا مندرجہ ذیل اقتباس قابل توجہ ہے۔

''مگر ہم دیکھتے ہیں کہ صاحب ملک رئیسوں میں سے کوئی باغی نہیں ہوا۔ اس فساد میں اکثر وہی لوگ ہیں جن کے ملک ان کے ہاتھوں میں نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں یہ مت کہو کہ، جھجھر کا نواب اور بلبھ گڑھ کا راجہ اور فلاں فلاں مارا گیا تھا۔''[1]

بغاوت میں شدت کے ساتھ حصہ لینے والوں کو چار گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(1) زمیندار جن کے حقوق ملکیت آراضی پر نئے بندوبست سے چوٹ پڑتی تھی۔

(2) کاشتکار جن پر انگریز افسروں نے بہت زیادہ لگان لگا دیے تھے، بالخصوص ان اضلاع میں جو آج کل مغربی اتر پردیش میں شامل ہیں۔

(3) شہری کاریگر، جو برطانوی مصنوعات کی درآمد کے باعث فاقہ کشی کی حد تک پہنچ چکے تھے۔ 1835 میں خود گورنر جنرل نے ان کے بارے میں کہا تھا: ''ان کی مصیبت کی مثال تجارت کی تاریخ میں ملنی محال ہے'' اور یہ بھی فرمایا تھا: ''سوتی کپڑا بننے والوں کی ہڈیاں ہندوستان کے میدانوں میں بکھری پڑی ہیں''۔ کروک (Crooke) نے اپنی مشہور کتاب "Tribe and Castes in India" میں لکھا ہے کہ بغاوت کے دوران انگریزوں پر جو مظالم ڈھائے گئے، ان کی ذمہ داری سب سے زیادہ جولاہوں پر ہے۔ اس نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ جولاہے مذہبی اعتبار سے متشدد ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ ان کی نفرت میں مذہبی تشدد کے ساتھ ساتھ وہ تلخی بھی شامل ہو جو نئے حکمرانوں کی تباہ کن پالیسی کی وجہ سے ان کے دلوں میں پیدا ہو گئی تھی۔

(4) فوجی سپاہی، جنھوں نے مئی 1857 میں سب سے پہلے میرٹھ میں بغاوت کا جھنڈا بلند کیا۔

1- اصل مضمون میں جو انگریزی میں ہے ''اسباب بغاوت ہند'' کا یہ اقتباس نہیں ہے۔ (مرتب)

عموماً سپاہیوں کی سرکشی کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ ان کو ایسے کارتوس دیے گئے تھے جن میں گائے اور سور کی چربی لگی ہوئی تھی اور چوں کہ "فوج بنگال" میں عموماً ضبط و نظم کی کمی تھی اس لیے سپاہیوں کو اس کا موقع مل گیا کہ وہ اکٹھے ہو کر اپنے افسروں کے خلاف سازش کر سکیں۔ مگر یہ بات فراموش کر دی جاتی ہے کہ سپاہیوں پر بھی عام بے چینی کا اثر پڑنا لازمی تھا۔ ان سپاہیوں میں بڑی تعداد اضلاع مغربی و شمالی اور اودھ کے کاشتکاروں اور چھوٹے زمینداروں کے خاندانوں سے تعلق رکھتی تھی۔ ایسی حالت میں یہ فطری بات تھی کہ وہ اس نفرت سے متاثر ہوتے جو ان کے طبقے کے عام لوگوں میں انگریزوں کے خلاف پیدا ہوئی تھی۔ بحیثیت مجموعی ان سپاہیوں کے دلوں میں جاگیرداروں اور امیروں سے محبت کا جذبہ بہت کم تھا۔ دہلی میں باغی سپاہیوں نے اپنی جو تنظیم قائم کی تھی اور جو پالیسی اختیار کی تھی ان کا اگر تفصیل سے مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے 2

1857 کی بغاوت گویا تکمیل تھی اس عوامی عداوت کی جو ہندوستان کے قدیم نظام معیشت کی بے انتہا تباہی کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی لیکن اس عداوت کے ساتھ وہ مخالفت بھی شامل تھی جو انگریزوں کے بعض ترقی پسند خیالات اور اقدام کی وجہ سے ہندوستان کے قدامت پسند عناصر کے دلوں میں جاگزیں ہو گئی تھی۔ لارڈ ولیم بنٹنک (گورنر جنرل از 1828 تا 1835) کے عہد سے سماجی اور تعلیمی اصلاحات کا ایک سلسلہ قائم ہوا تھا۔ 1829 میں ستی کی رسم کو غیر قانونی قرار دیا گیا، 1843 میں غلامی کو منسوخ کیا گیا اور 1856 میں بیوہ عورتوں کی شادی کا قانون نافذ ہوا، 1835 میں ایک ریگولیشن جاری کیا گیا جس میں یہ بتایا گیا تھا کہ "برطانوی حکومت کا ایک بڑا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ یورپ کے ادب اور سائنس کی ہندوستان کے باشندوں میں اشاعت کرے"۔ 1857 میں کلکتہ، بمبئی اور مدراس کی یونیورسٹیاں قائم کی گئیں۔ 1857 کے باغیوں کے نزدیک یہ کارروائیاں بھی ناقابل برداشت تھیں اس لیے کہ وہ ان کو اپنے عقائد اور روایات میں بے جا مداخلت سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انگریز نہ صرف قدیم معاشی نظام کو تباہ کر رہے ہیں بلکہ اس

ملک کی تہذیب کو بھی برباد کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے انھوں نے نہ صرف انگریزی حکومت کی مخالفت کی بلکہ ''تار برقی'' کو بھی نقصان دہ سمجھا۔ ان لوگوں نے نہ صرف عیسائی مبلغین کو اپنا دشمن سمجھا بلکہ مغربی سائنس کو بھی مخرب دین قرار دیا۔

بعض مورخوں کا خیال ہے (انگریزی مضمون میں بعض مورخین کے بجائے کہا گیا ہے کہ ''1857 کی صد سالہ تقریبات میں عام طور سے یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے''۔ مرتب) کہ اگرچہ 1857 کی بغاوت کے ساتھ بے شمار المناک یادیں وابستہ ہیں اور باغی اپنے مقصد میں ناکام بھی رہے لیکن اس بغاوت سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ برطانوی حکومت ہندستانی رعایا کے مفاد کا پہلے سے زیادہ لحاظ کرنے لگی۔ یہ خیال حقیقت سے بہت دور ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بغاوت کی وجہ سے حکومت کی پالیسی میں بہت بڑی تبدیلی ہوئی اور اس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت سے برطانوی حکومت کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے لیکن یہ تبدیلی مجموعی حیثیت سے ہندستانی عوام کے حق میں نہیں تھی۔ برطانیہ نے اس بغاوت سے جو سب سے بڑا سبق حاصل کیا تھا وہ یہ تھا کہ حکومت کو مستحکم بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہندوستان کے بعض طبقوں کا تعاون حاصل کیا جائے۔ برطانیہ کا یہ مقصد تو اپنی جگہ قائم رہا کہ ہندوستان پر اپنے تسلط کو مکمل کیا جائے اور اپنی صنعتی ترقی میں ہندوستان کی خام پیداوار سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جائے لیکن ساتھ ہی یہ فیصلہ بھی کیا گیا کہ امرا اور جاگیرداروں سے ایک طرح کا سمجھوتہ کرلیا جائے اور پرانے اداروں، عقیدوں، اور سماجی رسموں کو برقرار رکھنے کا وعدہ کر کے اس ملک کے تمام رجعت پسند عناصر کو اپنا ہم نوا بنا لیا جائے۔ چنانچہ اس نئی پالیسی کا نقشہ ملکہ وکٹوریا کے مشہور اعلان مورخہ یکم نومبر 1858 میں صاف نظر آتا ہے۔

اس اعلان میں امرا کو یوں یقین دلایا گیا:

''ہم نہیں چاہتے کہ اپنے مفتوحہ علاقوں میں کسی طرح کی توسیع کریں۔ اگر ایک طرف ہم اپنے مقبوضات اور اپنے حقوق کے خلاف کسی قسم کی جارحانہ

کارروائی کو برداشت نہیں کر سکتے اور نہ کسی کو اس کی اجازت دے سکتے ہیں، تو دوسری طرف ہم خود دوسروں کے حقوق اور ان کی عزت وحرمت کا اسی طرح پاس کریں گے جس طرح خود اپنے حقوق اور اپنی عزت کا"۔

زمینداروں کو مندرجہ ذیل الفاظ میں تسکین دی گئی:

''ہم کو معلوم ہے کہ ہندوستان کے باشندوں کو ان زمینوں سے جو ان کو اپنے آباد اجداد سے وراثت میں ملی ہیں، کس قدر لگاؤ ہے، ہم اس الفت کی قدر کرتے ہیں اور ہم چاہتے ہیں کہ آراضی سے متعلق تمام حقوق کو محفوظ رکھا جائے بشرطیکہ سلطنت کے مناسب اور معقول مطالبات کی ادائیگی میں کوئی رکاوٹ نہ پیدا ہو"۔

آخر میں سماجی اصلاح سے اپنی بے تعلقی کا اظہار بھی اس طرح کر دیا گیا:

''ہماری یہ مرضی ہے کہ قوانین کی ترتیب اور ترویج میں ہندوستان کے قدیم حقوق، رسوم اور روایات کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے۔"[3]

بغاوت کے بعد پچاس سال تک اس پالیسی کو کس طرح نافذ کیا گیا اس کا اندازہ حکومت کے اقدامات سے کیا جاسکتا ہے۔ وہ دن گذر گئے جب برطانوی افسر دیسی ریاستوں کی بدنظمی کی حقارت کے ساتھ مذمت کرتے تھے اور الحاق کو اس کا بہترین علاج سمجھتے تھے۔ 1860 میں وائسرائے لارڈ کیننگ (Lord Cannig) نے یہ خیال ظاہر کیا کہ "اگر ہم چند دیسی ریاستوں کو سیاسی اقتدار کے بغیر سلطنت کے آلۂ کار کی حیثیت سے قائم رکھیں تو ہم ہندوستان میں اس وقت تک رہ سکتے ہیں جب تک ہم اپنی بحری طاقت کی فوقیت کو قائم رکھ سکیں"۔[4] 1857 کے بعد کسی دیسی ریاست کا الحاق نہیں کیا گیا اور زیادہ زور اس بات پر دیا گیا کہ تاج برطانیہ اور دیسی ریاستوں کے درمیان خوش گوار تعلقات قائم ہوں۔ جب 1876 میں رائل ٹائٹلز ایکٹ (Royal Titels Act) کی رو سے ملکہ وکٹوریہ کو ''قیصر ہند" کا لقب دیا گیا تو اس کی ایک وجہ یہ بھی بتائی

گئی کہ اس سے تاج برطانیہ اور دیسی رئیسوں کا رشتۂ یگانگت زیادہ استوار ہوگا۔

اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ برطانیہ نے اپنی سلطنت کی توسیع کا خیال ترک کر دیا تھا۔ دوسری جنگ افغانستان (1878-1880) کے بعد برطانی علاقہ میں معتد بہ توسیع ہوئی، تیسری جنگ برما (1885) کا نتیجہ یہ ہوا کہ برما کا پورا علاقہ برطانیہ کے قبضے میں آ گیا۔ دیسی ریاستوں کے الحاق کو روک دینے کی اصل وجہ یہ تھی کہ ان کی مدد سے حکومتِ برطانیہ اپنے مقاصد میں زیادہ آسانی سے کامیاب ہو سکتی تھی۔ ان کے وجود سے ایک فائدہ یہ بھی تھا کہ ان کی علاقائی اور قبائلی روایات ہندوستان میں ایک مشترکہ قومی جذبہ کی پیدائش اور ارتقا کی راہ میں رکاوٹ بنی رہیں گی۔

ملکہ معظمہ نے زمینداروں سے جو وعدہ کیا تھا اس کو بھی حرف بہ حرف پورا کیا گیا۔ لارڈ کیننگ کا اعلان، جس کی رو سے اودھ کے بیشتر تعلقہ داروں کی زمینیں ضبط کر لی گئی تھیں، چند مستثنیات کے علاوہ، بدل دیا گیا اور اب پالیسی میں ایسی کایا پلٹ ہوئی کہ جب 1866 میں حکومت ہند نے کاشتکاروں اور دخیل کاروں کے تحفظ کے لیے ایک قانون بنایا تو وزیر ہند نے وائسرائے کو "تاکید کی کہ اودھ کے تعلقہ داروں کی حیثیت اور عزت میں کسی قسم کا فرق نہ آنے پائے"[5] 1859 کے لگان ایکٹ میں، جو بنگال، بہار، آگرہ، اور صوبہ ہائے متوسط میں نافذ تھا، اس بات کی کوشش کی گئی تھی کہ جو کاشتکار مسلسل بارہ سال تک کسی زمین کو کاشت کر چکا ہو اس کو بے دخل نہ کیا جائے[☆] لیکن، چونکہ کاشتکار کے لیے بے دخلی سے بچنے کا واحد راستہ مہنگی مقدمہ بازی تھا اس لیے زمیندار کی حیثیت نہ صرف یہ کہ غیر متاثر رہی بلکہ ان کاشتکاروں کے تعلق سے جو اس کی مملوکہ زمین پر بارہ سال سے کم مدت سے کاشت کر رہے تھے بے حد مضبوط ہو گئی، کیوں کہ بے دخلی کے حق کو اب قانونی طور سے تسلیم کر لیا گیا تھا۔ زمینداروں کی جانب برطانوی حکومت کی فیاضی کا بہترین اظہار بنگال، بہار اور بنارس میں 1792 میں نافذ ہونے والے استمراری بندوبست (Permanent Settlement) کی جانب اس کے رویے سے ہوتا ہے۔ اس

☆ چند معمولی تبدیلیوں کے ساتھ اپنے انگریزی مضمون کا ترجمہ اس جگہ تک خود ڈاکٹر عبدالعلیم نے کیا تھا۔ (مرتب)

وقت زمین دار کا حق، جو مستقل طور سے متعین کر دیا گیا تھا، لگان کا دسواں حصہ قرار پایا تھا۔ اس وقت سے زمیندار نے تعلقہ دار (Landlord) کی حیثیت اختیار کر لی اور 19 ویں صدی کے طویل عرصے میں جب کہ روپے کی قدر میں مسلسل کمی ہوتی رہی وہ کاشتکار پر لگان کا بوجھ برابر بڑھاتا گیا۔ لیکن حکومت نے نہ صرف یہ کہ زمینداروں سے وصول کیے جانے والے محاصل میں کوئی اضافہ نہیں کیا بلکہ بنگال میں کاشتکاروں کو کسی قسم کا تحفظ دینے سے بھی انکار کر دیا۔

قانون کے نفاذ کے ذریعے سماجی اصلاح کا سلسلہ جو 1857 کی بغاوت سے پہلے کے تیس برسوں میں تیز رفتاری سے جاری تھا اب تقریباً ترک کر دیا گیا اور 1891 تک، جب شادی کے لیے رضامندی کی عمر کے تعین کا ایکٹ (Age of Consent Act) نافذ کیا گیا، اصلاحات کی جانب کوئی پیش قدمی نہیں کی گئی اور یہ پیش قدمی بھی ایک نہایت نرم قدم تھی جس پر عمل درآمد تک نہیں ہوا۔

برطانوی پالیسی میں یہ تبدیلی 1857 کی بغاوت کا نتیجہ تھی اور شائد بہر صورت ناگزیر کیوں کہ اب برطانیہ کو ایک جدید قومی تحریک کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ لیکن ہندوستان کے سارے ہی رجعت پسند عناصر سے اتحاد قائم کرنے کی نئی پالیسی اس بغاوت کے نتیجہ میں، عام حالات کے بہ مقابلہ، کسی قدر جلدی وجود میں آ گئی اور برطانوی سامراج کو قومی تحریک کے خلاف اپنی کوششوں میں ملک کے اندر ہی ساتھی اور ہم نوا آسانی سے ہاتھ آ گئے۔ مزید برآں (اس اتحاد کے سبب) ملک کے سارے ہی قدیم اور رجعت پسند عناصر کا اثر و نفوذ کے ساتھ باقی رہ جانا، ہماری اس قومی تحریک کے کردار کو، جو بعد میں پروان چڑھی، گہرے طور پر متاثر کیے بغیر نہ رہ سکا۔

برطانوی سامراج نے پرانے جاگیردار طبقوں کو بعض رعایتیں تو دیں، لیکن اس نے ہندوستان کو مکمل طور سے برطانوی صنعت کے مفادات کے زیر نگیں بنانے کی مہم میں کسی قسم کی نرمی نہیں آنے دی۔ اس مقصد کے حصول کا اصل آلہ کار ریلوں کا نظام بنا۔ 1854 میں بمبئی سے تھانہ تک ریل گاڑی چلنا شروع ہو چکی تھی۔ لیکن ریل کی پٹریوں کا جال بچھانے کا کام مستعدی

سے بغاوت کے بعد شروع ہوا۔ 1859 میں ریل گاڑی کے ذریعے 432 میل کا سفر ممکن تھا جو 1859 میں بڑھ کر 5015 میل ہوگیا۔ اس کے بعد ریل کی پٹریاں بچھانے کا کام تیزی سے ہوتا رہا اور 1900 میں ریلوے لائن کی لمبائی 24,706 میل ہوگئی۔ 1914 تک دس ہزار میل کا مزید اضافہ ہوا[6] اور ہندوستان کے سارے ہی اہم شہروں کو ریل کی پٹریوں سے جوڑ دیا گیا جو کلکتہ، مدراس، بمبئی اور کراچی کے بندرگاہوں سے شروع ہوکر ان شہروں کے سارے عقبی علاقوں کو اپنے گھیرے میں لے لیتی تھیں۔ ریلوے لائنوں کے اس جال کی تعمیر برطانوی سرمائے کے ساتھ ایک ناقابل یقین سمجھوتے کے تحت ہوئی تھی۔ اس سمجھوتے کے تحت ریل کی پٹریاں بچھانے اور ان پر ریل گاڑیاں دوڑانے کا کام تو برطانیہ کی نجی کمپنیوں نے کیا لیکن اصل سرمایہ اور اس پر پانچ فی صد منافع کی ضمانت حکومت ہند نے دی۔ اس نوعیت کے معاہدہ کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ اس کام پر بے دریغ روپیہ صرف ہوا اور 19 ویں صدی کے اختتام تک ریل کی پٹریاں بچھانے اور ان پر گاڑیاں دوڑانے کے کام پر بائیس کروڑ ساٹھ لاکھ پاونڈ خرچ ہوچکے تھے جس سے فائدہ کے بجائے نقصان ہوا اور چار کروڑ پاونڈ کا خسارہ ہندوستان کے بجٹ سے پورا کیا گیا[7]

ریل کی پٹریوں کا جال بچھ جانے سے جہازوں کے ذریعے انگلینڈ بھیجنے کے لیے ہندوستان کے کسی بھی حصے سے خام مال حاصل کرنا ممکن ہوگیا اور دوسری طرف پورا ہندوستان برطانوی مصنوعات کے لیے سالم بازار بن گیا۔ 1844 میں ہندوستان سے 8 کروڑ 80 لاکھ پاونڈ کا خام سوت برآمد کیا گیا تھا جب کہ 1814 میں برآمد کیے جانے والے سوت کی قیمت بڑھ کر 96 کروڑ تیس لاکھ پاونڈ ہوگئی۔ 1849 میں برآمد کیے جانے والے جوٹ کی قیمت 68 ہزار پاونڈ تھی جو 1814 میں بڑھ کر 80 لاکھ 60 ہزار پاونڈ ہوگئی[8] 1859 اور 1877 کے درمیان سوتی کپڑوں کی درآمدات تقریباً دوگنی ہوگئیں اور اسی دوران سوتی دھاگے کی درآمد میں قیمت کے لحاظ سے کم و بیش ساٹھ فی صد کا اضافہ ہوا[9]

برطانوی صنعت کے لیے ہندوستان کے نئے بازار کے دروازے کھل جانے کا ہندستانی

زراعت پر بہت برا اثر پڑا اور وہ روش نمو پانے لگی جسے ماہرینِ معاشیات "زراعت کی تجارت کاری" کا نام دیتے ہیں۔ بڑے بڑے قطعات زمین نقد فروخت ہونے والی فصلوں (Cash Crops) کے لیے وقف کر دیے گئے: بامبے کاٹن ٹریکٹ (Bombay Cotton Tract) کپاس کے لیے اور بنگال میں بڑے بڑے قطعات جوٹ کی کاشت کے لیے۔ غیر ملکی بازاروں کے لیے غلہ کی کاشت بھی کی جانے لگی۔ 1877 میں ہندوستان سے 79 لاکھ پاونڈ کی مالیت اور 1901 میں 93 لاکھ پاونڈ کی مالیت کا غلہ برآمد کیا گیا[10] اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس زمین کا رقبہ جس پر کسانوں کے استعمال کے لیے غلہ کی کاشت ہوتی تھی بہت کم ہو گیا اور اس "ریلوے دور" میں جس کے بارے میں دعویٰ کیا گیا تھا کہ اس کا مقصد غلہ کی تیز رفتار نقل و حمل کے ذریعے قحط سے نجات دلانا ہے، ایسی قحط سالیوں کا سامنا کرنا پڑا جن کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ آگرہ اور پنجاب کی 1861 کی قحط سالی کے بعد 1665-66 میں اڑیسہ کو قحط کا سامنا کرنا پڑا۔ 1876-77 کے قحط نے، جس نے سارے دکن، جنوبی ہندوستان اور بعد میں شمالی ہندوستان کو بھی اپنی گرفت میں لے لیا تھا، دونوں سابقہ قحط سالیوں کو کہیں پیچھے چھوڑ دیا۔ ان قحط سالیوں میں حکومت برطانیہ کے زیر اقتدار ہندستانی علاقوں میں ہی بھک مری کا شکار ہونے والوں کی تعداد پچاس لاکھ سے تجاوز کر گئی تھی۔ اس کے بعد 1896-97 میں یوپی، سینٹرل پراویسنز (Central Provinces)، بہار اور مشرقی پنجاب کو اس وقت تک کی سب سے بڑی قحط سالی کا سامنا کرنا پڑا جس کے فوراً ہی بعد 1900 میں گجرات قحط سالی کا شکار ہوا۔ ایک اندازہ کے مطابق 1875 سے 1900 تک کے پچیس برسوں میں ڈیڑھ کروڑ، اس سے پہلے کے پچیس برسوں میں 50 لاکھ، اس سے ماقبل کے پچیس برسوں میں چار لاکھ اور 1800 اور 1825 کے دوران دس لاکھ افراد قحط سالی میں جاں بحق ہوئے تھے[11]

زرعی پیداوار کے بحران کا مقابلہ کرنے کے لیے برطانوی حکومت کو، خاصے پس و پیش کے بعد، نہروں کی تعمیر کا کام شروع کرنا پڑا اور 1901-2 تک (سندھ کو چھوڑ کر) ایک کروڑ بیس لاکھ ایکڑ زمین پر کاشتکاری حکومت کی بنائی ہوئی نہروں سے کی جا رہی تھی۔ یہ رقبہ جو خاصا بڑا معلوم ہوتا

ہے۔کل زیر کاشت زمین کے مقابلے میں بے حد حقیر بلکہ ناقابل لحاظ ہے اور حکومت کے معترضوں نے اس جانب فوراً توجہ مبذول کرائی کہ 1902 تک نہروں کی تعمیر پر صرف دو کروڑ چالیس لاکھ پاونڈ خرچ کیے گئے ہیں جب کہ اس وقت تک ریل کی پٹریاں بچھانے پر 22 کروڑ 60 لاکھ پاونڈ خرچ کیے جا چکے ہیں[12] اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ زرعی پیداوار کے لیے وسیع بازار کی موجودگی سے کاشتکاروں کو تھوڑا بہت فائدہ بھی ہوا (برطانی حکمرانوں نے دیہاتوں میں مٹی کے برتنوں کے بجائے پیتل کے برتنوں کے استعمال کو کاشتکاروں کے وسائل میں اضافہ کے ثبوت کے طور پر پیش کیا[13]) لیکن ہندوستان کی زرعی پیداوار بری طرح متاثر ہوئی اور قحط سالی کے لیے کاشتکاروں کی ہدف پذیری (Vulnerability) میں اضافہ ہوگیا۔ کسانوں کی بے چینی 1875 کے دکن کے فسادات کی شکل میں ظاہر ہوئی جب بھک مری کے شکار کسان برطانی اقتدار کے خلاف ایک مقامی بغاوت میں شامل ہو گئے[14]

اسی کے ساتھ ساتھ، برطانوی صنعت کے دباؤ کی وجہ سے ہندوستان کی دستکاری کی صنعتوں کا زوال جاری رہا۔ صنعتی تباہی اپنی انتہا کو پہنچ گئی اور 1880 کے دہے میں ''ہندوستان نے ایک ایسے وسیع وعریض ملک کی شکل اختیار کر لی جس کی دستکاریاں تباہ ہو رہی تھیں اور کسی قسم کی منظم صنعت کاری تقریباً مفقود تھی۔ ان حالات کے نتیجے میں اسے پھر سے کاشتکاری کا سہارا لینا پڑا۔ (ڈی۔ آر۔ گاڈگل)[15] 1881 اور 1911 کے درمیان کی چار مردم شماریوں کے اعداد و شمار کے مطابق شہری آبادی کل آبادی کی نو دس فی صدی ہی رہی اور اس کے تناسب میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

(2)

اسے تاریخ کی ستم ظریفی ہی قرار دیا جائے گا کہ 1857 کے بعد جب انگریزوں نے معاشی طور سے ہندوستان کو پوری طرح اپنا مطیع اور محکوم بنالیا تھا اور ہر نوع کی قدیم رجعت پسند قوتوں سے اتحاد قائم کرنے کی کوشش کی تھی، ملک کے قومی اور تہذیبی وجود تازہ کی بنیاد پڑی۔ اس

نشاۃ ثانیہ کا سرچشمہ اصلاً برطانوی کامرانی کی ماہیت میں مضمر تھا اور برطانوی حکمرانوں کی کسی طرح کی خواہش کا اس میں تقریباً کوئی دخل نہ تھا۔

انگریزوں نے پہلے پہل جب ہندوستان کو اپنا محکوم بنایا تو مفتوحہ علاقوں پر حکمرانی کرنے کے لیے ان کی انتظامیہ نے فارسی سیکھی۔ لیکن گرفت مضبوط بنانے کے لیے، سرکاری دستاویزوں میں انگریزی کے استعمال کا اضافہ ضروری سمجھا گیا اور بالآخر ایسے ماتحت ہندستانی افسروں کی ضرورت محسوس کی گئی جو فارسی اور انگریزی کے علاوہ دوسری ہندستانی زبانیں بھی جانتے ہوں۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسٹ انڈیا کمپنی اور دوسرے برطانوی تجارتی ادارے ایسے لوگوں کو تربیت دینے پر مجبور ہو گئے جو انگریزی زبان اور یورپی طرزِ زندگی سے واقف ہوں۔ اس ترنگ کے پیشِ نظر 1817 میں کلکتہ کا ہندو کالج (جواب ریزیڈینسی کالج کہلاتا ہے) قائم کیا گیا۔ 1857 کی بغاوت سے پہلے ہی ہندوستانیوں کی ایسی تقریباً دو نسلیں تیار ہو چکی تھیں جنھوں نے مغربی خطوط پر تعلیم حاصل کی تھی اور جنھیں انگریز ''بابو'' کے نام سے یاد کرتے تھے۔ عام بول چال میں لفظ ''بابو'' کے معنی ہندستانی کلرک ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انگریز اس طبقہ کو زیادہ سے زیادہ کیا مقام دینا چاہتے تھے۔

انگریزی تعلیم کے حصول کے بعد یورپی فکر کے اثرات ناقابلِ مزاحمت بن گئے۔ مزید برآں، اپنے حکمرانوں سے مراعات اور ترقیاں حاصل کرنے کے لیے ان ''بابوؤں'' نے از خود ایسی طرزِ زندگی کو اپنانا شروع کر دیا جو انگریزوں میں حقارت اور کراہیت کے جذبات نہ پیدا کرے۔ راجہ رام موہن رائے (1771-1833) نے جس تحریک کی داغ بیل ڈالی تھی اسے اسی پس منظر میں دیکھنا چاہیے۔ راجہ رام موہن رائے، جو ایک عرصے تک ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت میں رہ چکے تھے، انگریزوں کو بے حد پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے ویدانت اور عیسائیت کے درمیان متعدد نکات اشتراک واتفاق، خصوصاً وجود باری کے تعلق سے، تلاش کرنے کی کوشش کی اور کئی قدیم رسوم مثلاً ستی اور بت پرستی پر، جن کی ان مغربی نظریات سے جو انھوں نے

قبول کر لیے تھے، مطابقت ممکن نہ تھی، سوا لیے قائم کیے۔ ان کے انتقال کے بعد بھی ان کا قائم کردہ برہمو سماج پروان چڑھتا رہا لیکن بعد میں کیشپ چندر سین (متوفی 1884) کی قیادت میں برہمو سماج میں ایک زیادہ تغیر پسند گروہ ابھرا جس نے نہ صرف ذات پات کے نظام کی مخالفت کی بلکہ جو مختلف ذاتوں سے تعلق رکھنے والے افراد اور بیواؤں کی شادی کا بھی حامی تھا۔ نتیجتاً 1865 میں برہمو سماج میں پھوٹ پڑ گئی اور کیشپ چندر سین نے ایک علاحدہ برہمو سماج قائم کرلیا (بعد میں اس نئے برہمو سماج میں عقلیت پسندوں کے ہاتھوں کیشپ کی مبینہ روحانی ادعائیت کے خلاف ایک اور تقسیم عمل میں آئی۔)

ٹھیک ایسے ہی اسباب کی بنا پر ایک تقریباً مماثل تحریک کی داغ بیل بمبئی میں پڑی۔ یہاں بھی عیسائیت میں، جو اس وقت مغربی سائنس کے تقریباً ہم معنی سمجھی جاتی تھی، ویسی ہی دلچسپی تھی اور قدیم ہندو صحیفوں کو مغربی تصورات سے ہم آہنگ ثابت کرنے اور اس وقت کے ہندستانی سماج اور خاص طور سے اوپری طبقوں میں اصلاحات نافذ کرنے میں دلچسپی بھی۔ بنگال کے برہمو سماج کا مثنیٰ پرارتھنا سماج بمبئی میں 1864 میں قائم ہوا اور اسے ڈاکٹر آتمارام پنڈ رانگ، آر. جی بھنڈارکر اور ایم۔ جی راناڈے ایسی اہم شخصیتوں کی حمایت حاصل ہوگئی۔[16]

شمالی ہندوستان پر انگریزی راج کی گرفت مضبوط ہونے کے بعد اس علاقہ میں بھی اس قسم کی ایک تحریک ناگزیر ہوگئی۔ بغاوت سے قبل ہی انگریزوں نے دہلی کالج قائم کر کے مغربی تعلیم کی حوصلہ افزائی شروع کردی تھی۔ دہلوی نشاۃ ثانیہ میں، محمد حسین آزاد، حالی اور مولوی ذکاءاللہ جس کی پیداوار تھے، دہلی کالج کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ اس نشاۃ ثانیہ نے سید احمد خاں (1898-1817) کو بے حد متاثر کیا۔ راجہ رام موہن رائے کی طرح سید احمد خاں انگریزوں کے ماتحت عہدے دار تھے اور انھوں نے بغاوت کے دوران وفاداری سے انگریزوں کی خدمت کی تھی۔ بغاوت اور اس کے بعد برطانی پالیسی میں تبدیلی نے دہلوی نشاۃ ثانیہ کا خاتمہ کردیا۔ لیکن اس کے بعد سید احمد نے، خاص طور پر مسلم تعلقہ داروں اور ''باعزت'' خاندانوں کے لیے، یوپی

تعلیم کا ایک ادارہ قائم کرنے کے لیے جدوجہد شروع کی تاکہ انھیں برطانی ملازمتوں میں جگہیں مل سکیں۔ رام موہن رائے کی تحریک کی طرح، اس تحریک کے مقصد کو مسلم سماج کے لیے نئی طرز زندگی اور طرز فکر میں، جس کی داغ بیل انگریزوں نے ڈالی تھی، تھوڑا بہت مقام حاصل کرنے کے مدعا سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ سید احمد خاں نے 1875 میں برطانوی حکومت کی سرگرم حمایت سے، جواب سیاسی مقاصد کے پیش نظر ملازمتوں پر سے بنگالیوں کی گرفت کمزور کرنا چاہتی تھی، علی گڑھ میں ایم۔اے۔او۔ کالج کی بنیاد ڈالی۔[17]

بمبئی میں آریہ سماج تحریک 1875 میں شروع ہوئی لیکن اس کا اثر پنجاب میں بالخصوص زیادہ تھا، جہاں دیانند سرسوتی کی قیادت میں وہ خوب پھلی پھولی۔ ہندوؤں میں احیا پرستی اور سماجی اصلاح کے فروغ کے ساتھ ساتھ اس کا ایک ملتجا جدید طرز کے تعلیمی ادارے قائم کرنا بھی تھا۔ 1892 میں ''کالج پارٹی'' اور ''گروکل پارٹی'' کے درمیان آریہ سماج تحریک کی تقسیم بھی اس جانب اشارہ کرتی ہے کہ یہ تحریک جدید تعلیم پر کس قدر رز وروتی تھی۔[18]

سماجی اصلاح کی یہ تحریکیں انگریزی تعلیم کا اولین نتیجہ تھیں۔ اس لیے ان میں ایسا کچھ بھی نہ تھا جس سے شروع کی برطانوی انتظامیہ کو کوئی خطرہ محسوس ہوا اور اسی وجہ سے غدر سے پہلے اور بعض صورتوں میں اس کے بعد بھی وہ ان کی ہمت افزائی کرتا رہا۔ ان تحریکوں میں سے کسی کا نام کو بھی انگریز مخالف جھکاؤ نہ تھا اور راجہ رام موہن رائے اور سید احمد خاں دل سے برطانوی حکومت کے وفادار تھے۔ مشہور مورخ سر ہنری ایلیٹ کی طرح اگر کچھ انگریز حکام، جو 1849 میں ''بڑھ بڑھ کے باتیں کرنے والے بابوؤں سے جو اپنی وفاداری کے گن گاتے نہ تھکتے تھے اور ہر وقت اپنی موجودہ حالت کا رونا رویا کرتے تھے[19] '' جھلاہٹ کا شکار ہوتے تھے، تو اس کا سبب صرف یہ تھا کہ بابو طبقہ ملازمتوں میں اس سے زیادہ جگہیں چاہتا تھا جتنی انگریز ان کو دینے کے لیے تیار تھے۔ اس سلسلے میں انگریزوں کو وعدے وعید سے انکار نہ تھا۔ کہیں پہلے، 1833 میں، چارٹر ایکٹ میں برملا کہا گیا تھا ''مذکورہ علاقوں کا کوئی دیسی باشندہ، یا ان علاقوں میں مقیم کوئی بھی شخص جو پیدائش

سے تاج برطانیہ کی رعایا ہو، مذہب، جائے پیدائش، نسل، رنگ یا ان میں سے کسی بھی بنیاد پر کمپنی میں کوئی اسامی، ملازمت یا منصب حاصل کرنے سے محروم نہیں رکھا جائے گا"۔[20] اور انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ نے بغاوت ہند کے دوران جس وفاداری کا مظاہرہ کیا تھا اس کے اعتراف کے طور پر 1858 کے ملکہ معظمہ کے فرمان کو ان الفاظ میں دہرایا بھی گیا تھا "اور ہماری یہ بھی مرضی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہماری رعایا کو، چاہے وہ کسی بھی ذات یا مذہب سے تعلق رکھتی ہو، ہماری ان ملازمتوں میں غیر جانب داری اور کھلے دل سے جگہ دی جائے جن کی وہ اپنی تعلیمی صلاحیت اور دیانت داری کی بنا پر مستحق ہو"۔ لیکن یہ اعلانات صرف نیک خواہشات کا اظہار تھے جن کا اصل مقصد "بابوؤں" کو خوش کرنا تھا۔ ان کی حیثیت کسی پالیسی یا اعلان نامہ کی کم ہی تھی۔ لارڈ لیٹن (Lord Lytton) نے جو 1876 سے 1880 تک ہندوستان کے وائسرائے رہے، ایک تحریر میں، جو اس وقت صیغۂ راز میں رکھی گئی، صاف صاف لکھا تھا: "ہم سب جانتے ہیں کہ ان وعدوں کی بنیاد پر پیدا ہونے والی توقعات نہ پوری کی جاسکتی ہیں نہ پوری کی جائیں گی"۔[21]

بعد میں برطانوی حکام اور مورخوں کو (اس بات پر) جھنجھلاہٹ کا اظہار کرنے کی عادت پڑ گئی کہ ہندوستان کی قومی تحریک اس انگریزی تعلیم کا براہ راست نتیجہ تھی جس کی ابتدا لارڈ ولیم بین ٹنک کے فیصلے سے ہوئی تھی اور جسے 1835 کے ریگولیشن میں باضابطہ حیثیت دی گئی تھی۔ "ہندستانی بے چینی" (Indian Unrest) کے متعلق ایک کتاب پر رائے زنی کرتے ہوئے سر الفرڈ لائل (Sir Alfred Lyall) نے کہا تھا کہ "مغربی تعلیم ہندوستان میں عام کرنے کی برطانوی حکومت کی پالیسی اور اقدامات کے نتائج کی داستان سیاسی نتائج کا اندازہ لگانے میں سنگین بھول چوک کی کہانی ہے۔" برطانوی حکومت نے (ہندستانیوں کو) انگریزی تعلیم تو اس خواہش کے تحت دی تھی کہ اسے وفادار اور لائق و فائق ملازمین مل سکیں لیکن بعد میں اسے اندازہ ہوا کہ وہ لوگ جو انگریزی کی استعداد حاصل کرچکے ہیں وہ مل کی کتاب "آزادی" (جان اسٹورٹ مل کی کتاب کا نام "On Liberty" ہے لیکن اسے "Liberty" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔

جمہوری اور وطن پرستانہ خیالات کے لیے اپنی شہرت سے قطع نظر اس کی حیثیت ادب پارے کی بھی ہے۔ رسل نے اس کے معنی اور مطالب تک رسائی حاصل کرنے کے لیے اسے دوسری بار پڑھا تھا۔ پہلی بار تو وہ زبان و بیان اور اظہار کی لطافت سے مسحور ہو کر رہ گیا تھا۔ مترجم) کا بھی مطالعہ کریں گے اور یورپ کے مروج آزاد خیال اور جمہوری تصورات سے بھی واقفیت حاصل کر سکیں گے اور ان کا عمل توقع کے بالکل برعکس ہوگا یعنی یہ کہ وہ برطانوی حکومت کی حمایت کرنے کے بجائے اس کی مخالفت کرنے لگیں گے۔

مغربی تعلیم کے مختتم اثرات کے بارے میں ان خیالات میں کچھ نہ کچھ سچائی تو ضرور ہے لیکن مجموعی طور پر یہ ایک نہایت اہم مسئلے کو بہت سہل پسندانہ طریقے سے حل کرنے کی کوشش ہے۔ صرف مل (جان اسٹوارٹ مل) کے مطالعہ سے کوئی آزادی وطن کا حامی نہیں بن جاتا۔ دو تین نسلوں تک تو انگریزی تعلیم نے صرف ایسے افراد پیدا کیے جو برطانوی حکومت کے مکمل طور سے وفادار تھے اور جنھوں نے اپنے مفادات کو برطانوی مفادات سے پوری طرح سے ہم آہنگ کر دیا تھا۔ مستقبل کی قومی تحریک کی بنیاد تو 18 ویں صدی کے آخری حصہ میں اس طبقہ کے وجود میں آنے سے پڑی جس کے مفادات سامراج کے مفادات سے متصادم تھے۔ اس تضاد کی مکمل نشو و نما کے بعد ہی جمہوریت اور آزاد خیالی کے برطانوی تصورات نے ایک نئی سیاسی تحریک کے لیے وسیع نظریاتی اسلحہ خانہ کا کام کیا۔

یہ نیا طبقہ ہندستانی بورجوازی تھا۔ چونکہ انگریزوں نے اندرون ملک کی تجارت کا قدیم نظام تہس نہس کر دیا تھا اس لیے قدیم تجارت پیشہ طبقہ کے بعض گروہوں نے خود کو نئے حالات کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی۔ غلہ کی نقل و حمل سے وابستہ بہت بڑا طبقہ جو "بنجارہ" کے نام سے پکارا جاتا تھا ریل گاڑیوں کے وجود میں آنے کی وجہ سے بالکل ختم ہو گیا لیکن مارواڑی، پارسی، بوہرا، اور کچھ دوسرے برطانوی تجارتی گھرانوں کے بچولیے بن گئے۔ کپاس کی وسیع تجارت پر جس میں بمبئی کو مرکزی حیثیت حاصل تھی، سوداگر۔ سٹہ بازوں کے اس روز بروز ابھرتے ہوئے

طبقہ کا قبضہ تھا جو دیہی علاقوں سے کپاس خرید کر اسے انگریزوں کے ہاتھوں فروخت کرنے کے کام میں لگا ہوا تھا۔ 18 ویں صدی کے چھٹے دہے کی ابتدا میں امریکی خانہ جنگی کے درمیان جب انگریزوں کو اپنی رسد کے بڑے حصے کے لیے ہندوستان پر انحصار کرنا پڑا، یہ سوداگر اپنے کاروبار اور وسائل کو بڑی حد تک پھیلانے میں کامیاب ہوئے۔ دورِ حاضر کے ایک مصنف نے صاف صاف الفاظ میں لکھا ہے کہ 1864 میں کیشب چندر کے دورۂ بمبئی کا کوئی فوری نتیجہ برآمد نہیں ہوا کیوں کہ ان کے سامعین "حصص کی سٹہ بازی کے درد زہ میں مبتلا تھے"[22]

اس تجارت سے حاصل ہونے والے منافع اور وسائل سے بمبئی کے چند تاجروں نے سوتی ملیں قائم کرنے کا مہتم بالشان کام کیا۔ پہلی کامیاب سوتی مل بمبئی میں 1853 میں قائم ہوئی اور 1880 تک بمبئی میں 56 سوتی ملیں قائم ہوگئیں جن میں 44 ہزار مزدور کام کرتے تھے۔ 1900 میں ان ملوں کی تعداد 193 اور ان میں کام کرنے والے مزدوروں کی تعداد ایک لاکھ اکسٹھ ہزار تک پہنچ گئی۔[23] یہ اعداد و شمار ایک ایسے سرمایہ دار طبقہ کے وجود میں آنے کا اشاریہ ہیں جس کی بنیاد پارچہ بافی تھی۔ ہندستانی سرمایہ دار طبقہ کا جنم اور صنعتوں کا قیام ان نئے حالات کا نتیجہ تھا جو برطانوی حکومت کے زیر اثر پیدا ہوئے تھے لیکن اس دیسی صنعت کے عروج نے ابتداہی سے انگلینڈ میں خصومت کے جذبات ابھار دیے تھے۔

1874 میں مانچسٹر چیمبر آف کامرس کے توسط سے لنکا شائر کے صنعت کاروں نے اس مقابلہ کے خلاف جس کا سامنا برطانیہ کی سوتی مصنوعات کو ہندستانی مصنوعات سے کرنا پڑ رہا تھا احتجاج کرتے ہوئے پارلیمنٹ کو ایک عرضداشت پیش کی۔ تین سال بعد یعنی 1877 میں برطانوی دارالعوام (House of Commons) نے ایک تجویز منظور کر کے برطانیہ سے برآمد کیے جانے والے کپڑوں پر سے درآمدی محصول ختم کرنے کا مطالبہ کیا۔ لارڈ سیلسبری (Lord Salisbury) نے دارالعوام کی یہ تجویز حکومت ہند کو بھیجتے ہوئے اس بات پر پریشانی کا اظہار کیا کہ "مارچ 1877 کے آخر تک ہندستانی سوتی ملوں میں 12,31,284 تکلیاں لگ چکی ہوں

گی۔[24] 1879 میں حکومت ہند نے برطانیہ سے درآمد کیے جانے والے موٹے سوتی کپڑوں کے بنے ہوئے سامان پر سے محصول ختم کر دیے اور 1882 میں نمک اور شراب کے علاوہ برطانیہ سے درآمد کی جانے والی جملہ مصنوعات پر سے محاصل یکسر ختم کر دیے گئے۔ دو سال بعد جب 1884 میں مالی وجوہ کے پیش نظر درآمدات پر، جن میں سوتی مصنوعات بھی شامل تھیں، عام محصول لگانا پڑا تو اتنا ہی، یعنی ساڑھے تین فی صدی محصول ہندستانی کارخانوں میں بنے ہوئے کپڑوں پر بھی لگا دیا گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ جوڑتوڑ اور روپے اور پاؤنڈ کے تناسب میں ہیر پھیر کے ذریعے تبدیلی بھی کی گئی۔ 1893 میں ہندستانی ٹکسالیں بند کر دی گئیں اور 1898 تک روپے کی قیمت مصنوعی طور پر ایک شلنگ ایک پینس سے بڑھا کر ایک شلنگ چار پینس کر دی گئی۔ ہندستانی صنعت کے احتجاج کے باوجود جس میں کہا گیا تھا کہ یہ شرح ایک شلنگ دو پینس زیادہ مناسب ہوگی، نئی شرح مبادلہ نافذ کر دی گئی۔ ہندستانی روپے کی قیمت کو بڑھا چڑھا کر آنکنے (Overvaluation) کا مقصد یہ تھا کہ برطانوی مصنوعات ہندوستان میں سستے داموں فروخت ہو سکیں اور ہندوستان کی سوتی مصنوعات، جن سے برطانوی مصنوعات کو ممالک غیر مثلاً چین میں سخت مقابلہ کرنا پڑ رہا تھا، گراں ہو جائیں۔

ہندوستان کی نوخیز سوتی صنعت کو تباہ کرنے کی ان جانی بوجھی اور مسلسل کوششوں نے ترقی پذیر دیسی بورجوازی کی سیاسی تعلیم کے لیے ایک زبردست آلۂ کار کا کام کیا۔ اب یہ بات بالکل عیاں ہو گئی کہ برطانوی حکومت کے سارے نظام کی تشکیل اس طرح کی گئی تھی کہ برطانوی سرمائے کو مدد ملے اور ہندستانی صنعت کے فروغ کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی ہوں۔ ہندستانی مالیات کا ایک بہت بڑا حصہ ہوم چارج کے نام پر برطانیہ بھیجا جا رہا تھا (یہ رقم جو 1851 میں 25 لاکھ پاؤنڈ تھی۔ 1901 میں بڑھ کر ایک کروڑ تہتر لاکھ پاؤنڈ ہو گئی تھی) اور خود ہندوستان میں حکومت پوری کوشش کر رہی تھی کہ سرکاری اخراجات کی تنظیم اس طرح کی جائے کہ ہندوستان کی ہر صنعت کسی بھی قسم کی مدد اور سرپرستی سے محروم رہے۔ ان حالات کے ناگزیر نتیجے کے طور پر ہندستانی

بورجوازی حلقوں کی طرف سے ان علاقوں میں جو برطانیہ کے اقتدار میں تھے پالیسیوں کی تشکیل اور ساجھے داری کے مطالبے کی آوازیں بلند ہونا شروع ہوئیں۔ وہ دن لد گئے تھے جب ہندوستان کے لوگ زیادہ سے زیادہ اس خواہش کا اظہار کرتے تھے کہ انھیں چند اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا جائے۔ بغاوت کے بیس سال کے اندر اندر پہلی بار ہندوستان میں برطانوی حکمرانوں کی مخالفت کے آثار نظر آنے لگے تھے۔

اس مخالفت کا اولین اظہار ہندستانی زبان کے اخبارات میں ہوا جو خود بھی برطانوی اقتدار کی بالواسطہ پیداوار تھے۔ ایک طرف تو 78-1876 کی قحط سالی نے زبردست بے چینی کو جنم دیا تو دوسری طرف 79-1874 کے دوران ہندستانی سوتی صنعت کے خلاف لنکا شائر کی تحریک نے ہندوستان کے مختصر سے متوسط طبقے میں برہمی پیدا کردی۔ ہندستانی زبانوں کے اخباروں میں ''باغیانہ مضامین'' (Seditous articles) شائع ہونے لگے جن میں انگریز افسروں کو قتل کرنے اور برطانوی حکومت کا تختہ پلٹنے کے لیے اتحاد قائم کرنے تک کی تجاویز پیش کی جاتی تھیں۔ اس صورت حال نے برطانوی حکومت کو خوفزدہ کر دیا اور 1878 میں ''ہندستانی زبان کے اخباروں کا ایکٹ'' (Vernacular Press Act)، جو مخالفت کو دبانے کا ایک نہایت سخت گیر قدم تھا، پاس کیا گیا۔ اس ایکٹ کے تحت ہر ہندستانی زبان کے اخبار کے لیے ایک مخصوص رقم، جو کسی باغیانہ مضمون کی اشاعت کی صورت میں ضبط کی جاسکتی تھی، جمع کرنا لازمی قرار دیا گیا۔

اس ایکٹ کے نفاذ کا فوری نتیجہ یہ تو ہوا کہ اخبارات دھونس میں آ گئے لیکن ہندستانی بورجوازی اور تعلیم یافتہ متوسط طبقہ کی اپنے نقطۂ نظر کو پیش کرنے کے لیے انجمنوں اور اداروں (Forums) کی تشکیل کی خواہش کو دبایا نہ جاسکا۔ انڈین ایسوسی ایشن تو سریندر ناتھ بنرجی 1875 ہی میں قائم کر چکے تھے۔ آٹھ سال بعد 1883 میں کلکتہ کی انڈین ایسوسی ایشن نے پہلی کل ہند نیشنل کانفرنس طلب کی جسے کانفرنس کے صدر آنند موہن بوس نے قومی پارلیمنٹ کا پہلا مرحلہ قرار دیا۔

متوسط طبقہ کی بڑھتی ہوئی اس بے چینی کے پیش نظر لارڈ رپن (Lord Rippon) (وائسرائے 1880-84) نے اس طبقے کو منانے کے لیے چند اقدام کیے۔ 1882 میں ''ہندستانی زبانوں کے اخباروں کا ایکٹ'' منسوخ کر دیا گیا۔ اس کے بعد 85-1883 کے دوران متعدد قوانین وضع کیے گئے جن کے تحت ضلع بورڈ اور میونسپل کاؤنسلیں، جن کی تشکیل منتخب اور نامزد ممبروں سے ہوتی تھی، قائم کی جاسکتی تھیں۔ ممبروں کے انتخاب کا طریق کار مقامی انتظامیہ پر چھوڑ دیا گیا تھا (لیکن ان انتخابات میں ووٹ صرف وہ لوگ دے سکتے تھے جو خاصا بلدیاتی محصول ادا کرتے ہوں)۔ 1883 میں البرٹ بل زیر غور آیا، جس کے تحت عدلیہ کے ہندستانی افسروں کو یورپ کے انگریز شہریوں پر مقدمہ کی سماعت کا حق دیا جاسکتا تھا لیکن ہندوستان میں مقیم یورپیوں کے سخت احتجاج کے پیش نظر اسے واپس لے لیا گیا۔ رپن کے جانشین وائسرائے (88-1884) ڈفرن (Dufferin) نے اپنے پیش رو کی پالیسی پر عمل جاری رکھا کیوں کہ اس کے خیال میں ''دیسی باشندوں کی تنظیم'' (چاہے وہ کسی قدر تغیر پسند (Radical) ہی کیوں نہ ہو) اور برطانوی حکومت کے درمیان دوستانہ اتحاد ایک نہایت پسندیدہ امر تھا۔ اسی سبب سے ڈفرن نے اس قسم کی جماعت کو تنظیمی شکل دینے کے لیے ایک انگریز افسر اے۔ او۔ ہیوم کی ہمت افزائی کی[25]

ہیوم نے کلکتہ، بمبئی اور مدراس کے متوسط طبقہ کے سیاستدانوں سے ملاقاتیں کیں اور آخر کار 1885 میں انڈین نیشنل کانگریس کا پہلا اجلاس ڈبلو۔ سی۔ بنرجی کی صدارت میں بمبئی میں ہوا۔ اس اجلاس میں جس کے اصل پس پردہ منتظم کار ہیوم تھے، برطانوی حکومت سے وفاداری کی گونج خوب سنائی دی اور مطالبہ صرف یہ کیا گیا کہ اعلیٰ عہدوں پر زیادہ ہندستانیوں کی تقرری کی جائے۔[26]

ہندستانیوں کو مغربی تعلیم دینے کی بین ٹنک کی پالیسی کی طرح لارڈ ڈفرن کی انڈین نیشنل کانگریس کی ہمت افزائی کو بھی بعد کے برطانوی حکمرانوں نے ممکن ہے اندازے کی زبردست غلطی قرار دیا ہو کیوں کہ دادا بھائی نوروجی، جن کی حیثیت کانگریس کے مبدع کی تھی، فیروز شاہ

مہتہ، سریندر ناتھ بنرجی اور بدرالدین طیب جی، حکومت سے وفاداری کے اعلان کے باوجود، اس وقت کے حالات سے اپنی بے اطمینانی پر پردہ نہ ڈال سکے اور انھوں نے حکومت میں متوسط طبقہ کے لیے قابل لحاظ نمائندگی کی مانگ کی۔ ان خیالات اور جذبات کی بازگشت آر۔سی۔دت کی اس تقریر میں بھی سنائی دیتی ہے جو انھوں نے ہندستانی عوام کے نام پر 1901 میں کی تھی۔ انھوں نے کہا تھا ''کہ وہ (یعنی ہندستانی عوام) موجودہ حکومت کو مضبوط بنانا اور اس کے اور ہندستانیوں کے درمیان گہرے روابط استوار کرنا چاہتے ہیں۔ ہم سکریٹری آف اسٹیٹ کی کونسل اور وائسرائے کی مجلس عاملہ میں ایسے ہندستانیوں کی موجودگی کے بھی خواہش مند ہیں جو ہندستانی زراعت اور صنعت کی نمائندگی کرتے ہوں۔ ہم یہ بھی چاہتے ہیں کہ ہر صوبہ کی ایگزی کیوٹو کونسل میں کچھ ہندستانی شامل کیے جائیں۔ ان کی یہ بھی خواہش ہے کہ ہر اہم انتظامی مسئلے پر بحث مباحثہ اور غور و خوض میں ہم ہندستانی عوام کے مفادات کی نمائندگی کریں''۔[27]

آج کے حالات میں اور بعد میں برطانوی سامراج نے جو رعایتیں دیں ان کی روشنی میں یہ مطالبات خاصے نرم معلوم ہوتے ہیں لیکن کانگریس کی تیز رفتار ترقی اور ہندوستان کے تعلیم یافتہ اور تجارت پیشہ طبقوں کے مطالبات کو پیش کرنے کے لیے اس کے ایک فورم کی شکل اختیار کر لینے سے حکومت بہت زیادہ گھبرا گئی تھی اور لارڈ کرزن (Lord Curzon) نے جو 1899 سے 1905 تک وائسرائے رہے، 1900 میں اعلان کیا تھا کہ ان کی ''یہ زبردست خواہش ہے کہ کانگریس کی مدد کر کے اسے پرامن طریقے سے موت کی نیند سلا دیا جائے۔'' کانگریس سے حکومت کی ناخوشی کا اظہار تو دس سال قبل (1890) ہی میں ہو چکا تھا جب سرکاری ملازمین پر مشاہد تک کی حیثیت سے اس کے اجلاسوں میں شرکت پر پابندی لگا دی گئی تھی۔

لیکن حکومت نے صرف اعلانوں اور پابندیوں سے کانگریس کے فروغ کو روکنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کی نظروں سے یہ بات چھپی نہ رہ سکی کہ شمالی ہندستان میں صنعتی اور تجارتی ترقی نہ ہونے کی وجہ سے اس علاقہ کے پڑھے لکھے مسلمانوں میں، جن کا منتہا اب بھی اعلیٰ سرکاری

ملازمتوں میں کچھ جگہیں حاصل کر لینا تھا، کانگریس کچھ خاص اثر و نفوذ حاصل نہیں کر سکی تھی۔ 1887 ہی میں ''لندن ٹائمز'' نے ''ایک ہندستانی مسلمان'' کے نام سے ایک خط شائع کیا تھا جس میں کانگریس کو ''ہندو کانگریس'' قرار دیا گیا تھا۔ اس کے بعد ہی 1888 میں سر سید احمد خاں نے لکھنؤ کے ایک جلسہ عام میں کانگریس کو ''احمقانہ ہلچل'' (Stupid Agitation) کا نام دیتے ہوئے مسلمانوں کو انتباہ دیا کہ اس سے دور رہیں کیوں کہ اگر انھوں نے ایسا نہ کیا تو ''بنگالیوں کی عمل داری'' قائم ہو جائے گی۔ مختصری مدت کے بعد بدر الدین طیب جی کو ایک خط میں سر سید نے لکھا: ''مجھے ہر ایسی کانگریس پر، خواہ اس کی شکل وصورت کچھ ہی کیوں نہ ہو، سخت اعتراض ہے، جو ہندوستان کو ایک قوم تصور کرتی ہے۔ اس کی بنیاد ہی اس غلط تصور پر ہے کہ سارا ہندوستان ایک قوم ہے''۔ دوسری طرف انھوں نے انگریزوں کے تئیں مسلمانوں کی وفاداری کا زور شور سے اعلان کیا۔[28] اس طرح دو قومی نظریہ کے بیج انگریزوں کی سرپرستی میں بوئے گئے اور 8-1887 میں ہندستانی قوم پرستی کے فروغ کا مقابلہ کرنے کے لیے علاحدگی پسندی کے رجحانات کی ہمت افزائی کی گئی۔ کرزن نے 1805 میں تقسیم بنگال کر کے اس (ہمت افزائی) پر مہر ثبت کر دی اور ظاہر یہ کیا گیا کہ اس قدم کا مقصد یہ ہے کہ بنگال کے مسلمانوں کو کلکتہ کے ہندو مفادات سے تحفظ فراہم کیا جائے۔

کانگریس کے اولین اور ممتاز ترین رہنما تجاویز کی منظوری اور عرضداشتیں پیش کر کے حکومت سے کوئی قابل ذکر مراعات حاصل نہ کر سکے جس سے پارٹی میں بحران پیدا ہو گیا اور جلد ہی یہ عیاں ہو گیا کہ دوسرے راستے اپنانا پڑیں گے۔ چنانچہ کانگریس میں بال گنگا دھر تلک کی قیادت میں ایک گرم دل ابھرا (موجودہ سیاق وسباق میں Radical کا صحیح ترجمہ تو تغیر پسند ہونا چاہیے لیکن ہندستانی سیاست میں مروج اصطلاحات کے پیش نظر Radicals کے لیے ''گرم دل'' اور Moderates کے لیے ''نرم دل'' استعمال کیا گیا ہے۔ مترجم) جو برطانوی حکومت کے خلاف عوامی تحریک اور تشدد تک کا حامی اور موئد تھا۔ بدقسمتی سے اس وقت تک کانگریس جو مسائل

اٹھارہی تھی وہ ایسے نہ تھے جن پر عوام کو متحرک کیا جا سکتا ہو۔ کانگریس کے پاس نہ کوئی زرعی پروگرام تھا نہ وہ زمینداروں کی نکتہ چینی کرتی تھی۔ جہاں تک مزدور طبقہ کا تعلق ہے، وہ تعداد میں بہت مختصر تھا اور مکمل طور سے غیر منظم بھی۔ ایسے حالات میں یہ بات قطعاً غیر فطری نہیں ہے کہ تلک اور گرم دل کے دوسرے اراکین نے، اور کچھ نہ ہونے کی وجہ سے، عوام کو ایسے نعروں اور مطالبات کی بنیاد پر سرگرم کرنا چاہا جو سراسر رجعت پرست تھے۔ تلک نے اپنا سیاسی سفر 1890 میں شادی کی رضامندی عمر ایکٹ کے خلاف معرکہ آرائی سے شروع کیا تھا جب کہ دوسرے کانگریسی رہنما اس ایکٹ کی حمایت کر رہے تھے کیونکہ ان کے خیال میں یہ سماجی اصلاح کا ایک ترقی پسند قدم تھا۔ 1897 میں تلک نے طاعون کا ٹیکہ لگانے کے خلاف مہم چلائی جس کے نتیجے میں پونا میں دو انگریز افسر قتل کر دیے گئے۔ انھوں نے ''گاؤ بچاؤ'' سوسائٹی بھی بنائی اور شواجی پرستی کو فروغ دے کر مہاراشٹر اور ہندوستان کے عوام سے اپیل کی کہ وہ انگریزوں سے اس طرح جنگ کریں جس طرح شواجی نے مسلمانوں سے جنگ کی تھی۔ یہ ایک بہت بڑا المیہ ہے کہ تلک ایسے محب وطن نے، جو جیل جانے والے ہندوستان کے پہلے قومی رہنما تھے، ہندو احیا پرستی اور جنگجویانہ وطن پرستی کو، جو کسی بھی قسم کی متحدہ قومی تحریک سے غیر ہم آہنگ تھی، ہوا دی۔ مہاراشٹر میں تلک کی تحریک کے مقابلے میں بنگال کا گرم دل جس کی قیادت بپن چندر پال اور اروند گھوش کر رہے تھے، اس حد تک احیا پرست اور فرقہ پرست نہیں تھا۔ لیکن وہ تلک کے برخلاف کسی عوامی تحریک کو فروغ نہ دے سکے اور نتیجتاً انھوں نے انگریز افسران کے خلاف انفرادی تشدد اور دہشت پسندی کی راہ اپنا لی۔

کانگریس کے اندر تلک اور ''گرم دل'' اور انتہا پسندوں کے مخالف ''نرم دل'' کی قیادت جی۔ کے۔ گوکھلے کے ہاتھوں میں تھی۔ عقلیت پسند (Rationalist) گوکھلے ہندستانی ثقافت کے جملہ از کار رفتہ عناصر کے مخالف تھے اور انھیں کسی قسم کی احیا پرستی سے کوئی ہمدردی نہ تھی۔ انھیں توقع تھی کہ نکتہ چینی کے ساتھ ساتھ تعاون کی پالیسی کے ذریعے وہ انگریزوں سے رعایتیں حاصل

کرلیں گے۔لیکن انگریزوں اور خاص طور سے کرزن کی جانب سے کوراجواب مل جانے کے بعد کانگریس کے لیے تغیر یا تبدیلی پسند اقدامات اپنانے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہ گیا تھا۔

1905 میں تقسیم بنگال کے اعلان سے بنگالیوں کے جذبات بھڑک اٹھے۔ جوابی اقدام کے طور پر 7 اگست 1905 کو غیر ملکی مصنوعات کے بائیکاٹ کا اعلان کیا گیا جو ہندستانی بورجوازی کے مفادات کی علامت تھا۔ اس وقت کانگریس نے اس بائیکاٹ کی صرف محدود حمایت کی لیکن اگلے سال کانگریس نے ایک انتہاپسند پروگرام جو خود دادابھائی نوروجی نے پیش کیا تھا، اپنایا۔ کانگریس نے پہلی بار سوراج کا مطالبہ کیا اور سوراج کے معنی برطانوی راج کے اندر حکومت خود اختیاری قرار دیے۔ کانگریس نے ملکی صنعتوں کے فروغ کے لیے سودیشی تحریک اور قومی تعلیم کی حمایت کی۔ اگلے سال، یعنی 1907 میں، گوکھلے کی قیادت میں نرم دل نے کانگریس سے قطع تعلق کرلیا۔ پروگرام بنانے کے باوجود کانگریس 1906 میں کوئی عوامی تحریک نہ چھیڑ سکی اور بہت سے نوجوان قوم پرستوں نے، خاص طور سے بنگال میں، دہشت پسندی کا راستہ اپنایا اور چند انگریز اور ہندستانی افسران قتل کردیے گئے۔

برطانوی حکومت نے اس تحریک کا جواب متعدد انسدادی اقدامات سے دیا۔ 1907 میں ''بغاوت انگیز جلسوں کا ایکٹ، (Sedition Meetings Act) اور پریس ایکٹ نافذ کیے گئے۔ 1908 میں تلک کے اخبار میں ایک مضمون کی اشاعت پر انھیں چھے سال کی سزائے قید دی گئی۔ 1906 اور 1909 کے درمیان بنگال کی مختلف عدالتوں میں 550 سیاسی مقدمات چلائے گئے۔ جن لوگوں پر تشدد اور ہندستانی فوج کی وفاداری کو متزلزل کرنے کا الزام تھا ان پر سرسری مقدمے چلائے گئے اور وی۔ اے اسمتھ کے الفاظ میں ''سازشوں میں شریک بہت سے افراد کو جنھوں نے قیادت کی تھی، پھانسی دینا بالکل ناگزیر ہوگیا۔''[29]

ان انسدادی اقدامات کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں علاحدگی پسند جذبات ابھار کر قومی صفوں میں انتشار پیدا کرنے کی نہایت سوچی سمجھی کوشش کی گئی۔ 1906 میں مسلمانوں کے ایک وفد نے سر

آغا خان کی قیادت میں وائسرائے لارڈ منٹو (Lord Minto) سے ملاقات کر کے ایک عرضداشت پیش کی جس میں حکومتِ برطانیہ سے مسلمانوں کی وفاداری اور قومی تحریک سے ان کی بے تعلقی کا برملا اعلان کیا گیا۔ اس کے بدلے میں مسلمانوں کے لیے ملازمتوں میں جگہیں محفوظ کرنے اور جداگانہ حق رائے دہندگی (Separate Electorate) کا مطالبہ کیا گیا تاکہ وہ ہندوؤں سے محفوظ و مامون رہ سکیں۔ لارڈ منٹو نے ان مطالبات کے سلسلے میں نہایت فراخ دلی سے اپنی عام رضامندی کا اظہار کیا۔ اب اس سلسلے میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ وفد حکومت کی ایما پر ہی تشکیل دیا گیا تھا۔ دسمبر 1906 میں مسلمانوں کی ایک جداگانہ سیاسی جماعت کے طور پر کام کرنے کے لیے مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔[30]

انگریزوں نے پوری طرح مطمئن ہونے کے بعد کہ ان کے انسدادی اقدامات سے ''گرم دل'' کو عضو مفلوج بنا دیا گیا ہے، دستوری اصلاحات'' نافذ کرنے کا فیصلہ کیا۔ ان اصلاحات کے ایک مولف لارڈ مورلے (Lord Morley) تھے جو اس وقت سکریٹری آف اسٹیٹ تھے۔ ان کی رائے میں ان اصلاحات کا مقصد اعتدال پسندوں کو حکومت کی حمایت پر آمادہ کرنا اور علاحدگی پسند مسلمانوں کے مطالبات کو، اب تک جن کی ہمت افزائی خود حکومت کرتی رہی تھی، تسلیم کرنا تھا۔ 1909 کا انڈین کونسل ایکٹ (جو منٹو۔ مارلے اصلاحات کے نام سے زیادہ مشہور ہے) بس یہ تھا: ایک منتخب شدہ اکثریت کو، جو کہ جزوی طور پر بالواسطہ طریقے سے چنی گئی تھی، ریاستی لے جس لیٹو کونسلوں میں اور ایک اقلیت کو جس کا انتخاب بھی بڑی حد تک اسی طرح عمل میں آیا تھا، وائسرائے نے لے جس لیٹو کونسل میں جگہ دی۔ لیکن یہ احتیاط برتی گئی کہ ان کونسلوں کا نظم ونسق اور مالیات پر کوئی اختیار نہیں ہوگا اور ان کے بنائے ہوئے قوانین مسترد کیے جا سکیں گے۔ ان انتخابات میں ووٹروں کی تعداد بے حد محدود تھی اور جداگانہ مسلم حق رائے دہندگی کی داغ بیل ڈالی گئی۔

ان اصلاحات کی بے انتہا محدود نوعیت اور علاحدہ حق رائے دہندگی کے خطرناک طریق کار

کی ابتدا کے باوجود اعتدال پسندوں نے، جن کا کانگریس پر مکمل قبضہ تھا، ان کا کھل کر خیر مقدم کیا۔ اس ردعمل نے حکومت کو ایک اور رعایت دینے پر آمادہ کر دیا اور وہ رعایت تھی تقسیم بنگال کا خاتمہ جس کا اعلان جارج پنجم نے 1911 کے دہلی دربار میں کیا۔

پہلی عالمی جنگ 18-1914 سے پہلے کے چند برسوں میں یہ بات عیاں ہو گئی تھی کہ قومی بیداری کی پہلی لہر سرد پڑ چکی ہے۔ انتہا پسند جیلوں میں تھے یا جلاوطنی کی زندگی گزار رہے تھے یا پھر سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر چکے تھے اور ان کے پیرو ہمت ہار چکے تھے۔ لیکن اس حقیقت کی سیاسی اہمیت کو کہ کچھ لوگوں نے سامراج سے طاقت آزمائی کی تھی، چاہے اس میں انھیں زبردست شکست کا سامنا کیوں نہ کرنا پڑا ہو، نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مزید برآں، مستقبل کی قومی تحریک کی پیش رفت کے زبردست امکانات کی ٹمٹماہٹ بھی اب نظر آنے لگی تھی۔ 1908 میں تلک کو سزائے قید سنائی گئی تو احتجاجاً بمبئی کے سوتی ملوں کے مزدوروں نے مکمل ہڑتال کر دی اور ایک جلوس بھی نکالا جو کہ اس بات کا شگون تھا کہ اگلا قومی ابھار صرف ایک بے انتہا حقیر اقلیت کا معاملہ نہ ہوگا بلکہ اس میں ہندوستان کے عوام شریک ہوں گے۔

(ترجمہ۔ مرتب)

□□□

نوٹ: مضمون کے حواشی عبدالعلیم کے کاغذات میں نہیں ملے۔ (مرتب)

عالم عرب کی کشمکش
(1914 تا 1798)

مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کے ممالک اس وقت مختلف نوعیتوں کی سیاسی اور معاشی، سماجی اور ثقافتی کشیدگیوں کی گرفت میں ہیں۔ ان کشیدگیوں کے اسباب اور اثرات کو صحیح طریقہ سے سمجھنے کے لیے، ان کے تاریخی پس منظر کا صحیح تناظر میں مطالعہ ضروری ہے۔ لیکن یہ کام آسان نہیں ہے کیونکہ یہ سارا علاقہ متعدد قدیم ترین تہذیبوں کا گہوارہ ہے اور دنیا کے تین سب سے زیادہ مقبول مذاہب ----یہودیت، عیسائیت اور اسلام---- کی بنیاد اسی علاقہ میں پڑی۔ ہزارہا برس تک یہ علاقہ متعدد شہنشاہیتوں کا، جو مشرقی بھی تھیں اور مغربی بھی، میدان کارزار رہا ہے، جب کہ دوسری جانب دور حاضر میں یہیں مشرقی اور مغربی تہذیبوں کا ملاپ بھی ہوتا رہا ہے۔ چنانچہ جو بھی موجودہ کشیدگی کے تاریخی پس منظر کا مطالعہ کرنا چاہے، اس کے لیے ہزاروں برس کے تاریخی اتار چڑھاؤ، درجنوں تہذیبوں کے عمل اور ردعمل اور ماضی قریب کے سیاسی اور معاشی عوامل کا تجزیہ

نوٹ: ڈاکٹر عبدالعلیم نے یہ مضمون Indian School of International Studies کے افتتاحی خطبہ کے طور پر پیش کیا تھا۔ بعد میں یہ خطبہ اس ادارہ کے سہ ماہی رسالہ، انڈین کوارٹرلی، کے نومبر۔دسمبر 1956 کے شمارہ میں شائع ہوا۔ افسوس تلاش بسیار کے باوجود مقالہ کا دوسرا حصہ حاصل نہ کیا جاسکا۔ (مرتب)

کرنا لازمی ہوگا۔ظاہر ہے، اس تھوڑے سے وقت میں جو مجھے دستیاب ہے، یہ ممکن نہیں۔مزید یہ کہ یہ کام ایسا نہیں جو کسی ایک اسکالر کے بس میں ہو۔چنانچہ میں خود کو ماضی قریب تک محدود رکھتے ہوئے عمومی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے کی کوشش کروں گا تا کہ اس علاقہ کی موجودہ کشمکش، جدوجہد اور کھینچ تان کو سمجھنے میں مدد ملے۔ہم یہ کام 19ویں صدی سے شروع کریں گے۔

19 ویں صدی نے ترک شہنشاہیت کو آہستہ آہستہ ٹکڑے ٹکڑے ہوتے ہوئے دیکھا۔مصر میں نپولین کی فوجی مہم جوئی، جو بالآخر ایک عارضی طالع آزمائی ثابت ہوئی، عرب ملکوں کے لیے گہری سیاسی اور سماجی اہمیت کی حامل تھی۔اس کا ایک بالواسطہ نتیجہ ترکستانی حکومت کے ریاستی گورنر اور البانیہ کے باشندے محمد علی کے ماتحت عملی طور سے ایک آزاد عراقی حکومت کے قیام کی شکل میں ظاہر ہوا۔عثمانی حکومت کی محکوم قوموں کی بغاوت، جس کی داغ بیل یونانیوں نے ڈالی تھی، تھوڑے تھوڑے وقفہ سے بار بار سر اٹھانے لگی۔فرانسیسی انقلاب کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے عوامی حقوق اور قوم پرستی کے تصورات نے متعدد غلام نسلوں کو متاثر کیا اور اس کے تشویشناک نتائج برآمد ہوئے۔نپولین اپنے ساتھ بہت سے عالموں کو بھی لایا تھا جنھوں نے مصر کی قدیم یادگاری تعمیرات، زبانوں اور تاریخ کا مطالعہ شروع کیا۔ان کاوشوں نے مصر پر دیرپا اثرات چھوڑے اور بعد میں فرانس کی تجارتی دراندازی نے فرانس اور دریائے نیل کی سرزمین کے درمیان ثقافتی رشتوں کی ایک مضبوط بنیاد ڈال دی۔

محمد علی کو، جو البانیہ کی فوجوں کا ایک افسر تھا، ترکی کے سلطان نے 1799 میں بوناپارٹ کے حملہ کا سدباب کرنے کے لیے بھیجا۔البانیائی ہار تو گئے لیکن اس سے محمد علی کو ایک موقع مل گیا۔اس نے البانیائی فوجوں کی قیادت سنبھال لی اور دو سال بعد جب فرانسیسیوں نے مصر کو خالی کیا، وہ ایک چھوٹی سی فوج کا سربراہ اور مقتدر حیثیت کا مالک تھا۔اس صورتِ حال کا اس نے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا۔1805 کے قریب وہ مصر کا فوجی سربراہ بن گیا اور اسے گورنر کے طور پر تسلیم کرلیا گیا۔اس نے مملوک کی طاقت کے خاتمے اور اُس وقت کی طوائف الملوکی میں نظم ونسق کی تھوڑی

بہت کیفیت پیدا کر کے ساری قوت مصر میں اپنی حیثیت مستحکم کرنے میں لگا دی۔ 1811 تک اس نے اپنے قدم اس حد تک مضبوطی سے جما لیے تھے کہ وہ مملکت عرب کی جانب بھی، جہاں اسلام کی مقدس سرزمین میں ایک احیائی تحریک نے خلیفہ کے اقتدار کو آنکھیں دکھانا شروع کر دی تھیں، توجہ کر سکا۔

اس احیائی کوشش کا، جو وہابی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی، نجد کے ایک باشندے محمد ابن عبدالوہاب کی تعلیمات سے آغاز ہوا۔ انھوں نے اسلام کو پاک و صاف کر کے خالص بنانے کی ایک مہم کا آغاز کیا۔ ان کے خیال میں اسلام عدم اتقا میں شرابور ہو چکا تھا۔ انھوں نے خیالات کی جدیدکاری اور ملحقات کی مخالفت کی اور اسلام کی سابقہ پاکی کی جانب مراجعت کی دعوت دی۔ انھیں سعود کے مسکن میں، ان کی شکل میں ایک سیکولر حلیف مل گیا جس نے ان کے موقف کی پر جوش حمایت کی۔ 1747 میں اس رفاقت کا قیام وہابی تحریک کا نقطہ آغاز ہے۔ وسطی عرب میں جہاں سے وہابیت کا آغاز ہوا تھا اس کے اثرات تیزی سے پھیل گئے اور چالیس سال بعد اس علاقہ کے باہر اس کے اثرات اس وقت محسوس کیے گئے جب شاہ سعود کی فوجوں نے نجد سے نکل کر خلیفہ کے اقتدار کو للکارا۔ ان کی ابتدائی مہمات جو عراق کے خلاف تھیں انھیں بغداد کے پھاٹک تک لے آئیں جہاں انھوں نے 1799 میں ترکی کے گورنر کو ایک سمجھوتہ کرنے پر مجبور کر دیا۔ انھوں نے دو سال بعد دوبارہ حملہ کر کے کربلا کو، جو شیعوں کا مقدس شہر ہے، تاراج کر دیا۔ اس کے بعد انھوں نے مغرب اور شمال کا رخ کیا۔ مدینہ اور مکہ کو اپنے قبضے میں لیا اور دمشق اور حلب کو دھمکانے کے لیے شام پر حملہ کر دیا۔ 1811 تک جب سلطان کے زبردست اصرار کے پیشِ نظر محمد علی نے مقدس شہروں کو آزاد کرانے کے لیے فوج بھیجی، ان شہروں پر ان کا قبضہ تھا۔

عرب میں مصر کی مہم جو سات سال تک جاری رہی، محمد علی کی فتح یابی کی شکل میں اختتام پذیر ہوئی۔ اس مہم کے دوران مقدس شہروں کو آزاد کرا لیا گیا اور وہابی حکمراں کی طاقت کا خاتمہ کر دیا گیا۔ مصری فوج، جس کی قیادت محمد علی کا بیٹا ابراہیم کر رہا تھا، کی ان کامیابیوں سے محمد علی کے وقار

میں زبردست اضافہ ہوا اور عرب دنیا کے عندیہ سے ان کا ربط قائم ہوگیا۔ عرب ممالک میں فتوحات کے بعد محمد علی کو مزید کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ 1820 میں اس نے سوڈان پر قبضہ کر کے اس وسیع علاقہ میں، جو زبردست بدنظمی کا شکار تھا، ایک ملکی انتظامیہ قائم کیا۔ اس نے بحیرہ احمر میں قزاقی ختم کرنے اور اس کے بندرگاہوں پر قبضہ کرنے کے لیے مہمات روانہ کیں۔ کریٹ پر قبضہ کرنے کے لیے اس نے 1822 میں بحری بیڑہ روانہ کیا اور دو سال بعد ابراہیم کی قیادت میں ایک کہیں بڑی بحری اور بری فوج نے ایتھنس پر قبضہ کرلیا۔ مصری فوج نے، جو اپنے ترکی حریفوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ مہارت کی مالک تھی، یونان کی بغاوت فرو کردی اور 1827 میں جب روس اور برطانیہ کے مشترک دستہ نے نوارینو (Navarino) میں ترکی اور مصری بیڑا تباہ کیا، وہ زیادہ تر زمینی حصہ پر قابض تھی۔ اس مہم میں اپنی خدمات کے انعام کے طور پر محمد علی نے شام پر اقتدارِ اعلیٰ کے مطالبہ پر اصرار کرنا شروع کردیا اور جب سلطان نے صوبۂ شام کے بارے میں اس کا مطالبہ تسلیم کرنے سے انکار کیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے کے لیے خود ہی روانہ ہوگیا۔

شام پر فتح یابی حاصل کرنے میں اسے دیر نہیں لگی اور 1833 کے موسم بہار میں ترکی کے سلطان نے مجبوراً محمد علی کو شام کا گورنر تسلیم کرلیا۔ اگلے سات برسوں تک ابراہیم شام کا نظم ونسق اپنے والد کے نام پر سنبھالے رہا لیکن 1840 کے آخر میں وہ یورپی دباؤ اور مقامی بے اطمینانی کے سبب گورنری سے دستبردار ہوکر شام چھوڑنے پر مجبور ہوگیا۔ شام پر مصری قبضہ کے دوران محمد علی اور اس کے بیٹے ابراہیم نے ایک ایسی عرب شہنشاہیت قائم کرنے کے لیے جس کی قیادت اس کے سلسلۂ خاندان کے ہاتھوں میں ہو، عوامی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ محمد علی کا یہ بھی ارادہ تھا کہ وہ خود کو خلیفہ قرار دینے کی کوشش کرے اور اپنے اس ارادہ کو وہ چھپاتا بھی نہیں تھا۔ اس کو توقع تھی کہ فرانسیسی اور آسٹریائی حکومتیں اس کی امنگوں کی حمایت کریں گی لیکن حکومت برطانیہ کی مخالفت نے اس کے منصوبوں کو خاک میں ملا دیا۔ ان دنوں برطانیہ کی پالیسی یہ تھی کہ ایشیا اور شمالی افریقہ میں عثمانی شہنشاہیت کو ٹکڑے ٹکڑے نہ ہونے دیا جائے۔

مصر میں محمد علی کے اقتدار میں اضافہ اور عرب اور بحیرہ احمر میں اس کی توسیع سے ہندوستان کی جانب برطانیہ کی پیش قدمی کے راستہ پر اسے بالادستی حاصل ہوگئی تھی۔ شام میں اس کی پیش قدمی نے، جہاں سے وہ قسطنطنیہ کے لیے خطرہ بن گیا تھا، ترکی کے معاملات میں روس کو مداخلت کرنے کا بہانہ فراہم کر دیا تھا جو یورپی طاقتیں، خاص طور سے برطانیہ، ہرگز برداشت نہیں کر سکتی تھیں۔ برطانیہ کے لیے عرب شہنشاہیت قائم کرنے کی محمد علی کی حوصلہ مندی اور تمنا کی مخالفت کرنے کے واسطے یہ اسباب کافی تھے۔ محمد علی کی ناکامی کا ایک دوسرا سبب عرب قومی اتفاق رائے نام کی کسی چیز کا فقدان تھا۔ عرب شہنشاہیت قائم کرنے کا محمد علی کا خیال جسے اس کے بیٹے نے پروان چڑھایا ایک تو بہت زیادہ قبل از وقت تھا اور دوسرے یہ کہ اس کی پیش کش ان لوگوں نے کی تھی جو عرب النسل نہیں تھے۔ اس لیے یہ تصور شام سے محمد علی اور ابراہیم کی مراجعت کے بعد فضا میں تحلیل ہوگیا اور 1914 کی پہلی جنگ عظیم تک مسئلہ کے طور پر اس کا نام بھی نہیں سنا گیا۔

1933 کے انکیار اسکیلسی معاہدہ (Treaty of Unkiar Skilessi) نے عثمانی شہنشاہیت کو روس پر تقریباً مکمل طور سے منحصر بنا دیا۔ اس معاہدہ کے نتیجہ میں عثمانی مملکت کے مضمر طور روس کا علاقۂ محروسہ بن جانے سے برطانی حلقوں کو زبردست پریشانی لاحق ہوگئی۔ 1839 میں جب مصر اور سبلائم پورٹ (Sublime Porte[1]) کے درمیان لڑائی دوبارہ شروع ہوئی اور حوصلہ مند ابراہیم کے لیے قسطنطنیہ کا راستہ پوری طرح سے صاف ہوگیا تو برطانی حکومت کی ایما پر یورپی طاقتوں نے مداخلت کی جس نے شام کے ساحلی کناروں کی اینگلو۔آسٹریائی ناکہ بندی کی شکل اختیار کرلی۔ مقصد اس کا یہ تھا کہ اپنے فوجی مستقر سے ابراہیم کا مواصلاتی رابطہ ٹوٹ جائے۔ ناکہ بندی کے ساتھ ساتھ ابراہیم کو مصر واپس جانے کا الٹی میٹم بھی دیا گیا۔ مصریوں کو فوجی طاقت کے اس مظاہرے کے سامنے جھکنا پڑا اور 1840 کی لندن کانفرنس میں برطانیہ، آسٹریا، پروشیا، روس

1- Sublime Porte کے لفظی معنی ہیں بلند دروازہ لیکن قسطنطنیہ میں عباسی حکومت کے مرکزی دفتر کو ترک جن الفاظ سے پکارتے تھے یہ اس کا ترجمہ ہے۔ (مرتب)

اور فرانس کے درمیان ایک سمجھوتہ ہوا جس کے تحت محمد علی شام کا اقتدار سلطان کو واپس کرنے پر مجبور ہو گیا۔ بطور معاوضہ محمد علی کو مصر کا موروثی پاشا تسلیم کر لیا گیا۔ اس تصفیہ کے ایک دوسرے حصے کے تحت جو 1841 کا کنونشن آف اسٹریٹس (Convention of Straits) کہلاتا ہے، روس کی استحقاقی حیثیت ختم ہو گئی اور ایسا بندوبست کیا گیا جو یورپی طاقتوں کے لیے زیادہ قابل قبول تھا۔ اس معاہدے کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اس کے تحت ترکی کی حیثیت روس کے بجائے مشترکہ یورپی محصورہ علاقے کی ہو گئی۔

19 ویں صدی میں روس اور ترکی کے تعلقات پر اس سے زیادہ وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں اور صرف یہ کہنا کافی ہے کہ ہر مرحلے پر یورپی طاقتوں کی مداخلت نے روس کی بلقان حکمت عملی کی راہ میں زبردست رکاوٹ کھڑی کر دی۔ اس سلسلے میں 1856 کے معاہدۂ پیرس اور 1878 کے معاہدۂ برلن کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے لیکن 1864 اور 1914 کے درمیان عثمانی شہنشاہیت سے دوسری یورپی طاقتوں کے تعلقات کا مطالعہ بے حد دلچسپی کا حامل ہے۔ ان پچاس برسوں کے واقعات سے عثمانی شہنشاہیت میں مغربی یورپی طاقتوں کی آہستہ آہستہ گہری مداخلت یا کھلی سامراجیت کی ایک سوچی سمجھی اسکیم کا پتہ چلتا ہے۔ مختلف مفادات اور علاقوں کے لیے مسابقت کرنے والوں کے طور پر چار ممالک ۔۔۔۔ فرانس، انگلینڈ، اٹلی اور جرمنی ۔۔۔۔ ابھر کر سامنے آتے ہیں۔

ترکی سے اپنی روایتی دوستی کے باوجود فرانس نے ان علاقوں میں جنھیں وہ اپنے مفادات کے لیے اہم تصور کرتا تھا، عثمانی شہنشاہیت کی کمزوری کا فائدہ اٹھانے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ فرانس نے 1830 میں اپنا اقتدار الجیریا، تیونیشیا اور 12-1906 کے درمیان مراقش تک پھیلا لیا۔ مصر اور لبنان میں فرانسیسی اور ترک (Turk)) مفادات کے درمیان براہ راست ٹکراؤ کی صورت پیدا ہو گئی۔ مصر میں فرانسیسی اثرات اس وقت نمایاں ہو گئے جب ایک فرانسیسی سیاست داں اور انجینئر، فرڈی نینڈ ڈے لیسپس (Ferdinand de Lesseps) نے

خاکنائے سوئز سے ہوکر ایک نہر تعمیر کرنے کی مراعت 1856 میں حاصل کر لی۔ یہ نہر بحری سفر اور مال برداری کے لیے 1869 میں کھول دی گئی اور اُس وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کے ذریعہ فرانسیسی، مصر میں اپنے اثرات میں مزید اضافہ کرلیں گے۔ لیکن بعد کے واقعات نے صورتِ حال یکسر تبدیل کردی۔ 1875 میں جب خدیو اسمٰعیل نے نہر کے اپنے مفادات ڈزرائیلی حکومت کو فروخت کر دیے تو اس علاقہ کے معاملات میں برطانیہ نے فیصلہ کن کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔

فرانس لبنان میں اپنا ایک مضبوط حلقۂ اثر پیدا کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ عیسائی اکثریت کا یہ علاقہ، جو کبھی صلیبی جنگجوؤں (Crusaders) کا گڑھ رہ چکا تھا تحفظ اور فیضان کے لیے ہمیشہ فرانس کی جانب دیکھتا رہا تھا۔ 19 ویں صدی کے چھٹے دہے کے ابتدائی برسوں میں عیسائی مخالف فسادات نے فرانس کی بری اور بحری افواج کو مداخلت کا ایک موقع فراہم کر دیا اور اس کے نتیجہ میں ایک دستوری تبدیلی عمل میں آئی۔ یورپی طاقتوں کے دباؤ کے زیر اثر 1864 میں سلطان، لبنان کے سنجک علاقہ کی خودمختاری تسلیم کرنے پر مجبور ہوگیا۔ معاہدہ کے تحت اس علاقہ کی حکمرانی کا کام ایک عیسائی گورنر کو سونپا جاتا تھا۔ اس معاہدہ میں رسمی طور پر تو فرانس کو کوئی استحقاق نہیں حاصل تھا لیکن غیر رسمی طور پر اسے لبنانی عیسائیوں کو تحفظ فراہم کرنے والی طاقت مان لیا گیا تھا۔ پہلی عالمی جنگ سے قبل اس علاقہ میں فرانس کی یہ آخری بڑی کامیابی تھی۔ 1870 کی پروشیا جنگ میں فرانس کی شکست نے اسے کمزور کر دیا اور اس کے بعد سے وہ ہر مقابلہ میں برطانیہ کے ہاتھوں مسلسل شکست سے دوچار ہوتا رہا۔

عثمانی شہنشاہیت سے اپنے تعلقات میں، برطانیہ نے اپنی چالیں نہایت زیرکی سے چلیں۔ 19 ویں صدی میں عثمانی حکومت کا تحفظ برطانیہ کی خارجہ پالیسی کا ایک بنیادی مفروضہ تسلیم کیا جاتا تھا۔ لیکن برطانیہ نے یہ پالیسی خالصتاً اپنے مفاد میں اختیار کی تھی۔ اس پالیسی کا اصل مقصد یہ تھا کہ ہندوستان اور مشرقی ایشیا سے برطانوی حکومت کا سلسلۂ مواصلات کھلا رکھا جائے۔ یہ صرف ''ترکی سے دور رہو'' کی منفی پالیسی نہیں تھی بلکہ اس میں عثمانی شہنشاہیت کے داخلی

امور میں مسلسل مداخلت کا عمل بھی شامل تھا۔1833 اور 1887 کے درمیان برطانیہ کی زبردست خواہش تھی کہ خلیج فارس تک ایک ایسا بڑی اور بحری راستہ، جو میسو پٹامیہ سے ہو کر گزرتا ہو، اس کے زیر اثر قائم کیا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ برطانیہ کی یہ بھی خواہش تھی کہ جبرالٹر سے عدن تک، جس پر اس نے 1939 میں قبضہ کیا تھا، ایک زنجیر بنادی جائے اور اس مقصد کے لیے وہ مصر میں برابر اپنی دلچسپی کا اظہار کرتا رہا۔ مالٹا پر 1815 ہی میں قبضہ کیا جا چکا تھا۔1878 میں عثمانی سلطنت سے قبرص حاصل کر لینے کے سبب بحر ابیض میں برطانیہ کی پوزیشن اور بھی مضبوط ہو گئی تھی۔ چنانچہ نہر سوئز میں خدیو اسمٰعیل کے مفادات کی خریداری کے لیے ڈزرائیلی کا فیصلہ اس پالیسی کا منطقی نتیجہ تھا۔ اسی دوران مصر میں برطانیہ کے تجارتی نفوذ میں بہت زیادہ اضافہ ہوا۔1882 میں عرابی پاشا کی قیادت میں خدیو اور غیر ملکی اثرات کے خلاف مصر میں ایک قوی بغاوت ہوئی۔ برطانیہ نے فوراً اندازہ کر لیا کہ اس بغاوت کی کامیابی کی صورت میں مصر میں اس کے مفادات کو یقیناً نقصان پہنچے گا۔ چنانچہ اس نے کسی تاخیر یا تامل کے بغیر حملہ کر کے مصر پر قبضہ کر لیا۔ اسکندریہ پر برطانی بمباری کے بعد تل الکبیر پر بمباری ہوئی اور عرابی پاشا کو شکست کا منہ دیکھنا پڑا۔ مصر پر برطانیہ کے فوجی اقتدار کا آغاز اس طرح ہوا۔

مصر پر برطانیہ کے اقتدار کے نتیجہ میں سوڈان کے معاملات میں مداخلت کا سلسلہ منطقی طور پر شروع ہوا۔ سوڈان میں مہدی (سوڈانی) کی بغاوت فرو کرنے کے لیے مصری فوجوں کے ساتھ برطانوی فوجیں بھی بھیجی گئی تھیں۔ اس مداخلت کا پہلا مرحلہ برطانیہ کی شکست اور خرطوم میں (1882-5) جنرل گورڈن کی موت کی شکل میں اختتام پذیر ہوا۔ اس کے بعد تیرہ برسوں تک اس علاقہ پر مہدی سوڈانی کا غلبہ رہا۔ دوسرے مرحلہ میں ادم ڈرمن (Omdurman) میں کچنر (Kichner) کو فتح حاصل ہوئی، مہدی سوڈانی کا تختہ پلٹ دیا گیا اور سوڈان پر برطانی۔ مصری مشترکہ اقتدار قائم ہو گیا۔ 1904 میں برطانیہ اور فرانس کے درمیان دوستی کے سمجھوتے (Entente Cordiale) کے بعد سوڈان اور مصر میں برطانیہ کی پوزیشن اور بھی مضبوط ہو گئی۔

فرانس نے مراقش پر اپنی بالادستی تسلیم کیے جانے کے بدلے میں، مصر پر برطانیہ کا غلبہ تسلیم کر لیا۔

جرمنی نے 1880 کے آس پاس عثمانی شہنشاہیت کے معاملات میں گہری دلچسپی لینا شروع کی۔ 1881 میں ترک فوج کو نئے سرے سے منظم کرنے کے لیے ایک جرمن مشن بھیجا گیا۔ قیصر ولہلم دوم نے عثمانی مملکت کے علاقوں کا دو مرتبہ دورہ کیا۔ پہلی بار 1889 میں اور دوسری بار 1898 میں۔ جرمنی کے افتخار میں اضافہ اور برطانیہ کی مقبولیت میں کمی ساتھ ساتھ عمل میں آئیں۔ ترکی اور دوسری یورپی طاقتوں کے درمیان تعلقات جیسے جیسے خراب ہوئے ویسے ویسے جرمنوں کا تپاک بڑھتا گیا۔ اس حکمت عملی کے نتیجے میں جرمنوں نے معاشی فوائد حاصل کیے۔ ترکی میں جرمنی کے بینک کاروں اور تجارتی اداروں کا اثر و نفوذ بڑھتا گیا اور جرمنی کی کمپنیوں کو بہت سی مراعات دے دی گئیں۔ ان میں سب سے اہم مراعت وہ تھی جو 1902 میں قسطنطنیہ سے بغداد تک ریلوے لائن بچھانے کے لیے دی گئی۔ برطانیہ نے اس منصوبہ کی شدید مخالفت کی اور اسے ناکام بنانے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اس وقت جرمنی اور آسٹریا بطور حلیف سرگرم عمل تھے۔ آسٹریا کو دراصل بلقان کے علاقہ سے دلچسپی تھی، جب کہ جرمنی اناطولیہ اور عثمانی مملکت کے دوسرے ایشیائی علاقوں میں اپنے اثرات مستحکم کرنا چاہتا تھا۔

عثمانی مملکت کے علاقوں میں مغربی استعماریت کی سرگرمیوں کا یہ جائزہ اٹلی کے سلسلے میں چند جملوں کے بغیر مکمل نہ ہوگا۔ اپنی آزادی اور ایک ریاست کے طور پر استحکام حاصل کرنے کے بعد سے ہی اٹلی شمالی افریقہ کی سرزمین پر، جو کبھی مملکتِ روم کے ماتحت رہ چکی تھی، قدم جمانے کا متمنی تھا۔ برطانیہ مصر میں پہلے ہی داخل ہو چکا تھا اور تیونیشیا اور مراقش کے خاصے بڑے حصوں پر قابض ہو چکا تھا۔ شمالی افریقہ کا درمیانی علاقہ جو اٹلی کے ساحلوں کے بالکل سامنے واقع ہے، اس کے نوآبادکاروں کا کھلا نشانہ تھا۔ اٹلی نے 1911 میں ترکی کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا اور ایک فوجی مہم لیبیا روانہ کر دی۔ ایک سال کی جنگ کے بعد امن قائم ہوا اور لیبیا پر اٹلی کا تسلط ہو گیا۔ اس طرح براعظم افریقہ میں ترکی اپنے آخری گڑھ پر اقتدار سے محروم ہو گیا۔ پہلی جنگ عظیم کے آغاز

کے وقت عثمانی مملکت کی حالت یہ تھی۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران اور اس کے بعد کے واقعات پر غور کرنے سے پہلے، مفید یہ ہوگا کہ عرب قومی شعور کے ابھار کا مختصراً جائزہ لے لیا جائے جس نے ان واقعات کے سلسلے میں اہم کردار ادا کیا۔ مغرب کے معاشی اور سیاسی نفوذ کے ساتھ ساتھ ثقافتی نفوذ بھی عمل میں آیا۔ عثمانی مملکت کے علاقوں میں یورپین اور امریکی مشنوں نے بہت سے اسکول قائم کر لیے تھے۔ یہ اسکول سرکاری نگرانی اور تسلط سے آزاد تھے اور جدید تعلیم حاصل کرنے کا واحد ذریعہ ہونے کے سبب ان میں مسلمانوں کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا تھا۔ مغربی تصورات زندگی کے ہر شعبہ میں پھیلنے لگے تھے۔ مسلمانوں کے قدامت پسند طبقہ نے ان خیالات کی مخالفت ضرور کی لیکن ان پر پورے طور سے قابو نہ پایا جا سکا۔ دوسرے تصورات کے علاوہ ان میں شاید سب سے دور رس نتیجہ کا حامل تصور زبان کی بنیاد پر قومی ریاستوں کے قیام سے متعلق تھا۔ عرب قومی تحریک 19ویں صدی کے وسط میں اس وقت شروع ہوئی جب عربی زبان اور ادب کے فروغ کے لیے شام میں چند چھوٹے چھوٹے گروپوں کی تشکیل ہوئی۔ ان گروپوں کی ان امریکی مشنریوں نے مدد کی جو شام میں 1820 سے تعلیمی سرگرمیوں میں مصروف تھے اور جنھوں نے عربی کے استعمال پر بہت زیادہ توجہ دی تھی۔ ان ابتدائی سرگرمیوں کے سلسلے میں ناصف الیازجی اور پطرس بستانی کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ یہ اولین سرگرمیاں اگرچہ ثقافتی اور علمی تھیں لیکن ان کے پس پشت جو دماغ کام کر رہے تھے وہ مختلف مذاہب کے ان پیروکاروں کو متحد کرنا چاہتے تھے جن کی زبان عربی تھی۔ بعد میں اسلام کے اصلاح پسند مصنفین نے جن کا تعلق مصر سے تھا اور جن میں شیخ محمد عبدہٗ خاص طور سے قابل ذکر ہیں، عرب احیا کی تحریک میں قائدانہ مقام حاصل کیا۔

ادبی احیا کے توسط سے جس عرب قومی تحریک کی داغ بیل پڑی تھی اس نے جلد ہی سیاسی شکل اختیار کر لی۔ 19ویں صدی کے دوسرے نصف حصہ میں اس تحریک نے مضبوطی سے قدم جما لیے اور ترقی کی، اگرچہ عبدالحمید کی جابرانہ حکومت میں اسے مجبوراً خفیہ طور پر کام کرنا پڑا تھا۔

عبدالحمید کی اتحاد اسلامی (Pan-Islamism) کی پالیسی کا اصل مدعا مملکت کے عرب عناصر کو ملتفت کرنا تھا۔ چنانچہ عرب قومیت کے سلسلے میں اسے ایک خصوصی اہمیت حاصل ہوگئی۔ عبدالرحمٰن الکواکبی (1849-1903) نامی ایک شامی نے عرب قیادت اور عرب خلیفہ کے تصور کے ماتحت اسلامی احیا کے ایک متبادل نظریہ کی تبلیغ کی۔ کواکبی کی تصانیف جو قاہرہ میں شائع ہوئی تھیں شام کے عرب قوم پرستوں میں خفیہ طور پر تقسیم کی جاتی تھیں۔ لیکن سلطان کو جو خلیفہ بھی تھا زبردا تقا کے سوچے سمجھے مظاہرہ اور دربار میں عربوں سے کام لینے کے سبب عوام کی خاصی حمایت حاصل ہوگئی۔ حجاز ریلوے کی تعمیر کو مقاماتِ مقدسہ تک حاجیوں کی آمدورفت کو آسان بنانے کے ایک عظیم کار نیک کے طور پر پیش کیا گیا اور اس طرح اس کی فوجی اہمیت پر جو اصل محرک تھی، پردہ ڈال دیا گیا۔

''ینگ ٹرکس'' انقلاب نے حکومت کو ایک حد تک فیاض، روادار اور نئے تقاضوں کے مطابق ضرور بنایا، لیکن ان خوش گوار تعلقات نے، جو ابتداً ترکی اور عربی بولنے والوں کے درمیان قائم ہوئے تھے، ترک حکام کے ہاتھوں عرب احیا پرستی کو کچل دینے کی شکل اختیار کر لی۔ ''ینگ ٹرکس'' کا آزاد خیال انقلاب غیر ترک رعایا کو ترقی دے کر ترکوں کے ہم پلہ بنانا چاہتا تھا لیکن ترک قوم پرستی اس آزاد خیالی سے قوی تر ثابت ہوئی اور نئی حکومت غیر ترک رعایا سے تعلقات کے سلسلے میں من مانے طور پر فیصلے کرنے لگی اور جبر و ستم میں پرانی حکومت کے مقابلہ میں ہمیشہ سے دو قدم آگے بڑھ گئی۔ ترک قوم پرستی کے عروج کا توڑ عرب قوم پرستی یا اسلامی اتحاد سے کیا گیا۔۔۔۔اس کا جس قدر تعلق دور جدید کی دوسری قوم پرستانہ تحریکوں سے تھا اسی قدر اس کی جڑیں عرب کے ماضی میں پیوست تھیں۔ عرب قوم پرستی اپنے ترک اور ایرانی ہمزاد کی طرح اسلام کے مذہبی عنصر کے مقابلہ میں سیاسی مافیہ پر زیادہ دلالت کرتی ہے۔ عربی بولنے والے عیسائیوں کی ہم نوائی میں وہ عرب جن کی زبان عربی تھی، 19ویں صدی کے وسط سے ان دنوں کو یاد کرنے لگے جب عربی اسلام کی سرکاری زبان ہونے کے علاوہ اس کی مقدس کتابوں کی زبان بھی تھی۔

1908 کے انقلاب کے بعد ''انجمن اتحاد ترقی'' (The Committee of Union and Progress) نے حسین ابن علی کو مکہ اور دوسرے مقامات مقدسہ کا ناظم مقرر کرنے کے لیے سلطان کو راضی کر لیا۔ وہ ہاشمی خاندان کی، جس کے افراد بارہویں صدی سے مکہ پر حکمرانی کرتے رہے تھے، ایک نمایاں شخصیت تھا۔ سلطان نے شریف حسین کو قسطنطنیہ میں سولہ سال گزارنے پر مجبور کر دیا تھا جس کے سبب علی، عبداللہ اور فیصل نامی ان کے تینوں بیٹوں کی تعلیم بھی وہیں ہوئی تھی۔ پہلی جنگ عظیم میں ان تینوں کو بہت اہم کردار ادا کرنا تھا۔

اپنے انقلاب کے بعد ینگ ٹرکس نے عربوں کی جانب خیر سگالی کے رویہ کا مظاہرہ کیا۔ "**الاخاء العربی العثمانی**" (Arb Ottoman Fratenity) نام کی ایک تنظیم قائم کی گئی اور مساوات کی بنیاد پر مملکت کی جانب مشترکہ وفاداری یقینی بنانے کے لیے عثمانیت کی خوب نشر و اشاعت کی گئی۔ لیکن یہ صورت حال ایک مختصر عبوری وقفہ ثابت ہوئی۔ تعلیم یافتہ عربوں نے ینگ ٹرکس کی مرکزیت کی پالیسی اور عثمانی ایوان نمائندگان میں اپنے لیے کم جگہوں پر آزردگی کا اظہار کیا۔ یہ ایوان 1908 کے انقلاب کے نتیجہ میں قائم کیا گیا تھا۔ اس صورت حال نے ناچاقی کو جنم دیا اور "**الاخاء العربی العثمانی**" کو کچل دیا گیا۔

اب عربوں نے متعدد قوم پرست تنظیمیں قائم کر لیں۔ قسطنطنیہ میں "**المنتدی الأدبی القحطانی**" نامی ادبی کلب افسران، ممبران پارلیمنٹ، ادبا اور طلبہ کے ایک گروپ نے 1909 میں قائم کیا۔ ''آٹومن ڈی سینٹرالائیزیشن پارٹی'' (عثمانی غیر مرکزیت نامی پارٹی) نے جو 1912 میں قاہرہ میں تشکیل دی گئی تھی عرب ہوم رول کے لیے کھلے عام پروپیگنڈا کیا۔ 1909 میں القحطانیہ کے نام سے جو ادبی کلب قائم کیا گیا تھا اس کے سربراہ میجر عزیز علی المصری تھے اور یہ کلب خاص طور سے عثمانی فوج کے عرب افسروں پر مشتمل تھا۔ قسطنطنیہ کے علاوہ ساری مملکت میں اس کے پانچ دوسرے مراکز تھے۔ یہ تنظیم دہری عرب۔ ترک شہنشاہیت کی حامی تھی۔ اس کے مقاصد میں عرب صوبوں پر مشتمل ایک ایسی ریاست کی تشکیل تھی جس کی اپنی پارلیمنٹ اور مقامی انتظامیہ

ہوں اور ان سب کی اور سرکاری اداروں کی زبان عربی ہو۔ منصوبہ کے مطابق یہ حکومت ترک۔ عرب مملکت کا ایک حصہ ہوتا تھی اور آسٹرو۔ ہنگیرین مملکت کی طرح قسطنطنیہ میں اسلامی سلطان اپنے ترک تاج کے علاوہ عرب حکومت کا تاج بھی پہنا کرتا، بالکل اسی طرح جیسے ویانا میں ہیپس برگ کا بادشاہ ہنگری کا تاج بھی پہنتا تھا۔ اس سوسائٹی کے منتظمین کا خیال تھا کہ اس طرح عربوں اور ترکوں کی قسمتیں زیادہ حقیقی اور دیرپا بنیاد پر ایک دوسرے سے وابستہ ہو جائیں گی۔

''الفتاۃ'' نام کی ایک دوسری خفیہ تنظیم جس کی تشکیل 1911 میں پیرس میں کی گئی تھی پہلے بیروت اور پھر دمشق منتقل ہو گئی۔ اس تنظیم کے مقاصد میں عرب ممالک کی آزادی اور ترکوں یا کسی بھی دوسرے کی ماتحتی سے نجات حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کرنا شامل تھا۔ اس تنظیم کا قیام ان تنظیموں کے مقاصد کے مقابلہ میں جو مملکت کے اندر رہتے ہوئے خود مختاری چاہتی تھیں، ایک قابل ذکر اگلا قدم تھا۔ اس تنظیم نے عرب قومی تحریک کی تاریخ میں ایک نہایت اہم کردار ادا کیا۔ 1912-13 میں بیروت میں کمیٹی آف رفارم (Committee of Reform) کے نام سے ایک زبردست تنظیم وجود میں آئی جس نے خود مختاری کا مطالبہ کیا۔ 1912 میں پیرس کی عرب کانگریس کا ذکر بھی ضروری ہے جس نے قانونی اور سماجی بندھنوں سے عربوں کی نجات کے دوررس مطالبات کیے۔

مصر اور شام میں عرب قومی شعور اور عربوں کے ثقافتی احیا نے ساتھ ساتھ سفر طے کیا تھا اور 1882 میں مصر پر برطانیہ کے قابض ہونے تک ایک ملک کی للکار دوسرے ملک میں مثبت ردعمل پیدا کرتی تھی۔ اس کے بعد تصورات کی ایک نئی لہر نے جنم لیا۔ اس کے فکر و عمل کے فیضان کے تصور کا مرکز تو خصوصی طور سے عراق تھا لیکن مقدم ترین مقصد برطانیہ کی قابض فوجوں کی واپسی کے لیے تحریک چلانا تھا۔ ثقافتی رشتے تو مصر اور باقی عرب دنیا کو ایک دوسرے سے باندھے رہے لیکن قومی سرگرمی کے خصوصی پہلوؤں میں مصری قوم پرستی عام عرب تحریک سے روز بروز جدا ہوتی گئی۔ فرانس کی غلامی کے نتیجہ میں یہی سب کچھ تیونیشیا میں بھی پیش آیا۔ ان علاقوں میں جو براہ

راست ترکوں کی حکمرانی میں تھے، قوم پرستانہ سرگرمیوں کا راستہ فطری طور پر ان علاقوں کی سرگرمیوں سے مختلف تھا جن پر یورپی طاقتیں قابض تھیں۔

یہ جائزہ سید جمال الدین افغانی کا ذکر کیے بغیر مکمل نہیں ہوسکتا۔ جمال الدین افغانی کی سرگرمیوں نے ساری اسلامی دنیا میں مغربی تسلط کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنے میں بہت بڑا حصہ لیا۔ افغانی ایک متبحر عالم ہونے کے علاوہ بہت بڑے مدبر بھی تھے۔ وہ ایران، ترکی اور مصر میں سرگرم رہے اور اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے فرانس اور انگلینڈ کا دورہ کیا۔ انھوں نے اپنے ساتھ ایسے عالموں اور سیاست دانوں کو اکٹھا کرلیا، جن کا مقدر بن چکا تھا کہ وہ اپنے اپنے ملک کے معاملات میں اہم کردار ادا کریں۔ ''العروۃ الوثقی'' نامی ان کا جریدہ جو پیرس سے شائع ہوا تھا، ان مسلمانوں کی تمناؤں کا ترجمان تھا جو سیاسی اور معاشی غلامی سے نجات حاصل کرنے کے علاوہ مسلم سماج کی اصلاح کے لیے کوشاں تھے۔ وہ آزادی اور اصلاحات کے لیے فرقے اور وطنیت کے امتیاز کے بغیر سارے مسلمانوں کو متحد کرنا چاہتے تھے۔ ان کے خیالات کو عام طور سے اتحاد اسلامی (Pan-Islamism) کا نام دیا گیا لیکن اس اصطلاح کے معنی شر انگیز نہیں تو مشتبہ ضرور ہوگئے ہیں اس لیے کہ سلطان عبدالحمید نے، جو ایک نہایت چالاک شخص تھا، سید جمال الدین کے نظریات کو اپنے غیر شایان شان مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ سلطان اتحاد اسلامی کے نام پر اپنی مطلق العنان حکومت کو مستحکم بنانا چاہتا تھا اور یہ بات جمال الدین کے لیے قابل قبول نہ تھی۔

اسلامی دنیا کو متحد کرنے کے لیے سید جمال الدین افغانی کے منصوبے اس قدر تصوراتی تھے کہ ان کو عملی شکل دینا ممکن نہ تھا۔ مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کے معروضی حالات انھیں لسانی اتحاد اور سیاسی اور معاشی مفادات کی بنیاد پر تشکیل پانے والی قومی ریاستوں کے قیام کی جانب لے جارہے تھے لیکن جمال الدین افغانی مغربی غلبہ کے خلاف اس وقت کے مسلم نوجوانوں میں جوش و خروش پیدا کرنے میں ضرور کامیاب ہوئے۔ مصر میں ان کے مقلدوں کی تعداد خاصی تھی۔ ان میں

شیخ محمد عبدہٗ خاص طور سے قابل ذکر ہیں اور ان کا ذکر پہلے بھی آ چکا ہے۔

پہلی عالمی جنگ کے دوران اور اس کے بعد عرب قوم پرستی اور اسلامی احیا پرستی کو گہری اور وسیع پیمانہ پر اظہار کی صورتیں ملیں۔ ان پر اس مضمون کے دوسرے حصہ میں غور کیا جائے گا جو 1914 سے 1945 کو محیط ہے۔

(ترجمہ۔ عابد سہیل)

□□□

خط

خط: بنام ڈاکٹر اعجاز حسین[1]

Chairman

Department of Arabic and
Islamic Studies
Muslim University
Aligarh

علی گڑھ

19 مئی 1967

مکرمی۔ تسلیم

شب خون ہر مہینہ ملتا ہے۔ نوازش کا شکریہ۔ میری بے توفیقی ہے کہ اب تک اس کے لیے کچھ نہ لکھ سکا۔ یوں تو آپ کے رسالے میں، غالباً نام کی مناسبت سے، ایسی بحثیں ہوتی رہتی ہیں جن میں کبھی خون خرابے کی نوبت آ جاتی ہے لیکن ایک بحث اب تک اس سے مستثنٰی ہے اور وہ ہے انگریزی اصطلاحات یا نیم اصطلاحات کے اردو میں ترجمہ کی بحث۔ اس سے مجھے بھی تھوڑی سی دلچسپی ہے۔ آج صرف ایک لفظ کے سلسلے میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔

(1) UNDERSTATEMENT کا ترجمہ ایک صاحب نے 'تقلیل الفاظ' کیا ہے۔ دوسرے صاحب نے 'تحت البیان' تجویز کیا ہے اور تیسرے صاحب کا خیال ہے کہ اس کا

مفہوم ایک لفظ سے ادا نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے ایک فقرہ یا جملہ درکار ہے۔ انھوں نے جو مثالیں دی ہیں ان میں سے ایک ہے''غیر مبالغہ آمیز اظہار'' اور دوسری ''اصل سے کچھ کم کر کے بیان کرنا''۔

(2) تقلیل الفاظ تو بدیہی طور پر ناموزوں ہے۔ اس لیے کہ سوال الفاظ کی تعداد کا نہیں بلکہ بیان کی کیفیت کا ہے۔

(3) ''تحت البیان'' میں یہ دشواری ہے کہ ''تحت'' اور ''فوق'' کے الفاظ سطح کے اظہار کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے Sub-conscious کا ترجمہ ''تحت الشعور'' ایک حد تک مناسب ہے اور اسی طرح Supernatural کا ''فوق الفطرت'' (فوق البشر بمعنی Superman مجھے پسند نہیں۔ اس میں بھی وہی دشواری ہے جو ''تحت البیان'' میں ہے۔ اس کے لیے اگر ہندی کا لفظ 'مہا مانو' اردو میں استعمال کیا جائے تو کیا مضائقہ ہے؟)

(4) UNDERSTATEMENT کا مفہوم ادا کرنے کے لیے شاید مندرجہ ذیل مصرع (تھوڑی سی تحریف کے ساتھ) موزوں ہوگا:

وہ اک بیاں جو بظاہر بیان سے کم ہے

سوال یہ ہے کہ اس مفہوم کو کیا ایک مرکب لفظ سے ادا کیا جا سکتا ہے؟

(5) UNDERSTATEMENT کے قبیل کے دو الفاظ اور بھی انگریزی میں رائج ہیں۔ OVERSTATEMENT اور MISSTATEMENT۔ آخر الذکر کا ترجمہ 'غلط بیانی' اردو میں موجود ہے۔

(6) اردو کے مندرجہ ذیل الفاظ سے شاید اس بحث میں کچھ مدد مل سکے:

کم گوئی، بسیار گوئی یا پر گوئی۔

(7) مندرجہ بالا نکات کو پیش نظر رکھ کر اگر ہم UNDERSTATEMENT کو کم بیانی، OVERSTATEMENT کو ''پر بیانی'' یا ''بسیار بیانی'' سے تعبیر کریں تو شاید غیر

مناسب نہ ہوگا۔

INSPIRATION کے بارے میں بھی کچھ کہنے کو جی چاہتا ہے مگر "باقی آئندہ"

نیازمند

عبدالعلیم

ڈاکٹر اعجاز حسین[1]

مدیر شب خون۔ 313 رانی منڈی۔ الٰہ آباد۔ 3

1- یہ خط عبدالعلیم کے کاغذات میں ملا، اور بعد میں ماہنامہ شب خون میں شائع ہوا۔ 1967 میں شب خون کے مدیر ڈاکٹر اعجاز حسین تھے۔

نوٹ: مندرجہ بالا خط سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ڈاکٹر عبدالعلیم کو انگریزی کی اصطلاحات، نیم اصطلاحات اور الفاظ کے اردو متبادل کے اختراع پر کس قدر قدرت حاصل تھی اور زبان کی باریکیوں کا کتنا احساس تھا۔

ایک زمانے میں Simplicity of Expression کے اردو متبادل کی تلاش میں لکھنؤ کے نوجوان ادیب سرگرداں تھے۔ ڈاکٹر محمد حسن نے (یہ بات غالباً 1950 کی ہے) بھی اس کا ذکر کئی بار کیا تھا۔ چند سال بعد لکھنؤ کے پریس کلب کے ایک جلسہ میں عبدالعلیم کو "سہولت بیان" کی ترکیب استعمال کرتے ہوئے سنا گیا۔ Simplicity of Expression کا مفہوم ادا کرنے کے لیے اردو میں اس سے بہتر ترکیب شاید مشکل ہے۔

انگریزی کے بعض الفاظ، تراکیب، مرکب تراکیب، اصطلاحات اور نیم اصطلاحات کے اردو متبادل ڈاکٹر علیم کی تحریروں اور تقریروں میں ملتے ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں۔

Self - sufficient	کافی بالذات
Employment	باکاری
Employed	باکار
Security Council	سلامتی کونسل

(حیات اللہ انصاری صاحب مرحوم کے مطابق قومی آواز میں سیکورٹی کونسل کا ترجمہ حفاظتی کونسل کیا جاتا تھا۔ بعد میں عبدالعلیم صاحب کی تجویز پر اسے سلامتی کونسل کردیا گیا اور اب یہی مروج ہے۔ حیات اللہ صاحب ہی کے مطابق Lead story کی سرخی کے لیے "شاہ سرخی" بھی علیم صاحب ہی نے تجویز کی تھی۔

اردو ادیبوں میں Commitment اور متعلقہ انگریزی الفاظ کے متبادل کی تلاش برسوں رہی۔ ایک دن

ڈاکٹر قمر رئیس نے اس مشکل کا ذکر کیا تو انھوں نے Commitment کے لیے ''بستگی''، Committed کے لیے ''وابستہ'' اور Non-committed کے لیے ''نابستہ'' بطور متبادل تجویز کیے۔

گمان غالب ہے کہ علوم سے متعلق انگریزی کی اصطلاحات اور نیم اصطلاحات کے سلسلے میں ان کی تجاویز کا ایک بڑا خزانہ ترقی اردو بورڈ کی فائلوں میں مدفون ہوگا کیوں کہ ان کی صدارت کے دوران اردو بورڈ میں اس سلسلے میں بہت کام ہوا تھا۔ افسوس اس جانب اب تک توجہ نہیں کی جا سکی۔

Ivory Tower کے لیے وہ ''بلند نشیمن'' استعمال کرتے تھے جو معنی کے اعتبار سے موزوں معلوم ہوتا ہے۔

(مرتب)

□□□

نقطۂ نظر

مذہب اور سماج

(کیا مذاہب اپنے فرائض منصبی پورے کر چکے ہیں؟)

مذہب اور سماج کے موضوع پر اس سمنار میں شرکت کرنے کے لیے مجھ سے کہا گیا تو فوری طور پر جو عنوان میرے ذہن میں آیا، وہ تھا: ''کیا مذہب اپنا سماجی فرض منصبی پورا کر چکا ہے؟'' لیکن میں نے عنوان میں معمولی تبدیلی کردی ہے کیونکہ اس مسئلے پر غور کیا تو اس خیال سے تھوڑی سی تشویش ہوئی کہ کیا ان مذاہب سے قطع نظر کر کے جو اب تک وجود میں آچکے ہیں خود تصور مذہب پر گفتگو کی جاسکتی ہے؟ کیا ان مذاہب پر غور کیے بغیر جو وجود میں آئے، پھلے پھولے اور ناپید ہوگئے، کسی آفاقی، قطعی اور مثالی مذہب کا خیال بھی کیا جاسکتا ہے؟ یہ تو صحیح ہے کہ سارے مذاہب میں بعض عناصر مشترک ہوتے ہیں جن کے سبب انھیں ایک ہی زمرہ میں رکھا جاسکتا ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ان کے درمیان کے بنیادی اختلافات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا جن کی وجہ سے تاریخ کا ہر طالب علم ان پر الگ الگ غور کرنے کے لیے خود کو مجبور پاتا ہے۔

متعدد نیک نیت افراد نے مذہب اور تصوف کو ہم درجہ قرار دے کر سارے مذاہب میں عظیم ترین مشترک عنصر تلاش کرنے کی کوشش کی ہے لیکن انھوں نے یہ حقیقت نظر انداز کردی ہے کہ

تاریخی طور پر تصوف راسخ العقیدہ الوہی نظام سے بغاوت کا مظہر رہا ہے۔ تقریباً سارے ہی معروف صوفیوں کو ان کے عہد کے مذہبی اقتدار نے طعن و تشنیع کا نشانہ بنا کر غیر مقلد اور خلافِ شرع قرار دیا ہے۔ مذاہب نے جب جب انتہا پسندی کا راستہ اختیار کیا اور جب بھی مذہب کے پیروکاروں نے حکمرانوں کی غلط کاریوں کی حمایت یا ان سے چشم پوشی کر کے در پردہ ان کی حمایت کرنی شروع کی، متعدد صوفی منظر نامے پر ظاہر ہوئے اور انھوں نے عوام کو سرکاری ملا گیری اور پروہتائی (Priesthood) سے دور رکھنے کی کوشش کی۔ صوفی سلسلوں کی تشکیل (ان حالات میں) ہوئی اور وہ تھوڑے سے عرصے کے لیے عوام پر سے راسخ العقیدگی اور علاحدگی پسندی کی گرفت کمزور کرنے میں کامیاب بھی ہوئے لیکن رفتہ رفتہ تصوف یا خانقاہی مسلک کا لچیلا پن (Flexiblity) جاتا رہا اور وہ پتھر کی طرح منجمد اور متحجر (Fossilised) ہو گئے۔ متعدد صورتوں میں تو تصوف کو مذہبیات میں اور صوفیوں کو مذہبی حکمرانوں کے نظام مراتب میں شامل کرلیا گیا۔ اس معرفت اور مذہب کی ہم آہنگی سے پیدا شدہ ہیئت اجتماعی کا نتیجہ یہ ہوا کہ تصوف کی تحریک اپنی آزادہ روی کے کردار سے محروم ہوکر راسخ العقیدہ نظام کی باج گذار یا اس کا لاحقہ بن گئی۔ اس طرح تصوف اور مذہب کے درمیان یگانگت سے راسخ العقیدگی کے گرد ایک نورانی ہالہ قائم ہو گیا جو رسمی مذاہب کی عزت و افتخار کا سبب بنا۔ یاد رکھنے کی بات یہ بھی ہے کہ متعدد مذہبی مکاتبِ فکر ایسے بھی ہیں جو تصوف کی ہر شکل کو مسترد اور اپنے پیرووں کو بے لطف اور غیر دلچسپ زندگی گزارنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان مکاتبِ فکر نے نسلِ انسانی کی مذہبی تاریخ میں غالب کردار ادا کیا ہے۔

انسانی تاریخ میں مذہب کی متعدد اور مختلف النوع شکلیں وجود میں آئی ہیں ان مذاہب کی ابتدائی اور قبائلی شکلوں نے بدھ ازم، مسیحیت اور اسلام جیسے بڑے مذاہب کے لیے جگہ خالی کردی اور وہ دنیا کے متعدد حصوں میں پھیل گئے۔۔۔۔ ہندوستان میں مذہبی فکر کے مختلف مکاتب اور رسوم و عبادات کسی نہ کسی طرح ایک دوسرے میں ضم ہو گئیں اور انھیں از روئے جنس

ہندوازم کا نام دے دیا گیا۔

ابتدائی اور قدیم سماجوں میں سارے سماجی عوامل پر مذہب کی اجارہ داری تھی۔ پجاری طبیب بھی تھے اور حکمراں بھی۔ لیکن سماجی ارتقا کے ساتھ عوامل اور فرائض میں امتیاز یا تفریق قائم ہونا شروع ہوئی۔ تجارت، صنعت، حکمرانی کے اصولوں اور شہری انتظامیہ کے شعبوں نے خود اپنے قائد پیدا کیے۔ سماج کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے متعدد پیشے، تخصیصی سرکاری محکمے اور ملازمتوں کے جدید صیغے تشکیل پائے اور اس طرح مذہبی منصب داروں کی سرگرمیاں محدود ہو گئیں لیکن ان کے سماجی اثرات ایک طویل عرصے تک قائم رہے اور انسانی افکار اور اعمال پر بالواسطہ طور پر ہی سہی، تاہم خاصے موثر انداز میں، ان کا اختیار اور قبضہ برقرار رہا۔

کچھ عرصے بعد، منظر نامے پر مفکروں کا ایک نیا گروہ نمودار ہوا۔ انھیں فلاسفہ کہا جاتا تھا۔ انھوں نے مذہبی فکر کے بہت سے پیش قیاسات اور اعمال پر سوالیہ نشانات قائم کرنے شروع کیے۔ لیکن مذہبی لوگوں نے بحث و تمحیص کے بعد وہی دلائل اپنا کر جنھیں فلاسفہ نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا تھا ان کا مقابلہ انھی کے ہتھیاروں سے کرنا شروع کیا اور آزاد خیال مفکروں کو بے دخل کرنے کے لیے فلسفہ کے باقاعدہ اور منظم مکاتب فکر کا قیام عمل میں آیا۔ یہ جد و جہد اب بھی جاری ہے اور شاید مزید کچھ عرصے تک جاری رہے۔ اس بحث میں تجربی اور سماجی سائنس کے دانشور بھی شامل ہو گئے ہیں اور پر جوش مباحثہ جاری ہے۔ جیسا کہ اس طرح کے نزاعات میں عام طور سے ہوتا ہے، مسائل مزید الجھ گئے ہیں اور نہ صرف رخ بلکہ موقف تک تبدیل ہو گئے ہیں؛ پس قدمیاں ہوئی ہیں، صفیں نئے سرے سے آراستہ کی گئی ہیں، نئی گروہ بندیاں ہوئی ہیں، دلائل میں ہم پلہ ہونے کی صورت میں برتری کے تعین کے نئے طریقے طے کر لیے گئے ہیں اور نئے اسلحہ سے کام لیا جا رہا ہے۔ میں نے حال ہی میں ایک صاحب کو بدھ ازم کے تصور کائنات کی حمایت میں Astro-Physics کے نئے نظریات کا حوالہ دیتے ہوئے سنا۔ یہ بھی اکثر کہا گیا ہے کہ مذہب اور سائنس کے درمیان کوئی تصادم نہیں، دونوں کے لیے الگ الگ میدان عمل تلاش کرنے کی

کوششیں کی گئی ہیں اور دونوں کے ربط سے ایک نئی ہم آہنگی (Synthesis) کی وکالت بھی کی گئی ہے۔

اگر چہ مذہب کی کوئی جامع تعریف شاید آسان نہ ہو، لیکن اس قدر تو بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ کائنات کے بارے میں ایک فلسفیانہ تصور اور ایک ضابطۂ عمل اس کے دو اہم عناصر ہیں۔ کائنات کے مذہبی تصور پر ہر دور کے سائنسدانوں نے سوالات اٹھائے ہیں، جب کہ جدید مبصرین کائنات اور انسان کے ظہور کے متعلق مقدس کتابوں میں پیش کردہ نظریات کی توضیح اس طرح کر رہے ہیں کہ ان میں اور جدید نظریات میں فاصلہ کم سے کم رہ جائے۔ ان میں سے بعض تو یہ تک کہنے لگے ہیں کہ تصور کائنات (Cosmology) مذہب کا لازمی جزو نہیں ہے۔ جہاں تک مختلف مذاہب کے تجویز کردہ ضابطۂ عمل اور عبادات (Rituals) کا تعلق ہے جو آج کی دنیا سے مربوط اور مناسب نہیں نظر آتے، دور جدید کے مذہبی مفکرین کی اعتذار پسندی کا نتیجہ یہ ہے کہ ان عبادات اور اعمال کے پس پشت جو روح کارفرما ہے اس پر غور کرنا چاہیے۔ چنانچہ احساس یہ ہوتا ہے کہ دورِ جدید میں مذاہب کو ان دونوں زمروں میں مدافعانہ موقف اختیار کرنا پڑ رہا ہے۔

مذاہب اور ان کے مویدین ہر دور میں خود کو نئے زمانے کے حالات کے مطابق ڈھالتے رہے ہیں اور اس بات سے واقف بھی ہیں کہ کون سے طریقے اپنائے جائیں تا کہ ان کے معتقدین ہاتھ سے نہ جانے پائیں۔ اب رومن کیتھولک چرچ بھی اسی طرح کی کوشش کر رہا ہے۔ سارے بڑے مذاہب میں مذہبی تصورات کی توضیح نو اور اصلاحی تحریکیں معتقدین کی بڑی تعداد کو انحراف سے باز رکھتی رہی ہیں۔ لیکن آج کے ترقی یافتہ اور ترقی پذیر سماج میں مذہبی محرکات، ایسے محرکات کے لیے جو مثلاً معاشی اور سیاسی ہیں، جگہ خالی کر رہے ہیں۔ اب یہ پہلے سے زیادہ تسلیم کیا جا رہا ہے کہ ریاست کا دستور سیکولر ہونا چاہیے۔ اگر چہ اس تصور کو عالمی پیمانہ پر قبولیت حاصل کرنے میں کچھ وقت لگ سکتا ہے لیکن مذہبی یا الوہی ریاست کے مبلغ اب عقبی جنگ لڑ رہے ہیں۔ تاہم سماجی اور ثقافتی امور کا جہاں تک تعلق ہے دنیا کے بڑے حصہ میں صورت حال امید افزا نہیں ہے۔

تاریخ عالم کے غیر جذباتی مطالعہ سے بلا شبہ یہ ظاہر ہوگا کہ اپنی اصل شکل میں زیادہ تر مذاہب اور مذہبی تحریکیں سماجی اصلاح اور تعمیر نو کا وسیلہ تھیں، لیکن جوں ہی حکمرانوں اور حکومتوں نے انھیں اپنایایا ان کی حمایت شروع کی، ان میں مستقل مفادات کے حصول کی چاہ پیدا ہوگئی اور وہ جلد یا بدیر قدامت پسند یا رجعت پرست تک ہوگئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسانوں کے درمیان برابری اور بھائی چارگی کا تصور مذاہب کے ارتقا کے دوران ہی پروان چڑھا لیکن مذہبی اداروں نے انھیں عملی جامہ شاذ ہی پہنایا۔ مذہبی مقاومت نے، جو متعدد صورتوں میں جنگوں اور منظم قتلِ عام کا سبب بنی، محبت کے بجائے نفرت کو جنم دیا۔ نظریاتی طور سے سارے ہی مذاہب نسلِ انسانی کی مسرت اور بہبود کے متمنی تھے لیکن عملاً انھوں نے انسان کے ہاتھوں انسان کے استحصال کی حمایت کی یا اس سے چشم پوشی برتی۔ مذہبی اوقاف زمینوں اور املاک کے مالک بن بیٹھے اور انھوں نے جبری وصولی، کسانوں کی لوٹ کھسوٹ اور ان پر ظلم وستم کی انتہائی شکل اختیار کرنے میں کوئی جھجک نہیں محسوس کی۔ اس طرح مذاہب افتراق اور نسل انسانی کے انتشار کے آلۂ کار بن گئے۔

ایک جانب جہاں مذہب سے روحانی فیض (Inspiration) حاصل کرکے آرٹ اور ادب کے خوبصورت نمونے وجود میں آئے وہیں دوسری جانب مختلف مذاہب کے پیروؤں کے زبانی اور تحریری مباحثوں نے ان کے درمیان تلخیوں کو جنم دیا۔ آج بھی مختلف مذاہب کے رہنما اپنے پیروؤں میں میل جول اور خیرسگالی قائم کرنے کی بہت کم کوشش کررہے ہیں۔ (ان) ''غیر مذہبی'' رجحانات کو فرو کرنے کے مقصد سے مختلف مذاہب کے علمبرداروں کے ملے جلے اجتماعات حال ہی میں ہندوستان میں ہوئے ہیں لیکن انھیں تسلیم شدہ مذہبی اداروں کی حمایت یا ہمت افزائی نہیں حاصل ہوئی۔ اس طرح کے اجتماعات کو معاشی استحصال اور سیاسی جبر وستم کو ختم کرنے کے طریقوں اور اقدام پر غور وخوض کرنے کا خیال تک نہیں آتا۔ ایسا لگتا ہے کہ مذہبی رہنماؤں کا آج بھی یہی خیال ہے کہ قطع نظر اس کے کہ انسانی جسم پر کیا بیت رہی ہے، انسانی روح کا تحفظ کیا

جا سکتا ہے۔ اس کے جواب میں مذہبی مشنوں اور خانقاہی تنظیموں (Monastic orders) کی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جو بیماروں اور غریبوں کی خدمت کرتے ہیں۔ یہ ادارے قابلِ افتخار اور مایۂ افتخار ہیں (All honours and glory to them) لیکن ان کی حیثیت جرم کو قابلِ عفو قرار دینے سے زیادہ نہیں اور وہ سماجی مسائل کے حاشیہ کو بھی نہیں چھوتے۔

سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی کے سبب ساری نسلِ انسانی کے لیے آسودہ حال زندگی بسر کرنا ممکن ہو گیا ہے لیکن غلط سماجی نظام اور استحصال کرنے والے طبقوں کی طمع اس خوشگوار امکان کو حقیقت نہیں بننے دیتی۔ اس صورتِ حال میں عام طور سے توقع یہی کی جائے گی کہ مذہبی رہنما جو اپنی عینیت اور انسان دوستی کی بڑھ بڑھ کے باتیں کرتے ہیں، استحصال کے شکار اور کچلے ہوئے لوگوں کی حمایت کریں گے لیکن ہوتا برخلاف اس کے یہ ہے کہ مذہبی رہنما حالات کو جوں کا توں بنائے رکھنے کی حمایت اور جہاں بھی ممکن ہوتا ہے سماجی تبدیلی کی جدوجہد میں رکاوٹ ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالیہ تاریخ بتاتی ہے کہ ساری سماجی اصلاحات نہ صرف مذہبی رہنماؤں کی حمایت کے بغیر بلکہ متعدد صورتوں میں ان کی مخالفت کے باوجود ممکن ہو سکی ہیں۔ چونکہ دُنیا کے بہت سے حصوں میں عوام کے فکر و عمل کو متاثر کرنے کی طاقت مذہبی رہنماؤں کو اب بھی حاصل ہے اس لیے وہ چاہتے تو سماجی تبدیلی کا وسیلہ بن سکتے تھے۔ لیکن ادارہ جاتی مذہبی رہنماؤں کے لیے اپنی پناہ گاہوں سے باہر نکلنا یا اپنی سوچ کا چوکھٹا تبدیل کرنا شاید ممکن نہیں اور اس کے بغیر وہ کوئی مفید سماجی کام سرانجام نہیں دے سکتے۔

دورِ حاضر کے انسان کے سامنے ترقی اور کامرانی کے نئے منظر نامے ہیں۔ اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ چاند اور تاروں کو چھو رہا ہے۔ اس کے مبلغ علم اور فطرت کو تبدیل کرنے کی صلاحیت میں تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے اور یہ نئے سائنسی انکشافات اور مسائل کو حل کرنے کے لیے سائنسی طریق کار کے اطلاق ہی سے ممکن ہو سکا ہے۔ نسلِ انسانی کی ساری زندگی کا مجموعی تجربہ آج کے انسان کے ورثے کا حصہ ہے۔ ایک مرحلہ پر مذاہب نے بھی نسلِ انسانی کی ترقی

میں بہت بڑا کردار ادا کیا ہے لیکن اب شاید وہ مرحلہ گزر چکا ہے۔ اب ہمارے مسائل کا، وہ انفرادی ہوں یا سماجی، حل تلاش کرنے کے لیے ان کا سائنسی تجزیہ کرنا پڑے گا اور نفسیاتی اور روحانی مظاہر تک کو سائنسی آزمائشوں سے گزرنا ہوگا۔

ان آزمائشوں اور تجربوں سے ہم نے ادراک اور فکر و تدبر کی نئی صورتیں ڈھونڈھ نکالیں تو انسانیت اور بھی مالا مال ہو جائے گی۔ اس طرح اب تک ہم لوگ جن سنی سنائی باتوں کو تسلیم کرتے رہے ہیں ان کی حقیقت معلوم ہو جائے گی اور ان کی نوعیت کا ایک حد تک تعین ہو جائے گا۔ اگر یہ مظاہر واقع ہو چکے ہیں تو کوئی سبب نہیں کہ دوبارہ نہ ہوں۔ لیکن اگر ان کی سائنسی آزمائش ممکن نہیں تو بہتر یہ ہوگا کہ ہم ان کے بارے میں خواہ مخواہ قیاس آرائیاں نہ کریں۔ جدید سماج کے لیے بذات خود یہ تجربے نہیں بلکہ ان کے نتائج اہم ہیں۔ ہمیں پرکھنا یہ چاہیے کہ کیا پیغمبروں، سنتوں اور غیب دانوں (Seers) کے بتائے ہوئے راستوں پر چلنا اب بھی مناسب ہوگا۔ اس طرح کی آزمائشوں اور مطالعات کے لیے سماجی علوم کے سائنسداں چند سائنسی طریقوں کی تکمیل میں مصروف ہیں۔ اس دنیا میں پر مسرت انسانی زندگی کے لیے چند مخصوص ضوابط وضع کیے گئے ہیں۔ ہر شخص کے لیے مواقع کی برابری ان میں سے شاید سب سے زیادہ اہم ہے۔ ہمیں پرکھنا چاہیے کہ مذہبی تنظیموں سے، جن شکلوں میں وہ آج رائج ہیں، کیا یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو ہمیں اپنی آرزوؤں کی تکمیل کے لیے دوسرے ضوابط تلاش کرنے ہوں گے۔

انسانی قوانین، مثلاً دستوری، جرائم، تجارت اور بین الاقوامی معاملات سے متعلق قوانین نے، نام نہاد سماوی قوانین کی جگہ پہلے ہی لے لی ہے۔ لیکن بہت سے ممالک میں بعض قوانین کو شخصی قوانین کی حیثیت دے دی گئی ہے اور دور جدید کے لیے موزوں نہ ہونے کے باوجود انھیں مقدس تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اس طرح کے سارے قوانین کو، ان قانونوں کی روشنی میں جو دوسرے سماجوں میں رائج ہیں، معروضی طور پر پرکھنا چاہیے اور اگر انھیں تبدیل کرنا ضروری سمجھا جائے تو کسی جذباتی تعلق کو ان کی راہ میں رکاوٹ نہیں بننا چاہیے۔ لیکن اگر یہ قوانین دوسرے سماجوں کے

قانونوں سے بہتر ثابت ہوں تو ان کو ملک کے قانون کی حیثیت دے کر ان کا نفاذ ہر ایک پر کیا جانا چاہیے۔ میرے خیال میں سیکولرزم کا بنیادی اصول یہی ہے۔ سیکولر ریاست کو سارے سماجی، سیاسی اور معاشی مسائل کی جانچ پڑتال کر کے ان کا حل خوبی اور وصف (Merit) کی بنیاد پر تلاش کرنا چاہیے، قطع نظر اس کے کہ کوئی مذہبی نظام اس کے بارے میں کیا کہتا ہے۔ سماجی مسائل تک کے بارے میں سیکولرزم کو اس کا حق نہیں کہ کسی کو اپنے عقائد تبدیل کرنے پر مجبور کرے لیکن خاصی بحث وتمحیص اور جذبات سے عاری غور وخوض کے بعد اگر چند سماجی قوانین نافذ کر دیے جائیں تو کسی کو ان سے مستثنیٰ قرار دیے جانے کی صرف اس لیے اجازت نہیں ہونی چاہیے کہ اس کا مذہبی نظام اس کو روا نہیں رکھتا۔ کوئی اپنے دیوی دیوتاؤں کی پرستش کسی مخصوص طریقے سے انجام دینا چاہتا ہے تو اسے اس کی آزادی ہونی چاہیے لیکن اسے مذہب یا اعتقادات کے نام پر سماجی اصلاح کی راہ میں سدراہ ہونے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔

مذاہب ایک طویل عرصے تک باقی رہیں گے اور اپنے متبعین کو متاثر بھی کرتے رہیں گے۔ ایک دوسرے کے ساتھ اور ریاست سے بقائے باہم کا راستہ اپنا کر تو وہ شاید انسانیت کے فروغ میں معاون ہوسکیں، لیکن اگر وہ سیاسی، سماجی اور معاشی معاملات میں مداخلت کرتے رہے تو نہ صرف اپنے لیے دقتیں کھڑی کریں گے بلکہ خوش حالی اور مسرت کی تلاش کے انسانی سفر کی راہ میں رکاوٹ بھی بنیں گے۔ مشرق اور مغرب میں بھی مذہب اور ریاست کا ایک دوسرے سے اتصال باقی ہے۔ سیاست ریاست کا تفاعل ہے۔ سیاسی جماعتیں جن کی بنیاد ۔۔۔۔ واضح یا مضمر طور پر ۔۔۔۔ مذہبی نظریات پر قائم ہے، متعدد ملکوں میں موجود ہیں اور انھیں از سرنو زندگی مل رہی ہے۔

تاریخی طور پر مذہب ہمیشہ ہی ایک سماجی مظہر رہا ہے۔ اچھا ہو یا برا، (For good or evil) اس نے اقوام انسانی کو زندگی کے ہر شعبے میں متاثر کیا ہے۔ پوری تاریخ میں مذہب نے مختلف فرقوں کے درمیان کشیدگیاں پیدا کی ہیں اور ریاستوں کے درمیان لاتعداد جنگوں کا سبب بنا

ہے۔ ریاست کے امور میں اس کی مداخلت ہوسکتا ہے مختصر سے عرصے میں مفید رہی ہو لیکن بڑی حد تک نتیجہ اس کے برعکس ہی رہا ہے۔

جہاں تک سرکاری معاملات کا تعلق ہے، سیکولرزم کو عام طور پر مروج ہونا چاہیے اور سیکولرزم سے ہم کو وہ معنی[1] مراد لینے چاہیے جو ویبسٹر (Webster) ڈکشنری میں اولاً دیے گئے ہیں۔ اگر یہ بات ہمارے دستور سے برآمد نہیں ہوتی تو اس کی دلالت کی جانی چاہیے۔ مثال کے طور پر نام نہاد شخصی قوانین کا مسئلہ ہے۔ شادی بیاہ، طلاق اور وراثت کے ایسے قوانین کا، جو آج کے حالات سے ہم آہنگ نہیں ہیں، اسی بنیاد پر دفاع کیا جاتا ہے اور ان میں تبدیلی کرنے سے حکومت کو باز رکھا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں تعلیم بھی ایک موضوع ہے۔ ہمارا دستور مذہبی فرقوں کو اپنے اپنے تعلیمی ادارے قائم کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ان میں حکومت کی ترقی پسند پالیسیوں کے خلاف مستقبل کی نسلوں کے ذہنوں کو آلودہ کرنے کا سلسلہ جاری رہے۔

یہی معاملہ سماجی قوانین کے ساتھ بھی پیش آسکتا ہے۔ آج کی دنیا کے سب سے بااثر مذہبی رہنما نے زندگی کی ضیافت کی غیر محدود رسائی کے جاذب نظر اصول وضع کیے ہیں (has ---- formulated the picturisque of unlimited access to the banquet of life) اور اس طرح آبادی میں زبردست اضافہ پر روک لگانے کی کوششوں کو ایک حد تک ناکام بنا دیا ہے۔

مذہب کو ریاست کے معاملات میں مداخلت کرنے سے اگر روکا نہ گیا تو نسل انسانی کا مستقبل یقیناً تاریک ہے۔

(انگریزی سے ترجمہ: عابد سہیل)

□□□

1- ویبسٹر ڈکشنری میں سیکولرازم کے پہلے معنی درج ذیل دیے ہوئے ہیں۔

Secularism : Indifference to or rejection of religion or religous consideration.

مقالات وکتب
(اسلامیات)

سیرت نبویؐ اور مستشرقین

مقدمہ و ترجمہ

مع

حواشی

مقدمہ

الحمد الله الذی هدانا لهذا وما کنا لنهتدی لو لا أن هدانا الله

کتاب جس کا یہ مقدمہ ہے مشہور مستشرق ولہاوزن کے اس مضمون کا ترجمہ ہے جو انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کی طبع نہم میں محمڈزم کے عنوان سے چھپا ہے۔ اس مضمون میں سے بھی صرف اس حصہ کا ترجمہ کیا گیا ہے جو رسول اللہؐ سے متعلق ہے۔ مستشرقین نے اسلام اور ہادیٔ اسلام سے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے اردو داں طبقہ اور خصوصاً علمائے کرام بہت کم واقف ہیں۔ یہ زہر انگریزی کے ذریعہ سے جدید تعلیم یافتہ جماعت میں پھیلتا جاتا ہے اور جن لوگوں پر دینی ہدایت کی ذمے داری ہے ان کو خبر بھی نہیں ہوتی۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ مستشرقین کے صحیح خیالات سے اور ان کی حقیقت حال سے لوگ واقف ہو جائیں تاکہ ایک طرف تو علما کو مسئلہ کی اہمیت کا احساس ہو اور دوسری طرف جو لوگ اس قسم کے مضامین پڑھتے ہیں انھیں حقیقت حال کا علم ہو جائے۔ بعض حضرات کا ممکن ہے یہ خیال ہو کہ مستشرقین کے اعتراضات اب تک اردو داں طبقہ تک نہیں پہنچے ہیں اور ان اعتراضات کا اردو زبان میں ترجمہ کرنا قرین مصلحت نہیں۔ اس میں تو شک نہیں کہ اب تک اس قسم

کے خیالات کا مرکز صرف انگریزی داں طبقہ رہا ہے لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ جدید ماحول کے اثر سے یہ زہر تجاوز کر کے نیم انگریزی داں طبقہ تک پہنچ گیا ہے اور یہاں پہنچ کر اس کی نزاکت اور بڑھ جاتی ہے۔ اول تو یہ کہ وہ اعتراضات کی حقیقت سے واقف نہیں ہوتے بلکہ سنی سنائی باتوں سے ان کی طبیعت میں ایک ہیجان پیدا ہو جاتا ہے اور دوسرے اگر کبھی شاذ و نادر انگریزی میں ان اعتراضات کے رد کرنے کی کوشش بھی کی جاتی ہے تو یہ لوگ اس سے بھی ناواقف رہتے ہیں۔ لہٰذا ان لوگوں کے لیے اور خصوصاً علمائے کرام کے لیے جن میں سے بیشتر السنہ مغربیہ سے نابلد ہیں اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ اردو زبان میں پہلے ان اعتراضات کو صحیح طور پر بلا کسی مبالغہ کے پیش کیا جائے اور پھر ان کی حقیقت بے نقاب کی جائے۔ اس طرح ممکن ہے ہمارے علما محسوس کریں کہ وقت کی ضرورت اب کیا ہے۔ اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ طہارت کے طویل الذیل مسائل اور آمین و رفع یدین پر مناظرہ دینی خدمت تسلیم کیا جائے بلکہ آج کل تو اصولِ اسلام اور خود شارع اسلام پر ہر طرف سے اعتراضات کی بارش ہو رہی ہے اور اہلِ نظر کا فرض اور شدید ہو جاتا ہے کہ وہ اسلام کو دنیا کے سامنے پھر اسی رنگ میں پیش کریں جس میں رسول اکرم صلعم نے پیش کیا تھا۔ یہ ترجمہ اسی ضرورت کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے اور حواشی میں اعتراضات کا جواب دینے کی بھی کوشش کی گئی ہے۔ مترجم کو اپنی خامیوں کا کامل احساس ہے اور یہ واقعہ ہے کہ جواب کا پورا حق ادا نہ ہو سکا لیکن اس کا یہ مقصد بھی نہ تھا کہ ہر مسئلے پر آخری فیصلہ صادر کر دے۔ اس تالیف کی غرض تو یہ تھی کہ اعتراضات بہ تمام و کمال سامنے آ جائیں اور جو لوگ جواب دینے کے اہل ہیں لیکن خواب غفلت میں یا کسی غیر ضروری کام میں پڑے ہوئے ہیں ذرا چونکیں۔ اگر یہ تالیف علمائے کرام کے جمود کو توڑ سکے اور جدید تعلیم یافتہ حضرات کو جن کے قلوب تشکیک کی دلدل میں پھنسے ہوئے ہیں غور و فکر کے لیے کچھ مسالہ فراہم کر سکے تو اس کا مقصد حاصل

ہو گیا۔ ولہاوزن کے اس مضمون کا انتخاب اس لیے کیا گیا کہ اس نے اس میں نہایت اختصار کے ساتھ ان تمام اعتراضات کو جمع کر دیا ہے جو مستشرقین عام طور پر سیرت نبویؐ پر وارد کرتے ہیں اور اس کے مطالعہ کے بعد شاید ہی کوئی اعتراض چھوٹ جائے۔ ایسا مضمون کوئی اور نظر سے نہیں گذرا جس میں مستشرقین کے تمام نظریات بیک وقت موجود ہوں۔ ان کے خیالات کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے یہ مضمون بہت موزوں ہے۔ اس کے علاوہ ولہاوزن کا شمار مستشرقین کے طبقہ اولیٰ میں ہوتا ہے اور اس نے جو کچھ لکھا ہے اسے یورپ کے اہل علم بہت مستند اور قابل وثوق سمجھتے ہیں اس لیے انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے لیے خاص طور پر اس سے یہ مضمون لکھوایا گیا تھا اور غالباً جرمن سے ترجمہ کرا کے اس میں شائع کیا گیا۔

مستشرقین کے اعتراضات سے بحث کرنے سے پہلے اگر ہم ایک سرسری نظر ان خیالات پر ڈالیں جو اہل یورپ کے رسول اللہ صلعم سے متعلق ابتدائے اسلام سے لے کر عہد حاضر تک رہے ہیں تو ہمیں اس کا اندازہ ہوگا کہ آہستہ آہستہ ان کے خیالات میں تبدیلی ہو رہی ہے اور وہ لوگ رسول اللہ صلعم کی ذات اور اصول اسلام کو سمجھنے کی کوشش کرنے لگے ہیں۔ باسورتھ اسمتھ نے اپنی کتاب ''محمدؐ اینڈ محمڈنزم'' میں جو پہلی دفعہ 1873 میں شائع ہوئی تھی، ایک خاکہ اس وقت تک کے خیالات کا کھینچا ہے۔ اس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے (لفظی ترجمہ طوالت کے خوف سے نہیں کیا گیا) اس کا مطالعہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔

''اسلام کی ابتدائی چند صدیوں میں دنیائے عیسائیت کو اتنی مہلت نہ ملی کہ وہ تنقید یا توضیح کر سکتی۔ اس کا کام تو صرف لرزنا اور اطاعت کرنا تھا لیکن جب وسط فرانس میں پہلی دفعہ مسلمانوں کا قدم رکا تو ان قوموں نے جو بھاگ رہی تھیں مڑ کر دیکھا۔ اب بھی اگرچہ ان کی ہمت جنگ کرنے کی نہ تھی لیکن وہ پیچھے ہٹنے والے دشمن کو گالیاں تو دے سکتی تھیں۔ ٹرین کے رومان میں محمد (صلعم) کو جو بت پرستی کے شدید ترین مخالف تھے خود ایک سونے کا بت کہا گیا جس کی پرستش

کاڈز میں ہوتی تھی اور جس کا نام غامٹ تھا۔ رولاں کے گیت میں، جو فرانس کا قومی رزمیہ گیت ہے، دکھایا گیا ہے کہ قرطبہ کا خلیفہ مارشل اسی بت کی پرستش کرتا ہے اور اس کی مرغوب قسم یہ ہے ''عطارد کی قسم، محمد (صلعم) کی قسم اور اپولو کی قسم''[1] عجیب قلب ماہیت اور عجیب افترا!! اس بت کے سامنے انسانی قربانیاں کی جاتی ہیں، اگر اور کہیں نہیں تو کم از کم دسویں اور گیارہویں صدی کے مصنفین کے تخیل ہی میں سہی، اور اس کا نام کبھی بافوم ہوتا ہے اور بافومٹ۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانیں اب تک عام غلط فہمی کی حامل ہیں۔ فرانسیسی میں لفظ Mahomerie اور انگریزی میں Mummery اب تک لغو اور مہمل رسوم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بارھویں صدی میں بجائے معبود (عبدہٗ) کے محمد (صلعم) کو ایک مرتد اور بے دین کہا جاتا ہے اور اسی وجہ سے دانتے نے انھیں جہنم کے نویں حلقے میں ان لوگوں کے ساتھ رکھا ہے جو مذہبی تفرقے کے بانی ہیں۔ بانیان اصلاح (Reformation) نے بھی محمد (صلعم) کی طرف جو سب سے بڑے مصلح تھے کوئی توجہ نہ کی اور ان کی نفرت بھی ان کے علم کی مقدار کے ساتھ ساتھ قائم رہی۔ مصلحین غالباً یہ نہ سمجھتے تھے کہ پاپائی جماعت دونوں کو عیسائیت کا دشمن ٹھہرائے گی، اس لیے کہ پادریت اور رسوم پرستی کی مخالفت میں اسلام اور پروٹسٹنٹزم دونوں مشترک ہیں۔ اسی زمانے میں یہ حکایت بھی ایجاد ہوئی کہ ایک کبوتر کو محمد (صلعم) نے سکھایا تھا کہ ان کے کان میں سے دانے چگے۔ اس سے موجدین کے خبث سے زیادہ ان کی حماقت کا ثبوت ملتا ہے، مگر یہ روایت بھی عام طور پر صحیح تسلیم کی جاتی تھی۔ اس وقت بھی حالت کچھ بہتر نہیں ہوئی جب یہ محسوس کیا گیا کہ رائے قائم کرنے سے قبل جہاں تک ممکن ہو سرچشمے کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ چنانچہ فرانسیسی زبان میں قرآن کا پہلا ترجمہ 1649 میں اور دوسرا 1668 میں ہوا۔ اسی کے بعد ایک شخص الکزنڈر راس نے فرانسیسی سے انگریزی میں اس کا ترجمہ کیا۔ ان ترجموں کے ساتھ جو مقدمے درج تھے ان میں طرح طرح کی غلط بیانیوں

1۔ رولاں کے گیت کے متعلق تفصیلی معلومات کے لیے ملاحظہ ہو رسالہ جامعہ جلد نمبر 9 جس میں یوسف حسین خاں صاحب کا ایک سلسلۂ مضامین ''عرب فرانسیسی ادبیات میں'' کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔

سے کام لیا گیا تھا۔ اس لیے اس کا بھی کوئی اچھا اثر نہ پڑا۔ پھر بھی باوجود ان غلط فہمیوں کے، جو اَب تک عوام میں رائج ہیں، انگلستان اور فرانس ہی کے سر عربی ادب اور عربی تاریخ کو تاریخی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنے کی ابتدا کا سہرا ہے اور اسی ابتدا کی وجہ سے گبن اور میور، کاسین دی پرسیوال اور سینٹ ہلیر، وائل اور اشپرنگر کے ہاتھوں اب ایسا مسالہ فراہم ہوگیا ہے کہ ہر شخص معقول اور غیر جانبدارانہ رائے قائم کرسکتا ہے۔ اس تحریک کا بانی گیگنیز ہے جو پیدائش کے لحاظ سے تو فرانسیسی تھا لیکن انگلستان کو اس نے اپنا وطن بنالیا تھا۔ آکسفورڈ میں عربی کا پروفیسر مقرر ہونے کے بعد اس نے محمد (صلعم) کی تاریخ لکھنی شروع کی جس کی بنیاد ابوالفدا کی تصنیف پر تھی۔ اس کے بعد ہی سیل اور سیوارے نے دو مختلف یورپی زبانوں میں قرآن کا ترجمہ کیا۔ انھی تصانیف سے اور خصوصاً سیل کے ''تمہیدی مباحث'' سے گبن کو، جو خود عربی نہ جانتا تھا، وہ مسالہ ملا جس سے اس نے وہ باب محمد (صلعم) کی زندگی پر باندھا جس کا جواب سیرت نگاری میں نہیں ملتا لیکن انگریزوں کے خیالات میں جو کچھ بھی تبدیلی ہوئی وہ گبن کی وجہ سے نہیں بلکہ کارلائل کی وجہ سے ہوئی۔ ہم میں سے کتنے اس تعجب انگیز علمی و مذہبی زندگی کے اس یادگار واقعے کو بھول سکتے ہیں کہ کارلائل نے ''بطل بصورت رسول'' کے لیے نہ موسیٰ کا انتخاب کیا نہ ایلیا اور نہ عیسیٰ کا بلکہ محمد (صلعم) کو لیا جنھیں عام طور پر لوگ فریبی سمجھتے تھے۔''

یہ تھا باسورتھ اسمتھ کی تحریر کا خلاصہ جس سے اس زمانے کے خیالات کا ایک دھندلا سا خاکہ دماغ میں قائم ہوسکتا ہے۔ اس میں بہت سے خیالات ایسے ہیں جنھیں نقل کرتے وقت۔۔ایک مسلمان کا قلم کانپ اٹھتا ہے مگر تسکین اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ ''نقل کفر کفر نہ باشد''۔ اس کے بعد مستشرقین کا دور شروع ہوتا ہے جن کا ایک نمائندہ ہمارا مضمون نگار ولہاوزن ہے اور جس کے خیالات اگلے صفحات میں مرقوم ہیں۔ مستشرقین نے بھی باوجود کوشش کے رسول (صلعم) کی شخصیت اور ان کی تعلیمات کو کماحقہ نہیں سمجھا یا اگر سمجھا تو اسے تحریر میں لانے سے گریز کرتے ہیں۔ اس مقدمے میں بعض ان اصولی مسائل سے بحث کی گئی ہے جن کے سمجھنے کے بعد

اعتراضات کی حقیقت کھل جائے گی اور جنھیں یا تو مستشرقین سمجھے نہیں ہیں یا دیدہ و دانستہ ان سے چشم پوشی کرتے ہیں۔

سب سے پہلا مسئلہ وحی کا ہے۔ مستشرقین اسے تسلیم نہیں کرتے کہ رسول اللہ (صلعم) حامل وحی خداوندی تھے اور خود رسول اللہ صلعم نے صاحب وحی ہونے کا جو دعویٰ کیا ہے اس کی طرح طرح سے تاویل کرتے ہیں۔ بعض کا خیال ہے یہ سراسر فریب ہے اور انھیں خود بھی یقین نہ تھا کہ ان پر نزول وحی ہوتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ انھیں صرع کی قسم کا ایک دماغی دورہ ہوتا تھا اور اس دورہ کی حالت میں جو خیالات ان کے ذہن میں آتے تھے انھی کو وہ منزل من اللہ سمجھ لیتے تھے۔ پھر ان میں بھی دو طبقے ہیں۔ ایک کا خیال ہے کہ آخری وقت تک وہ اسی خود فریبی میں مبتلا رہے اور دوسرا کہتا ہے کہ مکی زندگی میں تو واقعی انھیں اپنی نبوت کا خود یقین تھا لیکن مدینہ پہنچ کر وہ صرف اپنی کامیابی کے لیے ایسا ظاہر کرتے تھے۔ دراصل اب یقین انھیں بھی نہ تھا کہ وہ نبی ہیں۔ لیکن یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر تمام علم انھیں کہاں سے حاصل ہوا، اس لیے کہ وہ تو اُمی تھے۔ اس کے جواب میں طرح طرح کی خیال آرائیاں کی گئی ہیں جن میں سے اکثر حد درجہ مضحکہ خیز ہیں۔ اسی سوال کے جواب کے لیے بحیرہ راہب کے قصے کو اس قدر شہرت دی گئی ہے اور ذرا سی بات کو ایک افسانہ بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ جیسا خود ولہاوزن نے لکھا ہے یہ بھی کہا گیا کہ یہودیوں سے شروع شروع میں رسول اللہ (صلعم) کے تعلقات اچھے تھے اور انھیں یہ سب علم انھیں سے حاصل ہوا۔ یہی نہیں بلکہ مآخذ اسلام کے نام سے من چلوں نے ضخیم رسالے لکھ ڈالے اور یہ کس لیے محض اس نظریہ کے ثبوت کے لیے کہ رسول اللہ (صلعم) صاحب وحی نہیں تھے، حالانکہ کوئی قطعی ثبوت اب تک یہ لوگ پیش نہ کر سکے۔ محض یہ ثابت کر دینے سے کہ اسلام کا فلاں رکن فلاں مذہب سے ماخوذ ہے یا اس کے مطابق ہے وحی کا انکار لازم نہیں آتا اس لیے کہ اسلام نے کبھی جدت کا دعویٰ نہیں کیا۔ قرآن تو پکار پکار کر کہتا ہے کہ اسلام تمام انبیا کا مذہب ہے۔ یہ وہی اصل الاصول ہے جسے تمام مذاہب نے اپنا سنگ بنیاد قرار دیا ہے۔ البتہ زمانے کے لحاظ سے ہر مذہب

کچھ اپنی خصوصیات رکھتا ہے اور اسی وجہ سے فروعات میں تمام مذاہب مختلف ہیں۔ ثابت تو یہ کرنا چاہیے کہ رسول اللہ صلعم نے جس دین کی تبلیغ کی اسے انھوں نے کسی انسانی ذریعے سے حاصل کیا تھا اور اسی کو مستشرقین باوجود کوشش کے ثابت نہ کر سکے۔ انھوں نے دُور از کار قیاسات اور غلط استنباطات کو تحقیق علمی کی صورت میں پیش کیا، حالانکہ اہل نظر پر ان کی مضحکہ انگیزی بالکل عیاں ہے۔

رسول اللہ صلعم کے صاحب وحی ہونے سے جو لوگ انکار کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک تو عیسائی مشنری یا دوسرے مذاہب کے مبلغین ہیں جو اپنے نبی یا پیغمبر کو تو صاحب وحی سمجھتے ہیں مگر رسول اللہ صلعم سے متعلق اسی چیز کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے لیے تو تمام دلائل بیکار ہیں اس لیے کہ ان کی رائے کا انحصار دلائل پر نہیں بلکہ جذبات پر ہے کہ **کل حزب بما لدیہ فرحون** ۔ دوسرا طبقہ وہ ہے جو وحی کے امکان ہی کو تسلیم نہیں کرتا، اس کے لیے تمام انبیا اور تمام مذاہب یکساں ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ عقلاً ایسا ہونا ممکن نہیں۔ دلائل کی ضرورت اس طبقہ کے لیے ہے۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وحی کا مسئلہ مابعد الطبیعات کے تمام مسائل کی طرح ظنی ہے۔ اس کے ثبوت میں کوئی ایسی قطعی دلیل نہیں پیش کی جا سکتی جیسی طبعی علوم سے متعلق کہ مخالف کو انکار کی گنجائش نہ رہے اور واقعہ تو یہ ہے کہ طبعی علوم میں بھی چند ہی ایسے مسئلے ہوں گے جنھیں بلا استثنا تمام علما تسلیم کرتے ہوں۔ اس لیے یہ تو ممکن ہی نہیں کہ نزول وحی کو اس طرح ثابت کر دیا جائے، جس طرح ریاضی کا یہ مسئلہ کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں۔ منکرین وحی کے پاس انکار کی کوئی وجہ بجز اس کے نہیں کہ سائنس یا عقل کی رو سے ایسا ہونا ممکن نہیں۔ اگر ذرا سا بھی غور کیا جائے تو اس استدلال کی کمزوری نمایاں ہو جاتی ہے۔ علوم و فنون میں آئے دن جو ترقی اور نظریات میں جو تغیر و تبدل ہو رہا ہے اس سے یہ حقیقت نا قابل انکار ہو جاتی ہے کہ عقل انسانی نہایت درجہ ناقص ہے اور انسانی معلومات یکسر محدود ہیں۔ ہر روز ایک نہ ایک چیز ایسی دریافت ہوتی رہتی ہے جس سے

نظریات کی پرانی دیوار مسمار ہو جاتی ہے اور نئی دیوار تعمیر کرنی پڑتی ہے۔ اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد کوئی ذی فہم انسان کسی نظریے کی بابت یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ قطعی ہے اور نہ یہ کہ ایسا ہونا بالکل ناممکن ہے۔ جب طبعی علوم کا کوئی ایسا میدان نہیں جس کی انتہا تک انسان کا قدم پہنچ چکا ہو تو مابعدالطبیعات میں اس کا قطعی حکم لگانا کہاں تک مناسب ہے؟

آج سے پچاس برس پہلے کون یہ تسلیم کرنے کو تیار ہوتا کہ نباتات میں بھی احساس رنج وغم موجود ہے اور وہ بھی حیوانات کی طرح متاثر ہوتے ہیں لیکن سر جی۔ سی۔ بوس کی تحقیقات سے آج یہ تقریباً یقینی ہو گیا ہے۔ پھر ہمارے لیے کیا ایسی مجبوری ہے کہ ہم حواس انسانی کو محض پانچ تک محدود سمجھ لیں اور قطعی حکم لگا دیں کہ اس کے علاوہ کوئی حاسہ کسی انسان میں موجود ہو ہی نہیں سکتا۔ جو لوگ نزول وحی پر ایمان رکھتے ہیں وہ یہی تو کہتے ہیں کہ انبیا علیہم السلام میں عام انسانوں کے خلاف یا ان سے بڑھ کر ایک طاقت یا حاسہ موجود ہوتا ہے جس کی مدد سے وہ ایسی چیزیں دیکھتے تھے جو عام انسان نہیں دیکھتے یا ایسی باتیں سنتے تھے جو عوام الناس نہیں سنتے۔

انسانی حواس اور قویٰ میں اس قدر فرق اور تدریج نظر آتی ہے کہ اس کا تو منطقی نتیجہ یہی ہے کہ انسانوں کی ایک جماعت ایسی بھی ہو جس کے حواس اعلیٰ ترین درجے پر پہنچ گئے ہوں یا جس میں فطری طور پر کوئی ایسا حاسہ موجود ہو جو عوام الناس میں موجود نہیں ہوتا اور خصوصاً ایسی حالت میں جب ہم روز دیکھتے ہیں کہ انسانوں کی ایک جماعت ایسی بھی ہے جس میں حواسِ خمسہ میں سے کوئی حاسہ بہت کم یا یکسر ناپید ہے۔ ہمیں اس وقت تو تعجب نہیں ہوتا جب ہم ایک ایسے شخص کو دیکھتے ہیں جو عام انسانوں کی طرح دیکھ نہیں سکتا یا سن نہیں سکتا لیکن اس وقت تعجب ہوتا ہے اور ہم اسے ناممکن بھی کہنے لگتے ہیں جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی انسان نے وہ دیکھا جو ہمیں نظر نہیں آتا یا وہ سنا جو ہمیں سنائی نہیں دیتا۔ تعجب یا شک تو ہو سکتا ہے، اس لیے کہ پہلی صورت عامۃ الورود ہے اور دوسری صورت بالکل نادر۔ لیکن اس کے کیا معنی ہیں کہ ہم اسے ناممکن قرار دیں اور قابل التفات ہی نہ سمجھیں۔ مناسب طریقہ تو یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو صحیح معلومات حاصل

کرنے کے بعد نئی صورت حالات پر غور کریں اور ضرورت ہو تو اپنے نظریے میں تبدیلی کریں۔

رسول اللہ صلعم کی ابتدائی زندگی کے حالات، ان کی صداقت وراست بازی، پھر وہ کیفیات جو پہلے پہلے نزول وحی کے سلسلے میں ان پر طاری ہوئیں اور حدیث کی مستند کتابوں میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں اور آخر میں وہ نتائج جو نزول وحی سے مرتب ہوئے، ان سب کا مطالعہ کرنے کے بعد بجز اس کے اور کوئی چارہ نہیں کہ وحی کے امکان کو تسلیم کیا جائے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی مان لیا جائے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی خداوندی کا نزول ہوتا تھا۔ اس مختصر رسالے میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ وحی کے تمام دلائل پیش کیے جائیں اور اس کی تمام صورتوں سے بحث کی جائے اس لیے صرف اشارے سے کام لیا گیا ہے۔ اس موضوع پر عربی کی بہت سی تصانیف میں مفصل بحث موجود ہے۔ انگریزی میں بھی کافی کتابیں ملتی ہیں اور اردو میں بھی باوجود قلت کے اتنا مسالہ مل سکتا ہے کہ طلب صادق رکھنے والے کو تسکین قلب کا سامان فراہم ہو سکے[1]

دوسرا اہم اعتراض یہ ہے کہ ہجرت مدینہ کے بعد اسلام کی معنویت فنا ہو گئی اور اس میں سیاسی رنگ زیادہ غالب نظر آنے لگا اور شروع شروع میں لوگوں پر جو اثر پڑا تھا اس سے فائدہ اٹھا کر سلطنت کی بنیاد رکھی گئی اور اس کے بعد رسول اللہ صلعم نے جو کارروائیاں کیں وہ دراصل سیاسی اقتدار کو مستحکم کرنے کی غرض سے تھیں۔ ولہاوزن نے رسول اللہ صلعم کی مدنی زندگی کے تمام اہم واقعات کو اسی رنگ میں پیش کیا ہے اور ہر جگہ یہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہجرت کے بعد رسول نے مذہبی اثر سے فائدہ اٹھا کر سیاسی اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کی اور اسی وجہ سے انھیں تلوار اٹھانی پڑی اور خفیہ قتل کا موجب ہونا پڑا۔

غائر نظر سے دیکھنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ تعصب کے، جس کی ہر جگہ کارفرمائی نظر آتی ہے، اس قسم کے اعتراض کی ایک اور وجہ بھی ہے اور وہ مذہب کا وہ ناقص تخیل ہے جو معترضین

1- وحی کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:-

1- کتاب دین ودانش، مولوی محمود علی۔ 2- الکلام۔ مولانا شبلی نعمانی۔

3- سیرت النبی جلد سوم۔ مولانا سید سلیمان ندوی۔ 4- اسرار شریعت جلد سوم، مولوی محمد فضل خاں

کے ذہن میں جاگزیں ہے۔عیسائی معترضین اسلام کو بھی عیسائیت کی کسوٹی پر پرکھنا چاہتے ہیں۔ ان کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ دین کو سیاسی یا معاشی مسائل سے کیا سروکار ہے۔ان کا خیال ہے کہ اس میں صرف عبادات اور عقائد سے بحث ہونی چاہیے اور دوسرے شعبہ ہائے زندگی سے اسے بے تعلق رہنا چاہیے۔خیر اگر عیسائی یہ اعتراض کریں تو سمجھ میں آنے کی بات ہے اس لیے کہ ان کا مذہب دنیا سے قطع تعلق اور سیاست وحکومت سے بے پروائی کی تعلیم دیتا ہے، لیکن ہمارا مضمون نگار جو خود یہودی ہے کس طرح یہ اعتراض کرسکتا ہے۔ یہود کے مذہب میں تو سراسر حکومت اور سیاست سے متعلق احکام ہیں اور حضرت موسیٰ کا تو مقصد ہی، جہاں تک ان کی تعلیمات اور ابتدائی حالات سے معلوم ہوتا ہے، بنی اسرائیل کو فراعنہ مصر کی سیاسی غلامی سے آزاد کرانا تھا۔اس میں شک نہیں کہ ان کی تعلیمات میں عبادات اور عقائد کا کافی ذکر ہے لیکن یہودیت کا اصل الاصول تو قواعد اور احکام دنیوی ہی ہیں۔

اسلام کے علاوہ تاریخ سے جتنے مذاہب کا پتہ چلتا ہے ان کی دو قسمیں ہوسکتی ہیں، ایک کو ہم قومی کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کو نزوانی۔قومی مذاہب سے مراد وہ مذاہب ہیں جن میں زیادہ تر سیاسی، معاشی اور معاشرتی زندگی سے متعلق احکام موجود ہیں۔ یوں تو کوئی مذہب بھی ایسا نہ ہوگا جس میں عقائد اور عبادات کا ذکر نہ ہو لیکن مذاہب کی تقسیم یہاں ان کے غالب رنگ کے لحاظ سے کی گئی ہے۔اس تقسیم میں عہد عتیق کے تمام مذاہب، یہودیت اور زرتشی مذہب داخل ہوسکتے ہیں۔ اس کے علاوہ بھی چھوٹے چھوٹے مذاہب ہیں جو عام طور پر مشہور نہیں ہیں۔دوسری قسم یعنی نزوانی مذہب سے وہ مذاہب مراد ہیں جن میں سراسر ترک دنیا اور تعبد وتقشف کی تعلیم دی گئی ہے۔اس میں دنیا کے تین بڑے مذاہب یعنی ہندومت، بدھ مت، اور عیسائیت داخل ہیں۔

جن لوگوں نے ان مذاہب کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے وہ اس کی شہادت دے سکتے ہیں کہ ان کا غالب عنصر ترک لذات، قطع تعلقات دنیوی، فلسفیانہ غور وفکر اور عبادت ورہبانیت میں انہماک ہے۔ یہ تمام مذاہب اپنی قدر و قیمت رکھتے ہیں اور اپنے مخصوص عہد اور مخصوص حالات

کے لیے بہترین مذہب تھے لیکن غائرنظر سے دیکھنے سے معلوم ہوگا کہ ان میں سے ایک بھی کامل مذہب نہیں ہے۔انسانیت کے ابتدائی دور میں اس میں شخصیت پیدا کرنے کے لیے اور بنی نوع انسان کے باہمی تعلقات کو واضح کرنے کے لیے ایسے مذاہب کی ضرورت تھی جن میں زیادہ زور انھیں عناصر پر دیا گیا ہو، لیکن انسان تو عجیب قسم کی مخلوق ہے، وہ جس طرف جھکتا ہے ادھر اتنا منہمک ہوجاتا ہے کہ دوسرے رُخ کو بالکل بھول ہی جاتا ہے۔ چنانچہ ان تعلقات کی دیکھ بھال میں اس میں اتنی خود غرضی پیدا ہوگئی اور دنیاوی معاملات سے اس قدر شغف اسے ہوگیا کہ اس کی تخلیق کا مقصد ہی فوت ہونے لگا۔اب ایسے مذاہب کی ضرورت پیش آئی جن میں زیادہ زور ان تعلقات کے قطع کرنے، اپنی ہستی کو گم کرنے اور روحانی ترقی حاصل کرنے پر دیا گیا ہو۔اس سے ردعمل ہوا۔اور انسان نے روحانیت کی طرف توجہ کی لیکن ایک عرصہ گذرنے کے بعد اس میں بھی وہی یک طرفہ شدت پیدا ہوگئی اور جائز دنیاوی تعلقات سے بے نیازی کے باعث پھر شیرازۂ عالم درہم و برہم ہونے لگا۔اب زندگی کے دونوں پہلو انسان کے سامنے تھے، لیکن علاحدہ علاحدہ۔ ایک طرف کچھ لوگ تھے جو سراسر دنیا میں محو تھے اور روحانیت سے بے نیاز، دوسری طرف ایک طبقہ تھا جو دنیا کی طرف رخ کرنا بھی حرام سمجھتا تھا اور یکسر تقشف و رہبانیت کی زندگی کو مقصدِ حیات سمجھتا تھا۔لیکن غور سے دیکھا جائے تو انسان کی تخلیق نہ اِس کے لیے ہوئی تھی اور نہ اس کے لیے۔ اس وقت ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوئی جو دونوں عناصر میں ہم آہنگی پیدا کرسکے اور انسان کے لیے ایسا لائحۂ عمل پیش کرسکے جس کی پابندی سے اس کی تخلیق کا مقصد حاصل ہو۔

اسلام اسی طاقت کا نام ہے اور **ان الدین عند اللہ الإسلام** سے یہی مراد ہے۔تمام دوسرے مذاہب نے اسی دین کے لیے زمین تیار کی تھی اور یہی اصل الاصول تھا جس کے لیے انسانی دماغ کی پرداخت کی جارہی تھی۔اسلام نے اس حقیقت کو پیش نظر رکھا کہ نہ صرف دنیا سے کام چل سکتا ہے اور نہ صرف دین سے بلکہ ؎

دین و دنیا بہم آمیز کہ اکسیر شود

اور جب تک مسلمان اس اصل الاصول کو نہیں بھولے وہ خود بھی کامیاب رہے اور تمام دنیا کو ان سے فائدہ بھی پہنچا۔ اور جیسے ہی انھوں نے اس مرکزی حقیقت کو فراموش کیا ان کی ترقی تنزل سے بدل گئی اور اب ان کا وجود صفحۂ عالم پر حرف غلط کی طرح رہ گیا ہے۔

اگر معترضین ذرا ٹھنڈے دل سے غور کریں اور تعصب کی عینک اتار ڈالیں تو ان پر یہ امر اچھی طرح واضح ہو سکتا ہے کہ اسلام نے قدم قدم پر اس ہم آہنگی کے قائم رکھنے کی تاکید کی ہے۔ اگر ایک طرف اس نے جائز دنیاوی تعلقات کے قائم رکھنے کی تعلیم دی ہے اور ایسے اصول بتائے ہیں جن کی پیروی سے انسان کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی زندگی کی تمام پیچیدگیاں رفع ہو جاتی ہیں تو دوسری طرف اتنے ہی زور سے روحانی زندگی کو قائم رکھنے کی بھی ہدایت کی ہے اور ایسے سامان فراہم کیے ہیں جن سے انسان کی روحانی احتیاج پوری ہو اور اسے ابدی مسرت اور دائمی خوشی حاصل ہو۔ قرآن کا ہر صفحہ اس دعوے کی دلیل ہے اور رسول کی زندگی کا ہر واقعہ اس حقیقت کا شاہد۔ دلائل و شواہد کی یہ کثرت ہے کہ انکار کی گنجائش باقی ہی نہیں رہتی۔

حیرت کا مقام ہے کہ معترضین کو رسول اللہ صلعم کی مکی اور مدنی زندگی میں کوئی ربط نہیں نظر آتا اور وہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مدینہ میں آ کر ان کی زندگی میں کوئی تغیر رونما ہو گیا تھا۔ مکے کا کام دراصل بنیاد کا حکم رکھتا تھا جس پر مدنی زندگی کی عمارت تعمیر کی گئی تھی۔ سب سے پہلے اس بات کی ضرورت تھی کہ ایک ایسی قوم کو جو ضلالت و گمراہی کے عمیق ترین غار میں گری ہوئی تھی صحیح راستے پر لگا دیا جائے، اس میں دینی احساس پیدا کیا جائے، اسے سمجھایا جائے کہ ایک اس سے بالا ہستی بھی ہے جس کے سامنے اسے جواب دینا پڑے گا۔ جب یہ حقیقت ایک گروہ کے ذہن نشین ہو گئی تو انھیں زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق تمام مسائل کی تعلیم دی گئی اور یہ بتایا گیا کہ انسان کو دنیا میں کس طرح بسر کرنا چاہیے۔ اگر رسول صلعم صرف عقائد و عبادت کی تعلیم دینے پر اکتفا کرتے اور بنی نوع انسان کے لیے ایک مکمل لائحۂ عمل نہ تیار فرماتے تو اس کا نتیجہ وہی ہوتا جو عیسائیت کا ہوا تھا۔

سیاست و معاشرت کو دین سے علاحدہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ زندگی کے اس شعبے

میں انسان کو شتر بے مہار کی طرح چھوڑ دیا جائے اور اس کے جذبات وعواطف کی ہدایت کے لیے کوئی شمع نہ روشن کی جائے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ معاملات اور باہمی تعلقات میں انسان انتہائی خودغرضی اور بے رحمی سے کام لے گا اور صورت حالات وہ پیدا ہوگی جو آج کل یورپ میں ہے۔ عیسائیت کی تعلیم تو یہ ہے کہ اگر تمھیں کوئی ایک طمانچہ مارے تو دوسرے کے لیے بھی اپنے رخسار پیش کردو اور اگر کوئی تمھاری چادر چھین لے تو تم اسے اپنا کرتا بھی اتار کر دے دو۔ لیکن آج عیسائی اقوام کا طرز عمل کیا ہے۔ بالکل اس کے مخالف۔ اگر ان کا حق ایک گز زمین پر ہوتا ہے تو وہ اس وقت تک قانع نہیں ہوتیں جب تک ایک میل زمین حاصل نہ کرلیں۔ یہ کیوں؟ اس لیے کہ ان کے نزدیک دین کو سیاست یا معاشرت سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ یہ خصوصیت صرف اسلام کی ہے کہ اس نے اپنے ابتدائی دور میں ایک ایسی جماعت تیار کردی جو اپنے تمام معاملات کو، خواہ وہ سیاسی ہوں یا معاشی یا معاشرتی، دین کی روشنی میں دیکھتی تھی اور جس کے باہمی تعلقات میں مساوات داخوت کا ایسا خوشنما رنگ جھلکتا تھا جو اب تک صفحات تاریخ کی زیب وزینت ہے۔

اسلام ہی وہ دین ہے جس میں زندگی کے ہر پہلو سے متعلق ہدایات موجود ہیں اور کوئی ایسا گوشہ نہیں ہے جو تاریک رہ گیا ہو۔ کامل دین وہی ہے جو انسان کی ہر دشواری میں، خواہ اس کی نوعیت کچھ بھی ہو، کام آئے۔ حالات کچھ بھی ہوں، ماحول کتنا ہی بدل جائے لیکن انسان کے پاس ایسے اصل الاصول موجود ہوں جن سے سیدھا راستہ معلوم کرنے میں کوئی دقت نہ ہو۔ اسلام اس ضرورت کو پورا کرتا ہے اور بدرجہ اتم پورا کرتا ہے۔ وہ ایسی شاہراہ بتا دیتا ہے جس پر چل کر انسان منزل مقصود تک بہ آسانی پہنچ سکتا ہے اور کمال تو یہ ہے کہ باوجود تمام پہلوؤں پر حاوی ہونے کے کہیں انسانی فکر کو پابند اور محدود نہیں کرتا۔ ہر جگہ انسان کو مناسب آزادی عطا کرتا ہے اور اسے اختیار دیتا ہے کہ مخصوص حالات اور واقعات کی مناسبت سے فروع میں تغیر وتبدل کر سکے اور ظاہر ہے کہ اصل الاصول کے تغیر کی تو کوئی دین اجازت دے ہی نہیں سکتا۔

ان سطور کے ملاحظہ سے ایک حد تک واضح ہو گیا ہوگا کہ اسلام میں اتنی معنویت موجود ہے

جنسی انسان کے لیے ضروری ہے اور رسول اللہ صلعم کی مدنی زندگی کی تعلیمات عین منشائے تخلیق انسانیت کے موافق ہیں اور معترضین کے اعتراضات مذہب کے ناقص تخیل پر مبنی ہیں۔

تیسرا اہم اعتراض یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم اور کفار مکہ اور یہود کے درمیان جو جنگیں ہوئیں ان کی ذمہ داری رسول پر ہے اور ہمیشہ پیش قدمی انھیں کی طرف سے ہوئی۔ اس سلسلے میں یہ الزام بھی ہے کہ بعض یہودیوں کو رسول اللہ صلعم نے خفیہ طور پر قتل کرادیا۔ ان اعتراضات میں حقیقت کا ذرا سا شائبہ بھی نہیں۔ مندرجہ ذیل سطور کے مطالعہ سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوجائے گی کہ قرآن نے صرف دفاعی جنگ کی اجازت دی ہے اور یہ بھی کہ رسول اللہ صلعم کو مجبوراً اپنی حفاظت اور تبلیغ دین کی آزادی کے لیے ہتھیار اٹھانا پڑا تھا۔

آیت جہاد جس میں مسلمانوں کو جنگ کرنے کی اجازت دی گئی اس قدر واضح ہے کہ شک و شبہ گنجائش باقی ہی نہیں رہتی۔

أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلّا أن يّقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع وصلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز.
سورة الحج (٢٢) آيت ٣٩۔٤٠

انھیں اجازت دی جاتی ہے جن سے جنگ کی گئی، اس لیے کہ ان پر ظلم کیا گیا ہے اور بیشک اللہ ان کی مدد کرنے پر قادر ہے جو صرف اتنا کہنے پر کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے اپنے گھروں سے ناحق نکالے گئے اور اگر اللہ بعض لوگوں کو دوسرے لوگوں کے ذریعہ سے نہ روکتا تو صومعے، گرجا، عبادت گاہیں اور مسجدیں، جن میں کثرت سے اللہ کا ذکر ہوتا ہے، مسمار ہوچکی ہوتیں اور اللہ ضرور ان لوگوں کی مدد کرے گا جو اس کی مدد کریں۔ بیشک اللہ قوی اور غالب ہے۔

ان آیات کے پڑھنے کے بعد کیا یہ بات صاف نہیں ہو جاتی کہ مسلمانوں کو جنگ کی اجازت محض اس وجہ سے دی گئی تھی کہ ان پر طرح طرح کے مظالم ڈھائے گئے تھے۔ ناحق انھیں گھروں سے نکال دیا گیا تھا اور اس پر مستزاد یہ کہ ان سے جنگ بھی کی جاتی تھی اور اگر اس کی اجازت نہ ملتی تو اللہ کے نام لیوا دُنیا سے مٹ جاتے۔ یہاں تک تو اجازت جنگ کی وجہ بتائی گئی تھی۔ اب اس کا مقصد ملاحظہ ہو۔

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظٰلمين. البقرة۔ ۲۵۔ آیت ۱۹۲	اور ان سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین صرف اللہ کے لیے ہو جائے اور اگر وہ رک جائیں تو زیادتی ظالموں کے سوا کسی پر نہیں ہو سکتی۔

اس سے ایک طرف تو یہ صاف ہو گیا کہ جنگ کا مقصد یہ ہے کہ فتنہ دور ہو جائے اور دین میں سوا اللہ کے خیال کے دوسرے کا خوف یا ڈر باقی نہ رہے اور دوسری طرف یہ بھی واضح ہو گیا کہ فساد کرنے والے اگر باز آ جائیں تو پھر جنگ خود بخود ختم ہو جاتی ہے اور مسلمانوں کو لڑائی جاری رکھنے کا کوئی حق نہیں رہتا۔ یہ بھی ملاحظہ ہو کہ کن لوگوں سے جنگ کی اجازت ہے۔

وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین (۲۔۱۸٦)	اور اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کرتے ہیں اور زیادتی نہ کرو۔ بیشک اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

کیا اب بھی کوئی شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ صرف دفاعی جنگ کی اجازت دی گئی ہے اور دفاع سے سر مو تجاوز کرنے کو منع کیا گیا۔ قرآن میں اس قسم کی متعدد آیات ہیں جن میں اسی خیال کی تکرار ہے اور اچھی طرح واضح کر دیا گیا ہے کہ دین کے معاملہ میں نہ تو خود مسلمانوں کو جبر و اکراہ سے کام لینا چاہیے اور نہ جبر و اکراہ برداشت کرنا چاہیے۔ جنگ کی اجازت انتہائی مجبوری کی

حالت میں دی گئی ہے، جب دنیا سے اللہ کے نام لیواؤں کے مٹنے کا خوف ہو، جب خدا کے دین کی تبلیغ میں طرح طرح کی رکاوٹیں ڈالی جاتی ہوں تو خدا کے رسول کے لیے بجز اس کے کیا چارہ ہے کہ کمر ہمت باندھ کر کھڑا ہوا جائے اور راہ حق سے تمام رکاوٹوں کو دور کرنے کی کوشش کرے۔ ہاں، اگر اس مقصد کے حاصل ہو جانے کے بعد محض حصولِ اقتدار یا جلب منفعت کی خاطر رسول لوگوں سے جنگ کرے تو البتہ وہ مورد الزام ہو سکتا ہے۔ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایسا کیا۔ کیا کوئی اس سے انکار کر سکتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے بالکل آخری تدبیر کی صورت میں ہتھیار اٹھایا۔ مکے میں ان پر اور ان کے متبعین پر کیا کیا تکلیفوں کے پہاڑ نہ گرائے گئے۔ کون سا ایسا ظلم باقی رہ گیا جو دین حق کے ماننے والوں پر نہ ڈھایا گیا۔ اسی پر بس نہیں کیا گیا بلکہ جب بے خانماں مسلمان اپنا گھر بار چھوڑ کر پردیس میں جا بسے تو وہاں بھی انھیں چین سے نہ بیٹھنے دیا گیا۔ مدینہ کے قرب و جوار میں برابر ان پر چھوٹے چھوٹے حملے ہوتے رہے اور ساتھ ہی ساتھ ایک بڑے حملے کی تیاری بھی ہوتی رہی۔ حواشی میں تفصیل کے ساتھ دکھایا گیا ہے کہ جنگ بدر کے کیا اسباب تھے اور کیسا بے بنیاد الزام ہے کہ رسول اللہ صلعم اور ان کے ساتھی قافلے کو لوٹنے کی غرض سے نکلے تھے۔ یہیں سے باقاعدہ جنگ کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ پھر جنگ احد اور احزاب کہاں ہوئی تھی۔ کیا اس میں بھی رسولؐ نے پیش قدمی کی تھی۔ کیا بار بار قریش مکہ اور ان کے حلفا نے پوری طاقت کے ساتھ مدینے پر حملہ نہیں کیا اور کیا مسلمانوں کو صفحۂ ہستی سے مٹانے کے لیے کوئی دقیقہ انھوں نے اٹھا رکھا۔ اگر خدا کی مدد مسلمانوں کے شامل حال نہ ہوتی تو ان کا نام دنیا سے خارج ہو گیا ہوتا اور اللہ کا نام لیوا کوئی باقی نہ رہتا۔ حواشی میں ہر واقعے کے ضمن میں یہ بھی اچھی طرح ثابت کر دیا گیا ہے کہ رسول اللہ کی کوئی جنگ جارحانہ نہیں تھی۔ ابتدا میں تو پے در پے ان پر حملے ہوتے رہے اور انھیں دم لینے کی فرصت ہی نہ ملی۔ اس کے بعد یہ ضرور ہوا کہ انھیں دشمنوں کی تیاریوں کی خبر پہلے سے مل جاتی تھی اور وہ بسلسلۂ تقدم بالحفظ ان کو جڑ ہی سے کاٹ دینے میں کامیاب ہو جاتے تھے۔

یہ جنگوں کا ایک سلسلہ تھا، ایک سے دوسرے کا سامان پیدا ہوتا تھا اور ہر جنگ کو علاحدہ علاحدہ نہیں دیکھا جا سکتا۔ کفار قریش نے جب تک ان میں کچھ بھی دم باقی رہا، اپنی تمام کوششیں رسول اللہ صلعم کی مخالفت میں صرف کردیں۔ تو کیا رسول اللہ صلعم کو یہ حق نہ تھا کہ ان کی تدابیر کا توڑ کرتے اور اپنی ہستی کو برقرار رکھنے اور اس دین کی تبلیغ کی آزادی کے لیے جس کے وہ حامل تھے کوئی صورت پیدا کرتے۔ یہ ہے حقیقت اس اعتراض کی کہ اسلام تلوار کے ذریعے سے پھیلا ہے۔ اب اہل انصاف خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اس میں کہاں تک صحت کو دخل ہے۔

رہا بعض اکابر یہود کے خفیہ قتل کا سوال جس کا الزام رسول اللہ صلعم پر لگایا جاتا ہے۔ اس کی حقیقت بھی ایک افسانے سے زیادہ نہیں۔ حواشی میں ہر اس واقعے کے سلسلے میں جہاں یہ الزام لگایا جاتا ہے الگ الگ تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے اور سب کے مطالعے کے بعد یہ صاف ظاہر ہو جائے گا کہ اس اعتراض کی بھی کوئی اصلیت نہیں۔

چوتھا اور آخری اعتراض جس سے یہاں بحث کرنی مطلوب ہے یورپ کی نگاہ میں سب سے بڑا اعتراض ہے۔ کہا جاتا ہے کہ باوجود نہایت سادہ زندگی بسر کرنے اور لذات کے ترک کر دینے کے رسول اللہ صلعم میں ایک کمزوری باقی رہ گئی تھی جس کا اظہار یوں ہوا کہ عام مسلمانوں کو انھوں نے صرف چار بیویوں کی اجازت دی لیکن اپنی ذات کو اس کلیے سے مستثنیٰ کر لیا۔ معترضین کو اس میں خواہشات نفسانی کی کارفرمائی نظر آ رہی ہے۔ نعوذ باللّٰہ من ذٰلك۔

واقعہ یہ ہے کہ دوسرے اعتراضات کی طرح اس کا انحصار بھی تعصب پر ہے اور کسی معترض نے ٹھنڈے دل سے اس پر غور کرنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ اگر ازواج رسول اللہ صلعم کی فہرست پر ہم نظر کریں تو یہ اعتراض حرف غلط کی طرح مٹ جاتا ہے۔ بجز حضرت عائشہ کے تمام ازواج پہلے کسی نہ کسی کے عقد میں رہ چکی تھیں اور جب رسول اللہ صلعم نے ان سے نکاح کیا تو ان کی عمریں شباب سے متجاوز ہو چکی تھیں۔ دوسری طرف حضرت عائشہؓ کی عمر عقد کے وقت اتنی کم تھی کہ ایک عرصہ تک وہ رسول اللہ صلعم کی خدمت میں حاضر نہ ہو سکیں۔ اگر رسول اللہ واقعی نفسانی جذبات سے

متاثر ہوتے تو کیا جوان اور حسین خاتونیں انھیں عقد کے لیے نہ مل سکتی تھیں؟ عرب میں اس وقت کون سی عورت اس شرف سے انکار کر سکتی تھی۔ لیکن انھوں نے اس کے خلاف بیوہ اور مُسن عورتوں سے شادی کی ۔اس کے بعد اگر ہم ان تعلقات پر نگاہ کریں جو رسول اللہ صلعم کے ازواج کے ساتھ تھے تو یہ مسئلہ اور زیادہ صاف ہو جاتا ہے۔ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ نفس پرست انسان آزادیٔ فکر اور آزادی عمل کھو بیٹھتا ہے اور عورتوں کی خواہشات کا پابند ہو جاتا ہے۔ وہ جو کچھ حکم دیتی ہیں اس کی تعمیل اسے اپنی فطری کمزوری کی بنا پر لازمی طور پر کرنی پڑتی ہے۔ برخلاف اس کے رسول اللہ صلعم کی شخصیت کا اثر ان کی ازواج پر بہت زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ ان خاتونوں کو جن میں سے اکثر ناز ونعم کی خوگر تھیں آپ نے سادہ اور بے لذت زندگی کا عادی بنایا اور جب ان میں سے بعض نے زیادہ آرام سے زندگی بسر کرنے کی خواہش کی تو آپ نے ان سے سخت بیزاری کا اظہار کیا۔ کیا وہ انسان بھی جو اپنے جذبات نفسانی سے مغلوب ہو، کبھی ایسا کر سکتا ہے۔

پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اتنی تعداد میں عقد کیوں کیے۔ یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ عرب میں تعدد ازدواج عام طور پر رائج تھا اور اسے بالکل معیوب نہ سمجھا جاتا تھا۔ خاندانی تعلقات کی توسیع اور خلفا پیدا کرنے کا بہترین طریقہ یہی تھا کہ دوسرے خاندان میں شادی کی جائے۔ بعض اوقات اگر کسی بیوہ کی کفالت منظور ہوتی تھی تو اس سے عقد کر لیتے تھے۔ رسول اللہ صلعم نے جو عقد کیے ان میں یہی مصالح پیش نظر تھے اور آپ کی اکثر ازواج ایسی خاتونیں تھیں جو اپنے سابق شوہروں کے انتقال کے بعد کفالت کی مستحق تھیں اور ان کی دلجوئی کی بہترین صورت یہی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں خود اپنے عقد میں لے لیں۔ کبھی مغلوب قبیلے کا درجہ بلند کرنے کے لیے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قبیلے میں عقد کیا ہے۔ چنانچہ ام المومنین جویریہؓ سے اسی مصلحت سے عقد کیا تھا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا تمام خاندان آزاد ہو گیا۔ اسی طرح غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد جتنے نکاح کیے ان میں کوئی نہ کوئی اجتماعی مصلحت ضرور تھی اور ان کا محرک ہرگز کوئی ادنیٰ جذبہ نہیں ہو سکتا۔

اب رہا یہ امر کہ جب تحدید تعداد کا حکم نازل ہوا تو رسول اللہ صلعم اس سے مستثنیٰ کیوں ٹھہرے۔ اس میں بھی بے شمار مصالح ہیں اور ہرگز یہ نہیں کہا جاسکتا کہ رسول اللہ صلعم نے اپنے اقتدار سے ناجائز فائدہ اٹھایا اس لیے کہ اگر ایک طرف آپ کے لیے یہ رخصت تھی کہ چار سے زائد بیویوں کو علاحدہ نہ کریں تو دوسری طرف یہ سخت قید تھی کہ آپ کسی صورت میں اس کے بعد کوئی دوسرا نکاح بھی نہیں کرسکتے تھے۔ عام مسلمانوں کو تو یہ اجازت تھی کہ اگر چار کی تعداد میں کمی ہو اور وہ چاہیں تو شرائط کی پابندی کے ساتھ اس تعداد کو پورا کرسکتے ہیں، لیکن رسول اللہ صلعم کسی حالت میں بھی کوئی عقد نہ کرسکتے تھے خواہ تعداد میں کتنی ہی کمی نہ واقع ہو۔ جدید عقد کی اجازت ختم ہوجانے کی تو یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جن مصالح کی بنا پر آپ عقد کرتے تھے وہ اب تکمیل ہوچکے تھے یعنی اسلامی جماعت کی بنیاد خدا کے فضل و کرم سے بہت مستحکم ہوگئی تھی اور مصاہرت کے ذریعے سے کسی نئے قبیلے کو اپنا حلیف بنانے کی ضرورت نہ رہی تھی۔ اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ باقی ازواج کو علاحدہ نہ کرنے میں بھی کوئی اعلیٰ مصلحت ہوگی اور اس میں ذاتی جذبے کو بالکل دخل نہیں ہے۔ اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اسی زمانے میں یہ حکم نازل ہوا تھا کہ رسول اللہ صلعم کی وفات کے بعد ازواج مطہرات سے کوئی اور شخص عقد نہیں کرسکتا تھا اور انھیں اُمہات المومنین کا درجہ دیا گیا تھا۔ ظاہر میں معترض اس پر بھی اعتراض کرتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ حکم بھی رسول اللہ صلعم کے کسی ذاتی جذبہ کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ اس میں یہ مصلحت تھی کہ ازواج مطہرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و عادات اور ان کی تعلیمات کی حامل اور ان کا صحیح نمونہ تھیں۔ پھر آپ کے بعد ان کو کسی دوسری ہستی کا پابند نہ ہونا چاہیے تھا بلکہ آزادرہ کر اس فیض کو جو رسول اللہ صلعم کی صحبت سے انھیں حاصل ہوا تھا عامۃ المسلمین تک پہنچانا چاہیے تھا اور اسی لیے ان کے متعلق یہ حکم نازل ہوا تھا۔ اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اس حکم کی موجودگی میں اگر رسول اللہ صلعم علاوہ چار کے باقی ازواج کو علاحدہ کردیتے تو ان کی کس قدر حق تلفی ہوتی اور ساتھ ہی ساتھ رسول صلعم کے فیض صحبت سے محرومی ان کے لیے کس قدر باعث تکلیف ہوتی۔

یہ تھی مصلحت اس استثنا کی، ورنہ حقیقتاً معترضین کے باطل توہمات کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔ بھلا وہ انسان جو ترک لذات دنیوی کی بہترین مثال ہو اور جسے خلق خدا کی ہدایت تفویض ہوئی ہو کبھی ایسے جذبات سے مغلوب ہو سکتا ہے جو تمام انسانی خوبیوں پر پانی پھیر دینے کو کافی ہیں۔

یہ چار بڑے اعتراضات تھے جو مستشرقین عام طور پر سیرت رسول اللہ صلعم پر وارد کرتے ہیں اور انھیں سے اس مقدمے میں مختصر طور پر بحث کی گئی ہے۔ ارادتاً تفصیل سے کام نہیں لیا گیا، اس لیے کہ مقدمے کے از حد طویل ہو جانے کا خطرہ تھا۔ ہر بحث میں اصولی مسائل کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کی گئی ہے۔

مقدمہ نگار کو اپنی خامیوں کا کماحقہٗ علم ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ترجمے، مقدمے اور حواشی میں بہت سے نقائص ہوں گے۔ اہل نظر سے امید ہے کہ وہ ان سے ہرگز چشم پوشی نہ کریں گے بلکہ ان کو ظاہر کر دیں گے اس لیے کہ اس طرح قارئین بھی غلط فہمیوں سے محفوظ رہیں گے اور خود مؤلف کو اپنی غلطیوں کا علم ہو جائے گا۔ صحیح تنقید علم کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

یہاں پر میں اپنے استاذ مکرم مولانا ابو عبداللہ محمد بن یوسف السورتی کا شکریہ ادا کیے بغیر نہیں رہ سکتا اس لیے کہ مجھے جو کچھ تھوڑا سا علم عربی ادب اور اسلامیات کا حاصل ہوا ہے وہ انھیں کے فیض سے حاصل ہوا ہے اور یہ تالیف بھی اگر وہ پوری مدد نہ کرتے تو کبھی تکمیل کو نہ پہنچتی۔ اسی کے ساتھ ساتھ میں اپنے تمام ان بزرگوں اور دوستوں کا شکر گذار ہوں جنھوں نے وقتاً فوقتاً اپنی ہدایتوں اور مشوروں سے مجھے سرفراز فرمایا۔

عبدالعلیم

جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ دہلی

24/ اپریل 1929

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بانی اسلام تاریخ کے صفحات پر نمایاں حیثیت سے ہجرت مدینہ کے ساتھ ساتھ جو 622 میں ہوئی، رونما ہوتے ہیں اور اسی تاریخ سے اسلامی سنہ کی ابتدا بھی ہوتی ہے۔ صحیح ترین احادیث کے مطابق تقریباً[1] بارہ برس پہلے وہ پہلی دفعہ نبی کی حیثیت سے مکہ میں ظاہر ہوئے اور اس وقت ان کی عمر کم و بیش چالیس سال کی تھی۔ اس طرح ان کی ولادت 570 کے قریب ہوئی ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ اسی سال ابرہہ یمن کے حبشی والی نے مکہ پر حملہ کیا تھا جس کا ذکر قرآن مجید میں بھی موجود ہے۔[2] یہی سال تھا جب عربوں نے پہلی بار ہاتھی دیکھا تھا اور پہلی دفعہ چیچک کے مرض میں[3] مبتلا ہوئے تھے۔

محمد (صلعم) کی پیدائش کے وقت اور ان کی کم سنی کے زمانے میں عرب کی جو حالت تھی اس سے کسی طرح بھی اس کا اندازہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہاں کے بسنے والے اتنے جلد دنیا کی تاریخ میں

1- تیرہ برس۔ یہی روایت تمام روایتوں میں اصح و اقوی ہے۔ تقریباً کی ضرورت نہیں بلکہ تحقیقاً ایسا ہی ہے۔

2- سورہ فیل (105)

3- چیچک کے مرض میں پہلی بار مبتلا ہونا محل بحث ہے، اس لیے کہ عرب میں قدیم سے چیچک کو جدری اور جسے چیچک ہو مجدر کہتے ہیں۔ اس کو جو اس مرض سے محفوظ رہے اسے قرحان کہتے ہیں۔ حقیقت صرف اس قدر ہے کہ اصحاب فیل پر انھوں نے اس مرض کو عام دیکھا۔ اسی طرح ملک عرب میں، بالخصوص حجاز میں، ہاتھی اسی زمانے میں دیکھا گیا ورنہ وہ لوگ جو سفر کے عادی تھے ہند، فارس و حبش و یمن میں اسے دیکھتے ہوں گے۔

فاتح روم وعجم کے نام سے پکارے جانے لگیں گے۔ تمام جزیرہ نما میں کوئی ایک آزاد ریاست بھی ایسی نہ تھی جس کی قوت یا اہمیت قابل ذکر ہو۔ چھٹی صدی عیسوی کے اوائل میں کندہ کے امیروں نے ایک قومی سلطنت کی بنیاد ڈالنے کی خفیف سی کوشش ضرور کی تھی اور خصوصاً وسط عرب کے قبائل کو متحد کرنا چاہا تھا لیکن اس سلطنت کی وقعت عربی تاریخ میں جس کی ابتدا واقعتاً اسلام کے ہاتھوں ہوئی ایک دیباچہ سے زیادہ نہیں ہے۔ بنی کندہ کے زوال کے بعد نجد اور حجاز کے بدوؤں میں پھر اسی پرانی نراجی کیفیت کا دور دورہ ہوگیا اور دوسرے حصوں میں رومی یا ایرانی اثر کارفرما نظر آنے لگا۔ اس سے نہ سرحدی قبائل بچے تھے اور نہ اندرون ملک والے۔ یہ کارفرمائی دو ماتحت ریاستوں کے توسط سے ہوتی تھی۔ حوران میں غسانیوں کی حکومت تھی جو رومیوں کے زیر اثر تھے اور حیرہ وانبار میں لخمی حکمران تھے جو ایرانیوں کو اپنا آقا سمجھتے تھے۔

بازنطین اور مدائن کی باہمی مخالفت کا رنگ عرب سرداروں کی خانہ جنگیوں میں جھلکتا تھا اور حقیقت یہ ہے کہ رومیوں اور ایرانیوں کی اس تگ ودو اور مسابقت کا اثر جزیرہ نما عرب کے دور دراز جنوبی حصوں تک پہنچ گیا تھا۔ یونانیوں کے اکسانے سے حبشہ والوں نے عیسائیوں سے نفرت رکھنے والی حمیری حکومت کا تختہ اُلٹ دیا تھا اور اس طرح عہد گذشتہ کی عظیم الشان سبائی سلطنت کی رہی سہی یادگار بھی ختم ہوگئی (526)۔ ایرانیوں کی مدد سے ایک دیسی[1] امیر نے کچھ دنوں کے بعد پھر عیسائیوں کو نکال دیا (570) اور اس وقت سے ایران کے قدم عرب میں پھر جم گئے۔ چھٹی صدی عیسوی کے اواخر میں ایرانیوں کا اثر بالواسطہ اور بلاواسطہ یونانیوں سے کہیں زیادہ بڑھا ہوا تھا اور جب سے حیرہ کے ایرانیوں کے ہاتھوں کندہ کی سلطنت کو زوال نصیب ہوا اس وقت سے تو یہ اثر نجد کو طے کر کے یمن تک پہنچ گیا تھا۔[2]

1- یہ سیف بن ذی یزن حمیری تھا۔ اس کا واقعہ آنحضرت کی ولادت کے بعد کا ہے۔ یہ شخص یمنی سلاطین کے خاندان سے تھا۔

2- اسلام سے قبل عرب کی حالت معلوم کرنے کے لیے ملاحظہ ہو۔

Causin de Perceval Essal, Suri Histoire Des Arabes Vol. II

Muuir- The Life of Mahomet

حجاز اور مغربی نجد میں جہاں سے اسلام اور عربی سلطنت کی ابتدا ہوئی، یونان یا ایران، غسانی یا لخمی، کسی کا بھی کچھ زیادہ اثر نہ تھا۔ بدوی قبائل اور بعض حضری جماعتیں جو اس علاقہ میں موجود تھیں، خارجی مداخلت سے قطعاً محفوظ اپنے آبائی طریقے پر زندگی گذارتی تھیں۔ محمد (صلعم) کا وطن مکہ تھا جہاں بنی کنانہ نے کعبہ کے گرد، جو اسی نواح کے چند معاہد قبائل (احابیش) کا معبد تھا، ایک آبادی قائم کرلی تھی۔ ہر سال ماہ ذی الحجہ کی ابتدائی تاریخوں میں مکہ اور قرب و جوار، مثلاً عرفات اور قزح[1] میں ایک میلہ لگتا تھا۔ یہ میلہ حجاز کے تمام باشندوں کی دلچسپیوں کا مرکز تھا اور یہیں پر اہل مکہ بدوؤں کے ہاتھ وہ مال فروخت کیا کرتے تھے جو وہ شام سے لاتے تھے۔ اس میلے کی وجہ سے مکہ کو بھی وہ اہمیت اور ثروت حاصل ہوگئی جو اسی طرح کے ان دوسرے شہروں کو حاصل تھی جو یمن کے دو قدرتی راستوں کے مقام اتصال کے قریب واقع تھے: ایک راستہ شمال و مغرب کا جو بحر احمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ جاتا تھا اور دوسرا شمال و مشرق کا جو نجد کے پہاڑی سلسلہ کے دامن سے ہو کر گزرتا تھا۔

اپنے تجارتی سفر کی بنا پر قریش نے دُنیا کے متعلق کافی معلومات حاصل کرلی تھیں، اور خصوصاً یونانی، شامی دنیا سے متعلق۔ نسبتاً اپنے تمدن کی افضلیت کی وجہ سے انھیں نہ صرف بدوؤں پر ایک قسم کی فوقیت حاصل تھی بلکہ ایسی شہری آبادی پر بھی جو اہلِ مدینہ کی طرح زراعت میں مشغول رہا کرتی تھی۔ پڑھنے لکھنے کا فن بھی ان میں اچھی خاصی طرح رائج تھا۔ قریش میں سے بنی کعب بن لوئی شہر میں رہا کرتے تھے اور بنی عامر بن لوئی پاس کے گاؤں میں۔ پھر شہر کے رہنے والوں کے بھی دو حصے[2]

1- قزح مزدلفہ کا نام ہے۔ جبل قزح جسے مشعر الحرام بھی کہتے ہیں وہ مقام ہے جس کے ارد گرد حاجی عرفات میں رات گذارتے ہیں اور صبح کی نماز کے بعد طلوع شمس سے کچھ پہلے تک یہاں دعا کرتے ہیں۔

2- شہر کے رہنے والوں کے یہ دو حصے ابتدا سے نہ تھے بلکہ آخری ایام میں جنگ کی وجہ سے یہ تفریق ہوگئی تھی۔ قصی کے بعد قریش کے اس طرح دو حصے ہوگئے کہ ایک طرف بنو عبد مناف بن قصی اور ان کے ساتھی تھے۔ انھوں نے خوشبو میں ہاتھ ڈال کر حلف اٹھایا اس لیے یہ مطیبون کہلائے۔ دوسری طرف بنو عبد الدار بن قصی تھے۔ انھوں نے خون میں ہاتھ ڈال کر حلف اٹھایا۔ اس لیے یہ لوگ احلاف یالعقۃ الدم کہلائے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ قصی نے اپنی

تھے۔مطیون اور احلاف۔مؤخر الذکر نئے نئے آ کر بسے تھے اور پرانی آبادی سے الگ سمجھے جاتے تھے۔عرب کے دوسرے بڑے شہروں مثلاً طائف اور حیرہ میں بھی یہ لوگ اسی نام سے موسوم تھے۔ اس قوم کی حیثیت آس پاس کے چند قبائل کے مجموعے سے زیادہ نہ تھی۔ان میں سے ہر ایک کی جائے سکونت الگ الگ تھی۔کوئی مشترکہ عمل داری نہ تھی اور نہ شہر کا بحیثیت مجموعی کوئی درجہ تھا۔تمام اختیارات مختلف قبائل یا ان کے سرداروں میں مرکوز تھے اور اگر وہ باہر والوں کے مقابلہ میں ایک دوسرے سے مل کر کام کرتے تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ سب کا مفاد ایک تھا۔سب میں ایک قسم کا احساسِ شرافت موجود تھا اور یہ ایک خود اختیاری اتحاد تھا جسے رائے عامہ سے تقویت پہنچتی رہتی تھی۔محمد (صلعم) کے زمانے میں سب سے زیادہ مالدار اور سب سے بڑا خاندان بنو مخزوم کا تھا لیکن مرتبہ اور عزت میں بنو عبد شمس سب سے بڑھے ہوئے تھے۔اب بنو عبد شمس میں بنو امیہ زیادہ طاقتور سمجھے جاتے تھے اور ان کے سردار ابوسفیان بن حرب کی رائے تمام جماعتی مسائل میں بہت وقیع خیال کی جاتی تھی۔محمد خود بنی ہاشم میں سے تھے اور کہا جاتا ہے کہ یہ گھرانہ قوت اور اقتدار کے لحاظ سے پہلے وہی حیثیت رکھتا تھا جو بعد میں بنو امیہ کے حصہ میں آئی۔لیکن ظاہراً یہ خیال اس وقت کا پیدا کیا ہوا معلوم ہوتا ہے جب مدتوں کے بعد بنو ہاشم (آل علی و آل عباس) نے امویوں کے خلاف طاقت حاصل کرنے کے لیے صف آرائی کی۔[1]

پچھلے صفحہ کا باقی حصہ:

وفات کے وقت خانۂ کعبہ کی تمام خدمتیں عبد الدار کو جو اس کا پہلا بیٹا تھا سپرد کر دیں۔عرصہ کے بعد دوسری اولاد نے یہ سمجھ کر کہ ان میں ہمارا بھی حق ہے نزاع کیا اور مذکورہ بالا دو فرقے ہو کر جنگ پر آمادہ ہوئے مگر کسی قسم کی خون ریزی ہونے سے پہلے اس طرح مصالحت کر لی کہ سقایۃ اور رفادۃ بنی عبد مناف کو دی جائے، حجابۃ، لواء اور دار الندوہ بنو عبد الدار کے پاس رہے۔ملاحظہ ہو ابن سعد۔ج 1 ق، صفحہ 33، ابن ہشام بہامش الروض الانف ج 1، صفحہ 90۔سکونت کے اعتبار سے دو حصے حسب ذیل تھے۔قریش البطاح، قریش الظواہر۔جو لوگ خانۂ کعبہ کے اردگرد ابطح میں آباد ہوئے وہ قریش البطاح کہلاتے ہیں۔قریش الظواہر بنو عامر بن لوئی میں سے معیص بن عامر اور بنی فہرۃ وغیرہ جو آس پاس کے گاؤں میں رہے۔تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن سعد ج 1 ق، صفحہ 39-40۔

1- ملاحظہ ہو Sprenger Vol. III P.C. x.x. sq

محمد (صلعمؐ) کے والد عبداللہ بن عبدالمطلب کو اپنے لڑکے کی ولادت دیکھنا بھی نصیب نہ ہوا اور ان کی والدہ آمنہ اس وقت فوت ہوگئیں جب ان کی عمر بہت کم تھی۔ اس لیے محمد (صلعم) کی دیکھ بھال شروع میں تو ان کے دادا عبدالمطلب کرتے رہے لیکن ان کے انتقال کے بعد یہ فرض ان کے سب سے بڑے چچا ابو طالب بن عبدالمطلب کے ذمے رہا۔ ان کے ساتھ بہت شفقت اور مہربانی کا برتاؤ کیا جاتا تھا۔ مگر ایک مفلس اور کثیر التعداد خاندان کے افراد کو جو تکلیفیں مجبوراً برداشت کرنی پڑتی ہیں وہ ان کے حصہ میں بھی آئیں۔ وہ بھیڑیں چرایا کرتے تھے اور جنگلی بیر توڑ کر کھایا کرتے تھے۔ اس سے زیادہ ہمیں ان کے بچپن کے حالات اور کچھ نہیں معلوم (سورۃ۔93-6) اس لیے کہ اور جو کچھ بیان کیا جاتا ہے [1] وہ ایک افسانہ ہے اور اس میں شاید ہی کہیں حقیقت کو دخل ہو تو ہو۔

کہا جاتا ہے کہ جب محمد (صلعم) کی عمر پچیس سال کی ہوئی اس وقت وہ ابو طالب کی سفارش سے ایک مالدار بیوہ خاتون خدیجہ کے کاروبار میں شریک ہوگئے۔ ان کے واسطے محمد (صلعم) نے بہت سے تجارتی سفر کیے اور اس طرح شام اور فلسطین کے بعض حصوں سے کچھ کچھ واقف ہوگئے اور

---

1 مضمون نگار نے اس جگہ نہایت عجلت سے کام لے کر تمام دیگر معلومات کو افسانہ قرار دیا ہے جو کسی طرح صحیح نہیں۔ آپ کے حالات و اوصاف میں صداقت و امانت، حسن اخلاق، لہو و لعب سے اجتناب، خاص قابل ذکر ہیں۔ بنا خانہ کعبہ کے وقت آپ کو حجر اسود رکھنے کے واسطے پسند کرنا، خانہ کعبہ کی عمارت میں آپ کی شرکت، حرب فجار کی شرکت، حلف فضول کی شرکت جو مظلوموں کی حمایت کے لیے اٹھایا گیا تھا۔ اس کے علاوہ دیگر بعض اہم معلومات بھی ہیں۔ مثلاً آپ کی بعض اولاد کا نام عبدالعزیٰ ہونا، قریش کے عام میلوں میں آپ کی شرکت، نبوت سے قبل کسی قسم کی مخالفت مذہبی کا نہ ہونا جو **وجدك ضالًا فهدىٰ** (93-7) **وَما كُنتَ تدرى ما الكتابُ وَلا الايمان** (43-52) کی توضیح ہے۔ غرض آپ کے قبل النبوت کے جستہ جستہ حالات اب تک صحیح طریق سے ثابت اور واضح ہیں جن کی وجہ سے مستشرقین کے بہت سے شکوک و اوہام باطل ہوتے ہیں۔ ان کی تفصیل کتب حدیث و رجال و سیر میں ہے۔

غالبًا ایسے اثرات [1] بھی قبول کیے جنھوں نے ان کے دل پر ایک گہرا نقش ڈالا۔ رفتہ رفتہ انھوں نے خدیجہؓ سے عقد کرلیا۔ وہ طبعاً ذہین تھے، ان کے چہرے سے رعب ٹپکتا تھا، رنگ ان کا صاف تھا اور بال سیاہ تھے۔ یہ تعلق بہت خوشگوار ثابت ہوا اور کئی بچے بھی پیدا ہوئے۔ لڑکے صرف دو ہوئے جو کم سنی ہی میں انتقال کر گئے۔ ان میں سے بڑے کے نام پر محمد (صلعمؐ) کی کنیت ابوالقاسم قرار پائی۔ لڑکیوں میں سب سے زیادہ مشہور فاطمہ ہوئیں جن کا عقد انھوں نے اپنے چچیرے بھائی علی بن ابی طالب سے کر دیا تھا۔

اسی زمانہ میں جب کہ وہ خدیجہؓ کے ساتھ زندگی بسر کر رہے تھے محمد (صلعمؐ) ایک ایسی مذہبی تحریک سے روشناس ہوئے جس سے مکہ، مدینہ اور طائف کے بعض سمجھدار آدمی بہت زیادہ متاثر ہو چکے تھے۔ مکہ اور دوسرے مقامات میں بھی عربی بت پرستی آبائی مذہب کی حیثیت رکھتی تھی اور ان تہواروں کو خصوصیت کے ساتھ مرکزیت حاصل تھی جو مقدس مقامات پر منائے جاتے۔ عبادت کا یہ طریقہ محض اس وجہ سے رائج تھا کہ باپ دادا کے زمانے سے ایسا ہوتا چلا آتا تھا۔ بت تعداد میں بہت تھے اور ان کی اہمیت کی بنا ان صفات پر نہیں تھی، جو ان سے منسوب کی جاتی تھی بلکہ اس تعلق پر جو انھیں پجاریوں کے کسی خاص حلقے سے تھا۔ وہ خاندان اور قبیلوں کے سرپرست [2] تھے اور

1- عموماً عیسائی دنیا اسی قسم کے مبہم الفاظ سے اپنا یہ مطلب نکالتی ہے کہ آئندہ چل کر جو نبوت کا دعویٰ کیا وہ اسی سفر میں حاصل کیا ہوا علم تھا جسے اس طرح ظاہر کیا گیا۔ مگر نہ تو ایسے سفروں میں کبھی اس قسم کا چرچا ہوا، نہ کسی کافر نے جو ہم سفر رہے کبھی ایسا گمان کیا یا دعویٰ کیا۔ حالانکہ بہ نسبت ساحر، شاعر اور دیگر الزامات کے یہ نہایت عمدہ الزام تھا۔ پھر اگر آپ تعلیم، کتابت وغیرہ کے سلسلے سے بے بہرہ ہونے کے باوجود ایسا علم حاصل کر سکتے تھے تو مکّہ کے دوسرے تجار جو ہر طرح اس کے واسطے زیادہ موزوں تھے، کیوں نہ اٹھے؟ وہ تحریر و تقریر میں بھی طاق تھے، چاہیے تھا اُن میں سے بھی کوئی ایسا دعویٰ کرتا۔

2- بت ہر گھر میں ہوتے تھے اور لوگ گھر سے باہر جاتے وقت یا گھر واپس آتے وقت ان سے برکت طلب کیا کرتے تھے۔ ابوالجبرات بت بنا کر بیچا کرتا تھا اور بدوی انھیں عام طور پر خریدتے تھے۔ واقدی۔ صفحہ 350 (د)

گویاان روابط کا مجسمہ جو کسی خاندان یا قبیلے کے مردہ اور زندہ افراد کے درمیان قائم تھے۔ ان میں سب سے برتر اور اعلیٰ اللہ تھا جو سب سے بڑا اور عالم گیر دیوتا سمجھا جاتا تھا۔ مقدس ترین قسمیں اسی کے نام سے کھائی جاتی تھیں اور صلح ناموں یا معاہدوں پر اسی کے نام کی مہر ثبت کی جاتی تھی (باسمک اللّٰھم) ادنیٰ درجے کے دیوتا ایسے مواقع پر یاد کیے جانے کے قابل نہیں سمجھے جاتے تھے۔ اس لیے کہ ان کا تعلق اکثر صرف ایک فریق سے ہوتا تھا اور دونوں کی حفاظت کی ان سے امید نہ ہوتی تھی۔ دشمن کو وحشیانہ مظالم سے باز رکھنے کے لیے اللہ کا واسطہ دلایا جاتا تھا اور ایک مفسد کے لیے سب سے بڑی گالی خدا کا دشمن (عدو اللہ Qeootvry's) کہنا تھا۔ لیکن چونکہ اللہ سب کا حاکم تھا اور سب پر یکساں فرائض عائد کرتا تھا اس لیے یہ ممکن تصور نہیں کیا جاتا تھا کہ کوئی انسان براہ راست اس سے قریبی تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ عبادت میں وہ سب سے آخری درجہ رکھتا تھا اور ان دیوتاؤں کو ترجیح دی جاتی تھی جو کسی خاص حلقے کی نمائندگی کرتے تھے اور جو اپنے مخصوص پجاریوں کے ذاتی اغراض کو پورا کیا کرتے تھے۔ بایں ہمہ نہ تو اللہ کا خوف کوئی اہمیت خاص رکھتا تھا اور نہ دیوتاؤں کی عظمت۔ تہواروں کے انعقاد سے جو عملی فائدہ ہوتا تھا وہ صرف یہ تھا کہ مقدس مہینوں میں جنگ نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن ایک زمانہ گذرنے کے بعد یہ مسئلہ بھی محض ذاتی سہولت کا رہ گیا۔ عام طور پر بت پرست عربوں کا میلان طبع، اگر واقعی ان کی شاعری میں ان کا اصلی رنگ جھلکتا ہے، غیر معمولی حد تک فسق و فجور کی طرف تھا۔ مے نوشی، شکار، قمار بازی اور تعشق ایک طرف، انتقام، خانہ جنگی، غارت گری اور خواہش نام و نمود دوسری طرف یہی ان کے شعرا کے تخیل کی کل کائنات تھی۔ اچھے کاموں کے لیے اگر کوئی ترغیب ہو سکتی ہے تو وہ احساس شرافت ہے یا خاندانی حمیت۔ دیوتاؤں کا نام مشکل سے ان کی زبان پر آتا ہے اور وہ قطعاً ان کی ضرورت محسوس نہیں کرتے[1]۔ مرد کامل اعتماد صرف اپنے نفس پر کرتا ہے، وہ تنہا ریگستانوں کا سفر کرتا ہے،

1- اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عرب کی شاعری میں بت پرستی کے متعلق بہت کم معلومات ملتے ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ کہتے نہ تھے بلکہ اسلام کے بعد اس قسم کا ادبی سلسلہ ایک حد تک فنا ہو گیا۔ اب تک لات و عزیٰ اور دیگر بتوں کی قسمیں، ان کی نعتیں اشعار میں موجود ہیں۔

خطرے کے وقت اس کی مدد پر بجز اس کی تلوار کے اور کوئی نہیں ہوتا۔ نہ تو کوئی خدا اس کی حفاظت کرتا ہے اور نہ وہ اپنی روح کو کسی ولی کے سپرد کرتا ہے۔ اس کی بے پروا خود پرستی بڑھ کر خاندان یا قبیلے کے لیے شریف قربانی کی شکل اختیار کر سکتی ہے لیکن اس کی بہادری کے کارناموں میں مذہبی جذبے کو کوئی دخل نہیں، اور نہ ان سخت، صاف لیکن بایں ہمہ پراز جذبات طبائع میں روحانیت کی کوئی جھلک نظر آتی ہے۔ ایک ہلکا سا رنگ اس احساس کا جسے کسی طرح مذہبی کہا جا سکتا ہے ان پر اس وقت چڑھتا ہے جب کوہ آتش فشاں جل چکتا ہے اور زندگی کا طوفان ختم ہو چکا ہوتا ہے۔ اس وقت ممکن ہے کہ گذری ہوئی سیمابی کیفیت پر افسوس کا ایک کلمہ سنائی دے[1]

بہت ممکن ہے کہ بہ نسبت بدوؤں کے جو تقریباً تمام تر شاعری کے مالک تھے، شہری عربوں کی نگاہ میں مذہب کی اہمیت زیادہ رہی ہو لیکن یہ فرق کچھ بہت بڑا نہ رہا ہوگا۔ مکہ کے قدیم باشندے زہد و تقویٰ کو تجارتی حیثیت سے اختیار کرتے تھے۔ یہی حال آج کل بھی ہے اس لیے ان کی تجارت کا دار و مدار حج پر تھا اور اس میلے کا حرم کی حُرمت یا مقدس مہینوں کی چند روزہ صلح پر[2]

1- أرانــا مــوضـعيـن لـحـتـم غيـب ونـسـحـر بـالـطّـعـام والشـراب

میں دیکھتا ہوں کہ ہم ایک نامعلوم غرض کے لیے رکھے گئے ہیں لیکن ہم تو اپنی رنگ رلیوں میں مست ہیں۔

عـصـافيـر وذبـان ودود واجـرأ مـن مـجـلـجة الذياب

بساط تو ہماری پکھیرو، مکھی اور کیڑے مکوڑے سے زیادہ نہیں لیکن جرأت میں بھوکے بھیڑیے سے بڑھ کر ہیں۔

الى عـرق الـثـرى وشـجـت عروقي وهـذا الـمـوت يسلبـنـي شبـابي

اگر چہ میری جڑ زمین کی گہرائی تک پہنچ گئی ہے لیکن یہ موت مجھ سے میری جوانی چھین لے گی۔

ونـفسي سـوف تسلبـني وجرمي ويـلـقـنـي وشيكـاـبـا الـتُّـراب

اور عنقریب میری روح کو میرے جسم سے الگ کر کے مجھے خاک میں ملا دے گی۔ امرؤ القیس مرتبہ آلوارڈٹ۔ صفحہ 120۔

2- عربی بت پرستی سے متعلق ملاحظہ ہو:-

Pocockoe: Specimen Hist. Arabum- Krehl: Religion der Vorislamischen Araber (Leip-1863)
Springer- Vol.1 241 Sq

محمد (صلعمؐ) سے قبل عربوں کے عقیدے بہت کمزور اور پھس پھسے تھے۔ اکثر واقعات اور بیشتر اشعار شاہد ہیں کہ مذہب سے عدم توجہی اور دیوتاؤں سے تمسخرانہ لاپروائی کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔ گو کھوئے ہوئے دین کے نعم البدل کی جستجو عام نہ تھی لیکن چند افراد ایسے بھی تھے جو اس منفیانہ کیفیت سے مطمئن نہ تھے اور ایک بہتر دین کی تلاش میں سرگرداں نظر آتے تھے۔ طائف میں امیہ بن ابی العاث، مکہ میں زید بن عمرو اور مدینہ میں ابوقیس بن ابی انس اور ابو عامر اس قسم کے لوگ تھے۔ یہ حنیف کہلاتے تھے، غالباً[1] جس کے معنی ہیں 'توبہ کرنے والے، یا وہ لوگ جو گناہ سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں'۔ یہ لوگ کسی باقاعدہ فرقے کی شکل میں نہ تھے اور نہ درحقیقت ان کے خیالات ہی کوئی مرتب صورت اختیار کر چکے تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے مگر ان کی حیثیت ایک منظم جماعت کی ہرگز نہ تھی۔ انھیں تبلیغ سے زیادہ اپنی روح عزیز تھی۔ اور صرف مدینے[2] ہی میں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تعداد کچھ زیادہ تھی۔ انھوں نے شرک سے انکار کر دیا تھا اور اللہ کو مانتے تھے لیکن یہ عقلی دلائل کا تقاضا نہ تھا بلکہ ان کے ضمیر کی آواز تھی۔ ایک خدا کو ماننا اور اس کی مرضی کے آگے سرِتسلیم خم کر دینا (اسلام) ان کے لیے ایک ہی بات تھی۔ ان کی توحید کو احساس فرائض اور یوم الجزا کے خیال سے بہت قریبی تعلق تھا۔ ان کو بت پرستوں کے دنیاوی خیالات سے کوئی سروکار نہ تھا اور گویا ایک ہدایت تھی گناہ سے بچنے کی اور سیدھے راستے کی طرف۔ وہ لوگ اصولیین نہ تھے بلکہ عابد اور زاہد تھے۔ عہد عتیق اور انجیل کے بہت پرانے خیالات (دین ابراہیم) تھے جو ان میں دوبارہ جاگ اٹھے تھے۔ مجموعی طور پر وہ الہامی[1] دین کی ترقی یافتہ صورتوں کی طرف کم میلان رکھتے تھے اور چاہتے یہ تھے کہ کوئی نئی صورت پیدا ہو جائے، اسی لیے ان میں بہت کم ایسے تھے جو اس زمانے کی کسی مذہبی جماعت میں داخل ہوئے۔

1- حنیف وہ لوگ کہلاتے تھے جو آبائی رسوم کے مطابق بتوں کی پرستش میں حصہ نہ لیتے، حشر و نشر کے معتقد تھے اور حضرت ابراہیم کے مذہب پر اپنے آپ کو سمجھتے تھے۔ حنیف کے معنی مڑا ہوا، یک طرفہ۔

2- یہ غلط ہے، مدینے میں یہودیوں کی کثرت تھی۔ اس قسم کے بہت سے لوگوں کا ذکر کسی معتمد کتاب میں نہیں ملتا۔

محمد (صلعمؑ)، جیسا کہ معلوم ہوتا ہے، ان حنفا سے اپنی بیوی کے چچیرے بھائی ورقہ بن نوفل[2] کے ذریعے سے، جو خود بھی حنیف تھے، روشناس ہوئے۔ ان کے دل میں ان عقائد کو ایک بار آور زمین ملی۔ ان میں یک بیک قادر مطلق اور حاضر و ناظر ہستی کی اطاعت اور اس سے متعلق اپنی ذمہ داری کا زبردست احساس پیدا ہو گیا۔ بوڑھے زید[3] بن عمرو کی مثال کو سامنے رکھ کر وہ اکثر کئی کئی

1- جو لوگ حنیف تھے وہ یہود و نصاریٰ سے مل چکے تھے، ان کے نزدیک صحیح توحید اور صداقت ان کے یہاں نہ تھی۔ رسوم اور شرک، اعتقادات کی کثرت نے انھیں ان مذہبوں سے برگشتہ کر دیا تھا۔ بعض عیسائی اور یہودی بھی ہو گئے تھے۔ امیر بن ابی لصلت نیم عیسائی تھا۔ عام طور پر یہود و عیسائی آنے والے نبی کے منتظر تھے۔ اس کا چرچا غالباً ان لوگوں نے بھی سنا ہوگا، اس لیے وہ منتظر تھے۔ امیہ تو اپنے آپ کو اس کا اہل سمجھنے لگا تھا مگر دعوے کا موقع نہ ملا۔

2- ورقہ بن نوفل کے متعلق مضمون نگار کا یہ خیال کہ وہ حنیف تھے محض قیاس سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ وہ منجملہ ان لوگوں کے ایک تھے جنھوں نے مذہب کی تلاش کی۔ زید بن عمرو نے یہود اور عیسائیوں سے ملنے کے بعد طے کیا کہ مذہب ابراہیم دین حنیف ہے اور اسی پر زندگی گذارنی چاہیے۔
ورقہ نے عیسائی مذہب قبول کر لیا۔ اگرچہ انھوں نے کوئی تبلیغ نہ کی مگر وہ کتب عہد قدیم و جدید سے واقف اور عبرانی زبان سے عربی میں ترجمہ کرتے تھے۔ ہم وطن اور رشتہ دار ہونے کی وجہ سے آپ کی ملاقات ضرور تھی، مگر کیا ان کی عملی تحقیقات سے بھی مستفید ہوئے؟ یا اور کوئی مستفید ہوا، اس پر ہمارے پاس کوئی شہادت نہیں ہے۔ ظاہراً وہ قوم سے مرعوب ہونے کی وجہ سے نئے دین کو پھیلانے کے واسطے تیار نہ تھے۔ صحیحین کی حدیث میں ان کے عیسائی ہونے کا ذکر ہے۔ انھی کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بی بی خدیجہ پہلی مرتبہ وحی کے بعد لائی تھیں۔

3- زید بن عمرو سے آپ کی ملاقات تھی۔ مگر نہ تو زید نے کوئی ایسا طریقہ عبادت کا اختیار کیا تھا جس کا نمونہ آپ کے روبرو ہو، نہ آپ اس قسم کے امور سے کچھ متاثر ہوئے۔ کتب حدیث و سیر میں مذکور ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ زید کو کسی میلے میں کھانے پر بلایا، مگر زید نے یہ کہہ کر کہ "میں تہوار کے ذبائح نہیں کھاتا" شرکت سے انکار کر دیا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس قسم کے حنفا سے متاثر نہ تھے۔ ابن ہشام ج1 صفحہ 153 (مع الروض الانف) میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ قریش جاہلیت میں حرا، ثور وغیرہ پر ایک ماہ کا اعتکاف کرتے تھے جس میں کچھ ذکر اور افعال خیر ہوتے تھے۔ اس طریقے پر آپ نے بھی عمل کیا، ممکن ہے یہ ابراہیمی طریق کہا جاتا ہو۔ اسے تحنث یا تحنف کہتے تھے جس کے معنی گناہ سے اجتناب یا لوگوں سے دور ہونے کے ہیں۔ غرض حنفا کے کسی خاص طریقے کے بجائے قریش کے جاہلیت میں جو عمدہ اطوار تھے آپ انھیں پسند کر کے عمل کرتے تھے۔

روز تک ویران اور سنسان غار حرا کی تنہائی میں بیٹھ کر غور و فکر اور عبادت کیا کرتے تھے۔ شاید برسوں تک وہ اسی قسم کی انفرادی ریاضت میں لگے رہے اور کوئی بات ایسی نہیں کی جس سے انھیں اسی خیال کے اور لوگوں سے کوئی امتیاز حاصل ہو سکے، لیکن اس دفعہ حنفی خیالات نے ایسی فطرت میں گھر کیا تھا جو ابتدا ہی سے ہیجان اور وہم کی جانب مائل تھی[1] اور بالآخر جوش کھا کر پھوٹ نکلے۔ اس طرح وہ ایک نبی ہو گئے۔ اور اب انھوں نے اپنے کو اس بات پر مجبور پایا کہ زاہدوں کے خاموش حلقے سے باہر آ کر حق کی تبلیغ کریں۔ اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ ان کے اس ارادے کو اس علم نے ایک حد تک تقویت بخشی ہے جو ان کو توراۃ[2] و انجیل کے قدیم انبیا کے متعلق تھا اور غالباً اس بات کا بھی کچھ اثر ضرور ہے کہ حنفا کے دلوں میں کسی نئے مذہب کے بانی کے لیے ایک تڑپ عام طور پر پائی جاتی تھی۔ اور جس کی تائید اس دھندلی سی واقفیت سے بھی ہوئی جو یہودیوں کی اس امید کے بارے میں انھیں تھی کہ بہت جلد ایک نبی کا ظہور ہونے والا ہے۔

یہ تو یقینی ہے محمد (صلعمؐ) نے اپنے خیالات خود بلا واسطہ نہیں قائم کیے ہیں اور اس میں بھی

1- ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ آپ کو حنفا سے کوئی تعلق نہ تھا، نہ آپ کی طبیعت میں کسی خاص ہیجان و وہم کا سلسلہ پایا جاتا تھا بلکہ فطرت سلیمہ اور اخلاق حسنہ جو آپ کی طبیعت تھی جس سے آپ غربا و مساکین کی اعانت کرتے، مظلومین کی داد میں شریک ہوتے۔ اس قسم کے نیک امور جو عرب میں عام تھے، بالخصوص اہل مکہ جو ابراہیمی دین کے نام لیوا تھے ان میں بہت سے اثرات اس دین کے باقی تھے، ان میں آپ نے پرورش پائی مگر کسی خاص قسم کا رجحان دین حنیف کی طرف، اپنی قوم کی مخالفت، ان کے رسوم شرک و ضلالت سے اجتناب کا کوئی ذکر قبل از نبوت آپ سے ظاہر نہیں ہوا۔ ایسی حالت میں یہ قیاس محض غلط اور مردود ہوگا۔

2- آپ نے کسی قسم کی تعلیم حاصل نہیں کی بلکہ جس قدر آپ کے سفر و حضر کے واقعات ملتے ہیں ان میں کوئی سلسلہ ایسا نظر نہیں آتا جو اس پر کوئی روشنی ڈال سکے۔

اگر بالفرض کسی راہب سے ایک دو ملاقات مان لیں تب بھی اس علم کا کیوں کر اقرار کیا جا سکتا ہے؟ اہل مکہ کے پاس دین ابراہیمی کا کچھ حصہ تھا۔ نماز، حج، اعتکاف کا ذکر خاص طور پر آتا ہے۔ غار حرا میں آپ کا رہنا اعتکاف کہلاتا ہے۔ اس میں کسی جدید ظن و وہم کی ضرورت نہیں۔ مزید برآں اگر چہ آپ کو کسی قسم کا علم ہوتا تو ابتدائے وحی کے ایام میں اس طرح پریشان نہ ہوتے۔

شک نہیں کہ وہ حنفا سے ماخوذ ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ اسلام کی طرف یہ پہلا قدم جو اٹھا ہے اس کا اصلی[1] ماخذ کیا ہے؟

عام طور پر تو اس کی نسبت یہود سے کی جاتی ہے۔ حجاز اور یمن میں یہود کثرت سے آباد تھے، عربوں سے ان کے تعلقات بہت وسیع تھے اور انھیں ایک حصہ انجیلی اور مذہبی مواد کا بلاشبہ یہود نے فراہم کیا ہے۔ محمد (صلعمؐ) تو خاص طور پر تقریباً تمام قصوں کے لیے اور اکثر قوانین (ازدواج، طہارت وغیرہ) کے لیے یہود کے رہینِ منت ہیں اور اسلام کی مذہبی زبان میں بھی یہودی الفاظ بہ کثرت ملتے ہیں لیکن اسلام کی ابتدائی تخلیقی قوتوں کا منبع ہرگز یہودیت نہیں ہے۔ بالخصوص سزا و جزا کے خیالات اور ان سخت فرائض کا تخیل جو خالق نے مخلوق پر عائد کیے ہیں اور یہی دونوں قرآن کی قدیم سورتوں میں جاری و ساری ہیں۔ ابتدائی جذبات میں اور اس حصے میں جو بعد کو بڑھایا گیا ہے امتیاز کرنے کی ضرورت ہے۔

1۔ واقعات اور صحیح معلومات سے نتیجہ نکالنا چاہیے۔ یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ آپ کسی یہودی عالم یا عیسائی راہب سے اس قسم کی صحبت رکھتے تھے۔ حالانکہ دوسرے لوگ ایسی صحبتوں سے مستفید ہوتے تھے، حنفا اور اس قسم کے خیال والوں سے ضرور ملاقاتیں تھیں، مگر چالیس برس کی عمر تک کوئی طرز، طریقہ، ایسا ثابت نہیں ہو سکا کہ اس قسم کے خیال سے آپ کو خاص اُنس معلوم ہو۔ بخاری وغیرہ کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ عام میلوں میں شرکت فرماتے تھے۔ ایک مرتبہ آپ نے زید بن عمرو کو اپنے دسترخوان پر بلایا مگر انھوں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ میں ایسے تہواروں پر جو ذبح ہوتا ہے اسے نہیں کھاتا۔ اس قسم کے معلومات سے یہ دعویٰ غلط ہو جاتا ہے کہ آپ اس سے متاثر ہوئے۔ نہ آپ کی پہلی زندگی میں کوئی ایسا اثر پایا جاتا ہے کہ آپ نے کوئی ایسی رائے ظاہر فرمائی۔ قرآن مجید میں صاف ہے **ووجدك ضالًا فهدى.** پس محض خیالی بنیادوں پر ایسا دعویٰ قابلِ سماع نہیں ہو سکتا۔ یہود بے شک حجاز میں بہ کثرت تھے مگر کیا آپ ان کے پاس آتے جاتے تھے؟ اس کا ثبوت نہیں ملتا، قصصِ انبیا اور احکام و قوانین کی بابت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز محض نقل و حکایت نہیں ہے۔ ہر اہم مسئلہ کے مختلف فیہ مقامات کو یہود و نصاریٰ کے روبرو اس طرح پیش کیا گیا کہ آج تک ان کا کوئی فریق تردید نہیں کر سکا۔ جس اشتباہ و اختلاف و لغویات میں وہ مبتلا تھے اس کو واضح طور پر بتا دیا، ان کے تار و پود بکھیر دیے۔ یہ کام محض برائے نام دو چار مرتبہ کسی یہودی یا عیسائی سے ملاقات کرنے سے ہرگز حاصل نہیں ہو سکتا۔ کاش یہ لوگ اسی نظریہ کو پیش کرتے کہ آپ پڑھے لکھے تھے اور محض برائے نام اَن پڑھ ظاہر کیا گیا۔ اس صورت میں یہ تمام دعوے درست ہو سکتے تھے۔ الغرض آپ کی زندگی کو اگر نقد و تدبر سے دیکھا جائے تو الہام و وحی کے تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ نظر نہیں آتا۔ **واللّٰه يهدى من يشاء الىٰ صراطٍ مستقيم.**

محمد (صلعم) کو خیبر یہود سے نہیں ملا بلکہ انھوں نے بعد کو آ نا فراہم کیا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ عیسائیت بھی صحیح طور پر اسلام کا ماخذ نہیں ٹھہرائی جاسکتی۔ عیسائیت سے مراد یہاں اس کی وہ ترقی یافتہ صورتیں ہیں جن کا ثبوت تاریخ سے ملتا ہے۔ عرب یونانی، شامی اور حبشی، حمیری کلیسا سے واقف تھے اور انھوں نے طرح طرح سے اسلام پر اثر ڈالا ہے لیکن ان میں سے کسی میں بھی یومِ جزا کا خیال اس وقت مرکزی حیثیت نہیں رکھتا تھا اور یہ احساس کہ زندگی پر ایک اعلیٰ حقیقت کی حکومت ہونی چاہیے، دینیات کے اتار چڑھاؤ میں فنا ہو چکا تھا، مگر شامی، بابلی اور صحرا میں کلیسا کے مجموعی اصلاحی حلقے سے بہت دور، قدیم عیسائیت اور غالباً اسزم بھی اب تک ٹمٹمار ہے تھے اور کلیسائی تاریخ کا ہاتھ ان تک نہیں پہنچا تھا۔ ان میں سے ایک طرف تو صابی ('' ہیطسی'' از ۲۰۷) تھے اور دوسری طرف اس خطے کے بے شمار تارک الدنیا۔ صابیوں سے اسلام کا تعلق اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ مکہ اور طائف میں اس کے پیرو صابی کے لقب سے پکارے جاتے تھے مگر معلوم ہوتا ہے کہ ان سے عام طور پر صرف خارجی شکلیں اخذ کی گئی ہیں، اگر چہ ان کی اہمیت بھی کسی طرح سے نظر انداز نہیں کی جاسکتی ہے۔

سب سے گہرا اثر حنفا پر اور ان کے واسطے سے رسول عربی پر ظاہراً انھی تارک الدنیا زاہدوں کا پڑا ہے۔ یہ لوگ عرب میں جس قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے اس کا اندازہ بدوی شاعری سے ہوسکتا ہے اور جو طاقت انھیں بت پرستوں تک پر حاصل تھی اس کا ثبوت حیرہ اور غسان کی تاریخ کے متعدد واقعات سے ملتا ہے۔ ابوبکرؓ نے جو احکام ان افواج کے سرداروں کو دیے تھے جو شام کی طرف روانہ کی گئی تھیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ عرب ان زاہدوں اور کلیسائی پادریوں کے جزوی فرق سے بھی کس قدر واقف تھے۔ یہ ان کے عقائد نہ تھے جنھوں نے زیادہ اثر کیا بلکہ ان کی پاک زندگیوں کا سچا خلوص جو آنے والی زندگی کی تیاریوں میں اور یوم جزا کی یاد میں صرف ہوتی تھیں اور جو بت پرستوں کی فاسقانہ اور فاجرانہ زندگیوں سے بالکل الگ نظر آتی تھیں۔ ترک دنیا اور غور و فکر۔ یہی دو باتیں حنفا میں بھی خاص طور پر نمایاں نظر آتی ہیں۔ اور کبھی کبھی یہ لوگ بھی راہب کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ اس لیے یہ نتیجہ نکالنا ہرگز غلط نہ ہوگا کہ انجیل کے انھی گمنام شاہدوں نے، جن کا ذکر کلیسا

کی تاریخ میں کہیں نہیں ملتا، وہ بیج بو دیا تھا جس سے اسلام کا پودا[1] اُگا۔

حدیث بہت پر معنی انداز میں بیان کرتی ہے کہ کس طرح آخر کار محمد (صلعم) نے اس چیز کا اعلان کیا جو ایک عرصے سے ان کے اندر موجود[2] تھی اور اپنا کام کر رہی تھی یا بہ الفاظ دیگر کس طرح وہ نبی بنے۔ ایک دفعہ رمضان کے مہینہ میں جب کہ وہ حسب معمول کوہ حرا پر عبادت اور غور وفکر میں مشغول تھے جبریل[3] رات کے وقت خواب میں ان کے پاس آئے۔ ایک ریشمی نوشتہ ان کے ہاتھ میں تھا اور باوجودیکہ ان کو پڑھنا نہیں آتا تھا انھوں نے ان کو مجبور کیا کہ جو کچھ اس میں لکھا ہوا

1- ہر چند کہ تمام معلومات کا ذخیرہ اس سے ساکت وصامت ہے اور دنیا جانتی ہے کہ عیسائی، یہودی اور صابی عرب کے متفرق اطراف میں سعی کرتے رہے، حکومت اور ظلم سے بھی اشاعت مذہب اور دین سے منحرف کرنے کی سعی کی گئی مگر اس کا اثر عرب اور خصوصاً نجد وحجاز میں بہت کم ہوا، اور اگر کچھ کسی جگہ ہوا بھی تو برائے نام مذہب تھا، ورنہ ان کے اعمال میں دیگر عرب کے اعمال سے ہرگز کوئی نمایاں فرق نہ تھا۔

عیسائی اور یہودی ودیگر فرقوں کے یہاں نجات، جزا وسزا اور توحید کا وہ درس جو قرآن نے دیا ہرگز نہیں پایا جاتا اور اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عرب کے ان خطوں میں جہاں عام طور پر آمد و رفت نہیں ہوتی تھی کچھ لوگ اس خیال کے موجود تھے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ان سے یہ عقائد سیکھے۔ اسلام نے کبھی اس کا دعویٰ نہیں کیا کہ اس کی تعلیمات میں کوئی جدت ہے۔ قرآن تو پکار پکار کر کہتا ہے کہ وہ اسی ''حق'' کی تبلیغ کرتا ہے جو ازل سے موجود ہے اور ابد تک رہے گا۔ ہاں، یہ البتہ رسول کا دعویٰ ہے کہ انھیں جو کچھ علم حاصل ہوا ہے وہ کسی انسانی ذریعے سے نہیں بلکہ بذریعۂ وحی براہ راست خدا سے حاصل ہوا ہے اور جب تک صریح واقعات نہ پیش کیے جائیں اس وقت تک اس سے انکار کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اہل یورپ کو دراصل یہ دقت اس لیے پیش آتی ہے کہ وہ وحی کے امکان کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو مقدمہ۔

2- اس خیال کی اب تک کوئی تائید وحجت نہیں قائم کی گئی کہ نبوت سے قبل آپ کے دل میں کوئی خاص چیز موجود تھی۔ احادیث میں جس قدر صحیح وقائع واخبار ہیں سب میں نبوت سے قبل آپ کے کسی خاص دعوے کے حامل ہونے پر کوئی روشنی قطعاً نہیں پڑتی۔

3- اس بیان کو ابن اسحاق نے وہب بن کیسان کے واسطے سے عبید بن عمیر لیثی سے روایت کیا ہے (دیکھو سیرۃ ابن ہشام ج1 مع الروض صفحہ 153) یہ روایت مرسل ہے اور اس سے اگر کوئی استدلال کیا جائے تو حدیث صحیحین کے ماتحت اس طرح ہو سکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ پر پہلے وحی بصورت خواب آئی۔ وحی کے ابتدائی سلسلہ میں خواب کا ذکر متعدد روایتوں میں ہے۔ مگر سورۃ اقراء کا خواب میں آنا صحیحین کی حدیث کے خلاف ہے جس میں حضرت جبریل کا آنا صاف طور پر بیان کیا گیا ہے (دیکھو صحیح بخاری باب بدء الوحی وغیرہ) پس اس روایت میں نیند کا ذکر غلط سمجھنا چاہیے۔

تھا اسے پڑھیں۔ یہ گویا آسمانی کتاب کے پہلے ٹکڑے کا نزول تھا جو وحی کے اس سرچشمے سے آیا تھا جہاں سے موسیٰ، عیسیٰ اور دوسرے انبیا کو بھی ان کا حصہ ملا تھا اور اس طرح محمد (صلعمؐ) بھی نبی پکارے جانے لگے۔ وہ الفاظ جن کے ذریعہ جبریل نے انھیں پڑھنے کی دعوت دی، ان کے قلب پر نقش ہو گئے اور وہ سورہ نمبر 96 کے ابتدائی الفاظ تھے۔ **إقرأ باسم ربك الذی خلق . خلق الإنسان من علق. إقرأ و ربك الأكرم . الذی علم بالقلم . علم الإنسان مالم يعلم. كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنىٰ. إن الى ربك الرجعى**[1]۔

جو کچھ بیان کیا گیا ہے یہ محمد (صلعم) کے علم کی ابتدا نہیں ہے بلکہ ان کی نبوت کی۔ یہ یقینی ہے کہ اس کی بنا ایک خواب پر ہے جو انھیں ماہ رمضان کی ایک رات میں نظر آیا تھا۔ (سورہ 97 اور سورہ 182-181[2]) اور یہ ممکن ہے کہ خواب کی شکل اس تخیل کا نتیجہ ہو جو روایتاً وحی اور نبوت کے متعلق چلا آتا تھا اور جسے قبول کرنا محمد (صلعمؐ) نے سیکھ لیا تھا[3]۔ یہ البتہ مشتبہ ہے کہ وہ الفاظ جن

1- آخری تین آیتوں کا نزول اس وقت نہیں ہوا تھا بلکہ بعد کو ہوا۔ جناب والا مضمون نگار کو یہ بھی پتہ و تحقیق نہیں کہ اس موقعہ پر کتنی آیتیں نازل ہوئیں اور لگے ان پر تنقید اور عیب جوئی کرنے۔

2- یہ سورہ بقرہ کی آیت نمبر 181 نہیں ہے بلکہ آیت نمبر 185 ہے یعنی **شهر رمضان الذی أنزل فيه القرآن.** یقینی ہونے کا دعویٰ محض خیالی دھوکہ ہے۔ جن آیتوں کا حوالہ دیا ہے ان میں خواب کا ذکر نہیں ہے صرف وحی کا رات میں ہونا مذکور ہے۔ اس سے زیادہ اگر کوئی بات ہے تو وہ تعین ماہ رمضان۔ پس ایسی آیتوں سے خواب کا یقینی ہونا کسی طرح ثابت نہیں ہوسکتا۔ البتہ اس مرسل غیر متصل روایت کی بنا پر جو ابن اسحاق نے ذکر کی ہے اس خیال کی عمارت قائم کی گئی ہے جو خود قابل حجت نہیں، پھر صحیح، صریح حدیثوں کے خلاف ہے۔

3- رہا وحی نبوت کے متعلق تخیل اور آپ کا اسے پہلے سے سیکھ لینا یہ امور خرافات اور لغویات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے نہ ان کا کسی صحیح طریقے سے ثبوت دیا جاسکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلی زندگی کے متعلق روایتوں کے علاوہ قرآن مجید میں جو کچھ بیان ہے وہ نہایت صاف وصریح الفاظ میں ان تمام باتوں کا رد وابطال ہے، آیت 7 سورہ 93 **ووجدك ضالًا فهدى** میں آپ کا امور شریعت سے ناواقف ہونا بالتصریح مذکور ہے۔ اسی طرح 42-52 **وكذالك أوحينا إليك روحا من أمرنا وما كنت تدری ماالكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدی الى صراط مستقيم.** اسی مضمون کی مزید توضیح ہے۔ سورہ 28۔ آیت 86 میں صاف مذکور ہے **وما كنت ترجوا أن يلقى اليك الكتاب إلا رحمة من ربك فلا تكوننّ ظهيراً للكافرين؛** کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز اس قسم کا کوئی خیال نہ رکھتے تھے نہ کوئی امید کہ آپ نبی ہوں گے۔ اس قسم کی بعض روایتیں اگر کتب سیر وغیرہ میں ہیں تو وہ قابل اعتماد نہیں ہیں۔

سے فرشتے نے رسول کو پکارا تھا واقعی وہی ہیں جو سورہ نمبر 96 میں موجود ہیں یا نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سورۃ بہت پرانی ہے اور اس کے مضامین اسلام کے ابتدائی خیالات کا بہترین نمونہ ہیں۔ انسان اپنے آپ سے مطمئن بیٹھا رہتا ہے لیکن اسے ایک نہ ایک دن اپنے خالق اور مالک کے یہاں لوٹنا ہے اور اس کے روبرو حساب دینا ہے۔ یہ ایک طرح پر قدیم ترین اسلام کا بنیادی اصول ہے۔

جب فرشتہ چلا گیا تو محمد (صلعم) خدیجہؓ کے پاس آئے اور بہت دکھ بھری آواز میں انھیں تمام واقعات سنائے۔ ان کا خیال تھا کہ انھیں آسیب ہو گیا ہے۔ خدیجہؓ نے انھیں بہت تسکین دی اور یہ یقین دلایا کہ یہ [1] وحی آئی تھی اور اب وہ خدا کے رسول ہیں۔ لیکن انھیں اس وقت پھر شبہات پیدا ہونے لگے جب وحی رک گئی اور یہ شبہات آخر کار بہت تکلیف پہنچانے لگے۔ اکثر ان کے جی میں آتا تھا کہ کوہِ حرا کی چوٹی سے گر کر جان دے دیں۔

عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ اس دماغی تکلیف کی مدت دو سال سے تین سال تک تھی لیکن فرشتہ پھر یک بیک ظاہر ہوا۔ محمد (صلعم) بہت گھبرائے ہوئے خدیجہؓ کے پاس آئے اور ان سے کہا "مجھے اُڑھاؤ، مجھے اڑھاؤ"۔ یہاں یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ اُڑھائے جانے کے بعد ان پر

1۔ یہ غلط ہے کہ خدیجہؓ نے انھیں یقین دلایا، اس لیے کہ خدیجہؓ ہرگز ایسا نہ جانتی تھیں۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ آپ جب واپس تشریف لائے تو پریشان تھے، بی بی خدیجہؓ نے تسکین دی کہ آپ سچے، نیک، فیاض اور خادم خلق ہیں، آپ کو ہرگز کسی قسم کا گزند نہیں پہنچ سکتا اور میں اپنے چچیرے بھائی ورقہ سے اس کا ذکر کروں گی۔ چنانچہ انھوں نے اس کا ذکر کیا اور آپ کو بھی ان کے پاس لے گئیں۔ تب وہ بولے کہ اگر یہ سچ ہے تو یہ وہی رازدار فرشتہ آیا ہے جو موسیٰ پر اترتا تھا، کاش میں اس وقت تک زندہ ہوتا جب تمھاری قوم تمھیں شہر بدر کرے گی۔ آپ نے فرمایا "کیا مجھے یہ لوگ نکال دیں گے" وہ بولا "بیشک، جب اللہ کا نبی حق لے کر آیا تو اس کی قوم نے دشمنی کی اور اسے ستایا، وطن چھوڑنے پر مجبور کیا"۔ یہ روایت تمام کتب سیر اور صحیح بخاری و مسلم میں ہے۔

غشی طاری ہوگئی اور اسی حالت میں وحی کا نزول ہوا۔ اس کے بعد بھی وحی اسی قسم کے دورے[1] کے وقت آتی تھی اور سورہ نمبر 74 جس کی ابتدا "یا ایھا المدثر" سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد پھر کوئی فترۃ نہیں ہوا اور نہ کسی قسم کا شبہ ہی پیدا ہوا۔ وحی بغیر کسی رکاوٹ کے آتی رہی اور رسول کو اپنی رسالت کا بالکل یقین ہوگیا۔

یہ تو مانا جاسکتا ہے کہ اس یقین سے پہلے محمد (صلعم) کے دل میں بہت سے شبہات پیدا ہوئے ہوں گے اور بہت دماغی تکلیف اٹھانی پڑی ہوگی (سورہ 3:93) لیکن یہ باضابطہ اعتقاد کی پہلی اور دوسری وحی کے درمیان دو تین برس کا فترہ یا وقفہ تھا، بعد کی روایات پر مبنی معلوم ہوتا ہے[2] ظاہر ہوتا ہے کہ یہ روایت اس بحث کے تصفیہ کے لیے بنائی گئی ہے کہ رسول کا قیام مکہ میں دس برس تک رہا یا بارہ برس تک۔ غالباً ایک دوسری دقت کے حل کرنے کے لیے بھی اس کی ضرورت تھی۔ وہ یہ کہ سب سے پہلے سورۃ نمبر 74 نازل ہوئی یا نمبر 96۔ ایک طرح یہ روایت دونوں فریق کے دعوؤں کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہے۔ ممکن ہے کہ اس روایت پر اس واقعہ کا بھی اثر پڑا ہو کہ محمد (صلعمؐ) نے اپنی نبوت کے شروع کے تین سال میں علانیہ تبلیغ نہیں کی بلکہ

1۔ وحی کے متعلق اکثر اس قسم کے دوروں کا ہونا محض خیال ہے، خصوصاً یہودی و عیسائی مشنریوں نے اسے صرع بتا کر یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ آنحضرتؐ (معاذ اللہ) اس مرض میں مبتلا تھے اور صرع کے بیمار کو جیسے دورے آتے ہیں اسی طرح وحی بھی ان دوروں کا نام ہے۔ وحی کی یہ کیفیت اول تو کسی طرح صحیح روایت میں نہیں آئی، دوم یہ کہ صرع کے بیمار کا حال دنیا جانتی ہے کہ وہ مضمحل، پست ہمت ہوتا ہے اور کسی اعلیٰ کام کا اہل نہیں ہوتا اور بہت جلد یا کچھ وقفہ سے اسی میں مر جاتا ہے، سوم یہ کہ کسی معقول ذریعے سے آپ کے اس قسم کے مریض ہونے کا پتہ نہیں چلتا، نہ مدینہ کی زندگیوں میں جو ہزاروں آدمیوں کی آمد و رفت اور منافقین و یہود کا مرکز تھا اس قسم کا ذکر آیا۔

2۔ اس باب میں ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث صحیحین وغیرہ میں مذکور ہے جس میں اقرأ کے نزول کی بالتفصیل توضیح ہے۔ بعض کا خیال تھا کہ سورۂ مدثر سب سے پہلے اتری مگر جس حدیث سے ان کا استدلال ہے اس میں اس کا بھی ذکر ہے کہ وہ فرشتہ جو حرا میں آپ کے پاس آیا تھا پھر آیا اور اس نے یا ایھا المدثر پڑھائی۔ یہ جابر کی روایت ہے۔ ہر دو روایت میں فترہ کا ذکر ہے مگر تعداد ایام و سال مذکور نہیں۔ بعض میں ایاما کہا گیا ہے۔ دیگر کتب سیر وغیرہ میں اس کی متفرق تعداد مذکور ہے۔ جس کی بابت قطعی فیصلہ نہیں ہوسکتا۔ رہا آپ کی اقامتِ مکہ کے لیے اسے بنانا یا کسی اور وقت کے حل کے لیے سو یہ محض خیالات ہیں۔ ان کو اس لیے نہیں بتایا گیا بلکہ بعض نے ان سے استدلال کیا ہے جسے عام طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا۔

اپنے نہج کے حلقوں میں خدا اور رسول کے راستے کے لیے جانبازوں کی تلاش میں رہے۔ سب سے پہلے انھوں نے اپنے گھر کے لوگوں کو ہموار کیا۔ ان کی بیوی خدیجہ، ان کے آزاد کردہ غلام زید بن حارثہ، ان کے چچیرے بھائی علی (جن کی کفالت کا بار انھوں نے غریب اور کثیر الاولاد ابو طالب کے سر سے ہٹا کر خود اٹھالیا تھا) اور آخر میں ان کے سب سے بڑے دوست ابو بکر بن ابی قحافہ، یہ لوگ پہلے مسلمان تھے۔ ابو بکرؓ کی کوشش سے محمد کو چند اور پیرو ملے مثلاً عثمانؓ بن عفان، زبیر بن العوامؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور طلحہ بن عبید اللہؓ جو سب کے سب تاریخ اسلام میں نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ بہت جلد ایک چھوٹی سی جماعت ہو گئی جس کے افراد ایک دوسرے کے ساتھ مل کر عبادت کیا کرتے تھے۔

حنفا سے اور خصوصاً زید بن عمرو کے خاندان سے ان لوگوں کے تعلقات دوستانہ تھے، دونوں کے نام مشترک تھے یعنی مسلم اور بہ مشکل کوئی ایسا اصولی فرق دونوں میں تھا جو ایک کو دوسرے سے جدا کر سکے۔ رسول کی شخصیت نے ایک ایسی تحریک میں جو پہلے سے موجود تھی نئی جان ڈال دی تھی اور بس۔ کسی طرح محمد (صلعمؐ) کا ارادہ کسی نئے مذہب کی بنیاد ڈالنا نہ تھا۔ وہ صرف یہی چاہتے تھے کہ اپنی قوم سے قدیم اور سچے دین کو منوالیں۔ وہ عرب کو اسی طرح دعوت حق دیتے تھے جس طرح موسیٰ نے یہود کو دی تھی اور عیسیٰ نے نصاریٰ کو۔ یہ سب کا سب ایک دین ہی تھا جو صحیفۂ آسمانی میں لکھا ہوا تھا۔ مختلف کتابی مذاہب کا فرق محمد (صلعم) کو بہت دنوں تک محسوس نہیں ہوا تھا1

1- حنفا کے ساتھ آپ کا خاص تعلق علاوہ خاندانی عام تعلق کے کسی صحیح ذریعہ سے ثابت نہیں ہوسکا۔ جس طرح عام لوگ ان سے واقف، ان کے بعض خیالات سے آشنا تھے، آپ بھی ہوں گے مگر یہ لوگ ایک شک وشبہ کی صورت میں زندگی گذارتے تھے۔ ان کے پاس زندگی کے ہر پہلو پر کوئی خاص احکام ومعلومات کا سلسلہ نہ تھا۔ وہ عام طور پر تبلیغ نہ کرتے تھے بلکہ اپنی زندگی کو راہبانہ زندگی کر کے اسی پر قانع تھے۔ اگر قوم کی سیادت ان میں سے کسی کے پاس تھی تو وہ یہ تکلیف نہیں کرتا تھا کہ اپنی قوم کی بت پرستی کو مٹائے۔
آپؐ نے مثل اور انبیا (موسیٰ، عیسیٰ، ابراہیم، نوح، صالح، ہود) اپنی تعلیم کی ابتدا وہی اصل الاصول توحید سے کی۔ اس میں تمام انبیا مشترک ہیں، فروع میں کچھ اختلاف ہے (87-18-19) **ان هذا لفی الصحف الأولی۔ صحف إبراهیم و موسیٰ** ۔ سے مضمون نگار کا یہ خیال قائم کر لینا کہ "مختلف کتابی مذاہب کا فرق محمد (صلعم) کو بہت دنوں تک محسوس نہیں ہوا تھا" درست نہیں ہے کیوں کہ یہ دعویٰ آپ کا آخر تک رہا اور واقعہ بھی یہی ہے کہ "اسلام" ہی صرف تمام انبیا کا دین ہے یعنی اصل الاصول جو توحید اور عبادت الٰہی کے سوا کچھ نہیں، تمام انبیا کا مشترک دین ہے۔ اسی کی تعلیم سب دیتے آئے اور اسی کو آپؐ نے مکمل فرما کر تمام شبہات کے راستے بند کر دیے۔

یہ سمجھنے میں تو کوئی دقت نہ ہونی چاہیے کہ محمد (صلعم) نے کیوں پہلے پہل انھیں لوگوں کی طرف توجہ کی جن تک وہ آسانی سے پہنچ سکتے تھے لیکن ان کا کام کچھ اس طرح کا واقع ہوا تھا کہ وہ اسی پر بس نہیں کر سکتے تھے بلکہ اعلان حق کرنا ان کا فرض تھا۔ ان کے ایک پیرو، ارقم بن ابی ارقم، نے اپنا گھر جو کعبہ سے بالکل متصل تھا اسی غرض کے لیے پیش کیا۔ اس طرح مسلمانوں کو ایک معقول جگہ مل بیٹھنے کی شہر کے اندر دستیاب ہوگئی اور کھنڈروں یا غاروں میں مجبوراً جمع ہونے سے نجات ملی۔ یہیں محمد (صلعم) تبلیغ کیا کرتے تھے اور یہاں پر بھی انھیں کچھ نئے مسلمان ہاتھ آئے لیکن مکہ والوں میں انھیں کچھ بہت زیادہ کامیابی نہیں ہوئی۔ جو کچھ یہ کہتے تھے اہل مکہ کم از کم اس کے مفہوم سے پہلے سے ہی آگاہ تھے۔[1] نیا صرف وہ ولولہ اور جوش تھا جس سے وہ پرانی سچائی کا اعلان کرتے تھے لیکن اس جوش و خروش کا ان پر مطلق اثر نہیں ہوا۔ انھوں نے ان کو کاہن، شاعر اور مجنون کہہ کر ٹال دیا۔ ان کے خیال میں محمد (صلعم) کے مذہب میں بہت بڑی کمزوری یہ تھی کہ ان کے ماننے والے زیادہ تر غلام یا کم حیثیت لوگ تھے اور اکثر نوجوان تھے۔ اگر کوئی حاکم، امیر یا سن آدمی ان کا ساتھ دیتا تو بالکل دوسری بات تھی۔ یہ حالت خود رسول پر بھی بہت گراں گزر رہی تھی۔ سورۃ نمبر 80 میں ہم دیکھتے ہیں کہ ان کو اس امر پر تنبیہ کی گئی ہے کہ انھوں نے ایک اندھے فقیر کو بہت رکھائی کے ساتھ الگ کر دیا تھا، اس لیے کہ اس بے چارے نے انھیں اس وقت ٹوک دیا تھا جب وہ ایک بااثر آدمی کو اپنا ہم خیال بنانا چاہتے تھے، حالانکہ اپنی کوشش میں انھیں کامیابی نہیں ہوئی۔

اہل مکہ کی اس بے نیازی نے رسول خدا کے الفاظ میں بہت تلخی پیدا کر دی اور اب ان کے مواعظ میں ایک ایسا اختلافی رنگ جھلکنے لگا جو پہلے نہ تھا۔ ابتدائی سورتوں میں ہمیں توحید اثباتی اور عملی شکل میں نظر آتی ہے۔ خدا قادر مطلق ہے اور علیم و دانا۔ وہ انسان سے وفاداری، تزکیۂ نفس اور

1- یہ خیال غلط ہے کہ اہل مکہ پہلے سے اس سے آگاہ تھے۔ اگر ایسا ہوتا تو تمام نزاع کا خاتمہ ہو جاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ اہل مکہ اضطراری حالت میں صرف اللہ کی طرف رجوع کرتے تھے ورنہ سیکڑوں واسطے اور وسیلے بنا رکھے تھے جنھیں اپنا الٰہ مان رکھا تھا، حشر و نشر کے منکر تھے، نذر و نیاز اور تمام عبادتیں غیر اللہ کے لیے مخصوص تھیں یا غیر اللہ کی شرکت ان میں لازمی تھی۔ ان امور کی تعلیم یا ان کی بابت ان کے پاس کوئی علم نہ تھا اور نہ وہ یہ کہتے کہ ہم اسے پہلے سے سنتے آئے ہیں، یہ کوئی نئی بات نہیں۔

غیر مشروط اطاعت کا طالب ہے۔ جو عمل اس کے یہاں مقبول ہے وہ سچی زندگی ہے، ایسی زندگی جس کی امتیازی خصوصیات نماز، روزہ اور زکوٰۃ ہو۔

یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ اللہ کے سوا دوسرے معبودوں کی اطاعت ان خیالات سے خارج ہے لیکن یہ نکتہ قابل لحاظ ہے کہ اس توحید کا شدید انکاری رنگ رفتہ رفتہ کھلا۔ یہ اسی بے توجہی اور استہزا کا باعث تھا کہ محمد (صلعمؐ) نے پہلی بار شرک کی سختی سے مخالفت شروع کی اور ساتھ ساتھ اپنی رسالت پر زیادہ زور دیا، محض اس لیے کہ لوگ اسے ماننے کے لیے تیار نہ تھے۔ اب وہ کفار کو ان کے اس عمل پر کہ وہ حکم خدا اور رسول خدا کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، سخت عذاب کی دھمکی دینے لگے۔ انھوں نے ان اقوام ماضیہ کا ذکر کرنا شروع کیا جن پر اس وجہ سے قہر خداوندی نازل ہوا تھا کہ وہ اپنے نبی کی بات نہ سنتے تھے اور اس موقع پر وہ پرانے قصوں کو موجودہ حالت پر اس طرح منطبق کرتے تھے کہ نتیجہ نکالنے کی ضرورت باقی نہ رہتی تھی۔ یہ اہل مکہ کی ناراضگی کا باعث ہوا اور خصوصاً ایسی حالت میں کہ بالآخر یہ نیا مذہب آہستہ آہستہ پھیلنے بھی لگا۔ جن چیزوں کو محمد (صلعمؐ) برا بھلا کہتے تھے وہ ان کے لیے مقدس تھیں۔ وہ اپنے معبودوں اور اپنے آبا و اجداد کی حمایت کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کا تعلق آبائی طریقہ عبادت سے اس وجہ سے اور گہرا تھا کہ ان کے شہر کی تمام ترقی کا دارومدار اسی پر تھا۔ اب تک انھیں یہ نہیں بتایا گیا تھا کہ کعبہ شرک کا مرکز نہیں ہے بلکہ خدا کا گھر ہے۔[1] لیکن ان کے لیے کوئی اور صورت اس کے سوا نہ تھی کہ وہ ابو طالب کے پاس جو رسول کے چچا اور ان کے خاندان کے سردار تھے جاتے اور ان سے کہتے کہ انھیں چپ کرائیں یا پھر ان پر سے اپنا سایہ حمایت اٹھالیں۔ ابو طالب محمد (صلعمؐ) کے مذہب کی حقانیت کے خود قائل تو نہ تھے مگر وہ یہ بھی نہ چاہتے تھے کہ ان پر محض اس لیے کہ وہ ان کی حمایت میں ہیں خواہ مخواہ پابندیاں عائد کر دیں۔

1۔ اس بیان سے مضمون نگار کا مقصود یہ ہے کہ آپ نے شروع شروع میں تمام بتوں کی برائی کے ساتھ خود خانہ کعبہ کی بھی برائی کی یا کم از کم اس کا ذکر نہیں کیا، جس سے سمجھنے والے یہی سمجھے کہ یہ بھی منجملہ مقامات شرک و مراکز کفر ہے مگر اس دعوے کے خلاف قرآن مجید کی تمام مکی سورتیں بانگِ دہل اعلان کرتی ہیں کہ خانہ کعبہ ابراہیمؑ نے تعمیر کیا، جو موحد اور بت شکن تھے۔ انھوں نے اپنے اور اپنے خاندان کے لیے شرک و بت پرستی سے اجتناب کی دعا کی تھی۔ سورہ انعام، سورہ ابراہیم وغیرہ میں یہ باتیں بالتفصیل مذکور ہیں۔

بالآخر جب اہلِ مکہ نے سختی سے اس کا مطالبہ کیا کہ یا تو ابو طالب اپنے بھتیجے کے ان ناروا حملوں کو روکیں یا اعلانیہ ان کی حمایت کریں اور سب کے خلاف میدان میں آ جائیں تو مجبوراً انھوں نے محمد (صلعم) کو بلایا۔ ان کے سامنے صورتِ حال پیش کی اور ان سے یہ درخواست کی کہ خود اپنے کو بھی اور ان کو بھی تباہی میں نہ ڈالیں۔ محمد (صلعم) پر اس تقریر کا بہت اثر ہوا اور انھیں یہ خیال پیدا ہوا کہ ان کے چچا ان سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن وہ تو کسی طرح بھی اعلانِ حق کی اس ذمہ داری سے جو خدا کی عائد کی ہوئی تھی الگ نہ ہو سکتے تھے، اس لیے انھوں نے یہ جواب دیا، ''اگر یہ لوگ میرے دائیں ہاتھ میں سورج اور بائیں ہاتھ میں چاند رکھ دیں تب بھی میں اس وقت تک باز نہ آؤں گا جب تک یا تو خدا مجھے کامیابی عطا کرے یا اس کی راہ میں میری جان چلی جائے''۔ ان الفاظ کے ساتھ محمد (صلعم) آبدیدہ ہو گئے اور واپس ہونے کے لیے مڑے لیکن ابوطالب نے انھیں پکارا اور یوں کہا، ''اے میرے بھائی کے فرزند! جاؤ، جو تمھارا جی چاہے کہو، میں تمھیں کسی حالت میں بھی نہیں چھوڑ سکتا''۔

باوجود ابو طالب کی حمایت کے محمد (صلعم) کو ان ذلتوں سے نجات نہیں ملی جو انھیں اپنے دشمنوں کے ہاتھوں روز برداشت کرنی پڑتی تھیں، ہاں اتنا ضرور تھا کہ کوئی ان کو بہت زیادہ تکلیف نہیں پہنچا سکتا تھا اس لیے کہ وہ خونریزی جو اس کا لازمی نتیجہ ہوتی کوئی معمولی بات نہ تھی۔ لیکن ان سے کہیں زیادہ تکلیف میں ان کے وہ ساتھی تھے جو کسی اور کے ماتحت تھے یا جن کی پشت پناہی کے لیے کوئی طاقتور خاندان نہ تھا، بالخصوص وہ غلام یا کنیزیں جنھوں نے نیا مذہب اختیار کر لیا تھا ان کے ساتھ کوئی رعایت نہ ہوتی تھی بلکہ اکثر اوقات شدید بے رحمی کا نشانہ بنتے تھے۔ ان میں سے بعض کی آزادی کی قیمت ابوبکرؓ نے ادا کی۔ اگرچہ اس کا پتہ نہیں چلتا کہ کوئی شہید[1] ہوا ہو۔ لیکن پھر بھی بہت سے مسلمانوں کی حالت ایسی ناقابلِ برداشت ہو گئی کہ انھیں مجبوراً حبشہ کی طرف ہجرت کرنی پڑی۔ حبشہ کے عیسائیوں کو یہ لوگ تقریباً اپنے مذہبی بھائی کے برابر سمجھتے تھے۔

1- حضرت عمار کی والدہ سمیہ کو ابوجہل نے مار ڈالا تھا (سیرۃ ابن ہشام ج 1 صفحہ 203)۔

ایک عرب کے لیے اپنی قوم کی دشمنی گویا تمام دُنیا اور خدا سے دشمنی مول لینا ہے۔ وہ اس کو کسی طرح موت سے کم نہیں سمجھتا۔ محمد (صلعم) جو، اب تک مکہ ہی میں مقیم تھے، طبعًا اس دشمنی کو کم کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتے رہتے تھے اور ان کے ہم وطن بھی قدرتاً یہی چاہتے ہوں گے کہ ان سے کوئی سمجھوتا کرلیں۔ محمد (صلعم) نے اس کوشش میں یہاں تک کیا کہ اپنی توحید کی تیز دھار کو کچھ کند بھی کردیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دفعہ جب سردارانِ قریش کعبہ میں جمع تھے محمد (صلعم) ان کے پاس آئے اور ان کو سورۃ نمبر 53 سنانے لگے۔ جب وہ اس آیت پر پہنچے:- **أفرأيتم اللات والعزى ومنوٰة الثالثة الأخرىٰ** ۔تو شیطان نے ان کی زبان پر وہ الفاظ جاری کردیے جنھیں وہ ایک مدت سے بذریعہ وحی حاصل کرنا چاہتے تھے[1] وہ الفاظ یہ ہیں۔ **تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجىٰ** ۔ سننے والے بہت متعجب ہوئے لیکن ساتھ ہی ساتھ خوش بھی ہوئے

1- اس میں شبہ نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دل سے چاہتے تھے کہ کسی صورت سے سب اہل مکہ اسلام کو قبول کریں اور ان کے کفر و شرک سے، اسلام کی عداوت اور مسلمانوں کی ایذا سے سخت رنجیدہ ہوتے تھے۔ یہ مضمون چند سورتوں میں وارد ہے۔ منجملہ ان کے سورۂ کہف کی ابتدا میں صاف طور پر مذکور ہے۔ **فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا.** اس ذیل میں یہاں تک بھی مذکور ہے کہ آپ کسی قسم کے سمجھوتے کے لیے راضی ہوگئے تھے۔ یا قریب برضیٰ تھے یعنی یہ کہ ایک معین عرصے تک آپ بتوں کی مذمت سے سکوت اختیار کریں اور کفار بھی مسلمانوں کی ایذا رسانی سے باز آجائیں۔ 68-9 **ودوا لو تدهن فيدهنون** اور (17-73-74-75) **وان كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا اليك لتفترى علينا غيرهٗ واذاً لّا تّخذوك خليلاً، ولو لا أن ثبّتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا اذا لأذقنك ضعف الحيوٰة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً.**

ان آیات سے آپ کا اتحاد و ائتلاف کے لیے بشریت سے میلان ظاہر ہوتا ہے مگر اس کا واقع ہونا کسی صحیح ذریعہ سے ثابت نہیں ہوتا، **تلك الغرانيق العلى** کا افسانہ باوجود شہرت کے بے سند اور بے اصل ہے، کسی صحیح روایت سے نہ ثابت ہے نہ صحیح حدیثوں کے کسی مجموعے میں اس کا ذکر ہے۔ سب سے اول زہری نے اپنی مغازی میں اس کا بلا سند ذکر کیا ہے، جس کے بعد یہ قصہ تمام مغازی و سیر کی کتابوں میں اسی واحد ذریعہ سے شائع ہوا۔ علما، ناقدین، محدثین اور محققین نے اس کو بے اصل اور موضوع بتایا۔ پھر اس کی مختلف طور پر روایتیں ہیں، کسی میں یہ الفاظ آپ نے خود پڑھے، کسی میں شیطان نے پڑھے، کسی میں یہ ہے کہ خود مشرکین نے آپ کے پڑھنے سے پہلے پڑھے، غرض کوئی صحیح بیان نہیں ہوسکا۔ مخالفین جو ضعیف کو صحیح اور صحیح کو ضعیف بنانے کے واسطے ہر وقت تیار رہتے ہیں

کہ ان کی دیویوں کو محمد (صلعم) نے تسلیم کرلیا، چنانچہ جب انھوں نے اس سورۃ کو ان الفاظ پر ختم کیا **فاسجدوا لله واعبدوا** تو وہ سب کے سب ایک ساتھ سجدے میں گر پڑے۔ اس کے بعد انھوں نے اس اقرار پر اظہارِ اطمینان کیا اور محمد (صلعم) کو ماننے کے لیے تیار ہو گئے۔ لیکن رسول خدا گھر پریشان واپس گئے۔ شام کو جب جبرئیل آئے تو محمد (صلعم) نے یہ سورۃ ان کے

اسے لے اڑے اور رنگا رنگ سے اسے چمکا دیا۔ اس مسئلہ میں بعض مسلمانوں کو بھی شبہ ہو گیا ہے۔ وہ ملحدین و زنادقہ کے دام فریب میں آ کر اس قسم کی روایتوں کو قبول کرنے پر مائل ہوئے ہیں۔ بعض نے آیت 52-53-54۔ سورہ الحج (22) **وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبی إلا اذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله أياته والله عليم حكيم** سے استدلال کیا ہے حالانکہ اُمنت (آرزو) اور قرأت دونوں ایک چیز نہیں۔ نبی بشریت سے بعض ایسی آرزوئیں کر سکتا ہے جو خلاف مرضئ الٰہی ہوں مگر وہ قرآت میں اپنی طرف سے کچھ گھٹا بڑھا نہیں سکتا۔ چنانچہ (69۔44 تا 47) **ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين** میں صاف مذکور ہے کہ نبی کسی طرح سے کوئی لفظ بڑھا گھٹا نہیں سکتا اور نہ وہ سخت سزا کا مستوجب ہوگا۔ اور 72-27-28 میں حفاظت کا ذکر ہے اور یہ کہ خدا کے علم و حفاظت کے ذیل وحی اترتی ہے۔ اگر اس قسم کے شیطانی وساوس کا دخل اس میں ہو جائے تو پھر حفاظتِ الٰہی بیکار ہو اور وحی الٰہی اور وحی شیطانی میں تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔

رہا بعض روایتوں میں اس امر کا بیان کہ آپ کے سجدے کے وقت تمام کفار نے سجدہ کیا، یہ غالبًا بہت پہلے کا واقعہ ہے، یعنی ہجرت حبشہ سے بھی پہلے کا۔ چنانچہ ابن مسعود وغیرہ کی روایت اس پر شاہد ہے، گویا اس وقت کفار و مسلمین میں ایسی منافرت نہ تھی اور ہو سکتا ہے، اگر اس کی صحت ثابت ہو، کہ حبشہ والوں کو ایذا اور تکلیف دینے کے واسطے کفار قریش نے یہ حرکت کی ہو اور اسے شائع کر کے انھیں واپس کیا ہو، کیونکہ انھوں نے نجاشی کے پاس اپنے سفیر بھیج کر ان کی واپسی پر زور دیا تھا مگر اس نے قبول نہ کیا اور بجائے اس کے کہ ان پر کسی قسم کی شدت کرتا اور زیادہ مہربان ہوا، وہ خود مسلمان ہوا اور ایک جماعت اس کے ساتھ مسلمان ہوئی۔ بعض علما نے یہ صورت بھی بیان کی ہے کہ ممکن ہے آپ نے پڑھتے پڑھتے وقفہ کیا ہو اور اسی وقت شیطان نے یہ الفاظ "**تلك الغرانيق العلى**" پڑھ دیے ہوں، مگر یہ بھی کسی طرح قابل قبول نہیں، اس لیے کہ یہ روایت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی۔ پھر حفاظت وحی کے بھی صریح خلاف ہے۔

غرض یہ قصہ منجملہ ان بے حقیقت و بے اصل قصوں کے ہے جسے اعدائے دین نے شائع کیا اور بہت سے بھولے بھالے لوگوں نے محض عجیب و غریب ہونے کی وجہ سے قبول کر کے اپنی کتابوں میں درج کر دیا، جس طرح اور رطب و یابس روایتیں وہ درج کرتے تھے۔ جب تحقیق و تنقید کا وقت آیا تو اسے صحیح روایت سے خارج کر دیا گیا۔ پس یہ یقینی ہے نہ ظنی، بلکہ کذب و افترا ہے اور بس۔

سامنے دہرائی۔ اسے سن کر فرشتے نے کہا ارے تم نے یہ کیا کیا؟ تم نے لوگوں کو وہ الفاظ سنا دیے جو میں نے تم سے ہرگز نہیں کہے تھے۔ اب محمد (صلعم) کو اس کا سخت صدمہ ہوا اور یہ خوف ہوا کہ کہیں خدا کی نگاہ سے گر نہ جائیں۔ لیکن ان کے رب نے انھیں اپنے سائے میں لے لیا اور ان کا درجہ اور بلند کر دیا۔ اس نے ان کے قلب سے ان شیطانی الفاظ کو مٹا دیا اور صحیح آیت کو نازل کیا۔ اس طرح پوری عبارت اب یوں ہوئی:- **أفرأيتم اللات والعزىٰ ومنوة الثالثة الأخرى ألكم الذكر وله الأنثى تلك اذا قسمة ضيزىٰ.** جب یہ نئے الفاظ اہل مکہ کے کانوں تک پہنچے تو انھوں نے پرانے الفاظ سے ان کا مقابلہ کیا اور یہ سمجھ لیا کہ رسول نے پھر صلح ختم کر دی۔ اب ان کی دشمنی پھر شروع ہوئی اور زیادہ شد و مد کے ساتھ۔

عام طور پر شبہ کیا جاتا ہے اور یہ حق بجانب ہے کہ یہ سمجھوتا ایک عارضی وسوسۂ شیطانی کا نتیجہ نہ تھا بلکہ گفت وشنید اور طویل غور وفکر کے بعد کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ دوبارہ ان بن بھی اتنی فوری نہ تھی جتنی دکھائی جاتی ہے۔ یہ صلح غالباً ایک دن سے زیادہ تک قائم رہی۔ کم از کم اس واقعہ میں تو کسی شک کی گنجائش نہیں۔ ہر مذہب کو عوام کے ہموار کرنے کے لیے ایک نہ ایک سمجھوتے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن محمد (صلعم) کے لیے یہ وقت ابھی نہیں آیا تھا۔ بعد میں انھوں نے مفاہمت کے اصول پر زیادہ پراثر طریقہ سے عمل کیا۔

اہلِ مکہ اور محمد (صلعم) کے درمیان جو صلح ہوئی تھی اس کی خبر پا کر حبشہ کے مہاجرین[1] واپس آ گئے لیکن یہاں پہنچ کر انھوں نے صورتِ حالات کو اس سے بہت مختلف پایا جس کی توقع ان کو چلتے وقت تھی اور تھوڑے ہی دن بعد دوسری دفعہ ہجرت کرنی پڑی۔ آہستہ آہستہ کوئی ایک سو ایک مسلمان، جن میں سے اکثر نوجوان تھے، چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں پھر حبشہ کی طرف چلے گئے اور وہاں پھر ان کا دوستانہ خیر مقدم کیا گیا۔ ان میں جعفرؓ بن ابی طالب اور رسول کی بیٹی رقیہ بھی مع اپنے

1- یہ واقعہ سراسر غلط ہے کہ آپ نے کوئی صلح کی، کیونکہ یہ قرآن و صحیح روایات کے خلاف ہے۔ اس لیے رجوع معاملہ بھی مشتبہ ہے۔ اگر کوئی صورت ہوسکتی ہے تو وہ صرف یہی کہ اہل مکہ نے محض مہاجرین مسلمانوں کو واپس بلانے کے واسطے ایسی کوئی حرکت کی ہو اور ممکن ہے بعض مسلمان واپس ہوئے ہوں۔

شوہر عثمان ابن عفانؓ کے شامل تھیں۔

اس مفاہمت سے یک بیک پھر جانے کی وجہ سے محمد (صلعم) کا اعتبار بہت گھٹ گیا اور خود ان کی طبیعت بھی عرصے تک اس سے متاثر رہی۔ اپنی اس لغزش کی یاد سے اگر چہ وہ بہت دنوں تک دبے اور گرے رہے (سورہ 17-75)[1] لیکن اپنی رسالت میں انھیں کسی قسم کا شک نہیں پیدا ہوا اور ان کے پیروؤں نے بھی اپنے دلوں میں شبہے کو جگہ نہ دی، مگر اہلِ مکہ نے ان کے اس طرزِ عمل سے کہ پہلے تو انھوں نے ایک آیت کو خدا کی طرف سے لوگوں کو سنایا اور پھر فوراً ہی اسے وسوسۂ شیطانی کہہ کر واپس لے لیا، بلا پس و پیش یہ نتیجہ نکال لیا کہ نبوت اور وحی کے تمام دعوے ایک صریح فریب کے سوا اور کچھ نہیں۔ ان کی اس روکھی اور ظالمانہ منطق کا جواب رسول کے پاس بس یہی تھا کہ پورے جوش کے ساتھ ان کو یقین دلانے کی کوشش کریں۔

مسلمانوں کی خوش قسمتی سے اسی زمانہ میں جب کہ ان کی مختصر سی جماعت کے لیے صورتِ حالات ایک نازک پہلو اختیار کر رہی تھی دو ایسے اشخاص اسلام لائے جو ان کی ہمت بڑھانے کے لیے بہت موزوں تھے۔ محمد (صلعم) کے چچا حمزہ بن عبدالمطلب نے یہ محسوس کیا کہ بنی مخزوم کے مال دار سردار ابو جہل کے ہاتھوں محمد کو جن تکالیف کا سامنا کرنا پڑا ہے اس سے ان کے خاندان کی عظمت پر حرف آتا ہے۔ چنانچہ ان کی علانیہ حمایت کی غرض سے انھوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اس سے زیادہ اہم اور مفید اسی سال (یعنی 6 نبوی میں) عمرؓ بن خطاب کا مسلمان ہونا تھا۔ عمرؓ کا سن اس وقت صرف چھبیس سال کا تھا۔ وہ نہ تو بہت مالدار تھے اور نہ کسی بڑے خاندان سے تعلق رکھتے تھے لیکن ان کی بارعب شکل و صورت اور زبردست قوت ارادی نے ان کا ایک ذاتی اقتدار قائم کر دیا تھا

1- ان آیتوں میں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے آپ کے میلان کا ذکر ہے نہ کہ کسی واقعہ کا۔ پس ان آیتوں سے یہ استنباط کرنا کہ قصہ مذکورہ کے بعد یہ اُسی رنج کے رفع کرنے میں نازل ہوئیں نہایت غلط استنباط ہے بلکہ اس میں ایسے معاملے کی صریح تردید ہے۔ اگر اس قسم کا کوئی واقعہ ہوتا تو بہت سے نومسلم مرتد ہو جاتے یا کم از کم انھیں شبہ کا موقع ملتا۔ اسی طرح کفار قریش شور مچاتے اور بقول مضمون نگار روکھی منطق سے کام لیتے مگر ایسا نہ ہوا، نہ اس کا کوئی ذکر قرآن مجید میں ہے۔

اور یہ اقتدار ان کے مسلمان ہوتے ہی اسلام کی حفاظت وحمایت میں کھلم کھلا برسر کار نظر آنے لگا۔ اب تک مذہبی اجتماع چھپ چھپ کر، بالخصوص ارقم کے گھر میں، ہوا کرتے تھے لیکن عمرؓ نے علانیہ کعبہ میں نماز پڑھنی شروع کی اور دوسروں نے بھی ان کی تقلید کی۔ اب مسلمانوں کی عبادتیں خفیہ طور پر نہ ہوتی تھیں بلکہ کھلے بند اور سب کی آنکھوں کے سامنے۔

جہاں تک پتہ چلتا ہے یہی زمانہ تھا جب کہ محمد (صلعم) اور ان کے ہم وطنوں کے درمیان دشمنی کی آگ بہت بھڑک گئی تھی۔ یہ خیال کہ وہ خود کو لوگوں کی نظروں سے گرا چکے ہیں ان میں اور زیادہ تلخی پیدا کر رہا تھا اور انھوں نے یہ ٹھان لیا تھا کہ اس رعایت کی، جو ایک دفعہ شرک کے ساتھ کر چکے ہیں، تلافی اسی طرح ہوسکتی ہے کہ اس کے خلاف سخت سے سخت خیالات کا اظہار کریں۔ ایک ذاتی عنصر جو اصولوں کی اس جنگ میں کبھی کبھی جھلک دکھا دیا کرتا تھا رفتہ رفتہ غالب ہوتا گیا۔ خدا کے نزدیک بتوں سے زیادہ قابلِ نفرت بت پرست تھے۔ اسے اس کا زیادہ خیال نہ تھا کہ لوگ اس کی عبادت کریں بلکہ اس کا کہ لوگ اس کے رسول پر ایمان لائیں[1] بڑھتی ہوئی تصریح کے ساتھ رسول کے کلام میں اہلِ مکہ کے دھمکانے اور انھیں برا بھلا کہنے کے سوا اب اور کچھ نہ رہا تھا اور یہ ناممکن تھا کہ نوح، موسیٰ اور ابراہیم کی تصویروں میں خود محمد (صلعم) کی صورت نہ پہچانی جائے۔ اہل مکہ پر نازل ہونے والا عذاب یا اس کے نازل ہونے کا وقت یہی دو موضوع تھے جن پر کھلے یا ڈھکے الفاظ میں ''نذیر'' کی ساری تقریر کا مدار تھا۔ لیکن جتنی ہی زیادہ اس کی تکرار کی جاتی تھی اتنا ہی کم اہل مکہ پر اس کا اثر ہوتا تھا۔ انھیں بالکل اس تباہی کا خوف نہ تھا جس کی تصویر ان کے سامنے بہت گہرے رنگ میں کھینچی جاتی تھی اور نہ وہ اس کی طرف التفات کرنے کی تکلیف گوارا کرتے تھے۔ بلکہ ان کے کفر اور بے دینی کا یہ عالم تھا کہ وہ اس عذاب کے دیکھنے کی خواہش بھی ظاہر کیا کرتے تھے جس کی ایک مدت سے ان کو دھمکی دی جاتی تھی اور ان کی جسارت یہاں تک بڑھ گئی تھی کہ وہ ان

1- یہ خیالات اسلام میں قدیم ہیں۔ نبی کی اطاعت کے بغیر خدا کی مرضی سے انسان واقف نہیں ہوسکتا۔ مگر نبی صرف مبلغ کی حیثیت رکھتا ہے اسے الوہیت میں کسی قسم کی شرکت کا دعویٰ نہیں، نہ کسی قسم کی عبادت ونذر میں اس کا کوئی حصہ ہے۔ یہ تعلیم ابتدا سے تھی۔ مضمون نگار کا یہ کہنا کہ اس کی تعلیم کسی پچھلے زمانے میں کی گئی محض خیال ہے۔

آیتوں کے، جن سے محمد (صلعم) ان کے جذبات کو اُبھارنے کی کوشش کرتے تھے، صبرآزما ہونے کی شکایت کرتے تھے۔ انھیں ذرا بھی اس کا یقین نہ تھا کہ انجیل کے وہ قصے جن کو محمد (صلعم) بہت فخر سے سناتے ہیں انھیں وحی کے ذریعہ سے معلوم ہوئے ہیں، بلکہ بخلاف اس کے وہ لوگ یہ دکھانا چاہتے تھے کہ انھیں اس انسانی منبع کا علم ہے جہاں سے وہ یہ باتیں سیکھتے ہیں (سورہ 16-105 [1] -25-5-44-13)[2] یہ حقیقت خالی از لطف نہیں کہ اہل مکہ انکار اور عدم یقین کے مقابلہ میں محمد (صلعم) کی طرح بنی اسرائیل کی تصدیق اور شہادت کو پیش کرتے ہیں[3]۔ (سورہ۔6-114-10-94-13-36-17-108-28-52-34-6) اور خصوصاً ایک یہودی کی شہادت جس کا نام نہیں لیتے (سورہ-46-9)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ان کے تعلقات یہودیوں سے تھے اور یہ ان کے زیر اثر تھے اور انھیں سے بالتحقیق توراۃ اور ہگاوا کا مسالہ انھیں حاصل ہوا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ انھیں خود اس کا یقین رہا ہوگا کہ یہ باتیں ان کو عالم بالا سے بذریعہ وحی معلوم ہوتی ہیں ورنہ وہ مخالفت کے ہوتے ہوئے صرف یہودیوں کی شہادت پر ہرگز بھروسہ نہ کرتے۔ اسی قسم کا فریب نفس مشکل سے ہماری سمجھ میں آسکتا

1- یہ سورۂ نحل کی آیت نمبر 103 ہے یعنی:-ولقد نعلم أنهم يقولون انما يعلمه بشر الخ۔

2- غالبًا سورۂ دخان کی آیت نمبر 14 مراد ہے یعنی:- ثم تولوا عنه وقالوا معلّم مجنون.

3- اہل مکہ کہتے تھے کہ نبی فرشتوں میں سے کوئی کیوں نہ ہوا، نیز نبوت کا انکار کرتے تھے۔ اس پر انھیں بتایا گیا کہ نبی ہمیشہ انسان ہوا کرتا تھا، کبھی فرشتہ نہیں آیا۔ اگر اس میں شک ہو تو اہلِ کتاب سے دریافت کرو۔ نبوت کے امور کی بابت بھی جو کچھ شبہات ہوں اہلِ کتاب سے حل کر سکتے ہو۔ ابن ہشام جلد 1 صفحہ 239 پر ہے کہ حبشہ یا نجران کے عیسائیوں کی ایک جماعت آئی اور وہ مسلمان ہوگئی جسے کفار مکہ نے برا بھلا کہا۔ یہ ذکر آیت نمبر 52 تا 55 سورۂ قصص (28) میں ہے۔ سورہ 46-9 میں عبداللہ بن سلام اسرائیلی یہودی کا ذکر ہے جو آپ کے مدینہ جانے پر مسلمان ہوگیا تھا۔ یہ ہجرت کے بعد کا واقعہ ہے۔ اسے مکہ کے ذکر سے تعلق نہیں۔ ان تمام باتوں سے آپ کا تعلق یہود سے ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ آپ کا علم یہود و نصاریٰ کی بابت ظاہر ہوتا ہے اور یہ کہ ان کے پاس کچھ بشارتیں نئے آنے والے کے متعلق ہیں، وہ وحی کی کیفیت رسول کی صفات سے بخوبی واقف ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے کسی قسم کے تعلق پر ہرگز روشنی نہیں پڑتی۔

ہے لیکن یہ کہنا ناممکن ہے کہ رسول عربی میں یہ خطرناک عنصر بالکل موجود نہ تھا۔1

اب قریش کے صبر کا پیمانہ لبریز ہو چکا تھا۔ ان کے سرداروں نے جمع ہو کر یہ عہد کیا کہ ہاشمیوں سے آئندہ کسی قسم کا تعلق نہیں رکھیں گے اس لیے کہ وہ محمدؐ کو چھوڑنے پر راضی نہیں ہوتے۔ ہاشمیوں نے اپنے رشتہ داروں کی خاطر اس مصیبت کو جھیلنا پسند کیا حالانکہ ان میں سے اکثر ابھی مسلمان نہ ہوئے تھے۔ بنو المطلب کے ساتھ وہ سب کے سب شعب ابی طالب میں چلے گئے۔ صرف ان میں ایک فرد یعنی ابولہب علاحدہ ہو گیا اور اہل مکہ سے جا کر مل گیا۔

ہر قسم کا لین دین ان شہر بدر لوگوں سے ممنوع تھا اس لیے صرف یہی مصیبت نہ تھی کہ یہ لوگ جماعت سے الگ تھے بلکہ بسا اوقات جسمانی تکالیف کا بھی سامنا کرنا پڑتا تھا۔ اس طرز عمل کی اگرچہ کبھی پوری سختی سے پابندی نہیں کی گئی، پھر بھی یہ اپنا اثر دکھائے بغیر نہ رہا۔ رسول کے وہ پیرو جن کا تعلق ابھی مستحکم نہ ہوا تھا انھیں چھوڑ بیٹھے اور ان کی تمام تبلیغی کوششیں یکسر سرد پڑ گئیں۔2

1- جس بات کو قرآن نے بیان کیا ہے یعنی یہ کہ رسول ہمیشہ انسان ہوئے ہیں، وحی الٰہی انسانوں پر ہوا کرتی تھی اس کے متعلق کسی اہلِ کتاب کو نہ اس زمانے میں نہ اب اختلاف کی گنجائش ہے۔ ابن ہشام ج 1 صفحہ 190 میں مذکور ہے کہ اہلِ مکہ نے اپنے چند آدمی مدینہ بھیج کر یہود سے دریافت کیا تھا کہ کوئی فیصلہ کی بات بتاؤ جس سے محمد (صلعم) کے متعلق ہمیں معلوم ہو جائے کہ صادق ہیں یا کاذب۔ انھوں نے کہا کہ یہ تین باتیں دریافت کرو (اصحابِ کہف، مشرق و مغرب میں گھومنے والے کا ذکر، اور روح) اگر وہ ان کے جواب دے تو صادق ہے ورنہ کاذب۔ اس کا جواب سورۂ کہف و بنی اسرائیل میں دیا گیا مگر جن طبیعتوں میں ضد اور خبث تھا وہ ایسی باتوں سے مسلمان کیوں کر ہو سکتی تھیں۔ الغرض اگر آپ کا کوئی خاص تعلق یہود سے ہوتا یا کوئی انسانی معلم آپ کو تعلیم دیتا تو اہلِ مکہ محض دعوے پر اکتفا نہ کرتے بلکہ اس کو اچھی طرح شائع کرتے۔ ساحر، شاعر، مجنون، کاہن کہنے کی ضرورت نہ تھی، اور ممکن ہے بہت سے مسلمان اس صورت میں یہودی ہو جاتے جب وہ دیکھتے کہ یہ علم یہود سے حاصل کیا گیا ہے۔

2- کسی تاریخ و سیر کی کتاب سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس اثنا میں کچھ مسلمان مرتد ہو گئے اور واقعہ یہ بھی ہے کہ ایسے سخت زمانے میں بجز پکے سچے مسلمانوں کے کوئی طامع منافق مسلمان نہ ہوا تھا جو کسی وجہ مخصوص کے زائل ہونے سے کفر کو قبول کرتا۔ بلکہ جس قدر شدت اور مصیبت پہنچتی تھی وہ اسلام میں اور پختہ ہوتے تھے۔ پس یہ کہنا کہ ''وہ رسولؐ کے پیرو جن کا تعلق ابھی مستحکم نہ ہوا تھا انھیں چھوڑ بیٹھے'' افترائے محض اور ادعائے باطل ہے۔ آپ کی تبلیغی کوششوں کا یکسر سرد پڑ جانا بھی غلط ہے۔ آپ اپنی سعی میں اسی طرح مصروف رہے جس طرح پہلے تھے البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اب چند مخصوص لوگوں سے گفتگو ہوتی تھی۔

اب ان کا صرف یہی کام رہ گیا تھا کہ جو لوگ اب تک وفادار رہ گئے ہیں ان کا دل بڑھائیں اور اپنے اعزا کو اپنا ہم خیال بنانے کی کوشش کریں۔

یہ حالت دو تین سال تک قائم رہی لیکن بالآخر خود اہلِ مکہ کے لیے نا قابلِ برداشت ہوگئی، اس لیے کہ ان کے تعلقات اس نکالے ہوئے خاندان سے مختلف نوع کے تھے۔ (اور بغیر ان کے کام چلنا محال تھا) 10 نبوی (20-619) میں اہلِ مکہ میں سے پانچ ذی اثر اشخاص شعب ابی طالب میں گئے اور بنو ہاشم اور بنو المطلب کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اس کونے سے نکل کر پھر منظر عام پر آ جائیں۔ باقی قریش ان لوگوں کے دفعتاً نمودار ہونے سے کچھ گھبرا سے گئے اور انھیں اس کی ہمت نہ ہوئی کہ ان باثر امان دینے والوں کی مخالفت کر کے خواہ مخواہ ایک نئی اور عظیم الشان آفت مول لیں۔

روایت ہے کہ ایک مبارک واقعہ کی وجہ سے اہل مکہ کی وہ قسم بھی ٹوٹ گئی جو انھوں نے بنی ہاشم کے بارے میں کھائی تھی۔ وہ واقعہ یہ تھا کہ چوہوں نے اس عہد نامے کو کھا ڈالا تھا جو لکھ کر خانۂ کعبہ میں لٹکا دیا گیا تھا[1]

محمد (صلعم) اب پھر آزاد تھے لیکن انھوں نے نہ تو پھر اہل مکہ کو برا بھلا کہنا شروع کیا اور نہ ان پر کسی قسم کا اثر ڈالنے کی کوشش کی[2]۔ ان باہمی تعلقات کے تین درجے قائم کیے جا سکتے ہیں، اگرچہ ان کی نوعیت کی تمیز ان کی ترتیب کے انداز سے زیادہ آسان ہے۔ سب سے پہلے تو ان کی کوشش یہ تھی کہ اہل مکہ کو کسی طرح رام کر کے اپنا ہم خیال بنالیں اور جب بہت سی تدبیریں ناکام

1- ابن سعد، ابن ہشام وغیرہ میں دیمک کا نام ہے (ارضہ) اور ساتھ ہی آپ کی پیش گوئی کا ذکر ہے کہ وہ عہد نامہ سب برباد ہوگیا۔ اس کے تمام حروف مٹ گئے۔ صرف اللہ کا نام باقی ہے۔"

2- یہ کس قدر حقیقت کے خلاف ہے؟ آپ نے کسی وقت ایسا نہ کیا، آپ کی وہی تعلیم تھی۔ پہلا دور جس میں دیوتاؤں کی تعریف آپ نے کی محض افسانہ ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح تیسرا دور بھی محض افسانہ ہے۔ آپ نے کبھی انھیں ایسا نہیں چھوڑا کہ ایک قسم کی مصلحت ظاہر ہو۔ ان کو اسی طرح سمجھاتے رہے جیسا کہ پہلے سمجھاتے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ دیگر قبائل عرب کی طرف بھی توجہ کی۔

رہیں تو وہ یہاں تک بھی تیار ہو گئے اور ان کی دیویوں کی تھوڑی سی تعریف کر کے بت پرستی سے ایک قسم کا سمجھوتہ کرنا چاہا۔ جب یہ سمجھوتہ قائم نہ ہو سکا تو انھوں نے فوراً بت پرستوں پر ایک شدید حملہ شروع کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اور ان کا خاندان دونوں جماعت سے نکال دیے گئے۔ اب کہ بندش ختم ہوگئی، انھوں نے اہلِ مکہ کو ان کی قساوت قلب کی بنا پر بالکل ان کے حال پر چھوڑ دیا۔ انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ ان کے وطن میں اب اسلام کی ترقی کی کوئی امید باقی نہیں رہی اور خود ان کی شخصیت بھی معرضِ خطر میں ہے۔ علاحدگی کا یہ جذبہ اس وجہ سے اور سخت ہوگیا کہ اسی زمانے میں ان کی وفادار بیوی خدیجہؓ کا انتقال ہوگیا اور تھوڑے ہی دنوں کے بعد ان کے بزرگ سرپرست اور حامی ابوطالب بھی چل بسے۔ چنانچہ انھوں نے ارادہ کیا کہ پاس کے شہر طائف میں چل کر زرا قسمت آزمائی کریں اور یہ سوچ کر تنِ تنہا چل کھڑے ہوئے۔ وہاں پہنچ کر انھوں نے بڑے بڑے لوگوں سے یہ دریافت کیا کہ کیا وہ ان کے وہاں ٹھہرنے اور اپنے خیالات کی اشاعت کرنے کے موافق ہیں۔ ان لوگوں نے صاف انکار کیا اور شہر کے بعض اوباش ان کے پیچھے ہو لیے، یہاں تک کہ بہ ہزار دشواری وہ شہر کے باہر آ کر دو شریف مکہ والوں کے انگور کے باغ میں پناہ گزیں ہوئے۔ شدید یاس اور ناامیدی کی حالت میں انھوں نے پھر گھر کا راستہ لیا۔ حدیث میں آیا ہے کہ اس وقت ان کی تسکین اس بات سے ہوئی کہ نخلہ کے مقدس کنج میں بیٹھ کر جب وہ قرآن پڑھ رہے تھے تو کم از کم جنوں نے آ کر اسے سنا۔ ایسی حالت میں ان کے لیے یہ بالکل ناممکن تھا کہ مکہ سے نکل آنے کے بعد اور وہاں کے لوگوں سے تعلقات منقطع کر کے دوسروں سے جا ملنے کا اعلان کر چکنے کے بعد وہ پھر وہاں کا قصد کر سکیں۔ اس لیے انھوں نے اس وقت تک اس کی جرأت نہ کی جب تک کہ طویل گفت وشنید کے بعد ایک باعزت شہری مطعم بن عدی نے انھیں اپنی حمایت میں نہ لے لیا۔ باوجود ان سب واقعات کے، خدیجہ کی وفات کے دو ماہ بعد انھوں نے سودۃ بنت زمعہ کے ساتھ جو ایک مہاجر حبشہ کی بیوہ تھیں عقد کرنے کا فیصلہ کر لیا۔

بہت تھوڑے عرصے کے بعد محض اتفاق سے محمد (صلعم) کو وہ بات حاصل ہوگئی جو پیش

بندی (یعنی سفر طائف) سے نہ ہو سکی تھی۔ اہلِ مکہ کو ان کے حال پر چھوڑ دینے کے بعد محمدؐ نے ان عربوں سے ملنا اور انھیں تلقین کرنا شروع کیا جو مکہ، مجنہ، ذو المجاز اور عکاظ میں حج یا دوسرے میلوں کی شرکت کے لیے آیا کرتے تھے۔ ہجرت سے تین سال قبل (20-619) ایک دفعہ ان کا گذر اہلِ مدینہ کی ایسی جماعت پر ہوا جس نے خلاف معمول ان کا مذاق بالکل نہ اڑایا بلکہ ان کی باتوں کی سمجھنے کی خواہش اور ان کے خیالات کے قبول کرنے پر رضامندی کا اظہار کیا۔ اس سے محمدؐ کو بے انتہا خوشی ہوئی۔ یہ لوگ اس قسم کے خیالات کے لیے پہلے سے تیار تھے۔ کچھ تو اس وجہ سے کہ ان کا دن رات کا میل جول ان یہودیوں کے ساتھ تھا جو، ان کے ساتھ مدینہ اور قرب و جوار میں رہتے تھے اور کچھ ان تعلقات کی بنا پر جو ان کے اور نبطیوں یا شمال کے عیسائی عربوں کے درمیان پہلے سے تھے۔ حنیفیت ان لوگوں میں بہت زیادہ پھیلی ہوئی تھی[1]۔ اور ساتھ ہی ساتھ ایک نئے مذہب کے ظاہر ہونے کی توقع بھی ان کو تھی اور غالباً یہ خیال بھی تھا کہ اس کا بانی ایک عرب پیغمبر ہوگا۔ مدینہ محمد (صلعم) کے لیے مناسب جگہ تھی، محل تعجب ہے کہ یہ بات انھیں محض اتفاق سے معلوم ہوئی[2]۔ اب انھوں نے مدینہ والوں سے گہرے تعلقات پیدا کیے اور ان سے کہا وہ اپنے شہر میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ کیا وہاں ان کے مقبول ہونے کا کوئی امکان ہے۔ ان لوگوں نے اس کا وعدہ کیا اور کہا کہ وہ آئندہ سال آ کر انھیں حالات سے آگاہ کریں گے۔

چنانچہ دوسرے سال ایامِ حج میں مدینہ کے بارہ آدمی محمد (صلعم) سے ملے اور انھوں نے یہ عہد کیا کہ وہ بجز خدا کے اور کسی کی عبادت نہ کریں گے، دوسروں کے مال پر دست درازی نہ کریں گے، زنا سے احتراز کریں گے، نوزائیدہ بچوں کو قتل نہ کریں گے، بدگوئی چھوڑ دیں گے اور ایک معقول حد تک رسولِ خدا کے احکام کو مانیں گے۔ یہ عقبہ کی پہلی بیعت کہلاتی ہے۔ اب یہ بارہ آدمی مبلغین اسلام کی حیثیت سے اپنے گھروں کو واپس گئے۔ ان کو یہ ہدایت کی گئی تھی کہ دوسرے

1- اہلِ مدینہ میں حنیفیت کا زیادہ شائع ہونا محض قیاس ہے۔ جس طرح دو ایک حنیف مکہ میں کسی زمانے میں تھے اسی طرح مدینہ میں۔ کثرت اشاعت کا ثبوت کسی صحیح یا ضعیف تاریخی روایت میں نہیں ملتا۔

2- قرآن مجید میں اس کا ذکر (6-89) میں موجود ہے۔ یعنی اگر اہلِ مکہ اس پر یقین نہیں لاتے اور قبول نہیں کرتے تو ہم نے ایک دوسری جماعت ان کے قائم مقام کر دی ہے جو اس پر ایمان لائے گی۔

سال نتائج تبلیغ سے رسول کو آگاہ کریں۔ مکہ کے مسلمانوں میں سے ایک شخص مصعب بن عمیر ان لوگوں کے ساتھ ہی یا شاید[1] ان کے بعد اس لیے مدینہ بھیجے گئے کہ وہاں کے لوگوں کو قرآن پڑھنا سکھائیں اور اسلام کے عقائد و اعمال کی تعلیم دیں۔

اس نئی سرزمین میں اسلام بہت تیزی سے پھیلنے لگا۔ یہ سمجھنا آسان ہے کہ کس طرح اس خوشی نے محمد (صلعم) کی روح کو بلند پروازی کی طاقت عطا کی۔ اس انتہائی مسرت سے جوان کی کیفیت تھی اس کا اندازہ اس سفر سے ہوسکتا ہے جو انھوں نے رات میں یروشلم کا کیا تھا (سورہ 17-1 و 6-2)، اگر درحقیقت یہ واقعہ اسی زمانے کا ہے[2] یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایرانیوں پر رومیوں کی فتح کی پیشن گوئی بھی جو سورہ نمبر 30 میں موجود ہے گویا خود اپنی فتح کے یقین کا اظہار تھا اس لیے کہ اس زمانے میں وہ عیسائیوں کو اپنوں میں سمجھتے تھے۔ لیکن یہ پیشن گوئی (جو قرآن میں واحد[3] پیشن گوئی ہے) معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے سے بہت پہلے کی ہے۔

ہجرت سے کچھ ہی پہلے حج کے موقع پر (مارچ 622) مدینہ کے قافلے کے ساتھ 73 مرد اور دو عورتیں ایسی تھیں جو اسلام لا چکی تھیں۔ قربانی کا دن گذار کر رات کے وقت بمقام عقبہ یہ سب لوگ محمد (صلعم) سے ملنے آئے۔ محمد (صلعم) کے ساتھ ان کے چچا عباس بھی تھے جو ابو طالب کی وفات کے بعد بنو ہاشم کے سردار تھے۔ یہ عقبہ کی دوسری بیعت کہلاتی ہے۔ اسی وقت یہ فیصلہ کرلیا گیا تھا کہ محمد (صلعم) مدینہ کو ہجرت کریں گے۔ ایک طرف عباس نے اپنے بھتیجے کو اپنی حمایت سے نکال

1۔ حضرت مصعب ابن عمیر ان لوگوں کے ساتھ ہی بھیجے گئے تھے۔ ملاحظہ ہو ابن ہشام مطبوعہ مصر جلد دوم صفحہ 34۔

2۔ اس واقعہ کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال ہے شعب ابی طالب کے زمانے میں ہوا، بعض اس سے پہلے یا پیچھے بتاتے ہیں۔

3۔ قرآن کی دوسری پیشین گوئیاں مضمون نگار کو معلوم نہیں ہوئیں۔ اور صرف اسی کو واحد پیشین گوئی کہہ کر اپنی عدم معرفت کا اظہار کیا (1) 54-44-45 میں بدر کی ہزیمت کا ذکر ایسے وقت میں ہوا ہے جب کہ مسلمانوں کی حالت مکہ میں تشویشناک تھی۔

(2) اسی طرح (24-55) میں خلافتِ ارض کا وعدہ بھی پیشین گوئی ہے جس کا ظہور بوجہ اتم ہوا۔

(3) ہجرت کے بعد مکہ میں واپس آنا اور وہاں آپ کا تسلط ہونا (28-85) ایضاً (48×)۔ اس قسم کی پیشین گوئیاں قرآن مجید میں بکثرت ہیں۔

کر مدینہ والوں کے سپرد کیا اور دوسری طرف اہل مدینہ نے یہ عہد کیا کہ اس سلسلے میں جتنے فرائض ان پر عائد ہوں گے ان کو کماحقہٗ ادا کریں گے۔ انھوں نے رسول کے سامنے یہ قسم کھائی کہ وہ ان کی اسی طرح حفاظت کریں گے جس طرح اپنی بیوی بچوں کی کرتے ہیں۔ اور خود محمد (صلعم) نے یہ وعدہ کیا کہ وہ آئندہ خود کو بہ تمام وکمال اہل مدینہ میں شمار کریں گے اور ان کی جماعت سے الگ نہ ہوں گے۔ روایت ہے کہ کہیں سے یک بیک شور کی آواز آئی اور یہ قابل ذکر مجلس برہم ہوگئی۔

اگرچہ باتیں بہت چپکے چپکے کی گئی تھیں، پھر بھی اہل مکہ کو بہت جلد اس کی خبر لگ گئی۔ دوسرے روز صبح کو ان لوگوں نے ابن اُبی سے جو مدینے کے قافلے کا کارواں سالار تھا دریافت کیا تو اس نے لاعلمی ظاہر کی اور یہی واقعہ بھی تھا، اس لیے کہ وہ ابھی تک اپنے آبائی دین پر تھا اور اسی وجہ سے اس کے مسلمان ہمراہیوں نے اس سے یہ راز نہیں کہا تھا اور خود اسے بھی ان لوگوں کی رات کی غیر حاضری کا پتہ نہ چلا تھا۔ اہل مکہ کو صحیح طور پر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ رات کو کیا ہوا تھا اور معلوم ہوا بھی تو اس وقت جب مدینے والے جا چکے تھے۔ انھوں نے ان کے پیچھے آدمی دوڑائے مگر کوئی فائدہ نہ نکلا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد انھوں نے یہ کوشش کی کہ مکہ کے مسلمانوں کو ہجرت کرنے سے بالجبر باز رکھیں۔ تھوڑے عرصے کے وقفے کے بعد انھوں نے رسول کے پیرووں کو از سرنو ایذا دینا شروع کیا۔ بعضوں کو ارتداد پر مجبور کیا[1] اور اکثر کو قید میں ڈال دیا، لیکن ان تدابیر سے کام نہ چلا بلکہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جو کچھ دیر میں ہونے والا تھا وہ بہت جلد سامنے آ گیا۔ بیعتِ عقبہ کے چند روز بعد ہی محمد (صلعم) نے اپنے ساتھیوں کو ہجرت کرنے کا باقاعدہ حکم دے دیا۔ 1ھ کے پہلے مہینے میں (اپریل 622) ہجرت شروع ہوئی۔ دو ماہ کے عرصے میں تقریباً 150 آدمی مدینہ پہنچ چکے تھے اور غلاموں کے علاوہ مکہ میں بہت کم مسلمان باقی رہے تھے۔[2]

خود محمد (صلعم) ابوبکر اور علی کے ساتھ مکہ میں آخر تک رکے رہے۔ ان کے اس قیام کی وجہ

1- کسی تاریخ کی کتاب یا روایت سے اس کا پتہ نہیں چلتا کہ کوئی شخص مرتد ہوا ہو۔ نہ معلوم مضمون نگار کو کس ذریعہ یہ علم حاصل ہوا۔ کسی ماخذ کا حوالہ بھی نہیں دیا گیا ہے کہ کچھ بحث کی جا سکے۔

2- ابن ہشام صفحہ 315-319 (ہ)

اس قدر لامعلوم[1] ہے جس قدر ان کے یک بہ یک ہجرت کر جانے کی۔ موخر الذکر کی وجہ تو یہ بتائی جاتی ہے کہ اہلِ مکہ نے ان کی جان لینے کی تدبیر سوچ لی تھی اس لیے ابوبکر کو ساتھ لے کر چپکے سے مکہ سے روانہ ہو گئے۔ دو یا تین دن تک دونوں دوست جبلِ ثور کے ایک غار میں جو مکّہ کے جنوب میں واقع ہے پوشیدہ رہے تاکہ اگر کوئی تعاقب کیا گیا ہو تو وہ ختم ہو جائے (سورہ9-40)۔ اب انھوں نے شمال کا راستہ لیا اور 12 ربیع الاول 1ھ کو مدینہ پہنچ گئے۔ اس درمیان علی مکہ ہی میں تھے۔ وہاں انھوں نے تین دن اور قیام کیا اس لیے کہ جیسا کہا جاتا ہے ان تمام امانتوں کو جو رسول کے پاس تھیں ان کے مالکوں کے حوالے کر دیں۔ قریش نے ان کو کسی قسم کی تکلیف نہیں پہنچائی اور نہ ان کے راستے میں کوئی رکاوٹ ڈالی۔ یہاں تک کہ آخر کار انھوں نے بھی مدینہ کی راہ لی۔

ہجرت مدینہ کے ساتھ رسول کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ کسی انسان کے حالات میں شاذ و نادر ہی اتنا زبردست انقلاب ہوا ہوگا۔ اگر وہ مکہ ہی میں قیام کرتے تو زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتے تھے کہ اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے جان دے دیں اور اس دین کو ان کے جیتے جی کامیابی کا منہ دیکھنا شاید ہی نصیب ہو سکتا۔ ہجرت نے یہ کر دیا کہ وہ جو ایک نئے مذہب کے بانی تھے اس کی کامل فتح بھی اپنی زندگی ہی میں دیکھ سکے اور ان کے دیکھتے ہی دیکھتے وہ تمام مدارج طے ہو گئے جو مسیحی دُنیا میں عیسیٰ کے زمانے سے لے کر قسطنطین کے عہد تک کہیں جا کر اتمام کو پہنچ سکے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ عربی حکومت کے قائم کرنے میں اسلام سے کس طرح فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ان کی کامیابی کی رفتار اس قدر تیز تھی۔ لیکن یہ بہت آسانی سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اس سے مذہب کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ اسلام بہت جلد اپنی ابتدائی معنویت کھو بیٹھا اور یہاں آتے ہی

1- وجہ صاف ظاہر ہے۔ مدینہ میں آپ کی روانگی سے قبل جس انتظام کی ضرورت تھی اس کا مکمل ہونا اور مکہ میں آپ کی اقامت کا ناممکن ہونا۔ غرض جس وقت کفار نے آپ کے قتل کا عزم مصمم کر لیا، اور اس کے واسطے پوری تیاری کر چکے اس وقت آپ کے واسطے بجز ہجرت کرنے کے کوئی چارۂ کار باقی نہ رہا۔

عملی اور سیاسی مصالح کا کھوٹ اس میں مل گیا[1] اپنی منزل مقصود تک پہنچ جانے کی وجہ سے اس میں ترقی کی صلاحیت ہمیشہ کے لیے ناپید ہوگئی۔ تمام اہم مسائل کی تشکیل محمد (صلعم) کے ہاتھوں ہی ہو چکی تھی اور وہی صورت آج تک قائم ہے لیکن یہ بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ معنویت اور دولتِ روحانیت کی کمی کی وجہ یہ بھی ہے کہ اسلام[2] عرب میں پیدا ہوا۔

شروع شروع میں محمد (صلعم) نے قبا میں جو شہر کے باہر ایک قصبہ تھا قیام کیا۔ یہاں ان

1- یہ نہایت غلط اور پامال خیال ہے جسے یورپین سیرت نگار لگاتے جاتے ہیں۔ اسلام نے اپنی معنویت و روحانیت کو اسی طرح مدینہ میں آخری وقت تک قائم رکھا جس طرح مکہ میں تھی، البتہ اسلام نہ موسیٰ کے احکام کی طرح سخت پابندیاں مسلمانوں پر عائد کرتا ہے نہ عیسیٰ کی طرح ایسی نرمی و سہولت کی تعلیم دیتا ہے جو کسی ایک باعزت زندگی گزارنے والی قوم کے لیے سزاوار نہیں۔ اسلام نے ہر چیز کو اپنی اپنی جگہ رکھ کر اس نقصان کی تلافی کر دی جو پہلے مذاہب میں تھی۔ اس نے اپنے ماننے والوں کو درویش و راہب محض نہیں بنایا نہ جبر و قہر کے حاکم اور سپاہی، بلکہ اس نے حکومت کے ساتھ فقر، سیاست کے ساتھ روحانیت کا ایسا اتصال دکھایا جس کے سامنے دُنیا کی نظر خیرہ ہوگئی اور اور جس کی نظیر کسی امت میں نہیں مل سکی۔

2- اسلام نے تمام معاملات کی دو قسمیں کی ہیں، ایک محض دُنیاوی جس کے متعلق ہر قسم کے اختیارات اربابِ علم، اہل حل و عقد کو حاصل ہیں اور مصالح کی بنا پر ہر وقت ان میں رد و بدل کی گنجائش ہے (مگر بدقسمتی سے مسلمانوں نے ایسے امور میں بھی بیجا پابندیاں "فقہ" سے عائد کر لی ہیں)۔ دوسرے وہ امور جو دینی یا روحانی کہلاتے ہیں۔ یہ توحید معاد اور عبادت کے خاص طریقے اور اسی ذیل میں معاملات دُنیاوی کا ایک حصہ جو روحانیت سے خاص قرب رکھتا ہے جس کا اخلاقِ انسانی پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ یہ تمام امور بدرجہ اتم اس خوش اسلوبی سے طے فرما دیے ہیں کہ اگر ان میں غور و فکر کیا جائے تو احکام مشروعہ سے سر مو تجاوز کا کوئی موقع نہیں مل سکتا۔ اسلام میں ترقی اور نمو کی وہ صلاحیت تھی (بشرطیکہ اس پر عمل کیا جائے) جو قرنِ اوّل میں دیکھی گئی اور جس کا موافق و مخالف معترف ہے۔ یہ ضرور ہے کہ مسلمانوں نے دُنیا میں زیادہ انہماک کر کے اصولِ شرعیہ کو پسِ پشت ڈال دیا، ان کی روحانیت فنا ہوگئی، آپس کا اتحاد جاتا رہا اور اس کا جو لازمی نتیجہ تھا وہ ہو کر رہا۔ باایں ہمہ، روحانیت کا جہاں تک تعلق ہے وہ اب بھی مسلمانوں میں یورپ سے زیادہ ہے۔ پس اسلام ہر قسم کی ترقی کے لیے ہر وقت قابل اور صالح ہے۔ عرب میں آنے سے اس میں کوئی خاص کیفیت یا نقص نہیں پیدا ہوا۔ جو روحانی تعلیم عرب کے ایک بدو کی اصلاح و تہذیب کرتی ہے اور اسے ابوبکر و عمر، ابوایوب اور ابوذر بنا دیتی ہے وہی تعلیم نجاشی اور قیصر کی ہدایت کر سکتی ہے، مگر قلب مضطرب اور عقلِ سلیم کی ضرورت ہے۔ جن کے قلوب زنگ آلود ہو گئے ہوں، جن کی آنکھوں پر تعصب اور ہوا پرستی کے پردے ہوں، جن کے کان حق کے سننے سے بہرے ہوں وہ کسی طرح ایک نورِ واضح اور ہدایت ربانی سے مستفید نہیں ہو سکتے۔

کے بعض راسخ ترین پیرو رہتے تھے اور انھوں نے ایک مسجد بھی بنا رکھی تھی۔ چند دن گزرنے کے بعد جب انھیں یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ ان کا استقبال دل سے کیا جائے گا تو وہ شہر کے اندر داخل ہوئے۔ اس وقت اس شہر کا نام یثرب تھا۔ ہر شخص انھیں اپنے یہاں ٹھہرانے کا مشتاق تھا۔ اس خیال سے کہ کسی کو شکایت کا موقع نہ ملے محمد (صلعم) نے فیصلہ اپنی اونٹنی (القصواء) پر چھوڑ دیا۔ وہ بنونجار کے محلہ میں ایک کھلی جگہ پر جا کر بیٹھ گئی۔ اسی جگہ کو انھوں نے اپنے مکان اور مسجد کے لیے منتخب کرلیا۔ سات ماہ تک انھوں نے ابو ایوبؓ کے مکان میں قیام کیا۔ اس عرصہ میں مسجد بن کر تیار ہو گئی۔ جو عبادت گاہ کا کام بھی دیتی تھی اور عام نشست گاہ کا بھی۔ اسی سے ملحق رسول کا ذاتی مکان تھا جو ان کی ازدواج کے حجروں پر مشتمل تھا اور انھیں میں سے کسی ایک میں وہ خود رہا کرتے تھے۔ اس وقت ان کی ایک ہی بیوی تھیں یعنی سودہ جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ لیکن تھوڑے ہی دنوں کے بعد مزید برآں انھوں نے کمسن عائشہ سے جو ان کے دوست ابوبکر کی بیٹی تھیں اور جنھوں نے بعد میں ان کی طبیعت میں بہت رسوخ حاصل کیا، عقد کرلیا۔ بعض سربرآوردہ مہاجرین نے بھی آس پاس اپنے مکانات بنا لیے لیکن اکثر لوگ اہل مدینہ کے ساتھ ہی رہتے تھے۔

مدینہ عربی سطح مرتفع کے مغربی کنارے پر وادیٔ قناۃ میں واقع ہے۔ آتش فشانی مادہ سے ترکیب یافتہ بنجر چٹانوں کے بیچ میں یہ ایک نخلستان ہے۔ یہاں کے باشندوں کی روزی کا مدار کچھ تو کھجوروں پر تھا اور کچھ ان کھیتوں اور باغات پر جو ان درختوں کے سائے میں ہوا کرتے تھے۔ آبادی کا ایک حصہ شہر میں رہتا تھا اور ایک حصہ مضافات اور آس پاس کے گاؤں میں۔ کسی زمانے میں یہ نخلستان یہودیوں کے قبضہ میں تھا، اسی طرح جس طرح اس سے شمال کے ایسے ہی نخلستان یعنی وادیٔ القریٰ، خیبر، فدک اور تیما اب تک ان کے پاس تھے۔

محمد (صلعم) کے زمانے سے چند صدی پہلے یمنی عرب بنوقیلہ یہاں آکر آباد ہو گئے تھے اور انھوں نے یہودیوں کو قریب قریب یہاں سے نکال دیا تھا۔ بہت سے یہودی اب بھی یہاں

رہتے تھے۔ کچھ تو عربی قبائل میں پھیلے ہوئے تھے اوران کی حمایت میں تھے اور کچھ آزادگروہوں میں رہتے تھے مثلاً قینقاع، نضیر، قریظہ۔ ان کی خوش قسمتی سے عرب آپس میں متفق نہ تھے[1] بنو قیلہ کی دوشاخیں تھیں، اوس اور خزرج، جو ہمیشہ برسرپیکار رہتی تھیں۔ باہمی دشمنی اور منافرت یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ اگر اتفاق سے قبیلۂ اوس کا کوئی فرد خزرج کے محلہ میں چلا جاتا تو اس کی جان و مال کی خیر نہ تھی۔ اسی طرح اگر خزرج میں سے کوئی آدمی اوس کے محلہ میں آجاتا تو اس کا بھی یہی حشر ہوتا۔ محمد (صلعم) کے آنے سے کچھ عرصہ قبل مدینہ میں ایک بہت بڑی جنگ ہوئی تھی جس کا نام جنگ بعاث ہے۔ اس میں قبیلہ اوس نے اپنے یہودی حلیفوں کی مدد سے خزرج کو سخت ہزیمت دی اوران کا زور بالکل توڑ دیا۔ خزرج تعداد میں زیادہ تھے، اقتدار میں بھی بڑھے ہوئے تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ اپنے سردار ابن ابی کو مدینہ کا بادشاہ بنانے کے لیے بالکل تیار ہی بیٹھے تھے۔ جنگ بعاث سے جماعتوں کا توازن، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ نزاع، بدستور قائم رہا اور اس سے ایک تیسرے شخص نے فائدہ اٹھایا جو اس مناسب وقت پر آن پہنچا اور جس نے ان کمزور اور قریب الاختتام خانہ جنگیوں کو موقوف کر کے امن قائم کر دیا۔

اس وقت کے حالات غیرمعمولی طور پر اس کے لیے موزوں تھے کہ اس مذہبی اثر کو جو محمد (صلعم) اپنے ساتھ لائے تھے ایک سیاسی رنگ دیدیں اور انھیں بانیٔ مذہب سے بانیٔ سلطنت بنا دیں۔ عربوں میں اب تک یہ دستور تھا کہ ایسے تمام جھگڑے اور اہم قضیے جو معمولی طریقوں سے نہ سلجھ سکتے ہوں ان کاہنوں کے سامنے جو بت خانوں میں رہتے تھے آسمانی فیصلے کے لیے پیش کیے جاتے تھے۔ محمد (صلعم) کو جو دینی اعتبار حاصل تھا اس کا براہ راست یہ اثر پڑا کہ اکثر اوقات مختلف مسائل ان کے سامنے مشورے اور فیصلے کے لیے پیش کیے جانے لگے۔ مدینہ میں جھگڑے اور پیچیدگیاں بہت تھیں اور ایک ایسی بااقتدار شخصیت کی اشد ضرورت تھی جو دونوں فریق پر برابر اثر

1- عرب جس زمانے میں آئے تھے (غالباً اسلام کے دو تین صدی پیشتر) متفق تھے اور آپس میں کسی قسم کا اختلاف نہ تھا۔ اسی زمانے میں یہود پر غلبہ پایا، انھیں شہر سے الگ کر دیا اور آہستہ آہستہ اپنا تسلط قائم کیا مگر اسلام سے کچھ قبل (غالباً چالیس برس) آپس میں ناچاقی ہوگئی جس کی بنا محض ایک آدمی کا قتل تھا جس میں دونوں فریق عرصہ تک لڑتے رہے۔

ڈال سکے۔ محمد (صلعم) نے اس ضرورت کو ایسے انداز سے پورا کیا جو عربوں کو بہت پسند آیا۔ ان کا اقتدار طاقت پر مبنی نہ تھا بلکہ اس کا انحصار خداوندی فیصلے کے بہ رضا و رغبت ماننے پر تھا اور اس میں کسی کے لیے کوئی شرم کی بات نہ تھی۔

اصولاً تو یہ اسی قسم کا قانونی اور اجتماعی اقتدار تھا جو قدیم کاہنوں کو حاصل تھا لیکن عملاً اس کا زور زیادہ تھا۔ اس کی وجہ صرف یہی نہیں تھی کہ حالات بہت زیادہ مناسب تھے بلکہ سب سے زیادہ اہم سبب خود محمد (صلعم) کی شخصیت تھی۔ تاریخ کو سمجھنا اس وقت تک بالکل ناممکن ہے جب تک ہم اس عظیم الشان روحانی اثر کا صحیح اندازہ نہ کرلیں، جو محمد (صلعم) کو عربوں پر حاصل تھا۔ خود کو خدا کا پیغمبر کہنا اور اپنے کلام کو خدا کا کلام بتلانا اس شخص کے لیے مطلق مفید نہیں ہوسکتا جس پر لوگوں کا اعتماد نہ ہو اور وہ اعتماد جو محمد (صلعم) کو حاصل تھا کسی زمانے میں اور کسی مدت کے لیے بھی نہ ایک مفتری کو حاصل ہوسکتا ہے اور نہ ایک فریب خوردہ شخص کو۔ اس کے علاوہ ان کی وہ عظمت بھی جو نبی ہونے کی وجہ سے لوگوں کے دلوں میں تھی بالکل کام نہ دیتی اگر ان کے فیصلے غلط اور عقل سے بیگانہ ہوتے۔ بخلاف اس کے ان کے فیصلے حق اور عقلِ سلیم کے مطابق ہوتے تھے۔ وہ ہر بات کو خوب سمجھتے تھے اور گتھیاں سلجھا سکتے تھے۔ ان میں صرف جوش ہی جوش نہ تھا بلکہ قوتِ عمل بھی پوری طرح موجود تھی۔

تھوڑے ہی دن کے بعد وہ اس چیز کا جو ابتدا میں انھیں بطور اختیاری ہدیے کے پیش کی گئی تھی حق کی حیثیت سے مطالبہ کرنے لگے۔ سنہ ہجری کے ابتدائی سالوں میں مدینہ کے لیے جو نظام مرتب کیا گیا تھا اس میں یہ الفاظ بھی ہیں، ''ہر وہ جھگڑا جو تم لوگوں میں پیدا ہو خدا اور رسول کے سامنے پیش کیا جائے گا''۔[1] اور قرآن میں بھی ان لوگوں کو زجر و توبیخ کی گئی ہے جو اب تک جھوٹے معبودوں یعنی کاہنوں اور راہبوں کو حَکَم بناتے ہیں۔ حیرت انگیز سرعت کے ساتھ رسول 'حاکم بامر اللہ'' کی حیثیت سے سارے مدینہ میں سب سے زیادہ بااثر آدمی ہوگئے۔

1- ابن ہشام 342، 17 (د)

یوں محمد (صلعم) نے اپنے اقتدار کی بنیادیں مضبوط کیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہا جاتا ہے کہ موسیٰ نے کیا تھا (Exod.XVIII.)، جیسے موسیٰ کے فیصلوں سے توراۃ تیار ہوئی اسی طرح ان کے فیصلوں سے سنت۔ ان کا اصلی کام غالباً یہی تشریعی اور تنظیمی کوششیں تھیں جن کو آخری دم تک نہایت خاموشی کے ساتھ انھوں نے جاری رکھا۔ بہر کیف اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ کام کیا وہ نہایت درجہ مفید تھا۔ اگر ان کی وجہ سے اتنا ہی ہوتا کہ ایسے ملک میں جہاں اس سے قبل خونریزی، خودغرضی یا بیش از بیش ہنگامی اور خود اختیاری معاہدات کے علاوہ اور کچھ نہ تھا، قانون اور انصاف کی حکومت ہو جاتی تو بھی بہت تھا مگر صرف یہی نہیں ہوا بلکہ ان کی قانون سازی بھی (اگر ہم اسے واقعی یہ نام دے سکیں) قدیم عربی رسم ورواج سے بدرجہا بہتر اور بلند تھی۔ خصوصیت کے ساتھ انھوں نے اپنی تمام تر توجہ اس امر کی طرف منعطف کی کہ حق ملکیت کی حفاظت کے لیے ایک آہنی دیوار کھڑی کر دیں اور صنفِ نازک کا رتبہ ازدواجی معاملات میں بلند تر کر دیں۔ قصاص کو انھوں نے قائم رکھا مگر اس کی نوعیت بالکل بدل دی، اس طرح کہ اس کی اجازت یا یوں کہنا چاہیے کہ سزائے موت کا حق کسی دوسرے کو نہ تھا۔ اس کے کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ جو کچھ موجود تھا اس سے انھوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا، خواہ وہ عربی رسم ورواج کی صورت میں رہا ہو یا یہودی قانون کی۔ مؤخر الذکر کی پیروی انھوں نے بالخصوص اپنے ان قوانین میں کی ہے جو ازدواج سے متعلق ہیں۔

نئی صورت حالات کا قطعی طور پر یہ اثر ہوا کہ سلطنت کی عمارت بنانے میں مذہب کا مرتبہ ایک معمولی خادم سے زیادہ نہیں رہا۔ لیکن شاید ہی کہیں یہ خدمت اس خوبی سے انجام دی گئی ہو یا منزل مقصود تک پہنچنے میں اس خدمت سے یہاں سے زیادہ فائدہ اٹھایا گیا ہو۔[1] مکہ میں اسلام اپنی

1- اس قسم کے خیالات کے اظہار کی وجہ غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ یورپ کے دماغ میں مذہب کا صرف وہی تخیل جاگزیں ہے جس کی تبلیغ حضرت عیسیٰ نے کی، یعنی سراسر ترک دنیا اور اعمال دنیا سے لاپروائی، حالانکہ ان کے سامنے یہودیوں کا مذہب بھی موجود ہے، جس میں غالب حصہ احکام وغیرہ اور سلطنت کے قیام سے متعلق ہے۔ اپنے اپنے زمانے میں یہ دونوں مذاہب ضروری تھے اور اسی قسم کے احکام کی ضرورت تھی۔ اس کا صحیح اندازہ ان عہدوں کے حالات کے مطالعہ سے ہوسکتا ہے۔ اسلام کا مقصد ان دونوں میں امتزاج پیدا کرنا ہے۔ اس میں دین ودُنیا دونوں کے متعلق ضروری تعلیم موجود ہے اور یہی فطرت انسانی کے مطابق بھی ہے۔ انسان نہ محض دین کا ہوسکتا ہے اور نہ محض دنیا کا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقدمہ۔

بالکل ابتدائی حالت میں محمد (صلعم) کے ذاتی یقین سے زیادہ کچھ نہ تھا اور ہزاروں پس وپیش کے بعد وہ اس کی تبلیغ واشاعت پر تیار ہوئے[1] تھے۔ پھر بھی اس تبلیغ سے ان کا مقصد صرف یہی تھا کہ لوگوں کے دلوں میں انفرادی حیثیت سے ایمان جاگزیں ہوجائے۔ اس زمانے میں جو باتیں وہ بتایا کرتے تھے وہ بہت سادہ اور عام فہم تھیں مثلاً یہ کہ انسانوں کو خدا پر ایمان اور یوم الحساب پر یقین رکھنا چاہیے، زندگی کو نیکی اور تقوے کے ساتھ گذارنا چاہیے، خود پسندی اور حرص سے احتراز واجب ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس میں شک نہیں کہ وہیں ایک جمعیت قائم ہوچکی تھی اور دشمنوں کے مظالم سے اسے ایک طرح کا استحکام بھی نصیب ہوچکا تھا اور مذہبی اجتماع بھی ہوتے تھے اور نماز بھی باجماعت ادا کی جاتی تھی لیکن بایں ہمہ ہر چیز تغیر پذیر اور بالکل ابتدائی حالت میں تھی اور مذہب کی داخلیت ابھی فنا نہیں ہوئی تھی۔ ہجرت کے دو سال کے بعد آہستہ آہستہ یہ کیفیت بدل گئی اور مذہب اگر بالکل نہیں تو کم از کم بہت بڑی حد تک ملت کے لیے ایک فوجی نظام رہ گیا۔ **لاالٰہ الا اللّٰہ** ان کے معتقدات کا لب لباب تھا لیکن تصدیق بالقلب پر اتنا زور نہیں دیا جاتا تھا جتنا اقرار باللسان پر[2] یہی قومی شعار تھا اور یہی نعرۂ جنگ۔ عبادت نے فوجی ورزشوں کی شکل

1- اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مکہ میں اسلام ذاتی یقین اور اس کی تبلیغ سے زیادہ نہ تھا مگر ایک تو آپ کا ہزاروں پس و پیش کے بعد اس کی تبلیغ کے لیے تیار ہونا، جیسا کہ مضمون نگار نے لکھا ہے، غلط اور بے اصل ہے دوسرے آپ کو یقین تھا کہ اسلام اپنا حق (غلبہ) حاصل کر کے رہے گا۔ چنانچہ انبیائے سابقین کے قصص اور آیات "**العاقبة للمتقين**" "**سيهزم الجمع ويولون الدبر**" وغیرہ سے اس کی پیشن گوئی کی گئی۔

2- یہ صریحاً اول تمام قرآنی آیات واحادیث کے خلاف ہے جن میں صرف اخلاص اور قلب سے قبول کرنا یا نہ کرنا باعث نجات وعذاب بتایا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک جماعت ایسی بھی تھی جو برائے نام مسلمان تھی اور دل سے ان کا تعلق کفر وشرک سے تھا۔ یہ منافقین کی جماعت تھی مگر اسلام انسانی طاقت سے باہر حدود میں اپنی مداخلت نہیں کرسکتا۔ یعنی اسلام کا حکم محض ظاہری اعمال پر محدود ہے اگر چہ وہ درحقیقت بالاصالۃ اور اولاً قلب سے متعلق ہے۔ پس جو شخص کہ قلب سلیم سے توحید رسالت معاد اور اسلامی عبادات کا معتقد عامل نہیں وہ ہرگز سچا مسلمان نہیں ہوسکتا۔ ظاہری اعمال قلبی کیفیت کے مظاہر اور اس کے ممد ومعین ہیں۔ اس کی تفصیل مکی اور مدنی سورتوں میں بہ کثرت موجود ہے۔ البتہ ایسا شخص ظاہراً مسلمانوں کی جماعت میں شمار کیا جائے گا جو بظاہر اسلامی احکام کا متبع ہے۔ اس سے ہرگز یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام ظاہری اعمال پر منحصر ہوگیا نہ یہ کہ ظاہری ورزشیں اس کی اصل الاصول ہیں۔ صرف آیت (177۔ اور 189 سورہ 2) کا حوالہ اس کے لیے کافی ہے ورنہ کوئی سورت اس مضمون سے خالی نہیں کہ صرف ظاہری اعمال کوئی حقیقت نہیں رکھتے جب تک باطن درست نہ ہو، البتہ محض باطن پر بھی اعتماد نہیں کیا گیا بلکہ ہر دو کو لازم وملزوم بتایا گیا۔

اختیار کرلی تھی اور تمام مقتدی امام کے حرکات وسکنات کی حرف بہ حرف نقل کرتے تھے۔ مسجد دراصل اسلام کی بہت بڑی ورزش گاہ تھی اور یہیں مسلمانوں کو جماعتی عصبیت، اخوت اور اطاعت احکام کا جو ان کی فوجوں کا طرۂ امتیاز تھا، سبق دیا جاتا تھا۔

اقرار توحید اور نماز کے بعد زکوٰۃ اور صدقات کا درجہ تھا اور یہ تیسرا اہم ذریعہ تھا جسے محمد (صلعم) نے اپنے ساتھیوں میں جذبۂ یگانگت کو ابھارنے اور اسے بروئے کار لانے کے لیے اختیار کیا تھا۔ زکوٰۃ رفتہ رفتہ ایک طرح کا محصول بن گئی اور آگے چل کر اسی پر مسلمانوں کے مالی نظام کی بنیاد رکھی گئی اور ساتھ ہی ساتھ اسلامی سلطنت کی دیوار بھی گویا اسی پر قائم ہوئی۔ مذہب نے ایسی عملی نشوونما پائی کہ زکوٰۃ کا صرف نام ہی نام باقی رہ گیا اور یہ مفید وہم کہ ہر قسم کا محصول خدا کو ادا کیا جاتا ہے۔[1]

جیسے جیسے اسلام کے نام لیوا باہمی اتحاد کی رسی کو مضبوط پکڑتے گئے اسی رفتار سے غیروں سے ان کی بیگانگی بڑھتی گئی۔ اگر مکہ میں محمد (صلعم) کا برتاؤ دوسرے موحدین کے ساتھ اس اصول کے ماتحت تھا کہ ''جو ہمارا مخالف نہیں وہ ہم میں سے ہے'' تو مدینہ میں آکر ان کا اصول یہ ہوگیا کہ ''جو ہمارے ساتھ نہیں وہ ہمارا مخالف ہے''۔[2] حالات کچھ اس طرح کے تھے کہ انھیں بالخصوص یہودیوں کے ساتھ معاملہ کرنا تھا۔ ان لوگوں نے غیر ارادی طور پر محمد (صلعم) کے لیے مدینہ میں

1- کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس مضمون کا کیا مطلب ہے۔ اب تک تمام مسلمان زکوٰۃ کو ارکان اسلام میں سے ایک سمجھتے ہیں اور جب تک مسلمانوں کی حکومت تھی یا مرکزی نظام قائم تھا اس وقت تک برابر زکوٰۃ ایک جگہ جمع ہوتی تھی اور اس کا مصرف بھی صحیح تھا۔ اسلام میں زکوٰۃ کے متعلق جو احکام ہیں ان کی مثال تو کوئی دوسرا مذہب پیش ہی نہیں کرسکتا۔ انفرادی خیرات اور سخاوت کے احکام کے علاوہ سالانہ آمدنی پر ایک ایسا محصول عائد کردینا جس سے غربا کی پرورش اور ملک کا انتظام ہوسکے اسلام کے بہترین مذہب ہونے کی بہت بڑی دلیل ہے۔ اگر دنیا زکوٰۃ کے اسلامی نظام کو تسلیم کرلے اور اسے اسی طرح صرف بھی کرے جس طرح اسلام نے بتایا ہے تو اسے ہرگز اجتماعیت یا اشتراکیت کے خطرناک طریقے کو اختیار کرنے کی ضرورت ہی نہ پڑے، جس میں فائدہ کم اور نقصانات کا امکان زیادہ ہے۔

2- یہ سراسر بہتان ہے۔ قرآن کی شہادت اس کے خلاف ہے۔ ملاحظہ ہو۔ (سورۃ 60-8)

لا ینهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إنّ الله يحب المقسطين۔

زمین تیار کردی تھی اور محمد (صلعم) بھی ان سے بہت سی امیدیں رکھتے تھے۔ چنانچہ شروع شروع میں ان لوگوں سے بھی انھوں نے وہی برتاوا برتا جو ان عربی قبائل سے برتتے تھے جنھوں نے انھیں مان لیا تھا، لیکن جب اوس وخزرج سے ان کے تعلقات مضبوط ہو گئے تو ان تعلقات میں جو یہود سے تھے کمزوری آتی گئی۔ مذہبی اور سیاسی اثر کا امتزاج، مذہب سے ایک طرح کے نظام حکومت کی تخریج اور رسالت سے بادشاہت کی طرف عدول یہ ایسی باتیں تھیں جن سے یہود کو بھی اتفاق نہیں ہو سکتا تھا۔[1] اس کے علاوہ جہاں مدینہ کے قدیم نظام میں جو فرسودہ، غیر مرتب اور از کار رفتہ ہو چکا تھا، خارجی عناصر کے داخل ہو جانے میں کوئی دقت نہیں ہوتی تھی وہاں اسلام کے جدید آئینِ سیاست نے صورت حالات بالکل بدل دی اور یہ ضروری ہو گیا کہ یہ عناصر یا تو اس میں جذب ہو جائیں یا خارج کر دیے جائیں۔

محمد (صلعم) کو یہود سے جو مخالفت پیدا ہو گئی تھی وہ شروع شروع میں تو عملی نہیں بلکہ زیادہ تر نظری شکل میں رونما ہوئی اور بالخصوص اس طرح کہ وہ بعض ان اہم اعمال میں جو انھوں نے یہودیت سے اخذ کیے تھے ایک امتیازی شان پیدا کرنے کی نہایت احتیاط سے کوشش کرنے لگے تھے، یہاں تک کہ یہی چیزیں اسلام اور یہودیت کے درمیان خصائصِ تمیزی کا کام دینے لگیں۔ مثال کے طور پر قبلہ ہی کو لے لیجیے کہ پہلے یروشلم تھا اور اب مکہ ہو گیا، یا صوم[2] عاشورہ کو جس کی جگہ

1- کس لیے؟ کیا یہ کوئی ایسی نئی بات تھی جو یہود نے موسیٰ اور داؤد وسلیمان وغیرہ میں نہیں دیکھی تھی؟ یا محض حسد و بغض کی وجہ سے! بادشاہت کی طرف عدول کرنے سے مقصد اگر زندگی کو تکلف و تعیش میں گذارنا، اپنی ذاتی اغراض کو دخل دینا، اپنی آل واولاد کو منصبِ حکومت پر فائز کرنا ہوتا تو البتہ اعتراض ہو سکتا تھا، لیکن یہ باتیں آپ میں نہ تھیں، نہ اس سے آپ کا کسی قسم کا تعلق تھا۔ ہاں قانون کا جاری کرنا، اس میں امیر وغریب، شریف ووضیع کو یکساں قرار دینا، غربت وفقر کی زندگی گذارنا، سادگی اور تنگی سے آخری وقت تک رہنا، یہ آپ کی ممتاز صفت ہے جو ابتدا سے تھی اور آخر تک رہی۔ یہود نے حسد اور بغض، خباثتِ نفس اور غدر سے مدینہ کے امن وامان میں خلل ڈالنے کی ہر ممکن کوشش کی، آپ اور آپ کی جماعت کی ہر ایک صورت سے بیخ کنی کی۔ ہر وقت تدبیر سوچتے رہے اور عمل کے وقت اس میں دریغ نہیں کیا اس لیے اس کا بدلہ جو ایک منصف، مدبر، عادل سے انھیں مل سکتا تھا، ملا۔

1- عاشور کے روزے کی بابت اب تک فضیلت ثابت ہے البتہ فرض ہونا خود محلِ بحث ہے یعنی کیا وہ کسی زمانے میں فرض تھا، پھر منسوخ ہوا۔

اب ماہِ رمضان نے لے لی۔ یوم جمعہ کو نماز باجماعت کے لیے مخصوص کر دینے میں بھی ممکن ہے کہ یہودی یوم السبت سے اختلاف مدِنظر رہا ہو۔

ان تبدیلیوں میں سب سے زیادہ اہمیت تحویلِ قبلہ کو حاصل ہے اس لیے کہ اسلام کو انفرادی دین سے سیاسی دین بنانے کی تدریجی کوشش کے ساتھ ساتھ اسے خالص عربی دین بنا دینے کا جو عمل جاری تھا اس کی تکمیل اسی پر ہوتی ہے۔ یروشلم کی جگہ مکہ کو قبلہ بنا کر محمد (صلعم) نے صرف یہی نہیں کیا کہ یہودیت سے تمام تعلقات منقطع کر لیے اور اپنی آزادی کا اعلان کر دیا بلکہ سب سے بڑی بات یہ کی کہ بت پرستی کے ساتھ ایک طرح کی رعایت کر کے اسلام کو قومی مذہب بنا دیا۔[1] اور مقصد اس سے یہ تھا کہ بکھرے ہوئے قبائل کو ایک شیرازہ میں منسلک کر دیں اور اس طرح ایک ملت کی بنیاد رکھ دیں۔ مکی تیوہار کو مسلمانوں کی عید (عید الاضحیٰ) بنا دینے کے بھی یہی معنی ہیں۔ چنانچہ مسلمانوں پر یہ فرض کر دیا گیا ہے کہ اگر وہ اس مقام پر موجود نہ ہوں جب بھی جہاں تک ممکن ہو اس عید کو منائیں۔

اس طرح گویا اسلام کے یہ پانچ ارکان قائم ہوئے: توحید، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔ اس میں شک نہیں کہ ان ارکان میں گہری معنویت کے قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے، لیکن ان میں بڑی خوبی یہ ہے کہ اگر ان کی ظاہری پابندی پر اکتفا کی جائے تب بھی یہ بہترین ذریعہ ہیں اس جماعتی عصبیت اور اخوت، اس اطاعتِ خدا و رسول کے پیدا کرنے کا جن پر اسلامی نظام کے

1- آنحضرت صلعم نے قیامِ مکہ اور ہجرت کے بعد کسی وقت خانہ کعبہ کو بت خانہ نہیں بتایا، نہ اس کی کوئی مخالفت کی، بلکہ اس میں یا اس کے اردگرد جو بت تھے اس کی مخالفت کی۔ قرآن مجید کے سورہ ابراہیم اور دیگر سورہٗ مکی میں بنائے ابراہیم اور فضیلتِ کعبہ مذکور ہے جو ایسے وقت میں تھی کہ مسلمان ہر قسم کی مصیبت میں مبتلا تھے۔ پس یہ کہنا کہ مکہ میں خانۂ کعبہ کو بت خانہ کہا جاتا تھا اور مدینہ میں اسے قبلہ بتایا گیا، بالکل خلاف واقعہ اور بہتان ہے۔ نیز اسلامی حج کا مرکز بجائے خانۂ کعبہ کے عرفات کا میدان ہے جہاں نہ کسی پتھر کی عظمت کی جاتی ہے نہ کسی عمارت کی، نہ کوئی عمارت ہے، بلکہ جاہلیت سے اب تک وہاں کوئی ایسا نشان نہیں پایا جاتا بجز اس کے کہ سب لوگ عام میدان میں کھڑے ہو کر اپنے گناہوں کو یاد کریں اور اس عالمِ ثانی (آخرت) کا منظر پیشِ نظر کریں۔ خود خانہ کعبہ کی عزت و عظمت بحیثیت ایک بت خانے کے کسی زمانے میں نہ رہی، بلکہ بحیثیت ایک خدا کے معبد ہونے کے جسے ابراہیم علیہ السلام نے بنایا اور جہاں سے صرف توحید کی ندا دی۔

استحکام کا دارومدار ہے۔ اُس زمانے تک عرب میں تمام سیاسی اور سماجی تعلقات کی بنا آبائی رشتوں پر تھی۔ ایسی بنیاد پر ایک باقی رہنے والی عمارت کا قیام کسی طرح ممکن نہ تھا اس لیے کہ خون جتنا لوگوں کو ملاتا ہے اتنا ہی جدا بھی کرتا ہے۔ لیکن اب مذہب میدان میں آیا اور جماعتی نظام کی تعمیر میں اس کی کارفرمائی نہایت مستعدی کے ساتھ شروع ہوئی۔ اس نے پرانی دیواروں کو بے رحمی سے مسمار کر دیا تاکہ ان ٹوٹے ہوئے اجزا کو از سرِ نو جوڑ کر ایک پائندہ تر عمارت کھڑی کر دے۔ لوگوں کے دل بالکل بدل گئے اور قدیم تعلقات کا تقدس خدا کے سامنے بالکل محو ہو گیا۔ اگر محمد (صلعم) چاہتے تو ایک بھائی دوسرے کی گردن مارنے پر تیار ہو جاتا۔ بہترین مسلمان وہ سمجھا جاتا جو قدیم سے بے تعلقی اور جدید سے تعلق پیدا کرنے میں سب سے کم پس و پیش کرے۔ محمد (صلعم) ان طبیعتوں کو ترجیح دیتے تھے جو ہمیشہ مصروفِ عمل رہتی ہیں خواہ وہ کبھی کبھی بھٹک ہی کیوں نہ جاتی ہوں۔ استغراقی زہد اور تعبد کی وہ صرف زبان سے تعریف کر دیا کرتے تھے[1]

ہزاروں خاندانوں کی غیر منظم حکومت پر خدائے واحد کی مطلق حاکمیت نے فتح پائی اور اس کی رعایا مضبوط ترین رشتے میں منسلک ہوئی۔ ہر مسلم دوسرے مسلم کا بھائی تھا اور غیر مسلم کے مقابلے میں قدرتی طور پر اس کا ساتھ دیتا تھا۔ اسلام کے دائرے سے باہر نہ کوئی قانون تھا اور نہ امن۔[2]

1- یہ بیان خلافِ واقعہ ہے۔ آپ نے صرف استغراقی زہد و تعبد کی بھی تعریف فرمائی نہ محض ظاہری عمل کرنے والوں کو، اگرچہ وہ راہ بھٹک جائیں، پسند فرمایا۔ آپ کی تعریف ایسے زہد و تعبد کے لیے ضرور واقع ہوئی جو عمل سے وابستہ ہو، جس میں ایک زاہد و عابد حاکم و عامل ہو، جو دین کے ساتھ دنیا کو ملائے، محض زہد و استغراق کو رہبانیت فرما کر اسلام کے مقصد کے مخالف بتایا۔ سورۃ 32 آیت 24-37-38 اور 41 میں مسلمانوں کے حقیقی اوصاف مذکور ہیں۔ اسی طرح 3-190-200 اور 25-63-76 تک ان روحانی اوصاف کو جن کے ساتھ دنیاوی خصائل بھی جمع ہوں مفصل بیان فرمایا ہے۔ اس کے پڑھنے کے بعد کوئی ذی فہم یہ نہیں کہہ سکتا کہ اسلام نے محض زہد و تعبد کی تعریف کر کے عمل کا کوئی درجہ نہیں رکھا یا محض عمل کو پسند کر کے زہد و تعبد کے لیے کوئی جگہ نہیں رکھی۔

2- اگر دنیا کی عام حالت کے اعتبار سے اسے سمجھا جائے تو واقعہ یہی تھا کہ نہ کوئی قانون تھا نہ امن۔ لیکن اگر یہ سمجھا جائے اور غالباً مضمون نگار کا یہی مقصود معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے سوا دوسرے فرقوں کے لیے مسلمانوں کے پاس کوئی قانون یا امن کا سلسلہ نہ تھا تو یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ اسلام نے خود ایسے فرقوں کی حفاظت اپنے ذمہ لی ہے اور ان کے جان و مال اسی طرح محفوظ کیے جس طرح ایک مسلمان کے۔

اللہ ہی قادر مطلق ہے اور وہ صرف ان لوگوں کی حفاظت کرتا ہے جو اس کی کامل اطاعت کرتے ہیں۔

مہاجرین یعنی وہ لوگ جو مکہ سے رسول کے ساتھ آئے تھے گویا ملت کی جان تھے۔ ان کے لیے اس اصل اصول کو ۔۔۔۔ کہ مدینہ میں عزت کا مدار خاندان نہیں بلکہ تقویٰ ہے، کامیاب بنانا اس وجہ سے اور زیادہ آسان ہوگیا کہ وہاں کے اصلی باشندے (انصار)، اوس اور خزرج باہمی منافرت کی وجہ سے ایک دوسرے کا زور توڑ چکے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں محمد (صلعم) کے دل میں نہ صرف یہ خیال پیدا ہوا تھا کہ غیر مسلموں سے تمام رشتے منقطع کرلیں بلکہ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ خود مسلمانوں میں حتی المقدور نسل کے تمام امتیازات کو ایک مشترک مذہب کے ذریعہ سے فنا کردیں۔ لیکن انھوں نے جلد اس خیال کو چھوڑ دیا اور نہایت تصریح کے ساتھ قدیم خاندانی حقوق اور حق وراثت کو اسلام میں جائز بلکہ مقدس ٹھہرایا۔ (سورۃ 8-76)[1] اس طرح انھوں نے مساوات کے کلیے پر اس حد تک عمل نہیں کیا، قیاس جس کا مقتضی تھا، بلکہ عملی مشکلات کی وجہ سے جماعتی نظام کو پرانے ڈھنگ پر چلنے دیا۔ آخر میں تو انھوں نے رشتہ داری اور خون کے تعلقات کو اتنے حقوق دے دیے جو ایک طرح اسلام کے منافی تھے اور اس طرح گویا خود ہی ان جھگڑوں اور

1- اوائل ہجرت میں مُواخاۃ کا ایک سلسلہ قائم کیا گیا تھا جس میں ایک مہاجر، ایک انصاری عموماً لیا گیا تھا اور ان دونوں کا بھائی چارہ اس صورت سے کیا گیا تھا کہ مسافر مہاجر کو پردیس میں ایک گونہ مدد ملے اور اس کے واسطے مستقر و جائے اقامت مہیا ہو۔ اسی کے ساتھ انصار نے فراخ دلی، بلند ہمتی و عالی حوصلگی سے مہاجرین کو اپنے مال واسباب و جائداد کا حصہ دار بنادیا حتیٰ کہ میراث میں بھی ان کا حق رکھا کیونکہ پہلے عرب میں ایسا دستور تھا کہ حلیف کا نسب اس قوم میں شامل ہوجاتا تھا جس سے وہ عہد کرے اور میراث سے بھی اسے کچھ حق ملتا تھا۔ سورۃ 4-23 میں اس کا ذکر ہے۔ عرصہ کے بعد جب مہاجرین بھی مالدار ہوگئے، انصار سے کہا گیا کہ تم اگر چاہو تو اس میں حصہ لو یا مہاجرین کو جو حصہ اپنی جائداد کا دے چکے ہو واپس لے لو۔ وہ دوسری صورت پر راضی ہوگئے اور ضرورت رفع ہوجانے کی وجہ سے آیت 75 (نہ 76) سورۃ 8 نازل ہوئی جس نے پہلے حکم کی تنسیخ کردی۔

فسادوں کی بنیاد رکھی جنھوں نے عہد اموی میں خاص طور پر ملت کے شیرازہ کو بالکل بکھیر دیا[1]۔ اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ابتداً اسلامی اصول میں اشتراکیت کا عنصر بھی کچھ نہ کچھ شامل تھا لیکن یہ خیال رکھنے کی بات ہے کہ شروع ہی سے کس طرح زکوٰۃ کی رقم جماعت میں مساوات پیدا کرنے کے بجائے حکمراں طاقت کے ہاتھوں کو مضبوط بنانے میں صرف کی جاتی رہی ہے۔ یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ مذہبی انقلاب کا اثر جماعتی نظام پر بھی ضرور پڑتا ہے مگر اسلام کی یہ خصوصیت ہے کہ اس نے ابتدا ہی سے اس مذہبی خمیر سے جماعت کی ترتیب اور تعمیر کا کام لیا اور اس تخریبی رجحان کو جو اکثر سیاسی مسائل سے متعلق اس میں پایا جاتا ہے زور نہ پکڑنے دیا۔ بلا شبہ خلافت کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ یہ انقلابی میلان بالکل فنا نہ ہو سکا تھا۔ تاہم بحیثیتِ مجموعی اسلامی مساوات کی تعلیم حاکم اور محکوم کے تعلقات میں بالکل خلل انداز نہیں ہوئی۔ مذہب مساوات کا اسی طرح مطالبہ کرتا ہے جس طرح اطاعتِ امیر کا۔ دونوں پر خلوص کے ساتھ عمل کیا جاتا تھا اور ایک کو دوسرے کے منافی نہ سمجھا جاتا تھا۔

یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اس وقت کے باہمی تعلقات کی ابتری کے مقابلے میں جب نیا اور ہلچل پیدا کر دینے والا اصول پیش کیا گیا ہوگا تو بے حد پسندیدگی اور انتہا سے زیادہ نفرت کے متضاد جذبے ایک ہی ساتھ مختلف قلوب میں پیدا ہوئے ہوں گے۔ ایک سے زیادہ جملے ایسے ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سادہ دل عرب مسلمانوں کے عجیب و غریب جوش کو، ان کے باہمی اتحاد کی استواری کو، ان کی کامل اور بے چوں و چرا اطاعت امیر کو اور اسلام سے قبل یا دائرہ اسلام سے باہر کی مقدس چیزوں سے متعلق ان کی شانِ بے نیازی کو کس حیرت سے دیکھا کرتے تھے۔ بعض طبیعتیں ان

1- اسلام نے رشتہ اور قرابت کو کوئی ایسے حقوق نہیں دیے جو عام اسلامی مساوات سے ٹکرائیں۔ نہ آپ نے اپنے خاندان کو کوئی ایسا حق دیا نہ دوسرے کسی خاندان کو، بلکہ بعض ایسے حقوق سے جن میں شبہ کی گنجائش ہے اپنے خاندان کو روک دیا مثلاً صدقات ان پر حرام کر دیے۔ قرآن کا آخری اور حتمی فیصلہ یہ ہے جس میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا۔ **یا ایُّها الناس انّا خلقناکم من ذکر و أنثیٰ وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا إن أکرمکم عند الله أتقاکم إن الله علیمٌ خبیر۔** (13-49)۔ نسب و خاندان دُنیاوی تعلقات سے وابستہ ہیں، فضل و کمال کا انحصار صرف تقویٰ پر ہے۔ البتہ اسلام نے اشتراکیت سے کبھی موافقت نہیں کی بلکہ حقِ ملکیت کو قائم رکھا گیا۔ اموی زمانے کا نزاع، اسی طرح عباسی و ہاشمی، سب جاہلیت کے آثار ہیں۔

عجیب وغریب باتوں کی وجہ سے ادھر مائل ہوئیں، خصوصاً وہ طبیعتیں جن کے لیے دوسرے اسباب کی بنا پر قدیم تعلقات کو قطع کرنا دشوار نہ تھا۔ لیکن عام طور پر بے دلی کا اظہار کیا گیا[1] حتیٰ کہ مدینے میں بھی یہ بے دلی عام تھی۔ ایک طبقہ جسے مسلمان منافقین کے نام سے یاد کرتے ہیں ایسا بھی تھا جو یا تو پوری طرح رسول کے ساتھ نہ تھا یا دل میں ان کی مخالفت کے جذبات پوشیدہ رکھتا تھا۔ یہ لوگ کھلے بندوں دشمنی کا اظہار نہیں کر سکتے تھے، کچھ تو اس وجہ سے کہ رائے عام متحد نہ تھی اور کچھ اس سبب سے کہ راسخ الاعتقاد مسلمانوں سے یہ لوگ بہت خائف تھے۔ ان لوگوں پر ریاکاری کا جو الزام لگایا جاتا ہے اس کا اصل میں یہ مطلب ہے کہ انھوں نے نئے سیاسی نظام کو بہ تمام وکمال قبول نہ کیا۔ وہ کسی طرح اس پر راضی نہ ہو سکتے تھے کہ خود اپنے شہر میں انھیں ایک لفظ کہنے کا بھی اختیار نہ ہو اور مکے سے آئے ہوئے رسول اور ان کے ساتھیوں کی اطاعت پر انھیں مجبور کیا جائے۔ کچھ دنوں کے لیے تو یہ خطرہ بہت بڑھ گیا تھا کہ کہیں تمام مدینہ (مہاجرین کے علاوہ) منافقت کے جذبے سے متاثر نہ ہو جائے،[2] اگر واقعی ہم اسے منافقت کہہ سکیں کہ ایک لمحہ کے لیے فطرت اور خون مذہبی نظام کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور اس کی بندشوں کو توڑ ڈالیں۔ لیکن قوم کے تمام نوجوان افراد بہر حال محمد (صلعم) کی تائید میں پورے جوش کا اظہار کرتے تھے۔ منافق بیشتر صرف سن رسیدہ لوگ تھے اور خصوصاً قبائل کے سردار جن پر اپنی طاقت اور اثر کا زوال بہت گراں گزرتا تھا۔

منافقوں کے سردار کی حیثیت سے ابن ابیٔ کا نام ہمیشہ لیا جاتا ہے۔ یہ مدینہ کا سب سے بڑا آدمی تھا اور خزرج اس کے سر پر تاج رکھنے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ لیکن اسلام نے آ کر تختہ ہی الٹ

1- بجائے اس کے کہ "عام طور پر" لفظ استعمال کیا جاتا اگر "بعض افراد" کہا جاتا تو درست ہوتا اس لیے کہ عام طور پر اخلاص وصداقت سے لوگوں نے اسلام کو قبول کیا تھا نہ کہ ریا ونفاق سے۔

2- مدینہ میں آخر وقت تک بہت سے ایسے لوگ بھی تھے جو مسلمان نہیں ہوئے تھے اور وہ غور وفکر کرنا چاہتے تھے۔ ایسوں کو کسی نے نہیں چھیڑا۔ خود ابن ابی نے شروع میں اسلام لانے سے پہلو تہی کی، مگر ان سے کسی نے تعرض نہیں کیا، پھر خود بخود آہستہ آہستہ مسلمان ہو گئے۔

(سورہ 9-6) میں بحالتِ جنگ یہ حکم ہے کہ اگر کوئی مشرک تمھاری پناہ میں آ کر کلام اللہ سننا چاہے تو اسے اچھی طرح سے سنا دو اور بحفاظت اس کے امن کی جگہ اسے پہنچا دو۔ اس قسم کی بین اور روشن دلیلوں کے ہوتے ہوئے پھر منافقین کی موجودہ حالت کو معقولیت وحریت سے تعبیر کرنا ظلم عظیم اور بہتانِ مبین نہیں تو اور کیا ہے؟

دیا۔ محمد (صلعم) نے ابن ابی اور اس کے ساتھیوں سے عموماً چشم پوشی اختیار کی اور یہی رویہ اس وقت مناسب بھی ہے جب بجائے مذہبی مسائل کے سیاسی مسائل کا معاملہ ہو اور سوال اصول کا نہ ہو بلکہ طاقت اور اقتدار کا ہو۔[1]

بلاشبہ رسول کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے سلطنت کی بنیاد ایک ایسے جذبۂ اخوت پر رکھی جو مذہب کا پیدا کیا ہوا تھا۔ مدینہ کی جماعت وہ آلہ تھی اور جماعت کا محکم یقین وہ زور جس سے اسلام نے ایسی کامیابیاں حاصل کیں جو تاریخ عالم میں ایک نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔

1۔ منافقین سے چشم پوشی کی اصل بنا ان کی رعایت یا ان کی قوت سے خوف ہرگز نہیں تھا۔ یہ لوگ مسلمانوں کی طرح ہر قسم کے اسلامی فرائض کے کم وبیش پابند تھے، ہر وقت حاضر باش اور بسا اوقات اپنی محبت واخلاص کے جذبے کو زبان سے نمایاں کیا کرتے تھے۔ بعض وقت محض یہود کی باتوں کی نقل یا کنایہ وتعرض کی صورت میں اسلام اور مسلمانوں پر اعتراض کرتے تھے جو صریحاً کفر کے درجہ پر نہیں پہنچ سکتا تھا۔ نیز ان کے قتل وافنا سے نفاق کی جڑ کا اور مستحکم ہونا معلوم ہوتا تھا نہ کہ استیصال، کیونکہ جبر وقوت سے اطمینان قلب ممکن نہیں۔ نہ اسلام کسی وقت ایسے ایمان کا طالب ہوا، نہ کسی ایک کافر ومشرک کو بجبر مسلمان بنایا گیا۔ پس اُن سے چشم پوشی برتی گئی کہ یہ لوگ اپنی حماقتوں پر خود پشیمان ہوں اور حجتِ الٰہی سے خود بخود قائل ہو جائیں۔ ایک اور وجہ بھی بعض روایتوں میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے قتل میں کوئی مصلحت نہیں سمجھی بلکہ عام نفرت کا خیال محسوس کر کے انھیں چھوڑ دیا، یعنی ان پر اگر کفار کے احکام جاری کیے جاتے اور انھیں ان کی بدی اور نفاق کا واجبی نتیجہ دکھایا جاتا تو دوسرے لوگ یہ سمجھتے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم بدعہدی کرتے ہیں اور اپنے ساتھ رہنے والے مسلمانوں کو بے دریغ سزا دیتے ہیں۔ تیسری وجہ ایک اور بھی بیان کی جاتی ہے، وہ یہ کہ مسلمان یا ذی کو بلا ظاہری معقول وجہ کے محض باطنی خباثتِ نفس کی بنا پر اگر کوئی سزا دی جاتی تو ایک نظام اور مثال کا حکم رکھتی۔ یعنی اس میں دو خرابیاں پیدا ہوتیں۔ ایک یہ کہ معترضین کہہ سکتے تھے کہ خواہ مخواہ اغراضِ نفسانی کی بنا پر بہت سے مسلمانوں کو بلا کسی معقول وجہ کے سزا دی گئی، بعض ہوا پرست حکام اس سے اپنی اغراضِ نفسانی کے پورا کرنے کے واسطے استدلال کر کے جسے چاہتے قتل کر دیتے اور کسی قسم کا عہد وذمہ قابلِ اعتبار نہ ہوتا۔ پس ان متعدد معقول وجوہ کی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں یہ فیصلہ کیا کہ جو اسلام ودین ظاہر کرے یا ہمارے عہد میں آ جائے، پھر اس سے کھلم کھلا کوئی ایسا جرم ثابت نہ ہو کہ وہ مستوجب سزا ہو تو اسے ہم اپنے مخصوص علم کی بنا پر یا محض اتہام اور سوءِ ظن کی بنا پر کسی سزا کا مستوجب نہیں سمجھ سکتے۔ یہ وہ بین اور روشن حقیقت اور ایسا معقول وعادل قانون ہے کہ دنیا اس کی نظیر نہیں پیش کر سکتی۔

وہ کیا چیز تھی جس نے اسلام میں یہ داخلی قوت اور استحکام پیدا کر دیا تھا۔ اسلامی روایتیں اس سے بالکل بحث نہیں کرتیں[1] بلکہ وہ صرف اس طاقت کے خارجی مظاہر کے بیان پر اکتفا کرتی ہیں۔ محمد (صلعم) کے قیام مدینے کے زمانے کے تمام حالات مغازی رسول اللہ کے تحت میں بیان ہوتے ہیں۔ مدینے کے قرب و جوار کے بعض چھوٹے چھوٹے قبائل (جہینہ، مزنیہ، غفار، اسلم، اور خزاعہ) کے ساتھ محمد (صلعم) نے صلح و آشتی کا برتاؤ کیا۔ فیاضانہ غیر جانبداری نے بڑھتے بڑھتے اتحاد کی صورت اختیار کی اور بالآخر یہ سب کے سب مدنی سامراج میں داخل ہو گئے۔ لیکن باقی عرب کے ساتھ ان کے اصولوں نے انھیں محاربانہ رویہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔[2] ٹھیک اسی وقت سے جب سے اسلام نے دین کو چھوڑ کر حکومت کا لباس پہن لیا انھیں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ کافروں سے جنگ کر کے اسلام کی فضیلت کا ثبوت دیں۔ اصول کی جنگ کو تلوار سے فیصل کرنا پڑا اور اللہ کی حاکمیتِ مطلق کا اظہار ان لوگوں پر جو اسے ماننے کے لیے تیار نہ تھے، جبر و تشدد کے ذریعہ کیا گیا۔ بجائے عیسیٰ کے اگر محمدؐ یہ کہتے تو زیادہ مناسب تھا کہ ''میں امن لے کر نہیں آیا ہوں بلکہ تلوار لایا ہوں۔'' اسلام گویا بت پرستوں کے خلاف ایک مستقل اعلان جنگ کی حیثیت رکھتا تھا۔[3]

1- یہ بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ قرآن کی تعلیم اور رسول کا اسوۂ حسنہ وہ سبب تھا جس نے مسلمانوں میں یہ داخلی قوت پیدا کر دی تھی۔ کسی اور سبب کی تلاش کی ضرورت کیا ہے؟ ملاحظہ ہو:-(3-103 و 8-62-63) وغیرہ جس میں صاف طور پر ظاہر کیا گیا ہے کہ اتحاد اور اتفاق اور اعتصام بحبل اللہ ہر قسم کی ترقی و قوت کا مرکز ہے۔

2- یہ نہایت صریح دروغ بیانی اور افترا ہے۔ کسی اصل اصول نے محاربانہ رویہ پر ہرگز مجبور نہیں کیا بلکہ خود انھوں نے اپنے غلط رویے، محاربانہ جدوجہد اور مدینہ پر حملہ کر کے آپ کو مجبور کیا کہ حملہ کریں۔

3- یہ بالکل غلط ہے۔ اسلام نے بت پرستوں کو توحید اور اخلاقِ حسنہ کی دعوت دی۔ انھیں ان کی خرابیاں دکھلائیں اور اچھائیوں کی طرف بلایا لیکن انھوں نے کوئی توجہ نہ کی۔ اس کا انھیں اختیار تھا کہ وہ اس حق کی آواز پر لبیک کہتے یا نہ کہتے۔ اسلام نے ان سے بالکل تعرض نہ کیا، صرف حق تبلیغ ادا کیا بلکہ اس نے صاف صاف یہ اعلان کر دیا "لا إكراه في الدين" وہ تو لوگوں کو ہدایت کی طرف بلانے آیا تھا، یہ کیسے ممکن تھا کہ اعلانِ جنگ کر کے لوگوں کو اپنے سے بدظن کرتا۔ لیکن بت پرستوں نے صرف حق سے اعراض ہی نہیں کیا بلکہ اسلام کے داعی اور اس کے نام لیوا غریبوں پر طرح طرح کے ظلم و ستم کرنا شروع کر دیا۔ اعلانِ جنگ دراصل انھوں نے اسلام کے خلاف کیا اور اسلام کو مجبوراً مدافعت کے لیے اٹھنا پڑا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جنگوں کا مقصد صرف یہ تھا کہ "حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله" یعنی حق کی تبلیغ کی راہ میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے اور ہر شخص کو اس کے ماننے نہ ماننے میں کامل آزادی ہو۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقدمہ)

اعلان جہاد کے لیے مناسب ترین اور قریب ترین جماعت اہل مکہ کی تھی۔ انھیں کے خلاف محمد (صلعم) نے پہلے پہل اس نئے اصول پر عمل کیا کہ اتحاد اور اختلاف کی بنا مذہب ہے نہ کہ رشتہ داری۔ عربی روایات کے لحاظ سے یہ شدید بغاوت کا فعل تھا کہ محمد (صلعم) اپنے وطن کو چھوڑ کر دوسری جماعت سے جا ملے اور اہل مدینہ نے انھیں پناہ دے کر گویا مکہ والوں کے خلاف سخت دشمنی کا اعلان کیا تھا، اس لیے اگر اہل مکہ مسلمانوں کے خلاف تلوار اٹھاتے تو بالکل حق بجانب ہوتے۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، کچھ تو آرام طلبی اور عیش پسندی کی وجہ سے اور کچھ اس سبب سے کہ وہ آپس کی جنگ سے احتراز کرنا چاہتے تھے۔ پہل مسلمانوں کی طرف سے ہوئی، جنگ جوئی ان کی فطرت میں تھی [1]۔ مدینہ اس راستے سے قریب، جو یمن سے شام کو جاتا ہے، ایک بلند جگہ پر واقع

1- مضمون نگار نے دیگر مشنریوں کی طرح اہل مکہ کے حملے کو حق بجانب قرار دیا ہے، گویا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ ان کے چور یا غلام تھے جن پر انھیں پورے تسلط و حکومت کا حق ہے، عرب کی اس عادت کا ذکر بھی ایک سفید جھوٹ ہے۔ عموماً عرب میں ایسا دستور تھا کہ جس خاندان کے لیے کسی وجہ سے اپنے وطن میں معقول اطمینان نہ ہوتا وہ کسی دوسری جگہ جا کر اقامت کرتا اور وہاں کے باشندوں سے حلف یعنی عہد و پیمان کر لیتا بلکہ بہت سی ایسی نظیریں بھی ملتی ہیں کہ بعض اوقات کوئی قبیلہ یا اس کا فرد کسی جرم کے ارتکاب کے بعد وہاں سے بھاگ کر دوسرے قبیلے میں آ ملتا اور پناہ لیتا تھا۔

اب اس جگہ بغور دیکھیے۔ ایسا کوئی جرم نہ تھا محض مظلوم تھے۔ ایسی حالت میں اہل مکہ کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ حملہ کرتے بلکہ ان مظلومین کو سراسر حق پہنچتا ہے کہ وہ ہر مناسب تدبیر سے اپنے ظالموں سے بدلہ لیں۔ مگر ہرگز ایسا نہیں کیا گیا۔ قریش کی طرف سے پیش قدمی ہوئی اور انھوں نے اہل مدینہ، یہود اور انصار سے تقاضا کیا کہ یا ان لوگوں کو ہمارے پاس واپس کر دو یا ہمارے ساتھ جنگ کے لیے تیار ہو جاؤ۔ اس مضمون میں زیادہ استدلال و حجت کی ضرورت نہیں صرف آیتِ جہاد یا آیتِ قتال جس میں سب سے پہلے حکمِ مدافعت نازل ہوا لکھ دینا کافی ہے (22,38 سے 41 تک) اس میں حقیقتِ واضح کا پورا بیان ہے اور یہ کہ ابتدا کفار کی طرف سے تھی۔ انھوں نے محض مکہ سے نکالنے پر صبر نہیں کیا بلکہ پیش قدمی کر کے جنگ کا سلسلہ شروع کیا۔ اب حیات و ممات کا وہ مسئلہ درپیش ہوا جس کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ یہ وہ آخری اور انتہائی سعی تھی جس میں چار و ناچار مسلمانوں کو داخل ہونا پڑا۔ اور کفار نے دیکھ لیا کہ جو نہتے، بے خانماں، محض ایک خدا کے ماننے اور اس کی عبادت کرنے پر ہر قسم کے ظلم کا شکار ہوئے، کس طرح اپنی جانیں اللہ کی راہ میں قربان کرنے کے لیے تیار ہیں۔ آخر کفر کا بادل چھٹا اور اسلام کا سورج روشن ہوا۔ تمام اسلامی جنگوں کی ابتدا اسی نقطہ سے ہوتی ہے۔

واقع ہے۔ محمد (صلعم) نے اس مناسب موقع سے فائدہ اٹھا کر مکی کاروانوں کو روکنا شروع کیا۔ شروع شروع میں تو صرف مہاجرین کو ان مہموں پر بھیجتے رہے اس لیے کہ اہل مدینہ نے اسی حالت میں ان کی حمایت کا عہد کیا تھا جب کوئی باہر سے ان پر حملہ کرے، مگر بہت جلد یہ لوگ بھی شریک ہو گئے۔[1] ابتدا تو جس چیز نے انھیں اس طرف مائل کیا وہ مالِ غنیمت کی توقع تھی۔ لیکن اسلام کے زیرِ سایہ اتحادِ عناصر کا جو عمل چپکے چپکے ہو رہا تھا وہ اس قدر کامیاب ثابت ہوا کہ آگے چل کر الگ ہونا ان کے لیے دشوار ہو گیا۔

لوٹ کا سب سے پہلا حملہ رجب 2ھ (خزاں 623) میں ہوا۔ اس واقعہ سے اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ نئے مذہب نے لوگوں کے ضمیر میں جو تبدیلی پیدا کر دی تھی اس کا کیا فائدہ ہے۔ رجب میں جنگ اور غارت گری حرام سمجھی جاتی تھی، چنانچہ اس مہینہ کی حرمت پر اعتماد کر کے قریش کا ایک قافلہ شراب، چمڑے اور خشک کھجوروں سے لدا ہوا طائف سے مکہ جا رہا تھا لیکن محمد (صلعم) نے کچھ خیال نہ کیا اور مہاجرین کی ایک ٹولی اس غرض سے بھیج ہی دی کہ اس قافلے پر مکہ اور طائف کے درمیان بمقام نخلہ اچانک حملہ آور ہو۔[2] اس سے متعلق تمام احکام انھوں نے ایک سربمہر

1- اہل مدینہ کا رسول اور مہاجرین کے ساتھ مل کر مقابلہ کرنا اس امر کا قطعی اور بین ثبوت ہے کہ ابتدائے جنگ کفار کی طرف سے ہوئی تھی، اس لیے کہ باہمی معاہدے میں صرف مدافعت کی شرط تھی۔ اس کے علاوہ قافلوں کو لوٹنا یا ان کو روکنا پوری طرح ثابت نہیں ہوتا۔ کہا یہ جاتا ہے کہ لوگ گئے لیکن قافلے ملے نہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس غرض سے بھی گئے ہی نہیں۔ اہل مکہ کے حملوں کی افواہ اڑتی تھی اور تحقیق یا پتہ لگانے کی غرض سے چھوٹی چھوٹی ٹولیاں روانہ کی جاتی تھیں جو اصل واقعہ آ کر بتلا دیتی تھیں۔ سیرت نگاروں نے انھیں بھی سریہ کہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے مستشرقین کو اس لفظ سے غلط فہمی ہو گئی ہے۔

2- مضمون نگار کا یہ خیال غلط ہے کہ رسولؐ نے ایک ٹولی قافلے پر حملہ کرنے کے لیے بھیجی تھی۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ قریش کی نقل و حرکت کا پتہ لگانے کے واسطے یہ لوگ عبداللہ بن جحش کی سرکردگی میں روانہ ہوئے تھے۔ (ملاحظہ ہو طبری ابن اثیر، اور حلبی)، سیرت ابن ہشام جلد دوم مطبوعہ مطبع خیریہ، مصر 1321ھ میں صفحہ 192 پر اس سربمہر پرچے کے الفاظ منقول ہیں جو یہ ہیں "**اذا نظرت فی كتابی هذا فامض حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف فترصد بها قريشا وتعلم لنا من أخبارهم**" ان الفاظ میں کہیں حملے کا ذکر نہیں بلکہ صاف صاف ان کے احوال کی تفتیش کا حکم ہے۔ اسی سلسلے میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب یہ لوگ دونوں قیدیوں اور اونٹوں کو لے کر پہنچے اور حالات بیان کیے تو رسولؐ نے کہا "**ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام**." اب صاف ظاہر ہو گیا کہ اس قتل کی ذمے داری رسولؐ پر نہیں ہے بلکہ یہ عبداللہ بن جحش اور ان کے ساتھیوں کا اجتہادی فعل تھا اور ان کی اس غلطی پر انھیں ملامت بھی کی گئی۔ اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے مقتول عمرو بن الحضرمی کا خوں بہا ادا کر دیا تھا۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تحقیق الجہاد مولوی چراغ علی صفحہ 38,37)

پرچے پر لکھ کر دیے اور کہا تھا کہ پرچہ اس وقت تک نہ کھولا جائے جب تک فوج دو دن کی راہ طے نہ کر لے۔ احکام پر عمل کیا گیا اور یہ تدبیریں اور زیادہ کامیاب ہوئی کہ غارت گروں نے حاجیوں کا سا بھیس بدل لیا تھا۔ لڑائی میں مکہ کا ایک آدمی مارا گیا لیکن اس معاملہ میں اپنے ترقی یافتہ مذہبی خیالات کی بدولت محمد (صلعم) نے جس دغابازی (نعوذ باللہ) سے کام لے کر بت پرستوں کی ایک پاک رسم سے غلط فائدہ اٹھایا اس کے خلاف خود مدینہ میں اس قدر اظہار ناپسندیدگی کیا گیا کہ انھیں مجبوراً ان لوگوں سے جو اس حرکت میں انھیں کے آلۂ کار تھے برأت کا اظہار کرنا پڑا۔ اسلامی روایتوں میں عام طور پر اس پرچے کے صریح اور کھلے ہوئے مضمون سے انکار کیا جاتا ہے[1]۔

قریش اب بھی چپ رہے، ابھی ایک اور ستم ڈھایا جانے والا تھا۔ رمضان 2ھ (دسمبر 623) میں ان کے بڑے شامی قافلے کی واپسی کی امید تھی، چنانچہ محمد (صلعم) نے یہ فیصلہ کیا کہ بمقام بدر جو مدینہ سے شمال میں ایک اچھا پڑاؤ اور پانی کا گھاٹ تھا ان کی تاک میں جا بیٹھیں۔ اس غرض سے وہ خود 300 آدمیوں کو ساتھ لے کر اس طرف روانہ ہوئے لیکن قافلہ سالار ابوسفیان اموی کو اس کا پتہ چل گیا اور انھوں نے دوڑا دوڑ ایک قاصد کو مکہ بھیجا کہ وہاں سے جلد سے جلد کمک لائے۔ اپنے مال و زر کے خیال سے بالآخر قریش جنگ پر آمادہ ہو ہی گئے۔ اور تھوڑی ہی دیر میں 900 جوان بدر کی طرف چل کھڑے ہوئے۔ راستے میں انھیں یہ خبر ملی کہ قافلہ بدر سے مغرب کی طرف مڑ کر نکل گیا اور اب خطرے سے باہر ہے۔ بایں ہمہ مخزومی سردار ابوجہل کے کہنے سے اور اپنی عزت کو برقرار رکھنے کے لیے یہ لوگ آگے بڑھتے ہی گئے۔ مسلمانوں نے جب انھیں بدر کے قریب بڑھتے دیکھا تو یہی سمجھا کہ قافلہ آ رہا ہے۔ حقیقت معلوم کر کے انھیں جو حیرت ہوئی ہوگی اس کا اندازہ مشکل نہیں لیکن اپنے سردار کی ہمت اور جرأت کی وجہ سے وہ جمے رہے اور انھوں نے کثیر التعداد دشمن کا مقابلہ کرنے کا ارادہ کر لیا۔

1- پرچے کا مضمون تو وہی ہے جو تمام کتب سیر میں منقول ہے اور جو اوپر لکھ دیا گیا ہے۔ اگر اس کے علاوہ کوئی اور مضمون تھا تو اس کا ثبوت اس مضمون نگار کو دینا چاہیے تھا۔ محض قیاس سے تو کوئی بات تسلیم نہیں کی جا سکتی۔

17 رمضان، جمعہ کی صبح کو لڑائی شروع ہوئی۔ پہلے تو چند انفرادی مقابلے ہوئے جن میں بیشتر مسلمان ہی کامیاب رہے۔ بالآخر اہلِ مکہ نے جنگ سے ہاتھ کھینچ لیا اور دراصل اس کا سبب یہ تھا کہ لڑائی جاری رکھنے کی کوئی وجہ ان کی سمجھ میں نہ آئی تھی۔ وہ اپنے رشتہ داروں کا خون بہانا نہیں چاہتے تھے اور اپنے ان دشمنوں کے، جو جانتے تھے کہ وہ کس چیز کے لیے جان دیتے رہتے ہیں، استقلال اور نتائج سے ان کی بے پروائی دیکھ کر ان پر ایک طرح کا خوف طاری ہونے لگا تھا۔ جب قریش کے کئی بہادر اور شریف سردار قتل ہو چکے اور ابوجہل بھی آخر میں قتل ہوا تو باقی قریش بھاگ کھڑے ہوئے[1] کہا جاتا ہے کہ اس جنگ میں جتنے مقتول ہوئے تقریباً اتنے ہی

1- جنگ بدر کا جو سبب مضمون نگار نے بیان کیا ہے صحیح نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض مسلمان سیرت نگاروں نے بھی یہ لکھا ہے کہ رسول اللہ قریش کے قافلے کی مزاحمت کے لیے تشریف لے گئے تھے لیکن تحقیق سے یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی۔ واقعات کی ترتیب یہ معلوم ہوتی ہے کہ عمرو بن الحضرمی کے قتل سے جو قریش کے ایک معزز سردار کا لڑکا تھا لوگوں کی آتش غضب بہت تیز ہو گئی تھی۔ ابوسفیان کی سرکردگی میں جو قافلہ شام سے آرہا تھا اس میں اسلحہ جنگ بھی کافی تعداد میں تھے اور قریش کا خیال تھا کہ ان اسلحہ کی مدد سے مدینہ پر حملہ کر کے مسلمانوں کا خاتمہ کر دیں گے۔ فطری طور پر اس قافلہ کا بہت انتظار تھا اور چونکہ قریب قریب تمام قریش کا مال اس کے ساتھ تھا اس لیے ہر شخص کو اس کے بہ حفاظت پہنچ جانے کی فکر تھی۔ اس قافلہ کا مدینہ کے قریب ہو کر گزرنا لازمی تھا کیونکہ اور کوئی دوسرا راستہ نہیں تھا۔ مدینہ میں رسول اللہؐ اور ان کے دو ساتھی تھے جن کے ساتھ قریش نے اچھا سلوک نہیں کیا تھا اس لیے ان سے بھی کسی اچھے سلوک کی توقع نہیں رکھتے تھے۔ ایسی حالت میں جب کسی نے یہ غلط خبر مشہور کر دی کہ اہلِ مدینہ اس قافلے کو روکنا چاہتے ہیں تو قریش کا مضطرب ہو جانا اور اس کی حفاظت کے لیے فوراً روانہ ہو جانا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ دوسری طرف رسول اللہ صلعم اور ان کے ساتھی قریش کے مخالفانہ رویہ کو روز بروز بڑھتا ہوا دیکھ رہے تھے اور ہر وقت انھیں یہ خوف رہتا تھا کہ اب حملہ ہوا اور تب حملہ ہوا۔ اسی خوف کی بنا پر مختلف اوقات میں پتہ لگانے کے لیے کچھ لوگ بھی بھیجے جا چکے تھے اور انھیں میں سے ایک جماعت کے ساتھ نخلہ کا واقعہ بھی پیش آیا تھا۔ ان حالات میں انھیں قریش کے نو سو جوانوں کی مکہ سے روانگی کی خبر ملی۔ اب مدافعت لازمی تھی۔ چنانچہ مہاجرین اور انصار کی ایک جماعت کو ساتھ لے کر رسول اللہ بھی مدینہ سے نکلے اور بدر کے مقام پر مقابلہ ہوا۔ قرآن کی شہادت سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ سے روانگی قافلے کی مزاحمت کے لیے نہیں ہوئی تھی بلکہ قریش کے مقابلہ کے لیے۔ ملاحظہ ہو:

كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقاً من المؤمنين لكارهون، يجادلونك في الحق بعد ما تبين كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون. (باقی اگلے صفحہ پر)

قیدی بھی گرفتار ہوئے۔ قیدیوں میں سے دو آدمی جن سے محمدؐ کو ذاتی عناد تھا 1 قتل کردیے گئے۔ان کے نام عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن الحارث ہیں۔ جب مؤخرالذکر نے رسول کی خشمگیں نگاہ سے یہ اندازہ کرلیا کہ اس کی جان خطرے میں ہے تو اس نے اپنے ایک پرانے دوست سے جو،

مسلمانوں کو یہ معلوم ضرور تھا کہ قریش کا ایک قافلہ شام سے آرہا ہے اور ان میں بعض کا یہ خیال بھی تھا کہ بجائے فوج کے مقابلے کے اسی طرف کارخ کیا جائے لیکن رسول اللہؐ نے اسے پسند نہیں کیا اور قریش کی فوج ہی کی طرف گئے۔کم ازقرآن کی شہادت تو یہی ہے۔**واذ یعدکم اللّٰہ احدی الطائفتین أنھا لکم وتودون أن غیر ذات الشوکة تکون لکم ویرید اللّٰہ أن یحق الحق بکلماته ویقطع دابر الکافرین لیحق الحق ویبطل الباطل ولوکرہ المجرمون.** زیادہ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سیرت النبی مولانا شبلی نعمانی جلد اوّل۔(غزوۂ بدر)

1۔ اس کا ثبوت ملنا چاہیے کہ رسول (صلعم) کو ان لوگوں سے ذاتی عناد کیا تھا۔ یہ اچھی طرح ثابت ہے کہ اگر کسی نے رسول اللہ کو کبھی کوئی ذاتی نقصان پہنچایا تو وہ ہمیشہ اسے معاف کردیا کرتے تھے۔ ہاں اسلام کی علانیہ مخالفت یا جماعت کے خلاف اگر کوئی جرم ہوتا تھا تو اس کی مقررہ سزا ضرور دیتے تھے۔ کسی جنگ کے بعد اگر رسول اللہؐ نے کسی قیدی کو قتل کرنے کا حکم دیا تو وہ محض اس وجہ سے کہ اس نے مسلمانوں کو بہت تکلیف پہنچائی تھی یا ایک دفعہ جان بخشی کے بعد پھر مسلمانوں کے خلاف لوگوں کو برانگیختہ کیا تھا۔ اور اس قسم کے قیدیوں کا قتل کردینا آج کل بھی اقوام یورپ کے، جنھیں اپنے تہذیب وتمدن پر ناز ہے، قانون جنگ میں جائز سمجھا جاتا ہے۔ پھر اسی بات پر رسول اللہ کو مورد الزام ٹھہرانا کہاں تک ایمانداری کے مطابق ہے۔

یہاں تک تو اصول سے بحث تھی لیکن ابھی یہ بھی محتاج ثبوت ہے کہ جن لوگوں کے نام لیے جاتے ہیں وہ واقعی قتل بھی کیے گئے تھے۔ نضر بن الحارث کے قتل کی داستان تو محض افسانہ ہے اس لیے کہ اکثر مورخین نے جنگ حنین (8ھ) میں نضر کی موجودگی بیان کی ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اسے مالِ غنیمت میں سے سو اونٹ دیے گئے تھے (ابن سعد جلد دوم صفحہ 100 ، زرقانی جلد اوّل صفحہ 541) سر میور ولیم بھی جو غزوۂ بدر کے بیان میں نضر کے ظالمانہ قتل کا رسولؐ پر الزام رکھتے ہیں جنگِ حنین کے بیان میں ایک حاشیہ میں اسی نضر کی موجودگی اور اسے سو اونٹ کا ملنا تسلیم کرتے ہیں۔ اس بیّن تضاد کے بعد بھی مستشرقین کی اس دلیری پر تعجب اور تاسف کے سوا اور کیا کیا جاسکتا ہے۔ عقبہ ابن ابی معیط کے قتل کا صاف انکار تو کسی مورخ نے نہیں کیا ہے لیکن اس قتل کے واقعات میں اختلاف اس قدر ہے کہ روایت کمزور ہوجاتی ہے۔ ابن اسحاق کا قول ہے کہ اسے عاصم بن ثابت نے قتل کیا، ابن ہشام کا بیان ہے کہ حضرت علیؓ نے، کوئی کہتا ہے کہ وہ مصلوب ہوا، کوئی کہتا ہے کہ سر کاٹا گیا۔ اس کے علاوہ اسی وقت کا یہ واقعہ بھی ہے کہ ابوعزہ جو اسیران بدر میں سے تھا اور جو مسلمانوں کو ایذا دہی میں بہت پیش پیش تھا رحم کی درخواست کرتا ہے اور چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر زیادہ تقویت اسی خیال کو پہنچتی ہے کہ عقبہ کا قتل بھی افسانہ ہے۔ اگر بالفرض اس کا قتل پایۂ ثبوت کو پہنچ بھی جائے تو کس قانون کے مطابق کوئی ایماندار آدمی رسول اللہؐ کے اس فعل کو بے رحمی پر محمول کرسکتا ہے؟

اب مسلمان تھا، درخواست کی کہ وہ اسے اپنی امان میں لے لے۔ جب اس دوست نے انکار کیا تو نضر یوں گویا ہوا ''اگر قریش تمھیں قید کر لیتے تو تم ہرگز میرے جیتے جی قتل نہ کیے جا سکتے تھے''۔ اس کا معذرت آمیز جواب یہ ملا ''مجھے اس میں بالکل شک نہیں۔ لیکن اب میری حالت تم سے بہت مختلف ہے، اس لیے کہ اسلام نے تمام پرانے رشتے توڑ ڈالے ہیں۔'' باقی قیدی ان کے رشتہ داروں سے فدیہ کی بڑی بڑی رقم لے کر چھوڑ دیے گئے۔ لیکن جیسا کہا جاتا ہے بعد میں محمد (صلعم) نے اپنے نفس کو اس امر پر بہت ملامت کی کہ دنیاوی فائدے کے خیال نے انھیں کیوں ان سب کو واصل جہنم کرنے سے باز رکھا۔ حالانکہ وہ اسی کے مستحق تھے۔1

جنگ بدر مسلمانوں کے نزدیک سب سے زیادہ شاندار جنگ ہے اور واقعہ یہ ہے کہ تاریخی حیثیت سے بھی وہ بہت اہم ہے۔ اس لڑائی سے محمد (صلعم) کا اقتدار اور زیادہ مستحکم ہوگیا۔ اب مدینہ میں ان کی علانیہ مخالفت ناممکن تھی۔ وہ خاندان جو اب تک ان کے حلقۂ اثر سے باہر تھے، بعض ان سفاکانہ قتل سے ڈر کر جو محمد (صلعم) کے حکم سے عمل میں آئے تھے، اسلام کے دائرے میں آ گئے۔2 اب گویا وہ اس قابل ہو گئے تھے کہ یہود کا زور توڑنے کی کوشش شروع کر سکیں۔ سب سے پہلے انھوں نے کمزور بنو قینقاع کی طرف توجہ کی اور ان سے اسلام قبول کرنے کا مطالبہ کیا۔ ان کے انکار کے بعد سب سے پہلا موقع ہاتھ آنے پر انھوں نے ان کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا۔ ایک مختصر محاصرے کے بعد ان بیچاروں نے مجبوراً ہتھیار ڈال دیے اور ان کے لیے یہ شکر کا مقام تھا کہ ان کے پرانے حلیف ابن ابی نے بہ مشکل رسول کو اس امر پر راضی کر لیا کہ ان لوگوں کی جان

1۔ اس مضمون نگار کو غالباً قرآن کی اس آیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے:- ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض...... اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسیر کر لینے کے بعد انھیں فدیہ لے کر چھوڑنا نہیں چاہیے تھا بلکہ قتل کر دینا چاہیے تھا۔

2۔ یہ صریح بہتان ہے کہ کچھ لوگ سفاکانہ قتل سے ڈر کر حلقۂ اسلام میں داخل ہو گئے تھے۔ اس قسم کے قتل سے رسول اللہ صلعم کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ تفصیل سے یہ بحث آگے آئے گی۔

بخش دیں اور انھیں مدینہ سے نکال دینے پر قناعت کریں۔1

تھوڑے ہی عرصے کے بعد دوسرے صدمے پہنچائے گئے۔ اس کی صورت یہ تھی کہ محمد (صلعم) نے ان چند یہودیوں کو جن سے ان کو سب سے زیادہ نفرت تھی خفیہ طور پر قتل کرادیا۔ اور

1- یہود کے ساتھ رسول اللہؐ نے جو سلوک کیا اس پر مضمون نگار نے جو اعتراضات کیے ہیں ان پر غور کرنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ مضمون نگار خود بھی یہودی ہے۔ عرب کے یہودی قبائل سے اس کی ہمدردی پر نہ تعجب کیا جا سکتا ہے اور نہ اعتراض لیکن تحقیق اور غیر جانبداری کے دعاوی کے بعد اگر محض تعصب سے کوئی بات کہی جائے تو اس پر افسوس ضرور ہوتا ہے۔ بنی قینقاع کو محض جلاوطن کرنا تو رسول اللہؐ کے رحم و کرم کی کھلی ہوئی دلیل ہے اس لیے کہ ان کا جرم بہت بڑا تھا اور آج کی متمدن سے متمدن قوم بھی اس معمولی سزا پر قناعت نہیں کرتی۔ یہ مسلّم ہے کہ مدینہ آنے کے بعد رسولؐ نے تمام قبائلِ یہود سے معاہدے کیے تھے اور ان سے یہ امید رکھتے تھے کہ وہ انھیں چین سے بیٹھنے دیں گے۔ مگر یہود نے اپنی فطری بدطینتی سے کام لے کر بیشتر انھیں اذیتیں پہنچائیں اور اہلِ مکہ کا ساتھ دے کر انھیں برباد کرنے کی کوششیں کیں۔ اس میں بنوقینقاع کے قبیلے نے باقی قبائل سے سبقت کی۔ ابن ہشام کا بیان ہے (جلد دوم صفحہ 334) کہ:- "**ان بنی قینقاع کانوا أول یهود نقضوا ما بینهم وبین رسول اللّٰه وحاربوا فیما بین بدر و أحد**"۔ دوسرے قبائل زیادہ تر زراعت پیشہ تھے لیکن بنو قینقاع سب کے سب صناع تھے اور انھیں اپنے اسلحہ اور قلعوں پر بہت ناز تھا۔ بدر کے واقعہ کے بعد ان کا بغض اور بڑھ گیا اور انھوں نے علانیہ اظہار مخالفت شروع کر دیا۔ ابن سعد نے بنوقینقاع کے ذکر میں لکھا ہے:- "**فلما کانت وقعة بدر أظهروا البغی والحسد ونبذوا العهد والمدة**"۔ ایک اتفاقی سبب بھی پیش آ گیا۔ ایک دفعہ اسی قبیلے کے کسی یہودی نے ایک مسلمان عورت کو چھیڑا۔ ایک مسلمان مرد نے اسے روکنا چاہا لیکن وہ نہ مانا۔ بات بڑھی اور دونوں میں لڑائی ہو گئی۔ یہودی مارا گیا۔ دوسرے یہودیوں نے مل کر اس مسلمان کو مار ڈالا۔ دوسرے مسلمانوں کو معلوم ہوا تو وہ بھی پہنچ گئے اور ایک جنگ سی شروع ہو گئی۔ رسول اللہ کو خبر ہوئی تو انھوں نے بیچ بچاؤ کیا اور بنوقینقاع سے مصالحت کی گفتگو کرنی چاہی لیکن وہ لوگ بہت گستاخی سے پیش آئے اور ان میں سے بعض نے کہا، ''تم کو بدر کی فتح پر بڑا ناز ہے، قریش لڑنا نہیں جانتے تھے، ہم سے مقابلہ کرو تو معلوم ہو جائے''۔ رسول اللہؐ خاموش ہو کر چلے گئے۔ ان حالات میں اگر رسول اللہؐ نے ان کا محاصرہ کیا تو کیا قصور کیا۔ پھر خود انھیں کی درخواست پر اور ان کے حلیف کی سفارش پر انھیں مدینہ چھوڑ دینے کی اجازت دے دی اور کسی قسم کا صدمہ نہیں پہنچایا۔ اتنی اذیت پانے کے بعد اس رحم کا برتاؤ بجز ایک نبی کے اور کون کر سکتا ہے۔ اہلِ انصاف اگر غور کریں تو خود فیصلہ کر سکتے ہیں۔ (زیادہ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سیرت ابن ہشام (جلد دوم صفحہ 333 تا 336)، سیرت النبی مولانا شبلی (جلد اول صفحہ 363 تا 371) اور اسپرٹ آف اسلام مصنفہ سید امیر علی (صفحہ 74-75)

اس طرح اپنا راستہ صاف کر لیا۔ انھیں میں کعب ابن اشرف[1] اور ابن سنینہ[2] بھی تھے باقی ماندہ

1- کعب ابن اشرف بنی نضیر کے بااثر لوگوں میں تھا۔ جنگ بدر کے بعد مکہ جا کر اس نے مسلمانوں کے خلاف قریش کو بہت ابھارا تھا۔ بنونضیر مسلمانوں سے دوستی کا معاہدہ کر چکے تھے اور کعب کا یہ فعل قانون جنگ اور قانون اخلاق دونوں کے لحاظ سے شدید ترین سزا کا مستوجب ٹھہرتا تھا۔ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ اس زمانہ میں کوئی باقاعدہ عدالت یا پولیس نہیں تھی پھر بھی مدینہ کی عام جماعت نے اسے ملزم قرار دے دیا تھا اور قانون کی حفاظت سے باہر کر دیا تھا۔ اس زمانے کے رواج کے مطابق ایک ایسے شخص کو جو رائے عامہ کی عدالت میں باغی اور عہد شکن ثابت ہو چکے، قتل کر دینے کا ہر شخص مجاز تھا۔

معترضین کو ذرا اس طرف بھی توجہ کرنی چاہیے کہ انگلستان میں بھی جو تہذیب و تمدن اعلیٰ کے مدارج طے کر چکا ہے اب تک یہ قانون موجود ہے کہ جو مجرم قانون کی حفاظت سے باہر کر دیا گیا ہو (OUTLAW) اسے ہر شخص گرفتار کر سکتا ہے اور مقررہ سزا دے سکتا ہے۔ رسول اللہ صلعم نے کسی مخصوص آدمی کو کعب بن اشرف کے قتل کا حکم نہیں دیا تھا، ہاں یہ ضرور تھا کہ اس کی دغابازیوں اور سازشوں کی بنا پر انھیں جو تکلیف پہنچی تھی اور جو خطرہ ہر وقت لگا رہتا تھا اس کا اظہار عام مجمع میں کر دیا تھا اور یہ کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں ہے۔ ایسی حالت میں خفیہ طور پر قتل کرنے کا الزام رسول اللہ صلعم پر رکھنا حق اور انصاف کا خون کرنا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ایک مسلمان نے اسے قتل کیا لیکن یہ اس کا انفرادی فعل تھا اور اس کی ذمہ داری کسی طرح رسول اللہ صلعم پر عائد نہیں ہو سکتی۔ مزید برآں اگر اس واقعہ پر ان حالات کی روشنی میں جو اوپر بیان کیے گئے ہیں، غور کیا جائے تو اس شخص پر بھی جس نے کعب کو قتل کیا کوئی الزام نہیں لگایا جا سکتا۔ کعب سزاوار قتل تھا اور مدنی سامراج کا ہر رکن اس کو قتل کرنے کا مجاز تھا (یہی اس زمانے کا قانون تھا اور یہی آج بھی۔۔۔ "متمدن" اور "مسیحی" یورپ کا قانون ہے)۔ اس کے شر سے مدینے کی عام جماعت کو محفوظ رکھنے کے لیے اگر کسی ایسے شخص نے جسے اس کا اختیار بھی حاصل تھا اسے قتل کر دیا تو کیا جرم کیا۔ اگر نظر انصاف سے دیکھا جائے تو یہ ہرگز قابلِ اعتراض نہیں ہے، تعصب کی اور بات ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تحقیق الجہاد صفحہ 79 تا 81۔ اور اسپرٹ آف اسلام صفحہ 74,73۔ اور سیرت النبی جلد اوّل صفحہ 372 تا 375)

2- ابن سنینہ کے قتل کی روایت تحقیق سے ایک افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک معمولی تاجر تھا اور کوئی نمایاں عزت یا اقتدار نہیں رکھتا تھا۔ بفرض محال اگر رسول اللہ صلعم لوگوں کو خفیہ طور پر قتل کرا دیا کرتے تھے جیسا کہ عام مستشرقین کا خیال ہے، تو ابن سنینہ کو قتل کرانے سے انھیں کیا فائدہ حاصل ہو سکتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے یہ عام حکم دے دیا تھا کہ جو یہودی جہاں ملے اسے قتل کر دیا جائے چنانچہ ایک مدنی نے جس کا نام محیصہ تھا ابن سنینہ کو قتل کر دیا لیکن یہ عام حکم کسی معتبر روایت سے ثابت نہیں۔

سر ولیم میور بھی جنھیں ضعیف روایتیں پیش کرنے میں خاص مہارت حاصل ہے اس میں تھوڑا سا شک کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ محیصہ اور اس کے بھائی حویصہ کا جو مکالمہ اس قتل کے بعد بیان کیا جاتا ہے بعینہٖ وہی مکالمہ ایک دوسرے واقعہ کے بعد بھی بیان کیا جاتا ہے۔ (ابن ہشام جلد دوم صفحہ 344، 345)۔ اس قسم کے اختلاف اور ضعف کی موجودگی میں روایت کا قبول کرنا اور اس کے بعد الزام بھی قائم کر دینا بجز "انصاف پسند" اور "محقق" مستشرقین کے اور کس کے بس کی بات ہے۔

آدمیوں پر جو خوف طاری ہوا ہوگا اس کا اندازہ پوری طرح کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ وہ لوگ رسولؐ کے پاس آئے اور ان سے رحم کے خواستگار ہوئے۔ پہلے اگر ان لوگوں کی نفرت، ظرافت یا حقارت آمیز جملوں کی صورت میں ظاہر ہوجایا کرتی تھی، تو اب کم از کم اتنا ضرور ہوا کہ یہ لوگ دب کر چپ چاپ بیٹھ گئے اور اس نفرت کو اپنے آپ ہی تک محدود رکھنے لگے۔

اہل مکہ پر بھی اس شکست کا، جو انھیں مسلمانوں کے ہاتھوں نصیب ہوئی تھی، بہت اثر پڑا تھا۔ انھوں نے یہ اچھی طرح سمجھ لیا کہ اس کا بدلہ لینا نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ انھوں نے حملے کی تیاریاں زور وشور سے شروع کردیں۔ ایک سال کے بعد جب ان کے انتظامات مکمل ہوگئے اور ان کے تمام ساتھی جمع ہوگئے تو ابوسفیان کی سرکردگی میں وہ لوگ روانہ ہوئے اور بغیر کسی مخالفت کے مدینے کے قریب پہنچ گئے اور شہر کے شمال مغرب میں جبلِ اُحد کے پاس کھیتوں میں خیمہ زن ہوئے۔ مدینہ کے بڑے بوڑھوں کی یہ رائے تھی کہ شہر میں رہ کر حملے کا انتظار کریں اور یہیں بیٹھے بیٹھے اپنی حفاظت کی تدبیریں کریں لیکن نوجوانوں کی جلد بازی سے رسولؐ نے باہر نکل کر دشمن کا مقابلہ کرنے کا فیصلہ کرلیا۔ فیصلہ ہوچکنے کے بعد وہ اسی پر قائم رہے، باوجودیکہ جن لوگوں نے ان سے اصرار کیا تھا وہ اپنی رائے بدل چکے تھے۔ شنبہ 7 شوال 3ھ (جنوری یا فروری 625) کو دونوں فوجیں میدان میں آئیں۔ شروع شروع میں تو یہ معلوم ہوتا تھا کہ آج بھی کامیابی مسلمانوں کے ہاتھ رہے گی۔ دشمن کے لوا بردار اور بہادر سپاہی یکے بعد دیگرے گرتے گئے، فوج کے قدم ڈگمگائے اور ان کے خیموں پر قبضہ بھی ہوگیا۔ لیکن اس موقع پر مالِ غنیمت کی چاٹ نے مسلمانوں کو تباہ کیا۔

محمد (صلعم) نے میسرہ پر تیر اندازوں کو مکی سواروں کے مقابلہ میں متعین کردیا تھا اور انھیں یہ حکم دے دیا تھا کہ کچھ بھی کیوں نہ ہوجائے وہ اپنی جگہ سے نہ ہٹیں، لیکن تیر اندازوں نے جب یہ دیکھا کہ دشمن کے خیموں پر قبضہ ہوگیا تو انھوں نے تمام احکام کو بھلا دیا اور لوٹ میں حصہ لینے کے

لیے اپنی جگہ چھوڑ کر چل دیے۔ اس طرح مکی سواروں کو موقع مل گیا کہ وہ مسلمانوں کے عقب میں حملہ کر کے اس فتح کو جو قریب قریب حاصل ہو چکی تھی ان سے واپس چھین لیں۔ اب ایسی کھلبلی مچی کہ خود محمد (صلعم) کے چہرہ پر بھی زخم لگا اور وہ تھوڑی دیر تک بالکل مردے کی طرح زمین پر پڑے رہے۔ مقتولوں میں ان کے چچا حمزہ بن عبدالمطلب (شیر خدا) بھی تھے۔ ان کا جگر کٹوا کر ابوسفیان کی بیوی ہندہ بنت عتبہ نے اپنے پاس منگا لیا، اس لیے کہ بدر میں اس کے باپ عتبہ کو حمزہؓ نے قتل کر دیا تھا۔ بایں ہمہ مکہ والے اس فتح سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ بجائے اس کے کہ وہ فوراً مدینہ پر حملہ کر دیتے جہاں غالبًا ابن اُبی اور اس کے ساتھیوں سے جو شہر میں رہ گئے تھے اور اُحد کے میدان میں نہیں آئے تھے ایک اور جنگ کرنی پڑتی، انھوں نے کامیابی کے نام ہی پر قناعت کی اور گھر کا راستہ لیا۔ چلتے چلتے وہ محمد (صلعم) کو آئندہ سال بدر پر دوسرے مقابلے کی دعوت دیتے گئے۔ محمد (صلعم) نے دوسرے دن ان لوگوں کا حمرا الاسد تک، جو وہاں سے تھوڑی دور ہے، تعاقب بھی کیا، ظاہر ہے کہ صرف دکھانے کے لیے تا کہ عرب یہ نہ سمجھیں کہ اس شکست سے ان کی ہمت چھوٹ گئی ہے۔[1]

بدر میں دوسرے مقابلے کی تجویز پر عمل نہ ہو سکا اس لیے کہ اہل مکہ موقع پر نہ آئے۔ 4ھ کا اہم واقعہ بنو نضیر کا، جو مدینہ میں سب سے زیادہ بااثر اور طاقتور یہودی قبیلہ تھا، اخراج تھا۔

1- معلوم نہیں اس آخری فقرے سے جو ایک معترضانہ انداز رکھتا ہے مضمون نگار کا کیا مقصد ہے؟ اگر محض اسی غرض سے رسولؐ نے قریش کا تعاقب کیا تو یہ کیا بری بات تھی۔ تمام دنیا کے قائدین افواج اپنی قوت کے مظاہرے کے لیے مختلف قسم کے طریقے استعمال کرتے آئے ہیں اور کوئی سمجھ دار سالار کبھی یہ نہ چاہے گا کہ اپنی فوج کی کمزوری دشمن پر ظاہر ہونے دے۔ پھر جنگ احد میں قریش کو پوری فتح بھی حاصل نہیں ہوئی تھی، ان کی بڑی تعداد تو بھاگ چکی تھی۔ بعض مسلمانوں کی غلطی سے قریش کی فوج کے ایک حصہ کو اتفاقاً یہ موقع مل گیا کہ مسلمانوں کو کچھ نقصان پہنچائے۔ اس کے بعد وہ بھی پسپا کر دیے گئے۔ اس طرح جنگ احد میں یہ فیصلہ نہ ہو سکا کہ کس کے ہاتھ فتح رہی۔ واقعہ یہ ہے کہ حمرا الاسد تک تعاقب اس لیے کیا گیا تھا کہ یہ خبر ملی تھی کہ قریش وہاں رک گئے ہیں اور دوبارہ حملہ آور ہونے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ لیکن یہ خبر غلط ثابت ہوئی۔

(موسم گرما 625) محمد (صلعم) نے کسی معمولی سی بات پر ان سے تعلقات قطع کر لیے[1] اور انھیں یہ حکم دے دیا کہ دس روز کے اندر شہر خالی کر دیں ورنہ موت کے لیے تیار ہو جائیں۔ ابن ابی کی مدد پر بھروسہ کر کے یہود نے مقابلے کی ٹھہرائی اور اپنے قلعوں میں محصور ہو گئے۔ لیکن جس حلیف پر انھوں نے اعتماد کیا تھا وہ نہایت بزدل ثابت ہوا اور انھیں بہت جلد مجبور ہو کر ہتھیار ڈال دینے پڑے۔ بارے، انھیں اس کی اجازت مل گئی کہ اسلحہ کے علاوہ اپنی تمام منقولہ جائداد ساتھ لے کر فوراً وہاں سے کوچ کر جائیں، خیبر کے ارادے سے جہاں ان کی جائداد تھی۔ یہ لوگ مدینے کی

1- یہودی بنی نضیر کا معاملہ بالکل وہی تھا جو بنی قینقاع کا تھا اس لیے ان کے ساتھ بھی وہی برتاؤ کیا گیا۔ جنگ بدر کے بعد بنونضیر کے بعض افراد نے مکہ جا کر قریش کو جنگ کے لیے ابھارا۔ قریش نے بنونضیر کو یہ کہلا بھیجا تھا کہ مسلمانوں کا استیصال کر دو ورنہ ہم آ کے تمھیں بھی برباد کر دیں گے۔ بنونضیر کا قبیلہ بہت طاقتور تھا اور مضبوط قلعوں کا مالک تھا۔

مدینہ کے حدود میں ایک ایسی جماعت کی موجودگی جو ابتدا سے مخالفت پر کمربستہ تھی مسلمانوں کے لیے از حد خطرناک تھی۔ جنگ اُحد کے بعد رسول اللہؐ نے یہود کے دو باقی ماندہ قبائل یعنی بنونضیر اور بنوقریظہ سے تجدید معاہدہ کرنی چاہی تا کہ اگر قریش پھر حملہ کریں تو مسلمانوں کو اس طرف سے کم از کم خطرہ نہ رہے۔ بنوقریظہ نے تو تجدید کر لی لیکن بنونضیر نے انکار کر دیا اور اپنے قلعوں میں بند ہو گئے۔ ایسی حالت میں رسول اللہ کا یہ فرض تھا کہ اپنی حفاظت کے لیے یا تو انھیں معاہدے پر مجبور کریں یا ان سے کسی طرح چھٹکارا حاصل کریں۔ اس قسم کے واقعات دُنیا کی ہر حکومت کو ہمیشہ پیش آتے رہتے ہیں اور کوئی قوم بھی اسے کسی طرح پسند نہیں کر سکتی کہ اپنے پہلو میں ایک دشمن کو رہنے دے اور ہمیشہ خطرے میں مبتلا رہے۔ پھر رسول اللہؐ نے فوراً حملہ نہیں کر دیا بلکہ پہلے صلح اور معاہدے کی گفتگو کی اور جب بنونضیر کسی طرح راضی نہ ہوئے تو مجبوراً جنگ کرنی پڑی۔

بنونضیر کی سرکشی کی وجہ یہ تھی کہ منافقین مدینہ نے انھیں خفیہ مدد پہنچانے کا وعدہ کیا تھا۔ رسول اللہؐ نے پندرہ دن تک محاصرہ رکھا۔ جب یہود کو خارجی مدد سے بالکل ناامیدی ہو گئی تو انھوں نے ہتھیار ڈال دیے اور یہ شرط پیش کی کہ انھیں اپنا مال اسباب لے کر چلے جانے کی اجازت دی جائے۔ رسول اللہؐ نے بخوشی انھیں یہ اجازت دے دی۔

معترضین کو یہاں غور کرنا چاہیے کہ اگر رسول اللہؐ ظلم کرنا ہی چاہتے تھے اور ہمیشہ ظلم کرتے آئے تھے تو اس وقت تمام بنونضیر کو تہ تیغ کر دینے سے انھیں کون روک سکتا تھا لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ باوجود ان کی بدعہدیوں کے انھیں بہ کمال حفاظت اپنی تمام منقولہ جائداد کو ساتھ لے کر چلے جانے دیا۔ اس سے زیادہ رحم کا برتاؤ اور کیا ہو سکتا ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تحقیق الجہاد صفحہ 129,128)، اسپرٹ آف اسلام صفحہ 72، 75، سیرت النبی جلد اوّل 375، 379)

گلیوں سے اس شان سے گذرے کہ عورتیں چمکدار کپڑے پہنے ہوئے تھیں، طبل پر چوٹ پڑ رہی تھی اور گانے کی آواز فضا میں چھا گئی تھی۔ یہود کی زمین پر رسولؐ نے خود قبضہ کرلیا[1] (سورہ59۔7) تا کہ اس کی آمدنی سے وہ مطالبات ادا کیے جاسکیں جو آئے دن ان پر عائد ہوتے رہتے تھے۔ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کا ایک حصہ انھوں نے مہاجرین کو دے دیا کیونکہ مدینہ میں اب تک ان کے پاس کوئی زمین نہ تھی۔

اس زمانے میں بنونضیر خیبر میں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے نہ تھے بلکہ انھوں نے اپنے جانی دشمن کو فنا کردینے کی کوئی کوشش اٹھا نہ رکھی۔ بالآخر اسلام کو دبانے کے لیے وہ قریش، سُلیم اور غطفان کو متحد کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ ذوالقعدہ 5ھ (مارچ 627) میں، یہ تینوں فوجیں جن میں دس ہزار جوان تھے ابوسفیان کی سرکردگی میں روانہ ہوئیں۔ محمد (صلعم) کو اس کی خبر خزاعہ کے ذریعے سے، جو چپکے چپکے ان سے مل گئے تھے، معلوم ہوئی۔ انھوں نے اس دفعہ پہلے کی طرح کھلے میدان میں مقابلہ کرنے کا ارادہ نہ کیا بلکہ قلعہ بند ہونے کی تیاریاں شروع کردیں۔ شہر کے اکثر مکانات ایک دوسرے سے اس قدر قریب واقع ہوئے تھے کہ ان سے خود بخود ایک مسلسل دیوار بن گئی تھی، صرف شمال مغرب کی سمت ایسی کھلی جگہ تھی جہاں سے دشمن بہ آسانی داخل ہوسکتا تھا۔ اس طرف محمد (صلعم) نے ایک ایرانی مولیٰ سلمان کے مشورے سے اور انھیں کی نگرانی میں ایک خندق کھدوائی اور اس کی آڑ میں تمام مسلمانوں کو لے کر ایک مورچہ بنایا۔

ان کے عقب میں حفاظت کے لیے سلع کی پہاڑی تھی۔ یہ خندق جس نے بڑی شہرت حاصل کرلی ہے اور جس کی وجہ سے اس معرکے کا نام ہی جنگِ خندق ہوگیا ہے، بہت کام آئی۔ دشمن کے سواروں نے بار بار اس مقام پر حملہ کیا لیکن خندق کی حفاظت اس بہادری اور ہوشیاری کے ساتھ کی جاتی تھی کہ انھیں ہر بار پسپا ہونا پڑا۔ آخر کار تھک کر وہ اس طرف کامیابی سے بالکل مایوس

1- بنونضیر زمین باندھ کر ساتھ تو لے جانہ سکتے تھے۔ جو چیزیں وہ لے جاسکتے تھے ان میں سے رسولؐ نے کچھ نہیں لیا۔ پھر کیا مضمون نگار کا یہ مقصد ہے کہ رسولؐ اس زمین کو یوں ہی بیکار چھوڑ دیتے۔ اس قسم کا انداز تحریر باوجود تحقیق اور انصاف کے دعاوی کے بہت زیادہ قابل افسوس ہے۔

ہو گئے الّا یہ کہ بیک وقت کسی دوسری سمت سے بھی حملہ میں فتح نصیب ہو۔اس کوشش میں مدد کرنے کے لیے انھوں نے قریظہ کو جو مدینے میں آخری خود مختار قبیلہ رہ گیا تھا اور جس کا مسکن شہر کا جنوبی مشرقی حصہ تھا، ابھارنا چاہا۔ بنونضیر کے سردار حیّ بن اخطب نے جو محمد (صلعم) کے خلاف اس اتحاد کا سب سے بڑا حامی تھا قریظہ کو ہموار کرنے کا بیڑا اٹھایا اور آخر کار وہ انھیں اس بات پر آمادہ کرنے میں کامیاب ہوا کہ مسلمانوں کے ساتھ غیر جانبدار رہنے کا جو معاہدہ تھا اسے توڑ دیں۔ لیکن اس سے کوئی فائدہ نہ ہوا۔

یہود کو قریش اور ان کے حلیفوں کے استقلال میں شک تھا۔ انھیں یہ خوف ہوا کہ اگر جنگ نے طول کھینچا تو کہیں ایسا نہ ہو کہ محاصرین انھیں اس بلا میں پھنسا کر واپس چلے جائیں۔ چنانچہ یہود نے یہ مطالبہ کیا کہ ان کے پاس قریش کے چند آدمی ضمانتا رکھ دیے جائیں تا کہ وہ یہ حرکت نہ کر سکیں اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی طے کر لیا کہ اگر ان کی یہ شرط پوری نہ کی گئی تو جنگ میں شریک ہو کر محمد (صلعم) سے رہی سہی امید پر بھی پانی نہ پھیریں گے۔ ان کے اس رویہ سے دوسری طرف محاصرین کو یہ باور کرنے میں کوئی دقت نہ ہوئی کہ یہود چند عربوں کو اس غرض سے مانگتے ہیں کہ انھیں محمد (صلعم) کے حوالہ کر کے ان سے صلح کر لیں۔ خندق پر لگا تار حملوں کی ناکامی سے زیادہ اس گفت وشنید نے ان کی سرگرمیوں پر ٹھنڈا پانی ڈال دیا۔ موسم بھی ان کا مخالف تھا، راتوں کو بے انتہا سردی پڑتی تھی، ہوا بہت تیز چلا کرتی تھی اور سب سے بڑی دقت یہ تھی کہ کھیتوں میں کوئی پیداوار نہ ہوئی تھی۔ ان وجوہ سے زیادہ خراب حالت ان بدویوں کی تھی جو اپنے گھوڑوں اور اونٹوں کے لیے چارہ ساتھ لے کر نہیں آئے تھے۔

محمد (صلعم) نے جنھیں بظاہر ان لوگوں کی ذہنی کیفیات کی پوری پوری خبر ملتی رہتی تھی اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور ان لوگوں سے مصالحت کی گفتگو شروع کر دی۔ یہ گفتگو بہت جلد ختم کر دی گئی اور یہ ارادہ بھی تھا لیکن محض اتنی بات کہ غطفان نے مسلمانوں سے کسی قسم کی گفت وشنید کی، اتحادیوں کے دلوں میں ایک دوسرے کی طرف سے شبہات پیدا کرنے کے لیے کافی تھی۔ ایک

رات کو جب طوفان چل رہا تھا اہل مکہ نے یک بیک محاصرہ اٹھالیا اور اپنے گھر کی راہ لی۔ ان کے پیچھے سُلیم اور غطفان بھی چل دیے۔ دوسرے دن صبح مسلمانوں کو یہ معلوم کر کے کہ دشمن چلے گئے کوئی معمولی خوشی نہیں ہوئی۔ ان کے لیے زیادہ عرصہ تک جے رہنا ممکن نہ تھا۔ ان میں بالکل دم نہ رہا تھا، کچھ تو بھوک اور سردی کی شدت سے اور زیادہ تر شب و روز پہرے پر کھڑے رہنے کی وجہ سے۔ جوں ہی محمد (صلعم) نے انھیں سلع کے دامن سے کوچ کرنے کا حکم دیا وہ بکمال سرعت منتشر ہو کر اپنے اپنے گھر چلے گئے۔

لیکن انھیں آرام کرنے کا زیادہ موقع نہ ملا۔ ابھی وہ مشکل سے اپنے گھر پہنچے تھے کہ محمد (صلعم) نے انھیں غدار قریظہ پر حملہ کرنے کے لیے دوبارہ بلا لیا۔ یہ بدقسمت یہودی اتحادیوں کے واپس چلے جانے کی وجہ سے تلوار کے گھاٹ چڑھنے کے لیے بے یار و مددگار رہ گئے تھے۔ چودہ دن کے محاصرے کے بعد انھیں بلا کسی شرط کے اپنے آپ کو حوالے کرنا پڑا۔ مرد قید کر کے اسامہ بن زید کے گھر بھیج دیے گئے جہاں دوسرے دن صبح کو محمد (صلعم) نے انھیں ایک ایک کر کے مدینہ کے بازار میں بھجوا دیا اور وہاں قتل کرا دیا۔ یہ سلسلہ رات تک جاری رہا۔ ان کی تعداد چھ سو سے لے کر سات سو تک رہی ہوگی اور انھیں میں جنگِ خندق کا بانی حیّ بن اخطب بھی شامل تھا جس نے اہلِ مکہ کا ساتھ چھوڑ دیا تھا اور قریظہ کی قسمت میں خود بھی شریک ہونے کی غرض سے ان سے آ ملا تھا۔ اگر یہ لوگ چاہتے تو اسلام قبول کر کے اپنی جان بچا سکتے تھے لیکن انھوں نے موت کو ترجیح دی۔ شہادت کی اس سے زیادہ شاندار مثال تاریخ میں نہیں ملتی۔[1] عورتیں اور بچے غلام بنانے کے

1۔ بنو قریظہ کے ساتھ رسول اللہ صلعم نے جو سلوک کیا اس پر مستشرقین عام طور پر شدید اعتراض کرتے ہیں۔ سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ بنو قریظہ کا ظلم کیا تھا۔ رسول اللہ صلعم جب مدینہ آئے تھے اس وقت انھوں نے دوسرے یہودی قبائل کے ساتھ ساتھ بنو قریظہ سے بھی دوستانہ معاہدہ کیا تھا، ان کو کامل مذہبی آزادی بخشی تھی اور جان و مال کی حفاظت کا باہم اقرار ہوا تھا۔ بنو نضیر کی جلاوطنی کے وقت بنو قریظہ نے تجدید معاہدہ بھی کی۔ باوجود ان باتوں کے، جنگِ خندق میں انھوں نے مسلمانوں سے دغا کی اور ایسے نازک وقت پر دشمنوں سے مل گئے کہ اگر ان لوگوں کو کامیابی ہو جاتی تو اسلام کا نام صفحۂ ہستی سے مٹ ہی گیا ہوتا۔ ایسی حالت میں مسلمانوں نے یہ خیال کرنے میں کیا غلطی کی مدینہ کے قریب میں بنو قریظہ کا وجود ان کی زندگی اور امن لیے سخت مہلک ہے۔

لیے فروخت کر دیے گئے۔ صرف ایک نوجوان عورت بنانہ جس نے مسلمان کے سر پر محاصرے کے دوران میں اوپر سے چکی کا پاٹ گرا دیا تھا قتل کی گئی۔ وہ نہایت خندہ پیشانی اور خوش دلی سے

جنگ خندق کے ختم ہونے کے بعد رسول اللہ صلعم نے چند آدمیوں کو بنو قریظہ کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ ان سے ان کے اس رویہ کا سبب معلوم کریں، لیکن بنو قریظہ نے ملنے سے انکار کر دیا اور بعض افراد نے رسولؐ اور مسلمانوں سے متعلق ناگفتہ بہ الفاظ زبان سے نکالے۔ صورتِ حالات جب یہ تھی تو مسلمانوں کے لیے سوا اس کے اور کیا چارہ تھا کہ بنو قریظہ کے قلعے کا محاصرہ کرتے۔ چنانچہ محاصرہ کیا گیا اور آخر کار تنگ آ کر ان لوگوں نے ہتھیار ڈال دیے۔

اب رہا یہ سوال کہ ان کو بھی وہی سزا کیوں نہ دی گئی جو بنو قینقاع اور بنو نضیر کو دی گئی تھی۔ اس کی ذمہ داری رسولؐ پر نہیں آتی۔ خود بنو قریظہ نے یہ درخواست کی تھی کہ سعد بن معاذؓ کو جو اُن کے حلیف تھے ان کا فیصلہ کرنے کی اجازت دی جائے۔ انھوں نے یہی فیصلہ کیا کہ وہ مرد جو لڑائی کی قابلیت رکھتے ہوں قتل کیے جائیں۔ بغاوت کی یہ سزا کوئی غیر معمولی سزا نہیں ہے۔ رسولؐ سے پہلے کے زمانے کو چھوڑ دیجیے، ممکن ہے تہذیب و تمدن کے مدعی اسے تاریکی کا زمانہ کہیں، یورپ کی جدید تاریخ کو لیجیے کہ یہ تو روشنی کا زمانہ ہے۔ کیا اس تاریخ میں ایسی متعدد مثالیں نہیں ملتیں کہ باغی سیکڑوں کیا بلکہ ہزاروں کی تعداد میں قتل کیے گئے ہوں؟ پھر یہ کیا انصاف ہے کہ اپنے لیے تو معیار نقد دوسرا ہو اور ہمارے لیے دوسرا۔ دراصل بنو قینقاع اور بنو نضیر کے ساتھ جو سلوک کیا گیا تھا وہ انصاف نہیں تھا بلکہ اس میں رحم کی کارفرمائی نظر آتی ہے، اس لیے کہ رسول خدا جیسا رحیم انسان اس کا ذمہ دار ہے۔ ہاں بنو قریظہ کے ساتھ پورا پورا انصاف کیا گیا اور سختی کے ساتھ وہ سزا دی گئی جس کے وہ مستحق تھے۔ اگر کسی کو اس میں بے جا شدت نظر آتی ہے تو اس کے ذمہ دار رسولؐ نہیں، سعد ابن معاذؓ ہیں جو بنو قریظہ کے دوست تھے اور جنھیں خود انھوں نے نامزد کیا تھا اور حقیقت تو یہ ہے کہ سعدؓ کا بھی اس میں کوئی قصور نہیں۔ یہی اس زمانے کا جنگی قانون تھا اور یہی قانون باوجود امتدادِ زمانہ کے اب تک ہر قوم اور ہر ملک میں جاری ہے۔

لین پول لکھتا ہے ''سزا سخت تھی........ لیکن یہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ان لوگوں کا جرم حکومت سے کھلی بغاوت تھی اور وہ بھی محاصرے کے زمانے میں۔ جو لوگ یہ پڑھ چکے ہیں کہ ولنگٹن کی فوج کے راستہ کا پتہ غداروں اور ڈاکوؤں کی ان لاشوں سے چلتا تھا جو ادھر ادھر درختوں پر لٹکتی ہوتی تھیں، انھیں تو کم از کم ایک غدار قبیلے کے قتل کیے جانے پر متعجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔''

مقتولوں کی تعداد میں بھی بہت مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔ مستشرقین عام طور پر سات سو کہتے ہیں لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ڈھائی سو سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ سب مردوں کے قتل کا فیصلہ نہیں ہوا تھا بلکہ محض ان لوگوں کے قتل کا جو جنگ میں حصہ لینے کے قابل تھے۔ بنو قریظہ سے جو اسلحۂ جنگ مسلمانوں کو ملے تھے ان میں تین سو

جان دینے گئی۔ عائشہ، جن کے پاس وہ اس وقت تھی، جب اس کا نام پکارا گیا، اسے ہمیشہ یاد کیا کرتی تھیں۔ رسول نے خوبصورت ریحانہ کو اپنے واسطے پسند کیا اور اسے مسلمان کرنے کے بعد اس سے خود عقد کر لیا۔[1]

جنگ خندق مدینہ پر قریش کا آخری حملہ تھا۔ اب محمد (صلعم) نے مکہ کی طرف جارحانہ پیش قدمی شروع کی۔ اس کی ابتدا انھوں نے نہایت دانائی کے ساتھ کی۔[2] انھوں نے موسم حج کے

زرہیں تھیں، یہ سب تسلیم کرتے ہیں۔ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ہتھیار ہمیشہ لڑنے والوں کی تعداد سے زیادہ رکھا جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان کی تعداد بہر حال تین سو سے کم تھی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام مورخین بالاتفاق یہ تسلیم کرتے ہیں کہ سب وہ مرد جو قتل کیے جانے والے تھے ایک مکان میں رات کو رکھے گئے تھے۔ جو لوگ اس زمانے کے مکانوں کی وسعت سے واقف ہیں وہ خود اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ تعداد مشکل سے دو سو تک پہنچ سکتی ہے۔ مدینہ کے بڑے سے بڑے گھر میں اس سے زیادہ آدمی کسی طرح سما ہی نہیں سکتے تھے۔ اور اسامہ بن زید کا گھر تو بڑے گھروں میں شمار بھی نہیں کیا جا سکتا۔

یہ ہے اصل حقیقت اس واقعہ کی جو رسول اللہ کی فرد قرارداد جرم میں مستشرقین کے نزدیک سنگین ترین جرائم میں سے شمار ہوتا ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اسپرٹ آف اسلام صفحہ 76 تا 82، تحقیق الجہاد صفحہ 103 تا 107۔ سیرت النبی جلد اول صفحہ 398 تا 403)

1- ریحانہ کو مسلمان کر کے حرم بنا لینے کا واقعہ بالکل غلط اور محض ایک افسانہ ہے۔ قیدیوں کی تقسیم میں ریحانہ رسول اللہ کے حصے میں آئی، لیکن محقق یہی ہے کہ رسول اللہ نے اسے آزاد کر دیا اور وہ اپنے بعض اعزا کے پاس چلی گئی۔ حافظ ابن مندہ نے طبقات الصحابہ میں لکھا ہے "**واشترى ريحانة من بني قريظة ثم أعتقها فلحقت بأهلها واحتجبت وهي عند أهلها**"۔ اس کے علاوہ اگر رسول ریحانہ کو ازواج میں داخل کرتے تو اس کے بعد پھر کہیں تو کسی سلسلہ میں اس کا ذکر آتا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ریحانہ کا کوئی ذکر بجز اس موقع کے اور کہیں نہیں آتا حالانکہ رسول اللہ کی تمام ازواج کے مفصل حالات ہر جگہ ملتے ہیں (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سیرت النبی جلد اول صفحہ 403 تا 405، تحقیق الجہاد صفحہ 232، اسپرٹ آف اسلام صفحہ 82)

2- اس فقرے سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ (نعوذ باللہ) رسول اللہ صلعم قریش کو دھوکہ دے کر اور حج کا بہانہ کر کے مکہ پر قبضہ کرنا چاہتے تھے۔ مستشرقین بلا کسی ثبوت کے رسول کی نیت پر حملہ کرنے میں خاص کمال رکھتے ہیں۔ اگر رسول کا یہ مقصد ہوتا تو وہ پوشیدہ طور پر ساتھ کچھ اسلحہ تو رکھ لیتے۔ لیکن تمام راوی اس پر متفق ہیں کہ بجز ایک ایک تلوار کے جسے عرب ہر سفر میں اپنے ساتھ رکھتے تھے اور کوئی ہتھیار کسی کے پاس نہ تھا۔ عرب کو کعبہ کے ساتھ جو گہرا تعلق خاطر رسول اللہ کے پہلے سے تھا اس کا اندازہ جن لوگوں کو ہے انھیں رسول کے بغیر ساز و سامان کے مکہ کا سفر کرنے پر ہرگز تعجب نہ ہوگا۔ اس سرزمین سے جہاں ہر عرب سال میں ایک بار ضرور جاتا تھا چھ برس تک باہر رہنا مہاجرین

امن سے فائدہ اٹھا کر اپنے آبائی شہر کی زیارت کا قصد کیا۔ باوجودیکہ آس پاس کے بدوی قبائل کے ملانے میں انھیں ناکامی ہوئی تاہم ایک معتد بہ جماعت (1,500 آدمی) کے ساتھ وہ ذوالقعدہ 6ھ (مارچ 628) میں مکّہ کی طرف روانہ ہوئے۔

انھوں نے خواب میں دیکھا تھا کہ کعبہ کی کنجی ان کے ہاتھ میں دی گئی ہے۔ اس خواب کی بنیاد پر ان کے ساتھیوں کو کامل یقین تھا کہ اس مہم میں کامیابی ہوگی۔ لیکن قریش نے یہ طے کرلیا تھا کہ اپنے دشمن کو حج کے حیلے سے فائدہ نہ اٹھانے دیں گے۔ چنانچہ انھوں نے اپنے حلیفوں کو جمع کیا اور شہر کے شمال میں ایک مورچہ اس غرض سے قائم کیا کہ مسلمانوں کو مکہ میں داخل ہونے سے روک سکیں۔ محمد (صلعم) کو مجبوراً اس ارضِ مقدس کی سرحد پر بمقام حدیبیہ قیام کرنا پڑا۔ میٹھی میٹھی باتیں کر کے انھوں نے ہزار چاہا کہ طواف کعبہ کی اجازت حاصل کریں مگر ناکام رہے۔ وہ اپنے میں اتنی طاقت نہ دیکھتے تھے کہ بجبر مکہ میں داخل ہوسکیں، اس لیے انھوں نے صلح جوئی کو ترجیح دی۔ نمائندے ایک طرف سے دوسری طرف آ جا رہے تھے کہ یک بہ یک مسلمانوں کی جماعت میں ہل چل مچ گئی۔ انھیں یہ خطرہ پیدا ہوا کہ اہلِ مکہ دغا کرنے پر آمادہ ہیں۔ یہی وہ وقت تھا جب مشہور بیعت الشجرۃ عمل میں آئی۔

محمد (صلعم) نے اپنے ساتھیوں سے ہاتھ پر ہاتھ مار کر یہ عہد لیا کہ وہ لوگ ان کا ساتھ دیں گے اور ان کے لیے موت سے منہ نہ موڑیں گے۔ قریش کے بعض نمائندوں نے یہ تماشا دیکھا اور اس سے بے حد متاثر ہوئے۔ ان کے خواب و خیال میں بھی یہ بات نہ آئی تھی کہ ایسی پر جوش اطاعت جیسی محمدؐ کی ان کے پیرو کرتے ہیں یا ایسا اقتدار جیسا محمد (صلعم) کو لوگوں کے دلوں پر حاصل ہے کسی طرح ممکن بھی ہے۔ وہاں سے واپس آ کر ان لوگوں نے اپنے ساتھیوں کو بہت اصرار کے ساتھ یہ صلاح دی کہ بات کو بگڑنے نہ دیں۔ ایسی حالت میں قریش نے بھی مناسب

اور انصار دونوں کے لیے بہت شاق تھا۔ عرب کا عام دستور تھا کہ شدید سے شدید دشمنی رکھنے والے بھی ایام حج میں ایک جگہ جمع ہو جاتے تھے اور کوئی فساد نہیں ہوتا تھا۔ انھیں وجوہ سے جب رسولؐ کو مدینہ میں ذرا آرام نصیب ہوا تو انھوں نے زیارت کعبہ کا قصد کیا۔ اگر نیت کچھ اور ہوتی تو تھوڑی بہت خفیہ تیاری تو ضرور کی گئی ہوتی، لیکن اس کا ثبوت کہیں نہیں ملتا۔

سمجھا کہ محمد (صلعم) سے صلح کر لیں۔ شرائط یہ تھے کہ اس سال وہ واپس چلے جائیں تا کہ عرب یہ نہ کہہ سکیں کہ انھوں نے بزور بازو داخلہ حاصل کیا ہے اور اس کے بدلہ میں آئندہ سال انھیں قربانی کی غرض سے تین دن تک ارضِ مقدس میں قیام کرنے کی اجازت دی جائے گی۔ تھوڑے سے بحث و مباحثہ کے بعد محمد (صلعم) نے یہ شرائط منظور کر لیے۔ اگر چہ بعض جوشیلے مسلمانوں کے خیال میں اس معاہدے پر راضی ہونا مذہبی معاملات میں کمزوری کا ثبوت دینا تھا، اس لیے کہ اس کے معنی یہ تھے کہ کعبہ کے سامنے پہنچ کر وہ بغیر طواف کیے ہوئے لوٹ جائیں۔

جب معاہدے کی کتابت شروع ہوئی تو محمد (صلعم) نے ابتدا میں "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" لکھوانا چاہا لیکن مکی سفیر سہیل بن عمرو نے کہا کہ وہ نہیں جانتا کہ رحمٰن کون ہے اور اس پر اصرار کیا کہ قدیم رواج کے مطابق "باسمك اللهم" لکھا جائے۔ مسلمانوں نے اظہار ناپسندیدگی کیا لیکن محمد (صلعم) نے اس شرط کو مان لیا۔ اس کے بعد انھوں نے یہ لکھوانا چاہا کہ یہ معاہدۂ صلح ہے مابین رسول اللہ...... سہیل نے پھر اعتراض کیا اس لیے کہ انھیں رسولِ خدا تسلیم کرنے کے معنی یہ تھے کہ اپنے آپ کو ان کا پیرو مان لیا جائے اور کہا کہ بجائے اس کے محمد بن عبداللہ ہونا چاہیے۔ مسلمانوں نے اس دفعہ پہلے سے زیادہ شور مچایا اور اس تبدیلی پر راضی ہونے سے انکار کر دیا۔ مدینے کے دونوں قبائل کے سردار یعنی اسید بن حضیر اور سعد بن عبادۃ نے کاتب کا ہاتھ پکڑ لیا اور پکار کر یہ کہا کہ یا تو محمد رسول اللہ لکھا جائے گا یا تلوار فیصلہ کرے گی۔ مکی نمائندوں نے اس اظہارِ عقیدت پر متعجب ہو کر آپس میں سرگوشی شروع کی لیکن محمدؐ نے جوش میں آ جانے والوں کو خاموش رہنے کا اشارہ کیا اور اس شرط کو بھی مان لیا۔ (سورہ۔17۔110)

اس کے بعد عہد نامے کے الفاظ یوں قرار پائے:-

"باسمك اللهم" یہ عہد نامۂ صلح محمد بن عبداللہ اور سہیل بن عمرو نے کیا ہے۔ وہ اس پر آمادہ ہیں کہ ان کی تلواریں دس برس تک نیام میں رہیں گی۔ اس عرصے میں دونوں فریق محفوظ رہیں گے۔ ایک دوسرے کو تکلیف نہ پہنچائے گا۔ خفیہ طور پر بھی کوئی نقصان نہ کیا جائے گا بلکہ ہم

ایک دوسرے سے شرافت اور ایمانداری کا برتاؤ کریں گے۔ جو محمد (صلعم) سے صلح یا معاہدہ کرنا چاہے کر سکتا ہے اور جو قریش سے صلح یا معاہدہ کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ اگر ایک قریش بغیر اپنے ولی کی اجازت کے محمد (صلعم) کے پاس چلا جائے گا تو وہ فوراً واپس کر دیا جائے گا لیکن بخلاف اس کے اگر محمد (صلعم) کے آدمیوں میں سے کوئی قریش کے پاس چلا جائے گا تو وہ واپس نہیں کیا جائے گا۔ اس سال محمد (صلعم) اپنے ساتھیوں کو لے کر ہمارے یہاں سے چلے جائیں گے لیکن آئندہ سال وہ ہمارے یہاں آ سکتے ہیں اور ان کو تین دن ٹھہرنے کی اجازت ہوگی لیکن مسافروں کے معمولی ہتھیاروں کے علاوہ اور کوئی ہتھیار ساتھ نہ ہوگا اور تلواریں نیام کے اندر رہوں گی۔

اس صلح کا فوری نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف خزاعہ نے محمد (صلعم) کے ساتھ معاہدہ کرلیا اور دوسری طرف بکر بن کنانہ قریش سے مل گئے۔

اس مہم میں بظاہر جو ناکامی ہوئی تھی اس کی تلافی کے لیے محمد (صلعم) نے واپسی کے بعد فوراً خیبر (جو مدینہ سے شمال میں واقعہ ہے) کے مالدار یہودیوں پر حملہ کر دیا۔ بنونضیر یہیں جا کر آباد ہو گئے تھے اور یہاں سے برابر رسول کی مخالفت کا اظہار کیا کرتے تھے۔ اب تک محمد (صلعم) نے یہود کے بعض ان سربرآوردہ آدمیوں کو جو ان کے خیال میں سب سے زیادہ خطرناک تھے (مثلاً ابورافع اور یسر بن رازم)[1] چپکے سے قتل کرانے پر ہی اکتفا کی تھی لیکن اب انھوں نے وسیع پیمانہ پر

1- ابورافع اور یسر بن رازم کے قتل کا ثبوت ملتا ہے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ دونوں کے قاتل مسلمان تھے لیکن اس کا کافی ثبوت نہیں موجود ہے کہ ان کو خفیہ طور پر قتل کرنے کا حکم رسول اللہ صلعم نے دیا تھا۔ ابورافع سلام بن ابی الحقیق سردارانِ بنی نضیر میں سے تھا۔ جنگِ خندق میں سُلیم اسی کے ابھارنے سے شریک ہوئے تھے۔ بنونضیر یہ وعدہ کر کے گئے تھے کہ مسلمانوں کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کریں گے لیکن خیبر پہنچتے ہی انھوں نے رسول اور ان کے ساتھیوں کو ہر قسم کا نقصان پہنچانے کی کوئی کوشش اٹھا نہ رکھی اور ابورافع ان میں سب سے زیادہ پیش پیش تھا۔ یسر بن رازم بھی بنونضیر میں سے تھا اور اسے بھی مسلمانوں کی مخالفت کا خاص شوق تھا اور بنی غطفان کے ساتھ مل کر مدینہ پر حملہ آور ہونا چاہتا تھا۔ یہ جرم اس قسم کے تھے کہ ان سے ہر مسلمان واقف تھا اور قوم و مذہب کے ان دشمنوں کو اگر کسی مسلمان نے قتل کر دیا تو کیا قصور کیا؟ یہ کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ یہ قتل خفیہ طور پر عمل میں آئے تھے بلکہ جو شخص قتل کرنے گیا تھا اس نے مقابلہ کیا اور کامیاب رہا۔ اگر قاتل کامیاب نہ ہوتے تو وہ خود مقتول ہوتے۔ یہ کھلی ہوئی لڑائی تھی جس میں دونوں کو برابر مواقع حاصل تھے۔

کارروائی شروع کی۔

محرم 7ھ (مئی 628) میں ایک بہت بڑی فوج کے ساتھ وہ خیبر کے سامنے جا پہنچے۔ حکم تو یہ تھا کہ اس لوٹ[1] میں صرف وہی لوگ شریک ہو سکتے ہیں جو حدیبیہ کی مہم میں موجود تھے مگر ان کے علاوہ اور بہت سے آدمی بھی ساتھ ہو لیے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ یہود محمد (صلعم) کے مخالفانہ ارادوں سے واقف تھے لیکن ایک دن صبح کو یہ دیکھ کر کہ ان کے قلعوں کے سامنے یہ مع اپنی فوج کے خیمہ زن ہیں وہ بالکل گھبرا سے گئے۔ یہود کے ایک سردار نے انھیں یہ بہت اچھی

اس کے علاوہ یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ عرب کا عام دستور تھا کہ دشمن کو خواہ اس سے ذاتی پرخاش ہو یا قبیلے کا دشمن ہو جہاں کہیں پاتے تھے اس سے مقابلہ کرتے تھے اور یا تو اسے قتل کر دیتے تھے یا خود قتل ہو جاتے تھے۔ چنانچہ ان مسلمانوں نے بھی جنھوں نے بعض مشہور یہودیوں کو قتل کیا اس رواج پر عمل کیا تھا۔ اگر وہ خود اس کوشش میں قتل ہو جاتے تو غالباً کسی مستشرق کو ان سے کوئی ہمدردی نہ ہوتی۔ لیکن چونکہ مسلمان ہی اکثر کامیاب رہے اس لیے یہ نتیجہ نکال لیا گیا کہ ان یہود کو چپکے سے قتل کر دیا گیا تھا اور چونکہ یہ یہود اسلام کی مخالفت میں سب سے آگے آگے تھے اور رسول اللہ مسلمانوں کے سردار تھے اس لیے یہ بھی سمجھ لیا گیا کہ انھیں نے ان کو خفیہ طور پر قتل کرنے کا حکم دیا ہوگا۔ یہ قیاس کہاں تک صحیح ہو سکتا ہے، اہلِ علم خود فیصلہ کریں۔ کبھی یہ بھی ہوا ہے کہ کسی مسلمان نے اپنی ذاتی دشمنی کی وجہ سے یہودی کو قتل کر دیا، لیکن چونکہ قاتل مسلمان تھا اور مقتول یہودی، اس لیے اس کا الزام بھی رسولؐ ہی پر عائد کیا جاتا ہے۔ اس منطق کا کسی کے پاس کیا جواب ہے؟

1- مضمون نگار خود تسلیم کرتا ہے کہ بنو نضیر خیبر میں جا کر آباد ہوئے تھے اور یہاں سے برابر رسول کی مخالفت کا اظہار کیا کرتے تھے۔ لیکن جب رسول اللہ خیبر پر حملہ کرتے ہیں تو اسے لوٹ کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ اس اندھیر کا کوئی ٹھکانہ ہے کہ بنو نضیر اور اہلِ خیبر کو تو رسول اور مسلمانوں کی مخالفت کا حق تھا لیکن رسول اللہ کو اس کا حق نہیں تھا کہ ان کی مخالفت اور دائمی خطرے سے نجات حاصل کرنے کے لیے کوئی کارروائی کریں۔ خود اسی مضمون نگار نے پہلے لکھا ہے کہ جنگِ خندق کے بانی بنو نضیر تھے اور انھیں کے زور باندھنے کی وجہ سے عربی قبائل بھی حملہ آور ہوئے تھے، اس کے بعد یہ لوگ غطفان سے مل کر مدینہ پر حملہ کرنے کا ارادہ رکھتے تھے اور کافی جماعت اکٹھا کر چکے تھے۔ پھر ایسی حالت میں اگر رسولؐ نے خیبر کی طرف پیش قدمی کی تو کیا قصور کیا اور کس قانون میں اخلاق کے مطابق انھیں موردِ الزام ٹھہرایا جاتا ہے۔ خیبر یہود کا بہت بڑا مرکز تھا اور یہیں سے تمام وہ سازشیں شروع ہوتی تھیں جو اگر کامیاب ہو جاتیں تو اسلام کا نام صفحۂ ہستی سے مٹ گیا ہوتا۔ اپنی حیات قائم رکھنے کے لیے اور حق کی تبلیغ میں جو رکاوٹیں پیش آتی تھیں ان سے راستہ صاف کرنے کے لیے رسول کا یہ فرض تھا کہ اہلِ خیبر سے یا تو صلح کر لیں یا انھیں امن سے رہنے پر مجبور کریں۔ اسی غرض سے رسولؐ فوج لے کر خیبر کو گئے۔ یہود نے صلح سے انکار کر دیا تو بجز جنگ کے اور کیا چارہ تھا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن ہشام جلد سوم صفحہ 169 تا 194، سیرت النبی جلد اول صفحہ 436 تا 467، تحقیق الجہاد 48، اسپرٹ آف اسلام صفحہ 92، 93)

صلاح دی تھی کہ ایک ایک قبیلہ الگ الگ قلعہ بند نہ ہو جائے بلکہ مناسب یہ ہے کہ سب مل کر ایک کھلے میدان میں مشترکہ محاذ قائم کریں ورنہ اغلب ہے کہ ان کا بھی وہی حشر ہوگا جو مدینے کے یہود کا ہوا۔ لیکن انھوں نے یہ کہہ کر اس رائے کو ٹھکرا دیا کہ ہمارے قلعے دوسری قسم کے ہیں اور ایسی پہاڑیوں پر واقع ہیں کہ یہاں تک پہنچنا ممکن نہیں۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے قلعوں کے دروازے بند کر لیے۔

ان میں نہ تو نظم تھا اور نہ انضباط، نہ ہمت تھی اور نہ عقیدت۔ ایک طرف اگر ان کے خیالات اور جذبات میں اختلاف تھا تو دوسری طرف ان میں سرداروں کی سخت کمی تھی۔ ان کا سب سے بڑا آدمی سلام بن مشکم صاحبِ فراش ہو رہا تھا اور کنانہ ابن ابی الحقیق سے اس کی کمی کسی طرح پوری نہ ہو سکتی تھی۔ جب انھیں یکایک یہ خبر ملی کہ ان کے عرب حلیف غطفان نے ان کا ساتھ چھوڑ دیا ہے تو رہی سہی ہمت بھی چھوٹ گئی۔ جب ان کے ایک قلعے کا محاصرہ کیا جاتا تھا تو وہ اس کا بھی انتظار نہ کرتے تھے کہ قلعہ سر ہو بلکہ وہ ایک حملے کے بعد خود ہی اسے خالی کر کے دوسرے قلعے میں چلے جاتے تھے، جہاں پھر یہی قصہ دہرایا جاتا تھا۔ غرض اسی طرح ایک کے بعد دوسرا قلعہ مسلمانوں کے ہاتھ آتا گیا اور غداری کی، جس سے کچھ نہ کچھ کام لیا گیا تھا، ضرورت بالکل نہ رہی۔

النطاۃ سے بھاگ کر یہود نے الشق میں پناہ لی، پھر اسے بھی چھوڑنا پڑا۔ یہاں تک کہ ہوتے ہوتے ان کے پاس بجز الکتیبہ (مع الوتیح وسُلالم) کے اور کچھ نہ رہا۔ یہاں وہ ڈر کے مارے قلعہ کا دروازہ بند کیے چپ چاپ بیٹھے رہے اور اتنی بھی ہمت نہ ہوئی کہ پہلے کی طرح باہر نکل کر دو ایک بار معمولی حملے تو کرتے۔ چند دنوں کے بعد وہ امان کے طالب ہوئے جو انھیں اس شرط پر ملی کہ ان کی جان، ان کے بیوی بچے اور ایک ایک جوڑا کپڑا تو ان کی ملکیت ہے اور باقی جو کچھ مال و اسباب ہے سب مسلمانوں کا[1] اگر کسی نے کوئی چیز چھپائی تو اس کی سزا موت ہوگی۔

1- یہ صریح بہتان ہے۔ رسول اللہؐ نے ان کا مال و اسباب اور زمین انھیں بخش دی۔ ہاں جن قلعوں کو مسلمانوں نے باقاعدہ فتح کیا تھا اور جنھیں چھوڑ کر یہود پیچھے ہٹ گئے تھے (جیسا کہ مضمون نگار خود تسلیم کرتا ہے) ان میں جو چیزیں دستیاب ہوئیں وہ ضرور مسلمانوں کے قبضے میں آئیں اور یہ کسی طرح بھی قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ یہود کے ہتھیار ڈال دینے کے بعد کوئی چیز بھی ان سے نہیں لی گئی۔

تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سیرت النبی جلد اوّل صفحہ 449 تا 458، اور اسپرٹ آف اسلام صفحہ 93)

کنانہ بن ابی الحقیق کو بہت بے رحمی سے عذاب دیا گیا اور بعد میں قتل کر دیا گیا، محض اس لیے کہ اس نے اپنے خاندان کے مشہور جواہرات کو زمین میں دفن کر دیا تھا اور ان کا پتہ نہیں بتاتا تھا۔[1] اس طرح بیک وقت اس کی حسین بیوی صفیہ بنت حُیَی بھی محمد (صلعم) کو مفت میں مل گئی۔[2]

1۔ کنانہ بن ابی الحقیق جنگ خیبر کے بعد قتل تو ضرور کیا گیا لیکن اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اس نے خزانہ چھپا رکھا تھا بلکہ سبب یہ تھا کہ اس نے ایک مسلمان کو دھوکے سے قتل کر ڈالا تھا۔ چنانچہ قصاص میں وہ بھی قتل کیا گیا۔ طبری میں تصریح موجود ہے" ثم دفعه رسـول الله الیٰ محمد بن مسلمة يضرب عنقه بأخيه محمود بن مـسلمة" (صفحہ 1582)

اس کھلی ہوئی شہادت کے بعد قیاس سے کام لینا کہاں تک جائز ہے۔ خزانہ چھپانے کی وجہ سے کسی شخص کے قتل کا حکم دینا رسولؐ کے اخلاق سے بعید ہے جس کا ثبوت ان کے ہر عمل میں مل سکتا ہے۔ (اگر تعصب کی عینک سے نہ دیکھا جائے)۔ یہ روایت سیرت کی عام کتابوں میں موجود ہے لیکن اصحاب فہم نے اس کی تردید کی ہے اور واضح دلائل بھی پیش کیے ہیں۔ لیکن مضمون نگار کو تو اعتراض کے لیے کوئی بات تلاش کرنی تھی پھر وہ ان تردیدوں کو کیوں دیکھتا۔ محقق کے لیے یہ ضروری ہے کہ اعتراض کرنے سے پہلے یہ تو دیکھ لے کہ یہ روایت کس درجہ کی ہے لیکن ہمارے مضمون نگار کو اس سے کوئی بحث نہیں بلکہ زیادہ میلان ضعیف روایتوں کے قبول کرنے کی طرف ہی نظر آتا ہے۔ انصاف اور غیر جانبداری کے دعوے کے ساتھ یہ طرزِ عمل سمجھ میں نہیں آتا۔ اس کے صرف دو سبب ہو سکتے ہیں، فن تاریخ سے جہالت یا تعصب شدید۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سیرت النبی جلد اوّل صفحہ 449 تا 458، اسپرٹ آف اسلام صفحہ 93 اور تحقیق الجہاد صفحہ 113)

2۔ مضمون نگار خود تسلیم کرتا ہے کہ یہود خیبر کی عورتیں اور بچے انھیں کے پاس چھوڑ دیے گئے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ صفیہ سے اگر رسول اللہؐ نے عقد کیا تو یہ جبرانہ تھا بلکہ خود صفیہ نے بھی اسے برضا و رغبت منظور کیا ہوگا۔ واقدی نے رسول اللہؐ کی گفتگو صفیہ سے بیان کی ہے۔ اس کے ایک فقرے کا ترجمہ یہ ہے "میری طرف سے تجھے اجازت ہے کہ چاہے تو اسلام قبول کر یا یہودی رہ" (مغازی الرسول مطبوعہ کلکتہ صفحہ 293)۔ عرب میں یہ عام دستور تھا کہ کسی قبیلے سے دوستی اور اچھے تعلقات پیدا کرنے کے لیے مصاہرت کو بہترین ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔

رسول اللہؐ کی اکثر شادیاں اسی اصول کے ماتحت تھیں۔ جویریہ سے جو بنی مصطلق میں سے تھیں جب رسول اللہؐ نے عقد کیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنی مصطلق کی تمام املاک مسلمانوں نے واپس کر دیں۔ صفیہ کا باپ حیی بن اخطب اور ان کا شوہر کنانہ بن ابی الحقیق دونوں اس دُنیا سے گذر چکے تھے۔ ان کی تسکین اور تسلی کے لیے اس سے بہتر اور کوئی صورت نہ تھی کہ رسول اللہؐ خود ان سے عقد کر لیں۔ صفیہ نے بھی اسے پسند کیا اور کسمپرسی کی زندگی بسر کرنے سے اسے اچھا سمجھا کہ رسول اللہؐ کے ساتھ آرام سے رہیں۔ اس عقد سے رسول اللہؐ یہ بھی دکھانا چاہتے تھے کہ دشمن کے ہلاک ہو جانے کے بعد پس ماندہ اعزا اور ورثا سے کس قسم کا برتاؤ کرنا چاہیے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سیرت النبی جلد اوّل 449 تا 452 اور تحقیق الجہاد و حاشیہ صفحہ 220، 229)

اس مبارک و مسعود معرکے کا آخری کارنامہ ''بادشاہ کی بیٹی'' سے محمد (صلعم) کا عقد تھا۔ صفیہ کو ایسے شخص سے ذرا بھی کراہت نہ ہوئی جو اس کے باپ حیئی اور اس کے شوہر کنانہ کے قتل کا باعث تھا بلکہ نہایت شان سے اس نے اپنے آپ کو نئے رنگ میں رنگ لیا۔ اس سے زیادہ قابلِ ستائش تو ایک دوسری یہودیہ زینت کا طرزِ عمل تھا جس نے اپنے قوم کے قاتل کو زہر دینے کی کوشش کی اور اس جرم کی پاداش میں جان سے ہاتھ دھو بیٹھی[1] یہ کوشش ناکام رہی لیکن کہا جاتا ہے کہ محمد (صلعم) اپنی آخری علالت میں بھی اس زہر کا اثر محسوس کرتے تھے۔

خیبر کے ساتھ ساتھ فدک بھی ان کے قبضے میں آ گیا اور چند دنوں کے بعد وادی القریٰ بھی جہاں یہود کی آبادی تھی۔ مالِ غنیمت کی مقدار بہت کافی تھی۔ جو حصہ اس کا منتقل ہو سکتا تھا وہ ایک جگہ ڈھیر کیا گیا اور اس کے بعد نیلام کر دیا گیا۔ اس سے جو آمدنی ہوئی وہ آپس میں تقسیم کر لی گئی۔ محمد (صلعم) نے بہت شدت سے یہ پابندی عائد کی تھی کہ کوئی شخص اپنے لیے نہ لوٹے۔ زمین، کھجور کے درخت اور باغات عارضی طور پر یہود کے پاس لگان پر رہنے دیے گئے اور یہ طے ہوا کہ نصف پیداوار نئے مالکوں کو دی جائے گی۔ مالِ غنیمت کا ایک بڑا حصہ خدا کا حق تھا یعنی بالفاظ دیگر رسول کا، جائیداد منقولہ کا خمس اور غیر منقولہ کا اس سے بھی زیادہ۔ اب ان کے پاس معتدبہ ایسے مادی وسائل تھے جن سے فائدہ اٹھانا یہ خوب جانتے تھے۔ ان سے نہ صرف اپنے خاندان کو مالا مال کرنے میں وہ مدد لے سکتے تھے بلکہ ایسے اشخاص کے ہموار کرنے میں بھی جن کو اصول سے زیادہ دولت پسند تھی۔[2]

1- مضمون نگار کی ذہنیت کا اندازہ اس سے اچھی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ زینب یہودیہ کے اس فعل کو کہ اس نے رسول کو اپنے گھر دعوت میں بلا کر زہر دے دیا ایک قابلِ ستائش عمل سمجھتا ہے لیکن دوسری طرف خود رسول کی رحمت کا یہ عالم ہے کہ انھوں نے باوجود اس جرمِ عظیم کے اس عورت سے کوئی تعرض نہ کیا اور اسے معاف کر دیا۔ زینب کے قتل کی روایت غلط ہے۔ (ملاحظہ ہو طبری جلد سوم صفحہ 104۔ ابن الاثیر جلد دوم صفحہ 170)

2- کیا مضمون نگار کے پاس اس کا کوئی ثبوت ہے کہ رسولؐ نے مالِ غنیمت سے اپنی ذات کو یا اپنے خاندان کو ناجائز طور پر فائدہ پہنچایا ہو۔ جنگ میں ہمیشہ جو کچھ ملتا تھا اس کا خمس عام اجتماعی کاموں کے لیے رکھ لیا جاتا تھا۔ یہی خدا یا رسولؐ کا حصہ تھا۔ اس کے بعد تمام مال عام مسلمانوں میں برابر تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ خود رسولؐ کی زندگی اس بات کی شاہد ہے کہ انھوں نے کبھی مال و زر اپنے اوپر خرچ نہیں کیا۔ ان کے حصے میں جو کچھ آتا تھا وہ بھی سائلوں کو دے دیا کرتے تھے۔ سیرت کی تمام کتابیں اس قسم کے واقعات سے بھری پڑی ہیں۔ دوسروں کو بھی ان کے حق سے زیادہ کبھی نہیں دیتے تھے، خواہ وہ اپنا ہو یا غیر ہو۔ ایسی بیّن شہادتوں کے ہوتے ہوئے یہ الزام لگانا کہ وہ اپنے خاندان کو مالا مال کرتے تھے یا لوگوں کو روپیوں کا لالچ دے کر اپنا ہم خیال بناتے تھے صریح بہتان نہیں تو اور کیا ہے؟
اگر نعوذ باللہ رسولؐ اس قسم کے انسان ہوتے تو ان کے پاس کے رہنے والے بھلا کس طرح ان کے گرویدہ اور فرمانبردار ہو سکتے تھے۔

صلح حدیبیہ اور فتح خیبر کے ساتھ محمد (صلعم) کی مدنی زندگی کا پہلا دور ختم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان واقعات سے محض اتنا ہی ہوا کہ عملاً ان کی جو حیثیت جنگ خندق کے بعد قائم ہو چکی تھی وہ اور زیادہ مستحکم ہوگئی۔ اگر چہ ابتدا میں یہ معلوم ہوتا تھا کہ محمد (صلعم) نے نہایت شرمناک طور پر ہزیمت اٹھائی لیکن بعد کو یہ پتہ چلا کہ دراصل فائدہ اس میں انھیں کا تھا۔ ابو بکرؓ اکثر کہا کرتے تھے کہ ''اسلام کی کوئی فتح اتنی اہمیت نہیں رکھتی جتنی صلح حدیبیہ کو حاصل ہے۔ لوگ ہمیشہ بات کو جلد ختم کرنا چاہتے ہیں مگر اللہ کو پختگی پسند ہے۔'' اس سے پہلے مسلمانوں اور باقی عرب کے درمیان ایک دیوار حائل تھی۔ وہ ایک دوسرے سے کبھی باتیں نہ کرتے تھے، جب کبھی ملتے تھے تو فوراً لڑنے لگتے تھے لیکن اس کے بعد مخالفت کم ہوتی گئی۔ اساس امن اور باہمی اعتماد نے اس کی جگہ لی اور ہر شخص جو اوسط درجے کی عقل رکھتا تھا اسلام کا نام سنتے ہی اس میں داخل ہونے لگا۔ بائیس ماہ کے عرصہ میں جو امن کا زمانہ تھا اسلام لانے والوں کی تعداد پہلے سے کہیں زیادہ ہوگئی اور یہ دین عرب کے گوشے گوشے میں پھیلنے لگا۔

مذہب کی حیثیت سے اسلام میں عربوں کے لیے کوئی کشش نہ تھی۔ ان کی طبیعت نماز، تلاوت قرآن اور زکوٰۃ کی طرف کسی طرح مائل نہ ہوتی تھی۔ اس کا کافی ثبوت ان جنگوں میں موجود ہے جو آئے دن ان کے اور محمد (صلعم) کے درمیان ہوتی رہتی تھیں۔ ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ محمدؐ کی طرف سے جو داعی ان لوگوں کو تعلیم دینے کے لیے بھیجے گئے تھے ان میں سے بہتوں کو انھوں نے قتل کر ڈالا۔ ہم بہ مشکل یہ باور کر سکتے ہیں کہ یک بہ یک ان میں کوئی نئی روح جاری و ساری ہوگئی ہو۔ ان کے رویہ کی تبدیلی کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ اسلام کی بڑھتی ہوئی طاقت کا رعب ان پر طاری ہو رہا تھا، ان کے دلوں میں مسلمانوں کی وقعت پیدا ہونے لگی تھی۔ وہ مسلمان جو باوجود قلتِ تعداد کے تمام عالم کے مقابلے کے لیے تیار تھے محض اس لیے کہ وہ متحد الخیال تھے اور انھیں اس کی مطلق پروا نہ تھی کہ دُنیا کیا کہتی ہے۔ عربوں نے یہ دیکھ لیا تھا کہ مکہ اور مدینہ کی عظیم الشان جنگ میں، جس میں بہ حیثیت شریک یا تماشائی کم و بیش ہر ایک نے حصہ لیا تھا، فتح کا پلہ

آہستہ آہستہ مدینہ کی طرف جھکتا جاتا تھا۔ وہ یہ بھی سمجھ گئے تھے کہ عقیدت کے مقابلے میں طاقت کا کچھ بس نہیں چل سکتا۔ جنگ خندق سے مکہ کے اقتدار کو سخت صدمہ پہنچا تھا اور صلح حدیبیہ سے اس کو بالکل تقویت نہ حاصل ہوئی اس لیے کہ اگر ایک طرف قریش نے محمد (صلعم) کو ہاتھ کے اشارے سے واپس کر دیا تو دوسری طرف آئندہ سال داخلے کی اجازت بھی دے دی۔ ''اسلام اپنی گردن پھیلا چکا تھا۔'' اس نے ایک مستحکم اور ناقابل فنا ہستی قائم کر لی تھی اور اب وہ آخری فتح کے لیے لڑ رہا تھا۔ مزید برآں، نئے مذہب کی موافقت میں ایک اور قوی دلیل تھی جس کے ماننے کے لیے عرب ہمہ وقت تیار رہتے تھے۔ یہ وہ مال غنیمت تھا جو کثیر مقدار میں مسلمانوں کو ہر جنگ کے بعد حاصل ہوتا تھا۔ اس میں شبہے کی مطلق گنجائش نہیں کہ اسلام کی مادی ترقی ہی وہ کشش تھی جس کی وجہ سے روز ایک نئی جماعت اس کی طرف مائل ہوتی رہتی تھی۔[1]

1- مضمون نگار کا یہ خیال صحیح نہیں کہ عربوں کے لیے بحیثیت مذہب اسلام میں کوئی کشش نہ تھی بلکہ وہ تمام تر حرص مال کی وجہ سے اسلام لائے تھے۔ اگر سرسری طور پر بھی جاہلیت کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات بالکل ظاہر ہو جائے گی کہ عربوں کی فطرت میں دین اور مذہب سے لگاؤ ہمیشہ سے تھا۔ یہ بات ہر شخص جانتا ہے کہ غیر متمدن اقوام میں عبادت کی خواہش اور مذہبی جذبہ متمدن اقوام سے بہت زیادہ ہوتا ہے۔ پھر اہلِ عرب، جن کے پاس نہ کھانے کو غلہ اور نہ پہننے کو کپڑا تھا، جو اپنی تمام ضروریات کے لیے فطرت کی تلون مزاجی کے پابند تھے، کس طرح مذہب اور عبادت سے بیگانے رہتے۔ دین اور یادِ خدا سے تو وہ قوم بے پروا ہوتی ہے جس کا پیٹ بھرا ہو اور جس کو تمام ضروریات کی چیزیں بے ہاتھ پیر ہلائے مل جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ عرب ہمیشہ سے مذہب کی طرف مائل تھے۔ یہ بالکل دوسری بات ہے کہ صحیح مذہب ان میں نہ تھا، توہمات کی کثرت تھی، مظاہرِ قدرت کو قادرِ مطلق سمجھ کر پوجتے تھے، لیکن ان چیزوں کا وجود ہی اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی طبیعت میں مذہب سے لگاؤ موجود تھا۔ ضرورت صرف صحیح رہنمائی کی تھی اور جب انھیں یہ رہنمائی حاصل ہوئی تو پھر جوق در جوق وہ حلقہ بگوشِ اسلام ہونے لگے۔

مہاجرین جب اسلام لائے تو انھیں کون سے مالی فائدے کی امید تھی؟ انھوں نے جو تکالیف برداشت کیں ان سے کون ناواقف ہے۔ انصار نے جب بے خانماں مہاجرین کو اپنے گھر میں جگہ دی اور دوسرے کی بلا اپنے سر لی تو انھیں کیا مادی منافعے حاصل ہوئے۔ اس میں شک نہیں کہ کفار سے اور رسول اللہ صلعم سے آئے دن جنگیں ہوا کرتی تھیں۔ لیکن مضمون نگار کو معلوم نہیں کہ یہ کون لوگ تھے۔ یہ وہ عرب نہیں تھے جو مذہب سے بے گانہ تھے بلکہ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے مدت سے مذہب کو ایک ڈھونگ بنا رکھا تھا اور اس کی آڑ میں اپنے ذاتی مفاد کو پورا کیا کرتے تھے۔ اسلام کا عروج فطرتاً ان کا زوال تھا۔ حق کا پیدا ہونا باطل کی موت ہے۔ اہلِ مکہ اور یہود کا برافروختہ

صلح حدیبیہ نے دونوں فریق کو دم لینے کی مہلت دی لیکن اس سے تمام فائدہ صرف رسولؑ کو پہنچا۔ یہ امن جو تقریباً دو برس تک قائم رہا قریش کے لیے نت نئے نقصان اور آئے دن کی ذلتوں کا باعث ہوا۔ تمام توقعات کے خلاف وہ شرط جو ان کے فائدے کی معلوم ہوتی تھی اور جس کے ماتحت محمدؐ نے یہ عہد کیا تھا کہ وہ ایسے آدمیوں کو جو سنِ بلوغ سے قبل مکہ سے بھاگ کر ان کے پاس چلے آئیں گے فوراً واپس کر دیں گے، قریش کے لیے ایک آفت بن گئی اور انھیں مجبور ہو کر محمد (صلعم) سے یہ درخواست کرنی پڑی کہ اس شرط کو بدل دیں۔ 1 اس سے بھی زیادہ تکلیف دہ یہ بات ہوئی کہ مکہ کے تین بہت مشہور آدمی، خالد بن الولید، عمرو بن العاص اور عثمان بن طلحہ محمدؐ سے جا ملے جن کا انھوں نے نہایت گرم جوشی سے خیر مقدم کیا۔ دوسرے سال شرمندگی اور غصے کے جذبات کو دل میں چھپائے ہوئے انھیں یہ منظر دیکھنا پڑا کہ عہد نامے کی شرائط کے مطابق محمد

ہونا اور جنگ پر آمادہ ہونا اسی وجہ سے تھا۔ عام عربوں تک تو ابھی اسلام کی آواز ہی نہیں پہنچی تھی اور اگر بعض نے سنا بھی تو ان کو کفار قریش نے طرح طرح کی غلط خبریں سنا کر رسول اللہ سے بدظن کر دیا تھا۔

صلح حدیبیہ کے بعد رسول اللہ کو کچھ چین نصیب ہوا تو انھوں نے مختلف اطراف میں داعی بھیجے اور عربوں کو بتایا کہ اسلام ان سے کیا چاہتا ہے۔ اب جب کہ صحیح طور پر انھیں تعلیم دی گئی تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ وہ اسلام نہ لاتے۔ دو واقعے ایسے بھی ملتے ہیں کہ داعیانِ اسلام قتل کر دیے گئے لیکن مضمون نگار کا یہ بیان کہ ایسے واقعات کثرت سے ہوئے، غلط ہے۔ اکثر تو یہ ہوا کہ لوگ اسلام کی شہرت سن کر آئے اور اپنے ساتھ ایسے لوگوں کو لے گئے جو انھیں اصولِ اسلام کی تعلیم دے سکیں۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایک جماعت ایسی بھی تھی جو محض حرصِ مال و جاہ سے اسلام لائی تھی لیکن ایسے لوگوں کی تعداد زیادہ نہ تھی۔ قرآن خود یہ تسلیم کرتا ہے کہ بعض دُنیا کے خیال سے آکر داخل ہوئے ہیں۔ (**منکم من یرید الدنیا ومنکم من یرید الآخرۃ**) مگر مضمون نگار کے پاس اس کی کیا دلیل ہے کہ سب کے سب ایسے ہی تھے۔ بے شک مستشرقین کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ یک بیک عربوں میں نئی روح کیونکر جاری وساری ہو گئی لیکن اس کا نتیجہ یہ تو نہیں ہونا چاہیے کہ وہ بے معنی قیاسات اور مہمل بدگمانیوں سے اس کی توجیہ کریں۔ اگر تعصب سے الگ ہو کر وہ غور کریں تو انھیں معلوم ہو گا کہ رسول اللہ کی بے نظیر شخصیت اور ان کے پیروؤں کی بے مثل وفاداری ہی اصل وجہ تھی عربوں کے جوق جوق مشرف با اسلام ہونے کی۔ تلوار ممکن ہے وقتی اطاعت حاصل کر سکے، حرصِ مال ممکن ہے عارضی طور پر لوگوں کو کھینچ سکے لیکن یہ اسباب ایسے نہیں ہیں جن کے نتائج دیرپا ہوں۔ جو لوگ مسلمانوں کی ابتدائی تاریخ سے واقف ہیں وہ اس حقیقت سے کس طرح انکار کر سکتے ہیں کہ مذہب کی صحیح روح ان میں موجود تھی اور اکثر عرب محض یہی تڑپ دیکھ کر حلقۂ اسلام میں داخل ہوئے تھے۔

1- واقدی صفحہ 261۔ ابن ہشام صفحہ 757 (د)

(صلعم) دو ہزار آدمیوں کو ساتھ لے کر مکہ میں داخل ہوئے اور انھوں نے تمام مناسک ادا کیے (عمرۃ القضا مارچ 629)۔ اب بھی وہ اعلان جنگ سے خائف نظر آتے تھے اور انھیں اتنی بھی جرأت نہ ہوتی تھی کہ خزاعہ سے، جو ان کے گھر میں محمد (صلعم) کے جاسوس تھے، کسی طرح چھٹکارا حاصل کریں۔ [1] وہ ایک قدم آگے بڑھاتے ہیں تو دوسرا پیچھے کھینچ لیتے ہیں۔ انھیں پورا یقین ہے کہ فتح محمد (صلعم) کے حصے کی چیز ہے۔ یہ تھا وہ نقش جو اعراب کے دلوں پر قریش کے طرز عمل سے قائم ہو گیا تھا اور حقیقت یہ ہے کہ ایسے مسائل میں بدویوں کی نظر ہوتی بھی بہت تیز ہے۔ انھیں اپنے آپ پر بالکل اعتماد نہ رہا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ ایک فیصلہ کن جنگ ابھی باقی ہے لیکن انھیں اس کی ہمت نہ ہوتی تھی کہ خود اس کی ابتدا کر کے کسی نتیجہ پر پہنچائیں۔

مگر ان کی مرضی کے خلاف فیصلہ کا وقت آن پہنچا۔ بنو بکر نے محمد (صلعم) کے حلیف خزاعہ پر حملہ کر دیا اور بعض قریشیوں نے بھی ان کی مدد کی۔ خزاعہ نے رسولؐ سے فریاد کی اور انھوں نے فوراً اس واقعہ کو اعلان جنگ کا ایک بہانا بنا لیا [2] اہل مکہ نے ابوسفیان کو از سر نو صلح کرنے کی غرض سے

1۔ مضمون نگار کے خیال میں غالباً یہ سبب مکہ پر حملہ کرنے کے لیے کافی نہ تھا۔ صلح حدیبیہ میں یہ صاف صاف طے ہو گیا تھا کہ دس برس تک کوئی جنگ نہ کرے گا لیکن قریش کے حلیف بنی بکر نے مسلمانوں کے حلیف خزاعہ پر حملہ کر دیا۔ باہمی معاہدے کی رو سے رسول کا فرض تھا کہ اپنے حلیف کی مدد کرتے۔ اس کے علاوہ اگر اس دفعہ رسولؐ خاموش بھی رہتے تو اس کی کیا ضمانت تھی کہ قریش آئندہ کوئی فعل معاہدے کے خلاف نہیں کریں گے۔ ان کی اس خلاف ورزی سے پھر یہ خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ کبھی نہ کبھی یہ لوگ مل کر مدینہ پر حملہ کریں گے۔ مضمون نگار کا یہ خیال صحیح نہیں کہ قریش میں دم باقی نہ رہا تھا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس صلح سے وہ اپنی کھوئی ہوئی طاقت کو دوبارہ حاصل کرنا چاہتے تھے اور در پردہ اس کی تیاری کر رہے تھے کہ یک بیک ایک آخری حملہ کر دیں۔ خزاعہ پر حملہ اس کارروائی کی ابتدا تھی اور اگر رسول اللہ کمال دانائی سے مکہ کی طرف پیش قدمی کر کے ان کی تمام سازشوں پر پانی نہ پھیر دیتے تو بہت ممکن تھا کہ ایک خونریز جنگ ہوتی اور بہتیرے گھر ویران ہو جاتے۔ عرب میں امن اور تبلیغی آزادی حاصل کرنے کی یہی ایک صورت تھی کہ مکہ پر جو تمام فتنوں کا مرکز بنا ہوا تھا قبضہ کر لیا جائے۔

2۔ مستشرقین ہر اس واقعے کو جس سے رسولؐ یا اسلام کی عظمت کا اظہار ہو حقیر کر کے دکھانے کے عادی ہیں۔ یہ کسی طرح ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اتنا بڑا شہر جو مخالفین اسلام کا مرکز تھا بلا خونریزی کے کس طرح فتح ہو گیا۔ اگر اس میں کوئی خفیہ کارروائی ثابت نہ ہوئی تو یہ ان کے اس دعوے کو غلط ثابت کر دے گا کہ ''اسلام کی اشاعت تلوار کے ذریعے سے ہوئی ہے۔'' چنانچہ دور از کار اور بعید از عقل قیاسات کے ذریعے سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ ابوسفیان پہلے سے رسول اللہؐ سے مل گئے تھے۔ ایسے واقعات کیا تاریخ میں نہیں ملتے کہ کسی شہر کا اچانک محاصرہ کر لیا گیا ہو اور اہل شہر نے مقابلے کو بے سود سمجھ کر ہتھیار ڈال دیے ہوں، پھر یہی بات یہاں کیوں قابل قبول نہیں۔ مستشرقین اگر تعصب کو چھوڑ دیں تو انھیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فتح مکہ رسول خدا صلعم کی عظمت و جبروت کی ناقابل تردید دلیل ہے۔

مدینہ روانہ کیا لیکن اس سے کچھ فائدہ نہ ہوا۔ رسول کو ان کے ارادے سے باز رکھنا ناممکن تھا۔ رمضان 8ھ (جنوری 630) میں دس ہزار کی جمعیت کے ساتھ وہ مکہ کی سمت روانہ ہو گئے۔ انصار اور مہاجرین کے علاوہ اسلم، غفار، مزنیہ، جہینہ، اور اشجع بھی ساتھ تھے۔ سُلیم اور خزاعہ راستے میں آ ملے۔ بدوی مال غنیمت کی امید میں ہر طرف سے کھنچ آئے تھے۔ عیینہ فزاری کو اس کا بہت قلق تھا کہ وہ بنی غطفان کو اپنے ساتھ نہ لا سکا اس لیے کہ یہ معلوم نہ تھا کہ جا کہاں رہے ہیں۔

محمد (صلعم) نے شروع شروع میں منزل مقصود کا پتہ کسی کو نہیں دیا تھا۔ تاہم بعض مکی امرا کو غالباً اس کی خبر تھی۔ مثلاً مخرمہ بن نوفل اور عم رسولؐ عباس نے اپنے شہر کے فتح ہونے کا انتظار نہیں کیا بلکہ دشمن ابھی دور ہی تھا کہ اس سے جا ملے۔ ابوسفیان کو خصوصاً اس راز کی خبر تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں ہی ان سے یہ وعدہ کر لیا گیا تھا کہ اگر بلدِ حرام پر بغیر جنگ کے قبضہ ہو گیا تو اسے کوئی نقصان نہیں پہنچایا جائے گا اور غالباً خود انھوں نے بھی یہ عہد کیا تھا کہ وہ شہر چپکے سے رسولؐ کے حوالے کرنے کی پوری کوشش کریں[1] گے، لیکن عوام کے سامنے ایک ناگہانی حملے کا سوانگ کھڑا کرنا ضروری تھا تا کہ طاقت کی غیر متوقع نمائش کے سامنے ناچار سب کی گردن جھک جائے۔ بعد کو یہی کھیل طائف میں بھی کھیلا گیا۔ سربرآوردہ آدمیوں نے ثقیف سے مشورہ کیے بغیر رسولؐ سے صلح کر لی اور اس کے بعد ایسی ترکیبیں کیں کہ لوگوں پر ظاہر یہی ہو کہ واقعات سے مجبور ہو کر انھوں نے یہ طرزِ عمل اختیار کیا ہے۔ قبل اس کے کہ اہل مکہ کو اس کا گمان بھی ہو، مسلمان ارض پاک کی حدود تک پہنچ گئے ہیں، ایک رات کو ناگہاں شہر کے شمال مغرب میں ہر طرف آگ ہی آگ روشن نظر آئی۔ ابوسفیان حیرت زدہ صورت بنا کر نہایت سرعت کے ساتھ مقابل کے خیموں کی طرف روانہ ہوئے اور یہ خبر لے کر لوٹے کہ ''مسلمان دروازے پر پہنچ گئے ہیں۔ بغیر کسی تیاری کے اگر ان کا مقابلہ کیا گیا تو ان کی برتر قوت کے سامنے کچھ پیش چلنا محال ہے۔ اب مناسب یہی ہے کہ شہر ان کے حوالے کر دیا جائے۔'' محمد (صلعم) نے وعدہ کیا ہے کہ جو لوگ اپنے گھروں کے

1۔ طائف کا واقعہ تفصیل کے ساتھ آگے آتا ہے وہاں اس سے بحث کی جائے گی۔

اندر رہیں گے یا ہتھیار ڈال دیں گے، ان پر حملہ نہ کیا جائے گا۔ خوف زدہ شہریوں کے لیے اب بجز اس کے اور کیا چارہ تھا کہ اس صلاح پر عمل کریں۔

چنانچہ مسلمان ہر سمت سے شہر کے اندر داخل ہوئے اور ایک جگہ کے علاوہ کہیں کسی نے کوئی مزاحمت نہیں کی۔ یہ مقابلہ بھی دیر تک قائم نہ رہ سکا۔ محمد (صلعم) نے اپنے سپہ سالاروں کو سخت تاکید کر دی تھی کہ خونریزی مطلق نہ ہو۔ صرف دس آدمیوں کے قتل کا حکم دیا گیا اور ان میں سے بھی نصف کو بعد میں معافی مل گئی۔ انھوں نے مکہ کی حرمت برقرار رکھنے کے لیے کوئی کوشش اٹھا نہ رکھی۔ اس سے متعلق تمام حقوق و مراعات کی تصدیق کی اور یہ بات بالکل عیاں کر دی کہ اسلام کے زیر اثر پرانے طریقۂ عبادت میں کسی قسم کا خلل واقع نہ ہوگا۔ سب مراسم اسی طرح قائم رہے، بس اتنا ہی ہوا کہ انھوں نے تمام بتوں کی عبادت کو، خواہ وہ کعبہ سے ملحق ہوں یا لوگوں کے گھروں میں ہوں، منسوخ کر دیا۔ لیکن مکہ سے باہر کے تمام معابد مسمار کر دیے گئے، بجز ان کے جن کا تعلق ادائیگیٔ حج سے تھا، اور جو ایک طرح سے کعبہ کا جزو تھے۔ اس طرح مکہ کے طریق عبادت کو ایک جدید اہمیت حاصل ہوئی۔ محمد (صلعم) کی اصلاحات نے مکہ کے حق میں وہی کیا جو یوشع نے یروشلم کے لیے کیا تھا۔ 1

کعبہ کو اسلام کے ساتھ ضم کر دینے کی آخری کوشش جس سے وہ دُنیائے اسلام کا دینی مرکز بن گیا ایک سال بعد عمل میں آئی جب سورہ نمبر 9 کی مشہور براءۃ نے مشرکین کو حج میں حصہ لینے

1- بتوں کی عبادت منسوخ کر کے ایک خدا کی پرستش کا جاری کرنا مضمون نگار کے نزدیک بہت حقیر کارنامہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے ''صرف'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یہی وہ بنیادی فرق تھا جو اسلام اور اہلِ مکہ کے دین میں تھا۔ رسوم اور آداب تو ثانوی چیزیں ہیں، اصل تو روح اور نیت ہے۔ کعبے کو بتوں سے پاک کرنا اور خدائے واحد کی طرف لوگوں کو مائل کرنا یہی وہ عظیم الشان مقصد تھا جس کے لیے رسول اللہ صلعم مبعوث ہوئے تھے اور اس کو انھوں نے بحسن و جوہ پورا کیا۔ رسول اور انبیا تعمیر کے لیے بھیجے جاتے ہیں، تخریب کے لیے نہیں۔ پھر ان چیزوں کو منسوخ کرنے کی کیا ضرورت تھی جو توحید کے منافی نہ تھیں۔ ان تمام آثار کو جو شرک اور بت پرستی کے موجود تھے رسول اللہ صلعم نے مسمار کر دیا اور ان کی جگہ پر شعائر اللہ کو قائم کیا۔ اس کے علاوہ اور کیا چاہیے تھا؟

سے روک دیا۔ اسی دن سے یہ تہوار مخصوص اسلامی تہوار ہو گیا۔ اور اسی روز سے مقدس مہینوں کی حرمت کا بھی خاتمہ ہو گیا[1]

دوسرے سال (ذوالحجہ 10ھ مطابق مارچ 632) خود رسولؐ نے پہلی بار صحیح اسلامی طریقے سے حج کے فرائض ادا کیے۔ قدیم مراسم میں بعض ترمیمیں کیں اور جن رسوم میں کچھ اختلاف تھا ان کی ایک صورت قائم کر دی۔ ان کا یہ دعویٰ تھا کہ وہ دوبارہ مراسم کو وہی شکل دے رہے ہیں جو ابراہیمؑ کے عہد میں تھی اور ان تمام بدعات کو منسوخ کر رہے ہیں جو مشرکین نے رائج کر دی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے جنتری کی بھی از سر نو تشکیل کی۔ سال میں کبھی کبھی ایک مہینہ کے اضافہ کا جو رواج تھا اسے ایجاد انسانی بتلا کر ناجائز قرار دیا اور چاند کی بارہ مکمل گردشوں پر ایک قمری سال کی بنیاد رکھی۔

اب ہم پھر فتح مکہ کی طرف واپس آتے ہیں۔ قریش کے گردن جھکا دینے کے بعد ان کے بدوی حلیف بھی ایک ایک کر کے حلقۂ اطاعت میں آ گئے، لیکن ان کے پڑوسی ہوازن، جن میں طائف کے باشندے ثقیف بھی شامل تھے، مسلمانوں کے مقابلے کے لیے جمع ہوئے۔ طائف اور مکہ کے درمیان اوطاس کے مقام پر ان کی فوج خیمہ زن ہوئی۔ محمد (صلعم) بھی ان کی طرف بڑھے اور وادیٔ حنین میں دونوں فوجیں ملیں۔ دشمن کے پہلے ہلے میں مسلمانوں کے قدم اکھڑ گئے۔ تھوڑی دیر کے لیے رسولؐ بھی خطرے میں گھر گئے تھے لیکن خزرج ان کے گرد جمع ہو گئے اور انھوں نے نہ صرف ہوازن کی پیش قدمی کو روکا بلکہ ان کو شکست دے کر بھگا بھی دیا۔ فاتح فوج کے حصے میں بے انتہا مال غنیمت آیا، اس لیے کہ ہوازن اپنے تمام مویشی اور اہل و عیال کو بھی ساتھ

1- مقدس مہینوں کی حرمت کا کب خاتمہ ہوا۔ اب تک عرب کے مسلمان۔۔۔۔ ''شہر حرم'' میں جنگ کو جائز نہیں سمجھتے تھے، ہاں اگر ان مہینوں میں کوئی ان پر حملہ کرے تو اپنی حفاظت کرنا فرض سمجھتے۔ یہی خدا اور رسولؐ کا حکم ہے اور عقل سلیم بھی اس کی تائید کر رہی ہے۔ (**يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل**) دوسری جگہ فرمایا (**إن عدة الشهور عندالله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السمٰوٰت والأرض منها أربعة حرم**)

لائے تھے اور ان کو اپنے عقب میں رکھا تھا تا کہ انھیں پوری طرح اس کا احساس ہو سکے کہ وہ کس لیے لڑ رہے ہیں۔ محمد (صلعم) نے اس مال و منال کو وادیٔ جعرانہ میں، جو حرم کی شمال مغربی سرحد پر طائف کی وسیع وادی سے تھوڑی دور واقع ہے، بھجوا دیا اور خود طائف کے محاصرے کے لیے آگے روانہ ہو گئے۔ یہاں انھیں اپنے مقصد میں کامیابی نہیں ہوئی۔ انھوں نے خواب دیکھا کہ ان کے سامنے ایک پیالہ دودھ سے بھرا ہوا رکھا گیا ہے جس میں ایک مرغ نے ٹھونگ مار کر سوراخ کر دیا اور تمام دودھ بہہ گیا۔ چودہ روز کے بعد انھوں نے محاصرہ اٹھا لیا اور جعرانہ کی طرف مال غنیمت کے لیے روانہ ہو گئے۔ انھوں نے اب تک اس لیے تاخیر کی تھی کہ شاید ہوازن اپنے مویشی اور اہل و عیال واپس لینے کی غرض سے اسلام قبول کر لیں لیکن چونکہ اب تک انھوں نے کوئی آدمی نہیں بھیجا اس لیے بدوؤں کے دباؤ سے مجبور ہو کر انھیں مال غنیمت کی تقسیم شروع کرنی پڑی۔ جب وقت گذر چکا تو ہوازن کے ایلچی ان کے اسلام لانے کی خبر لے کر پہنچے۔ اب انھیں اپنے جانوروں کو چھوڑ کر محض اس پر قناعت کرنی پڑی کہ ان کے بیوی بچے رسولؐ کی سفارش سے اپنے نئے مالکوں کے ہاتھ سے نکل کر انھیں واپس مل جائیں۔ بدوؤں کو تو جو کچھ انھوں نے واپس کیا تھا اس کا معاوضہ مل گیا لیکن مہاجرین و انصار نے اپنا حصہ مفت چھوڑ دیا۔ بحیثیت مجموعی اس تقسیم غنیمت میں اہل مدینہ سب سے زیادہ نقصان میں رہے حالانکہ محنت جنگ سب سے زیادہ انھیں نے اٹھائی تھی۔ نفع زیادہ اس میں مکہ کے امرا کا ہوا جنھوں نے لڑائی میں بالکل حصہ نہیں لیا تھا لیکن محمد (صلعم) انھیں مال دے کر تالیف قلوب کرنی چاہتے تھے (سورہ 9-60)۔

فتح مکہ کا اثر اسلام کی آئندہ ترقی پر بالکل الٹا پڑا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو فاتح تھے وہی مفتوح ہو گئے۔ مسلمانوں نے قریش پر کیا فتح پائی گویا قریش ہی مسلمانوں پر حاوی ہو گئے۔ اس کا الزام اگر کسی پر ہو سکتا ہے تو وہ خود رسولؐ ہی ہیں۔ مکہ کو اسلام کا یروشلم بنانے میں بظاہر تو ان کے اغراض مذہبی معلوم ہوتے ہیں لیکن درحقیقت محمد (صلعم) کے دین کو کعبہ اور حج کے ان مشرکانہ

مناسک سے کوئی سروکار نہیں تھا۔ ابراہیم کو ان تمام مراسم کا بانی کہنا ایک مقدس فریب تھا۔ اصل میں محمد (صلعم) کا مقصد یہ تھا کہ بت پرستی کے اس عنصر کو اسلام میں داخل کر کے اسے متعصب عربوں کے لیے قابل قبول بنا دیں اور ساتھ ہی ساتھ جذبہ وطنیت سے بھی وہ کچھ نہ کچھ متاثر ضرور ہوئے تھے۔ اس کے بعد سے ان کے طرز عمل میں مقامی جذبات کی کارفرمائی زیادہ نظر آتی ہے۔[1] قریش سے متعلق ان کا رویہ سرتاسر قبیلہ پرستی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ان امرا کی تالیف قلوب کو اتنا اہم سمجھا۔ خیال ہوتا ہے کہ انھیں باقی تمام دنیا کو مسلمان بنانے سے زیادہ ان کی فکر تھی۔ انھوں نے قریش کے پاس زہ سب کچھ رہنے دیا جواب تک ان کا تھا۔ اس کے علاوہ بھی ان لوگوں نے جو کچھ طلب کیا انھوں نے بے تکلف عطا کیا، محض اس لیے کہ وہ ان کے دوست رہیں۔ ابوسفیان خود ایک بڑے آدمی تھے لیکن محمد (صلعم) نے فوراً ان کا رتبہ بڑھانے کے لیے ان کو ایک وسیع خطے کا جو مکہ کے جنوب میں واقع تھا والی بنا دیا۔ انھوں نے وہ تمام تدابیر اختیار

1۔ رسول اللہ صلعم کے دین کو خود ان سے زیادہ ہمارا فاضل مضمون نگار جانتا ہے، جب ہی تو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ حج کے مشرکانہ مناسک کو محمد صلعم کے دین سے کوئی سروکار نہ تھا۔ ہم حج کے تمام مناسک پر بار بار نظر ڈالتے ہیں لیکن ہمیں تو ان میں شرک کا شائبہ بھی نظر نہیں آتا چہ جائیکہ وہ سرامر مشرکانہ ہوں (معاذ اللہ من ذلك) وہاں تو قدم قدم پر خدائے واحد کی راہ میں اپنی شخصیت کو گم کر دینے کے مظاہر آنکھوں کے سامنے آتے ہیں۔ اب ہم مستشرقین کی عینک کہاں سے لائیں کہ توحید میں شرک اور شرک میں توحید نظر آئے۔ اگر اس موضوع پر مضمون نگار نے تفصیلی بحث کی ہوتی تو ہم بھی جوابات سے بحث کرتے۔ ایسے اچٹتے ہوئے اعتراض پر بجز اس کے کہ عقل و خرد کا ماتم کیا جائے اور کیا ممکن ہے۔ رہا حضرت ابراہیم کے بانی کعبہ ہونے کا سوال، یہ ہمیشہ سے عیسائیوں اور یہودیوں کے لیے ناقابل قبول رہا ہے۔ وہ کسی طرح اسے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ حضرت ابراہیم حضرت ہاجرہ کے ساتھ مکہ کی گھاٹیوں میں آئے تھے اور یہیں حضرت اسماعیل پیدا ہوئے تھے۔ اس بحث پر علمائے اسلام نے مستقل تصانیف چھوڑی ہیں۔ جن لوگوں کو دلچسپی ہو ان کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ اس مختصر سے رسالے میں اس کی گنجائش نہیں کہ ایسے طویل الذیل مسئلے کو چھیڑا جائے۔ اس کے لیے تو خود ایک کتاب کی ضرورت ہے۔ بت پرستی کے عنصر کو اسلام میں داخل کرنے کی بھی خوب ہی کہی۔ وہ شخص جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ بت پرستی کو مٹانے میں صرف کیا ہو اور طرح طرح کی مصیبتیں اسی راہ میں جھیلی ہوں اس پر یہ الزام رکھنا کہ جب وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گیا اس وقت اس نے بت پرستی کو اپنے دین میں داخل کر لیا، صاحب عقل و دانش مستشرقین ہی کا کام ہے۔ ناکامی کے وقت دب کر اپنے اصول کو چھوڑنے کی مثال تو سننے میں آئی ہے لیکن اپنے مقصد میں کامیاب ہو کر اس مقصد میں ترمیم کرنا یہ پہلی دفعہ سنا گیا ہے۔

کیں جن سے قریش کے لیے تبدیل دین آسان ہو جائے اور انھیں یہ یقین ہو جائے کہ اس میں ان کا نقصان کم ہے اور فائدہ زیادہ ہے۔ قریش میں اتنی عقل موجود تھی کہ وہ اس پہلو کو سمجھیں اور اس کے مطابق عمل کریں۔ چنانچہ بہت جلد وہ بہترین مسلمان بن گئے اور اس سے انھیں بہترین عملی فوائد حاصل ہوئے۔[1]

1- یہ اعتراض کرتے وقت کاش مضمون نگار نے ان واقعات پر غور کیا ہوتا جنھیں وہ پہلے لکھ چکا ہے۔ وہ انسان جس نے محض تبلیغ حق کی خاطر طرح طرح کی تکالیف برداشت کیں، گھر کو چھوڑ کر بے گھر ہوا، جس نے اپنے اعزا اور اقارب سے محض اس لیے دشمنی مول لی کہ وہ سچے دین کی اشاعت کرنا چاہتا تھا جسے یہ لوگ ناپسند کرتے تھے، اس پر قبیلہ پرستی کا الزام اور وہ بھی اس قبیلہ کی طرفداری کا الزام جس نے اس کی ذات کے لیے دُنیا کا کوئی ستم اُٹھا نہ رکھا ہو! اگر رسول کو قبیلہ پرستی ہی کرنی تھی تو وہ مال و دولت حضرت علیؓ کو دیتے جو اُن کے داماد تھے، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کو دیتے جو اُن کے جاں نثار دوست تھے اور جن کی لڑکیاں ان کے عقد میں تھیں، حضرت عثمانؓ کو دیتے، جو انھیں اس قدر عزیز تھے کہ یکے بعد دیگرے اپنی دو صاحبزادیوں کا نکاح ان سے کیا، یا ان دوسرے مہاجرین کو دیتے جو شروع سے ان کی مصیبتوں میں شریک تھے۔ کیا ان حضرات سے بھی زیادہ دُنیا میں کوئی رسول پر جان فدا کرنے والا اور رسول کی عنایت کا مستحق تھا۔ پھر جب کبھی ان کے حصے سے زیادہ ان لوگوں کو نہیں ملا تو یہ کیسے یقین ہو سکتا ہے کہ دوسروں کو ان کے حق سے زیادہ رسول اللہؐ جیسے عادل کے ہاتھوں ملا ہوگا۔

یہ بالکل صحیح ہے کہ رسولؐ نے وہ تمام تدابیر اختیار کیں جن سے قریش کے لیے تبدیلِ دین آسان ہو جائے اور انھیں یہ یقین ہو جائے کہ اس میں ان کا نقصان کم ہے اور فائدہ زیادہ ہے۔ اور یہی ہر مبلغ کا فرض بھی ہونا چاہیے۔ خدا کبھی بندوں کو تکلیف نہیں پہنچانا چاہتا بلکہ وہ تو ان کے لیے آسانیاں بہم پہنچانا چاہتا ہے اور خدا کے سچے نبی کا بھی یہی شیوہ ہونا چاہیے۔ کفار قریش کے دفعتاً اسلام لانے کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اب انھیں یقین آ گیا تھا کہ محمد (صلعم) خدا کے سچے نبی ہیں۔ انھوں نے دیکھ لیا کہ باوجود اپنی تمام کوششوں کے وہ حق کی آواز کو دبا نہ سکے۔ انھوں نے حیرت اور استعجاب کے ساتھ دیکھا کہ وہ انسان جسے انھوں نے طرح طرح کی تکلیفیں پہنچائی تھیں، گھر سے بے گھر کر دیا تھا، پردیس میں بھی چین سے نہ بیٹھنے دیا تھا، وہی جب ان کے مرکزوں پر قابض ہو جاتا ہے، ان کی قسمتوں کا مالک ہو جاتا ہے تو بجائے اس کے کہ ان کی زیادتیوں کا ان سے انتقام لے ہر برائی سے درگذر کرتا ہے، انھیں آزاد کر دیتا ہے اور یہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ ہر طرح کا سلوک کرتا ہے۔ یہ دیکھنے کے بعد ان میں مخالفت کی تاب نہیں رہتی اور ان کی گردنیں فوراً خم ہو جاتی ہیں۔ یہ تلوار یا دولت کی فتح نہیں بلکہ اخلاقِ نبوی کی فتح تھی مگر مستشرقین، جن کی نگاہیں روشنی میں بھی تاریکی ہی کے دیکھنے کے عادی ہیں، اس عظیم الشان واقعے میں بھی ذم کا ایک پہلو نکالے بغیر نہیں رہتے۔ ایسی حالت میں ہم بجز اس کے اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ **اللھم اھدھم انھم لا یعلمون**۔

قریش سے محمد (صلعم) کا یہ دلار اہل مدینہ کو سخت ناگوار گذرا اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ انھوں نے رسولؐ کے لیے اپنی ہر چیز قربان کردی تھی اور جو کچھ کر سکتے تھے اس سے مطلق دریغ نہ کیا تھا۔ کیا اب ان کی محنت کا پھل دوسروں کو ملے گا۔ مدتوں کی جد و جہد کے بعد انھوں نے محمد (صلعم) کو مکہ کا مالک کیا اسی لیے بنایا تھا کہ اب تک جو درجہ ان کو حاصل تھا اس سے اہل مکہ کے حق میں انھیں دست بردار ہونا پڑے؟ کیا واقعی وہ حقوق رشتہ داری کو دین کی آزمودہ خدمت پر اس قدر ترجیح دیتے ہیں؟ انصار کی خفگی کی وجہ معقول تھی لیکن محمد (صلعم) نے انھیں بہت جلد راضی کرلیا۔ انھوں نے ان لوگوں کو وہ گذرے ہوئے شاندار ایام یاد دلائے جو ایک ساتھ بسر ہوئے تھے، جو کچھ انھوں نے ان کے لیے کیا تھا، اور انھوں نے ان کے لیے، اس کا ذکر کیا اور یہ وعدہ کیا کہ اب بھی مدینہ ہی ان کا وطن رہے گا اور یوں گویا وہی اسلام کا سیاسی دار السلطنت مدینۃ الاسلام ہوگا۔ یہ سن کر لوگ زار و قطار روئے یہاں تک کہ ان کی داڑھیاں آنسوؤں سے تر ہوگئیں اور سب کے سب ایک ساتھ پکار اٹھے۔ ''اے رسول خد، ہم اس تقسیم پر بالکل راضی اور اپنے حصہ پر بہت خوش ہیں۔''

انصار نے تو قریش کے ترجیح دیے جانے پر محض اس وجہ سے اظہار ناراضگی کیا تھا کہ وہ اپنی ترجیح چاہتے تھے لیکن اس وقت ایک طرح کا اصولی اختلاف بھی رونما ہو چکا تھا اور اس کا مطلب یہ تھا کہ بجائے دین کے نسب کی طرف توجہ کرنا اسلام سے کنارہ کشی کا مرادف ہے۔ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خارجیوں کی ابتدا دراصل اسی وقت سے ہوتی ہے جب وادی جعرانہ میں تقسیم غنیمت کا مسئلہ پیش تھا[1] کم از کم یہ یقینی ہے کہ دنیاوی رجحان جو بہت دنوں سے اسلام میں پیدا ہو چکا تھا اسی وقت پہلے پہل منظر عام پر آیا اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس فساد کا بیج جس نے آگے چل کر تمام امت کے ٹکڑے کر دیے اسی موقع پر خود محمد (صلعم) کے ہاتھ سے بویا گیا تھا۔ وہ فساد کیا تھا؟ ایک جنگ تھی، دینی جمہوریت میں جو اسلام کا منتہائے نظر اور قومی امارت میں، جو دراصل عرب کے لیے مناسب و موزوں تھی۔ یہ خود محمد (صلعم) ہی تھے جنھوں نے باگ قریش کے ہاتھ میں

1- واقدی صفحہ 377۔ ابن ہشام صفحہ 884 (ر)

دے کر ابوسفیان اور ان کے خاندان بنی امیہ کے لیے ملوکیت کا دروازہ کھول دیا۔ اگر جعرانہ میں ذوالخویصرہ خارجی نے خود رسول ہی کے خلاف کچھ کہا تو وہ جذبہ جس نے اسے ابھارا بہت معقول تھا[1]

رسول کی زندگی کے آخری سال گویا محنت سے کاٹی ہوئی کھیتی کے جمع کرنے کے دن تھے۔ فتح مکہ نے دلوں پر اس قدر اثر ڈالا کہ اس کا نام والفتح پڑ گیا، گویا کہ تمام دوسری فتوحات اس کے اندر گم ہو گئیں۔ ہر طرف سے قبائل کے شیوخ قبولِ اسلام کی گفتگو کرنے جوق در جوق مدینہ چلے آتے تھے اور کوئی فوراً حاضر نہ ہوتا تو محمد (صلعم) خود اس کے پاس آدمی بھیجتے تھے۔ مثل سابق، یہ تبدیلیٔ مذہب بھی اس وجہ سے نہیں ہوئی تھی کہ عربوں کے قلوب بدل گئے تھے۔ اپنے بتوں کو خیر باد کہنے

1- خوارج کی ابتدا وادی جعرانہ کے واقعے کو ٹھہرانا ان کے عقائد اور ان کی تاریخ سے صریح لاعلمی یا چشم پوشی پر دلالت کرتا ہے۔ یہ مشہور بات ہے کہ خوارج قرآن کی حاکمیت، رسول اللہ کی رسالت اور شیخین کی خلافت پر بہت شدت کے ساتھ ایمان رکھتے تھے۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ اس کے بعد کا ہے۔ واقعہ جعرانہ سے اگر خارجیت کی ابتدا ہوتی تو اس کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ خارجی رسول اللہؑ کے عدل وانصاف پر حرف رکھتے اور پھر ان کی رسالت سے انکار کرتے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کے دائرے سے علاحدہ ہو جاتے اور اس کے ساتھ اپنا کوئی تعلق نہ رکھتے اس لیے کہ اس کی ساری بنیاد تو رسول اللہ صلعم کی شخصیت پر ہی ہے۔

ذوالخویصرہ کے اعتراض کو معقول بتانا مضمون نگار کے سخت تعصب اور مخالفت کی کھلی دلیل ہے۔ یہ تعصب کی انتہا ہے کہ کسی شخص کی خوبیوں پر بھی پردہ ڈالا جائے اور اس پر اعتراض کرنے والے کا محض اس وجہ سے ساتھ دیا جائے کہ وہ اس مخصوص شخص پر اعتراض کر رہا ہے۔ خواہ اس اعتراض کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ لیکن غالباً مضمون نگار نے غور نہیں کیا کہ اس کی وجہ سے خود اس کے اعتراضات کا وزن بہت کم ہو گیا اور اس کی مخالفت اپنے اصلی رنگ میں نمایاں ہو گئی۔

بعد میں پیدا ہونے والی خرابیوں اور فساد کا بانی خود رسول اللہ صلعم کو ٹھہرا کر مضمون نگار نے اپنی جدت طبع کا ثبوت دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ نکتہ اس سے پہلے کسی کو نہیں سوجھا تھا اور اس اجتہاد کی داد نہ دینا سخت ظلم ہوگا۔ مگر شاید فاضل مضمون نگار نے اس پر غور نہیں کیا کہ رسول اللہ صلعم کی تمام تعلیمات کا رجحان مساوات کی طرف ہے اور سب مسلمان بھائی بھائی ہیں جن میں قبیلہ پرستی اور رنگ ونسل کے امتیازات کے مٹانے کی تاکید ہے۔ إن أكرمكم عند الله أتقاكم کا پیغام لانے والا کل مومن إخوةٌ کا درس دینے والا اور اس پر یہ الزام کہ بنوامیہ کے لیے ملوکیت کا دروازہ اسی نے کھولا! بجز اس کے کہ اہلِ نظر معترض کی عقل وخرد کا ماتم کریں اور کوئی چارہ نہیں۔ ایک چھوٹے سے جملے سے جو ایک جوشیلے نوجوان کی زبان سے نکل گیا تھا اور جس کی حقیقت کچھ بھی نہ تھی قیاسات اور استنباط کی عمارت کھڑی کر دینا عادل اور منصف مزاج مستشرقین کا ادنیٰ کرشمہ ہے۔ رائی کا پہاڑ بنانا اسی کو کہتے ہیں۔

میں ان کو کوئی دقت نہ ہوئی، مورتیاں اور عبادت گاہیں نہایت خاموشی سے مسمار کر دی گئیں۔ بت پرستی ایک مردہ چیز تھی اور توہمات، سو وہ اسلام میں بھی داخل ہو سکتے تھے۔ اللہ کی حاکمیت مطلق سب پر آشکارا ہو چکی تھی اس لیے کہ کوئی قوت اس کی طاقت کے سامنے کھڑی نہ رہ سکی۔ بلا خوف تردید یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ قبول اسلام کی طرف مائل کرنے والے جذبات دینی نہیں تھے بلکہ زیادہ تر سیاسی تھے [1] اور اس کے معنی یہ تھے کہ لوگ توحید پر ایمان نہیں لائے بلکہ مدینہ کی سلطنت کے باج گزار بن گئے۔ اس شہر نے جو اقتدار حاصل کر لیا تھا اس نے عربوں کے لیے گویا قوت جاذبہ کا کام دیا۔ ان کی اطاعت محض خوف کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں امن و انصاف کی ضرورت کا احساس پیدا ہو گیا تھا اور یہی احساس تھا جس نے اسلام سے پہلے کی دو صدیوں میں ان سے بہت سی سلطنتیں قائم کرائیں۔

اب یہ بات سمجھ میں آنے لگتی ہے کہ کیوں ہر طرف سے عربی سماج کے عام افراد گویا ایک طبعی احتیاج کی بنا پر مرکزِ جذب کی جانب جو مدینہ میں قائم تھا، کھنچے چلے آتے تھے اور کیوں ان قبائل نے بھی رسول کے سامنے گردن جھکا دی جن پر وہ براہ راست ہرگز اثر نہ ڈال سکتے

1- جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے ایک حصہ ایسے لوگوں کا بھی تھا جو سیاسی اغراض کی وجہ سے اسلام لائے تھے لیکن کثیر تعداد انھیں لوگوں کی تھی جن کے دل میں صحیح مذہبی جذبہ پیدا ہو گیا تھا۔ مضمون نگار خود تسلیم کرتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ کی حاکمیت مطلق سب پر آشکارا ہو چکی تھی" پھر اسلام کی طرف مائل کرنے والے جذبات دینی نہیں تھے تو اور کیا تھے۔

اگر مضمون نگار نے ذرا بے تعصبی سے غور کیا ہوتا تو اسے معلوم ہوتا کہ اتنے دور دراز مقامات سے بھی وفود آئے تھے جہاں رسول اللہ کی تلوار کے پہنچنے میں ایک مدت صرف ہوتی اور ممکن تھا کہ فوجیں وہاں تک پہنچنے سے پہلے فنا ہو جاتیں۔ خانہ بدوش عربوں کو محض طاقت سے مطیع رکھنا کسی طرح ممکن نہ تھا اور وہ خود بھی اپنی اس خصوصیت سے واقف تھے۔ پھر آخر وہ کیا چیز ایسی محرک تھی جس نے انھیں مجبور کیا کہ اپنی آزادی اور بے فکری کا خون کریں اور ایسے مذہب میں داخل ہوں جو ان پر طرح طرح کی پابندیاں عائد کرتا ہے۔ اہلِ نظر غور کریں گے تو انھیں معلوم ہو جائے گا۔ آگے چل کر خود مضمون نگار نے تسلیم کیا ہے کہ "ان قبائل نے بھی رسولؐ کے سامنے گردن جھکا دی جن پر وہ براہ راست ہرگز اثر نہ ڈال سکتے تھے" لیکن اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ ان میں سیاسی بیداری پیدا ہو گئی تھی۔ ذرا غور کرنے کی بات ہے کہ سیاسی بیداری تو پیدا ہو گئی تھی جو اس ترقی یافتہ عہد میں بھی بہت سی قوموں کو نصیب نہیں، لیکن مذہبی بیداری نہیں پیدا ہوئی تھی جو نیم متمدن قوموں میں عام طور پر پائی جاتی ہے۔ اس الٹی منطق کا کسی کے پاس کیا جواب ہے؟

تھے۔عیسائی قبائل بھی کسی سے پیچھے نہیں رہے اس لیے کہ وہ پہلے عرب تھے اور پھر عیسائی۔صرف نجران کے عیسائی اپنے دین پر قائم رہے۔ یہود ہر مقام کے اور بحرین کے مجوسی بھی نہیں ٹلے۔ مؤخرالذکر مشرک تھے اور قاعدے کے مطابق اسلامی سلطنت میں ان سے رواداری کا برتاؤ نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن عملی دشواریوں نے نظریہ کو توڑ ڈالا اور ان لوگوں کو جو اصول کے بہت پابند تھے یہ بے اصولی بھی کسی نہ کسی طرح نبھانی ہی پڑی[1]

اسلام کی علامات یہ بھی مانی جاتی تھیں (1) روز پنج وقتہ نماز پڑھنا یا کم از کم اوقات نماز پر موذن کا اذان دینا، (2) زکوٰۃ کی ادائیگی، (3) شرع اسلامی کی پابندی جس کی تعلیم کے لیے مدینہ سے مناسب نمائندے بھیجے جاتے تھے۔ان باتوں کے علاوہ حالت بالکل وہی رہی جو پہلے تھی۔ محمد (صلعم) نے اس کا بہت خیال رکھا کہ وہ قبائل کے اندرونی مسائل میں دخل نہ دیں اور جہاں جہاں ان سے ہو سکا انھوں نے موجودہ امارتوں کو تقویت پہنچانے کی کوشش بھی کی۔تبدیلی مذہب عہد نامہ کے ذریعہ ہوتی تھی۔عوام کی کوئی بات نہ پوچھتا تھا اور تمام گفت وشنید امرا اور سردار کیا کرتے تھے اس لیے کہ درحقیقت سوال سیاسی اغراض کا تھا[2]

1- معلوم نہیں وہ کون سا قاعدہ ہے جس کے مطابق اسلامی سلطنت میں مشرکین سے رواداری کا برتاؤ نہ ہونا چاہیے۔ مسلمان تو اس سے واقف نہیں ہیں۔ ہاں کسی اور ذریعے سے فاضل مضمون نگار کو اس کا علم ہوا ہو تو یہ دوسری بات ہے۔ کاش اس قاعدے کا حوالہ دیا گیا ہوتا کہ ہماری معلومات میں بھی کچھ اضافہ ہوتا۔

2- اسلام کے ارکان خدا اور رسول کے حکم کی رو سے تو یہ پانچ ہیں: ایمان باللہ، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج۔یہ تقسیم جو مضمون نگار نے کی ہے معلوم نہیں کہاں سے ماخوذ ہے۔صرف پانچ وقت کی اذان دینا بھی نماز کی غیر موجودگی میں کافی نہیں ہو سکتا اور نہ یہ پتہ چلتا ہے کہ کبھی اسے کافی سمجھا گیا ہو۔یہ خیال بھی بالکل غلط ہے کہ تبدیلی مذہب عہد ناموں کے ذریعہ ہوتی تھی۔ جو لوگ قریب تھے وہ فرداً فرداً رسول اللہ صلعم کی خدمت میں حاضر ہو کر ارکان اسلام کی پابندی اور گناہوں سے بچنے کا عہد کرتے تھے لیکن وہ لوگ جو بہت دور بستے تھے اور خود نہ آ سکتے تھے اکثر اپنے نمائندے بھیجتے تھے، جو حاضر ہو کر تمام جماعت کی خواہش کا اظہار کرتے تھے۔ان نمائندوں کو حلقہ اسلام میں داخل کر لیا جاتا تھا اور بیشتر دوسروں کی تعلیم کے لیے ان کے ساتھ کوئی معتبر صحابی کر دیا جاتا تھا جو کچھ دنوں وہاں قیام کر کے سب لوگوں کو لوازم اسلام کی تلقین کرتا رہتا تھا۔ان جگہوں پر جہاں کے لوگ خود نہیں آتے تھے رسول اللہ صلعم

صرف ایک واقعہ جس کے حالات غیر معمولی تفصیل کے ساتھ ہم تک پہنچے ہیں مثال کے لیے کافی ہوگا۔ جنگ حنین کے بعد ہوازن محمد (صلعم) سے آن ملے تھے اور اب اپنے ہی رشتہ دار ثقیف کے خلاف جو طائف میں رہتے تھے اور اب تک بت پرست تھے جہاد کی تبلیغ کرنے لگے۔ یہ لوگ ان جانوروں کو جو شہر سے باہر چراگاہوں میں ہوتے تھے پکڑ لے جایا کرتے تھے اور ان آدمیوں کو بھی گرفتار کر لیتے تھے جو کسی ضرورت سے باہر نکل آئے ہوں۔ ثقیف تنہا اور بے یار و مددگار، مسلمانوں کے حملوں کی آماجگاہ بنے ہوئے تھے اور اپنے قلعوں سے ایک قدم بھی باہر نکلنے کی ان کو جرأت نہ ہوتی تھی۔ شہر کے امرا نے اس حالت کو ناقابل برداشت سمجھ کر یہ فیصلہ کیا کہ امن حاصل کرنے کی خاطر محمد (صلعم) کی اطاعت قبول کر لیں۔ دس نمائندے مدینہ گئے اور ثقیف کے قبول اسلام کی شرائط پر بحث ہوئی۔ ان سفیروں نے یہ درخواست کی کہ ان لوگوں کو زنا، سودخوری اور شراب نوشی کی اجازت دی جائے۔ محمد (صلعم) نے اس سے انکار کر دیا۔

داعی بھیجا کرتے تھے اور ان حضرات کی کوشش سے لوگ اسلام لاتے تھے اور اس کے برکات سے بہرہ اندوز ہوتے تھے۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ امرا نے اپنے قبیلے کی طرف سے تبدیلیٔ ارکان کی خواہش کی ہو اور رسول اللہ صلعم اس پر راضی ہو گئے ہوں۔ جو مضمون نگار نے آگے بیان کیا ہے، اگر غور کیا جائے تو اس کے دعوے کے خلاف ثبوت بہم پہنچاتا ہے۔ اگر سوال دینی اور مذہبی نہ ہوتا تو رسول اللہؐ اس قدر شدت کے ساتھ مراعات کرنے سے انکار کیوں کرتے۔ اہلِ طائف پر جو عیش و عشرت کے خوگر تھے، اسلام کی پابندیاں شاق گذرتی تھیں اور اسی لیے وہ ان میں کچھ رعایت کے متمنی تھے لیکن دین کوئی تجارت تو ہے نہیں کہ اس میں لین دین ہو سکے۔ یہ کس طرح ممکن تھا کہ اصول کے معاملے میں رسول اللہ صلعم کمزوری دکھاتے۔ چنانچہ انھوں نے ان کی تمام درخواستوں کو مسترد کر دیا۔ نمائندوں نے اہلِ طائف پر اصل صورتِ حال جس طرح ظاہر کی وہ ان کا ذاتی فعل تھا۔ رسول اللہؐ نے تو یہ کہا نہیں تھا کہ پہلے ان کو دھوکا دینا۔ اس واقعے سے کب ثابت ہوتا ہے کہ تبدیلیٔ مذہب معاہدے کے ذریعے ہوئی یا سوال سیاسی اغراض کا تھا۔ کیا مضمون نگار کے پاس ثبوت اس کا ہے کہ اہلِ طائف کو ارکان اسلام کی تعلیم نہیں دی گئی یا ان لوگوں نے خود رسول اللہ صلعم کی خدمت میں حاضر ہو کر فیض نہیں حاصل کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مضمون نگار کے دماغ پر سیاسی اغراض کا خیال اس قدر مستولی ہو گیا ہے کہ ہر واقعے میں اسے یہی جھلک نظر آتی ہے خواہ اس میں ذرا سا شائبہ بھی اس کا نہ ہو۔

ہر کس بہ خیالے خویش خبطے دارد

(سورہ 17۔234۔2۔278۔5۔92) اور ان لوگوں نے بھی اپنی شرطوں کو اس وقت واپس لے لیا جب انھیں یہ بتایا گیا کہ یہ عادتیں دیکھنے میں کتنی ہی ضروری کیوں نہ معلوم ہوتی ہوں لیکن آخر دوسرے مسلمانوں نے بھی تو ان کو چھوڑ دیا ہے۔ ربۃ الطائف (لات) کے مسئلہ میں زیادہ دشواری پیش آئی۔ نمائندوں نے یہ التجا کی کہ بیوقوف عوام کا خیال کر کے انھیں اس دیوی کو تین برس تک قائم رکھنے کی اجازت دی جائے۔ جب انھوں نے دیکھا کہ محمد (صلعم) اس معاملے میں بہت سخت ہیں تو وہ رفتہ رفتہ دو سال پھر ایک سال اور آخر ایک ماہ تک اتر آئے لیکن اس سے بھی انکار کر دیا گیا۔ محمد (صلعم) نے صرف اس قدر رعایت منظور کی کہ ان لوگوں کو اپنے ہاتھ سے اپنے دیویوں کے تباہ کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ وفد واپس ہوا۔ شہر کے قریب پہنچ کر عبد یالیل نے اپنے ساتھیوں کو یہ صلاح دی کہ وہ لوگ ایسی صورت بنالیں جس سے ظاہر ہو کہ بات بگڑ گئی ہے اور اس وقت اصل حقیقت کا اعلان کریں جب ثقیف میں محمد (صلعم) سے جنگ کرنے کا دم باقی نہ رہے۔ ان لوگوں کی طرح منہ چھپائے ہوئے جو کوئی اچھی خبر نہ لائے ہوں یہ لوگ شہر میں داخل ہوئے اور سب سے پہلے، رسم کے مطابق، دیوی کی زیارت کے لیے گئے۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے قبیلے والوں سے صلح کے شرائط بیان کیے، انھیں ناقابل قبول ٹھہرایا اور محمد (صلعم) کی سختی اور غرور کی برائی کرنے لگے۔ آخر میں انھوں نے لوگوں کو مخاطب کر کے یوں کہا:-''اب لڑائی کے لیے تیار ہو جاؤ۔ دو برس کے لیے سامانِ خورد ونوش فراہم کر لو اس لیے کہ محمد (صلعم) اتنے دنوں سے زیادہ محاصرہ نہیں کر سکتے۔ اپنے قلعوں کی حفاظت کے لیے ایک خندق کھودلو اور خبردار وقت کو ضائع نہ کرو۔'' ثقیف پہلے تو اس پر تیار ہو گئے لیکن چند ہی دن کے بعد ان کی ہمتیں چھوٹ گئیں اور نمائندوں سے انھوں نے کہا کہ وہ پھر جا کر انھیں شرائط کو منظور کر لیں۔ اب ان لوگوں نے سچی سچی باتیں بتادیں اور یہ کہا محمد (صلعم) کے آدمی ربہ کو مسمار کرنے کے لیے آتے ہی ہوں گے۔ چنانچہ بت گرایا گیا، عورتیں اور بچے بہت ڈرے اور سہمے، لیکن ایک متنفس نے بھی مخالفت کے لیے ہاتھ نہ اٹھایا۔

10ھ (مارچ 632) میں محمد (صلعم) نے جو حج کیا اس میں بھی ایک فتح یابی کی شان تھی۔ ایران اور یونان کے باج گزاروں کے علاوہ تمام عرب ان کے قدموں کے نیچے تھا۔ ان کی زندگی کی سب سے بڑی فتح، بغیر تلوار کی خفیف حرکت کے، اخلاقی قوت سے حاصل ہوئی تھی۔[1] لیکن اب صرف عرب ان کے لیے کافی نہ تھا۔ ان کے مقاصد وسیع ہو چکے تھے۔ اپنی عمر کے آخری سالوں میں انھوں نے جہاد کی باگ یونانیوں کی طرف موڑ دی۔ حدیبیہ سے واپس ہوتے ہی انھوں نے مختلف دول خارجہ کے پاس اپنے سفیر ایسے خط لے کر جن میں قبول اسلام کی دعوت دی گئی تھی بھیجنے شروع کر دیے تھے۔ ان سفرا میں سے ایک بقا (قدیم موآب) میں گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا۔ اس طرح یونانیوں یا یوں کہنا چاہیے کہ عربوں کے خلاف جو یونانی سلطنت کے زیرنگیں تھے پہلی جنگ کی بنیاد پڑی۔[2] جو فوج اس معرکہ میں بھیجی گئی اس کو بہ مقام موتہ بہت بری طرح پسپا ہونا پڑا (خزاں 629) اور خالدؓ بہ مشکل شکست خوردہ فوج کو جمع کر کے میدان جنگ سے نکال لانے میں کامیاب ہوئے۔

دوسرے سال موسم گرما میں ان نبطیوں نے جو مدینہ کے بازار میں آیا کرتے تھے یہ افواہ اڑا دی کہ شہنشاہ ہرقل مسلمانوں پر حملہ کرنے کے لیے ایک بہت بڑی فوج اکٹھا کر رہا ہے۔ محمد (صلعم) فوراً تیس ہزار کی جماعت کے ساتھ اس کے مقابلے کو چل کھڑے ہوئے لیکن تبوک سے، جو قدیم ادوم کی جنوبی سرحد پر واقع تھا، آگے نہیں بڑھے، اس لیے کہ یہاں پہنچ کر معلوم ہوا کہ وہ افواہ سراسر غلط تھی۔ بہر حال یہ مہم بالکل بے کار نہیں گئی کیونکہ اس کی وجہ سے کئی چھوٹے چھوٹے یہودی اور عیسائی قبائل نے مسلمانوں کی اطاعت قبول کر لی۔ محمد (صلعم) نے حجۃ الوداع سے واپس آ کر یونانیوں کے خلاف ایک دوسرے حملے کی تیاریاں شروع کر دی تھیں اور یہ فوج روانہ ہونے کے لیے بالکل تیار ہی تھی کہ وہ 8 جون 632 یوم دوشنبہ کو اس دنیا سے رحلت کر گئے۔

1- جادو وہ جو سر پر چڑھ کے بولے۔ خدا کا شکر ہے کہ ایک دفعہ مضمون نگار نے حقیقت کا اظہار کیا۔

2- اس واقعے کے بیان کرنے کے بعد بھی نتیجہ یہی نکالا کہ یونانیوں کے خلاف فوج بھیجنے کا محرک ملک گیری کا بڑھتا ہوا جذبہ نہ تھا۔ بریں عقل و دانش بہ باید گریست۔

ایک ایسے انسان کے حالات کا اندازہ کرتے وقت جس نے دنیا کی تاریخ پر بے انتہا اثر ڈالا ہے ہمیں گبن کا یہ نکتہ یاد رکھنا چاہیے کہ ''دنیا کے بڑے آدمی اور قوموں کے مذاہب کچھ نہ کچھ تعظیم کے ضرور مستحق ہیں۔'' وہ اسباب جن کی بنا پر محمد (صلعم) کو موردالزام ٹھہرایا جاسکتا ہے بیشتر ان کی نجی کی زندگی میں نظر آتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تمام عرب کی قسمت کا مالک ہو جانے کے بعد بھی بہ حیثیت مجموعی انھوں نے اپنی غربت اور سادگی کو ہاتھ سے نہ دیا، کبھی زر و مال، نفیس لباس یا کھانے پینے کی اچھی چیزوں کے حاصل کرنے کی کوشش نہ کی۔ برابر پہلے کی طرح نہایت پابندی سے روزے رکھتے، اور نماز پڑھتے رہے اور یہ بھی کسی کو دکھانے کے لیے نہیں کیا بلکہ دل کی ایک لگن کے ساتھ۔ لیکن کم از کم ایک بات میں تو انھوں نے نبوت کے اعلیٰ ترین اقتدار سے فائدہ اٹھا کر اپنے نفس کے لیے سامان ضرور مہیا کیا۔ انھوں نے اپنے آپ کو ان پابندیوں سے مستثنیٰ کرلیا جو صنف نازک سے متعلق عام مسلمانوں پر عائد کی گئی تھیں اور جیسا کہ عام طور پر سب کو معلوم ہے اس استثنا سے انھوں نے بہت فائدہ بھی اٹھایا[1]۔ یہ بات واقعی ایسی ہے کہ ان کے خلاف ایک بہت بڑے الزام کی صورت میں پیش کی جاسکتی ہے اور بعض پرہیزگار مسلمان بھی اسے بہت برا سمجھتے ہیں۔ بایں ہمہ انھیں اس سے زیادہ سختی سے جانچنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے جتنی سختی سے ہم شارلمیں کو جانچتے ہیں جو فرنگی بادشاہوں میں سب سے زیادہ دیندار عیسائی سمجھا جاتا ہے۔ کچھ بھی ہو،

1- یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ رسول اللہ صلعم نے باوجود قوت و اقتدار کے کبھی اپنی ذات کے لیے عیش و عشرت کے سامان نہیں مہیا کیے بلکہ اسی سادگی سے زندگی بسر کرتے رہے جو ایک سچے نبی کے شایان شان ہے، اور عبادت میں بجائے کمی کے اور زیادتی ہی ہوتی رہی، پھر مستشرقین کو یہ الزام رکھتے ہوئے شرم نہیں آتی کہ ازدواج سے متعلق آپ کو جو استثنا حاصل تھا اس کی وجہ معاذ اللہ کوئی ہوائے نفس یا ذاتی جذبہ تھا۔

وہ انسان جس کی زندگی ترک لذات کا ایک بے مثل مظاہرہ ہو کس طرح اس قسم کی خواہش اپنے نفس میں رکھ سکتا ہے۔ یہ بھی خوب فرمایا کہ بعض پرہیزگار مسلمان بھی اسے بہت برا سمجھتے ہیں۔ گویا کوئی مسلمان رسول اللہؐ سے بھی زیادہ پرہیزگاری کا دعویٰ رکھ سکتا ہے۔ ہم مضمون نگار کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ شارلمین کی مثال دے کر اس نے رسول اللہؐ کے جرم کو ہلکا کرنے کی کوشش کی ہے۔ کاش یہ لوگ تعصب سے قطع نظر کر کے غور کرتے تو انھیں اس استثنا کی حکمت معلوم ہوتی۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقدمہ)

آج کل کے معیار پر قدیم عرب کے حالات کو جانچنا ہرگز مناسب نہیں۔ اس سے زیادہ زبردست اور تباہ کن الزام ان پر یہ رکھا جاتا ہے کہ انھیں خود اپنے نبی ہونے کا یقین نہ تھا بلکہ ایک خاص غرض کے لیے انھوں نے یہ روپ بھر لیا تھا۔

ان کی زندگی کے ابتدائی ایام کی بابت یہ اعتراض اب ان پر کوئی نہیں کرتا یہ عام طور پر مسلم ہے کہ ان دنوں میں ان کا جوش اصلی اور حقیقی تھا لیکن یہ کہا جاتا ہے کہ مدینہ میں آ کر اپنے اقتدار کے بڑھانے کے لیے انھوں نے نبوت کو ایک ذریعہ[1] بنایا۔ میرے خیال میں اس اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اور ملکی انتظام میں جدید تخیل کے مطابق تفریق کی جاتی ہے۔ حالانکہ اسے بالکل ذہن سے نکال دینا چاہیے۔ ایک نبی کے سوا اور کسی ذریعہ سے سلطنت مدینہ کی بنیاد رکھنا شاید ہی ممکن ہوتا۔ مذہب جماعت کی جان تھا۔ ایک دین کی تبلیغ اور ایک سلطنت کا قیام ان دونوں میں محض ایک خارجی ربط نہیں تھا، جیسا کہ لوگ سمجھتے ہیں بلکہ بخلاف اس کے ایک دوسرے کا قدرتی اور لازمی نتیجہ تھا۔ یہ البتہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ اگر ہم واقعی کوئی نہ کوئی تفریق کرنا ہی چاہیں تو اسلام میں اجتماعی اثرات کی نسبت سے دینی معنویت بہت کم ہے۔ قرآن محمد (صلعم) کی زندگی کا کمزور ترین پہلو ہے[2]۔ ان کی تاریخی اہمیت اور وقعت کی بنا ان کا مدینہ کا کام ہے نہ کہ مکہ کا۔ یہ ایک

1۔ اس اعتراض کا جواب دینے کی مضمون نگار نے بھی کوشش کی ہے۔ لیکن چلتے چلتے خود بھی ایک فقرہ لکھ دیا ہے کہ ''اسلام میں اجتماعی اثرات کی نسبت دینی معنویت بہت کم ہے۔'' اصل وجہ یہ ہے، جیسا پہلے بھی عرض کیا جاچکا ہے، کہ مسیحی یورپ کے ذہن میں مذہب کی صرف وہی صورت جاگزیں ہے جس کی تبلیغ حضرت عیسیٰ نے کی اور تمام مذاہب کو وہ اسی معیار پر رکھنا چاہتے ہیں۔ اس بات پر غور نہیں کرتے کہ اسلام مذہبی ارتقا کی آخری کڑی ہے اور اس میں یہودیت اور عیسائیت کا صحیح امتزاج نظر آتا ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقدمہ)

2۔ قرآن ہی تو رسول اللہ کی تعلیم کی اساس اور ان کی تمام برکتوں کا سرچشمہ ہے۔ پھر اگر اسے ہی ان کی ''زندگی کا کمزور ترین پہلو'' تسلیم کرلیا جائے تو باقی کیا رہتا ہے؟ مکے کی زندگی ہو خواہ مدینے کا کام، ان میں سے کسی کو بھی قرآن سے کس طرح علاحدہ کیا جاسکتا ہے۔ تعجب ہے کہ رسول اللہؐ کی مکی اور مدنی زندگیوں میں مستشرقین کو کوئی ربط نہیں نظر آتا۔ اگر مکی زندگی نہ ہوتی تو وہ تمام اصلاحات اور کام جو مدینے میں تکمیل کو پہنچے کس طرح معرض وجود میں آتے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقدمہ)

حقیقت یہ ہے کہ آہستہ آہستہ ان کی سیاست ان کی نبوت پر غالب آتی گئی اور اکثر مواقع پر وہ ان مسائل کو جو سرتاسر دنیوی تھے ایک دینی رنگ محض اس لیے دے دیا کرتے تھے کہ وہ اور زیادہ دل فریب بن جائیں۔ اس سلسلے میں ہمیں سب سے زیادہ قابل اعتراض بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے ان تمام قواعد اور احکام کو بھی، جو بیشتر خود ان کی فکر کا نتیجہ ہوتے تھے یا بعض اوقات دوسروں کے بتائے ہوئے بھی ہوتے تھے، قرآن میں بہ حیثیت وحیِ خداوندی جگہ دے دی[1] ہے۔ اسی کے ساتھ خودفریبی کا عنصر یہاں بھی مفقود نہیں ہے۔ وہ ہر اس بات کو جو ایک سکتے کے عالم میں ان کے دماغ میں آتی تھی منزل من السماء، (وحی آسمانی) سمجھ لیا کرتے تھے، خواہ وہ ان کے گذشتہ ذاتی خیالات کے کتنے ہی مطابق کیوں نہ ہوتی ہو۔ یہ امر قابل معافی ہے کہ اس خیال کو ذہن میں ایک بار ایسا جاگزیں ہونے کے بعد پھر انھوں نے چھوڑا نہیں۔ جب شعلے کے بجھنے کا خوف ہوتا تو وہ انگاروں کو ایک دفعہ اور ہوا دیتے تھے۔[2]

اس سے زیادہ دشوار غداری اور بے رحم جذبۂ انتقام کے الزام سے ان کو بری کرنا ہے۔ رجب کے مہینہ میں نخلہ پر اچانک حملہ (جس کا انھوں نے حکم دیا تھا، اگرچہ بعد میں انکار کر دیا)، بہت سے خفیہ قتل جو ان کی مرضی سے ہوئے اور جنگ خندق کے بعد چھ سو یہودیوں کا تہ تیغ کرنا، یہ ایسی باتیں ہیں جن کا بار رسول کی گردن پر ہمیشہ رہے گا اور جن کی وجہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عام طور پر وہ اس قدر غیر مقبول کیوں ہیں۔[3] لیکن اس موقع پر شارلیمیں کی مثال جو اس سے

1- کیا احکام، وحیِ خداوندی نہیں ہو سکتے۔ اس کے خلاف آخر کوئی دلیل بھی ہونی چاہیے۔ اس اعتراض کی وجہ وہی مذہب کا ناقص تخیل ہے جس سے تفصیلی بحث مقدمہ میں کی گئی ہے۔

2- یہاں سرے سے وحی والہام ہی سے انکار معلوم ہوتا ہے یا ممکن ہے دعویٰ یہ ہو کہ رسول اللہؐ پر وحی کا نزول نہیں ہوتا تھا۔ آج کل تو عام طور پر تعلیم یافتہ طبقے کا یہی خیال ہے کہ وحی والہام کی کوئی حقیقت نہیں۔ (اس مسئلے سے بھی مقدمہ میں بحث کی گئی ہے)

3- ان تمام اعتراضات کا الگ الگ پچھلے صفحات میں جواب دیا جا چکا ہے۔ اس کے مطالعہ کے بعد کسی عادل اور منصف مزاج کے قلب میں تو کوئی بدگمانی رہ نہیں سکتی۔ تعصب اور ہٹ دھری کی بات کچھ اور ہے۔ ان جوابات کا اعادہ تحصیل حاصل ہے۔

پہلے بھی دی جا چکی ہے، فراموش نہ کرنی چاہیے۔ دراصل اس انسان کے لیے جس کے مقاصد بہت وسیع ہوتے ہیں پامال راستہ پر چلنا نہایت دشوار ہو جاتا ہے۔[1]

□□□

1۔ یہ بالکل صحیح ہے کہ وسیع مقاصد والے انسان کو پامال راستے پر چلنا نہایت دشوار ہوتا ہے لیکن محتاط آدمی اور ایک عظیم الشان نبی سے کوئی فعل ایسا سرزد نہیں ہوتا جو قابلِ اعتراض ہو۔ اگر وہ پامال راستے کو چھوڑتا ہے تو محض اس لیے کہ اس سے اچھا راستہ لوگوں کو دکھائے اور ہمارا دعویٰ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو نیا راستہ دکھایا ہے وہ سب سے زیادہ سیدھا ہے اور اسی دعوے کے ثابت کرنے کی ہم نے پچھلے صفحات میں کوشش کی ہے۔

فہرست

ان کتابوں کی جن سے مقدمے اور حواشی کی تیاری میں مدد لی گئی ہے یا جن کا حوالہ دیا گیا ہے۔

عربی

1- القرآن المجید

2- الجامع الصحیح للبخاری

3- تاریخ ابن کثیر

4- تاریخ طبری

5- سیرۃ النبی .لابن ہشام

6- أجمل الكلام في العرب والإسلام . مصطفی الدمیاطی

7- بلوغ العرب في مآثر العرب . محمود شکری البغدادی

8- العرب قبل الإسلام . جرجی زیدان

9- صناجة الطرب في نقدیات العرب . نوفل آفندی

10- تاریخ آداب اللغة العربية . جرجی زیدان

11- اظہار الحق . مولوی رحمت اللّٰہ

اردو

1- سیرۃ النبی جلد اول، دوم وسوم، مولانا شبلی نعمانی

2- تحقیق الجہاد، مولوی چراغ علی

3- دین ودانش، مولوی محمود علی

4- اسرار شریعت، جلد سوم، مولوی محمد فضل خاں

5- الکلام، مولانا شبلی نعمانی

6- رسالہ جامعہ ملیہ اسلامیہ

انگریزی

1. Encyclopedia Britannica - ix & xi Edition

2. Encyclopedia of Islam

3. The Spirit of Islam - Syed Ameer Ali

4. The Ideal Prophet - Khawaja Kamaluddin

5- The Life of Mahomed - Sir William Muir

6. Preliminary Discourse to
the Translation of Koran - Georage Sale

7. An Introduction to the Commentary on the
Holy Koran- Abdul Haq Haqqani

8. The Koran (Preface) J. M. Rode ll

9. The Koran (Introduction) E. H. Palmer

10. Ten Great Religions - J. F. Clarke .

11. Mohammed & Mohammadnism- Bosworth Smith

12. What is Religion - W. Bouset

13. The Analogy of Religions - Joseph Butler. Contic

14. Forms of Religions. J. contts

15. Christianity and Islam - C.H. Becker.

عقیدۂ اعجاز قرآن کی تاریخ

ڈاکٹریٹ کا مقالہ

(برلن یونیورسٹی۔ برلن)

فہرست

1- دعوے کی ابتدا
2- عقیدے کی نشو ونما
3- لفظ اعجاز اور اس کا مفہوم
4- تصانیف
(الف) تصانیف خصوصی
(ب) تفسیر کے نظام میں
(ج) کلام کے نظام میں
(د) باقلانی کی کتاب
5- علم المعانی والبیان اور عقیدۂ اعجاز قرآن
6- دلائل اعجاز
7- منکرین اعجاز اور معارضین قرآن

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

1- دعوے کی ابتدا

قُل لئن اجتمعت الإنس والجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیراً (۹۰.۱۷)

اس آیت میں صاف صاف یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ قرآن کا مثیل کلام جن وانس کے بس سے باہر ہے۔ ہمارا مقصد یہاں یہ دکھانا ہے کہ یہ دعویٰ کن حالات کے ماتحت کیا گیا اور کس طرح یہ اسلام کا بنیادی عقیدہ بن گیا۔ اس بحث کو شروع کرنے سے قبل مناسب ہوگا کہ ہم اس ماحول کا مطالعہ کریں جس میں قرآن نازل ہوا، ان ادبی اسالیب کو دریافت کریں جو اس وقت رائج تھے اور جہاں تک ممکن ہو یہ تحقیق کریں کہ قرآن کا استقبال شروع شروع میں کس طرح کیا گیا۔

زمانہ قبل اسلام کے عربی ادب کا مطالعہ کرنے والے کی نظر سب سے پہلے اس امر پر پڑتی ہے کہ عرب میں فن کتابت تقریباً معدوم[1] تھا۔ اس حقیقت کا اثر ان کے اسالیب بیان پر بہت گہرا پڑا۔ یہ تو بالکل ظاہر ہے کہ کسی جماعت کے ادبی خصائص کی بنیاد بڑی حد تک اظہار خیال کے اس طریقے پر ہوتی ہے جو ایک خاص زمانے میں اس جماعت کو میسر آتا ہے۔ عرب لکھنا نہ جانتے تھے

1۔ گولڈ سیہر نے اپنی کتاب Islamstudien Vol 1 pp 110 ff جلد اول میں اس مسئلے سے بحث کی ہے۔

اس لیے ان کے خیالات کو لامحالہ زبانی الفاظ کا جامہ پہننا پڑا۔ اس کا اثر خود زبان کی ساخت اور ارتقا پر بھی بہت زیادہ ہوا۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ عربی زبان ظہور اسلام سے قبل سادہ اور پرزور تھی، مرادفات اور ترجیب و ترغیب کے الفاظ سے مالا مال تھی۔ جذبات انسانی کے اظہار کی صلاحیت اس میں بدرجۂ اتم موجود تھی لیکن ایک مسلسل و مربوط خیال کی ترجمانی اس کے لیے دشوار بلکہ تقریبًا ناممکن سی تھی؛ کبھی کبھی منتشر، بے ربط اور پریشان بھی ہو جاتی تھی لیکن تزک و احتشام اور دل آویزی میں کمی نہیں ہوتی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس ریگستانی ہوا کے مانند جس میں اس نے پرورش پائی تھی وہ بھی صاف اور خالص رہی۔ عربی زبان کے ارتقائی منازل کی تعیین اس وقت ہمارا مقصد نہیں ہے بلکہ ہمیں تو صرف ان اسالیب بیان سے بحث ہے جو ظہور قرآن کے زمانے میں رائج تھے۔

بلاشبہ سب سے اہم اسلوب شعر تھا جو اس زمانے میں بہت ترقی پر تھا۔ اور یہ اسی سے ظاہر ہے کہ عصر جدید میں بھی زمانہ قبل اسلام کو عربی شاعری کا زرین عہد کہا جاتا ہے۔ اس زمانے میں شاعر کی ہر جگہ عزت کی جاتی تھی اور اس کی خوشنودی کی اتنی ہی کوشش کی جاتی تھی جتنا اس کی ناراضی کا خوف ہوتا تھا۔ کسی فرد یا قبیلے کے لیے یہ انتہائی فخر کا باعث ہوتا تھا کہ ایک مشہور شاعر اس کی مدح کرے اور اسی طرح ایک نامی شاعر کی ہجو کسی کو ہمیشہ کے لیے بدنام کر دینے کو کافی ہوتی تھی۔ ہر قبیلے کی یہ خواہش ہوتی تھی کہ اس کا اپنا شاعر ہو اور جس روز کسی قبیلے میں شاعر پیدا ہوتا تھا وہ اس کے لیے عید کا دن ہوتا تھا۔ عام طور پر اس زمانے میں شاعری قصیدے کے لباس میں جلوہ افروز ہوتی تھی۔ قصائد طول میں تو ایک دوسرے سے مختلف ضرور ہوتے تھے لیکن مضامین کے لحاظ سے ان میں بہت کم تنوع ہوتا تھا1

ظہور قرآن سے قبل عرب میں نثر کا وجود گویا تھا ہی نہیں۔ اس کی توجیہ دشوار نہیں۔ نثر فن کتابت کا نتیجہ ہے۔ اس زمانے میں نثر کی جگہ جس اسلوب نے لی تھی وہ خطب تھے۔ عربوں کی عادت تھی کہ ذرا ذرا سی بات پر خطبے دینے لگتے تھے۔ ان خطبوں کی زبان مسجع ہوتی تھی۔ شعر اور سجع کی سرحدیں ملتی ہیں اور صورت میں صرف یہی بڑا فرق ہے کہ سجع میں بحر اور ردیف کی پابندی نہیں ہوتی اور قافیے کی پابندی میں اتنا تشدد نہیں ہوتا جتنا شعر میں۔ زمانہ قبل اسلام کے بہت کم خطبے ہم تک

1۔ ملاحظہ ہو ضمیمہ (1)

پہنچے ہیں لیکن جتنے بھی ہیں وہ ان کے مضامین اور ان کی صورت کے انداز ے کے لیے کافی ہیں[1]

ایک دوسرا اسلوب جس میں سجع کا اصلی رنگ نمایاں ہوتا ہے کاہنوں کے اقوال ہیں۔ کاہن اپنی فطرت اور اپنے مقصد سے مجبور تھا کہ مبہم زبان استعمال کرے۔ سجع اس کا موزوں ترین آلہ تھا۔ چھوٹے چھوٹے گٹھے ہوئے جملے جو پڑھنے یا سننے میں شاندار اور پر شکوہ معلوم ہوتے ہیں لیکن یا تو مہمل ہیں یا ایک سے زیادہ مطالب کے حامل۔ یہ ہے ان تھوڑے سے اقوال کی کیفیت جو کاہنوں کے نام سے ہم تک پہنچے ہیں[2]

یہی گویا وہ اسالیب بیان تھے جن میں قبل اسلام عربوں کی ادبی کاوشیں محدود تھیں۔ عربوں کی کوئی مستقل قیام گاہ نہ تھی۔ وہ اپنے مویشی کے چارے اور اہل و عیال کے لیے غنیمت کی تلاش میں خانہ بدوش پھرا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ادب کا بیشتر حصہ ضائع ہوگیا۔ چند جماعتیں مقیم تھیں جن میں سے سب سے زیادہ اہم وہ جماعت تھی جو عرب کے مقدس شہر مکہ کے اردگرد آباد تھی۔ مکہ کاروانوں کی اس شاہراہ پر واقع ہے جو جنوب و مشرق کو شمال و مغرب سے ملاتی ہے۔ یہاں ہر سال عربوں کا اجتماع ہوتا تھا جو ایک تو حج کے لیے آتے تھے اور دوسرے تجارت کے لیے۔ مکے سے متصل عکاظ میں ایک میلا لگتا تھا، جہاں ملک کے ہر حصے سے شعرا اور خطیب جمع ہوتے تھے اور ہزاروں آدمیوں کے مجمع میں اپنے اشعار سناتے تھے یا خطبے دیتے تھے۔ یہی وہ جگہ تھی جہاں ادبی معیار قائم ہوتا تھا اور جہاں وہ نوجوان جنھیں نام و نمود کی خواہش ہوتی تھی مقابلے کے لیے جمع ہوتے تھے۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ یہیں قرآن بھی نازل ہوا۔

قرآن ایک بالکل نئی چیز تھی۔ ظاہری صورت میں کہیں تو یہ خطبوں سے مشابہ تھا اور کہیں کاہنوں کے اقوال سے۔ یہ اکثر مسجع بھی تھا اور مقفی بھی لیکن بایں ہمہ تمام موجودہ ادب سے کلیتاً مختلف تھا۔ یہ اس کیفیت کا اظہار تھا جو محمدؐ پر طاری ہوئی تھی۔ اہل مکہ نے اس کو سنا اور حیران رہ گئے۔ ان کے سامنے ایک انسان تھا جو ان کی موجودہ زندگی کو معاصی کی زندگی کہتا تھا، جس کا

1- 1- الجاحظ: البیان والتبیین۔ مصر 1313ھ

2- المبرد۔ الکامل۔ لائپزگ 1864 و مصر 1308ھ

3- ابن عبد ربہ۔ العقد الفرید۔ مصر 1313ھ

Goldziher-Derchatib bei den Arabem W.R.K.M. Vol VI pp. 97-102

2- ملاحظہ ہو Ency. of Islam : Kahin

دعویٰ تھا کہ خدا صرف ایک ہے اور خود وہ جو کسی طرح ان سے مختلف نہ تھا، اس خدا کا رسول ہے۔ انھوں نے اس کے کلام کو جانچنے کی کوشش کی۔ کیا یہ شعر ہے؟ ہاں ممکن تو ہے لیکن یقینی نہیں۔ کیا یہ شخص کاہن ہے؟ بہت ممکن ہے مگر انوکھا کاہن ہے کہ بجائے مبہم الفاظ کے صریح زبان میں گفتگو کرتا ہے۔ ان کی حیرت بجائے کم ہونے کے بڑھتی ہی گئی۔ بھلا وہ ان الفاظ کو جو ان تک ایک معمولی انسان کی زبان سے ادا ہو کر پہنچتے تھے خدا کا کلام آسانی سے کیوں کر مان لیتے، گھبراہٹ میں انھوں نے کبھی تو جھوٹ اور فریب[1] کا الزام رکھا، کبھی کہا یہ شخص مجنون شاعر[2] ہے، کبھی اسے قصہ گو[3] بتلایا اور کبھی جادوگر[4] جوان سے ان کے دیوتاؤں کو چھین لینا چاہتا ہے[5] بعض نے یہ خیال ظاہر کیا کہ وہ خود بھی ایسا کلام پیش کر سکتے ہیں[6]

رسول نے یہ سب سنا۔ یہ تھا استقبال خدا کے اس کلام کا جو ان کو وحی ہوا تھا۔ اب اس آواز نے جو انھیں سنائی دیتی تھی یا اس فرشتے نے جو ان کے پاس خدا کا پیغام لاتا حسب ذیل الفاظ کہے جن کو انھوں نے کھلے بند سنایا:-

"أم يقولون تقوّله، بل لايومنون. فليأتوا بحديثٍ مثله إن كانوا صادقين"[7] (کہتے ہیں اس نے خود بنالیا ہے بات یہ ہے کہ یہ لوگ ایمان نہیں رکھتے، اگر یہ سچے ہیں تو ایسا کلام پیش تو کریں)

"أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سورة مثله مفتريٰت وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين"[8] (کہتے ہیں کہ اس نے بنالیا ہے، کہہ دو کہ اگر سچے ہو تو تم بھی ایسی دس سورتیں بنالاؤ اور خدا کے سوا جس کو بلا سکتے ہو بلا بھی لو)۔

"أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعو من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين"[9] (کہتے ہیں کہ اس نے بنالیا ہے، کہہ دو کہ اگر سچے ہو تو تم بھی ایسی ایک سورۃ بنالاؤ اور خدا کے سوا جس کو بلا سکتے ہو بلا بھی لو)۔ پھر وہ آواز ان لوگوں کو نبی کے ذریعے سے مخاطب کر کے کہتی ہے۔

قرآن۔ 1۔ 6-38   2۔ 35-37   3۔ 31-8   4۔ 24-74
5۔ 42-34   6۔ 31-8   7۔ 34-52   8۔ 16-11
9۔ 39-10

"وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداء كم من دون الله إن كنتم صادقين. و إن لم تفعلوا ولن تفعلو فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ،أعدت لاكافرين "[1] (اگر تم کو اس میں جو ہم نے اپنے بندے پر نازل کیا ہے کچھ شک ہو تو اسی طرح کی ایک سورۃ تم بھی پیش کرو اور خدا کے سوا جو تمھارے مددگار ہوں ان کو بھی بلا لو۔ لیکن اگر ایسا نہ کرسکو اور ہرگز نہیں کر سکو گے تو اس آگ سے ڈرو جس کا ایندھن آدمی اور پتھر ہوں گے اور جو کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے۔)

یہ تھی مقابلے کی دعوت ان لوگوں کو جو شک کرتے تھے یا سمجھتے تھے کہ قرآن انسان کا کلام ہے۔ یا تو انھوں نے کوشش کی اور ناکام رہے یا سرے سے کوشش ہی نہیں کی۔ بہر حال وہ کوئی چیز مقابلے میں پیش نہ کر سکے اور کر بھی کیسے سکتے تھے جب تک ان پر بھی وہی کیفیت نہ طاری ہوتی جو محمدؐ پر طاری تھی۔ اب اس آواز نے پکار کر کہا:۔

"قل لئن اجتمت الإنس والجن على أن يأ توا بمثل هذاالقرآن لايأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا"[2] (کہہ دو اگر انس و جن اس بات پر مجتمع ہوں کہ اس قرآن جیسا بنا لائیں تو اس جیسا نہ لا سکیں گے چاہے وہ ایک دوسرے کی مدد بھی کریں)

اس سے زیادہ صاف دعویٰ ہو نہیں سکتا[3]

قرآن میں اس کا تو کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ کسی نے یہ دعوت قبول کر کے مقابلے میں کوئی چیز پیش کی یا نہیں لیکن اس حقیقت سے کہ دعوت مقابلہ کا لہجہ آہستہ آہستہ تیز ہوتا گیا یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا تھا کہ کوئی قابل اعتنا کوشش نہیں ہوئی۔ ابتدا میں تو دعوت عام تھی یعنی یہ کہ ایسا کلام پیش کرو (بحدیث مثلہ) پھر دس سورتوں پر اکتفا کی گئی اور آخر میں تو بات ایک سورۃ پر آ پڑی۔ پھر آخری دعوت کے ساتھ ساتھ یہ تیقن بھی ہے کہ یہ بالکل ناممکن ہے۔ (ولن تفعلوا)۔ اگر واقعی کوئی اہم کوشش کی گئی ہوتی تو یہ بات قرین قیاس ہے کہ دوسرے اعتراضات کی طرح اس کا ذکر بھی قرآن میں ضرور

قرآن۔ 1۔ 2-21-22

2۔ 17-90

3۔ ان آیات کی ترتیب نزول کسی سند کی بنا پر نہیں ہے بلکہ مضمون کے لحاظ سے یہ ترتیب قائم کی گئی ہے۔

ہوتا۔ ہاں یہ ضرور ممکن ہے کہ بعض آدمیوں نے کوشش کی اور ناکام رہے اور چونکہ انھوں نے کھلے بند مقابلہ نہیں کیا اس لیے قرآن میں بھی اس کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ عام طور پر یہی کہا جاتا ہے کہ کسی نے مقابلے کی جرأت ہی نہیں کی اور جیسا آئندہ صفحات میں معلوم ہوگا یہ بھی ایک دلیل اعجاز قرآن کے ثبوت میں پیش کی گئی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ بہت سی روایتیں ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مشہور کفار اور متشککین نے جب قرآن سنا تو ان پر جادو کا سا اثر ہوا۔[1]

1۔ ملاحظہ ہو: ابو نعیم۔ دلائل النبوۃ، حیدرآباد 1220ھ ص 74-80

2- عقیدے کی نشو ونما

ایک معمولی خیال کو عقیدہ بننے تک ایک خاصی طویل مدت درکار ہوتی ہے۔ خیال کی اس بالیدگی کے مراتب کی تحقیق اور ان اثرات کی تلاش جنھوں نے کسی عقیدے کو ایک خاص رنگ دے دیا ہو بہت دلچسپ کام ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ بہت مشکل بھی ہے۔ یہ نموا کثر غیر محسوس ہوتا ہے اور چونکہ خود معاصرین کو اس کا شعور نہیں ہوتا اس لیے بعد کے لوگوں کو قیاس آرائی کرنی پڑتی ہے۔ صرف ایک ہی صورت ممکن ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اس زمانے کی تاریخ کا اس خاص مسئلے کی روشنی میں مطالعہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ کچھ ابھرے ہوئے خطوط نظر آتے ہیں یا نہیں۔

رسولؐ کے انتقال کے بعد فوراً ہی قرآن کی جمع وترتیب کا کام شروع ہو گیا اور ایک مجموعہ تیار بھی ہو گیا تھا لیکن یہ کام خلیفۂ ثالث عثمانؓ کے عہد میں جا کر کہیں مکمل ہو سکا۔ اسی زمانے میں وہ بدامنی اور خانہ جنگی بھی شروع ہو گئی جس کا سلسلہ چند وقفوں سے قطع نظر 85ھ تک جاری رہا، یعنی اس وقت تک جب کہ عبدالملک بن مروان نے تمام مخالفتوں کو دبا کر اپنے بیٹے ولید کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ اس خانہ جنگی سے ایک فائدہ ضرور ہوا، وہ یہ کہ لوگوں کو مسائل پر غور وخوض کی ضرورت محسوس ہوئی۔ علی اور معاویہ کی باہمی کشمکش، خوارج کا خروج، کربلا کا واقعہ، عبدالملک بن مروان اور عبداللہ بن زبیر کی لڑائیاں یہ سب محض نام ونمود یا حکومت اور غلبہ حاصل کرنے کی کوششیں نہیں تھیں بلکہ کم از کم ایک جانب سے تو یہ خلوص نیت اور ضمیر کی آواز کا نتیجہ تھیں۔ سوچنے

اور سمجھنے والے لوگ اس فتنے میں بار بار قرآن کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اور اسی کو دلیل راہ اور مشعل ہدایت بنا کر اپنے لیے راہ عمل تلاش کرتے تھے اس طرح قرآن کا مطالعہ جو یوں بھی دینداروں کا عام مشغلہ تھا اور زیادہ بڑھا، لیکن ابھی وہ زمانہ نہیں آیا تھا کہ باقاعدہ تفاسیر کی تالیف شروع ہوتی یا قرآن کے اعتقادی مسائل کی تحقیق و ترتیب کی جاتی۔

ٹھیک اسی زمانے میں اسلام کا سابقہ ایک طرف تو مشرقی عیسائی کلیسا کے ان پر پیچ عقائد سے پڑا جو مرکز خلافت یعنی دمشق و شام میں رائج تھے اور دوسری طرف کوفہ اور بصرہ کی نو آبادیوں میں زرتشتی اور مانوی خیالات سے مسلموں اور غیر مسلموں میں مبادلۂ خیال شروع ہوا اور مذہبی بحثوں نے رواج پکڑا۔ غیر مسلموں نے اسلام کی بنیاد یعنی محمدؐ کی رسالت سے انکار کیا۔ اب مسلموں کو اپنے عقائد کے ثبوت میں دلیلیں پیش کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس کے علاوہ دوسری صدی ہجری کے وسط میں فلسفے اور علوم طبیعی کی کتابوں کے تراجم یونانی، سریانی اور پہلوی سے عربی میں ہونے لگے۔ ان حالات کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ آزاد خیالی کی ایک رو عالم اسلامی میں دوڑ گئی اور ابن مقفع، بشار بن برد، صالح بن عبد القدوس اور عبدالمجید کاتب جیسے لوگ پیدا ہو کر زندیق کہلائے[1] راسخ العقیدہ لوگوں کو نہ صرف غیر مسلموں سے مقابلہ کرنا پڑا بلکہ آزاد خیالوں سے بھی۔ یہ صورت حال قرآن کے مطالعے کی زبردست محرک ہوئی اس لیے کہ مسلمان قرآن ہی کو سرچشمۂ دین و دنیا سمجھتے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اموی حکومت ختم ہوئی اور عباسی راج شروع ہوا، ساتھ ہی ساتھ مرکز خلافت بھی شام سے عراق کو منتقل ہو گیا۔

اب وہ وقت آ گیا تھا کہ عقائد کی باقاعدہ ترتیب شروع ہوتی اور مختلف مذاہب کلامی و فقہی کی داغ بیل پڑتی۔ چنانچہ معتزلہ کا ظہور ہوتا ہے اور انھی کے سلسلے میں ہمیں سب سے پہلے مسئلۂ اعجاز قرآن کا ذکر ملتا ہے۔ اس مسئلے پر غالباً پہلے پہل دوسری صدی ہجری کے وسط میں مرتب طور پر بحث کی گئی ہوگی۔ قیاس یہ ہے کہ کم از کم تین راستوں سے لوگ اس مسئلے تک پہنچے ہوں گے۔ ایک تو تفسیر کا سیدھا راستہ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ قرآن میں یہ دعویٰ صاف صاف اور کئی جگہ موجود ہے۔

1۔ لفظ زندیق کے لیے ملاحظہ ہو:

H. H. Schaeder - Iranische Beitraege Vol.1 pp 274 ff A. Siddiqi- The letter "ق" and its importance in Persian loan words in Arabic (Proceedings of the 4th Indian Oriental Conference pp 228-231)

اس لیے ہر مفسر کو اس سے بحث کرنی ضروری تھی۔ سورۂ بقرہ کے شروع میں ہی متشککین کو مقابلے کی دعوت دی گئی ہے اور عام طور پر اسی مقام پر مفسرین اس مسئلے سے بحث کرتے ہیں۔

دوسرے دونوں راستے کلام کی شاہ راہ سے نکلتے ہیں۔ ان میں ایک تو پگڈنڈی سے زیادہ نہیں۔ اسے ان راہ نوردوں نے طے کیا ہے جو مسئلہ خلق قرآن کی پر پیچ گھاٹیوں میں چکر لگانے کے عادی تھے۔ اس طویل بحث کے ساتھ ساتھ کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس کے اعجاز کا مسئلہ بھی چھیڑا گیا۔

تیسرا راستہ جو عام راستہ ہے اور جس پر چل کر بیشتر وہ مصنفین جن کا ہمیں ذکر کرنا ہے، اس منزل تک پہنچے ہیں، سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ کلام کی عمارت کے دو نمایاں حصے ہیں۔ ایک الٰہیات اور دوسرا نبوت۔ پہلے حصے میں تو ایک چھوٹا سا گوشہ اس مسئلے کو دیا گیا ہے مگر دوسرا حصہ نہ صرف یہ کہ اسی مسئلے کے لیے وقف ہے بلکہ بلا مبالغہ اس کی بنیادیں بھی اسی مسئلے پر ہیں۔

الٰہیات کے تحت خدا کی ذات اور صفات سے بحث کرنے کے بعد متکلم مسئلۂ نبوت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ پہلے تو وہ نوع انسان کے لیے نبی کی ضرورت ثابت کرتا ہے، پھر امکانِ بعثت سے بحث کرتا ہے، اس کے بعد نبی کی صداقت کا معیار معین کرتا ہے اور آخر میں فرداً فرداً انبیا کا ذکر کرتا ہے۔ یہاں ابتدا موسیٰ اور عیسیٰ سے ہوتی ہے اور انتہا محمدؐ پر۔ وہ طے کر چکا ہے کہ نبی کی صداقت کی دلیل یہ ہے کہ وہ معجزہ دکھلائے، اب کہ وہ محمدؐ کی نبوت کا ثبوت پیش کرنا چاہتا ہے، اسے ان کے معجزوں کی تلاش ہوتی ہے۔ سب سے پہلے وہ قرآن کو ہاتھ میں لیتا ہے۔ قرآن کا خود دعویٰ ہے کہ اس کا جواب پیش کرنا تمام مخلوق خدا کے لیے ناممکن ہے اس لیے کہ وہ خود خدا کا کلام ہے۔ اب اس سے بڑا معجزہ کون سا ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد اسے ایک حدیث بھی مل جاتی ہے۔

ومامن ا لأ نبياء نبي الا أعطي من الآيات ما (مثله أو من او) آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتية وحياً أوحاه الله إلي فأرجوإني أكثرهم تابعاً يوم القيامة [1] (کوئی نبی نہیں ہے جسے کوئی نشانی نہ عطا کی گئی ہو کہ لوگ اس پر ایمان لائیں۔ مجھے جو چیز دی گئی ہے وہ اللہ کی وحی ہے اور امید کرتا ہوں کہ قیامت کے دن میرے پیرو سب سے

1۔ صحیح بخاری۔ کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ

زیادہ ہوں گے) یہ مسئلہ اب حل ہو جاتا ہے۔ قرآن ہی محمدؐ کا معجزہ ہے اور پھر کیسا معجزہ، ازلی اور ابدی۔

ہم نے دیکھا کہ کس طرح یہ مختلف راستے مختلف قسم کے لوگوں کو ایک ہی منزل کی طرف لے آئے۔ غالباً یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس موقع پر سیدھا راستہ ہی سب سے دور کا راستہ ثابت ہوا۔ مطلب یہ ہے کہ جو لوگ تفسیر کی راہ سے اس مسئلے تک پہنچے وہ سب سے بعد کو پہنچے۔ پہلے متکلمین پہنچے، ہم کہہ چکے ہیں کہ ان میں معتزلہ پیش پیش تھے۔

ان لوگوں کے لیے جو دین اسلام کی تاریخ سے دلچسپی رکھتے ہیں یہ حقیقت بہت ہی جانکاہ ہے کہ معتزلہ جیسے غیر معمولی ذہین متکلمین کی تصانیف کا عشر عشیر بھی اب دستیاب نہیں ہوتا۔ ان کے عقائد اور خیالات کا جو تھوڑا بہت ذکر سننے میں آتا ہے وہ ان لوگوں کی زبانی جو کھلے بندان کے مخالف تھے۔ مثلاً اشعری[1] بغدادی[2] ابن خرم[3] اور شہرستانی۔[4] اس مسئلے پر خصوصاً ان کی رائیں اس قدر اختصار کے ساتھ ہم تک پہنچی ہیں کہ دلائل تو درکنار ان کا مفہوم بھی مشکل سے سمجھ میں آتا ہے، اس سلسلے میں جو نام خاص طور پر لیے جاتے ہیں وہ نظام[5]، ہشام[6] عباد[7] اور مزدار[8] کے ہیں اور کہا یہ جاتا ہے کہ ان کو جمہور مسلمین کی رائے سے قدرے اختلاف تھا[9] باقی معتزلہ غالباً وہی رائے رکھتے تھے جو عام مسلمین۔ ان میں سے اس مسئلے پر صرف جاحظ کی ایک کتاب مذکور ہے جس کا نام نظم القرآن[10] تھا۔ افسوس کہ یہ کتاب کہیں نہیں ملتی۔

اب ہمیں ایک بہت ہی اہم کتاب کا ذکر کرنا ہے جس کو صحیح طور پر "اسلام کا نیم سرکاری

1۔ مقالات الاسلامیین ۔ استانبول 1930
2۔ الفرق بین الفرق ۔ مصر 1328ھ
3۔ کتاب الفصل فی الملل والاہوروالنحل ۔ مصر 1903-1899
4۔ کتاب الملل والنحل ۔ لندن 1846
5۔ ابراہیم بن سیار م 845
6۔ الفوطی م 840
7۔ ابن سلیمان الدمیری م 840 یا 860
8۔ عیسیٰ بن صبیح م 850 یا 870
9۔ ملاحظہ ہو مقالات الاسلامیین ص 26 اور کتاب الملل والنحل ص 48
10۔ ملاحظہ ہو الفہرست ص 38

بیان'' کہا گیا ہے۔ اس کا نام "کتاب الدین والدولة فی إثبات النبوة"[1] ہے اور مصنف اس کا علی بن ربن الطبری جو عباسی خلیفہ متوکل 247۔232ھ) کا مولی تھا۔ مصنف نے دیباچے میں ذکر کیا ہے کہ خود خلیفہ نے اس کتاب کی تالیف میں اس کی مدد کی تھی۔ کتاب کا مقصد جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے محمدؐ کی نبوت کو ثابت کرنا ہے۔ چھٹے باب کا عنوان ہے۔

"**الباب السادس فی أمیة النبی صلی اللّٰه علیه وسلم و إن الکتاب الذی أنزله اللّٰه علیه و أنطقه به آیة للنبوة**" (نبی کے امی ہونے کے ذکر میں اور اس بیان میں کہ جو کتاب اللہ نے ان پر نازل کی اور ان سے پڑھوائی وہ نبوت کی نشانی ہے)۔ مصنف کا طرز تحریر اور کتاب کے دلائل اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اس وقت تک یہ مسئلہ علم کلام کے بڑے نظام کا ایک جز نہیں بنا تھا اور نہ اسے وہ رسمی حیثیت حاصل ہوئی تھی جو بعد کو ہوئی۔ وہ تمام مسائل جن کی قسمت میں ایک طویل سلسلے کی کڑیاں بننا تھا ابھی تک اپنی انفرادی حیثیت رکھتے تھے۔ ان سے کبھی کبھی ایک ساتھ بھی بحث کی جاتی تھی مگر بیشتر علاحدہ علاحدہ۔ انھیں میں سے ایک مسئلہ اعجاز بھی تھا۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں تفسیر پر جو کتابیں لکھی گئیں ہمیں بس ان کے نام ہی ہاتھ آئے ہیں۔ اس عہد کی صرف ایک نمائندہ تفسیر، جو غالبًا بہترین تفسیر ہے، موجود ہے۔ یہ ابن جریر طبری (م310ھ) کی ضخیم تصنیف ہے۔ بڑی خوشی کی بات ہے کہ اس کی سب جلدیں دستیاب ہوسکتی ہیں۔[2] یہ تفسیر اس لیے اور بھی زیادہ قیمتی ہے کہ یہ گویا مجموعہ ہے ان تمام معلومات کا جو اس عہد میں قرآن سے متعلق لوگوں کو تھے اور اس نے بعد کے مفسرین کے لیے ماخذ اور نمونے کا کام

1۔ مرتبہ منگانا: مصر 1923۔ ملاحظہ ہو:۔

1- Z.D.M.G.(Neue Folge) Vol. 10, No. 1 & 2 pp 38-68

2- Mingana - Remark on Tabrai's Semi- Official Defence of Islam - (The Bulletin of the john Ryland Library Vol.9 No.1)

3- Margolliouth - On the book of Religion and Empire (Proceedings of the British Academy. Vol. 16 London 1930.)

4- Bouyges - M.F.O.B. Vol. X pp. 242 ff.

2۔ مطبوعہ مصر 1321ھ

دیا ہے۔اس میں اعجاز قرآن کی بحث سورہ بقرہ کی آیات 22.21 کی تفسیر کے سلسلے میں آتی ہے۔ یہ بحث بالکل سیدھی سادی ہے اور متاخرین کی طرح علم کلام کی اصطلاحوں سے بھری نہیں ہے۔ اس میں وہی دلائل پیش کیے گئے ہیں جو خود قرآن میں موجود ہیں اور صرف تفسیر وتشریح پر قناعت کی گئی ہے۔

قدیم تفاسیر میں سے دوسری کتاب جو ملتی ہے وہ حسن بن محمد قمی نیشاپوری (م378ھ) کی ہے۔اس میں بھی اس مسئلے سے بحث اسی مقام پر کی گئی ہے۔لیکن یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ[1] تین چوتھائی صدی میں کتنا فرق پیدا ہو گیا تھا۔قمی کا طرز مفسرین کا نہیں بلکہ متکلمین کا ہے اور وہ تمام تر انھیں کی اصطلاحیں استعمال کرتا ہے۔ وہ اپنے حدود سے باہر نکل جاتا ہے اور دوسرے حلقہ ہائے فکر سے دلائل مستعار لاتا ہے۔ بعد کے مفسرین نے طبری سے زیادہ قمی کی تقلید کی ہے۔ یہ پیوند تفسیر میں بالکل نہیں کھپتا اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ پودا کسی دوسری آب وہوا میں پھلا پھولا ہے۔مگر ابھی کیا، یہ تو ایک طویل داستان کی محض ابتدا تھی۔ جوں جوں زمانہ گذرتا گیا خانۂ تفسیر پر متکلمین کا قبضہ بھی بڑھتا گیا اور بجائے توضیح وتشریح کی سادگی کے عقائد وکلام کی پیچیدگی رونما ہوتی گئی۔ ہر فرقہ اپنے مخصوص عقائد کو قرآن کی مدد سے ثابت کرنے کی کوشش کرتا تھا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن کے سیدھے سادے الفاظ کو طرح طرح کے معنی پہنائے جانے لگے۔اسی پر بس نہیں کیا گیا بلکہ یونانی فلسفے کے تصورات سے قرآنی آیات کی مطابقت ثابت کرنے کی کوشش بھی کی گئی۔

1۔ تفسیر طبری کے حاشیہ پر چھپی ہوئی ہے۔

3-لفظ اعجاز اور اس کا مفہوم

اب آگے بڑھنے سے پہلے ہمیں یہ بحث چھیڑنی چاہیے کہ لفظ اعجاز کا مفہوم کیا ہے۔ اس کے لغوی معنی تو مجبور کرنا، عاجز کرنا ہیں اور اسی سے لفظ معجزہ مشتق ہوتا ہے جس سے علم کلام کی اصطلاح میں وہ فعل مراد ہے جو کسی نبی سے اپنی صداقت کے ثبوت میں سرزد ہوتا ہے۔ اس لفظ میں جو تصور مضمر ہے اور جس کو سمجھنا کچھ مشکل بھی نہیں وہ یہ ہے کہ بجز نبی کے ہر شخص ایسے افعال سے عاجز ہے۔ قرآن میں نہ تو کہیں لفظ معجزہ اس معنی میں استعمال ہوا ہے اور نہ اس مادے کا کوئی دوسرا مشتق۔ بخلاف اس کے وہاں آیۃ اور برہان عام طور پر مستعمل ہیں۔ ان الفاظ میں ایک ذرا مختلف تصور کارفرما معلوم ہوتا ہے۔ یہ الفاظ صرف یہ ظاہر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ ایک مخصوص مشاہدہ کسی نبی کی نشانی یا اس کی صداقت کا ثبوت ہے۔ اب اس کے بعد لفظ معجزہ کی حد شروع ہوتی ہے جو وصفی معنی رکھتا ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ فعل صرف نبی کی ذات سے مخصوص ہے۔ یہ متعین کرنا آسان نہیں ہے کہ یہ لفظ اپنے اصطلاحی معنی میں سب سے پہلے کب استعمال کیا گیا۔

مسائل نبوت سے بحث پہلی صدی ہجری میں شروع ہو چکی تھی مگر اس میں شک کی بہت گنجائش ہے کہ یہ لفظ بھی اتنا ہی قدیم ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ علی بن ابن طبری جس نے اپنی کتاب 232ھ اور 247ھ کے درمیان لکھی تھی، برابر الفاظ آیۃ اور برہان استعمال کرتا ہے اور ایک جگہ بھی نہ لفظ معجزہ استعمال کرتا ہے اور نہ کوئی دوسرا ہم اشتقاق لفظ۔ اس خفیف سی شہادت پر ہم یہ فیصلہ تو ہرگز نہیں کر سکتے کہ اس وقت تک لفظ معجزہ اپنے اصطلاحی معنی میں کبھی استعمال ہی نہیں ہوا تھا مگر یہ

کہنا حقیقت سے دور نہ ہوگا اس وقت تک یہ لفظ اتنا غالب نہیں ہوا تھا کہ اپنے سے متقدم الفاظ آیہ اور برہان کو خارج کر دیتا، جیسا کہ اس نے بعد کو کیا۔ اس دعوے کی ایک دلیل یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل اپنی تصانیف میں لفظ معجزہ نہ صرف انبیا کے لیے استعمال کرتے ہیں بلکہ اولیا و اصفیا کے لیے بھی۔ بعد میں اس معنی میں لفظ کرامت استعمال ہونے لگا۔[1] ہم معلوم کر چکے ہیں کہ پہلی کتاب جس کا نام اعجاز القرآن تھا تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں لکھی گئی تھی۔ اس زمانے میں اور اس کے بعد نبوت کی بحثوں میں الفاظ آیہ اور برہان کا استعمال رفتہ رفتہ کم ہوتا گیا اور ان کی جگہ الفاظ اعجاز اور معجزہ نے لے لی۔

بلاشبہ اس کا پتہ لگانا کہ ایک لفظ کوئی مخصوص معنی کس طرح حاصل کر لیتا ہے، بہت ہی دلچسپ کام ہے، مگر جتنا دلچسپ ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اصطلاحی معنی کسی نہ کسی طرح لغوی معنی سے متعلق ضرور ہوتے ہیں۔ دشواری صرف تعلق کے متعین کرنے میں ہوتی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ محمد کی نبوت کا مسئلہ شام کے دینی حلقوں میں نبوت کے عام مسائل سے بہت پہلے زیر بحث آ چکا تھا اور ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ سب سے بڑی دلیل ان کی صداقت کی یہی پیش کی جاتی تھی کہ وہ صاحبِ وحی ہیں اور وہ وحی قرآن ہے۔ خود قرآن کا یہ دعویٰ ہے کہ اس کا مثیل کلام پیش کرنا جن و انس کے بس سے باہر ہے۔ اس موقع پر "لَايَأْتُونَ بِمِثْلِهٖ" آیا ہے۔ ان الفاظ کو واضح کرنا چاہیں تو "یعجزون عنه" کہہ سکتے ہیں۔ ابن جریر نے اپنی تفسیر میں یہی الفاظ استعمال بھی کیے ہیں۔[2] اب اگر قرآن کو فاعل ٹھہرایا جائے تو فعل متعدی أعجز استعمال کرنا پڑے گا مثلاً **أعجزهم القرآن** (قرآن نے لوگوں کو عاجز کر دیا)۔ گفتگو میں ایسا مجاز عام طور پر رائج ہے۔ اب اس مجاز کو اگر مختصر الفاظ میں بیان کرنا ہو تو بجائے فعل کے مصدر یا حاصل مصدر استعمال کریں گے۔ اس طرح ترکیب اعجاز القرآن وجود میں آئی۔ کچھ دنوں بعد جب بحث عام مسائل نبوت سے شروع ہوئی تو ایک عام لفظ کی ضرورت محسوس ہوئی ہوگی۔ اب نہ صرف قرآن کے لیے بلکہ دوسرے انبیا

1-Torandrac - Die Person Muhammed in Lehre und Glauben seiner Gemeinde p 101 - Upsala 1917.

2۔ ج۔1 ص 126-129

کے خوارق عادات کے لیے بھی لفظ ''معجز'' استعمال کیا گیا ہوگا۔ اس عام معنی کے لیے 'ۃ' کے اضافے سے اسم صفت ''معجزۃ'' بنایا گیا ہوگا۔

معجزہ کی عام تعریف یہ ہے:۔

"أمر خارق للعادہ مقرونٌ بالتحدی سالم عن المعارضه"[1]

کلام کی کتابوں میں صفحے کے صفحے اس تعریف کی توضیح وتشریح میں سیاہ کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک جامع تشریح پیش کی جاتی ہے۔ محمد بن احمد القرطبی نے اپنی کتاب الجامع لاحکام القرآن[2] میں پانچ شرائط بیان کیے ہیں جن کے بغیر کوئی فعل معجزہ نہیں کہا جا سکتا: (1) یہ فعل صرف خدا کے اختیار میں ہو۔ (2) خارق عادت ہو۔ (3) مدعیٔ نبوت پہلے سے اعلان کر چکا ہو کہ ایسا ہونے والا ہے۔ (4) واقعہ تمام وکمال اعلان کے مطابق ہو۔ (5) کوئی اور شخص ویسا عمل نہ کر سکے۔

1۔ اتقان ج۔2 ص 116

2۔ مخطوطہ برلن

4- تصانیف

اس موضوع پر دو قسم کی تصانیف دستیاب ہوتی ہیں ایک تو وہ جن میں صرف اسی سے بحث کی گئی ہو اور دوسرے وہ جن میں کسی اور نظام کے ماتحت یہ بحث آئی ہے۔ یہ نظام تفسیر اور کلام کے ہیں:-

(1) تصانیف خصوصی

اعجاز القرآن کے نام سے جن لوگوں نے کتابیں لکھی ہیں ان کے نام حسب ذیل ہیں۔ ان میں سے صرف پہلے دو نام ابن ندیم کی فہرست میں جو 377ھ میں مکمل ہو چکی تھی ملتے ہیں، اس لیے یہ کہنا غالباً بے جا نہ ہوگا کہ اس وقت ان کے علاوہ اور کوئی کتاب اس نام کی مشہور نہ تھی۔

(1) محمد بن زید (یزید؟) الواسطی (م 306ھ) کتاب اعجاز القرآن[1]

(2) علی بن عیسیٰ الرمانی (م 384ھ) کتاب النکت فی اعجاز القرآن[2]

(3) حمد بن محمد الخطابی (م 388ھ) القول فی بیان اعجاز القرآن[3]

1۔ فہرست ص 38، نایاب ہے۔

2۔ فہرست ص 64و72 قلمی نسخہ کتب خانہ وہبی آفندی (استامبول) میں موجود ہے۔ میں نے اس کو شائع کیا ہے۔ جامعہ ملیہ دہلی 1934

3۔ قلمی نسخہ لانڈن میں ہے۔ ملاحظہ ہو فہرست کتب خانہ جلد 4 ص 17۔ نقل میرے پاس ہے، شائع کرنے کا قصد ہے۔

(4) ابوبکر محمد الباقلانی (م406ھ) کتاب اعجاز القرآن [1]

(5) محمد بن یحییٰ ابن سراقہ (م410ھ) کتاب اعجاز القرآن [2]

(6) علی بن الحسین الشریف المرتضیٰ (م436ھ) کتاب الصرفہ فی اعجاز القرآن [3]

(7) عبدالقاہر الجرجانی (م471ھ) کتاب دلائل الاعجاز [4]

(8) عبدالواحد بن اسمٰعیل الرویانی (م502ھ) کتاب اعجاز القرآن [5]

(9) ابن یا بجوک البقالی (م562ھ یا566ھ) کتاب التنبیہ علی اعجاز القرآن [6]

(10) قاسم بن قروہ الشاطبی (م590ھ) کتاب اعجاز القرآن [7]

(11) نصیر بن عبدالسید المطرزی (م610ھ) کتاب اعجاز القرآن [8]

(12) عبدالواحد الزملکانی (م651ھ) کتاب التبیان فی علم البیان المطلع علی اعجاز القرآن [9]

(13) ابن ابی الاصبع القیر وانی (م654ھ) بیان البرہان فی اعجاز القرآن [10]

(14) یحییٰ بن حمزۃ العلوی (م749ھ) کتاب الطراز [11]

(15) ابراہیم بن احمد الجزری (م ؟) کتاب ایجاز البرہان فی اعجاز القرآن [12]

1۔ کئی بار طبع ہو چکی ہے آخری بار مصر 1930 2۔ کشف الظنون: اعجاز، نایاب ہے

3۔ فہرست الطوسی ص219 4۔ مطبوعہ مصر 1321ھ

5۔ کشف الظنون اعجاز نایاب ہے

6۔ فہرست مخطوطات برلن ج1 ص289 نایاب ہے

7۔ رسالہ معارف، اعظم گڑھ ج18 ص331، مدینہ کے ایک کتب خانہ میں موجود ہے۔ مصنف کے باپ کا نام معارف میں قمرہ ہے، ارشاد (ج۔6 ص184) میں فیرۃ ہے، بروکلمان نے فرو ۃ لکھا ہے اور اپنا قیاس یہ بتایا ہے کہ یہ قدیم ہسپانوی نام ہے۔

8۔ معارف، مدینہ، میں موجود ہے۔

9۔ اسکوریال نمبر 223و263، کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد دکن (بلاغت۔168) اسی مصنف کی ایک کتاب مدینہ میں ہے لیکن نام اس کا البرہان الکاشف عن اعجاز القرآن ہے۔

10۔ کتب خانہ مشرقی، بانکی پور

11۔ مطبوعہ مصر 1914

12۔ فہرست برلن، نایاب ہے۔

(16) محسن بن الحسین الخزاعی (م ؟) کتاب اعجاز القرآن[1]

(17) ابن کمال پاشا (م 940ھ) رسالہ فی اعجاز القرآن[2]

(18) مصطفےٰ صادق الرافعی (زندہ ہیں) اعجاز القرآن والفصاحۃ النبویۃ[3]

افسوس ہے کہ تصانیف خصوصی میں سے کئی نایاب ہیں۔ شریف مرتضیٰ کی کتاب کا ضائع ہو جانا زیادہ قابل افسوس ہے اس لیے کہ انھوں نے ایک غیر معمولی راہ اختیار کی تھی اور اس نقطہ نظر سے بحث کی تھی جو قدما میں غالباً صرف نظام کا تھا۔ ان کے دلائل کی ایک جھلک ان کے دو خطوط سے ملتی ہے جو انھوں نے استفسارات کے جواب میں لکھے تھے اور مجموعے میں محفوظ ہیں۔[4]

(2) تفسیر کے نظام میں

ہم اس سے قبل دو قدیم تفاسیر (طبری اور قمی) کا ذکر کر چکے ہیں۔ بعد کے مفسرین میں سے خاص طور پر جن لوگوں نے اس مسئلے سے بحث کی ہے ان کے نام یہ ہیں:-

(1) الراغب الاصفہانی (م 502ھ) مقدمہ تفسیر القرآن[5]

(2) عمر بن محمد النسفی (م 537ھ) تفسیر القرآن[6]

(3) محمود بن عمر الزمخشری (م 538ھ) تفسیر الکشاف[7]

(4) ابن عطیہ الغرناطی (م 542ھ) تفسیر القرآن[8]

(5) فخر الدین الرازی (م 606ھ) تفسیر القرآن[9]

(6) محمد بن احمد القرطبی (م 671ھ) کتاب الجامع لاحکام القرآن[10]

1- کشف الحجب عن اسما الکتب ص۔ 52- نایاب ہے۔

2- مخطوطہ برلن

3- مطبوعہ مصر

4- مخطوطہ برلن۔ میں نے مسلم یونیورسٹی جرنل، جون 1935 میں شائع کیا ہے۔

5- تنزیہ القرآن عن المطاعن لعبد الجبار الاسد آبادی، کے آخر میں طبع ہوا ہے۔ مصر 1329ھ

6- مخطوطہ برلن

7- مطبوعہ کلکتہ 1865

8- مخطوطہ برلن

9- مطبوعہ مصر 1307ھ

10- مخطوطہ برلن اور کتب خانہ عارف حکمت بے۔ مدینہ۔

(7) محمد بن جزری الکلبی (م741ھ) کتاب التسہیل لعلوم القرآن [1]

(8) اسمٰعیل بن عمر ابن کثیر (م774ھ) تفسیر القرآن [2]

(9) محمد بن عبداللہ الزرکشی (م794ھ) البرہان فی علوم القرآن [3]

(10) مجدالدین الفیروزآبادی (م817ھ) بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز [4]

(11) جلال الدین السیوطی (م911ھ) الاتقان فی علوم القرآن [5]

(12) شاہ ولی اللہ الدہلوی (م1176ھ) الفوز الکبیر فی اصول التفسیر [6]

(13) رشید رضا (م1935) تفسیر المنار [7]

(3) کلام کے نظام میں

ہم علی بن ربن طبری کی کتاب کا ذکر کر چکے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ امام اشعری (م324ھ) نے بھی اپنی تصانیف میں اس مسئلے سے بحث کی تھی[8] مگر بیشتر تو نایاب ہیں اور جو دستیاب ہیں ان میں یہ بحث نہیں ملتی۔ ابواسحٰق الاسفرائینی المعروف بالاستاذ (م418ھ) نے بھی غالباً اپنی تصنیف "جامع الجلي والخفي في أصول الدين و الرد على الملحدين"[9] میں ہیں، اس مسئلے سے بحث کی تھی۔ دوسرے متکلمین جنھوں نے اس مسئلے کو اپنے نظام کا جزو بنایا اور جن کی تصانیف دستیاب ہیں یہ ہیں:

(1) عبدالقاہر بن طاہر البغدادی (م429ھ) کتاب اصول الدین [10]

(2) علی بن محمد الماوردی (م450ھ) اعلام النبوۃ [11]

1۔ مخطوطہ برلن

2۔ مطبوعہ مصر 1924

3۔ مخطوطہ کتب خانہ محمودیہ، مدینہ۔ ملاحظہ ہو رسالہ معارف اعظم گڑھ جلد 18 نمبر 6 ص 411 نیز مقدمہ الاتقان للسیوطی۔

4۔ کتاب نایاب ہے ملاحظہ ہو فہرست مخطوطات عربیہ۔ برلن ج1، ص289

5۔ مطبوعہ مصر 1344ھ 6۔ مطبوعہ کلکتہ 7۔ مطبوعہ مصر

8۔ ملاحظہ ہو کتاب الفصل لابن حزم، ج3 ص15 9۔ کشف الظنون: جامع، نایاب ہے

10۔ مطبوعہ استانبول 1928 11۔ مطبوعہ مصر 1315ھ۔

(3) علی بن احمد ابن حزم (م456ھ) کتاب الفصل فی الملل والا ہواوالنحل [1]

(4) ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی (م458ھ) کتاب الاعتقادوالہدایۃ الی سبیل الرشاد [2]

(5) عبدالملک بن عبداللہ الجوینی (ابوالمعالی امام الحرمین م478ھ) کتاب الارشاد فی اصول الاعتقاد [3]

(6) ابوحامد الغزالی (م505ھ) کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد [4]

(7) قاضی عیاض (م544ھ) کتاب الشفا [5]

(8) محمد بن عبدالکریم الشہرستانی (م548ھ) نہایات الاقدام فی علم الکلام [6]

(9) ابوالحسین سعید بن ہبۃ اللہ (القطب الراوندی م573ھ) کتاب الخرائج و الجرائح [7]

(10) فخر الدین الرازی (م606ھ) معالم اصول الدین 2۔ محصل افکار المتقدمین [8]

(11) علی بن ابی علی الآمدی (م631ھ) ابکار الافکار [9]

(12) تقی الدین ابن تیمیہ (م728ھ) الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح [10]

(13) ہبۃ اللہ البارزی (م738ھ) توثیق عری الایمان فی تفضیل حبیب الرحمٰن [11]

(14) بدر الدین بن عمر بن حبیب (م 779ھ) النجم الثاقب فی اشرف المناقب [12]

(15) سعد الدین التفتازانی (م791ھ) شرح مقاصد الطالبین فی اصول الدین [13]

(16) الشریف الجرجانی (م816ھ) شرح المواقف للایجی (م756) [14]

(17) یحییٰ بن الحسن القرشی الزیدی (م ؟) منہاج التحقیق ومحاسن التلفیق [15]

(18) رحمۃ اللہ الہندی (م ؟) اظہار الحق [16]

1- مطبوعہ مصر 1903 2- مخطوطہ لائڈن نمبر 1983 برٹش میوزیم نمبر 1628

3- مخطوطہ کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد دکن کلام 1139 4- مطبوعہ مصر 1916

5- مطبوعہ مصر 1911 6- مطبوعہ آکسفورڈ 1931 7- مخطوطہ برلن

8- مطبوعہ مصر 1317ھ 9- مخطوطہ برلن 10- مطبوعہ مصر 1323

11- مخطوطہ برلن 12- مخطوطہ برلن 13- مطبوعہ استانبول 1277ھ

14- مطبوعہ لیپزک 1848 15- مخطوطہ برلن 16- مطبوعہ مصر 1309ھ

(4) باقلانی کی کتاب

باقلانی کی کتاب سے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اس موضوع پر بہترین کتاب ہے۔ دیباچے میں باقلانی نے اسباب تصنیف یوں بیان کیے ہیں:-

''جس پر سے پردہ ہٹانا خدا کے دین والوں کے لیے سب سے زیادہ اہم اور جس سے بحث کرنا لازم ہے وہ (یعنی قرآن) ان کے دین کی بنیاد، توحید کا ستون، ان کے نبی کی دلیل اور اس کے معجزے کا ثبوت ہے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ جہل کا خیمہ وسیع اور اس کا بازار گرم ہے اور وہ تمام دنیا میں چھایا ہوا ہے اور علم مٹتا جاتا ہے، چھپتا جاتا ہے اور اہل علم زمانے کی جفاؤں کا شکار ہو رہے ہیں اور بے انتہا شدائد برداشت کر رہے ہیں یہاں تک کہ ان تکلیفوں کے مارے وہ نہ علم کا حق ادا کر سکتے ہیں اور نہ اس کے راستے پر چل سکتے ہیں۔ آج کل لوگ دو جماعتوں میں تقسیم ہو گئے ہیں، ایک وہ جو حق سے دور اور ہدایت سے کنارہ کش ہے اور دوسری وہ جو اپنے کام کاج میں پریشان اور حق کی حمایت سے مجبور ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اب ملحد اصول دین کی چھان بین کرتے ہیں اور ضعیف ایمان والوں کو شک اور شبہے میں ڈال رہے ہیں۔ دین اب بے یار و مددگار ہے۔ اس کے ساتھیوں نے اسے چھوڑ دیا ہے اور وہ ہر اس شخص کے لیے ہدف بنا ہوا ہے جو اس پر نشانہ لگانا چاہے۔ اب بالکل وہی کیفیت ہے جو ابتدا میں قرآن کے ظہور کے وقت تھی، کوئی اسے جادو کہتا تھا، کوئی شعر، کوئی داستان پارینہ بتلاتا تھا اور کوئی کہتا تھا کہ اگر چاہیں تو ہم ایسا کلام پیش کر سکتے ہیں، یہ اور اسی طرح کے اور اقوال جو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں نقل کیے ہیں۔ ایک جاہل کے متعلق کسی نے مجھ سے یہ کہا کہ وہ قرآن کا مقابلہ بعض اشعار سے کرتا ہے اور اس پر بس نہیں کرتا بلکہ اشعار کو بہتر کہتا ہے۔ سو یہ تو کوئی نئی بات نہیں ہے۔ آج کل کے ملحد جو کچھ کہتے ہیں اس کا بیشتر حصہ وہی ہے جو ان کے بھائی قریش یا دوسرے قبائل کے ملحد اسی زمانے میں کہا کرتے

تھے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس زمانے کے بیشتر معترض بعد کو جب بات ان کی سمجھ میں آگئی تائب ہوئے اور ایمان لائے اور آج کل جہل غالب ہے اور ملحد ہدایت سے دور تر ہیں۔ ایسی حالت میں اہل ادب اور اہل کلام میں سے ان لوگوں کو جنھوں نے قرآن کے معنی اور فوائد پر مفید کتابیں لکھی ہیں یہ چاہیے تھا کہ اس مسئلے سے بھی تفصیلی بحث کرتے کہ قرآن کے معجز ہونے کے کیا وجوہ ہیں۔ یہ ان مسائل سے زیادہ ضروری تھا جن پر انھوں نے کتابیں لکھ ڈالی ہیں مثلاً خبر یا اعراض یا بدیع اعراب یا نحو کی باریکیاں کیونکہ اس کی حاجت سخت تر ہے اور اس کی طرف توجہ کرنا واجب تر۔ لوگوں نے تو اس باب میں اتنی کوتاہی کی کہ ایک فرقہ براہمہ کا ہم خیال ہو گیا اور یہ سمجھنے لگا کہ جب لوگ اس معجزے کی حمایت سے عاجز ہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی حمایت ممکن ہی نہیں اور اس معجزے کی کوئی حقیقت ہی نہیں۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب انھوں نے دیکھا کہ ان لوگوں نے جدید مسائل میں تو حد درجہ لطافت اور باریک بینی کا ثبوت دیا ہے اور اس مسئلے پر جو کچھ لکھا ہے وہ بہت ناقص اور تہذیب و ترتیب سے عاری ہے۔ بعض لوگ جو اس کوتاہی کے مجرم ہیں یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ اس مسئلے کی تحقیق اس وقت کی جائے گی جب دوسرے زیادہ اہم اور دقیق مسائل حل ہو چکیں گے۔ یہ بات زیادہ تفصیل کی محتاج ہے اور ہم آگے چل کر اسے پھر چھیڑیں گے۔ اس وقت معلوم ہوگا کہ اس مسئلے کی اہمیت کتنی زیادہ ہے۔ جاحظ نے جو کتاب نظم القرآن لکھی ہے اس میں ان متکلمین سے جو پہلے گذر چکے ہیں کچھ بھی زیادہ نہیں لکھا ہے اور نہ ان التباسات کو واضح کیا ہے جو اس باب میں وارد ہوتے ہیں۔ مجھ سے ایک شخص نے یہ کہا کہ میں ایک ایسی جامع کتاب اس مسئلے پر لکھوں جس سے جاہلوں کے تمام شکوک اور شبہات رفع ہو جائیں اور اس معجزے کے خلاف جو کچھ کہا جاتا ہے اس کا بھی رد ہو جائے۔ میں نے اس بات کو اللہ پر بھروسہ کر کے مان لیا۔ اب اس کے

تقرب کی آرزو رکھتا ہوں اور اس کی توفیق کا طالب ہوں۔''

اس دیباچے کو دیکھنے کے بعد تھوڑا سا اندازہ ہوسکتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں اس مسئلے کی کیا کیفیت تھی۔ تحریر کی اس مبالغہ آمیزی کو وضع کرنے کے بعد بھی جو ہر زمانے کے متکلموں کا خاص رنگ ہے، کم از کم اتنا ضرور باقی رہتا ہے کہ اس عہد میں مسئلہ اعجاز قرآن پر لوگوں کی توجہ کم تھی۔ جو کتابیں اب تک لکھی گئی تھیں ان سے لوگ مطمئن نہیں تھے اور ایک جامع کتاب کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی تھی۔ ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ اس کمی کو باقلانی نے باحسن وجوہ پورا کردیا۔ اس کتاب نے بعد کے ان مصنفین کے لیے جنھوں نے اس مسئلے سے بحث کی ہے برابر ایک نمونے کا کام دیا ہے۔ اس لیے مناسب ہوگا کہ اس کا ایک مختصر خاکہ یہاں پر پیش کیا جائے۔

دوسرے متکلمین کی طرح باقلانی نے بھی اس دعوے سے ابتدا کی ہے کہ ''قرآن ہی محمد کا معجزہ ہے۔'' پہلے باب میں یہی بحث ہے، دوسرے باب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن واقعی معجزہ ہے۔ تیسرے باب میں یہی بحث جاری ہے اور یہاں آکر تفصیل سے وہ تمام دلائل بیان کیے گئے ہیں جو اس دعوے کی موافقت میں پیش کیے جاسکتے ہیں۔ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قرآن کا طرز ادا ایسا ہے کہ یہ کسی مخلوق کی فکر کا نتیجہ نہیں ہوسکتا۔ اس موقع پر باقلانی نے یہ دکھایا ہے کہ قرآن نہ شعر ہے اور نہ سجع۔ اگلے دو ابواب میں یہی بحث ہے۔ اب اس جگہ یہ سوال پیش آتا ہے کہ کیا قرآن کا اعجاز اس کے بدیع کے مطالعے سے معلوم ہوسکتا ہے۔ باقلانی نے اس موقع پر بدیع کے اقسام گنائے ہیں اور قرآن میں جو اقسام مستعمل ہیں ان کو بیان کرکے دوسرے کلام سے ان کا مقابلہ کیا ہے۔ ایک طویل بحث کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس طرح قرآن کا اعجاز یقینی طور پر متعین نہیں ہوسکتا۔

تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر متعین کس طرح ہوسکتا ہے؟ اس کا جواب دینے سے پہلے وہ یہ کہتا ہے کہ ان لوگوں کے لیے جن کی زبان عربی نہیں ہے یا اگر زبان عربی ہے تو اس کی باریکیوں سے واقف نہیں ہیں یہ فیصلہ خود کرنا ممکن نہیں ہے۔ انھیں تو ان لوگوں کا دست نگر ہونا پڑے گا جنھیں کھرے کھوٹے کی تمیز ہے اور جو ادبی خوبیوں کے سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اب

وہ خود رسولؐ کے بعض خطبوں اور خطوط کو نقل کرکے کہتا ہے کہ ان میں اور قرآن کے طرز میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب خود رسول بھی اس طرز کے مالک نہیں ہیں تو بجز اس کے اور کوئی صورت ممکن نہیں کہ اسے خدا کا کلام سمجھا جائے۔ اس کے بعد وہ اسی طرح صحابہ اور دوسرے مشہور جاہلی اور اسلامی خطیبوں کے کلام کو پیش کرکے یہی نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ یہیں اس نے وہ چند جملے بھی نقل کیے ہیں جو مسیلمہ اور سجاح سے منقول ہیں اور ان کا اچھی طرح خاکہ اڑایا ہے۔ اب وہ شعرا کی طرف توجہ کرتا ہے۔ مقابلہ کرنے سے پہلے وہ یہ کلیہ پیش کرتا ہے کہ نظم میں طرز ادا کی وہ خوبیاں ہرگز نہیں پیدا ہوسکتیں جو نثر میں ممکن ہیں اس لیے کہ نظم ردیف اور قافیے کی مصیبت میں گرفتار ہے۔ اس وجہ سے شعرا کے کلام کا کوئی مقابلہ قرآن سے ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن چونکہ بعض جاہل اس قسم کا مقابلہ کرتے ہیں اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان کی کمزوریوں کو واضح کیا جائے۔ وہ شاعروں کے سردار یعنی امرء القیس کا انتخاب کرتا ہے اور تفصیل سے اس کے اشعار کی خوبیوں اور خرابیوں سے بحث کرتا ہے۔ اب وہ قرآن کے طرز ادا کی چند خوبیاں بیان کرتا ہے اور فیصلہ ان لوگوں پر چھوڑ دیتا ہے جو ذوق سلیم رکھتے ہیں۔ بحث ابھی ختم نہیں ہوتی بلکہ وہ اسلامی شعرا کے کلام کو بھی پیش کرتا ہے اس لیے کہ کچھ لوگ اس کی ضرورت بھی محسوس کرتے ہیں حالانکہ کسی عربی شاعر کا امرء القیس سے بڑھ جانا اس کے خیال میں بہت مشکل ہے اور جب اسی کے شعر قرآن کے مقابلے میں نہ ٹھہر سکے تو دوسرے شعرا کا تو ذکر ہی کیا۔ یہ باب بہت طویل ہے اور تقریباً نصف کتاب پر حاوی ہے۔

بعد کے صفحات میں باقلانی نے متفرق کم اہم مسائل سے بحث کی ہے مثلاً (1) کیا قرآن کا اعجاز بدیہی ہے (2) قرآن کا کتنا حصہ معجز ہے (3) اعجاز کس چیز میں ہے (4) تحدی سے کیا مراد ہے (5) لفظ معجز کا صحیح مفہوم کیا ہے اور (6) یہ کہنا کیوں صحیح نہیں کہ قرآن رسول کا کلام ہے۔ اب ایک باب اور باقی رہ جاتا ہے جو اگر اس بڑے باب کا جس کا ذکر کیا جاچکا ہے ایک حصہ ہوتا تو اچھا تھا۔ اس میں بلاغت کی تشریح کی گئی ہے اور قرآن سے اس کی مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ آخر میں باقلانی نے بہت زوردار الفاظ میں ان مشکلات کو بیان کیا ہے جو ایک ایسے دشوار مسئلے سے بحث کرنے والے کی راہ میں حائل ہوتی ہیں۔ اس کی رائے ہے کہ قرآن کی تمام باریکیوں کو سمجھنا اور اس کی

تمام خوبیوں کو بیان کرنا بشر کے امکان میں نہیں ہے۔ باقلانی کی کیفیت نفسی کا اندازہ اس لطیفے سے ہو سکتا ہے جو اس نے اس موقع پر بیان کیا ہے۔ ایک بدوی رات کو راستے سے بھٹک گیا تھا، دفعتاً چاند نکل آیا اور اس کی مدد سے اس نے اپنا راستہ پالیا۔ اب وہ چاند کو مخاطب کر کے کہتا ہے، ''میں تجھے کیا کہوں۔ کہوں کہ خدا تجھے بلند کرے تو وہ تجھے بلند کر ہی چکا ہے۔ کہوں کہ اللہ تجھے روشنی دے تو وہ تو تجھے روشنی دے ہی چکا ہے۔ کہوں کہ خدا تجھے جمال دے تو وہ تجھے جمیل بنا ہی چکا ہے۔''

5- علم المعانی والبیان اور عقیدۂ اعجاز القرآن

یہ امر تو مسلم ہے کہ عربی علم معانی و بیان بہت کچھ قرآن پر مبنی ہے لیکن ابھی تک غالباً اس حقیقت کو کسی نے واضح نہیں کیا ہے کہ اس علم کی ترتیب اور تدوین کا باعث عقیدۂ اعجاز قرآن ہی ہے۔ ممکن ہے اور محرکات بھی ہوں لیکن بلاشبہ محرک اول یہی عقیدہ تھا۔ قرآن کے اعجاز کی بحث میں سب سے اہم اور ابتدائی مسئلہ یہ تھا کہ محل اعجاز کیا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ بالکل شروع ہی میں دو فریق ہو گئے تھے۔ ایک کہتا تھا کہ محل اعجاز قرآن کا نظم ہے اور دوسرے کو اس نظم میں کوئی خاص بات نظر نہ آتی تھی۔ یہ فریق اعجاز کے دوسرے دلائل پیش کرتا تھا۔ لیکن بہت کم علما اس خیال کے تھے۔ زیادہ تر نظم ہی کو معجز مانتے تھے۔ اب نظرتاً یہ سوال پیدا ہوا کہ آخر مقابلہ کا معیار کیا ہے؟ لوگوں نے ادبی آثار کو جمع کر کے ان کا مقابلہ قرآن سے کیا۔ جاحظ کی کتاب نظم القرآن اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ افسوس ہے کہ یہ کتاب ضائع ہو گئی۔ یہ حقیقت بھی ابھی محتاج توضیح ہے کہ جاحظ کی ذات سے ہی عربی علم معانی و بیان کی ابتداوابستہ ہے جس نے اس کی تصانیف کا غور سے مطالعہ کیا ہے اسے کسی خارجی ثبوت کی ضرورت نہیں۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس علم کے بانی عبدالقاہر جرجانی (م 471ھ) تھے لیکن یہ بیان صحیح نہیں ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انھوں نے اس

علم کو زیادہ مرتب شکل میں پیش کیا لیکن جو معلومات ان کی تصانیف[1] میں ہیں وہ کسی نہ کسی شکل میں پہلے سے موجود ضرور تھیں۔

جرجانی کی کتاب دلائل الاعجاز ہمارے اس دعوے کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ فن معانی و بیان کی ترتیب کا ذمہ دار اعجاز قرآن کا عقیدہ ہے۔ کتاب کے نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں اعجاز کی دلیلیں بیان کی گئی ہوں گی مگر آپ شروع سے لے کر آخر تک دیکھ جایئے تمام بحث نحو اور معانی و بیان کے مسائل سے ہے۔ بادی النظر میں یہ بات سمجھ میں نہیں آتی لیکن اس کا حل بہت آسان ہے۔ بقول جرجانی کوئی یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ قرآن معجز ہے جب تک وہ بیان کے مختلف طرزوں میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔[2] اس نکتے کو جرجانی نے ایک ضمیمے میں اور زیادہ واضح کیا ہے۔[3] جرجانی نے واسطی کی کتاب اعجاز القرآن کی دو شرحیں بھی لکھی تھیں، ان میں سے بڑی کا نام المعتضد[4] تھا۔ یہ بہت ممکن ہے کہ ان شرحوں کی تالیف کے دوران میں ان کو ادبی نقد کا معیار معین کرنے کی ضرورت زیادہ محسوس ہوئی اور اسی احساس کا نتیجہ ان کی دونوں مشہور تصانیف ہوں۔ ہم ان کے خیالات کے ارتقا کا اندازہ یوں کر سکتے ہیں کہ پہلے تو انھوں نے ایک متقدم کی کتاب کی مختصر شرح کو کافی سمجھا تھا لیکن کچھ دنوں کے بعد ایک طویل شرح کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس کے بعد شرح کا دامن تنگ معلوم ہونے لگا، چنانچہ ایک مستقل تصنیف کی طرح ڈالنی پڑی اور یہی ان کی کتاب دلائل الاعجاز ہے۔ یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ بحث کا مدار وہی اعجاز قرآن کا مسئلہ ہے۔ اس میں تبدیلی نہیں ہوئی۔ اسرار البلاغۃ، غالباً ان کی آخری تصنیف ہے۔ اس میں انھوں نے عقیدۂ اعجاز قرآن کا دامن چھوڑ کر صرف معانی و بیان کے مسائل سے بحث کی ہے۔

جو کیفیت جرجانی کے ذہنی ارتقا کی یہاں دکھائی گئی ہے وہی کم و بیش علم معانی و بیان کی بھی

1- دلائل الاعجاز مطبوعہ مصر 1321ھ اسرار البلاغۃ مطبوعہ مصر 1925

2- ص 32، 33، 276 الخ

3- المدخل فی دلائل الاعجاز، مطبوعہ کتاب کے آخر میں منسلک ہے۔

4- کشف الظنون ماتحت اعجاز۔

ہے۔ اعجاز قرآن پر شروع شروع میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ دراصل علم معانی و بیان کی بھی ابتدائی کتابیں ہیں۔ جاحظ کی کتاب نظم القرآن اور محمد بن زید الواسطی کی کتاب، اعجاز القرآن ہمارے پاس نہیں ہیں لیکن رمانی اور خطابی کی کتابیں بھی جو چوتھی صدی کے اواخر کی یادگاریں ہیں صاف صاف اس بات کا پتا دیتی ہیں کہ عقیدۂ اعجاز قرآن اور علم معانی و بیان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ نہ صرف تمہید میں بلکہ ہر ہر قدم پر معانی و بیان کے اصول متعین ہوتے ہیں اور اعجاز قرآن کے ثبوت کی صورت اختیار کرتے جاتے ہیں۔ یحییٰ بن حمزہ بن علی کی کتاب الطراز بالخصوص قابل ذکر ہے۔ یہ کتاب تین جلدوں پر مشتمل ہے۔ پہلی اور دوسری جلد میں سراسر علم معانی و بیان کے مسائل ہیں لیکن ہر باب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تمہید کسی خاص مقصد سے اٹھائی جا رہی ہے۔ یہ معما تیسری جلد کے آخر میں جا کر حل ہوتا ہے جب اعجاز قرآن سے بحث شروع ہوتی ہے اور وہ تمام مقدمات کام آتے ہیں جن سے تقریباً تین چوتھائی کتاب میں بحث کی گئی ہے۔ ابتدائی دور میں تو علم معانی و بیان اور عقیدۂ اعجاز قرآن کو ایک دوسرے سے علاحدہ کرنا مشکل تھا لیکن چھٹی صدی ہجری کے بعد یہ صورت حال قائم نہ رہی اور علم معانی و بیان کی تصانیف میں اعجاز قرآن کا ذکر تمہیداً یا ضمناً نظر آتا ہے چنانچہ ابوبکر السکاکی (م 626ھ) نے اپنی کتاب مفتاح العلوم 1 کے خاتمے پر ان اعتراضات کا جواب دیا ہے، جو قرآن کے نظم اور بلاغت پر مخالفین کیا کرتے تھے۔ حازم بن محمد القرطاجنی (م 684ھ) نے بھی اپنی کتاب منہاج البلغا میں مسئلۂ اعجاز سے ضمنی بحث کی تھی۔ 2

یہ حقیقت بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا لفظ اعجاز بھی، بنے مخصوص معنی سے آہستہ آہستہ دور ہوتا گیا اور آخر میں تو بلاغت کا مرادف ہو کر رہ گیا اور علم الاعجاز سے علم معانی و بیان مراد ہونے لگا۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ غیاث الدین لطف اللہ (م 1035ھ) نے ایک رسالہ ''الایجاز فی علم الاعجاز'' کے نام سے لکھا ہے جس کا موضوع سراسر معانی و بیان ہے اور اس میں ایک خفیف سا اشارہ بھی عقیدۂ اعجازِ قرآن کی طرف نہیں ہے، نہ مصنف نے دیباچے ہی

1۔ مطبوعہ مصر: 1318ھ

2۔ ملاحظہ ہو: مفتاح السعادۃ، طاشکبری زادہ، مطبوعہ حیدرآباد 1910 ص 359 اور اتقان، ج 2، ص 119، کتاب نایاب ہے۔

میں اس رسالے کے نام اور اس کے موضوع کے تعلق کو واضح کیا ہے۔ اب اس سے زیادہ اور کیا دلیل اس تعلق کی ہو سکتی ہے جو علم معانی و بیان کو عقیدۂ اعجاز سے ہے کہ ایک لفظ جو اس عقیدے کے اظہار کے لیے تراشا گیا تھا اس علم کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔

6-دلائل اعجاز

ہم دیکھ چکے ہیں کہ قرآن میں اپنے معجز ہونے کا دعویٰ ان لوگوں کے جواب میں کیا گیا ہے جو محمدؐ کی نبوت کے منکر تھے۔ متکلم بھی دلائل کو اسی جگہ سے شروع کرتا ہے، چنانچہ پہلی بحث یہی ہوتی ہے کہ محمدؐ کی نبوت کا معجزہ قرآن ہی ہے۔ باقلانی کا قول[1] ہے" قرآن کے اعجاز کے سمجھنے کے لیے سب سے زیادہ توجہ اس نکتے پر کرنی چاہیے کہ ہمارے نبی صلعم کی نبوت کی بنیاد اسی معجزے پر رکھی گئی ہے اور اگرچہ دوسرے بہت سے معجزات سے بھی ان کی تائید کی گئی لیکن وہ معجزے خاص اوقات، خاص حالت اور خاص اشخاص کے پابند تھے ۔۔۔۔۔۔بخلاف ان کے قرآن ایسے معجزے پر دلالت کرتا ہے جو جن وانس پر یکساں عام ہے اور جو ہر زمانے میں باقی رہنے والا ہے اور جس کی حجت اس کے ظہور کے وقت سے لے کر روز قیامت تک ایک طرح قائم رہے گی۔"
باقلانی نے اس بیان کی تصدیق کے لیے قرآن کی کئی آیتیں نقل کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے:-

" وقالوا لو لاأنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عندالله و إنما أنانذير مبين أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم"[2]

(کہتے ہیں اس پر اس کے رب کی طرف سے نشانیاں کیوں نہ نازل ہوئیں۔ کہہ دو کہ نشانیاں تو صرف خدا کے پاس ہیں اور میں تو ایک سیدھا سادہ سمجھانے بجھانے والا ہوں۔ کیا یہ ان

1- ص۔13   2- قرآن29، 50-51

کے لیے کافی نہیں ہے کہ ہم نے تم پر ایسی کتاب نازل کی جو ان کو پڑھ کر سنائی جاتی ہے۔)

پھر باقلانی کہتا ہے "یوں خدا نے خبر دی ہے کہ یہ کتاب اس کی نشانیوں میں سے ایک خاص نشانی ہے اور دلالت کے لیے بالکل کافی ہے اور اس کی بھی وہی حیثیت ہے جو دوسرے انبیا کے معجزات اور آیات کی ہے۔" اسی سلسلے کی ایک کڑی وہ حدیث بھی ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے اور جس میں رسولؐ نے یہ کہا ہے کہ قرآن ہی وہ نشانی ہے جو اُن کو ملی ہے۔

بعد کے متکلم اس سے بھی آگے جاتے ہیں اور پانچ مقدمات قائم کرتے ہیں:-(1) یہ کہ محمدؐ موجود تھے۔(2) یہ کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا تھا (3) یہ کہ انھوں نے معجزہ دکھایا (یعنی قرآن پیش کیا)(4) یہ کہ انھوں نے دوسروں کو مقابلے کی دعوت دی اور (5) یہ کہ کوئی شخص قرآن کا مثیل کلام نہ پیش کر سکا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ پانچ مقدمات تسلیم کر لیے جائیں تو نتیجہ لازمی یہ نکلتا ہے کہ محمدؐ نبی صادق تھے۔ پہلے دو مقدمات تو بالکل مسلّم ہیں اس لیے کہ کوئی بھی محمدؐ کے وجود سے اور ان کے اعلانِ نبوت سے انکار نہیں کرتا[1] اب رہا تیسرا مقدمہ تو یہی سب سے زیادہ اہم ہے اس لیے کہ اس میں یہ ثابت کرنا ہے کہ قرآن معجز ہے۔ بیشتر متکلم چوتھے اور پانچویں مقدمات کو تیسرے کی دلیل کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ یہ تو واقعہ ہے کہ محمدؐ نے لوگوں کو مقابلے کی دعوت دی اس لیے کہ خود قرآن کی کئی آیات اس کی شاہد[2] ہیں۔ یہ بھی یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ کسی نے مقابلہ میں کوئی معقول چیز پیش نہیں کی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو جاہلی اشعار اور خطب کی طرح اس کا نمونہ بھی ہم تک پہنچتا۔ کوئی وجہ اس کے پوشیدہ رہنے یا ضائع جانے کی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ مشرکین اور متشککین پوری کوشش اس کے محفوظ رکھنے کی کرتے۔ مومنین بھی اسے نظر انداز نہیں کر سکتے تھے اس لیے کہ قرآن کے مقابلے کی کوشش کا کامیاب ہو جانا ان کے دین کی بنیادیں متزلزل کر دیتا۔ یہ حقیقت کہ صدیوں تک بے شمار انسان قرآن کے اعجاز کے قائل رہے اس کا کافی ثبوت ہے کہ مقابلے کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہوئی۔ مسیلمہ اور دوسرے مدعیانِ نبوت کے کلام کے جو نمونے ملتے ہیں وہ اس قدر کم مرتبہ ہیں کہ کوئی بھی سنجیدگی سے انھیں قرآن کے مقابلے میں

1- آمدی، یحییٰ بن حسن زیدی، قطب راوندی

2- باقلانی 18-20-22

نہیں پیش کرسکتا 1 یہ بھی بالکل ظاہر ہے کہ نبوت کے دعوے کو رد کرنے کی آسان ترین صورت یہی تھی کہ دوسرے لوگ قرآن کا مثیل کلام پیش کرتے اور یوں ثابت کردیتے کہ قرآن معجز نہیں ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عرب تمام دوسری صورتیں اختیار کرتے ہیں مگر یہی نہیں کرتے۔ وہ جنگ کے لیے تیار ہو جاتے ہیں اور یوں ہر قسم کے مصائب برداشت کرتے ہیں۔ اگر واقعی قرآن کا جواب ان کے بس کی بات ہوتی تو کیا یہ قرینِ قیاس نہ تھا کہ وہ تمام مصائب پر اس کو ترجیح دیتے۔ ایسی صورت میں بجز اس کے اور کیا نتیجہ نکل سکتا ہے کہ باوجود صاحبان فصاحت و بلاغت ہونے کے قرآن کا جواب ان کے بس میں نہ تھا 2

یہ تو تھی عام دلیل۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ محل اعجاز کیا ہے۔ بالکل ابتدا ہی سے اس کے دو جواب دیے گئے ہیں۔ اس عقیدے کی نشوونما کے ساتھ ساتھ یہ مسئلہ بھی اٹھا کہ قرآن کا نظم معجز ہے یا اس کے معانی و مطالب۔ آخر میں اجماع تو اسی پر ہوا کہ دونوں معجز ہیں مگر ایسے بھی لوگ گزرے ہیں جنھوں نے ایک سے انکار کیا ہے اور دوسرے کو مانا ہے۔ شروع ہی میں نظام نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ قرآن کے نظم میں کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے اور اگر عرب کو اختیار دیا جاتا تو وہ ایسا کلام پیش کرسکتے تھے مگر اللہ نے ان کو ایسا کرنے سے روک دیا اور یہی دراصل قرآن کا اعجاز ہے۔ اس دلیل کو علم کلام کی اصطلاح میں ''دلیل الصرفہ'' کہتے ہیں۔ نظام کے نزدیک دوسرا عنصر جو قرآن میں معجز ہے وہ ''اخبار بالغیب'' ہے۔ بہ خلاف اس کے جاحظ نے نظم پر زیادہ زور دیا اور اپنی کتاب نظم القرآن میں اپنے دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی۔ علی بن ربن کے تمہیدی الفاظ سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نظم کے معجز ہونے کا مسئلہ اختلافی تھا۔ وہ لکھتا ہے: ''جب میں نصرانی تھا تو میرا اور میرے ایک چچا کا، جو صاحب فصاحت و بلاغت تھا، یہ خیال تھا کہ بلاغت نبوت کی نشانی نہیں ہوسکتی اس لیے کہ وہ تمام قوموں میں مشترک ہے لیکن جب میں نے تقلید کو چھوڑ کر اور عادت اور تربیت کے اثرات کو خیرباد کہہ کر قرآن کے معانی پر غور کیا تو مجھے معلوم ہوا کہ قرآن کا واقعی وہی درجہ ہے جو اس کے ماننے والے کہتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ میں نے کسی زمانے کی کوئی

-1 باقلانی ص128

-2 باقلانی ص25، مواقف، منہاج التحقیق

کتاب خواہ وہ عربی ہو، یا عجمی، ہندی ہو یا رومی ایسی نہیں دیکھی جس میں توحید وتہلیل، خدا کی ثنا اور انبیا ورسل کی تصدیق، نہ مٹنے والے اعمال صالح کی ترغیب، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، جنت کا شوق اور دوزخ کا ڈر، اس طرح جمع ہوں جس طرح قرآن میں ہیں۔ تو اگر کوئی ایسی کتاب پیش کرے جس میں یہ صفات ہوں اور جس کے لیے قلوب میں ایسی عظمت اور حلاوت ہو اور جس نے نہ کتابت سیکھی ہو اور نہ بلاغت تو بلاشبہ وہ کتاب اس شخص کی نبوت کی نشانی ہے۔'' یہاں ایک تیسری دلیل بھی ملی۔ قرآن کے نظم اور اس کے معانی اور مطالب کے علاوہ یہ بھی دلیل اعجاز کی ہے کہ محمدؐ اُمّی تھے یعنی نوشت وخواند سے ناآشنا۔

اب رمانی کی باری آتی ہے۔ وہ کہتا ہے ''اعجاز قرآن کے وجوہ یہ ہیں (1) باوجود سخت ضرورت اور دعوت عام کے کسی نے اس کا مقابلہ نہیں کیا (2) صرفہ (3) بلاغت (4) پیشین گوئیاں (5) نقض عادت اور (6) دوسرے معجزات سے اس کی مشابہت۔ نقضِ عادت سے یہ مراد ہے کہ کلام کی جو مروجہ اقسام ہیں مثلاً شعر، سجع، خطب، رسائل اور نثر جو گفتگو میں مستعمل ہے، قرآن کا طرز ان سب سے نرالا اور سب سے بلند ہے، حتیٰ کہ کلام موزوں سے بھی جو بہترین سمجھا جاتا ہے۔ اب رہی دوسرے معجزات سے مشابہت تو اس کی بھی وہی حیثیت ہے جو سمندر کے پھٹ جانے اور عصا کے سانپ بن جانے یا دوسرے ایسے ہی واقعات کی ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی اسی طرح عادت مستمرہ سے خارج ہے اور لوگ اسی طرح اس کے مقابلے سے بھی عاجز ہیں۔'' یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ رمانی دلیل نظم اور دلیل صرفہ کو جو ابتداً ایک دوسرے کے خلاف پیش کی گئی تھیں ایک ساتھ پیش کر رہا ہے۔ زمانہ بعض اوقات وجہ مخالفت کو مٹا دیتا ہے اور دو بالکل مخالف دلیلیں ایک ساتھ پیش کی جانے لگتی ہیں۔

نظم کے سلسلے میں یہ مسئلہ پیش آیا کہ آخر معیار کیا ہے اور کیسے فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ نظم کم مرتبہ ہے اور یہ عالی مرتبہ۔ پہلا جواب تو یہ ملا کہ صرف ذوق سلیم رکھنے والے یہ فیصلہ کر سکتے ہیں۔ غیر زبان والے یا بے ذوق اہل زبان یقینی طور پر اس نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے ہیں اور انھیں اہل ذوق کی رائے کا محتاج رہنا پڑے گا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تی نے بہت شد ومد سے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرآن کا اعجاز بیان نہیں کیا جاسکتا بلکہ صرف ذوق اس کا ادراک کرسکتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح اچھا

شعر یا حسن ملیح کی پسندیدگی کے وجوہ بیان نہیں کیے جا سکتے اور اگر کوئی کہتا ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ صرفہ ہے یا اس کے اسلوب کا دوسرے اسالیب سے مختلف ہونا یا تناقص سے بری ہونا یا اخبار عن الغیب یا ازیں قبیل کچھ اور تو اس کی خالہ کا بھانجا جھوٹا ہے۔[1]

خطابی نے اس خیال کی مخالفت کی ہے وہ کہتا ہے: "علمائے نظر میں سے بیشتر کا یہ خیال تو ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ اس کی بلاغت ہے لیکن اس کی تفصیل انھیں دشوار معلوم ہوتی ہے اور وہ مجبوراً ذوق کو حَکَم بنانا چاہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کلام کی مختلف قسمیں ہیں اور ان کے رتبے بھی مختلف ہیں......... قرآن کی بلاغت میں یہ تمام اقسام شامل ہیں اور ان سب کے مجموعے سے کچھ ایسا نظم قائم ہو گیا ہے کہ اس میں شان وشکوہ اور شیرینی دونوں ایک ہو گئی ہیں باوجودیکہ الگ الگ یہ دونوں صفتیں ایک دوسرے کی مخالف ہیں...... یہ فضیلت صرف قرآن کو ملی ہے تاکہ وہ نبی کے لیے ایک کھلی نشانی کا کام دے سکے" خطابی نے ایک اور دلیل پیش کی ہے جسے اس کے خیال میں اس سے پہلے کسی اور نے نہیں پیش کیا تھا اور وہ یہ ہے۔ "کوئی دوسرے الفاظ منظوم ہوں یا منثور قلبِ انسانی پر کبھی حلاوت اور کبھی رعب کی وہ کیفیت پیدا نہیں کر سکتے جو قرآن کے الفاظ پیدا کرتے ہیں۔"

اب باقلانی کا زمانہ آتا ہے۔ باقلانی نے ان تمام دلائل کو جو اس سے پہلے پیش کیے گئے تھے جمع کر دیا ہے اور ان کے علاوہ کچھ نئے دلائل بھی پیش کیے ہیں۔ ہم اس کی کتاب کا مختصر خاکہ پیش کر چکے ہیں۔ دوسرے باب میں اس نے تفصیل سے یہ بحث کی ہے کہ قرآن کو معجز کیوں کہتے ہیں۔ اس کا خلاصہ بھی ہم عام دلائل کے سلسلے میں پیش کر چکے ہیں۔ وہ دلیل صرفہ کا سخت مخالف ہے۔ تیسرے باب کے شروع میں وہ تین دلیلیں پیش کرتا ہے :

(1) قرآن میں آئندہ واقعات کی پیشین گوئیاں ہیں جو انسان کے بس سے باہر ہیں۔

(2) یہ معلوم ہے کہ رسولؐ امم سابقہ کی کتابوں سے ناآشنا اور ان کے حالات و واقعات سے ناواقف تھے۔ بایں ہمہ انھوں نے خلقِ آدم سے لے کر اپنے زمانہ تک کے اہم واقعات کو بیان کیا ہے۔ ایسی حالت میں بجز اس کے اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ یہ علم ان کو براہ راست خدا سے بذریعہ وحی

1- ملاحظہ ہو تفسیر قمی برحاشیہ تفسیر طبری جلد 1 ص 181 ومابعد

حاصل ہوا تھا۔

(3) قرآن کا طرز اور اس کی بلاغت اس حد تک پہنچی ہوئی ہے جہاں انسان کی رسائی ممکن نہیں۔

یہ وہ دلائل ہیں جو پہلے بھی لوگ پیش کر چکے تھے۔ باقلانی کا کام ان کی توضیح وتشریح ہے چنانچہ وہ تیسری دلیل کی توضیح کے لیے دس نکتے بیان کرتا ہے:-

1- قرآن کا نظم باوجود انداز بیان کی گوناگونی کے عرب کے تمام اصناف کلام سے مختلف اور صرف قرآن سے مخصوص ہے۔

2- ادب عربی میں کوئی ایسا نمونہ نہیں مل سکتا جو قرآن کا سا طویل ہو اور پھر بھی فصاحت اور بلاغت کے اس درجے پر فائز ہو۔

3- قرآن کے نظم کی خوبی اور تالیف کا حسن باوجود مضامین کے اختلاف کے کبھی کم نہیں ہوتا۔ تشریح اس کی یہ ہے کہ قرآن میں قصص بھی ہیں اور مواعظ بھی، دلائل بھی ہیں اور احکام بھی، وعدہ بھی ہے اور وعید بھی، اوصاف کا بیان بھی ہے اور تعلیم اخلاق بھی، لیکن ہر صنف میں فصاحت وبلاغت کا وہی عالم ہے۔ بخلاف اس کے بہترین شاعر اور خطیب کے کلام میں بھی مضمون کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بیان کی خوبی میں کمی ہو جاتی ہے اور ایک شخص صرف ایک ہی صنف میں کمال رکھتا ہے۔

4- فصحا کے کلام میں فصل اور وصل، علو اور نزول، تقریب اور تبعید وغیرہ میں کھلا ہوا تفاوت نظر آتا ہے، خصوصاً اس وقت جب وہ دو مختلف مطالب کو یکجا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن قرآن میں جہاں کہیں ایسی صورت پیش آئی ہے وہاں اس خوبی سے جوڑ ملایا گیا ہے کہ مختلف مؤتلف معلوم ہوتا ہے اور متباین متناسب۔ یہ ایسی خوبی ہے کہ انسان کے کلام میں اس کا پایا جانا محالات سے ہے۔

5- قرآن کا نظم نہ صرف انسان کے بس سے باہر ہے بلکہ جن کے بھی۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ دعویٰ محتاج ثبوت ہے اور اس کا یقینی ثبوت ملنا ممکن ہی نہیں مگر یہ تو معلوم ہے کہ عربوں کے پاس کچھ ایسا کلام محفوظ ہے جسے وہ اجنہ سے منسوب کرتے ہیں۔ اس کا مقابلہ اگر قرآن سے کیا جائے تو

اس دعوے کی صداقت صاف ظاہر ہو جاتی ہے۔

6- کلامِ عرب کے تمام اصناف مثلاً بسط اور اختصار، جمع اور تفریق، استعارہ اور تصریح، تجوز اور تحقیق وغیرہ وغیرہ قرآن میں موجود ہیں اور اس خوبی سے موجود ہیں کہ عام کلام میں اس کی مثال مل ہی نہیں سکتی۔

7- یہ واقعہ ہے کہ مروجہ خیالات کے لیے الفاظ کا انتخاب اتنا مشکل نہیں جتنا بالکل نئے خیالات کے لیے۔ اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اگر دیکھا جائے کہ ان مطالب کے ادا کرنے کے لیے جو عرب میں ناپید تھے اور شریعت یا اصول دین سے متعلق ہیں قرآن میں کس قدر مناسب اور سڈول الفاظ استعمال کیے گئے ہیں تو یہ نکتہ اور واضح ہو جائے گا کہ قرآن بشر کا کلام نہیں ہے۔

8- کسی کلام کی فصاحت اور فضیلت کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ اس میں سے کوئی خاص لفظ لے کر کسی دوسرے کلام میں استعمال کیا جائے اور وہ لفظ ذہن کو اپنی طرف کھینچ لے۔ یہ خوبی قرآن میں بدرجۂ اتم موجود ہے۔ قرآن کا کوئی مخصوص لفظ کسی جملے یا شعر میں اسی طرح چمکتا ہے جیسے کسی معمولی ہار میں یاقوت یا موتی۔

9- عربی میں حروف تہجی کی تعداد 29 ہے۔ قرآن کی ان سورتوں کی تعداد جن کی ابتدا حروف سے ہوئی ہے 28 ہے۔ وہ حروف جو اس طرح استعمال کیے گئے ہیں اس تعداد کے نصف (14) ہیں۔ اس سے یہ دکھانا مقصود ہے کہ قرآن کی بنا بھی انہیں حروف پر ہے جن پر عرب کے کلام کی۔ پھر حروف کی مختلف قسمیں کی گئی ہیں مثلاً حروف مہموسہ و مجہورہ، حروف حلق و غیر حلق، حروف شدیدہ و غیر شدیدہ، حروف مطبقہ و منفتحہ۔ کمال یہ ہے کہ ہر قسم کے حروف میں سے پورے نصف سورتوں کے شروع میں آئے ہیں۔ یہ تقسیمیں نزول قرآن کے بہت بعد کی گئی ہیں اور یہ حقیقت کہ ہر قسم سے پورے نصف حروف لیے گئے ہیں علم غیب پر دلالت کرتے ہیں اور یہ سوا خدا کے اور کسی کے اختیار میں نہیں۔

10- قرآن کے الفاظ سادے اور اس کے معانی عام فہم ہیں۔ وحشی الفاظ اور غریب ترکیبوں کا استعمال اس میں کہیں نہیں ہے، لیکن باوجود اس سادگی کے اس کا مثیل کلام پیش کرنا ممکن نہیں۔ اب اسے معجزہ نہ کہیں تو اور کیا کہیں۔

یہ ہیں باقلانی کے دس نکتے۔ کتاب کا باقی حصہ انھیں نکات کی توضیح اور تشریح کے لیے وقف ہے۔ ان نکات کو کما حقہ سمجھنے کے لیے پوری کتاب کا مطالعہ ضروری ہے۔ باقلانی کی کتاب اس سلسلے میں گویا بیچ کی کڑی ہے۔ اعجاز قرآن کے وہ تمام دلائل جو اس سے پہلے پیش کیے گئے تھے یہاں آ کر جمع ہوئے اور پھر یہاں سے نکل کر بعد کی تصانیف میں جاگزیں ہوتے ہیں۔ اب ہم چوتھی صدی ہجری کے آخر تک پہنچ گئے ہیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب بیشتر اسلامی عقائد ایک خاص قسم کی سختی اختیار کر چکے تھے۔ یہ کیفیت ان میں کم وبیش اس وقت تک قائم ہے۔ چوتھی صدی میں کلام کی عمارت مکمل ہوگئی۔ اب صرف آرائش کا کام باقی رہ گیا تھا جو بعد کے متکلمین کو ملا۔

دلیل صرفہ کے سب سے بڑے حامی سید شریف مرتضیٰ تھے۔ یہ غالبًا آخری شخص تھے جو اعجاز قرآن کی صرف یہی ایک قطعی دلیل قرار دیتے تھے۔ افسوس کہ ان کی کتاب جس میں انھوں نے تفصیلی بحث کی تھی نہیں ملتی لیکن جیسا کہ انھوں نے خود اپنے ایک خط میں بیان کیا ہے سب سے زیادہ اہم نکتہ یہ تھا کہ ہم قرآن کے بعض ٹکڑوں اور عرب کے فصیح ترین کلام میں بغیر بحث و استدلال صرف پہلی نظر میں فرق نہیں کر سکتے، حالانکہ عرب کے فصیح تر اور کم فصیح کلام میں ایسا فرق ممکن ہے۔ ایسی حالت میں صرف یہی ایک قطعی دلیل ہوسکتی ہے کہ عرب اس کے مقابلے میں کچھ بھی نہ پیش کر سکے یا بہ الفاظ دیگر معجزہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عرب کو قرآن کا مقابلہ کرنے سے روک دیا[1]

اب دلائل سے متعلق کچھ زیادہ نہیں کہنا ہے۔ اس عہد کے بعد متکلمین کی کوشش نئے دلائل کی تلاش میں نہیں صرف ہوتی تھی بلکہ پرانے دلائل کو نئے انداز سے بیان کرنے میں۔ اس کا صحیح اندازہ صرف ان کی تصانیف کے مطالعے سے ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر ماوردی کو لے لیجیے۔ وہ اعجاز کے ثبوت میں بیس دلیلوں کے پیش کرنے کا فخر حاصل کرنا چاہتا ہے لیکن صرف ایک دلیل نئی معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا حفظ کرنا بہت آسان ہے اور نہ صرف عرب اس

---

1. دلیل صرفہ درحقیقت شیعہ متکلمین کے یہاں متکلمین اہل سنت سے زیادہ ملتی ہے۔ اس سے ضمناً یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ شیعوں کے علم کلام کو معتزلہ سے بہت گہرا تعلق ہے۔

2. اعلام النبوۃ ص 40-53

کے حافظ ہیں بلکہ ایرانی اور قبطی بھی۔ دوسری خصوصیت بعد کے متکلمین کی یہ ہے کہ وہ دلائل کو بہت پھیلا کر بیان کرتے ہیں۔ مثلاً قاضی عیاض، علی الآمدی اور شہرستانی کو لے لیجیے کہ وہ ایک دلیل کو واضح کرنے کے لیے کئی صفحے لکھتے چلے جاتے ہیں۔ آمدی کی ایک نرالی خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ ان تمام شبہات کو بیان کرتا ہے جو پیدا ہو سکتے ہیں اور پھر ان کا جواب دیتا ہے۔ لیکن قابلِ لحاظ امر یہ ہے کہ شبہات کے بیان کرنے میں جس قدر تفصیل سے کام لیتا ہے ان کے جوابات میں اسی قدر اختصار سے۔ اس سلسلے میں دو نام اور اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک تو راغب اصفہانی کا کہ ان کی تحریر میں ایک خاص شگفتگی اور بحث کی ابتدا کے انداز میں ایک خاص جدت نظر آتی ہے اور دوسرے ابن حزم کا۔ ان کے یہاں دلائل کی جو کمی ہے وہ لعنت ملامت اور دشنام سے پوری کی گئی ہے۔ یہ شرف ان کو بخشا جاتا ہے جو ابن حزم سے اختلاف رائے کی جرأت رکھتے ہیں۔

7- منکرین اعجاز اور معارضین قرآن

پہلے باب میں ہم ان اقوال کا ذکر کر چکے ہیں جو قرآن سے متعلق کفار مکہ سے خود قرآن میں منقول ہیں۔ رسولؐ کی حیات میں ہی کچھ لوگ ایسے پیدا ہو گئے تھے جو یا تو نبوت کے مدعی تھے یا قرآن کے مقابلے میں اپنا کلام پیش کرتے تھے۔ انھیں میں سے نضر بن حارث بھی تھا جو نواح مکہ میں رہتا تھا۔ اس نے نبوت کا دعویٰ تو نہیں کیا لیکن وہ شاہان عجم کے قصے بیان کیا کرتا تھا اور اس طرح بزعم خود ان قصص کا مقابلہ کرتا تھا جو قرآن میں انبیاء و اقوام سلف کے مذکور ہیں۔ نضر غالباً ان لوگوں کا نمائندہ تھا جو کہتے تھے کہ محمدؐ محض قصہ گو ہیں اور قرآن کی حیثیت داستان پارینہ سے زیادہ نہیں۔ اس کے قصوں کا کوئی حصہ بھی کسی نے نقل نہیں کیا ہے کہ کچھ اندازہ ہو سکتا۔[1]

مدعیان نبوت میں سب سے زیادہ مشہور مسیلمہ بن حبیب تھا جو بنی حنفیہ یمامہ کا سردار تھا۔ اس نے رسولؐ کی زندگی کے آخری ایام میں ہی اس دعوے کا اظہار کر دیا تھا اور کہا جاتا ہے کہ ایک خط بھی مدینے روانہ کیا تھا جس کے چند الفاظ یہ ہیں۔ ''میں اس دنیا میں تمھارا شریک بنایا گیا ہوں۔ آدھا ملک ہمارا اور آدھا قریش کا۔ مگر قریش ایک سرکش جماعت ہے.....''[2] رسولؐ کی وفات کے بعد مسیلمہ نے بہت زور پکڑا اور اس کے متبعین کی تعداد اتنی زیادہ ہو گئی کہ ابو بکرؓ کو ایک

1- ابن ہشام۔ سیرت۔ مطبوعہ گوٹنگن 1820 ج 1 ص 191

2- طبری۔ تاریخ مطبوعہ لائڈن 1889 جلد 1 ص 1748-1750

بہت بڑی فوج اس کے مقابلے کے لیے روانہ کرنی پڑی۔اس جنگ میں مسیلمہ مارا گیا۔اس کے بعض اقوال ہم تک پہنچے ہیں مگر وہ سب کے سب قرآن کی نقل ہیں اور کسی قسم کی ادبی خوبی سے بالکل عاری ہیں۔بہت ممکن ہے کہ بعد والوں نے ان کو گڑھ کر اس کے نام سے محض اس کا خاکہ اڑانے کے لیے منسوب کر دیا ہو۔[1] دوسرے مدعی

(1) عبہلہ بن کعب (الاسود العنسی ذوالخمار)[2]

(2) سجاح بنت الحارث[3] (از بنی تمیم) اور

(3) طلیحہ بن خویلد[4] (از بنی اسد) تھے۔

ان کے اقوال میں سے صرف دو دو ایک ایک فقرے منقول ہیں اور ان کے بارے میں کسی قسم کی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔

دوسری صدی ہجری کے وسط میں جب آزاد خیالی کی ایک لہر دوڑ گئی تھی بعض لوگ اس سلسلے میں بہت مشہور ہوئے۔ان میں سے زیادہ مشہور[5] ابن المقفع،[6] بشار بن برد،[7] صالح بن عبدالقدوس اور عبدالحمید کاتب[8] تھے۔ان میں سے ہر ایک باکمال اہل قلم یا شاعر تھا۔کہا جاتا ہے کہ یہ لوگ اپنی مجلس میں قرآن پر اعتراضات اور اس کے معارضے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ابن المقفع سے متعلق یہ روایت بہت عام ہے۔عربی ادب کی تاریخ میں یہ کیفیت بہت دلچسپ ہے کہ ابتدائی زمانے کے

1۔مسیلمہ کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو تاریخ طبری جلد 1 ص 1738-37، 1795-1798، 1920-15، 1949-29 اور سیرت ابن ہشام 946-945، 963

2۔تاریخ طبری۔ج 1 ص 98-1795، 68-1852، 71-1870، 1997-2001 اور ابن ہشام ص 964، تاریخ طبری ج 1 ص 1900، 21-1911، 1930

3۔ تاریخ طبری جلد 1 ص 88-1885، 93-1890، 65-2258، 29-2327 اور ابن ہشام ص 452

4۔اس کا نام غالباً طلحہ بن خالد ہوگا اور اسی طرح مسیلمۃ کا مسلمہ۔اور بعد والوں نے تحقیر کے لیے تصغیر کر دی ہوگی۔

5۔انسائیکلوپیڈیا آف اسلام۔ابن المقفع، اور شرح حال عبداللہ بن المقفع فارسی از عباس اقبال آشتیانی مطبوعہ برلن 1926

6۔انسائیکلوپیڈیا آف اسلام بشار اور بشار بن برد لمصور حسین، مطبوعہ مصر۔

7- Goldziher __ S.b.A.Q. und das Zindiktum (transactions of the 9th Orientalists Congress, London Vol. II pp 104-129) Nicholson's Lit. History p. 374

8۔ابن خلکان ج 2 ص 173 (دی سلان) اور مروج الذہب للمسعودی ج 6 ص 81

بہترین نثر نگار اور بعض شعرا پر معارضۂ قرآن کا الزام لگایا گیا ہے۔ لیکن تمام روایتیں ختم ایک ہی نکتے پر ہوتی ہیں اور وہ یہ ہے کہ باوجود عرصہ دراز کی کوشش کے ان میں سے ہر ایک کو ہار ماننی پڑی اور کوئی چیز جواب میں نہ پیش کر سکے۔ اسی سلسلے میں [1] ابوالطیب المتنبی (م 354ھ) [2] قابوس بن وشمگیر (م 403ھ) اور [3] ابوالعلا المعری (م 449ھ) کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ متنبی کا تو لقب ہی اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ ادعائے نبوت کا الزام اس پر عائد ہوتا ہے۔ یہ قصے بظاہر قرین قیاس معلوم ہوتے ہیں۔ اول تو یہ کہ ان تمام افراد کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ راسخ العقیدہ نہ تھے پھر اس پر طرہ یہ کہ ان میں ہر ایک صاحب طرز نثر نگار یا شاعر تھا۔ غالباً یہی اصلی وجہ اس الزام کی ہے۔ عوام کا تخیل ہر زمانے میں بلند پرواز رہا ہے اور یہ امر بھی مسلم ہے کہ مرور زمانہ افواہ کو تاریخی واقعات اور افسانے کو حقیقت بنا دیتا ہے، خصوصاً اعتقادات عامہ کے مخالفین کی فرد قرار داد جرم میں تو زمین کی ہر گردش ایک نئے جرم کا اضافہ کر دیتی ہے۔ اس مسئلے میں شہادت کا جہاں تک تعلق ہے وہ اس کے لیے کفایت نہیں کرتی کہ ہم ان ادبا پر اتنا بڑا الزام لگا دیں۔ پھر اس کا بھی لحاظ رہے کہ ابن المقفع اور اس کے دوسرے احباب کا زمانہ وہ زمانہ تھا جب اسلامی عقائد کی تشکیل شروع ہی ہوئی تھی اور ہر مسئلے میں شدید اختلافات کا ہونا لازمی تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تقریباً اسی زمانے میں اعجاز قرآن کے مسئلے سے پہلی دفعہ بحث کی گئی تھی۔ اس زمانے میں صاحبانِ عقل و ہوش کا ایک حلقہ عوام سے الگ قائم تھا اور یہی لوگ اس کے ارکان تھے۔ اس لیے لازمی طور پر ان لوگوں کے خیالات عوام کے عقائد سے مختلف رہے ہوں گے۔ رائے عامہ ہمیشہ متشدد ہوتی ہے اور اس کی عدالت میں جو شخص پورا مومن نہیں وہ پورا کافر قرار پاتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک چیز پر ایمان نہیں رکھتا تو زیادہ امکان اسی کا سمجھا جاتا ہے کہ وہ کسی چیز پر ایمان نہیں رکھتا۔ عوام کی منطق یہی ہے اور اسی سے وہ خواص کی قسمت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ پھر ابن المقفع اور اس کے ساتھیوں کو مستثنیٰ کیوں کیا جاتا۔

1- نکلسن 304 تا 312، بروکلمان ج 1 ص 88-86

2- قابوس وشمگیر (مطبوعات ایران شہر برلن نمبر 1، یتیمۃ الدہر للثعالبی ج 3، 7- الآثار الباقیہ (مقدمہ) للبیرونی، تاریخ طبرستان لابن اسفندیار (3) انسائیکلوپیڈیا۔ ابوالعلا 2- طہ حسین: ذکری ابی العلا مطبوعہ مصر

3- عبدالعزیز میمن راجکوٹی، ابوالعلا و ما الیہ مطبوعہ مصر 1344ھ

ابن المقفع پر ایک الزام اور ہے جو اس سے زیادہ سنگین ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک کتاب اسلام کے خلاف لکھی تھی اور اس میں خاص طور پر قرآن پر اعتراضات کیے تھے اس الزام کے ثبوت میں صرف ایک شہادت ملتی ہے۔ القاسم بن ابراہیم الرسی (م 246ھ)[1] بانی حکومت زیدیہ یمن کی تصانیف میں ایک رسالہ موجود ہے جس کا نام کتاب الرد علی الزندیق اللعین ابن المقفع[2] ہے۔ اس میں انھوں نے ابن المقفع کی کتاب کے جملے نقل کرکے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے۔ اس مسئلے پر تو کافی بحث ہو چکی ہے اور اب اس میں شبہے کی گنجائش بھی نہیں کہ یہ رسالہ قاسم بن ابراہیم کی تصنیف[3] ہے لیکن یہ امر بہت مشتبہ ہے اور اس سے ابھی تک کسی نے بحث بھی نہیں کی ہے کہ کیا وہ کتاب جس کی تردید قاسم نے کی واقعی ابن المقفع کی تصنیف تھی۔ اس کے خلاف خارجی اور داخلی دونوں قسم کی شہادتیں موجود ہیں۔ اول تو یہ کہ اور کسی ذریعہ سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ ابن المقفع نے کوئی ایسی کتاب لکھی ہو۔ اس کی تصانیف کی فہرست عام طور پر منقول ہے اور اس میں اس قسم کی کوئی تصنیف نہیں۔ اس کے علاوہ اس کے حالات اور اطوار کا جہاں تک علم کتابوں سے ہوتا ہے اس سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ اس قسم کے مباحث سے دور رہنے والا انسان تھا۔ داخلی شہادت اس کے خلاف یہ ہے کہ کتاب کے جو فقرے قاسم نے نقل کیے ہیں وہ نہ تو مصنف کی اعلیٰ ذہنی قابلیت پر دلالت کرتے ہیں اور نہ ان میں طرز تحریر کی کوئی خوبی ہے۔ خود قاسم کی رائے میں بھی وہ کتاب ''اعجمی البیان'' تھی حالانکہ اس میں شک اور شبہے کی مطلق گنجائش نہیں کہ ابن المقفع نہ صرف عربی طرز تحریر کا مالک تھا بلکہ ذہنی صلاحیت میں بھی ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔ ہمیں اس میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ قاسم بن ابراہیم کو ایک کتاب ایسی ملی تھی جس میں اسلام اور قرآن پر اعتراضات تھے اور اس کا مصنف فرقہ ثنویہ سے تعلق رکھتا تھا اور کچھ ایسے اسباب بھی تھے جن کی بنا پر قاسم نے یہ خیال کیا کہ وہ کتاب ابن المقفع کی تصنیف تھی۔ لیکن قاسم بن ابراہیم کا زمانہ ابن المقفع سے تقریباً ایک صدی بعد کا ہے اور وہ مرکزِ خلافت سے دور یمن میں رہتے تھے۔ اس زمانے میں ثنویہ کی تصانیف پھیل رہی تھیں اور بیشتر گمنام تھیں، مصنفین کے بارے میں عام طور پر قیاس

1- S. Lanepool- Moh. Dynestiea, London 1894. p.102

2- مرتبہ وشائع کردہ گوئیدی۔ روما 1927

3- Nyberg in O.L.Z.1929, p 425 ff; Bergstraesser in Islamica, 1030, p 294 ff

آرائیاں بھی ضرور ہوتی ہوں گی۔ اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ان کتابوں میں سے ایک ابن المقفع سے منسوب کر دی گئی کیونکہ وہ ایک مشہور اہلِ قلم تھا۔ زندیق ہونے کا الزام اس پر لگایا جا چکا تھا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس نے پہلوی سے بعض مذہبی رسائل کا ترجمہ بھی کیا تھا۔ قاسم نے جو سرتاپا ایک پُرجوش مبلغ تھے اس نسبت کو بے چون و چرا تسلیم کر لیا اور لگے اس کی تردید کرنے۔ ان کے لیے فطرتاً یہ مسئلہ بالکل ثانوی حیثیت رکھتا تھا کہ واقعی اس کتاب کا مصنف کون تھا۔ اصل حقیقت ان کے لیے یہ تھی کہ جو بھی اس کا مصنف تھا وہ زندیق اور لعین تھا۔ مصنف کی تحقیق کی نہ انھیں فرصت تھی اور نہ ضرورت۔

مامون کے عہد میں (198 تا 218ھ) جب آزاد خیالی کی نہ صرف تلقین ہوتی تھی بلکہ لوگوں کو بجبر آزاد خیال بنایا جاتا تھا سب سے بڑا مسئلہ خلقِ قرآن کا تھا۔ اعجاز قرآن کا مسئلہ یا تو بالکل ٹال دیا گیا، یا اسے ضمنی حیثیت دے دی گئی۔ لیکن اس زمانے کا ایک واقعہ قابل ذکر ہے۔ مامون کے ایک درباری نے جس کا خلیفہ سے کوئی رشتہ بھی تھا اور جس کا نام عبداللہ بن اسمٰعیل الہاشمی کہا جاتا ہے اپنے ایک دوست کو جو کسی زمانے میں مامون کا درباری رہ چکا تھا لیکن راسخ عیسائی تھا اور جس کا نام عبدالمسیح بن اسحاق الکندی بتایا جاتا ہے، ایک طویل خط لکھا جس میں اسے دینِ اسلام قبول کرنے کی دعوت دی اور عیسائیت پر اسلام کی فضیلت ثابت کرنے کی کوشش کی۔ عبداللہ الہاشمی نے محمدؐ کی رسالت کے ثبوت میں ایک دلیل قدرتی طور پر اعجاز قرآن کی بھی پیش کی تھی۔ کندی نے اس خط کے جواب میں ایک طویل تر خط لکھا جس میں ہاشمی کے تمام دلائل کا ایک ایک کر کے جواب دیا اور خصوصاً قرآن سے متعلق جو دلائل تھے ان کی بہت تفصیلی تردید کی۔ اس سلسلے میں اس نے قرآن کی جمع و ترتیب پر، اس کی زبان، طرز ادا اور مضامین پر بہت سے اعتراضات وارد کیے ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ ہر ممکن ذریعے سے اس نے اعجاز قرآن کے اسلامی عقیدے کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں اس لیے کہ یہ ان معدودے چند رسائل میں سے ہے جو اسلام کے ابتدائی عہد میں اس کے خلاف لکھے گئے تھے۔ غالباً یہی ایک اب تک دستیاب ہوتا ہے[1]

1- رسالۃ الہاشمی الی الکندی و رسالۃ الکندی الی الہاشمی، مطبوعہ مصر 1895۔ سر ولیم میور نے ان خطوط کا خلاصہ انگریزی میں کیا تھا۔ مطبوعہ لندن 1880

ان خطوط کے دونوں کاتبوں کے نام فرضی معلوم ہوتے ہیں۔عبداللہ اور عبدالمسیح ابن اسمٰعیل اور ابن اسحاق، ہاشمی اور کندی میں ایسا کھلا ہوا تقابل ہے کہ اسے اتفاق پر مبنی سمجھنا مشکل ہے۔غالبًا اصلی نام مصلحتاً پوشیدہ رکھے گئے تھے۔لیکن اس میں شک کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی ہے کہ یہ خطوط مامون کے عہد سے متعلق ہیں اور اس کے درباریوں کے ہیں۔ایک تو زبان اور طرز استدلال قدیم ہے۔دوسرے اگر ہم اس نکتے پر غور کریں کہ خلیفہ متوکل نے علی بن ربن سے ایک کتاب نبوت محمدیؐ کے ثبوت میں لکھوائی تھی تو یہ مسئلہ بالکل حل ہو جاتا ہے۔متوکل نے مامون کے طرز عمل کی اپنے زمانے میں ہر حیثیت سے مخالفت کی اور اس کی آزاد خیالی کے مقابلے میں ہر طرح راسخ الاعتقادی کا ثبوت دیا۔اس لیے بہت قرین قیاس ہے کہ "**کتاب الدین والدولة**" کا محرک بھی مامون کے ان اثرات کو محو کرنے کا جذبہ رہا ہو جن کی جھلک ان خطوط میں نظر آتی ہے۔ وہاں ایک عیسائی الکندی اسلام پر اعتراضات وارد کرتا ہے اور یہاں ایک سابق عیسائی علی بن ربن اسلام کی حقانیت پر کتاب لکھتا ہے۔

اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد ایک شخص نمودار ہوا جس کا نام ابوالحسین احمد بن یحییٰ تھا لیکن جو ابن الراوندی کے نام سے مشہور ہے (م 250ھ)۔آخری عمر میں اس شخص کا خاص مشغلہ عقائد اسلام اور خصوصاً قرآن پر اعتراضات تراشنا ہی رہ گیا تھا۔کہا جاتا ہے کہ اس نے کئی کتابیں اس موضوع پر لکھی تھیں۔ایک کا نام جس میں اس نے صرف قرآن پر اعتراضات کیے تھے الدامغ تھا۔یہ کتاب غالبًا اس نے بعض یہودیوں کی فرمائش پر لکھی تھی جن کے یہاں وہ حکومت وقت کے خوف سے روپوش تھا۔اس کی مثال غالبًا ہمارے زمانے کے بعض ان صحافیین کی سی ہے جو بلا پس و پیش ایک ہی مسئلے کی موافقت اور مخالفت میں یکساں طمطراق کے ساتھ معاوضہ حاصل کرنے کے لیے مضامین لکھنے پر تیار نظر آتے ہیں۔اس کی بے شمار تصانیف میں سے صرف جستہ جستہ ٹکڑے ملتے ہیں اور وہ عام طور پر ان کتابوں میں جو اس کی تردید میں لکھی گئی تھیں[1] موجود ہیں۔

وہ اعتراضات جو عہد بہ عہد قرآن پر وارد کیے گئے ہیں اور مسلمانوں نے ان کے جوابات

1- ملاحظہ ہو مقدمہ کتاب الانتصار لعبدالرحیم الخیاط مرتبہ بصری مصر 1344ھ

H. Ritter in Dr Islam, Vol XIX p i ff

دیے ہیں ایک مستقل تصنیف کے محتاج ہیں۔ یہ موضوع بہت وسیع ہے اور اس کا مسالہ علم کلام کی کتابوں میں بھرا پڑا ہے۔ بلا استثنا ہر متکلم اعجاز قرآن کی بحث کے بعد ان اعتراضات کا جواب دینا شروع کرتا ہے جو قرآن پر وارد کیے جاتے ہیں۔ ابوالحسن، عبد الجبار ہمدانی اسد آبادی (م415ھ) نے تو ایک مستقل تصنیف ہی اس موضوع کے لیے وقف کر دی ہے۔ اس کتاب کا نام "**تنزیه القرآن عن المطاعن**"[1] ہے۔ اگر ان تمام اعتراضات اور ان کے جوابات کو جمع کیا جائے اور ان کو اچھی طرح مرتب کر کے شائع کیا جائے تو اسلام کی دینی تاریخ اور عرب کی لسانی تاریخ سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے بہت مفید ہوگا۔

□□□

1- مطبوعہ مصر 1329ھ

ضمیمہ

شعر جاہلی کے تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو:-

1-ابوالفرج الاصفہانی۔ کتاب الأغانی۔ بولاق1285ھ

2-ابن قتیبہ۔ کتاب الشعر والشعراء۔ لائڈن 1920، مصر 1914

3- عبدالقاہر البغدادی۔ خزانۃ الادب۔ بولاق1299ھ

4-طٰہٰ حسین۔ الادب الجاہلی۔ مصر 1927

5-C.J.Lyall- Translations of Ancient Arabian Poetry, London 1885 and 1930

6-C.J.Lyall- Introduction to the Mufaddaliyat, Oxford 1918

7-C.J.Lyall- A Commentary of ten ancient Arabian Poems, Calcutta 1894

8-Noeldeke - Beitraege zur Kenntnis det Poesie der Araber, Hannover 1864

9-R.A.Nicholson - A literary History of the Arabs, London 1930 (Introduction and chapter III.)

10-Rescher - Abriss der Arabischen Literaturgeschichte Vol I pp, 12- 95, Stuttgart 1925.

11-Brockelmann - Gesch der Arabischen Literatur Vol. I pp 12-32, Weimar 1898.

ہندوستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق

عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تعلیم کا رواج اس ملک میں صدیوں سے ہے، آٹھویں صدی میں عربوں نے سندھ پر قبضہ کیا اور جنوبی پنجاب تک اپنی حکومت قائم کی۔ عربی زبان کا براہ راست اثر اسی علاقہ تک محدود رہا اس لیے کہ جب دوبارہ شمالی مغربی سرحد کی طرف سے مسلمان اس ملک میں داخل ہوئے تو ان کی زبان عربی نہ تھی۔ ہندوستان کے ساحلی علاقوں میں عربوں کی آمد کا سلسلہ اسلام کے عروج سے بہت پہلے شروع ہو چکا تھا لیکن چونکہ انھوں نے کوئی مستقل بستی آباد نہیں کی تھی اس لیے ان کی زبان کا رواج بھی اس ملک میں اس وقت نہ ہو سکا۔ عربی کے بعض الفاظ، بالخصوص تجارتی مصطلحات، ہندوستان کے ساحلی علاقوں کی زبانوں میں ضرور داخل ہو گئے لیکن عربی زبان اور ادب کی باضابطہ تعلیم اسی وقت شروع ہوئی جب مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی۔

سندھ میں عربوں کا تسلط عرصے تک رہا لیکن اس دور کی تاریخ اور بالخصوص علوم وفنون سے ہم ناواقف ہیں۔ چند علما اور شعرا کے ناموں کے علاوہ اور کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ سیاسی اور سماجی تاریخ

پر بھی اب تک کوئی تفصیلی کام نہیں ہوا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ تو یہ ہے کہ اس دور کے تاریخی مآخذ ہی بہت کم ہیں لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ ابھی پوری توجہ کسی نے اس طرف نہیں کی ہے۔ اس یونیورسٹی (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کے شعبہ عربی کے ایک پرانے طالب علم نے اس کا بیڑا اٹھایا تھا اور کچھ عرصہ پہلے تک وہ اس کام میں مشغول بھی تھے لیکن ابھی تک ان کی تحقیقات کا کوئی حصہ دنیا کے سامنے نہیں آیا ہے۔ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں سندھ اور ملتان میں علم وادب کے کئی مرکز تھے۔ کاش ان کے تفصیلی حالات ہمیں معلوم ہوتے تو ہم اندازہ لگا سکتے تھے کہ اس دور میں عربی زبان وادب اور علوم اسلامیہ کی اس ملک میں کیا کیفیت تھی۔

آٹھویں صدی عیسوی سے گیارھویں صدی تک جنوبی ہند کے مغربی اور مشرقی ساحلوں پر عربوں کی چند بستیوں کا وجود ضرور تھا لیکن غالباً ان کا مقصد صرف تجارت تھا اور وہاں علم وادب کا چرچا کچھ زیادہ نہ تھا۔ کم از کم کسی بڑے علمی مرکز کا ذکر نہیں ملتا۔ سندھ اور ملتان کے بارے میں بھی پوری طرح یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ہندستانی نسل کے لوگوں نے کس حد تک عربی زبان کو استعمال کرنا شروع کر دیا تھا اور بنی عباس کے دور کی عظیم الشان علمی ترقی کا کچھ پرتو، اس علاقہ پر بھی پڑا تھایا نہیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اس دور میں عربوں نے ہندستانی علوم سے جو کچھ استفادہ کیا اس کے مآخذ زیادہ تر سندھ اور ملتان ہی رہے ہوں گے اور غالباً یہیں سے وہ سنسکرت کے پنڈت گئے ہوں گے جن کی مدد سے المامون کے زمانے میں سنسکرت کی بعض اہم کتابوں کا عربی ترجمہ کیا گیا لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ خود اس ملک میں کوئی ایسا مرکز تھا جہاں عرب ہندستانی علوم کو یا ہندستانی عربی علوم کو حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہوں۔ ہند اور عرب کے تعلقات سے جن لوگوں کو دلچسپی ہے ان کے لیے یہ موضوع بہت اہم ہے اور اس کی چھان بین بھی ضروری ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کا دوسرا دور محمود غزنوی کے حملوں سے شروع ہوتا ہے۔ ان حملوں کا شاید ایک مقصد یہ بھی تھا کہ ملتان اور سندھ کے بعض علاقوں میں جو اس زمانہ میں باطنیہ کے زیر اثر تھے، اہل سنت الجماعۃ کے مذہب کو دوبارہ مستحکم کیا جائے۔ تاریخ کی کتابوں میں ضمنی طور پر اس کشمکش کا بھی ذکر ملتا ہے۔ غالباً باطنیوں کے یہی مرکز اس زمانہ میں عربی ادب اور علوم کے بھی مرکز رہے ہوں گے اور ان کی تباہی سے اس ملک میں عربی علوم کو بھی ایک گونہ نقصان پہنچا

ہوگا۔ یہ کہنا غالباً صحیح ہوگا کہ گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی کے بعد سے ہند اور عرب کے براہ راست تعلقات بہت کم ہوگئے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی بہت اہم ہے کہ وسط ایشیا، ایران اور افغانستان کی راہ سے عربی ادب اور اسلامی علوم کا ایک نیا دھارا اس ملک میں داخل ہوا اور اس نے بہت جلد ایک بڑے دریا کی صورت اختیار کر لی۔ جیسے جیسے مسلمانوں کی تعداد اس ملک میں بڑھتی گئی عربی ادب اور اسلامی علوم کی اہمیت میں بھی اضافہ ہوتا گیا اور ملک کے طول و عرض میں سیکڑوں علمی اور تعلیمی مرکز قائم ہو گئے۔

یہ مرکز زیادہ تر دینی تعلیم سے تعلق رکھتے تھے اور ان میں عربی زبان اور ادب کی تعلیم کو ثانوی حیثیت حاصل تھی۔ بارھویں تیرھویں صدی سے اٹھارھویں صدی تک ان مدارس میں ذریعہ تعلیم زیادہ تر فارسی زبان تھی اس لیے کہ وہی مسلم حکمرانوں کی سرکاری زبان تھی اور اسی کے ذریعہ دربار تک رسائی ہوسکتی تھی۔ فطری طور پر فارسی کو عربی پر یہ ترجیح تھی کہ اس کے بولنے اور سمجھنے والے عربی سے زیادہ تھے لیکن ہندوستان کے مسلمان عربی کو اپنی دینی زبان سمجھتے آئے ہیں اس لیے ہر دور میں بنیادی طور پر عربی کو زیادہ اہمیت حاصل رہی ہے اور دینی مباحث پر زیادہ تر کتابیں عربی میں ہی لکھی گئی ہیں۔ تفسیر، حدیث اور فقہ کے علاوہ منطق، فلسفہ اور علم کلام پر بھی جو کتابیں ہندوستان میں تصنیف ہوئیں ان کی زبان زیادہ تر عربی ہے۔ تاریخ اور شاعری کی زبان تو اس دور میں سراسر فارسی ہی تھی۔ عربی میں جن لوگوں نے شعر کہنے کی کوشش کی ہے ان کو نہ تو کامیابی حاصل ہوئی اور نہ مقبولیت۔ ان کی کاوشیں زیادہ تر عربی تمرین کی حیثیت رکھتی ہیں۔ الا ماشاء اللہ۔ ممکن ہے دو چار کو اس کلیہ سے مستثنیٰ کیا جا سکے۔ بااین ہمہ، کلاسیکی عربی ادب کا ذوق اور اس کو حاصل کرنے کا شوق ایک حد تک قائم رہا اور ہر دینی تعلیم گاہ میں عربی ادب کی اعلیٰ ترین کتابوں کو نصاب کا لازمی جزو سمجھا گیا ہے، اس لیے کہ ادب میں کافی مہارت حاصل کرنا قرآن کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ بحیثیتِ مجموعی یہ کہنا درست ہوگا کہ عربی زبان اور ادب کی تعلیم ان درسگاہوں میں مقصود بالذات نہیں تھی بلکہ دوسرے مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ۔

اس نقطہ نظر کی وجہ سے ہندوستان کی اسلامی درسگاہوں سے عربی صرف و نحو کے ماہر اور عربی اشعار کے ادق لغات کو حل کرنے والے تو اکثر پیدا ہوتے رہے لیکن عربی شاعری کی روح کو اچھی

طرح سمجھنے والوں اور اس کو اپنے اندر جذب کرنے والوں کی ہمیشہ کمی رہی۔ گویا ہم نے عربی کو ایک مردہ کلاسیکی زبان کی حیثیت سے حاصل کیا اور یہ بھول گئے کہ وہ لاکھوں انسانوں کی جیتی جاگتی بولی ہے اور اس میں دن پر دن تبدیلی ہوتی جاتی ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے ملک میں عربی کے علما کی تعداد تو بہت ہے لیکن ایسے آدمیوں کی بہت کمی ہے جو عربی زبان کو جدید محاوروں کے مطابق لکھ اور بول سکیں۔ اس سلسلہ میں دینی درسگاہوں کو بہت زیادہ مورد الزام نہیں قرار دیا جا سکتا ہے اس لیے کہ ان کا مقصد تو دینی تعلیم ہے لیکن افسوس تو یہ ہے کہ ہماری یونیورسٹیاں جو مختلف علوم کو حسب مقدور جدید طریقوں سے پڑھانے کی کوشش کرتی ہیں ابھی تک عربی کو مردہ کلاسیکی زبان کا درجہ دیے ہوئے ہیں اور اس کی تعلیم کے طریقوں اور اس کے نصاب میں بنیادی تبدیلی کی طرف توجہ نہیں کر رہی ہیں۔ اس صورت حال کی پوری ذمے داری یونیورسٹیوں میں عربی کے اساتذہ پر عائد ہوتی ہے جو اپنی سہل انگاری کے باعث لکیر کے فقیر بنے ہوئے ہیں اور حماسہ اور سبع معلقات کو شرحوں کی مدد سے پڑھا کر یہ سمجھتے ہیں کہ اپنے فرض سے سبک دوش ہو گئے۔

عربی زبان کی تعلیم کے سلسلہ میں ایک بہت بڑی کمی یہ بھی ہے کہ ہم نے لسانیات کی طرف بالکل توجہ نہیں کی ہے۔ یہ کمی نہ صرف ہندوستان میں ہے بلکہ تمام اسلامی ممالک میں بھی ہے۔ خود عرب اہل زبان نے سامی لسانیات کی طرف کما حقہ توجہ نہیں کی ہے اور وہ اب تک اس میدان میں یورپ کے مستشرقین کے خوشہ چیں ہیں۔ ہمارے ملک میں تو جہاں تک مجھے علم ہے ایک شخص بھی ایسا نہیں ہے جسے سامی لسانیات کا ماہر کہا جا سکے۔ جو کوئی عربی زبان کی ماہیت کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے سامی لسانیات کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ عربی زبان اور ادب کا ہر طالب علم نہ تو لسانیات کا ماہر ہو سکتا ہے اور نہ اس کے لیے یہ لازم ہے لیکن کم سے کم یہ تو ضروری ہے کہ اتنے بڑے ملک کی ایک دو یونیورسٹیوں میں اس علم کو حاصل کرنے کے ذرائع فراہم کیے جائیں۔ یورپ اور امریکہ کی شاید ہی کوئی بڑی یونیورسٹی ایسی ہو جس میں سامی زبانوں کی تعلیم کا ایک مستقل شعبہ نہ قائم ہو۔ ہمارے ملک میں سامی زبانوں کی تعلیم اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہندوستان کی قدیم ترین تہذیبوں کے رشتے دجلہ و فرات کی وادیوں کی قدیم سامی تہذیبوں سے ملتے ہیں اور

بہت ممکن ہے کہ ہماری قدیم تاریخ کی بہت سی گتھیاں سُمیری اور آشوری زبانوں کی مدد سے حل ہو سکیں۔

ہندوستان کی آزادی اور عرب ممالک سے دوستانہ تعلقات کے قیام کے بعد اب جدید عربی زبان کی تعلیم کی ضرورت اور زیادہ ہوگئی ہے۔ نہ صرف یہ کہ عربی کے جدید ادبی طرز میں مہارت حاصل کرنا ضروری ہے بلکہ ایک حد تک مختلف عربی بولیوں کو بھی سیکھنا چاہیے، اس لیے کہ عرب ممالک میں بول چال کی زبان میں بہت اختلاف پیدا ہوگیا ہے اور پڑھے لکھے لوگ بھی بول چال کی زبان کو ادبی زبان پر ایک حد تک ترجیح دینے لگے ہیں۔ مصر کی بازاری زبان تو ایسی ہے کہ اس کو عربی کہنا بھی دشوار ہے۔ عربی صرف ونحو کی پابندی کا تو خیر سوال ہی کیا ہے، الفاظ بھی مختلف زبانوں کے اس طرح خلط ملط ہو گئے ہیں کہ ان کو اس وقت تک نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کسی سے باضابطہ سیکھا نہ جائے۔ قاہرہ کی امریکی یونیورسٹی میں اس دارجہ زبان کی تعلیم کا باقاعدہ انتظام ہے اور اس کے لیے الگ درسی کتابیں مرتب کی گئی ہیں جو بین الاقوامی صوتی خط میں لکھی گئی ہیں تا کہ الفاظ کا تلفظ بھی اسی طرح ادا کیا جاسکے جس طرح قاہرہ کے عوام انھیں بولتے ہیں۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ان ملکوں کے عوام سے رابطہ پیدا کریں اور ان کی خوشیوں اور ان کے غموں میں شریک ہوں تو ہمیں ان کی زبان بھی سیکھنی چاہیے۔ بول چال کی زبان کا اثر لازمی طور پر ادبی زبان پر بھی پڑتا ہے اور یہی عرب ممالک میں بھی ہو رہا ہے۔ جدید شاعری اور صحافت خاص طور پر اس رجحان سے متاثر نظر آتی ہیں۔ ناولوں اور ڈراموں میں بھی دارجہ کی آمیزش بہت زیادہ ہوتی جاتی ہے۔

کچھ عرصے پہلے تک میرا خیال تھا کہ موجودہ دور میں بھی عربی کا ادبی اسلوب کلاسیکی عربی سے زیادہ مختلف نہیں ہوا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ جدید تصورات اور اشیا کے لیے جدید اصطلاحوں اور مغربی زبانوں کے چند الفاظ کا اضافہ ہوگیا ہے لیکن کچھ دنوں سے جدید عربی سے ربط زیادہ پیدا ہوا تو یہ شدت کے ساتھ محسوس ہونے لگا کہ قدیم اور جدید معانی و بیان میں زمین آسمان کا فرق ہے اور دونوں میں بظاہر جو یکسانیت معلوم ہوتی ہے وہ ایک دلکش فریب ہے۔ جملوں کی ترکیب، الفاظ کی نشست، محاورے اور امثال، طرز ادا اور سب سے زیادہ تخیل اور تصورات جو

دراصل الفاظ کی روح ورواں ہیں، ان سب میں اتنی بنیادی تبدیلیاں ہوگئی ہیں کہ کلاسیکی عربی ادب کے ماہر بھی جدید ادب کو پوری طرح سمجھ نہیں سکتے، بلکہ یہ کہنا زیادہ قرین صحت ہوگا کہ جو شخص جس قدر زیادہ قدیم ادب کو جذب کر چکا ہے وہ اسی نسبت سے جدید ادب کی روح تک پہنچنے سے قاصر ہے۔

اس صورت حال میں سوچنے کی ضرورت ہے کہ اس ملک میں عربی زبان کی تعلیم کے طریقے اور اس کے نصاب میں کس حد تک تبدیلی کی حاجت ہے۔ ان لوگوں کے لیے جو عربی کو دینی زبان کی حیثیت سے حاصل کرتے ہیں یا کرنا چاہتے ہیں یہ مسئلہ بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا حالانکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ ان کو بھی جدید اسلوب کو اچھی طرح سمجھنے اور اس میں مہارت حاصل کرنے کی ضرورت ہے اس لیے کہ اسلام سے متعلق آج کل عربی زبان میں بے شمار کتابیں شائع ہو رہی ہیں۔ بہر حال، جدید سرکاری اور نیم سرکاری مدرسوں اور یونیورسٹیوں کے لیے تو یہ سوال بہت اہم ہے۔ میری رائے میں تو اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ تعلیم کے طریقے اور نصاب میں بنیادی تبدیلی کی جائے تاکہ عربی زبان کو سیکھنے والا شروع ہی سے جدید الفاظ اور اصطلاحات اور جدید طرز ادا سے واقف ہو جائے۔ عربی کی ابتدائی تعلیم میں جتنا زور صرف ونحو پر دیا جاتا تھا اس میں تو اب بہت کمی ہوگئی ہے لیکن چونکہ جدید طریقۂ تعلیم کو اختیار نہیں کیا گیا ہے اس لیے وہ کمی بجائے مفید ہونے کے مضر ہوگئی ہے۔ آج کل جو طالب علم اسکولوں اور کالجوں میں عربی سیکھتے ہیں وہ نہ تو بنیادی قواعد سے واقف ہوتے ہیں اور نہ ان کو بولنے اور لکھنے کی مہارت حاصل ہوتی ہے، وہ نہ تو کلاسیکی ادب کو اچھی طرح سمجھ کر اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں اور نہ جدید ادب سے حظ حاصل کر سکتے ہیں۔

قدیم ادب سے لطف اندوز نہ ہو سکنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ طالب علموں کا سارا وقت مشکل لغات کو حل کرنے میں صرف ہو جاتا ہے لیکن دوسری اور بنیادی وجہ یہ ہے کہ آج کے صنعتی دور میں اس شاعری کی روح تک پہنچنا تقریباً ناممکن ہے جس کی نشوونما عرب کے ریگستان اور قبائلی ماحول میں ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ جن لوگوں کے ذہن اور جذبات دہلی اور لکھنؤ کی اردو شاعری سے متاثر ہیں وہ خیام، سعدی، اور حافظ کے کلام سے تو پوری طرح لطف اندوز ہو سکتے ہیں اور ممکن ہے

کہ ایک حد تک متنبّی، ابن الرومی اور ابوالعلا معرّی کے اشعار سے بھی حظ حاصل کر سکیں لیکن ان کے لیے دورِ جاہلیت کی عربی شاعری کا ذوق پیدا کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اب رہا جدید عربی ادب کا سوال تو اس کی طرف ہندوستان کے عربی داں ابھی تک پوری طرح متوجہ ہی نہیں ہوئے ہیں۔ اس کو سمجھنے یا اس سے حظ حاصل کرنے کا ابھی تک سوال ہی نہیں پیدا ہوا ہے۔ بعض یونیورسٹیوں میں جدید عربی ادب کے کچھ نمونے نصاب میں داخل کر لیے گئے ہیں لیکن یہ ایک محض میکانیکی عمل ہے۔ ابھی تک نصاب میں قدیم ادب کا پلا اتنا بھاری ہے اور اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے طالب علم کو اتنی محنت اور اتنا وقت صرف کرنا پڑتا ہے کہ جدید ادب کی طرف توجہ کرنے کا اس کو موقع ہی نہیں ملتا۔

میری رائے میں عربی کی ابتدائی تعلیم کو روز مرہ بول چال کے جملوں اور فقروں سے شروع کرنا چاہیے اور صرف ونحو کو جستہ جستہ مشقوں کے ذریعہ طالب علم کے ذہن نشین کرانا چاہیے لیکن اس میں بھی یہ التزام ہونا چاہیے کہ یہ جملے اور فقرے قدیم عربی کے نہ ہوں بلکہ جدید مصری اور شامی عربی کے، ورنہ آیا زید اور مارا میں نے زید کو اور گزرا میں زید کے پاس سے (**جاء زيد، ضربت زيداً** اور **مررت بزيد**) کی مشق جاری رہی تو مقصد سراسر فوت ہو جائے گا۔ اس کے بعد قصوں اور کہانیوں کی دلچسپ کتابیں طالب علموں کو دینی چاہئیں تاکہ ان کو شوق پیدا ہو اور شروع ہی میں اونٹوں اور گھوڑوں کی تعریفوں سے ان کے دل اچاٹ نہ ہو جائیں۔ اس کے بعد اخبارات، رسائل اور جدید نظم ونثر کے اقتباسات سے ان کو روشناس کرانا چاہیے تاکہ ثانوی تعلیم کے اختتام پر ان میں اتنی صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ جدید عربی ادب کا سنجیدگی سے مطالعہ کر سکیں۔ بی۔اے اور ایم۔اے کے نصاب میں بھی اس نقطۂ نظر کے مطابق بنیادی تبدیلی کی ضرورت ہے۔ میری رائے میں بی۔اے کا نصاب بھی بیشتر جدید ادب کے اقتباسات پر مشتمل ہونا چاہیے۔ اسی کے ساتھ ساتھ اس میں عہد عباسی کے ادب کے کچھ ایسے نمونے بھی شامل کیے جا سکتے ہیں جو نسبتاً آسان ہوں اور جن کے موضوع موجودہ عصر کے نوجوانوں کے لیے قریب الفہم ہوں۔ ایم۔اے کے نصاب میں جدید اور قدیم کا تناسب تقریباً نصف نصف ہو تو بہتر ہے۔ ایم۔اے کے نصاب کی ترتیب اس طرح کرنی چاہیے کہ طالب علم کی نظروں کے سامنے پورے

عربی ادب کے ارتقا کی تصویر آ جائے اور ادب کے شاہکاروں سے اس کی واقفیت بالکل سطحی اور سماعی نہ ہو بلکہ اس میں کم سے کم اتنی صلاحیت تو پیدا ہو جائے کہ وہ ان شاہکاروں سے ایک حد تک لطف اندوز ہو سکے۔

ادب کے ہر طالب علم کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عربوں کی تہذیبی اور ادبی تاریخ سے مجموعی طور پر واقف ہو اور مختلف زبانوں اور ملکوں کے سماجی حالات نے ادب کو جس طرح متاثر کیا ہے اس کا شعور بھی رکھتا ہو۔ اسی کے ساتھ ساتھ، جیسا پہلے کہا جا چکا ہے، سامی لسانیات کے بنیادی اصول سے واقفیت بھی عربی زبان کے طالب علم کے لیے ضروری ہے۔ ممکن ہے بعض اصحاب کا خیال ہو کہ اسکولوں اور یونیورسٹیوں کے طالب علموں سے مندرجہ بالا مطالبہ بہت زیادہ ہے اور ان سے اتنی توقعات وابستہ کرنا خود فریبی کے مرادف ہے لیکن میرا خیال ہے کہ اگر ہم تعلیم کے طریقے اور نصاب میں مناسب تبدیلی کر دیں تو دس گیارہ سال کی مدت میں، جو ثانوی مدرسوں اور یونیورسٹیوں میں عربی کی تعلیم پر صرف ہوتی ہے، طالب علموں میں اس سے زیادہ صلاحیت پیدا ہو سکتی ہے اور اگر عربی کے اساتذہ اس طرف پوری توجہ کریں تو ناامیدی کی کوئی وجہ مجھے نظر نہیں آتی۔

عربی زبان اور ادب کی تعلیم کے سلسلے جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ میں کلاسیکی عربی ادب کی عظمت کا منکر ہوں یا اس کی تعلیمی قدر کو کم سمجھتا ہوں۔ میری رائے تو یہ ہے کہ کلاسیکی عربی ادب کا درجہ عالمی ادب میں بہت بلند ہے اور اس سے پوری واقفیت ذہن کی ادبی تہذیب کے لیے ضروری ہے لیکن میں یہ چاہتا ہوں کہ یہ روحانی غذا اس وقت پیش کی جائے جب نوجوانوں کے ذہن اس کو قبول کرنے کے لیے ایک حد تک تیار کیے جا چکے ہوں۔

عربی ادب سے متعلق تحقیقی کام اس ملک میں نسبتاً کم ہوا ہے۔ مولانا عبدالعزیز میمن، پروفیسر محمد شفیع، ڈاکٹر زاہد علی، ڈاکٹر عبدالمعید خاں اور بعض دوسرے اہل قلم نے عربی کی مشہور قلمی کتابوں کے ایڈیشن تیار کیے اور بعض شعرا اور ادبا کے حالات مرتب کیے۔ یہ کام اپنی جگہ پر اہم اور مفید ہے۔ مولانا میمن کو اپنے کام کی وجہ سے بین الاقوامی شہرت حاصل ہے اور ہماری یونیورسٹی اس بات پر فخر کر سکتی ہے کہ وہ پچیس سال سے زیادہ اس یونیورسٹی سے وابستہ رہے۔ پرانے زمانے

کے مقابلے میں، جب قصائد کی شرحیں اوران پر حاشیے لکھنے کا رواج زیادہ تھا، مندرجہ بالا کام کی اہمیت یقیناً بہت زیادہ ہے لیکن میری رائے میں اس سے بھی زیادہ اہم کام ابھی باقی ہے اور وہ ہے ادبی تحریکوں اور ادبی رجحانات کا جائزہ اوران کی تحلیل۔ عربوں کی ادبی تاریخ صحیح معنی میں ابھی تک لکھی ہی نہیں گئی ہے۔ جرجی زیدان، بروکلمان، نکلسن، طٰہٰ حسین اور بعض جدید مصری علما کے کارناموں کی جتنی قدر کی جائے کم ہے لیکن ایسی ادبی تاریخ کی تدوین ابھی باقی ہے جس میں ادب کے ارتقا کو سماجی ارتقا کی روشنی میں جانچنے اور پرکھنے کی کوشش ہو، جس میں مختلف عہدوں کے اہم رجحانات کا تنقیدی جائزہ ہواور سربرآوردہ شخصیتوں کوان کے عصراوران کے ماحول کے پس منظر میں پیش کیا جائے۔ مثال کے طور پر زمانہ جاہلیت کی شاعری کو لیجیے۔ اس کے بارے میں ایک انقلابی نظریہ مارگولیوتھ اور طٰہٰ حسین نے پیش کیا تھا کہ اس کے جونمونے ہم تک پہنچے ہیں ان کا زیادہ تر حصہ جعلی ہے اور بنی عباس کے دور کی پیداوار ہے۔ اس نظریے کے خلاف بہت کچھ لکھا گیا ہے اوراس کی صحت میں واقعی کلام ہے لیکن جہاں تک مجھے علم ہے ابھی تک کسی نے اس بات کی کوشش نہیں کی کہ اس دور کے سماجی نظام کی روشنی میں شعر جاہلی کی تحلیل کر کے اندرونی شہادت کی بنیاد پر یہ محاکمہ کرے کہ اس کا کتنا حصہ اصلی ہے اور کتنا جعلی۔ میں جانتا ہوں کہ یہ کام آسان نہیں ہے اور ایک آدمی کے بس کی یہ بات بھی نہیں ہے لیکن شعر جاہلی کے ایک حصہ کو لے کراس تحلیل کی کوشش کرنی چاہیے۔

بنی امیہ اور بنی عباس کے عہد کے شعرا کی زندگیوں اوران کے کلام کا مطالعہ عام طور پر اس طرح ہوا ہے کہ افراد کوان کے ماحول سے الگ کر دیا گیا ہے اور ایک مقررہ معیار کے مطابق ان کے کارناموں کو جانچنے کی کوشش کی گئی ہے اوراس حقیقت کی طرف پوری توجہ نہیں کی گئی ہے کہ عربوں کی شاعری کا بیشتر حصہ، بالخصوص بنی امیہ کے دور تک، جب تک اس پر خارجی اثرات نسبتاً بہت کم تھے، تاریخ کے خام مواد کے طور پر بہت خوبی کے ساتھ کام میں آ سکتا ہے۔ الشعر دیوان العرب، بہت ہی مشہور مقولہ ہے، لیکن اس دیوان میں جو کچھ موجود ہے اس کی علمی تحلیل منظم طریقے سے ابھی تک نہیں ہوئی ہے۔ زمانہ جاہلیت کے تاریخی واقعات اور قبائل کے باہمی تعلقات، بنی امیہ کے دور کے مناقضے اور عربوں کے مختلف گروہوں کا سیاسی کشمکش میں ایک یا

دوسرے فریق کی حمایت کرنا، شمالی اور جنوبی عربی قبائل کے باہمی جھگڑے جنھوں نے نہ صرف شام اور شمالی افریقہ میں بلکہ بہت نمایاں طور پر اندلس میں بھی عربوں کے اقتدار کو نقصان پہنچایا، عربوں کے سماجی حالات، رسم و رواج، رہن سہن کے طریقے غرض یہ کہ بدوی زندگی سے نکل کر حضری زندگی کی طرف آنے میں عربوں پر جو کچھ گزری وہ سب ان کے اشعار میں موجود ہے۔ ان کی علمی تحلیل اور غیر جانبدارانہ تعبیر سے عربوں کی تاریخ کے بہت سے ایسے پہلو اجاگر ہو سکتے ہیں جن پر مورخوں نے مصلحت کی بنا پر پردے ڈال رکھے ہیں یا تعصب کی وجہ سے ان کو ایک خاص رنگ میں پیش کیا ہے۔

ان قصائد اور اشعار کے علاوہ جن میں تاریخی واقعات اور معاشی یا سماجی حالات کی طرف کھلے ہوئے اشارے ہیں، بحیثیت مجموعی عربی ادب کے تنقیدی اور تحلیلی مطالعے سے سماجی حالات پر بہت روشنی پڑتی ہے۔ مختلف ادبی رجحانات اور تحریکیں اپنے دور کے سماجی حالات کی عکاسی کرتی ہیں، ان سے متاثر ہوتی ہیں اور ان پر اثر ڈالتی ہیں۔ بنی عباس کے دور میں عربوں اور ایرانیوں کی کشمکش، شعوبیہ کی تحریک میں تو واضح طور پر موجود ہے اس لیے کہ یہ نیم سیاسی اور نیم ادبی تحریک تھی لیکن اس کے علاوہ ابن المقفع، مبرد، اور جاحظ کی ادبی تصانیف کا مطالعہ اگر غور سے کیا جائے تو بہت سے سیاسی اور سماجی حالات واضح ہو جاتے ہیں۔ بعض ادبی شاہکار تو ایسے ہیں کہ ان کو بالخصوص تاریخی مواد کی حیثیت سے استعمال کرنا چاہیے، مثلاً الف لیلۃ ولیلۃ جس کے افسانوں سے تقریباً ہر ملک کے لوگ لطف اندوز ہوتے آئے ہیں اور مختلف زبانوں میں اس کے مکمل اور غیر مکمل ترجمے موجود ہیں۔ عام طور پر اس کو فرضی افسانوں کے مجموعے اور تفریحی ادب سے زیادہ وقعت نہیں دی جاتی اور بہت کم علما کو اس حقیقت کا کما حقہ ادراک ہے کہ ان افسانوں میں بنی عباس کے عہد کے سیاسی، معاشی، تہذیبی اور تمدنی حالات اور کیفیات کے بیش بہا مرقعے موجود ہیں۔ اگر چند علما مل کر اس کتاب کا ایک تنقیدی اڈیشن تیار کریں اور اس ادبی شہ پارے کی تاریخی تحلیل کریں تو اس دور کی تہذیبی تاریخ کے بے شمار پہلو روشن ہو سکتے ہیں۔

ادب اور تاریخ کے باہمی ربط کی طرف اس سرسری اشارے کے بعد اب میں اسلامی تاریخ نگاری کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ قرون وسطیٰ میں عربوں نے تاریخ نگاری اور

جغرافیہ کی طرف جتنی توجہ کی وہ اس دور کا لحاظ رکھتے ہوئے حیرت انگیز ہے۔ خلفا اور سلاطین کے حالات کے علاوہ ائمۂ دین اور امرا، صوفیا، شعرا اور ادبا، علما اور حکما، اہل فن اور اہل حرفہ، غرض یہ کہ ہزاروں قابل ذکر انسانوں کے حالات تاریخی مجموعوں میں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ مذاہب اور فرقوں کی تاریخ، علوم اور فنون کی تاریخ، صوبوں اور شہروں کی تاریخ پر بھی غیر معمولی توجہ کی گئی۔ اسی طرح جغرافیہ کی کتابوں میں دنیا کے مختلف ملکوں کے حالات اور رسم و رواج کو بیان کرنے کے علاوہ ہزاروں شہروں اور قریوں کے حالات کو بھی قلم بند کیا گیا۔ تاریخی اور جغرافی ادب کے اس گراں قدر ذخیرے کا ایک معتد بہ حصہ تو امتداد زمانہ اور انقلابات روزگار کی وجہ سے ضائع ہو چکا ہے لیکن اب بھی جو کچھ موجود ہے اس کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ گذشتہ سوڈیڑھ سو سال سے یورپ کے مستشرقین اور تقریباً پچاس سال سے مصر و شام، ایران و ہندوستان کے علما اس ذخیرے کی چھان بین میں مصروف ہیں اور اس کی بنیاد پر اسلام اور اسلامی ممالک کی تاریخ کو از سر نو مرتب کرنے کی کوشش جاری ہے۔ اس سلسلہ میں مستشرقین نے جو بیش بہا خدمات انجام دی ہیں ان سے ہمارے ملک کے اہل علم پوری طرح واقف نہیں ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس ملک میں انگریزی کے سوا دوسری مغربی زبانوں کے جاننے والوں کی تعداد بہت کم ہے اور اسلامی تاریخ سے متعلق انگلستان اور امریکا کے مقابلے میں فرانس، جرمنی، روس، اٹلی اور اسپین کے مستشرقین نے بہت زیادہ کام کیا ہے۔ لیکن دوسری اور زیادہ بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلم علما مستشرقین کے کام کو شک اور شبہے کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اس سے پوری واقفیت کو غیر ضروری سمجھتے ہیں۔

ہندوستان کے اسلامی دینی مدارس کے نصاب میں تاریخ کو بہت کم اہمیت دی گئی ہے۔ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ تاریخ کے تحقیقی مطالعے سے عقیدے کی شدت اور صلابت میں کمی کا اندیشہ ہوتا ہے۔ تاریخ کو عقیدے کا تابع کرنے کی ہر زمانہ میں کوشش کی گئی ہے اور اس سے موجودہ دور بھی مستثنیٰ نہیں ہے۔ لیکن پھر بھی یہی وہ راستہ ہے جس سے عقائد کے سنگین اور مستحکم قلعے میں شک اور شبہے دشمن بن کر داخل ہوتے ہیں۔ تاریخی نقطہ نظر کورانہ تقلید کا دشمن ہے، وہ واقعات اور تصورات کے اتار اور چڑھاؤ کو نظر میں رکھتا ہے، وہ مسئلہ کے ہر پہلو اور اس پہلو سے متعلق تمام شواہد پر نگاہ رکھتا ہے۔ تاریخ کا علم انسانی روایات کو جذباتی اور داخلی محاکے سے آزاد

کر کے عقلی اور معروضی تحقیق کی کسوٹی پر کستا ہے۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ باوجودیکہ عربوں نے تاریخ کے فن کو اتنی ترقی دی، اسلامی درسگاہوں میں اس کو قابل اعتنا نہ سمجھا گیا۔ اپنے عقائد اور روایات کو تاریخی تنقید، تحلیل اور تحقیق کی بھٹی میں ڈالنا ہر زرگر کا کام نہیں ہے۔ کافر نہ توانی شد، ناچار مسلمان شو۔

ہندوستان کی بعض یونیورسٹیوں میں تاریخ اسلام کی تعلیم عرصے سے ہو رہی ہے لیکن کچھ عرصہ پہلے تک سیاسی تاریخ کی میکانیکی تعلیم کا رواج عام تھا۔ چند برسوں سے اس صورت حال میں ترمیم کی کوشش ہو رہی ہے اور تہذیبی یا سماجی تاریخ کی طرف توجہ کی جارہی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ تاریخ کی کتابیں اس نقطہ نظر سے ابھی تک بہت کم لکھی گئی ہیں اور ہر استاد سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ تاریخی اور جغرافی ادب کے ذخیرے سے سماجی اور تہذیبی حالات کی چھان بین کر کے طلبا کے سامنے پیش کر سکے گا۔ عربوں کی تہذیبی تاریخ کو مرتب کرنے کی جزوی کوشش کئی مشہور مستشرقین کر چکے ہیں اور کچھ عرصے سے مصر کے علما بھی اس طرف متوجہ ہیں۔ اس سلسلہ میں احمد امین اور طٰہٰ حسین کی کوششیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ہماری یونیورسٹیوں کے اساتذہ اور طلبہ ان کوششوں سے بھی پوری طرح واقف نہیں ہیں اس لیے کہ اردو یا انگریزی میں ایسی کتابوں کے ترجمے کم ہوئے ہیں۔ اردو میں اسلامی تاریخ سے متعلق جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں سے بیشتر تنقیدی نقطہ نظر کی حامل نہیں ہیں۔ علامہ شبلی اس صنف کے امام ہیں اور ہم سب ان کے حلقہ بگوش لیکن سوءِ ادب نہ ہو تو یہ عرض کروں کہ ان کا اسلوب زیادہ تر مدافعانہ یا اعتذاری ہے۔ ہر بحث میں یہ رنگ جھلکتا ہے کہ وہ کسی معلوم یا نامعلوم مخالف کے اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں۔ یہ وکیلانہ انداز ایک محقق کے لیے مناسب نہیں ہے۔ علامہ شبلی اور ان کے شاگردوں نے یہ انداز غالبًا اس وجہ سے اختیار کیا کہ انیسویں صدی کے آخر تک انگریزی زبان میں جو کتابیں تاریخ اسلام سے متعلق شائع ہوتی تھیں ان کا انداز بیشتر مخالفانہ اور معاندانہ تھا اور یہ زہر پڑھے لکھے مسلم نوجوانوں میں سرایت کر رہا تھا۔ سید احمد خاں کے خطبات احمدیہ جن کا ترجمہ انگریزی میں بھی شائع ہوا تھا اور سید امیر علی کی تصانیف اسی سلسلے کی ابتدائی اور درمیانی کڑیاں ہیں۔ اس نقطہ نظر کی انتہائی مثال یہ ہے کہ مولوی عنایت اللہ نے جب ڈوزی کی تاریخ اندلس کا اردو میں ترجمہ کیا تو اس

کے بعض حصے اس وجہ سے حذف کر دیے کہ اس میں اسلام یا مسلمانوں کے خلاف اظہار رائے کیا گیا تھا۔ اسی طرح، جب جامعہ ملیہ اسلامیہ سے جوزف ہیل کی اسلامی تہذیب کا اردو ترجمہ شائع ہوا تو مولانا عبدالماجد دریابادی نے اس کو ایک بڑا فتنہ قرار دیا اور اس کے خلاف ایک سلسلۂ مضامین تحریر فرمایا۔

اسلامی تاریخ کے طالب علم کے سامنے بہت سے ایسے سوال آتے ہیں جن کے جواب اس کو آسانی سے نہیں ملتے، نہ پرانی کتابوں میں اور نہ نئی کتابوں میں۔ سب سے پہلا سوال تو اسلام کے پس منظر کا ہے یعنی دورِ جاہلیت میں عربوں کی سیاسی اور سماجی حالت کیا تھی؟ آس پاس کی تہذیب یافتہ قوموں سے ان کے تعلقات کس نوعیت کے تھے؟ مسلم مورخین بالعموم یہ کہتے ہیں کہ اس دور میں عرب جاہل اور جنگلی تھے، ان کے اخلاق اور اطوار میں ہزاروں خرابیاں تھیں، آئے دن لڑائی جھگڑا، لوٹ مار، قتل و غارت، یہی ان کا مشغلہ تھا۔ پس منظر کی سیاہی میں اگر بالارادہ اضافہ کیا جائے تو شاید اس کا مقصد یہ ہوسکتا ہے کہ اصل تصویر کے رنگ زیادہ نکھریں لیکن مصوری میں جو عمل جائز ہے تاریخ نگاری میں تو جائز نہیں۔ اس کے برخلاف بعض مستشرقین کی یہ کوشش معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح بھی ہو وہ یہ ثابت کر دیں کہ اسلام کی ابتدا سے پہلے عرب اچھے خاصے مہذب اور متمدن لوگ تھے اور ان کے تعلقات اپنے پڑوسی ملکوں سے بہت گہرے تھے، جس کے معنی یہ ہیں کہ سامی مذاہب اور ساسانی اور بازنطینی تصورات سے عربوں کو پوری واقفیت تھی۔ قدیم مسلم مورخین کو تو دورِ جاہلیت کے بارے میں زیادہ معلومات حاصل نہیں تھے اور نہ ان کو ان حالات کی تحقیق کی بہت زیادہ حاجت تھی لیکن آج کل کے لکھنے والے اگر ایک طرف تاریخی حقائق سے چشم پوشی کریں یا دوسری طرف چند آثار و واقعات کی بنا پر تہذیب و تمدن کا ایک عظیم الشان محل تعمیر کر دیں تو میری ناچیز رائے میں یہ دونوں رویے غیر مناسب ہیں اور صحیح تاریخی نقطۂ نظر کے منافی ہیں۔ جہاں تک مجھے علم ہے، اردو میں ابھی تک کوئی کتاب عرب جاہلی کی تاریخ پر موجود نہیں ہے۔ یوں تو دوسری زبانوں میں بھی کسی ایک کتاب میں اس موضوع پر سب ضروری اور تحقیقی معلومات اکٹھا نہیں مل سکتیں لیکن انگریزی یا فرانسیسی جاننے والے کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ چند کتابوں کے مطالعے سے ایک صحیح تصویر اپنے ذہن میں قائم کر سکے۔ جو لوگ صرف اردو جانتے

ہیں ان کے لیے یہ ممکن نہیں اور میرے خیال میں ان کو اس بات کی بہت ضرورت ہے کہ وہ اس موضوع سے متعلق صحیح معلومات حاصل کریں۔ ایک عرصے سے میرا ارادہ ہے کہ جتنے مآخذ دستیاب ہوسکیں ان کو پیش نظر رکھ کر اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب مرتب کروں۔ امید ہے کہ اب یہ خواہش جلد پوری ہوگی اور یہ کتاب اس یونیورسٹی کے شعبہ عربی و اسلامیات سے شائع ہو سکے گی۔

ایک دوسرا سوال جو اس سے بھی زیادہ نازک ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہؐ کی وفات کے بعد وسطی اور جنوبی عرب میں نبوت کے کئی مدعی نمودار ہوئے اور ان کے خلاف حضرت ابوبکرؓ نے شدت کے ساتھ جہاد کیا، اس کی صحیح نوعیت کیا تھی۔ مسلم مورخین تو اس سوال کو نہایت سادگی سے ٹال دیتے ہیں۔ رسول اللہؐ کے زمانے میں وسط اور جنوب کے قبائل نے اسلام قبول کرلیا تھا۔ ان کی وفات کے بعد مسیلمہ کذاب اور دوسرے نبوت کے جھوٹے دعوے دار اٹھ کھڑے ہوئے اور ان مدعیوں کے اثر میں آ کر وہ قبائل مرتد ہوگئے۔ اسلام کی فوجوں نے جھوٹے نبیوں کا قلع قمع کردیا اور سب قبائل پھر حلقہ اسلام میں داخل ہوگئے۔

بعض یورپی مورخین نے ردت کے واقعات کو بڑی رنگ آمیزی کے ساتھ اور گویا چٹخارے لے لے کر بیان کیا ہے لیکن ان واقعات کی کوئی مناسب توجیہ انھوں نے بھی نہیں پیش کی ہے۔ اگر تعصبات سے قطع نظر کیا جائے تو جو تصویر ابھرتی ہے وہ کم و بیش یہ ہے: رسول اللہؐ نے مدنی دور میں مختلف قبائل سے جو معاہدے کیے، ان کا بنیادی مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرب قبائل جو سیاسی حیثیت سے اس وقت منتشر تھے ایک مرکز پر جمع ہوسکیں۔ توحید و رسالت پر ایمان کے ساتھ ساتھ زکوۃ کی ادائیگی کی شرط بھی لازم تھی جو گویا مرکزی حکومت سے ان کے رشتے کی علامت تھی۔ ان معاہدوں سے پہلے رسول اللہؐ کو قریش اور ان کے حلیفوں کی شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ اہل مکہ کو اور ان کے دوستوں کو جب اس بات کا یقین ہوگیا کہ ان کی مرکزیت قائم رہے گی اور ان کی معاشی خوش حالی کو کوئی گزند نہیں پہنچے گا تو ان کی مخالفت میں بھی کمی ہوگئی اور حجاز اور آس پاس کے علاقے کے قبائل مرکز سے منسلک ہوگئے۔ وسط اور جنوب کے بعض قبائل نے بھی رسول اللہؐ کے پاس وفود بھیجے اور ان سے معاہدہ کیا لیکن یہ بات قرین قیاس ہے کہ ان علاقوں کے بعض بڑے

قبائل مثلاً بنو تمیم، بنو حنیفہ، طئی، اسد اور غطفان اس آسانی کے ساتھ اپنی خود مختاری سے دست بردار ہو کر قریش کی قیادت کو قبول نہیں کر سکتے تھے۔ رسول اللہ کی وفات کے بعد جب یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ اسلامی حکومت کی قیادت قریش کے ہاتھوں میں رہے گی تو وسطی اور جنوبی قبائل نے بغاوت کر دی، نبوّت کا دعویٰ قیادت کو مستحکم کرنے کی کوشش تھی اور اس بات کی علامت کہ یہ قبائل اپنی انفرادیت کو برقرار رکھنا چاہتے تھے۔ انتشار اور اتحاد یا انفرادیت اور اجتماعیت کی اس کشمکش میں فتح بالآخر اتحاد اور اجتماعیت کو ہوئی۔ تاریخ کی کتابوں میں یہ بات بالتصریح مذکور ہے کہ جب ان قبائل سے ان کی شکست کے بعد دوبارہ معاہدے ہوئے تو حضرت ابوبکر نے زکوٰۃ کی ادائیگی کو لازمی شرط قرار دیا اور اس میں کسی رعایت یا سمجھوتے کے لیے تیار نہیں ہوئے۔ اس طرح ردت کا قضیہ دراصل مرکزیت کے استحکام اور قبائلی نظام کو بدل کر مرکزی سیاسی نظام کو قائم کرنے کا مسئلہ تھا۔

اسی طرح خوارج کا مسئلہ بھی تاریخ اسلام کا ایک الجھا ہوا باب ہے۔ عموماً عرب اور اسلامی مورخین اس گروہ کی شدت، جہالت، تقشف اور خارج از عقل حرکات کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور اس تحریک کے مرکزی خیال کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہ تحریک دراصل قریش کی قیادت، مرکزی حکومت کی سخت گیری اور دولت مند افراد کے اقتدار کے خلاف ایک ردعمل تھا اور بنیادی اسلامی جمہوریت کو دوبارہ قائم کرنے کی کوشش تھی۔ یہ تحریک یوں تو حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کی کشمکش کے دوران میں منظر عام پر آئی لیکن اس کی ابتدا دراصل حضرت عثمانؓ کے عہد میں ہو گئی تھی۔ حضرت عمرؓ کے عہد کی فتوحات نے عربوں کی مالی حالت کو بالکل بدل دیا تھا۔ خود حضرت عمرؓ نے تو اس بات کی کوشش کی کہ دولت کی تقسیم بہت زیادہ غیر متناسب نہ ہو جائے لیکن ان کے بعد یہ صورت قائم نہ رہی اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں خاندان بنی امیہ کے بعض افراد نے طرح طرح کی بے عنوانیاں شروع کر دیں جن کا نتیجہ بغاوت اور حضرت عثمانؓ کی شہادت کی صورت میں نکلا۔ اسلامی مملکت اب اتنی وسیع ہو گئی تھی اور انتظام و انصرام کے مسائل اس قدر پیچیدہ ہو گئے تھے کہ عربوں کے روایتی نظام یا حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد کی سادہ جمہوریت ان سے عہدہ برآ نہ ہو سکتی تھی۔ حضرت علیؓ کی یہ کوشش کہ حکومت کا نظام حتی الامکان

جمہوری اور سادہ رہے ان حالات میں کامیاب نہیں ہو سکتی تھی۔ اس صورت حال کا یہ فطری تقاضا تھا کہ مستحکم مرکزی حکومت قائم ہو جو مختلف اور متضاد عناصر کو قابو میں رکھ سکے۔ ان حالات میں سادہ اسلامی زندگی، جمہوری روح اور ایمان و یقین کا خون ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ حضرت علیؓ کی ناکامی، امام حسینؓ کی شہادت اور خوارج کی بے سود بغاوت ایک ہی تصویر کے مختلف رخ ہیں۔ خوارج کا شعار تھا لا حکم الا اللہ، وہ الائمہ من القریش کے اصول کو تسلیم نہیں کرتے تھے لیکن زمانہ ان کے خلاف تھا۔ تاریخی عوامل کے رخ کو موڑنا ان کے بس کی بات نہ تھی، قبائلی نظام کے بعد غلامی پر مبنی نیم جاگیرداری نظام اور عربی سلطنت کا قیام اس دور کی تاریخی ضرورت تھی جو پوری ہو کر رہی، لیکن خود اسی نظام کی تعمیر میں اس کی خرابی کی صورت مضمر تھی۔ چنانچہ سو سال کے اندر ہی بنی امیہ کی حکومت اور عربوں کی نسلی اور قومی سیادت کو ضرب کاری لگی اور بنی عباس کی حکومت قائم ہوئی جس میں شروع ہی سے غیر عربی عناصر کو سلطنت کے امور میں بہت زیادہ دخل تھا۔

بنی عباس کے دور میں مرکزیت اور زیادہ بڑھ گئی، حکومت کے ادارے اور زیادہ ترقی یافتہ اور پیچیدہ ہو گئے۔ عرب اور عجم کی کشمکش تو جاری رہی لیکن ایک مخلوط حکمراں طبقہ بہت جلد نمایاں ہو گیا جس کے ہاتھوں میں حکومت کی باگ تھی اور جس کے افراد، وزیر اور امیر بنتے اور بناتے رہے حتیٰ کہ ایک وقت ایسا بھی آیا جب خلفا بنی عباس مجبور و معذور ہو کر ان کے دست نگر ہو گئے۔ بنی عباس کے دور میں جو غیر معمولی تہذیبی اور تمدنی ترقیاں ہوئیں وہ اسی سیاسی اور معاشی نظام کے اندر ممکن تھیں جو ایک طرح کی جاگیرداری اور ایک قسم کی تجارتی سرمایہ داری پر مبنی تھا۔ بنی عباس کے مورخین نے تہذیب و تمدن کے مظاہر کو تو بہت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن بنیادی، سیاسی، سماجی اور معاشی ڈھانچے کی تحقیق اور تحلیل کی طرف بہت کم توجہ کی ہے۔ اسی وجہ سے تصویر کا صرف ایک رخ سامنے آتا ہے اور اس دور کے اندرونی تضاد اور مختلف طبقوں اور فرقوں کی باہمی کشمکش پردے کے پیچھے ہی رہ جاتے ہیں۔ زنج کی بغاوت، اسماعیلیہ کا عروج، قرامطہ کی ہنگامہ خیز داستانیں اور اسی طرح کے بے شمار فسادات اور بغاوتیں، تاریخ کی کتابوں میں انفرادی اور غیر اہم واقعات کی حیثیت سے مذکور ہیں۔ اگر ان کی تفصیلات کی کڑیاں جوڑی جائیں اور ان کو صحیح پس منظر میں رکھا جائے تو اس دور کی مکمل تصویر سامنے آسکتی ہے۔

ان مسائل کا سرسری ذکر کرنے سے میرا مقصود یہ ہے کہ موجودہ دور میں اسلام اور عرب کی تاریخ کے بارے میں جتنا تحقیقی کام ہو چکا ہے اس کے نتائج کو یکجا کر کے اور جو کمیاں رہ گئی ہیں ان کو پورا کر کے ایک مکمل تاریخ مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ سیاسی اور معاشی تاریخ کے ساتھ ساتھ افکار و تصورات، عقائد و توہمات، شعر و ادبیات، فنون اور مصنوعات، خطوں، نسلوں اور گروہوں کی خصوصیات، دوسرے مذاہب اور تہذیبوں اور تمدنوں کے اثرات، غرض یہ کہ ہر پہلو کو سامنے رکھ کر ایک مبسوط تاریخ کی ترتیب کا کام کسی بڑے ادارے کو سنبھالنا چاہیے اس کے لیے اگر ایک مخصوص بین الاقوامی ادارہ قائم کیا جا سکے تو بہت مناسب اور موزوں ہوگا۔

موجودہ دور میں مسلمانوں کی بستیاں مختلف خطوں اور ملکوں میں آباد ہیں، انڈونیشیا سے مراکش تک اور شمالی مغربی چین سے جنوبی افریقہ تک کہیں اکثریت میں اور کہیں معتد بہ اقلیت میں تقریباً 35 کروڑ مسلمان بستے ہیں۔ یہ سب اپنے اپنے مخصوص ماحول اور حالت میں عہد جدید کے مسائل سے دو چار ہیں۔ ایک طویل عرصے تک مغربی شہنشاہیت اور سرمایہ داری کے پنجوں میں گرفتار رہنے کے بعد مشرق میں جو بیداری اور آزادی کی لہر آئی ہے اس کے اثر سے مسلمان بھی خواب غفلت سے بیدار ہوئے ہیں۔ قدیم اور جدید کی کشمکش میں ان کے سامنے اپنی روایات اور اپنے رسوم کو پرکھنے اور موجودہ عہد کے تقاضوں سے ان کو ہم آہنگ کرنے کا سوال درپیش ہے۔ قومیت، سرمایہ داری اور اشتراکیت کے تصورات اسلام کے روایتی معتقدات پر اثر انداز ہو رہے ہیں۔ ان حالات میں اسلامی دنیا میں جو جدید رجحانات پیدا ہو رہے ہیں ان کا تحقیقی مطالعہ نہ صرف خود مسلمانوں کے لیے بلکہ ساری دنیا کے لیے بہت اہم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مشرق اور مغرب کی بہت سی یونیورسٹیوں میں بھی اس قسم کا ایک ادارہ قائم ہو گیا ہے اور تحقیقات اور مطبوعات کا سلسلہ شروع ہو گیا ہے۔ کتب اور رسائل کی فراہمی جاری ہے اور اسلامی ممالک کے اہل علم کی امداد حاصل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ امید ہے کہ یہ منصوبہ کامیاب ہوگا اور ہندوستان اور اسلامی ممالک کے درمیان تہذیبی رابطہ استوار کرنے میں اس کی علمی خدمات مفید ثابت ہوں گی۔

عربی ادب اور اسلامی تہذیب و تمدن کے طالب علم کے سامنے علوم و فنون کا ایک بحر ناپیدا

کنار ہے جس کے ایک گوشے کی بھی اگر وہ غواصی کر سکے تو اس کو اپنی قسمت پر ناز کرنے کا حق ہے، اس سمندر میں سے اگر وہ ایک موتی بھی نکال کر دنیا کے سامنے پیش کر سکے تو اس کی سعی مشکور اور اس کی زندگی کامیاب ہے۔ اس یونیورسٹی میں شعبہ عربی و اسلامیات کی صدارت اور ادارہ علوم اسلامیہ کی نظامت کا جو منصب مجھے عطا ہوا ہے اس کی ذمہ داریوں سے اگر میں ایک حد تک بھی عہدہ برآ ہو سکا تو اپنے آپ کو بہت خوش قسمت سمجھوں گا۔

داماں نگہ تنگ و گل حسن تو بسیار
گل چیں بہار تو ز داماں گلہ دارد

□□□

ہندوستان میں اسلامی مطالعات
کے چند پہلو

تاریخی طور پر اسلام ایک مذہب، ایک تہذیب کا مظہر ہے، دورِ وسطیٰ میں اسلام نے ایک تاریخی کردار ادا کیا۔ آج بھی یہ ایک حرکی طاقت ہے۔ مختلف اوقات میں اسے چین سے مغربی افریقہ اور اسپین سے جنوبی مشرقی ایشیا تک کے منظر نامے پر بالا دستی حاصل رہی اور دورِ جدید تک میں انسانوں کی ایک بڑی تعداد پر اس کی حکمرانی ہے۔ چنانچہ ان کے لیے جو انسانی تہذیب کی رفتار اور ارتقا کو سمجھنا چاہتے ہیں اسلامی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ ضروری ہے۔ اسی سبب یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں اسلامی مطالعات کو ایک اہم تعلیمی شعبے کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے لیکن ہمارے ملک میں ان کی اہمیت کا پوری طرح احساس نہیں کیا گیا ہے۔ اپنے تمام مظاہر میں، اسلام کا مطالعہ اہلِ ہند کے لیے مغربی ممالک کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ اسلام نے ہندوستان کی تاریخ اور ثقافت کو بارہ سو سال سے زائد تک مختلف طریقوں سے متاثر کیا ہے۔ افکار اور اعمال اور آرٹ اور ادب میں اسلامی اثرات گہرے اور دور رس رہے ہیں۔ دوسری جانب اسلام بھی ہندوستانی ماحول سے متاثر ہوا ہے اور اس طویل عرصے میں ہندستانی مسلمانوں میں چند ایسی خصوصیات پیدا ہوگئی ہیں جو دوسرے ممالک میں ان کے ہم مذہبوں (کی خصوصیات) سے

مختلف ہیں، جس کے سبب ''ہندستانی اسلام'' کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے۔ مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ سے ہندوستان کے دوستانہ تعلقات نے اسلامی اور مسلم دنیا کے نام سے یاد کیے جانے والے علاقوں کے جدید سماجی اور ثقافتی رجحانات کا مطالعہ ہمارے لیے لازمی بنادیا ہے۔

اسلامی مطالعات کے محدود معنوں میں اسلام کا مطالعہ بطور مذہب ہی شامل ہوگا۔ یہ روایتی تصور ہمارے ملک کے متعدد حلقوں میں اب بھی رائج ہے۔ چنانچہ ہمارے زیادہ تر مطالعات اسی پہلو تک محدود ہیں۔ روایت پرست مسلم اسکالر اسلامی آرٹ، موسیقی اور مصوری کی اصطلاح کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ بعض کو تو ''اسلامی ثقافت'' کی اصطلاح تک پر اعتراض ہے اور وہ اس کے لیے ''مسلم ثقافت'' کی اصطلاح کو ترجیح دیتے ہیں۔ مراد ان کی یہ ہوتی ہے کہ یہ ایسے مسلمانوں سے متعلق ہے جنھوں نے اپنی تہذیب اور ثقافت کی تشکیل میں اسلامی عقائد کی لازمی طور سے پیروی کی ہے۔ لیکن یہ محدود تصور اب از کار رفتہ ہو گیا ہے اور اسے اسلام سے تعلق رکھنے والے عوام کی تاریخ، ان کی سماجی اور معاشی پیش رفت، ان کے فنون لطیفہ، سیاسی فکر اور اداروں (Institutions)، ان کے فلسفے اور حد یہ ہے کہ عقائد کے اعتبار سے غیر مقلد (Hetrodox) فرقوں کو شامل کر کے وسعت دی جارہی ہے۔ اسلامی مطالعات کے لیے جغرافیہ، سماجیات اور بشریات ایسے موضوعات کی ہمنوائی بھی ضروری ہوگی۔ علاقائی مطالعات کا جدید تر تصور متعدد ممالک میں اسلامی مطالعات کے حلقۂ کار کو خاصی بڑی حد تک متاثر کر سکتا ہے۔ جن علاقوں کا مطالعہ مقصود ہو ان کی زبانیں مثلاً عربی، فارسی، ترکی، اردو، بہاسا انڈونیشیا، وسطی انڈونیشیا اور مشرقی اور مغربی ایشیا کی زبانوں کا سیکھنا بھی، ایک بنیادی ضرورت کے طور پر، لازمی ہوگا۔

ہندوستان میں اسلامی مطالعات کی جانب رویے میں بنیادی تبدیلی لازمی ہے۔ ہمارے زیادہ تر اسکالروں میں اپنے موضوع کی جانب جذباتی اور موضوعی طریق کار کا رجحان پایا جاتا ہے۔ وہ مثالیت، پر فریب توجیہہ، غیر ضروری تسہیل اور آسان کلیوں سے خوب خوب مزے لیتے ہیں۔ ان میں سے بہت سوں کا رویہ مدافعانہ اور معذرت خواہانہ ہوتا ہے۔ قدیم ترین اور اصل متون اور دستاویزوں کی بنیاد پر تنقیدی، تجزیاتی اور معروضی مطالعوں کی مثالیں شاذ و نادر ہی ملتی ہیں۔ مجھے احساس ہے کہ کہنا آسان ہے، کرنا مشکل۔ کسی بھی شخص کے لیے اپنے ملک یا اپنے

ملک کے باشندوں اور حد یہ ہے کہ دوسری قوموں تک کی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ کرتے وقت مکمل طور سے معروضی رہنا شاید ممکن نہیں۔ اپنا میلان خاطر اور پسندیدگیاں پیچ در پیچ راستوں سے دستاویزوں کے انتخاب، متن کی توضیح اور حقائق اور عوامل (Forces) کی اہمیت اور قیمت کا اندازہ لگانے کے عمل میں داخل ہو جاتی ہیں۔ سچ پوچھیے تو یہ آگے سمندر، پیچھے کھائی ایسی مشکل صورتِ حال (Dilemma) ہے۔ وہ لوگ جو کسی روایت میں غرق ہیں اسے معروضی طور پر نہیں دیکھ سکتے۔ دوسری جانب وہ جو اس روایت سے قطعی طور پر ناواقف اور اس کے لیے اجنبی ہیں، مطلوبہ بصیرت اور روقت نظر سے محروم ہوتے ہیں۔ بہر حال، طریق کار (Approach) کا سوال بے حد اہم ہے۔ کسی نتیجے پر پہنچنے کے لیے اس سارے مواد کا تنقیدی طور پر غائر معائنہ، غیر جذباتی تجزیہ اور پوری طور پر چھان پھٹک ضروری ہے۔ ابتدا میں خود کو محدود اور خصوصی (Specific) مطالعوں تک پابند رکھنا اور عمومی نوعیت کے جائزوں اور قدر و قیمت کے ہمہ گیر تعین سے گریز شاید بہتر ہو۔ کسی مخصوص ثقافت کی عمومی (General) تاریخ مرتب کرنے کی کوشش سے قبل متون اور دستاویزات کے صحیح ترین ایڈیشن تیار کرنا ضروری ہے۔

افسوس کہ ہندوستان میں غیر مسلم اسکالروں نے اسلامی مُطالعات کی جانب اب تک سنجیدگی سے توجہ نہیں کی ہے۔ شاید ہی کوئی ایسا غیر مسلم ہندستانی اسکالر ہو جو اسلام کے بنیادی اور اولین ماخذ سے مستفیض ہونے کے لیے عربی سے اس قدر واقفیت رکھتا ہو جو اس کام کے لیے ضروری ہے۔ مقابلتاً نوجوان غیر مسلم اسکالروں میں فارسی تک سے واقفیت عنقا ہوتی جارہی ہے۔ عربی اور فارسی سے مکمل واقفیت کے بغیر ہندستانی فکر اور ثقافت پر اسلام کے اثرات کا مطالعہ کیسے کیا جاسکتا ہے؟ سنسکرت اور ہندوستان کی دوسری علاقائی زبانوں کے سلسلے میں یہی حال مسلم اسکالروں کا ہے۔ انڈو۔ مسلم ثقافت کا گہرا مطالعہ غیر فارسی مصادر سے کام لیے بغیر ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر صوفیانہ فکر سے پوری واقفیت کے بغیر ہندوستان میں تصوف کے ارتقا کا مطالعہ صرف جانب دارانہ ہی ہوسکتا ہے۔ عربی اور فارسی میں تصوف سے متعلق ادب کے مطالعے تک کے لیے جو ہندوستان کے باہر وجود میں آیا وسطی ایشیا میں بدھ ازم کے عروج کے بارے میں کچھ نہ کچھ معلومات حاصل کرنا شاید ضروری ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ عباسی دور کے ابتدائی دنوں میں علم الحساب، علم فلکیات

اور علم الادویہ کی بغداد میں ترقی ہندوستان میں ان علوم کے اکتسابات سے متاثر تھی لیکن ہندوستان کی معاونت اور دین کا اندازہ لگانا اب تک ممکن نہیں ہوسکا ہے کیونکہ اس طرح کے تقابلی مطالعے کے لیے سنسکرت، عربی اور متعلقہ موضوع کا سرخا علم ضروری ہے۔

کہا جاتا ہے کہ رسول اللہؐ کے ذریعے اپنے مشن کے اعلان کے بہت تھوڑی مدت کے اندر اسلام ہندوستان میں عربوں کی ان بستیوں کے ذریعے داخل ہوا جو ساحلی علاقوں میں پہلے سے قائم تھیں۔ غالبًا اسلام کا اثر اور رسائی شمالی ہندوستان کے بجائے جنوب میں پہلے محسوس کی گئی جس کا اب تک مناسب طور سے مطالعہ نہیں ہوسکا ہے۔ عرب بستیوں کے بارے میں معلومات بہت ناکافی ہیں اور ابتدائی مسلم آبادکاروں کی اسلام کی تبلیغی کوششوں پر من گھڑت قصوں کہانیوں نے پردہ ڈال رکھا ہے۔ جنوبی ہندوستان کے اسکالر، خصوصاً وہ جو ملیالم اور تمل علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں، شاید اسلام کے بالکل ابتدائی اثرات کے بارے میں شہادتوں کا زیادہ آسانی سے پتہ لگا سکتے ہیں۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شنکراچاریہ بعض معاملات میں اسلام سے متاثر تھے۔ لیکن شنکراچاریہ کے خیالات اور اس عہد کے اسلامی تصورات کے باقاعدہ تقابلی مطالعے سے اس تصور کو دلائل نہیں فراہم کیے گئے ہیں۔ ڈاکٹر تاراچند کی اولین اور بنیادی کوششوں کے باوجود ابتدائی دور میں ہندوستان کی فکر پر اسلام کے اثرات کا مسئلہ ہنوز حل نہیں ہوسکا ہے۔ شاید ایسا کوئی اسکالر نہیں جو اس کام کو تن تنہا انجام دے سکے۔ اس لیے عہد وسطیٰ کے ابتدائی دور کے اسلامی افکار کی تاریخ کے جانکار اور ہندوستان کے مذہبی ادب اور عارفانہ قصوں اور لوک کہانیوں کے گہرے علم سے بہرہ ور دو اسکالروں کے مشترکہ مطالعے کے امکانات کا پتہ لگانا سودمند ہوگا۔ سندھ پر عربوں کے قبضے اور ان کے عروج و زوال کی تاریخ بھی مزید مطالعے کی متقاضی ہے۔ شاید اصل ماخذ کی قلت کے سبب (اس دور کی) مکمل تاریخ کبھی نہ لکھی جاسکے، تاہم ساری قابل حصول معلومات کو مربوط طور پر مرتب کر لینا ممکن ہے۔ حال ہی میں پاکستانی اسکالروں نے ہندستانی مسلمانوں کے ابتدائی دور سے اب تک کی تاریخ اور ثقافت سے متعلق متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ یہ کتابیں ان معنوں میں بیش قیمت ہیں کہ ان سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ پاکستان کے مورخین تاریخ کو ازسرنو کس طرح لکھ رہے ہیں۔ ان پر تفصیلی تبصرے کا یہ محل نہیں اور مکمل چھان بین کے بغیر فیصلہ کرنا

نامنصفانہ ہوگا۔ میری تجویز یہ ہے کہ عہد وسطیٰ اور جدید ہندوستان کے مورخین ان کتابوں کو پوری توجہ سے جانچیں اور پرکھیں اور غیر جذباتی اور معروضی طور پر ان کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کریں۔

شاید اسلامی مطالعات کی ایک بے حد ثمر آور شاخ جس کے بارے میں ہندوستان میں شاید ہی کبھی غور کیا گیا ہو جنوبی مشرقی ایشیا میں اسلام کی بالیدگی اور نشوونما ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن نینار نے، جنھوں نے انڈونیشیا میں برسوں قیام کیا تھا، اس موضوع پر خاصا مواد اکٹھا کر لیا تھا لیکن بد قسمتی سے وہ یہ کام پورا نہ کر سکے۔ ان کے مطابق جن لوگوں نے جنوبی مشرقی ایشیا میں اسلام کی تبلیغ کا کام کیا تھا وہ ہندوستان کے جنوبی مشرقی ساحلی کناروں سے وہاں گئے تھے۔ اس کے بھی کچھ شواہد ملتے ہیں کہ متعدد صوفی مغربی ساحلوں سے نقل وطن کر کے انڈونیشیا گئے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مقابلے میں انڈونیشیا میں ہندستانی اور اسلامی ثقافت کے رجحانات کا ایک بہتر مرکب تیار ہوا۔ انڈونیشیا کے مردوں اور عورتوں کے نام اس کے منہ بولتے گواہ ہیں۔ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب دو ثقافتیں ایک ایسے علاقے میں، جو دونوں کے لیے اجنبی ہوں، ایک دوسرے سے ملتی ہیں تو علاحدگی پسند طاقتیں کمزور ہوتی ہیں اور مرکبابی طاقتوں کے پھلنے پھولنے کی زیادہ گنجائش ہوتی ہے۔ کچھ بھی ہو، ہندستانی اسکالروں کے لیے جنوبی مشرقی ایشیا کی تاریخ اور ثقافت کے مطالعات پر سنجیدگی سے توجہ دینا وقت کی ضرورت ہے۔

وسطی ایشیا کی تاریخ اور ثقافت بھی ایک ایسا میدان ہے جسے نظر انداز کیا گیا ہے۔ ہندستانی تاریخ کے دور وسطیٰ کے ماہرین کو خوب اچھی طرح معلوم ہے کہ متعدد ترک اور مغل اداروں کے اولین نمونے وسطی ایشیا میں تھے۔ متعدد عالموں نے تسلیم کیا ہے کہ دور وسطیٰ کے انڈو مسلم کلچر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے وسطی ایشیا کی ثقافت کا گہرا مطالعہ ضروری ہے۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے اب تک اس کی حیثیت ایک مقدس خواہش (Pious wish) سے زیادہ نہیں ہے۔ وسطی ایشیا کے مطالعات کے آغاز کی اب تک نہ کسی نے کوشش کی ہے نہ اس کی ہمت افزائی ہی کی گئی ہے۔ شاید کوئی ہندستانی مورخ چغتائی زبان سے، جس میں بابر کی تحریریں ہیں، اچھی طرح واقف نہیں۔ اس دور کے متعلقہ ریکارڈ اسی زبان میں تلاش کرنے ہوں گے۔ اب تک تو یہ اندازہ کرنا

بھی ممکن نہیں ہوسکا کہ اس دور وسطٰی کے اداروں کی ایک مربوط تصویر تیار کرنے کے لیے کافی مواد موجود بھی ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں تحقیق کا زیادہ تر کام روسی اسکالروں نے کیا ہے اور اب تک ان کی تصانیف کا شاذ ہی کسی ایسی زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے جس سے ہمارے اسکالر واقف ہیں۔ سوویت یونین کی وسط ایشیائی جمہوریتوں اور ہندوستان کے اسکالروں کو ایک دوسرے ممالک میں بلا کر اس صورت حال میں بہتری ممکن ہے۔ وسط ایشائی مطالعات کا ایک شعبہ ہندوستان کی کسی نہ کسی یونیورسٹی میں ضرور قائم کیا جانا چاہیے۔ اسی نام کا ایک شعبہ، ''بین الاقوامی مطالعات کا ہندوستانی اسکول''، (Indian School of International Studies) دہلی میں قائم کیا گیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس کا حلقۂ کار اس مقصد سے مختلف ہے جو ہمارے پیش نظر ہے۔ باصلاحیت کارکنوں کی عدم موجودگی کے سبب یہ شعبہ بھی پنپ نہیں پا رہا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں وسط ایشیائی مطالعات کا ایک ایسا شعبہ قائم کرنے کی تجویز زیر غور ہے جس کا میلان دور وسطٰی کی جانب ہو۔ خدا کرے یہ کوشش کامیاب ہو۔

اب تک ہم عہد وسطٰی میں اسلامی تاریخ اور ثقافت کے بارے میں ہی غور کرتے رہے ہیں۔ دور جدید میں اسلام کا مطالعہ ایک مختلف سیاق وسباق میں بھی کیا جانا ضروری ہے۔ ایشیا اور افریقہ کے مسلمانوں کے رویوں میں تیز رفتار تبدیلیاں عمل میں آرہی ہیں۔ مختلف ملکوں کے مسلم سماجوں میں ہم آہنگی اور مصالحت وتعلیق کے سنگین مسائل نے سر اٹھایا ہے۔ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے طرح طرح کی کوششیں ہورہی ہیں۔ دور جدید میں متعدد مذہبی اور مذہب آمیز سیاسی رجحانات پیدا ہو گئے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ نئی دنیا کے سماجی اور معاشی مسائل نے روایتی ڈھانچے کی حدوں کو متزلزل کر دیا ہے۔ پرسنل لا میں تبدیلیوں کے سوال پر مختلف سطحوں پر گرما گرم بحثیں ہورہی ہیں۔ ساری دنیا کے مسلم عوام کے مسائل کی نوعیت تو ممکن ہے ایک ہی ہو لیکن ان کی جانب مسلمانوں کا ردعمل یکساں نہیں۔ ایشیا اور افریقہ کے مسلم سماجوں میں راہ پانے والی تبدیلیوں کا مطالعہ ایک مسحور کن کام ہوگا لیکن بہت کم ہندستانی اسکالر اس کام میں مصروف ہیں۔ ہمارے ملک میں اسلامی مطالعات کے رخ کی تبدیلی اور ان کے دائرہ کار کو وسعت دینا ضروری ہے۔ اس میدان میں ہمارے ملک کی دانش گاہیں ایک اہم کردار ادا کرسکتی ہیں۔ اگر انھوں نے اپنے لکیر

کے فقیر مطالعاتی کورسوں کو ترک کر کے تعلیم اور تحقیق کو وقت کی ضرورت کے مطابق ڈھال لیا تو یہ دانش گاہیں ایسے عالم پیدا کر سکیں گی جو اسلامی مطالعات کی پوری بساط میں قابل ذکر کارنامے انجام دے سکیں گے۔

(ترجمہ: عابد سہیل)

□□□

نوٹ: یہ مقالہ آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس، حیدرآباد (1964) میں پیش کیا گیا تھا۔ (مرتب)

ہند اور مہند

آج کل جب عرب اور ہند کے تعلقات کو استوار کرنے کی مبارک کوشش شد و مد کے ساتھ جاری ہے اور جا بجا اس سلسلے میں سمنار اور سمپوزیم منعقد کیے جا رہے ہیں۔ یہ بات اکثر کہی جاتی ہے کہ اہل عرب قدیم زمانے سے اپنی لڑکیوں کے نام "ہند" اس وجہ سے رکھتے آئے ہیں کہ ان کو ہمارے دیس سے الفت تھی۔ یہ ایسا شاعرانہ تصور ہے، جس میں حب وطن کا جذبہ بھی کارفرما ہے۔ اس لیے جی تو نہیں چاہتا کہ اس کے خلاف کچھ کہا جائے لیکن تحقیق کے غیر شاعرانہ عمل کا یہ تقاضہ ہے کہ اس افسانے کی حقیقت کا سراغ لگایا جائے۔ یہ بات سب سے پہلے کس نے اور کب کہی یہ تو مجھے معلوم نہیں لیکن دور حاضر میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم نے اپنی بیش بہا کتاب "عرب و ہند کے تعلقات" میں اس بات کو ایک حقیقت کے طور پر پیش کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

> "یہ عجیب حیرت انگیز بات ہے کہ "ہند" کا لفظ عربوں کو ایسا پیارا معلوم ہوا کہ انھوں نے ملک کے نام پر اپنی عورتوں کا یہ نام رکھا۔ چنانچہ عربی شاعری میں یہ نام وہ حیثیت رکھتا ہے جو فارسی میں لیلیٰ اور شیریں کی ہے"۔

آج کل جو یہ بات بار بار کہی جاتی ہے اس کا ماخذ غالباً سید صاحب مرحوم کی یہی عبارت ہے۔

اس سلسلے میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے ملک کو "ہند" کی حیثیت سے عربوں نے

سب سے پہلے کب جانا۔ اسلام سے بہت پہلے جنوبی ہندستان اور جنوبی عرب کے درمیان تجارتی تعلقات قائم تھے لیکن ظاہر ہے کہ اس ملک کے جنوبی حصے کو نہ کبھی ہند کہا گیا اور نہ اس زمانے کے عرب تاجر اس نام سے واقف ہو سکتے تھے۔ شمالی یا وسط عرب کے رہنے والے اسلام سے پہلے بیرونی ممالک سے غالباً بہت کم واقفیت رکھتے تھے، بجز ان علاقوں کے جن کی سرحدیں عرب سے ملتی تھیں یعنی عراق اور شام جہاں ایرانی اور بازنطینی حکومتوں کا قبضہ تھا۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ہند کا لفظ ملک کے معنوں میں عربوں تک ایران کی وساطت سے پہنچا۔ یہ بات اب عام طور سے تسلیم کی جاتی ہے کہ یہ ''سندھو'' کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ دریائے سندھ، وادیٔ سندھ اور اس علاقے کے رہنے والے قدیم عہد میں ''سندھو'' کے نام سے موسوم تھے۔ جب ایرانیوں نے اس علاقے پر کچھ عرصے کے لیے قبضہ کیا تو وہ اس کو ''ہندھو'' کہنے لگے۔ کبھی کبھی وہ اس میں ''ش'' کی آواز کا اضافہ بھی کر لیتے جس سے یہ لفظ ''ہندوش'' ہو گیا۔ قدیم ایرانی میں ''ک'' کا لاحقہ نسبت کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اس طرح ہندش کے رہنے والے ''ہندک'' کہلائے اور اسی صورت میں یہ لفظ عربوں تک پہنچا۔ چنانچہ عربی کے قدیم لغات میں ہندکی اور اس کی جمع ہنادکۃ موجود ہے۔ کثیر (متوفی ۱۲۴ ہجری) کا شعر ہے۔[1]

ومــقــربة دهــم وكـمـت كــانهــا　　　طـمـاطـم يـوفـون الـوفـور هنادكا

جب سکندر کے ساتھ یونانی دریائے سندھ تک پہنچے تو انھوں نے اس علاقے کا نام بھی ایرانیوں ہی سے لیا لیکن ان کے وہاں ''ھ'' کی آواز ''اُ'' سے بدل گئی اور ''اندس'' اور ''اند'' کے الفاظ صورت پذیر ہوئے جنھیں ایک طویل عرصے کے بعد یورپ والوں نے ''انڈس'' اور ''انڈیا'' یا ''انڈین'' کی شکل میں اپنایا۔ فرانسیسی زبان میں ''اند'' قائم رہا۔

''ہند'' کا لفظ ملک ہند کے معنی میں قدیم عربی شاعری میں میری نظر سے نہیں گذرا۔ میرا قیاس ہے کہ بالخصوص حیرہ کے علاقے میں یہ لفظ ملک کے معنی میں ایران سے آیا اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیرہ کے دربار میں چونکہ ایرانی تہذیب اور تمدن کے اثرات غالب تھے اس لیے بعض ایسی اشیا بھی جو ہندوستان سے خاص طور پر تعلق رکھتی تھیں ہندی نسبت کے ساتھ مانوس ہوئیں، مثلاً

1- لسان العرب (436:3)

عدی بن زید (م نحو 35ق ھ) کا یہ شعر:[1]

رُبَّ نـــارٍ بـــتُّ أرمـــقهـــا
تـــقـــضـــمُ الهـــنـــديَّ و الـــغـــارا

''لسان العرب'' کی رو سے الہندی سے مراد ہے: "العود الطیب الذی من بلاد الهند"۔

چونکہ اسلام کے ظہور سے کچھ عرصہ پہلے ایرانیوں کا تسلط جنوبی عرب کے بعض حصوں پر بھی ہوگیا تھا اس لیے ممکن ہے کہ ہند بمعنی ملک وہاں بھی مانوس ہوگیا ہو لیکن اس کا کوئی تحقیقی ثبوت ہمارے پاس نہیں ہے۔ بہر حال اس کا امکان بہت کم ہے کہ شمالی اور وسط عرب میں جہاں کی زبان کو ہم عربی زبان کا نام دیتے ہیں پانچویں صدی عیسوی سے پہلے ہند کا لفظ بمعنی ملک کے عام طور پر رائج ہوا ہو۔ اس مفروضے کے لیے کہ عربوں نے ''ملک کے نام پر اپنی عورتوں کا یہ نام رکھا'' یہ لازم ہے کہ بہت عرصے تک یہ لفظ ملک کے نام کی حیثیت سے زبان زد خواص و عوام رہا ہو۔

''ہند'' کا لفظ نہ صرف نام کی حیثیت سے بلکہ دوسرے معانی میں بھی عربی زبان میں قدیم زمانے سے موجود ہے۔ ''لسان العرب'' میں اس کے حسب ذیل معانی درج ہیں:[2]

هـــنـــدٌ و هُـــنـــيـــدةُ : اسم للمائة من الإبل خاصة....... وقال أبو عبيدة وغيـره: هـي اسمٌ لـكـل مـائةٍ مـن الإبـل .... ابـن سيـده : و قيـل هـي اسـم الـمـائة ولـمـا دوينهـا ولـمـا فـويـقهـا، و قيل : هـي المـائتان..... قال : والهنيدة مائة سنة ، والهند مائتان.

گویا ھـند اور ھـنـیـدۃ کے معنی ہوئے: سو یا اس سے کچھ کم یا کچھ زیادہ اونٹ یا سو یا دو سو سال۔ ایک دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ ہند صرف عورتوں کا نام نہیں تھا بلکہ مردوں کا نام بھی ہوتا تھا۔ چنانچہ ''لسان العرب'' میں مرقوم ہے: "و هـنـد اسم رجل" اور شہادت میں ایک شعر بھی نقل کیا ہے:

1- ابن السکیت: تهذيب الألفاظ :656 الأغاني (147:2) الشعر و الشعراء 1 :184 یہ شعر لسان العرب (438:3) میں عدی بن الرقاع (م نحو 95ھ) کی طرف منسوب ہے۔

2- لسان العرب (437:3)

إنی لمن أنکرنی ابن الیثری　　　قتلت علباء و هندٌ الجملی

أراد و هنداً الجملَّ،

اس طرح یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ ''ہند'' جو عربوں میں عورت یا مرد کا نام ہے اس کا کوئی تعلق ملک ہند سے نہیں ہے۔ اس سلسلے میں ایک بات یہ بھی قابل غور ہے کہ عرب جب اس لفظ کو انسان کے نام کے طور پر استعمال کرتے ہیں تو اس پر الف لام نہیں لاتے اور ملک کے نام کو ''الہند'' کہتے ہیں۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ''ہند'' کا لفظ پہلے سے ان کے وہاں موجود تھا اور جب ایسے ہی لفظ کو ملک کے نام کی حیثیت سے انھوں نے استعمال کیا تو الف لام لگا کر تخصیص کر دی۔ ہوسکتا ہے کہ ہمارا ملک عربوں کو بہت پیارا رہا ہو لیکن اس کے نام پر انھوں نے اپنی عورتوں کا نام نہیں رکھا۔

عرب اور ہند کے تعلقات سے متعلق دوسرا لفظ جو معرضِ بحث میں آتا ہے وہ "مهنَّد" ہے۔ ''صحاح جوہری'' میں جو سب سے قدیم مرتب لغت ہمارے پاس موجود ہے اس لفظ کے معنی یہ ہیں:

"والمهند: السیف المطبوع من حدید الهند".

یہی الفاظ دوسرے لغات میں بھی دہرائے گئے ہیں۔ ''لسان العرب'' کی عبارت حسبِ ذیل ہے:

وهنَّد السیف : شحذه، والتهنید: شحذ السیف ، قال:

کلُّ حسامٍ محکم التهنید

یقضب عند الهزِّ والتجرید

سالفة الهامة واللدید

قال الأزهری : والأصل فی التهنید عمل الهند : یقال سیف مهنَّدٌ، وهندیٌّ وهندوانیٌّ إذا عُمل ببلاد الهند وأحکم عمله، والمهنَّد: السیف المطبوع من حدید الهند.

کعب بن زہیر کے مشہور قصیدہ ''بانت سعاد'' کا ایک شعر ہے:

إنَّ الرسول لسيف يستضاء به مهنَّد من سيوف الله مسلول

اس شعر کی روایت میں کئی اختلافات ہیں۔ بعض روایتوں میں پہلے مصرعے میں "لسیف" کی جگہ "لنور" ہے اور دوسرا مصرعہ یوں بھی آیا ہے:

وصارم من سيوف الهند مسلول

اس شعر کے بارے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ کعب نے دوسرا مصرعہ یوں لکھا تھا:

مهنَّدٌ، من سيوف الهند مسلول

جب کعب نے یہ شعر رسول اللہ کے سامنے سنایا تو رسول اللہ نے اس میں اصلاح کر کے "سیوف الہند" کو "سیوف اللہ" کر دیا۔ بہر حال زیادہ تر روایات میں لفظ "مہند" اس شعر میں موجود ہے۔

اواخر دور جاہلیت اور صدر اسلام میں ہندی تلوار کی تعریف میں بہت سے اشعار کہے گئے جن میں سے چند ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

المهلهل (م نحو ١٠٠ ق ه) [1] :

هزموا العداة بكل أسمر مارنٍ ومهنّدٍ مثلِ الغدير يماني

الأخنس بن شهاب (م نحو ١٧٠ ه) [2] :

لكيزٌ لها البحر ان والسيف دونه و إن يأتهم ناس من الهند هارب

الفند الزماني (م نحو 70 ق ه) [3] :

دون أن أبصرت خيولًا لبكر وسيوفاً هنديةً و رماحا

طرفة (نحو 86-60 ق ه) [4] :

فيا ليت لا ينفك كشحي بطانة لعضبٍ رقيق الشفرتين مهند

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهنّد

-1,2 شعراء النصرانية : 161 ,185

-3 شعراء النصرانية : 243

-4 شرح القاصائد العشر:48، معلقته:78,83

الحارث بن عباد (منحو 50 ق ھ) [1] :

فان سلمنا فإنا سائرون لكم بكل هندية فی حدٔها شطب

المتلمس (م نحو 50 ق ھ) [2]:

كطريفة بن العبد كان هديَّهم ضربوا قذالة رأسه بمهنَّد

حاتم (م 46 ق ھ) [3] :

سأتخر من مالی دِلاصاً و سابحاً وأسمر خطياً و عضباً مهنَّدا

عدی بن زید (م نحو 35 ق ھ) [4]:

والمشرف الهندی نسقیٰ به أخضر مطموثاً بماء الخريص

عداوة ذی القربیٰ أشد مضاضةً علی المرء من وقع الحسام المهنَّد

عروة بن الورد (م نحو 30 ق ھ) کاایک شعر جاحظ نے نقل کیا ہے [5] :

عصوا بسيوف الهند واعتركت بهم براكاء حربٍ لا يطير غرابها

عنترة (م نحو 22 ق ھ)[6]:

فطعنته بالرمح ثم علوته بمهنَّدٍ صافی الحديدة مخذم

المثقِب العبدی (جاهلی) [7]:

وأنجب به من آل نصرٍ سميدعٍ أغرَّ كلون الهندوانی روذ

هلال بن رزين(جاهلی) [8]:

فولوا تحت قطقطها سراعاً تكبهم المهنَّدة الذكور

1-شعراء النصرانية :277

2-ديوانه:38(لبسيك1903)

3-ديوانه:8

4-ابن قتيبة : الشعر و الشعراء تحقيق أحمد محمد شاكر1 :182، حماسة البحتری :248

5-البيان والتبيين ۳: ۸۳

6-التبريزی : شرح القصائد العشر:103 ،معلقته:56

7-الشعر والشعراء 1:357

8-الحماسة 1:179 بشرح التبريزی

حجل بن نضلة [1] :

ومهنَّد في متنه حرجيَّةٌ   عضب إذا مسَّ الضريبة مفصل

المثلم بن رياح [2] :

بمهنَّدٍ ذي حليةٍ جردته   يبري الأصمَّ من العظام ويقطع

أمية بن أبي الصلت (م نحو 5 هـ) [3] :

الضاربين التقدمية   بالمهندة الصفائح

إذا ما الموت غلّس بالمنايا   وذبّلت المهنَّدة الجفونا

الأعشى (م 7 هـ) [4] :

في فتيةٍ كسيوف الهند قد علموا   أن هالك كلُّ من يحفى وينتعل

أصابه هندواني فأقصده   أو ذابل من رماح الخطِّ معتدل

المزرد (م 10 هـ) [5] :

وأملس هندي متى يعلُ حدّهُ   ذرى البيض لا تسلم عليه الكواهل

الخنساء (م 24 هـ) [6] :

أنت المهنَّد من سُليم في العلى   والفرع لم يَسبِ الكرام بمشهد

لبيد (م 41 هـ) [7] :

كسفينة الهندي طابق دره ها   بسقائف مشبوحةٍ و دهان

ومدججين ترى المغاول وسطهم   وذباب كل مهندٍ قرضاب

1-الأصمعيات:155

2-الحماسة4:96

3-شعراء النصرانية:224,234وجمهرة أشعار العرب:189

4-ديوانه : 45 ,411

5-المفضليات :175

6-شرح ديوان الخنساء:65

7-ديوانه : 65 ,146

جرول بن أوس (نحو 45 هـ) [1] :

كسوبٌ ومتلافٌ إذا ما سألته تهلّل فاهتزّ اهتزاز المهنّد

حسان بن ثابت (م 54 هـ) [2] :

في فتيةٍ كسيوف الهند أو جههم نحو الصريخ إذا ما صوت الداعي

فأمسى سراجاً مستنيراً و هادياً يلوح كما لاح الصقيل المهنّد

ولا عدي بن كعب إن صيغتها كالهندواني لا رثّ ولا دثر

عبيد الراعي (م 90 هـ) [3]:

كحديدة الهندي أمسى جفنه خلقاً ولم يك في العظام نكولا

ذو الرمة (77-177 هـ) [4] :

أخا شُقةٍ زولا كأنّ قميصه على نصل هندي جراز المضارب

الكميت (60-126 هـ) [5] :

فقل لبني أميّة حيث حلّوا وإن خفت المهنّد والقطيعا

زينب بنت الطثرية (نحو 135 هـ) [6] :

مضى و ورثناه دريس مفاضةٍ وأبيض هندياً طويلاً حمائله

الحسين بن مطير (م 169 هـ) [7] :

خفيف الحشا ضرباً كأنّ ثيابه على قاطع من جوهر الهند صارم

ريطة بنت عاصم [8] :

غدوا كسيوف الهندُ ورّاد حومةٍ من الموت أعيا وردهّن المصادر

1-ديوانه :86

2-ديوانه :66، 33

3-جمهرة أشعار العرب :356

4-ديوانه :55

5-البيان والتبيين 3:365

6-حماسة البحتري :275

7-البيان التبيين 2:171

8-الحماسة (طبيعة بون) :492

تميم بن أسدالخزاعی [1] :

و وجدت ريح الموت من تلقائهم　　　وخشيت وقع مهنَّدٍ قضّاب

جاحظ نے البيان والتبيين میں لکھا ہے: وأنشدنی بعض أصحابنا [2]:

نادیت هيذان والأجواب مغلقة　　　ومثل هيذانٍ سنى فتحة الباب

كالهندوانی لم تفلل مضاربه　　　وجهٌ جميلٌ وقلبٌ غير وجاب

مرار بن سعيد الفقعسی (اسلامی) [3] :

إذا شولنا لم نسع فيها بمرفدٍ　　　قریٰ الضيف منها بالمهنّد ذی الأثر

میں مکمل یقین کے ساتھ تو نہیں کہہ سکتا لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیف ہندی کے لیے "مهنَّد" کا لفظ اسلام سے تقریباً ڈیڑھ سو سال پہلے وضع کیا گیا ہوگا اور یہ یقیناً "هند" بمعنی ملک ہند سے مشتق ہے لیکن "هند" بطور فعل ماضی اور "تهنید" بطور مصدر عربی میں پہلے سے موجود تھے جیسا کہ لغت سے معلوم ہوتا ہے۔ "لسان العرب" کی حسب ذیل عبارت قابل غور ہے:

" هنّد إذا قصّروهند وهنَّد إذا صاح صياح البومة (ابن الأعرابی) هنّد الرجل إذا شتم إنساناً شتماًقبيحاً ، وهنِّد إذا شُتم فاحتمله وأمسك، وحمل عليه فما هنَّد أی ماكذب ، وماهنَّد عن شتمي أی ماكذّب ولا تأخر ، وهنّدته المرأة : أورثته عشقاً بالملاطفة والمغازلة [4] ،

1۔حماسة البحتری :51　　　2۔البيان والتبيين 41:1

3۔ابن قتيبه : الشعر والشعراء 683:2

4۔ڈاکٹر عبدالستار صدیقی نے اپنے اس مقالے میں جو انھوں نے ڈاکٹریٹ کے تھیسس کی طور پر پیش کیا تھا یہ لکھا تھا کہ مغازلت کے معنی میں "ہند اور ہنّد عرب عورتوں کے قدیم نام ہند یا ہندہ سے مشتق نہیں ہیں بلکہ چونکہ ملک ہند کی عورتوں کے ناز و انداز عربوں کو پسند آ گئے تھے اس لیے انھوں نے ہند کی مناسبت سے "ہنّد" اور "مہنّد" کو اس معنی میں استعمال کیا جس طرح لفظ، ہندو، فارسی میں حسین محبوب کے معنی میں استعمال ہونے لگا: شہادت میں انھوں نے یہ شعر بھی پیش کیا ہے:

عشوه و ناز و کرشمہ ہمہ با مردم ہند
سعدیا روز ازل حسن بترکان دادند

A.Siddiqi Studien uber dic Persischen Fremdworter im Arabisch Goethingen 1919 p.91

پروفیسر نولڈکے نے اس مقالے پر جو تبصرہ کیا ہے اس میں اس نکتے کی تردید کی ہے۔ ملاحظہ ہو Der Islam Vol. II, p. 270۔ میں نے ڈاکٹر صدیقی سے جب اس کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا کہ مقالے کے شائع ہونے کے کچھ ہی عرصے بعد دوبارہ غور کرنے پر وہ خود اس نتیجے پر پہنچے کہ ان کا قیاس غلط تھا اور ان الفاظ کا ملک ہند سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

قال : یعدن من هنّدن و المتیّما

وهندتنی فلانة ای تیمتنی بالمغازلة

(ابو عمرو ابن درید : هنّدت الرجل تهنیداً إذا لاینته و لاطفته

ابن المستنیر : هنّدت فلانة بقلبه إذا ذهبت به،

اُلّو کی آواز کے بارے میں یہ کہا جاتا تھا کہ وہ ہندا ہندا پکارتا ہے جیسا کہ اس مصرعے سے ظاہر ہے:

وبلدۃ یدعو صداها هندا

ملاطفت اور مغازلت کے معانی تو ظاہر ہے کہ "ہند" بمعنی اسم المرأۃ سے ماخوذ ہیں۔ گالی دینے اور گالی سن کر برداشت کرنے کی خصوصیت معلوم نہیں کس ہند کی ہے۔

ان بیانات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ "هـنـد" اور "مهـنـد" کے الفاظ عربی زبان میں پہلے سے موجود تھے۔ جب ایرانیوں کی وساطت سے وہ ہمارے دیس کو "الهند" کہنے لگے اور یہاں کی بہت سی اشیا بالخصوص فولاد اور تلوار کو جو عرب میں قدیم زمانے سے پہنچتی رہی تھیں انھوں نے ہند سے منسوب کیا تو عود کو "الهندی" اور تلوار کو "المهنّد" بھی کہا۔"[1]

(20-12-1963)

□□□

1- آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے اجلاس سوم (علی گڑھ 27-26 دسمبر 1962) میں پڑھا گیا۔

عربی زبان عصر جاہلی میں

فطرت ہمیشہ تجدد اور نمو چاہتی ہے۔ایک چیز جیسی آج ہے چند روز بعد بالکل ویسی ہی نہیں رہ سکتی اور نہ یہ ممکن ہے کہ چند روز پہلے بالکل ویسی ہی رہی ہو۔ یہ قانون ہر جگہ جاری ہے اور قوموں کی زبانیں بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ایک زبان جس طرح آج بولی جاتی ہے، پانچ سو برس پہلے اس سے بہت مختلف رہی ہوگی اور اس زمانہ کا ایک ماہر زبان بھی آج دوبارہ زندہ ہو جائے تو اپنی زبان میں بہت سے اضافے اور تبدیلیاں پائے گا، ایسی تبدیلیاں جن کا اسے وہم وگمان بھی نہیں تھا۔ کچھ ایسے الفاظ ملیں گے جن میں وہ بولتا تو ضرور تھا لیکن اُس معنی کے لیے نہیں جس میں وہ اب استعمال کیے جاتے ہیں۔ کچھ ایسے ہوں گے جن سے اس کے کان بالکل آشنا نہیں اور کچھ ایسے بھی ہوں گے جو اس کی زبان پر تو چڑھے ہوئے ہیں مگر اب ان کا پتہ نہیں۔

عربی زبان کی تاریخ پر اگر غور کیا جائے تو یہ فطری قانون مقابلۃً اس میں زیادہ نمایاں طور پر جاری نظر آئے گا۔عربی کے ابتدائی زمانہ (عصر جاہلی) کا اگر عصر اسلامی سے مقابلہ کیا جائے یا اوائل عصر اسلامی کا آج کل کے زمانہ سے تو عجب نقشہ نظر آتا ہے۔ ہزاروں الفاظ اور سیکڑوں ترکیبیں ایسی ہیں جو مختلف زبانوں سے مستعار لی گئی ہیں۔لیکن یہاں آکر ایسی گھل مل گئیں کہ ان کی تمیز دشوار ہی نہیں بلکہ یک گونہ محال ہے۔ کسی زبان کے ابتدائی زمانہ پر نظر ڈالنے سے وہ تبدیلیاں جو اس میں دوسری زبانوں کے اختلاط سے واقع ہوئی ہیں زیادہ آسانی سے معلوم ہو سکتی

ہیں۔عرب کی تاریخ کا وہ زمانہ جو اسلام سے پہلے تھا، جاہلیت سے موسوم کیا جاتا ہے۔اس طرف تو اس کی حد معین ہے مگر یہ مسئلہ کہ اس کی ابتدا کب سے ہوتی ہے مشکل ہے۔یہ وہ زمانہ ہے جس کی تاریخ ہم تک نہیں پہنچی اور جو پہنچی بھی ہے وہ ایسی دھندلی ہے کہ باوجود نظر پر زور دینے کے کچھ دکھائی نہیں دیتا۔گویا عصر جاہلی میں وہ زمانہ بھی شامل ہے جسے آج کل کی اصطلاح میں زمانہ قبل از تاریخ کہتے ہیں۔یہ تو تقریباً یقینی ہے کہ عربی زبان میں اسما، افعال، حروف، اور اکثر مشتقات و مزیدات کی تمیز اسی وقت ہو چکی تھی جب یہ اپنی دوسری بہنوں (کلدانی۔عبرانی۔سریانی) کے ساتھ آغوش مادر (سامیہ یا آرامیہ) میں طفولیت کے ایام گذار رہی تھی یا یوں کہیے کہ جب سامیہ یا آرامیہ زبان کی تکوین اور اس کے مشتقات وغیرہ کی تعین ایک حد تک ہو چکی تو اس کی اولاد نے ایک ایک کر کے اسے چھوڑنا شروع کیا۔ایک فینقی کہلائی تو دوسری عبرانی اور جو عرب میں آ کر ایک نئے رنگ میں رنگ گئی اس کا نام عربی پڑا۔جب عربی اپنی دوسری بہنوں سے الگ ہو کر جزیرہ نما عرب میں قیام پذیر ہوئی تو اس کی بھی شاخیں نکلنی شروع ہو گئیں۔اہل حجاز کی زبان نے ایک طرز اختیار کیا تو اہل یمن کی زبان نے دوسرا، یہاں تک کہ مختلف قبائل کی زبانوں میں بین فرق نظر آنے لگا اور تمیم، ربیعہ، مضر، قیس، ہذیل اور قضاعہ ہر ایک کی جدا جدا لغت ہو گئی۔ان قبائل کی زبان جو بالکل الگ تھلگ رہتے تھے یا جنھیں بیرونی لوگوں سے اختلاط کا کم موقع ملتا تھا اپنی اصل سے بہت قریب اور محدود رہی۔بخلاف اس کے جو قبائل باہر کے لوگوں سے زیادہ ملتے جلتے رہے ان کی زبان میں نت نئے تغیرات اور طرح طرح کی تبدیلیاں ایسی واقع ہوئیں کہ ان کی صورتیں بالکل بدل گئیں۔

مختلف قبائل میں سے قریش کی زبان نے جو حجاز میں رہتے تھے زیادہ ترقی کی، یہاں تک کہ یہی تمام عرب کی زبان سمجھی جانے لگی۔اگر زبان کے کسی مسئلہ پر زمانہ جاہلیت میں اختلاف رائے ہوتا تھا، تو قریش ہی حکم ٹھہرائے جاتے تھے۔شعرا اپنے کلام کی داد لینے قریش ہی کے یہاں (عکاظ میں) جمع ہوتے تھے اور جیسا کہا جاتا ہے قرآن بھی قریش کی زبان میں نازل ہوا۔وجہ اس ترقی کی ظاہر ہے۔قریش اہل تجارت تھے۔اگر شمال میں وہ شام عراق اور مصر کا سفر کرتے تھے تو جنوب میں یمن کا۔اگر مشرق میں خلیج فارس بلکہ ہندوستان تک پہنچتے تھے تو مغرب میں حبشہ تک۔

پھر مکہ چونکہ جاہلیت میں بھی حرام تھا اور سارے عرب کا مرجع، اس لیے دور ونزدیک سے لوگ ہر زمانہ میں یہاں آتے رہتے تھے اور جو خزانہ الفاظ کا اپنے ساتھ لاتے تھے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ اپنے میزبانوں کو بھی دے جاتے تھے، اگرچہ اکثر ندینے والوں کو اس کا احساس ہوتا تھا نہ پانے والوں کو۔

چوتھی صدی عیسوی میں یعنی ظہور اسلام سے تقریباً دو سو سال قبل، ذونواس یمن کا بادشاہ تھا۔ یہ مذہباً یہودی تھا اور نصاریٰ پر بہت زیادتیاں کیا کرتا تھا۔ نصاریٰ نے ملک حبشہ سے، جو عیسائی تھا، مدد مانگی۔ یوں اہل حبشہ یمن میں داخل ہوئے اور ذونواس کو شکست دے کر یہاں کے حاکم بن بیٹھے۔ یہ لوگ یہاں قدم جمانے کے بعد حجاز کی فتح کا ارادہ رکھتے تھے اور عام الفیل میں کوشش بھی کی مگر ناکام رہے۔ اسی اثنا میں پرانے یمنی خاندان کے ایک شخص نے جس کا نام ذویزن تھا ایرانیوں کی مدد سے اہل حبشہ کو شکست دی اور یمن سے نکال دیا۔ اس طرح ایرانی بھی یمن میں داخل ہوئے۔ ان لوگوں کے تعلقات حجاز سے بہت گہرے تھے، شادی بیاہ اور تجارت کے ذریعہ سے باہمی اختلاط بڑھتا رہا۔ عراق میں ایرانیوں کا اور شام میں رومیوں کا اثر تو بہت پہلے سے تھا ہی اب حجاز اور یمن میں بھی ان کی رسائی ہوگئی۔ اس تعلق کا اثر عربی زبان پر بہت زیادہ پڑا۔ اجنبی الفاظ اور بندشیں زبان میں بے روک ٹوک داخل ہوتی رہیں اور یوں اس کے خزانہ میں روز بروز اضافہ ہوتا رہا۔

عربی زبان میں عجمی الفاظ

عربی زبان میں ایسے الفاظ کثرت سے پائے جاتے ہیں جن کے مثل کلدانی یا عبرانی میں نہیں ملتے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ الفاظ دخیل ہیں۔ علاوہ بریں وہ الفاظ جو ادویات، آلات، معادن اور مصنوعات کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں ضرور باہر سے لیے گئے ہوں گے کیونکہ ان چیزوں کا علم قدیم عربوں کو نہ تھا بلکہ روم فارس اور ہندستان سے ان کے یہاں لائی جاتی تھیں یا پھر دینی اصطلاحیں جو عربوں نے عبرانیوں اور اہل حبشہ سے مستعار لی ہیں کہ یہ لوگ اہل کتاب تھے۔ اجمالاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ عرب نے اکثر الفاظ اور اصطلاحیں اہل فارس سے حاصل کی ہیں۔ چنانچہ علمائے لغت کو جب کسی لفظ کی اصل نہیں ملتی تو اسے فارسی کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ اگرچہ ذرا سی کاوش سے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ اُن میں سے اکثر فارسی الاصل نہیں ہیں۔ مثلاً مشک، کافور، فلفل،

قرنفل، شطرنج وغیرہ۔

کسی لفظ کی اصل یا ماخذ کی تعین کے لیے صرف لفظی مشابہت کافی نہیں اس لیے کہ اکثر دو زبانوں کے الفاظ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں مگر دراصل ان میں کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ جب دو زبانوں کے دو لفظ صورت اور معنی میں ایک دوسرے کے قریب ہوں تو دیکھنا یہ چاہیے کہ کبھی ان دونوں زبانوں میں کوئی تجارتی یا سیاسی تعلق رہا بھی ہے یا نہیں۔ اگر رہا ہے تو یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اُن میں سے ایک نے دوسری سے مستعار لیا ہوگا۔ اب یہ دریافت کرنے کے لیے کہ اُن میں سے اصل کون ہے یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ لفظ کس زبان میں پہلے استعمال ہوتا تھا۔ مثلاً المسک کہ یہ عربی، فارسی، لاطینی، سنسکرت اور ان کی فروع میں یکساں مستعمل ہے۔ لیکن ہمیں یہ معلوم ہے کہ مشک نیپال، چین اور تبت میں پایا جاتا ہے اور پرانے زمانہ میں ہندستانی تاجر اسے دوسری اقوام تک پہنچاتے رہے ہیں اور صرف مشک ہی نہیں بلکہ اور بھی خوشبودار چیزیں اپنی کشتیوں میں رکھ کر ساحل عرب سے برابر گزرتے رہے ہیں۔ اب یہ کہا جاسکتا ہے کہ عربوں نے اس لفظ کو سنسکرت سے لیا ہوگا۔ رہا فارسی اور لاطینی یا اُس کی شاخوں میں وجود تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ زبانیں ایک ہی اصل سے ہیں۔

اسی طرح کافور، عرب اسے فارسی بتاتے ہیں اور فارس والے عربی۔ یہ سنسکرت، فارسی اور لاطینی میں بھی مستعمل ہے۔ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ کافور زیادہ تر جزیرہ ملکا سے آتا ہے اور ملکی زبان میں اس کا نام کاپور ہے۔ اس لیے اغلب ہے کہ اسی زبان سے دوسری زبانوں نے لیا ہو۔

اسی طرح زنجبیل کہ عربی لغتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فارسی شنکبیل کی تعریب ہے حالانکہ فارسی لغتوں میں کوئی ایسا لفظ نہیں ملتا۔ دوسری زبانوں کی طرف نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یونانی میں اسے زنجبارلیس کہتے ہیں اور لاطینی میں زنجبار۔ ذہن فوراً جزیرہ زنجبار کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس مقام سے اسے کوئی نسبت ہو مگر دراصل ایسا نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ چیز ہندستان سے مختلف جگہ پہنچی ہے اور سنسکرت میں اسے زرنجابیرا کہتے ہیں۔ اغلب ہے کہ یہ لفظ زرنجا، سے مشتق ہو جس کے معنی سینگھ کے ہیں اور زنجبیل صورت میں سینگھ سے مشابہ ہوتی ہے۔

اسی طرح فلفل، اسے بھی لوگ فارسی الاصل کہتے ہیں۔ اسی کے مثل الفاظ لاطینی، جرمنی اور

انگریزی میں بھی موجود ہیں۔ سنسکرت میں اسے پپالا کہتے ہیں اور چونکہ مرچ ہندستان ہی سے دوسرے ممالک تک جاتی ہے اور ملابار کی مرچ سب سے اچھی بھی ہوتی ہے اس لیے بہت ممکن ہے کہ یہ لفظ ہندی الاصل ہو۔

بخلاف اس کے قہوہ کہ عربی، فارسی اور یورپ کی مختلف زبانوں میں موجود ہے لیکن چونکہ عربی میں یہ لفظ ایک قسم کی شراب کے لیے اس وقت بولا جاتا تھا جب اس قہوہ کا کہیں وجود بھی نہیں تھا اس لیے گمان غالب یہی ہے کہ یہ لفظ عربی سے لیا گیا ہے۔ اسی طرح ان جانوروں کے نام جو عرب سے مخصوص ہیں یہیں سے اور زبانوں میں پہنچے ہوں گے۔

سنسکرت الفاظ:

یہ امر بہت زیادہ قرین قیاس ہے کہ عربی نے بہت سے الفاظ سنسکرت سے لیے ہوں گے اس لیے کہ ہندوستان اور عرب کے تجارتی تعلقات بہت قدیم ہیں اور چونکہ عرب مغرب اور مشرق کے وسط میں پڑتا ہے اس لیے جو چیزیں ہندستانی تاجر شام مصر اور روم کے لیے لاتے تھے انھیں حجاز سے لے کر ضرور گزرتے تھے اور اس تجارت میں عربوں کا ہاتھ اکثر رہتا تھا۔ ایسی صورت میں وہ الفاظ جو عربی اور سنسکرت میں ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں اور جن کا وجود عبرانی وغیرہ میں نہیں ہے ضرور سنسکرت سے لیے گئے ہوں گے۔ مثلاً کشتی اور اس کے متعلقات کے نام، قیمتی پتھر، ادویات اور خوشبودار چیزوں کے نام جس کو تساہلاً عربی لغویین فارسی الاصل قرار دیتے ہیں بعض کا بیان اوپر آ چکا ہے۔

فارسی الفاظ:

ایران اور عرب کا تعلق اسلام سے پہلے بھی بہت گہرا رہا ہے۔ چنانچہ فارسی الفاظ نے عربی زبان میں اس طرح گھر کر لیا ہے کہ اب ان کا الگ کرنا بالکل ناممکن ہے اور بعض مقامات پر تو یہ تمیز کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ لفظ فارسی الاصل ہے یا عربی الاصل۔ رنگوں کے نام، طعام وسلاح کے نام، فرش فروش اور آلات آرائش کے نام تو سب کے سب فارسی ہی سے لیے گئے ہیں اور بہت خفیف تغیر کے ساتھ اب تک قائم ہیں۔ ان کی اتنی کثرت ہے کہ سب کا بیان کرنا ممکن ہی نہیں، تاہم چند جو بادی النظر میں فارسی معلوم ہوتے ہیں لکھے جاتے ہیں۔

الجلاب. الجلنار. البنفسج. الخشاف. الخورة. الذسكره. الدولاب. الدهقان. السرجين. السرواب.الطنبور. الفرسخ. الكوز. الجره. الطشت. الخوان . الطبق. القصعه. السكرجه. السمور. السنجاب. القاقم. الديباج. الياقوت. الفيروزج. البلور. الغالوذج. اللوزنج. النرجس. التسرين. السوسن. وغیرہ۔

یہ تو ان میں سے چند ہیں جو اپنی اصل پر کم وبیش قائم ہیں۔ان کے علاوہ ہزاروں ایسے بھی ہیں جن کی صورتیں بالکل بدل گئی ہیں اور جن سے عربی نے صیغے مشتق کر کے بالکل اپنا کر لیا ہے۔

یونانی اور لاطینی الفاظ:

یونانی اور لاطینی زبانوں سے بھی عربی نے بہت سے الفاظ لیے ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں۔

الفردوس. القسطاس. القنطار. البطاقه. القرسطون. القبان. الاصطرلاب. القسطل. البطريق. الترياق. القنطره. وغیرہ۔زیادہ تطویل بے سود ہوگی۔

حبشی الفاظ:

اہل حبشہ سے جو الفاظ لیے گئے ہیں ان کی شکلیں ایسی بدلیں کہ اب تمیز سخت مشکل ہے۔یہ دونوں زبانیں چونکہ ایک ہی اصل سے ہیں اس لیے الفاظ میں کچھ یوں بھی تشابہ زیادہ ہے۔اس میں شک نہیں کہ اس زبان سے بھی الفاظ عربی میں بکثرت آئے ہیں اور خصوصاً اصطلاحات دینیہ مثلاً منبر کہ عربی لغت میں اس کا اشتقاق فنبر سے بتایا جاتا ہے جس کے معنی بلند کے ہوتے ہیں لیکن زیادہ قرین قیاس ہے کہ یہ لفظ ومبر کی بدلی ہوئی صورت ہے، جس کے معنی اہل حبشہ کے یہاں کرسی یا تخت کے ہیں۔

اسی طرح نفاق (ظاہراً ایمان اور باطناً کفر) لغویوں نے اسے نفق سے مشتق کیا ہے۔ حالانکہ اس تکلف کی ضرورت باقی نہیں رہتی جب ہم دیکھتے ہیں کہ یہی لفظ حبشی زبان میں کفر یا بدعت کے معنی میں بولا جاتا ہے اور دین کے معاملہ میں اہل حبشہ عرب سے قدیم ہیں۔

اسی طرح حواری۔ صاحب قاموس نے اسے حار۔ (سفیدی) سے مشتق قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ حواری اپنی صفائی قلب اور سفید لباس کی وجہ سے اس نام سے مشہور ہو گئے حالانکہ حبشی زبان میں یہ لفظ بلا کسی تغیر کے رسول کے معنی میں مستعمل ہے۔ پھر کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ یہیں سے لیا گیا ہو۔

اسی طرح برہان جو عربی میں برہ (کاٹنا) سے مشتق کہا جاتا ہے اور 'ن' کو زائد قرار دیتے ہیں اہل حبشہ کے یہاں نور اور ایضاح کے لیے بولا جاتا ہے اور عربی میں بھی اب اسی معنی میں مستعمل ہے۔

اسی طرح مصحف بھی حبشی الاصل ہو سکتا ہے۔ صحف کے معنی وہاں لکھنے کے ہیں۔ تلاش سے اور بھی بہت سے الفاظ اور حیوانات یا نباتات کے نام ایسے مل سکتے ہیں جو عربی میں حبشی زبان سے مستعار لیے گئے ہیں۔

عبرانی الفاظ:

عبرانی سے بھی بہت سی دینی اصطلاحیں عربی میں آئی ہیں لیکن چوں کہ دونوں زبانوں میں لفظی اور معنوی تقارب بہت زیادہ ہے اس لیے اب ان کی پہچان بہت مشکل ہے مثلاً الحج، عاشورہ، کاہن، وغیرہ۔ اسی طرح دوسری قدیم زبانوں یعنی فینیقی۔ کلدانی اور ہیروغلیفیہ (قدیم مصری) سے بھی بہت سے الفاظ عربی میں منتقل ہو کر آئے ہیں مگر زمانہ کی رفتار نے اب انھیں اس قابل نہیں چھوڑا ہے کہ الگ الگ دکھائے جا سکیں۔ عربی لفظ قلبس (شعلہ) غالباً ہیروغلیفی لفظ (خبس) کی بدلی ہوئی صورت ہے، جس کے معنی چراغ کے ہیں۔

ان الفاظ میں سے اکثر تو ایسے ہیں جو عربوں نے براہ راست لیے ہیں لیکن بعض ایسے بھی ہیں جو بالواسطہ یہاں تک پہنچے ہیں۔ مثلاً نبی جو قدیم مصری میں رئیس یا گھر کے مالک کے لیے بولا جاتا تھا، یہودیوں کے ذریعہ سے عربی میں آ گیا اور یہاں ایک خاص معنی کے لیے مخصوص ہو گیا۔ اسی طرح لفظ شطرنج جو سنسکرت میں 'شتورنگ' (چار حصے) ہے فارس کی سیر کرتا ہوا عرب پہنچا ہے۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ یہ کھیل ہندی الاصل ہے اور دوسری قوموں نے یہیں سے لیا ہے۔

اشتقاق:

عربی نے دوسری زبانوں کے الفاظ کے لینے پر ہی بس نہ کی بلکہ ان سے مختلف صیغے بھی مشتق کیے اور ان کے معانی میں حسب موقع طرح طرح کا تنوع پیدا کر دیا۔ اشتقاق عربی میں ایسی زبردست چیز ہے کہ اُس سے ہر ضرورت کے موقع پر کام لیا جا سکتا ہے اور کسی قسم کی محتاجی باقی ہی نہیں رہتی۔ اس کی چند مثالیں غالباً یہاں بے جا نہ ہوں گی۔

نبی سے جو پہلے بتایا گیا ہے کہ حبشی لفظ ہے انبا اور تنبا مشتق کیا۔ قبس سے قابوس اقتباس وغیرہ نکالے اور **الجام** سے جو فارسی لفظ لگام تھا **لجم** (لگام لگانا) **التجم الدابة** (جانور مطیع ہو گیا) بنایا اور آگے بڑھے تو مجاز میں بھی استعمال کرنے لگے۔ مثلاً **الجم الماء** (پانی منہ تک پہنچ گیا) **الفظ لجامه** (کام تھک کر چھوڑ دیا) وغیرہ وغیرہ۔ مہر فارسی سے مَہَرَ اور دیوان سے دَوّن۔ اسی طرح بہت سے الفاظ مثلاً سراب (میراب) جزاف (گزاف، خنک (تنگ) وغیرہ۔

اس اقتباس میں یہ لازمی نہیں تھا کہ انھیں چیزوں کے نام لیے گئے ہوں جن کے لیے پرانی عربی میں کوئی لفظ نہ تھا بلکہ اکثر ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک چیز کا نام موجود تھا لیکن یہ نام لوگوں کی زبانوں پر ایسا چڑھا کہ پرانے نام کا پتہ بھی نہیں چلتا۔ مثلاً ابریق کہ اس کے لیے قدیم عربی میں لفظ تاموزہ بولا جاتا تھا۔ اسی طرح **الطاجن** کے لیے **مقلی**۔ **الهاودن** کے لیے **منحاز** یا **مهراس**۔ **الميزاب** کے لیے، مسک کے لیے شموم۔ **البازنجان** کے لیے انب۔ **الرصاص** کے لیے **الصرقان وغير ذالك**۔

یہ تو وہ الفاظ ہیں جو دوسری زبانوں سے عربی میں آئے ہیں۔ اب اگر ہم قطع نظر اور زبانوں کے صرف عربی ہی کو پیش نظر رکھیں تو معلوم ہوگا کہ ایک لفظ جو ابتدا میں ایک محدود معنی کے لیے بولا جاتا تھا، جوں جوں زمانہ گزرتا گیا مختلف معنوں کے لیے مستعمل ہونے لگا۔ مثلاً دو سو سے زیادہ الفاظ عربی زبان میں ایسے ہیں جو تین مختلف معنی دیتے ہیں۔ سو سے زیادہ ایسے ہیں جو چار معنی اپنے اندر پنہاں رکھتے ہیں۔ اسی طرح اکثر ایسے جو پانچ پانچ چھ چھ تو کیا پچیس پچیس معنی کے لیے بولے جاتے ہیں مثلاً **حميم** ۔ **الفن** ۔ **الطيس** اور **الخال** کہ 27 معنی دیتا ہے، العین جو 35 اور عجوز جو 60 معنی کے لیے مستعمل ہے۔

اگر ایک طرف الفاظ میں معانی کی کثرت نظر آتی ہے تو دوسری طرف ایک معنی کے لیے

الفاظ کی فراوانی بھی ملاحظہ ہو۔ مثلاً دودھ اور شہد کے لیے عربی میں 12 لفظ بولے جاتے ہیں سال کے لیے 24۔ شمس کے لیے 29۔ سحاب کے لیے 50 بارش کے لیے 64۔ پانی کے لیے 70۔ کنویں کے لیے 88۔ شراب، سانپ اور اونٹ میں سے ہر ایک کے لیے سو۔ اونٹنی کے لیے 255 اور شیر کے لیے 350۔ وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح صفات کے لیے بھی مثلاً نور کے لیے 21۔ ظلمات کے لیے 52۔ طویل کے لیے 91 قصیر کے لیے 160 وغیرہ۔ ☆

ایک اور خصوصیت جس میں عربی زبان کے ساتھ شاید ہی کوئی زبان شریک ہو یہ ہے کہ اس میں ایک ہی لفظ دو متضاد معنوں کے لیے بولا جاتا ہے مثلاً قعدہ بیٹھنے کے لیے اور کھڑے ہونے کے لیے بھی۔ نفخ پیاس کے لیے بھی اور سیرابی کے لیے بھی۔ ذاب بہنے کے لیے بھی اور جمنے کے لیے بھی۔ أفسد جلدی کرنے کے لیے بھی اور دیر کرنے کے لیے بھی۔ أقوی۔ افتقار کے لیے بھی اور استغنا کے لیے بھی۔ اشتری خریدنے کے لیے اور بیچنے کے لیے بھی۔

یہ تو کارنامہ ہے اس زمانہ کا جب لوگوں کو بالارادہ زبان کو ترقی دینے کا ایک ذرا سا بھی خیال نہ تھا بلکہ الفاظ خود بخود زبان پر چڑھتے جاتے تھے۔ اگر ابتدائی اسلامی زمانہ کا یا آج کل کے زمانہ کا مطالعہ کیا جائے جس میں طرح طرح کی اصطلاحیں تراشی گئی ہیں اور قسم قسم کی ترکیبیں اور معانی بالارادہ پیدا کیے گئے ہیں تو دخیل الفاظ اور تغیرات معانی کا ایک بحر بے پایاں موجیں مارتا ہوا نظر آئے گا جس کی شناوری ہر خاص و عام کا کام نہیں۔ عربی زبان میں ضرورت زمانہ کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال لینے اور دوسری جگہوں سے علوم کو لے کر اپنے اندر جذب کرنے کا جو مادہ موجود ہے وہ مشکل سے کسی اور زبان میں پایا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے ساتھ کی اور زبانیں بغیر کسی استثنا کے مردہ ہو چکیں۔ نہ ان کا اب کوئی سمجھنے والا نظر آتا ہے نہ بولنے والا۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے اپنے زمانہ میں اُن میں سے بعض عربی سے زیادہ وسیع رہی ہیں مگر اس ترقی کی دوڑ میں اس سے کوئی بھی بازی نہ لے جا سکی۔ عربی اگر پرانے زمانہ کے جملہ لوازمات اپنے اندر رکھتی ہے تو آج کل کے سائنٹفک اکتشافات اور اختراعات میں بھی کسی سے پیچھے نہیں ہے۔ بغور مطالعہ کرنے والوں کے لیے عربی زبان میں ایسی دلچسپیاں اور ایسے ایسے حقائق پوشیدہ ہیں کہ ان کا وہم

☆ الفاظ کی اصل اور اشتقاق وغیرہ کے متعلق جو بحث اس مضمون میں کی گئی ہے۔ اس کا زیادہ حصہ جرجی زیدان کی کتاب تاریخ اللغۃ العربیۃ سے ماخوذ ہے۔

بھی کسی باہر والے کو نہیں ہو سکتا۔ فلسفہ لغت اور تاریخ لغت کے ماہرین اس زبان کی رفتار ترقی کو دیکھ کر ششدر رہ گئے ہیں۔ جس طرح عرب قوم نے تاریکی سے نکل کر آن واحد میں ساری دنیا پر سکہ جما لیا تھا، اسی طرح ان کی زبان نے تمام زبانوں کو اپنے سامنے سے ہٹا دیا اور اب کوئی نہیں ہے جو مقابلہ کی ہمت کر سکے۔

(ماہنامہ جامعہ، ستمبر 1925)

□□□

نوٹ: خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، کے "رسالہ جامعہ کا اشاریہ آغاز تا 1947" کے مطابق ڈاکٹر عبدالعلیم کا ایک مضمون، "عربی زبان عہد جاہلی میں" ماہنامہ جامعہ میں اپریل 1925 تا ستمبر 1925 چھے قسطوں میں شائع ہوا تھا۔ یہ اندراج صفحہ 18 پر "ادب عربی: عمومی" کے تحت اس طرح ہے: 36 عربی زبان عصر جاہلی میں (عبدالعلیم احراری) 9-4/5، اپریل۔ ستمبر 1925۔

لیکن بدقسمتی سے ماہنامہ جامعہ کی ان دونوں فائلوں سے جو ذاکر حسین لائبریری میں دستیاب ہیں، متعلقہ شمارے غائب ہیں یا مضمون کی قسطیں کاٹ لی گئی ہیں۔ یہی حال ان دوسری لائبریریوں کا ہے جن تک بالواسطہ یا بلاواسطہ رسائی ممکن ہو سکی۔ لیکن ذاکر حسین لائبریری کی ایک فائل میں ستمبر 1925 کا شمارہ موجود ہے۔ غالباً اس فائل میں غلطی سے ستمبر کے دو شمارے لگ گئے تھے۔ بہر حال مضمون کی یہ آخری قسط پیش کی جا رہی ہے۔

ماہنامہ جامعہ میں مضمون کے عنوان کے نیچے نوشتہ عبدالعلیم احراری صاحب معلم عربیات جامعہ ملیہ لکھا ہوا ہے۔ خدا بخش لائبریری کے اشاریہ میں "ادب عربی: عمومی" کے تحت ہی عبدالعلیم کے ایک اور مضمون کا اندراج اس طرح ہے۔ "عربی شاعری کی ابتدا (عبدالعلیم احراری) 12/5، دسمبر 1925، 13-1/6 جنوری۔ مارچ۔" یہ دراصل مارگولیتھ کے ایک مضمون کا ترجمہ ہے۔ اس مضمون کی ساری قسطیں زیر نظر جلد میں شامل ہیں۔

اگلے سال یعنی 1926 میں طہٰ حسین کی کتاب "فی الشعر الجاہلی" شائع ہوئی۔ ان دنوں جاہلی شاعری اور جاہلی زبان کی تحقیق و تفتیش شاید مرکز توجہ بنی ہوئی تھیں۔

"ادب عربی: عمومی" کے تحت علیم صاحب کے مضمون اور مارگولیتھ کے مضمون کے ترجمے کے اندراج (صفحہ 18) اور خدا بخش انڈکس کے متعلقہ صفحہ (89) کے عکس اگلے دو صفحات پر پیش کیے جا رہے ہیں۔ علیم صاحب کی تحریروں کے اندراجات کو خط زیریں کے ذریعے نمایاں کر دیا گیا ہے۔ (مرتب)

۱۸

فرانسیسی (۲۵) ہفت صد سال فرانسیسی ناول (انعام الحق [illegible]) ۱۰/۱۲ اکتوبر ۱۹۲۵
مصری (۲۶) قدیم مصری ادب ([illegible]) ۲/۳ اپریل ۱۹۲۲
ہندوستانی عمومی (۲۷) تاریخ ادبیات ہند ([illegible] صدیقی) ۶/۱۲ دسمبر ۱۹۲۳ (۲۸)
وفاق ادبیات ہند ادیبوں کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کی تحریک [illegible] (۲۹) ہندوستانی علمی تحقیق کا
دور جدید (سلیم [illegible]) ۲/۱۲ جون ۱۹۳۱ (۳۰) ہندوستانی ادبی گلیارے ([illegible]) ۲ مئی ۱۹۳۴
ہندی (۳۱) ازمنہ وسطیٰ کے ہندو شاعر ([illegible]) ۲/۱۲ فروری ۱۹۳۰
(۳۲) بہاری ست کی شاعری ([illegible]) ۲/۳ مارچ ۱۹۳۱
ہندوستانی (۳۳) ہندی زبان اور ادب (جعفر حسن) [illegible] مئی ۱۹۲۵ (۳۴) ہندی کے
دوہے (جعفر حسن) ۲/۱۲ [illegible] ۱۹۳۱
مرہٹی (۳۵) [illegible] (ادب [illegible]) ۲/۵ اپریل ۱۹۲۵
ادب عربی عمومی (۳۶) [illegible] (عبدالحلیم [illegible]) ۱۹۲۵ (۳۷) عربی
نثر کی تاریخی اہمیت ([illegible]) اپریل ۱۹۲۲ (۳۸) عربی
شاعری کی ابتدا (عبدالحلیم [illegible]) دسمبر ۱۹۲۵ [illegible] (۳۹) عرب اور ایران کی شاعری
([illegible]) جولائی ۱۹۲۲ (۴۰) عربی اور فارسی شاعری کا [illegible]
[illegible] جون ۱۹۲۲ [illegible] اکتوبر ۱۹۲۲ (۴۱) [illegible]
تجزیاتی مطالعہ ([illegible]) اکتوبر ۱۹۲۲ (۴۲) [illegible]
۱۹۲۲ (۴۳) جاحظ اور تاریخ [illegible] ۱۹ [illegible] (۴۴) کتب [illegible]
([illegible]) ۲/۱۲ اپریل ۱۹۲۱ (۴۵) [illegible] ۲/۱۲ مئی ۱۹۳۲
تذکرہ ادبا (۴۶) [illegible] ۱۹۲۲ (۴۷)
یعقوب معروف [illegible] (۴۸) [illegible]
[illegible] اپریل ۱۹۳۱
تذکرہ شعرا (۴۹) [illegible] ۱۹۳۲
ادب فارسی عمومی (۵۰) ادبیات ایران [illegible] دسمبر ۱۹۳۱ (۵۱) [illegible]

عبدالشکور زمانی ایران ۱۲۹۸، ۱۳۵۶
عبدالشکور سلمانی ۸۶۲، ۱۸۵۴
عبداللہ محمد بن یوسف ۷۵۲
عبدالجلیل ندوی ۱۰۲، ۱۲۴۳، ۱۲۲۲
۱۳۷۶
عبدالحسیب ۱۹۱۲
عبدالحفیظ میرٹھی ۱۱۲۷
عبدالحفیظ ۱۲۳۲
عبدالحق [illegible] ۱۲۲۶
عبدالحی [illegible]
[illegible]
[illegible]
۱۸۳۱
عبدالحمید خان [illegible]
عبدالحمید [illegible]
۱۹۳۹
عبدالحکیم [illegible]
عبدالحی [illegible] ۲۸۹
عبدالرحیم [illegible]
عبدالرزاق قریشی ۹۹۶
عبدالستار [illegible]
عبدالعزیز فاروقی ۱۳۵۱
عبدالعلیم [illegible] ۱۳۵۳، ۱۴۰۰

عبدالقادر رازی [illegible]
[illegible] ۵۵۳
عبدالغفار ۱۰۶، [illegible]
[illegible]
[illegible] ۹۲۷، ۱۲۲۸، ۱۸۷۰
عبدالستار [illegible] ۵۴۸
عبدالغفور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
عبدالقادر [illegible]
[illegible]
عبدالستار [illegible]
عبدالقادر [illegible]
عبدالقادر [illegible]

عبدالقادر سروری ۱۱۰، ۱۹۵۵
عبدالقادر سیالکوٹی ۱۴۱۹
عبدالقدوس ۱۳۴۳
عبدالقوی ۱۲۷۰
عبدالکریم [illegible] ۱۲۹۵
عبداللطیف اعظمی [illegible]
۹۹۵، [illegible]
[illegible] ۱۶۲۱
عبدالماجد [illegible] دریابادی
[illegible]
عبدالمالک آروی ۷۲۰
عبدالمجید [illegible] ۳۹۲
عبدالمجید [illegible]
عبدالملک [illegible]
عبدالواحد [illegible]
[illegible]
[illegible]
عثمانی [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
عزیز [illegible]

عروج احسن [illegible]
عزیز احمد ۱۰
عزیز لکھنوی ۲۱۱
عزیز الحق [illegible]
عطاء اللہ ۱۶۵۲
عطاء الرحمن [illegible]
عطاء الرحمن صدیقی ۲۷
عظیم حیدرآبادی ۱۶۱
عقیل احمد ندوی ۷۶۶
علی احمد [illegible] ۱۹۰۵
علی [illegible]
[illegible]
علی [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ۹۹۳
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

دانتے اور اسلام

اطالیہ کا شہرہ آفاق شاعر' دانتے الیغیری' 1265 میں فلورنس میں پیدا ہوا۔ یوں تو اس کی بہت سی نظمیں مشہور و معروف ہیں لیکن جس نظم کی بدولت اسے دنیا کے بہترین شاعروں میں سے ایک کا خطاب ملا وہ "الـــــروایة الالٰهیة"[1] ہے۔ یہ نظم اپنی مثال آپ ہے۔ اس نوع کی کوئی نظم آج تک اس کا مقابلہ نہیں کر سکی ہے۔ اس میں شاعر نے ایک "خیالی سفر" کے واقعات نظم کیے ہیں۔ 1300 میں ایسٹر سے ایک دن پہلے دانتے اپنے آپ کو ایک جنگل میں پاتا ہے۔ راستہ اسے معلوم نہیں۔ آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو کیا دیکھتا ہے کہ ایک شیر، ایک بھیڑیا اور ایک تیندوا راستہ روکے کھڑے ہیں۔ بہت پریشان ہوا۔ نہ پائے رفتن نہ جائے ماندن۔ لیکن یک بیک ورجل نمودار ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ عالم بالا سے مجھے تین عورتوں نے تمھاری رہنمائی کے لیے بھیجا ہے۔ یہ تین عورتیں: کنواری مریم، سینٹ لوسی اور بیٹریس (دانتے کی معشوقہ) ہیں۔ ورجل کی مدد سے دانتے نیچے جا کر جہنم اور مطہرہ[2] کی سیر کرتا ہے۔ راستہ میں بہت سے نیک نام اور بدنام آدمیوں سے ملاقات ہوتی ہے۔ ان میں اگلے وقتوں کے لوگ بھی ہیں اور وہ بھی جو دانتے کے زمانے میں مرے تھے۔ پاپایان روم، ملوک، امرا، شعرا، نبرد آزما اور معمولی شہری سبھی ملتے ہیں۔

1- Divine Comedy

2- Purgatory. Hell.

کچھ لوگ تو ابدآلاباد تک جہنم میں رہنے والے ہیں اور کچھ ایک معینہ مدت گذار کر اور اپنے گناہوں کی تلافی کر کے اس عذاب سے نجات پانے کی توقع رکھتے ہیں۔ سب سے زیادہ قابل لحاظ یہ بات ہے کہ دانتے شاذ و نادر ہی تقسیم عذاب میں تعصب یا ذاتی عناد سے کام لیتا ہے۔ جہنم اس کے خیال میں ایک مخروطی غار ہے جس کے تین حصے ہیں۔ پہلے حصہ میں جو عدم آباد سے باہر ہی ہے وہ لوگ ملے جنھوں نے خواہشات نفسانی سے مجبور ہو کر گناہوں کا ارتکاب کیا تھا۔ ان پر زیادہ عذاب نہیں ہوتا۔ اس کے بعد دوسرا درجہ ہے جہاں پہنچنے کے لیے ٹوٹی ہوئی چٹانوں سے گذرنا پڑا۔ اس میں کفار، ظالم، خودکشی کرنے والے اور سود خور نظر آئے۔ اس کے بعد یعنی عذاب کے انتہائی درجہ پر وہ بد باطن تھے جنھوں نے بالارادہ شدید ترین گناہ کیے تھے۔ یہ لوگ ایک ایسے غار کی تہہ میں تھے جس کی گہرائی کا صحیح اندازہ بھی نہ ہو سکا اور جہاں تک پہنچنے کے لیے ایک دیو سے مدد لینی پڑی جس نے ان دونوں مسافروں کو اپنے بازوؤں پر بٹھا کر نیچے اتارا۔ یہاں بہت شدید عذاب دیا جا رہا تھا اور مستزاد یہ کہ ان کی تشہیر بھی کی جاتی تھی۔ یہاں پہنچ کر دانتے کا رویہ بدلتا ہے۔ پہلے تو مجرموں کے حال پر اسے رحم آتا تھا مگر ان گناہگاروں سے اسے نفرت سی ہونے لگی۔ اسی غار کی تہہ میں دانتے نے ابلیس کو دیکھا جو سر سے پیر تک برف میں جما ہوا تھا اور بالکل حرکت نہیں کر سکتا تھا۔ اس کے بازوؤں پر چڑھ کر یہ دونوں مرکز زمین تک پہنچے اور وہاں سے ایک تاریک راستے کے ذریعہ پھر سطح زمین پر آئے۔ اب دانتے نے اپنے آپ کو ایک سر بفلک پہاڑ کے دامن میں پایا، جس پر 'مطہرہ' واقع تھا۔ ایسٹر کی صبح طلوع ہو چکی تھی۔ دانتے نے اس پہاڑ پر چڑھنا شروع کیا۔ خاص مطہرہ تک پہنچنے کے لیے اسے دن بھر چلنا پڑا اور رات بھی باہر گذری۔ مطہرہ کے اس خارجی حصہ میں وہ لوگ ملے جنھوں نے اپنے عالم نزع میں اپنے گناہوں سے توبہ کی تھی۔ ان میں تیرھویں صدی کے آخری تیس سال کے بہت سے لوگ شامل تھے۔ صبح کو مطہرہ کا دروازہ کھلا اور دانتے اس میں داخل ہوا۔ مطہرہ کے سات حصے سات قاتل گناہوں کی مناسبت سے کیے گئے تھے جو ایک دائرے کی صورت پہاڑ کے چاروں طرف پھیلے ہوئے تھے اور ایک سے دوسرے تک پہنچنے کے لیے ناہموار زمینوں پر چڑھنا پڑتا تھا۔ یہاں سزائیں ذلت آمیز نہیں تھیں بلکہ گویا لوگوں کے صبر و تحمل کا امتحان لینا مقصود تھا اور بعض اوقات خود دانتے کو بھی ان

آزمائشوں سے سابقہ پڑا۔ اس پہاڑ کی چوٹی پر جنت ارضی واقع تھی۔ یہاں بیٹریس ایک ملکوتی لباس میں جلوہ فرما ہوتی ہے اور ورجل دانتے کو اس کے سپرد کر کے رخصت ہوتا ہے۔ بیٹریس کے ساتھ دانتے ان تمام حصص کی سیر کرتا ہے جن پر 'ملا اعلیٰ' مشتمل ہے۔ سیر کرتا ہوا دانتے 'سماالسمٰوات' تک پہنچ جاتا ہے جہاں الوہیت کا مرکز ہے اور یہاں اسے ایک لمحہ کے لیے جمال خداوندی سے فیض یاب ہونے کا موقع ملتا ہے۔ دنیا کے رازہائے سربستہ کا انکشاف ایک آن واحد میں ہو جاتا ہے۔ من وتو کا پردہ اٹھ جاتا ہے اور دانتے کا ارادہ مشیت خداوندی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ بے مثال نظم ختم ہوتی ہے۔[1]

اس نظم کی مقبولیت کا کچھ اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ اس کی شروح اور حواشی کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے۔ شاعر نے اس نظم میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ تیرھویں صدی کے عیسائیوں کے خیالات سے بالکل مختلف ہیں، جنت اور دوزخ کی جو تصویر دانتے نے کھینچی ہے وہ اس تصویر سے جو اس زمانہ میں عیسائیوں کے دماغ میں تھی کوئی مشابہت نہیں رکھتی۔ یہی وجہ ہے کہ اس نظم کا مطالعہ کرنے والے باوجود ایک مدت کے بحث و مباحثہ کے بھی، اس امر کا فیصلہ نہیں کر سکے کہ دانتے کے ان خیالات کا ماخذ کیا ہے۔ بعض مصنفین نے بہت کد و کاوش اس امر کو ثابت کرنے میں کی ہے کہ یہ ان افسانوں سے ماخوذ ہے جو تیرھویں اور چودھویں صدی میں عیسائی دنیا میں 'حیات بعد الموت'، کے متعلق مشہور تھے، لیکن محققین نے اس نظریے کو تسلیم نہیں کیا۔ اس لیے کہ اول تو ان افسانوں میں شعریت کا کہیں نام ہی نہیں اور مواد کی بھی اتنی کمی ہے کہ ان کو ایسی شاندار اور پراز معلومات نظم کی بنیاد قرار دینا بالکل مہمل نہیں تو مضحکہ انگیز ضرور ہے۔ بالآخر جمہور کا فیصلہ یہی رہا کہ یہ نظم کسی خارجی اثر کی رہین منت نہیں بلکہ از اول تا آخر صرف دانتے کے تخیلات کی بلند پروازی کا نتیجہ ہے۔ جنت اور دوزخ، عذاب اور ثواب کی جیتی جاگتی تصویر جو دانتے نے اس نظم کے ذریعہ آنکھوں کے سامنے لا کھڑی کی ہے وہ صرف اس کی قوت خلاقی کا نمونہ ہے اور اس کے سامنے کوئی خاکہ خواہ وہ کتنا ہی دھندلا کیوں نہ ہو پہلے سے موجود نہ تھا۔ یورپ کی علمی دنیا اسی دلفریب غلط فہمی میں مبتلا تھی کہ ہسپانیہ کے ایک مصنف نے جن کا نام میگوئیل

1- Divine Comedy کا یہ خاکہ برٹش انسائیکلوپیڈیا سے ماخوذ ہے۔

آسن ہے، اس طلسم کو توڑا۔ وہ ایک کیتھولک پادری اور جامعہ میڈرڈ میں عربی کے پروفیسر تھے۔ انھوں نے اپنی عمر کے تقریباً پچیس سال اسلام اور فلسفہ اسلام کے مطالعہ میں صرف کیے اور ایک عرصہ تک اس تحقیق میں مصروف رہے کہ یورپ کی تہذیب اور خیالات کہاں تک تمدن اسلامی کے رہین منت ہیں۔ انھوں نے ہسپانوی زبان میں ایک ضخیم کتاب لکھی جس کا موضوع تھا ''الروایۃ الالٰہیہ اور اسلام میں آخرت کا تخیل۔'' اس کتاب میں بہ دلائل یہ ثابت کیا گیا ہے کہ دانتے کی نظم کا خاکہ تو واقعہ معراج یا اسراء سے ماخوذ ہے اور تفصیلات ابن عربی کی 'فتوحات' سے لی گئی ہیں۔ اس کتاب نے دنیائے ادب میں ایک ہلچل پیدا کردی اور ہر طرف سے اس کی موافقت اور مخالفت میں مضامین لکھے جانے لگے۔ اطالیہ کے ''دانتے والے'' تو کسی طرح یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار ہی نہیں ہوتے تھے کہ ایک ایسی نظم جو عہد وسطیٰ کے مسیحی ادب کا نچوڑ سمجھی جاتی ہے کسی طرح اسلامی ادب سے بھی اثر پذیر ہو سکتی تھی۔ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ جو 'الروایۃ الالٰہیہ اور اسلام' کے نام سے موسوم ہے، شائع ہو چکا ہے اور اس وقت ہمارے سامنے ہے۔ مصنف نے اس کتاب کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ حصہ اول میں پہلے تو وہ تمام روایات بیان کی ہیں جو واقعہ معراج کے متعلق دنیائے اسلام میں عام طور پر مشہور ہیں پھر ان میں اور "**الروایۃ الالٰہیہ**" میں جو مشابہت ہے اسے واضح کیا ہے۔ اس کے بعد ان تفصیلات کو لیا ہے جو مختلف تفاسیر میں اس واقعہ کے متعلق مروی ہیں۔ پھر بعض صوفیا اور ادبا کی ان تصانیف کا ذکر کیا ہے جو اسی واقعہ سے ماخوذ ہیں، مثلاً محی الدین ابن عربی کی '**الفتوحات المکیہ**'، اور '**کتاب الاسراء الی مقام الأسری**'[1] یا ابوالعلا المعری کا '**رسالۃ الغفران**' اور ان کا مقابلہ دانتے کی نظم سے کیا ہے۔ حصہ دوم میں آخرت کے متعلق دوسرے اسلامی قصص و افسانہ جات کا ذکر ہے اور ان کا تشابہ اس نظم سے دکھایا گیا ہے۔ حصہ سوم میں ان افسانوں کا بیان ہے جو یورپ میں تیرھویں صدی کے اواخر میں مشہور تھے اور جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ دانتے نے اپنی نظم کی بنیاد انھیں پر رکھی ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ مصنف نے یہ بھی دکھایا ہے کہ ان تمام افسانوں پر اسلامی اثر بہت نمایاں ہے اور حصہ چہارم میں یہ دکھایا گیا ہے کہ تمام ذخیرہ اسلامی دانتے کی دسترس سے

۱۔ یہ کتاب ابھی تک شائع نہیں ہوئی ہے اس کا ایک نسخہ برلن کے کسی کتب خانہ میں ہے اور ایک خود پروفیسر آسن کے پاس تھا۔ (عبدالعلیم)

باہر نہیں تھا بلکہ گمان غالب یہ ہے کہ اسے ان کا علم تھا اور اس نے اپنی بے مثل نظم کی تکمیل میں اس علمی ذخیرہ سے استفادہ بھی کیا۔

واقعۂ معراج اور الروایۃ الالٰھیہ

حصہ اول میں اپنے تمام دلائل جمع کرتے ہوئے پروفیسر آسن یوں لکھتے ہیں: قرآن میں معراج کے متعلق صرف چھوٹی سی آیت ملتی ہے اور وہ سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت ہے "سُبْحَانَ الَّذِیْ أَسْرَیٰ بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی الَّذِیْ بَارَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ آيٰتِنَا اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ"۔ اسی آیت کے گرد مسلمانوں کے زرخیز دماغ نے طرح طرح کے فسانے لا کھڑے کیے ہیں اور ایک ہی واقعہ کے متعلق سیکڑوں روایتیں تیار کر رکھی ہیں۔ محدثوں کے یہاں بھی یہ قصہ بہت تفصیل کے ساتھ موجود ہے اور وہ بالوضاحت تمام ان واقعات کو بیان کرتے ہیں جو رسول عربی پر دوزخ اور جنت کی سیر کے سلسلے میں گذرے۔ یہ تمام روایات اسلامی دنیا میں نویں صدی عیسوی سے پہلے ایک مرتب صورت حاصل کر چکی تھیں۔ دانتے کی نظم کی طرح یہ روایات بھی اسی شخص کی زبان سے نکلتی ہیں جس نے خود سیر کی ہے۔ دونوں سفرات کی تاریکی میں شروع ہوتے ہیں اور ایسے وقت کہ مسافر ابھی نیند سے چونکے ہیں۔ ورجل اور دانتے کا تعلق وہی ہے جو جبرئیل اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا اور دونوں راہ نما دوران سفر میں اپنے ساتھیوں کے سوالات کا تشفی بخش جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ جہنم کے قریب ہونے کی علامت دونوں کو یکساں نظر آتی ہے، یعنی ایک شور وغل اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد شعلوں کی لپک۔ دونوں قصوں میں جہنم کا داروغہ مسافروں کو اس وقت تک داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتا جب تک کہ ان کا راہ نما اسے حکم خداوندی نہیں سنا دیتا۔ دانتے کے جہنم کی ساخت بالکل وہی ہے جو اسلامی روایتوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ دونوں کی شکل ایک مخروط معکوس کی سی ہے اور دونوں کے کئی طبقے ہیں جن میں سے ہر ایک خاص قسم کے گناہ گاروں کے لیے مخصوص ہے پھر اس کے بعد ہر طبقے کے بھی کئی حصے کیے گئے ہیں جن میں ایک ہی گناہ کے مرتکب شدت یا خفت جرم کی بنا پر الگ الگ رکھے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ جرم جتنا شدید ہوتا جاتا ہے دوزخ کی گہرائی اتنی ہی زیادہ اور عذاب کی شدت میں اتنی ہی ترقی ہوتی جاتی

ہے۔ دونوں میں سزا گناہ کی نسبت سے دی جاتی ہے اور دونوں قصوں میں جہنم کا مقام شہر یروشلم کے نیچے بتایا گیا ہے اس کے علاوہ اکثر سزائیں بھی دونوں قصوں میں یکساں ہیں مثلاً دانتے کے قصے میں زنا کے مرتکبین کو ایک جہنمی طوفان ادھر سے ادھر اڑائے پھرتا ہے اور اسلامی قصہ میں انھیں گناہ گاروں کو آگ کا ایک زبردست شعلہ کبھی اوپر اٹھاتا ہے اور کبھی نیچے پٹک دیتا ہے۔ جہنم کے پہلے طبقے کی تصویر بھی دونوں قصوں میں بالکل ایک سی ہے، یعنی آگ کا سمندر اور شعلوں کی موجیں۔ یہاں سود خور اور دانتے کی نظم میں قتل اور غارتگری کے مجرم خون کے سمندر میں ایک طرح غوطہ زن نظر آتے ہیں اور قوی ہیکل دیوان کو دیکھتے ہوئے پتھروں سے مارتے ہیں۔ دانتے شہوت رانوں اور چوروں کو اسی طرح سانپ کے منہ میں دیکھتا ہے جس طرح مسلمان ظالموں اور بے ایمان اولیا کو۔ 'الـــرواية الالٰهية' میں جعل ساز اسی طرح پیاس سے تڑپتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جس طرح اسلامی قصہ میں شراب خور اور سب سے بڑھ کر وہ سخت ترین عذاب جو دانتے کی نظم میں تفرقہ پردازوں کے لیے رکھا گیا ہے یعنی ٹکڑے ٹکڑے کردیا جانا اور دوبارہ صرف اس لیے زندہ کیا جانا تاکہ عذاب پھر شروع ہو، مسلمانوں کے یہاں قاتلوں کے واسطے مخصوص ہے۔

اسلامی قصہ میں جس طرح مسافر اپنے راہ نما کے جرأت دلانے سے ایک بلند پہاڑ پر چڑھنے کی کوشش کرتا ہے بالکل اسی طرح ورجل کی ہمت افزائی سے دانتے جبل مطہرہ کی چوٹی پر جانے کے لیے راضی ہوتا ہے۔ پھر دونوں بیانات میں ایک ہی طرح کے استعارات سے کام لیا گیا ہے اور اکثر اوقات ایک ہی قسم کی تلمیحات اور اشارات کا استعمال کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر اس کریہہ منظر بڑھیا کو لیجیے جو دانتے کو مطہرہ کے چوتھے طبقہ میں ملتی ہے اور اسے راہ راست سے بھٹکانا چاہتی ہے۔ بالکل اسی قسم کی ایک عورت سفر معراج کی ابتدا میں رسول عربی کے سامنے بھی آتی ہے۔ اس کے علاوہ جبرئیل اور ورجل دونوں اپنی اپنی جگہ پر اپنے ساتھیوں کو یہی بتاتے ہیں کہ یہ بڑھیا دُنیا کی فانی دلفریبیوں اور دلکشیوں کی تصویر ہے۔ پھر مطہرہ اور جنت ارضی کے درمیان دونوں قصوں میں دریا حائل ہے اور دونوں مسافر اس کا پانی پیتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ جس طرح جہنم کی سیر کے بعد دانتے کو تین بار مطہرہ کے دریاؤں میں غسل دیا جاتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام گناہ اس کے حافظہ سے دُھل جاتے ہیں بالکل اسی طرح اسلامی افسانہ کے مطابق

روحیں گلشن ابراہیمی کی لہروں میں تین بار نہلائی جاتی ہیں اور جب اس سے برآمد ہوتی ہیں تو ان کے چہرے روشن اور دل گناہ کے اثر سے پاک ہوتے ہیں۔ آگے بڑھیے تو جس طرح معری کے خیالی مسافر کو جنت کے دروازے پر ایک خوبصورت عورت ملتی ہے جو اس کی بڑی آؤ بھگت کرتی ہے اور اس کے ساتھ سیر کرتا ہوا ایسے مقام پر پہنچتا ہے جہاں ایک چشمہ کے کنارے حوروں کے جھرمٹ میں اسے امرالقیس کی معشوقہ نظر آتی ہے بالکل اسی طرح دانتے کے سامنے بھی جنت میں داخل ہوتے ہی ایک نازنین 'مٹیلڈا' نامی نمودار ہوتی ہے جو اسے پھولوں کی سیر کراتی ہوئی ایک نہر کے کنارے لے جاتی ہے جہاں پیرانِ باصفا اور مہ جبینانِ خوش ادا کے ایک جلوس کے ساتھ بیٹرلیس (دانتے کی معشوقہ) اس سے ملنے کو آتی ہے۔

ملا اعلیٰ کی ساخت بھی دونوں جگہ بالکل یکساں ہے۔ دوران سفر میں دونوں مسافر جابجا برگزیدہ روحوں سے ملاقات کرتے جاتے ہیں۔ لیکن مرکز اصلی ان ارواح کا سماالسمٰوات ہے جہاں پھر ان سب سے یکجا ملاقات ہوگی۔ آسمان کی نو کرسیاں قرار دی گئی ہیں جن کے نام بھی دونوں جگہ یکساں ہیں یعنی سیاروں کے نام پر رکھے گئے ہیں۔ بعض اوقات روحوں کی تقسیم ان کے اعمالِ خیر کے مدارج کے لحاظ سے رکھی گئی ہے اور انھیں علیٰ قدر مراتب اونچے یا نیچے آسمان پر جگہ ملی ہے۔ معراج کی بعض روایتوں میں بھی بہشت کی تصویر اسی قدر روحانی ہے جس قدر دانتے کی وہ تصویر جس نے الروایۃ الالٰہیہ کے اس حصہ کو غیر فانی بنا دیا ہے۔ دونوں جگہ مظاہر خداوندی کے بیان میں الفاظ ''نور'' و ''نغمہ'' کا استعمال کیا گیا ہے۔ دونوں مسافروں کی آنکھیں ہر قدم بڑھتی ہوئی تجلی سے خیرہ ہو جاتی ہیں اور بے قابو ہو کر ہاتھ آنکھیں بند کرنے کو اٹھ جاتے ہیں لیکن راہ نما کی تسلی اور خدا کی عطا کی ہوئی توفیق سے ان کی ہمت بڑھتی ہے اور پھر جمال جہاں آرا کے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دونوں کئی کئی دفعہ اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ان کے الفاظ اس جلوہ کی صحیح تصویر کھینچنے سے قاصر ہیں جسے ان کی آنکھوں نے دیکھا ہے۔ اس کے علاوہ دونوں مسافر اپنے راہ نما کے ساتھ فضا کو اس تیزی سے قطع کرتے ہیں کہ ہوا بھی ان کی گرد کو نہیں پاتی۔ پھر دونوں رہنماؤں کے فرائض یکساں ہیں یعنی صرف یہی نہیں کہ راستہ دکھاتے ہیں۔ بلکہ ساتھ ہی ساتھ تسکین بھی دلاتے ہیں۔ ان کے لیے خدا سے دعا بھی کرتے جاتے ہیں اور خود انھیں بھی بار بار یہ

تاکید کرتے رہتے ہیں کہ اس رحمت خاصہ کا جو اللہ کی طرف سے ان پر نازل ہوئی ہے شکر ادا کریں پھر آخر میں جس طرح جبرئیل یہ کہہ کر پیچھے رہ جاتے ہیں۔ ؎

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغ تجلی بسوزد پرم

اور رفرف رسول عربی کو خاص حریم خداوندی تک پہنچا دیتا ہے، اسی طرح بیٹریس بھی دانتے کی معراج کے آخری مدارج میں اس سے چھوٹ جاتی ہے اور وہ تنہا اعلیٰ منزلیں طے کرتا ہے۔

ہر آسمان پر جنت کے ہر طبقے میں مسلمان مسافر کو بھی دانتے کی طرح کوئی نہ کوئی پرانا پیغمبر ضرور ملتا ہے جس کے گرد اس کی امت کے کچھ لوگ حلقہ باندھے کھڑے ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایسے لوگوں سے بھی ملاقات ہوتی ہے جن کا ذکر انجیل میں موجود ہے یا جو اسلامی دنیا میں شہرت رکھتے ہیں۔ **رسالۃ الغفران** میں جس طرح جابجا ہر مذہب اور ملت اور ہر طبقہ کے ایسے لوگوں کا ذکر ہے جو ادبی دنیا میں کسی حیثیت سے ممتاز رہے ہیں، ان میں سے اکثر مصنف کے ہم عصر اور ملاقاتی ہیں اور سب کے سب اپنے کارناموں کے لحاظ سے مختلف حلقوں میں منقسم ہیں، بالکل اسی طرح الروایۃ الالٰہیۃ میں بھی دوزخ اور جنت دونوں جگہ اہل علم کے مختلف دائرے قائم کیے گئے ہیں اور یہی تقسیم ہے جو اس نظم کا مابہ الامتیاز سمجھی جاتی ہے۔ دونوں مصنفوں کے یہاں تعارف کا طریقہ بھی ایک ہی ہے۔ یا تو مسافر خود کسی مشہور آدمی کے متعلق دریافت کرتا ہے کہ وہ کہاں ملے گا اور اس پر وہ شخص نمودار ہوتا ہے یا یک بیک کوئی روح سامنے آتی ہے اور راہ نما یا آس پاس کے لوگ اسے مسافر سے ملاتے ہیں۔ دونوں قصوں میں مسافر ان مشاہیر سے یا تو دینی اور ادبی مسائل پر گفتگو کرتا ہے یا ان کی دنیاوی زندگی کا کوئی اہم واقعہ معرض بحث میں آتا ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ دونوں مصنف لوگوں کو جنت یا دوزخ میں جگہ دیتے وقت اکثر صوفیانہ رواداری سے کام لیتے ہیں اور شاذ و نادر ہی تعصب کا قدم درمیان میں آتا ہے۔ دونوں جب کسی روح پر عذاب یا ثواب ہوتے دیکھتے ہیں تو ایک ہی طرح مسرت یا غم کا اظہار کرتے ہیں۔ یہی نہیں کہ دونوں قصوں کا عام خاکہ ملتا جلتا ہے بلکہ دونوں مسافر کے مشاہدات میں بھی اکثر یکسانیت نظر آتی ہے۔ مثلاً فلک مریخ میں دانتے کو ایک بہت بڑا عقاب دکھائی دیتا ہے جس کے تمام جسم پر بجز چہروں اور

پروں کے کچھ ہے ہی نہیں۔ یہ پرندہ اپنے بازوؤں کو پھڑ پھڑاتا ہے، گیت گا گا کر انسانوں کو حق پر جمے رہنے کی تعلیم دیتا ہے اور پھر چپ ہو جاتا ہے۔ رسول عربی کو بھی جنت میں ایک فرشتہ ایک عظیم مرغ کی صورت میں نظر آتا ہے جو اپنے پر پھیلا کر لوگوں کو نماز پڑھنے کی تلقین کرتا ہے اور پھر رک جاتا ہے۔ اس کے بعد انھیں پھر ایسے نورانی فرشتے نظر آتے ہیں جن میں سے ہر ایک کے جسم میں بے شمار چہرے اور پر ہیں اور جو اپنی صد ہا زبانوں سے ایک ساتھ خدا کی ستائش میں مشغول ہیں۔

ان دونوں تصویروں کو ملائیے تو دانتے کے آسمانی عقائد کا نقشہ پیدا ہو جائے گا۔ آگے بڑھ کر دانتے کو زحل میں ایک سنہرا زینہ نظر آتا ہے جو آخری آسمان تک پہنچتا ہے اور جس کے ذریعہ برگزیدہ روحیں اترتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ بیٹریس کے کہنے سے دانتے اس زینہ پر چڑھتا ہے اور ''آگ سے ہاتھ کھینچنے میں جتنی دیر لگتی ہے اس سے بھی کم عرصہ میں'' اسے طے کر جاتا ہے۔

معراج کی ایک روایت کے مطابق محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو بھی ایک زینہ نظر آتا ہے جو شہر یروشلم سے آسمان کی طرف جاتا ہے اور جس کے ادھر ادھر فرشتے پرا باندھے کھڑے ہیں۔ اس زینے کے ڈنڈے سونے چاندی اور زمرد کے ہیں اور ان پر چڑھ کر روحیں آسمان پر جاتی ہیں۔ جبرئیل کی رہنمائی میں رسولؐ ''یک چشم زدن'' میں اس پر سے گذر جاتے ہیں۔ افلاک کی بلندی پر پہنچنے کے بعد دونوں مسافروں کے راہ نما نیچے دیکھنے کی ہدایت کرتے ہیں اور انھیں یہ دیکھ کر سخت حیرت ہوتی ہے کہ عالم بالا کے مقابلے میں دنیا کیسی چھوٹی سی چیز ہے۔

ان شہادتوں کی بنا پر جو مشتے نمونہ از خروارے یہاں پر بیان کی گئی ہیں حسب ذیل نتیجہ نکالنا کچھ غیر مناسب نہ ہوگا۔

اس زمانے سے جب کہ دانتے کے ذہن میں اس عجیب و غریب نظم کا خاکہ بھی نہ تھا تقریباً چھ سو برس پہلے اسلام میں رسول عربی کی معراج کے متعلق ایک افسانہ موجود تھا۔ پھر آٹھویں صدی عیسوی سے لے کر تیرھویں صدی عیسوی تک (جب دانتے پیدا ہوا) مسلمان محدثین اور مفسرین، فقہا اور صوفیا، فلاسفہ اور شعرا اپنی اپنی جگہ پر اس دینی افسانہ کی توسیع اور تزئین میں لگے رہے۔ ایک نے اس کے جزئی واقعات گنائے تو دوسرے نے استعارات و تلمیحات کی تشریح کی۔ کہیں اس نے توسن خیال کے لیے مہمیز کا کام دیا تو کسی کو اس میں محاکات اور محاضرات کا ایک نمونہ ہاتھ

آیا۔ان انفرادی کوششوں کو ایک جگہ جمع کر کے اُرالرولیۃ الالٰہیہ کے سامنے رکھا جائے تو صرف جزوی مشابہت ہی نہیں بلکہ اکثر کلی مطابقت بھی نظر آئے گی۔سفر کے مختلف مدارج اور واقعات جنت اور دوزخ کی ساخت اور ان کی اخلاقی تقسیم، عذاب اور ثواب کی تفصیل، تلمیحات اور اشارات، مسافر، راہ نما اور ملاقاتیوں کے حرکات وسکنات اور سب سے بڑھ کر ادبی قدر و قیمت، غرض ہر چیز میں اس قدر یکسانیت اور مناسبت نظر آتی ہے کہ اسے محض اتفاق یا توارد ذہنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔1

پہلے حصہ میں واقعہ معراج اور اس کے متعلقات سے عام مشابہت کا ثبوت بہم پہنچانے کے بعد مصنف نے حصہ دوم میں الرولیۃ الالٰہیہ کے پانچوں حصوں کو الگ الگ جانچا ہے اور ہر ایک کے مقابل ایک اسلامی خاکہ بھی پیش کیا ہے۔ چنانچہ Limbo کے مقابل میں 'الاعراف'، Inferno کے مقابل میں جہنم، Purgatory کے مقابل میں الصراط اور Earthly and Celestial Paradise کے مقابل میں جنت ارضی وسماوی کو رکھا ہے اور یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ دانتے کی تصویریں اسلامی نقش ونگار کی بہت حد تک رہین منت ہیں۔ان میں سب سے زیادہ دلچسپ اور مفصل بیانات چونکہ جہنم اور جنت سماوی کے ہیں اس لیے فی الحال ہم انھیں دونوں پر اکتفا کریں گے۔

جہنم

''دانتے کے مداح ہر زمانے میں اس بے نظیر تصور کی داد دینے میں رطب اللسان رہے ہیں جس سے اس نے جہنم کی ساخت میں مدد لی ہے۔تعریف وتوصیف بالکل حق بجانب ہے لیکن اس تصویر کے طبع زاد ہونے کا دعویٰ اس وقت تک پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچ سکتا جب تک یہ یقینی طور پر ثابت نہ ہو جائے کہ کسی دوسرے مذہب کے افسانوں میں ایسی تصویر موجود نہ تھی۔اکثر اس کی کوشش بھی کی گئی ہے۔چنانچہ 'داسلر' نے ان تمام کوششوں کو جمع کیا ہے۔اس کے دیکھنے سے یہ

1۔مصنف نے اس بحث کے سلسلے میں ایک طرف تو الرولیۃ الالٰہیہ کے مختلف ابواب سے اور دوسری طرف قرآن مجید، بخاری، تفسیر قمی، تذکرہ الشعرانی، منہاج الغزالی، کنز العمال، المعراج الکبیر للغیطی، حاشیہ الدرویر، الحیو ان للدمیری، فتوحات ابن عربی، رسالۃ الغفران، رسالۃ الطیر لابی سینا اور النظر فی امور الاخرۃ لابن مخلوف سے بہت سے حوالے دیے ہیں جو طوالت کے خوف سے نظر انداز کر دیے گئے ہیں۔(عبدالعلیم)

معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک مذہب نظر انداز کیا گیا ہے اور وہ اسلام ہے حالانکہ اس کی طرف اگر ذرا سی توجہ بھی کی جاتی تو ہزاروں بدیہی مشابہتیں سامنے آ جاتیں۔ علاوہ بریں کسی دوسرے مذہب میں عذاب اور ثواب کا بیان اس قدر تفصیل سے نہیں ملتا اس لیے دانتے کے جہنم کا مقابلہ اگر اسلامی جہنم سے کیا جائے تو الروایۃ الالٰہیہ کے ماخذ کے تعین کے مسئلہ پر کافی روشنی پڑے گی"۔

قرآن سے بالکل پتہ نہیں چلتا ہے کہ جہنم کس جگہ واقع ہے لیکن عام اسلامی روایتیں اس کے زیرِ زمین ہونے پر متحد ہیں اور یہی خیال دانتے کا بھی ہے۔ قصوں میں بیان کیا گیا ہے کہ جہنم ایک تیرہ و تار غار ہے جس میں اگر سطح زمین سے ایک پتھر پھینکا جائے تو اسے تہہ تک پہنچنے کے لیے ستر برس کی مدت درکار ہوگی 1 اسی طرح دونوں جگہ یہ بتایا گیا ہے کہ جہنم کا دروازہ یروشلم میں ہیکل سلیمان کی مشرقی دیوار کے قریب واقع ہے 2 یہی نہیں بلکہ جہنم کی تقسیم بھی ایک ہی طرح مختلف طبقوں میں کی گئی ہے اور ہر ایک کی گہرائی گناہ کی شدت کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے، پھر ہر طبقہ کے بھی کئی حصے کیے گئے ہیں جن کے الگ الگ نام ہیں اور ایک حصہ ایک خاص قسم کے گناہ گاروں کے لیے مخصوص ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلمانوں نے جو خاکہ جہنم کا تیار کیا تھا اس میں بعد والوں نے بہت سی تفصیلات کا اضافہ کیا، خصوصاً صوفیا نے طرح طرح کی جدت طرازی کی ہے اور بعض اوقات ایک نقشہ بنا کر پیش کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ ان میں سب سے آگے آگے محی الدین ابن عربی ہے جس کی تصنیف کے متعلق دکھایا جا چکا ہے کہ دانتے کی نظم سے کس قدر مشابہت رکھتی ہے۔ فتوحات کے صفحے کے صفحے جہنم کے بیان سے سیاہ کیے گئے ہیں "جو ایک بہت گہرا غار ہے اور سات مدور طبقوں پر منقسم ہے" 3 اس کے علاوہ ابن عربی نے اپنی کتاب میں ایک دائرہ کھینچ کر جہنم کی شکل دکھائی ہے اور اس کی تمام تقسیمیں بھی واضح کی ہیں۔ (ملاحظہ ہو شکل نمبر ایک) الروایۃ الالٰہیہ کے شارحین نے بھی دانتے کی تخیل کی توضیح کے لیے دوزخ اور جنت کے نقشے تیار کیے ہیں، چنانچہ ایک نقشہ ابن عربی کے نقشہ سے بالکل ملتا جلتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس میں جہنم کے دس حصے کیے گئے ہیں اور ابن عربی کے یہاں صرف سات ہیں (ملاحظہ ہو شکل

1- کنز العمال (7-244)
2- کنز العمال (6-102) اور 7-277۔
3- فتوحات۔ (3-557)

نمبر 2)۔اس شکل میں گہرائی کی نسبت بھی دکھائی گئی ہے۔ابن عربی کے یہاں اگر چہ یہ صاف نہیں ہے لیکن اسلامی جہنم کے عمق کا اندازہ شکل نمبر 3۔سے ہوسکتا ہے جوتر کی انسائیکلو پیڈیا 'معرفت نامہ' سے لی گئی ہے۔دونوں کی یکسانیت اہل نظر سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔''

جنت

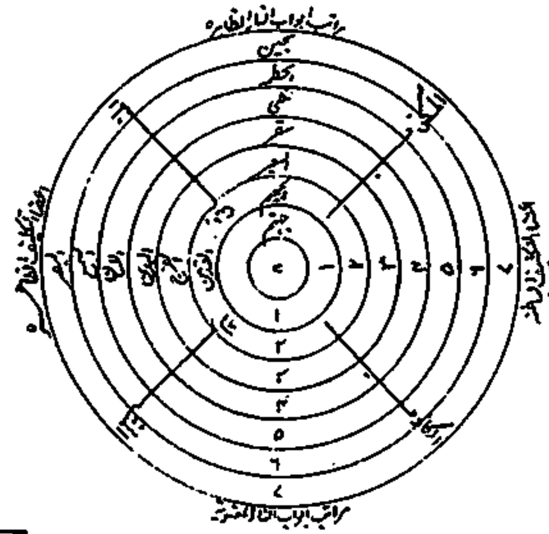
جہاں تک جنت کی تصویر اور تفصیل کا تعلق ہے بلاخوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ تمام اسلامی تخیلات کو اکٹھا کرنے میں ابن عربی سے زیادہ کوئی کامیاب نہیں ہوا ہے۔فتوحات کے مصنف نے صرف خیالی تزئین اور تصوری آرائش پر اکتفا نہیں کی ہے بلکہ جابجا نقشے اور خاکے شامل کردیے ہیں جس کی وجہ سے اس کے خیالات کا صحیح اندازہ آسان ہوگیا ہے اور ہمارے مقصد کے لیے تو یہ بہت ہی مفید ہیں۔چنانچہ ابن عربی کی جنت کا جو نقشہ فتوحات جلد سوم صفحہ 554 سے لیا گیا ہے اور دانتے کی اس جنت کی تصویر جس کی تشبیہ اس نے گلاب سے دی ہے اور جو پورینا (شارح الروایۃ الالٰہیہ) کی کتاب میں موجود ہے۔دونوں کو اگر سامنے رکھیے تو صرف ایک نظر میں آپ یہ معلوم کرلیں گے کہ ان دونوں کی یکسانیت اتفاقی نہیں ہے بلکہ اس میں ارادے کو بھی کوئی دخل ضرور ہے (ملاحظہ ہو اشکال 5-4)۔

ان تمام تفصیلی مقابلوں اور موازنوں سے (جو اس کتاب کے حصہ دوم میں موجود ہیں لیکن مضمون میں طوالت کے خوف سے صرف اشارتاً مذکور ہیں) ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ:

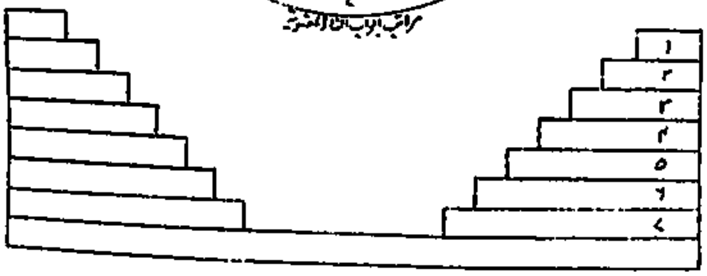
1- الروایۃ الالٰہیہ کے بہت سے بیانات اور اکثر تفصیلیں جن کی مثالیں ہمیں معراج کے بیانات میں نہ مل سکی تھیں اسلامی ادب میں کہیں نہ کہیں موجود ضرور ہیں، خواہ وہ قرآن میں ہوں یا احادیث میں، آخرت کے عام افسانوں میں ہوں یا فقہا کے عقائد میں، فلاسفہ کی تصانیف میں ہوں یا صوفیا کے ملفوظات میں۔

2- اسلامی مصنفین میں سب سے زیادہ حصہ اس نمونہ کے فراہم کرنے میں جس سے دانتے نے آخرت کی تصویر کھینچنے میں مدد لی ہے، محی الدین ابن عربی کا ہے۔نہ صرف خاکہ بلکہ حصص کی تقسیم، عذاب اور ثواب کی نوعیت، مشاہدات اور مناظر کی کیفیت، غرض ہر چیز میں الروایۃ الالٰہیہ اور الفتوحات المکیہ ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں۔

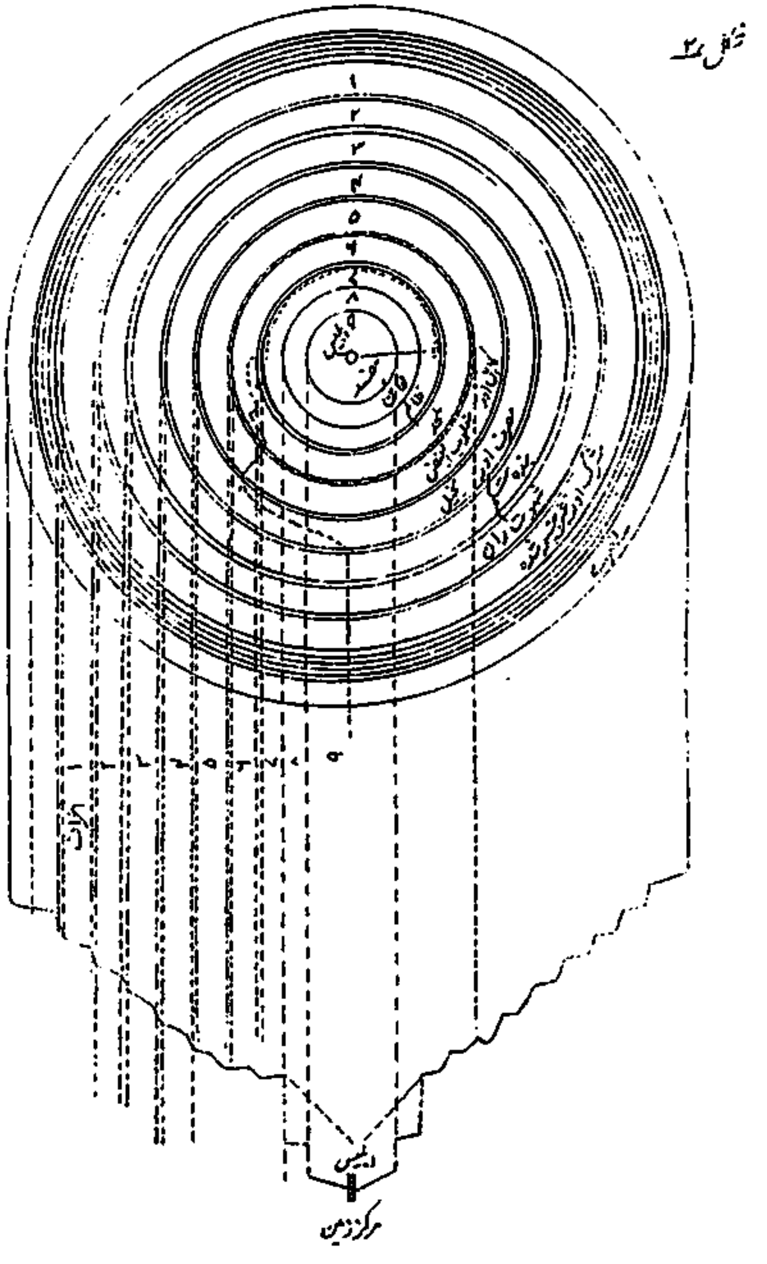
شکل ۱

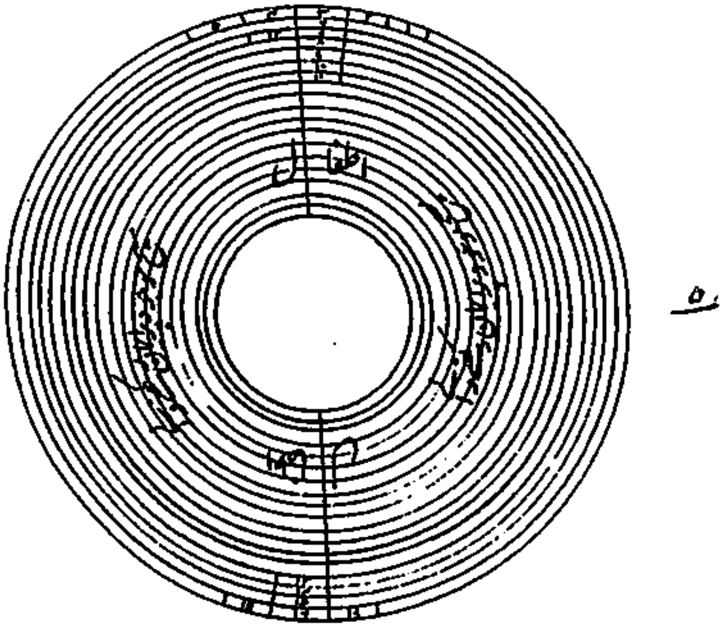


۲



۳


مرکز زمین



تاریخی واقعات کا جہاں تک تعلق ہے وہ یہ ہیں:

تیرھویں عیسوی میں دانتے کی پیدائش سے تقریباً پچیس برس پہلے ابن عربی اپنی ایک تصنیف کے ذریعہ دوسری دنیا کا ایک خاکہ پیش کرتا ہے اور اپنے خیالات کی توضیح کے لیے جا بجا نقشے بھی بنا دیتا ہے۔ اسی برس بعد دانتے اپنی نظم میں آخرت کی ایک بے مثل شاعرانہ تصویر کھینچتا ہے، جس کے خط و خال اتنے واضح ہیں کہ بیسویں صدی کے شارحین اس کو لوحِ خیال سے صفحۂ قرطاس پر منتقل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ یہ تصویر جو اب دانتے کے شارحین نے بنائی ہے اور وہ نقشہ جو ابن عربی نے سات سو برس پہلے کھینچا تھا دونوں میں اس قدر مطابقت ہے کہ اسے محض اتفاق پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ اب اگر یہ نظریہ کہ دانتے نے ابن عربی کا نقشہ اپنے سامنے رکھا تھا کسی طرح مسترد بھی کر دیا جائے تو یہ بدیہی مشابہت یا تو ایک ناقابل حل معمہ ہے یا ایجاد کا ایک

محیر العقول معجزہ۔ اب سوال صرف ایک باقی رہ جاتا ہے اور وہ یہ کہ کیا درحقیقت اس کا امکان ہے کہ دانتے کو اسلامی ادب سے واقفیت رہی ہو۔ اس مسئلہ پر تین قسم کی شہادتیں پیش کی جاسکتی ہیں:

1- یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ عہد وسطیٰ میں مسیحی یورپ نے باہمی تعلقات کی بنا پر مسلمانوں کے مذہب، عقائد، رسم و رواج اور آخرت کے تصور کے متعلق کافی علم حاصل کرلیا تھا۔

2- اس کا امکان ہے کہ دانتے نے بالواسطہ یا بلاواسطہ اسلامی ادب سے اپنی نظم کے لیے مواد حاصل کیا ہو۔

3- اس کی شہادتیں موجود ہیں کہ وہ ادب اسلامی سے شوق رکھتا تھا اور اس کا اثر بھی اس پر پڑا تھا۔ اسلام ان ممالک کی فتح کے بعد جو عرب سے متصل تھے بڑی سرعت کے ساتھ اندلس، جنوبی فرانس، اطالیہ اور سسلی میں پھیل گیا۔ جنگ کے زمانے میں بھی دو قومیں بہت جلد ایک دوسرے سے واقف ہو جاتی ہیں اور یہاں تو ایک مدت تک اسلامی اور مسیحی تہذیبیں امن کے ایام میں دوش بدوش رہی ہیں۔ عرب تجار برابر روس اور شمالی یورپ میں جایا کرتے تھے اور کبھی کبھی تو فن لینڈ، ڈنمارک اور آئس لینڈ تک پہنچ جاتے تھے۔ اس کے علاوہ اندلس اور سسلی میں جو باہمی تعلقات تھے ان کا پوچھنا ہی کیا۔ دانتے کی اسلامی تاریخ سے واقفیت کی صرف ایک دلیل الروایۃ الالٰہیہ سے کافی ہوگی۔ اس نے رسول عربی اور علی کو جہنم کے اس حصہ میں رکھا ہے جو تفرقہ پردازوں کے لیے مخصوص ہے **(عیاذاً باللّٰہ)** محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے متعلق تو کسی تشریح کی ضرورت نہیں لیکن آخر علی کو ان کے ہمراہ کیوں رکھا؟ آج کل اسلامی تاریخ سے عام واقفیت پیدا ہو گئی ہے اور لوگ جانتے ہوں گے کہ علی کے تعلق سے، خواہ وہ خود اس کو پسند نہ کرتے رہے ہوں، اسلام میں ایک بڑا تفرقہ پڑ گیا اور وہ شیعہ سنی کا جھگڑا تھا لیکن اسلامی تاریخ سے ایسی تفصیلی واقفیت جس کا اظہار دانتے نے کیا ہے تیرھویں صدی کی مسیحی دنیا کے لیے کوئی عام بات نہ تھی۔ اسی واقعہ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ دانتے کا تعلق اسلام سے صرف ادبی حیثیت سے تھا اور مذہب اسلام نے

اس پر کچھ بھی اثر نہیں کیا۔ اس کے علاوہ دانتے کی دوسری تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ الفارابی، بوعلی سینا، ابن رشد اور غزالی کے فلسفے سے واقف تھا۔ چنانچہ بعض اوقات اس نے حوالے بھی دیے ہیں اور الروایۃ الالٰہیہ میں بھی انھیں مطہرہ میں رکھا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ دانتے کا استاد بردنٹو ایک عرصہ تک اندلس میں رہا تھا اور اسلامی ادب سے واقفیت رکھتا تھا۔ پھر ایسی حالت میں کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ دانتے نے بھی اپنی بے نظیر نظم کے لیے یہیں سے مواد حاصل کیا ہو۔ لیکن اس تحقیق کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ دانتے کی شہرت میں یا اس کی بے مثل نظم کی قدر و قیمت میں کوئی بٹہ لگے۔ دانتے ملک اور قومیت کے قیود سے مستغنی ہے اور اس کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ اس نے تمام دنیا کے اخلاق اور تصوف کو اپنی نظم میں ایک نرالے انداز سے جمع کر دیا ہے۔[1]

(علی گڑھ میگزین 1959)

□□□

1- ماہنامہ جامعہ 1926۔ (مرتب)

سحراوراس کے اقسام

عوام الناس کا خیال ہے کہ سحر یا جادو کوئی مافوق الفطرت طاقت ہے جو معمولی انسان کے تصرف سے باہر ہے۔ ہندوستان کی آبادی کا ایک کثیر حصہ اس کے وجود پر ایمان رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک ساحر یا جادوگر کی ہستی صرف عجیب وغریب ہی نہیں بلکہ نہایت مرعوب کن ہے۔ جہلا میں ایک مثل مشہور ہے کہ "جادو برحق، کرنے والا کافر" اور لطف تو یہ ہے کہ یہ قول شارع اسلام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ جادوگر اپنی طرف سے بیماروں کو شفا دے سکتا ہے، اچھوں کو موت کا باعث ہوسکتا ہے، دوستوں میں نفاق اور دشمنوں میں اتفاق پیدا کرسکتا ہے۔ غرض کہ اکثر کے خیال کے مطابق معاذ اللہ اسے کارخانہ قدرت کے نظم نسق میں بھی کوئی دسترس ہے۔ دوسری قوموں کا تو کہنا ہی کیا، خود مسلمانوں میں جن کا مذہب اس دنیا سے شرک وکفر کی تاریکی کو دور کرکے توحید خالص کی روشنی پھیلانے آیا ہے، یہ گمراہی سب سے زیادہ موجود ہے۔ سحر پر ایمان اور عاملوں کے گنڈے تعویذوں پر یقین اتنا عام ہوگیا ہے کہ اس کے خلاف کچھ کہنا لوگوں کی نظروں میں ایک نئی بات معلوم ہوگی لیکن اگر کوئی سمجھدار آدمی نظر غایر سے دیکھے تو فوراً یہ محسوس کرلے گا کہ (یہ) جہلا کے بہکانے کا ایک آلہ ہے جس سے دنیا کے چالبازوں نے ہمیشہ اپنا کام نکالا ہے اور اگر جاہل موجود رہے تو وہ ہمیشہ اسی سے کام لیتے رہیں گے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا اثر عقائد اور اخلاق پر پڑتا ہے اور اس کی ضرورت ہے کہ جلد از جلد اس خیال کو عوام کے

دلوں سے حرف غلط کی طرح مٹا دیا جائے۔ صاحب المنار سید رشید رضا نے سورہ اعراف کی تفسیر کے سلسلہ میں ایک مستقل بحث سپرد قلم کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ سحر یا جادو قدمائے مصر کے فنون میں سے ایک فن تھا اور وہ اسے دیگر علوم کے ساتھ اپنے مدارس عالیہ میں حاصل کیا کرتے تھے۔ زمانہ قدیم میں بابل اور ہندوستان میں یہی رسم تھی۔ بت پرستوں کی روایات میں اکثر عجیب وغریب اعمال کا ذکر آتا ہے جن کو وہ سحر سے تعبیر کرتے تھے۔ دانایان فرنگ نے ان میں سے اکثر کی تحقیق کی ہے اور ان کے اسباب بھی معلوم کر لیے ہیں۔ ابھی بعض ایسے بھی ہیں جن کے اسباب صاف طور پر ظاہر نہیں ہو سکے ہیں۔ سحر سے مراد ہیں وہ اعمال عجیب وغریب جو عوام الناس کے ادراک سے باہر ہیں لیکن دراصل بجز تلبیس وحیل کے اور کچھ نہیں۔ ان اعمال پر سحر کا اطلاق اسی وقت تک ہوتا ہے جب تک ان کے اسباب پردۂ راز میں رکھے جاتے ہیں اور جہاں ان میں سے کسی کے اسباب ظاہر ہوئے فوراً وہ عمل دائرہ سحر سے خارج ہو گیا۔ یہی وجہ تھی کہ کفار رسالت کا انکار کیا کرتے تھے۔ وہ ان آیات الٰہی کو بھی جو اللہ کی طرف سے رسولوں کی تصدیق کے لیے نازل ہوئی تھیں سحر سمجھتے تھے اور اس لیے ان سے ان کے نزدیک صداقت رسول لازم نہیں آتی تھی کیونکہ سحر تو ایک فن ہے جسے مشق اور محنت سے ہر فرد وبشر حاصل کر سکتا ہے۔ تاریخوں سے صاف ظاہر ہے کہ سحر یا جادو کی حقیقت پر ایمان صرف ایام جاہلیت کے لیے مخصوص ہے۔ وحشی اور غیر تہذیب یافتہ قبائل بھی اس کے وجود کے قائل ہیں۔ جہاں جہاں علم کی روشنی پھیلتی جاتی ہے وہاں لوگ اسے دوسرے ناموں سے موسوم کرنے لگے ہیں۔ سفلی افعال کو جنھیں لوگ پرانے زمانے میں سحر کے نام سے یاد کرتے تھے اب مداری کا تماشہ کہتے ہیں۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔

(1) جس میں ان طبعی اسباب سے مدد لی جاتی ہے جو عامل کو تو معلوم ہوتے ہیں مگر ناظرین ان سے بے خبر ہوتے ہیں۔ ساحرین فرعون اسی قبیل سے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنی رسیوں اور لکڑیوں کے اندر پارہ بھر دیا تھا جس سے ان میں حرکت پیدا ہو گئی تھی۔ اگر اس زمانہ کے ماہرین طبیعات یا کیمیا چاہیں تو افریقہ یا دوسرے بلاد کے جاہل وحشیوں کو سائنس کے کرشمے دکھا کر اپنا مطیع بنا لیں۔ اس کے بعد نبوت یا ولایت کا دعویٰ تو درکنار اگر الوہیت کا دعویٰ بھی کریں تو وہ بلا پس وپیش تسلیم کر لیں گے۔ انھیں وحشیوں میں ایک دفعہ بعض مغربی سپاہیوں کا گزر ہوا۔ وہاں کے جادوگر انھیں مرعوب کرنے کے لیے طرح طرح کے

کھیل دکھانے لگے۔ ان سپاہیوں نے کہا کہ ہم تم سے بڑے جادوگر ہیں دیکھو ہم اپنے ہاتھ میں ایک سورج پیدا کردیتے ہیں۔ وہ مقام جہاں یہ لوگ موجود تھے بہت سرد تھا اور زمانہ بھی سردی کا تھا۔ ایک سیاح نے برف کا ایک ٹکڑا مسور کے دانہ کے برابر اپنی ہتھیلی پر رکھا اور سورج کے سامنے کھڑا ہوگیا۔ سورج کی کرن برف پر پڑی اور وہ چمکنے لگا۔ ساحروں نے جو اس طرف دیکھا تو ان کی نظریں خیرہ ہوگئیں فوراً ہی وہ ان کے مطیع ہوگئے اور ان کو تکلیف پہنچانے سے باز رہے۔

(2) دوسری قسم وہ ہے جن کا مدار صرف ہاتھوں کی صفائی اور تیزی پر ہے مثلاً کسی موجودہ شے کا غائب کردینا یا غیر موجودہ کا حاضر کردینا یا چیزوں کی ہیئت بدل دینا وغیرہ۔ یہ قسم ہر جگہ عام ہے اور اب کوئی اسے سحر نہیں کہتا۔

(3) تیسری قسم وہ ہے جس کی بنا قوت ارادی پر ہے۔ وہ لوگ جن کی دماغی طاقت زیادہ ہوتی ہے کمزور اور توہم پرست طبائع پر اپنا اثر ڈال سکتے ہیں۔ یہی وہ قسم ہے جس کے متعلق عوام کا خیال ہے کہ اس کے ماہر جنات یا ارواح شیاطین سے مدد لیتے ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ان الفاظ یا منتروں میں اثر ہوتا ہے جنھیں جادوگر پڑھتے ہیں۔ آج کل جو مقناطیسی قوت سے لوگ بے ہوش کردیے جاتے ہیں وہ بھی اسی میں شامل ہے اور اب تو یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں سمجھی جاتی۔

متکلمین میں سے بعض کا خیال ہے کہ سحر خوارق عادت میں سے ہے اور اسی جنس سے ہے جس سے معجزات انبیا ہیں لیکن غالباً انھوں نے اس امر پر غور نہیں کیا کہ سحر تعلیم سے بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ یہ بات نصوص قرآنی سے بھی ثابت ہے اور آج کل تو اس میں کسی قسم کا شک باقی ہی نہیں رہا ہے۔ اکثر علمائے اسلام کے اقوال سحر کے متعلق مشہور ہیں بعض تو ان میں صحیح ہیں اور بعض سراسر توہم۔ ابن فارس کا قول بہت مشہور ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سحر وہ باطل ہے جو حق کی صورت میں ظاہر کیا جائے۔ شیخ ابوبکر احمد بن علی رازی نے جو جصاص کے نام سے مشہور ہیں اور چوتھی صدی کے ائمہ حنفیہ میں سے ہیں اپنی تفسیر احکام القرآن میں پورے ایک باب میں سحر پر بحث کی ہے۔ انھوں نے بھی سحر کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں۔

(1) سحر اہل بابل:

جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا (**يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ**) اہل بابل ستارہ پرست تھے، کواکب سبعہ کی پرستش کرتے تھے اور انھیں کو اپنا معبود سمجھتے تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ جملہ حوادث عالم انھیں ستاروں کے قبضہ قدرت میں ہیں۔ وہ ستاروں یا اجرام علوی کو ایک مبدع یا صانع کی صنعت کا نتیجہ نہیں سمجھتے تھے۔ انھی لوگوں میں حضرت ابراہیم علیہ السلام مبعوث ہوئے تھے۔ بابل، عراق، شام، مصر اور روم کی بیوراسپ کے زمانہ تک جسے عرب ضحاک کہتے ہیں یہی حالت رہی۔ پھر افریدون نے جو دنباوند کا رہنے والا تھا، بیوراسپ کی حکومت کو تباہ کر دیا اور اسے قید کر لیا۔ جہلا کا خیال ہے کہ افریدون نے بیوراسپ کو جبل دنباوند کی سب سے اونچی چوٹی پر قید کر دیا تھا اور وہ اب تک وہاں موجود ہے اور ساحرین اب تک اس سے جادو سیکھنے جاتے ہیں۔ صرف یہ ہی نہیں بلکہ وہ عنقریب ساری دنیا پر غالب ہوگا اور وہی دجال ہے جس کی پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پیشین گوئی کی تھی۔ ظن غالب یہ ہے کہ یہ خیال مجوسیوں سے لیا گیا ہے۔ اس کے بعد اقلیم بابل اہل فارس کے ہاتھوں میں آ گئی اور بعض بادشاہوں نے بابل ہی کو اپنا وطن بنا لیا۔ یہ لوگ بت پرست نہیں تھے بلکہ اللہ تعالیٰ کی وحدت کے مقر تھے، لیکن ساتھ ہی ساتھ عناصر اربعہ کی تعظیم بھی کرتے تھے۔ یہ لوگ جب بابل پر قابض ہوئے تو انھوں نے ساحروں کو ایک ایک کر کے فنا کرنا شروع کیا۔ وہ اسے اپنا دین سمجھتے تھے۔ جب تک حکومت ان کے پاس رہی یہ سلسلہ برابر قائم رہا۔ اہل بابل نے کواکب سبعہ کے نام پر سات بت بنا لیے تھے۔ ان میں سے ہر بت کا ایک ہیکل ہوتا تھا اور ہر ایک کے قرب کے وسائل اور منت ماننے کے طریقے جداگانہ ہوتے تھے۔ شفائے امراض اور دوسری بھلائیوں کے لیے لوگ مشتری کی طرف رجوع کرتے تھے۔ جنگ، نفاق یا موت کے لیے زحل کی منتیں مانتے تھے اور جو لوگ طوفان، آتش بازی یا وبا کے خواستگار ہوتے تھے وہ مریخ پر چڑھاوے چڑھاتے تھے۔ عوام کا اعتقاد ان پر راسخ تھا۔ جو لوگ ان بتوں کے مجاور تھے وہ اس اعتقاد کو اور زیادہ پختہ کرتے رہتے تھے اور طرح طرح سے یہ خیال جہلا کے دل نشیں کرتے رہتے تھے۔ لوگوں کو سمجھا دیا گیا تھا کہ اگر کسی منت ماننے والے یا بھینٹ چڑھانے والے کا اعتقاد ان پر کامل

نہ ہوگا تو وہ اپنے مقصد کو نہیں پہنچ سکے گا۔

اس پر طرہ یہ کہ اس زمانہ کے بادشاہ اس میں کسی قسم کی مزاحمت نہیں کرتے تھے بلکہ یہ ساحر جو مجاور بنے بیٹھے تھے ان کے مقربین میں سے ہوتے تھے اور یہ ان کی بڑی عزت کرتے تھے۔ اغلب ہے کہ وہ خود بھی عوام کی طرح ان کے معتقد ہوں گے۔ فرعون کے قصے سے تو یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ملک کے ساحروں کے صدق پر اعتماد رکھتا تھا جب تو اس نے ان کو حضرت موسیٰ کے مقابلہ کے لیے بلایا تھا۔ ان بادشاہوں کے بعد جب حکومت ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آئی جو موحد تھے اور ساحروں کے قتل کو تقرب الی اللہ کا ذریعہ سمجھتے تھے تو چھپ چھپ کر عوام الناس کو اپنے کرتب دکھا کر کچھ حاصل کرلیا کرتے تھے۔ یہ ہے مختصراً بابل کے سحر کی کیفیت اور اس طرح وہ بتوں کی آڑ میں شکار کھیلا کرتے تھے۔

سحر کی بنا اکثر ایسے تخیلات پر ہوتی ہے جن کے ظواہر حقائق کے خلاف ہوں۔ ہمارے سامنے روز ایسی مثالیں آتی ہیں کہ ہم دیکھتے کچھ ہیں اور حقیقت کچھ اور ہوتی ہے۔ مثلاً کسی تیز سواری پر سفر کرنے والے کو ادھر ادھر کی سب چیزیں متحرک معلوم ہوتی ہیں حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہوتا ہے یا صبح کے وقت سورج کا قرص بڑا معلوم ہوتا ہے اور دن چڑھے چھوٹا دکھائی دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ قرص تو اس کا گھٹتا بڑھتا نہیں، یہ زمین کے بخارات کا اثر ہے یا اگر ہم کسی چھوٹی حلقہ دار چیز کو آنکھوں سے بہت قریب لے جاتے ہیں تو اس کے حلقے بہت بڑے ہوتے ہیں۔ ان سب کے اسباب مختلف ہیں لیکن اس حقیقت کو ثابت کرنے میں سب متفق ہیں کہ اکثر وجوہ سے نگاہیں انسان کی دھوکا کھا سکتی ہیں۔ جادوگر اس حقیقت سے بہت فائدہ اٹھاتے ہیں اکثر اپنی خفت دست کی بدولت وہ لوگوں کو یقین دلا دیتے ہیں کہ جادو کی .... چڑیا کو سب کے سامنے ذبح کیا اور اس کا سر بھی دھڑ سے علاحدہ کر دیا۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک چڑیا اس کے ہاتھ سے اوپر اڑتی ہوئی نظر آئی۔ لوگ یہ سمجھے کہ یہ وہی چڑیا تھی۔ حالانکہ تماشہ دکھانے والے کے پاس دو چڑیاں تھیں ایک کو تو اس نے ذبح کیا اور دوسری کو اڑا دیا۔ لوگ اڑنے والی چڑیا کی طرف متوجہ ہوئے تو اس نے مذبوحہ چڑیا چھپا دی۔ جو جاہل تھے وہ یہ سمجھے کہ یہ جادو کے زور سے ہوا ہے۔ اس قسم کی ہزاروں مثالیں ہمیں مل سکتی ہیں کہ واقعہ کے خلاف کوئی بات ظاہر ہو اور اس میں

دھوکا ہو جائے۔

سحر کی ایک دوسری قسم ہے جسے عوام الناس اعمالِ شیاطین و جنات سے تعبیر کرتے ہیں۔ لوگوں کا خیال ہے کہ عمل یا چلہ کشی سے انسان ایک موکل کو اپنے تابع کرسکتا ہے جو ہمیشہ اس کا مطیع و فرماں بردار رہے گا۔ جن لوگوں سے ایسے اعمال ظاہر ہوتے ہیں کہ ان پر عامل جنات کا گمان ہو جائے وہ اکثر پہلے سے اس کی تیاریاں کیے ہوئے ہوتے ہیں۔ دو چار آدمی مل کر اس کام کو کرتے ہیں جن میں سے ایک تو عامل بن جاتا ہے اور باقی موکل وغیرہ۔

ان عالموں کے افعال اور اقوال کا اثر لوگوں پر بہت پڑتا ہے۔ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیتوں سے جنات کو اپنے قبضے میں لاتے ہیں اور انھیں وہی عمل معلوم ہے جو حضرت سلیمان کو معلوم تھا۔ یہ اللہ اور اس کی کتاب پر صریح افترا ہے۔ بعض تاریخوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ خلیفہ معتضد بھی باوجود اپنی فطانت اور ذہانت کے ان کے پھندوں میں پھنس گیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے محل سرا میں اکثر ایک شخص کو دیکھتا تھا جو ہاتھ میں تلوار لیے ہوئے ایک دفعہ ادھر سے ادھر گذر جاتا تھا اور بعد کو تلاش کیا جاتا مگر کہیں پتہ نہ چلتا۔ آخر کار اس نے تنگ آکر بعض لوگوں کو بلوایا جو عاملِ جنات ہونے کا دعویٰ کرتے تھے۔ یہ لوگ تو ہمیشہ کسی ایسے موقعہ کی تلاش میں رہتے ہیں۔ انھوں نے فوراً کہا کہ اس احاطہ میں بہت بڑا جن رہتا ہے اور طرح طرح کے دلائل سے خلیفہ کو یقین دلا دیا۔ اس نے ان لوگوں کو انعام و اکرام کے بعد رخصت کیا اور یہ سمجھا کہ اب اس مصیبت سے نجات ملی۔ مگر وہ جن ہوتا جب تو جاتا۔ یہ سلسلہ قائم رہا اور معتضد نے ہزاروں ترکیبیں کیں لیکن کوئی کارگر نہ ہوئی یہاں تک کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ مقتدر کے عہد میں یہ بات کھلی کہ یہ ساری شرارت ایک سفید غلام یقق کی تھی۔ وہ محل سرا کی کسی کنیز پر عاشق تھا۔ بہ سبب تقرب خلیفہ کے وہ محل کے ہر حصہ تک پہنچ سکتا تھا۔ اس نے کئی قسم کی مصنوعی داڑھیاں بنوالی تھیں اور جب انھیں لگا لیتا تھا تو کوئی بالکل تمیز نہیں کرسکتا تھا۔ وہ اکثر داڑھی لگا اور تلوار ہاتھ میں لے محل سرا کے باغ کے ایک طرف سے دوسری طرف گذر جاتا تھا۔ جو اسے دور سے دیکھتا گھبرا جاتا اور شور کرتا۔ اس طرح تھوڑی دیر کے لیے سارے محل میں ایک ہنگامہ مچ جاتا۔ جب تلاش ہونے لگتی تو یہ شخص کسی درخت کے آڑ میں کھڑے ہو کر داڑھی اتار لیتا اور اپنے کپڑوں میں چھپا

لیتا چونکہ یہ خلیفہ کے خاص غلاموں میں سے تھا اس لیے کوئی اس کی موجودگی سے شبہ بھی نہ کرتا۔ اس ہنگامے سے اس کا فائدہ یہ تھا کہ جب لوگ پریشان ہو کر مفروضہ جن کی تلاش میں ادھر ادھر پھرتے تو وہ کنیز چپکے سے باغ کے کسی گوشہ میں اس کے پاس چلی آتی اور اسے اس سے باتیں کرنے کا موقعہ مل جاتا۔ اس غلام کے مرنے کے بعد اس کنیز نے اس راز کو افشا کیا۔ جب ایک معمولی غلام اس صفائی سے خلیفہ اور اس کے جملہ ارا کین کو ایک مدید مدت تک دھوکا دے سکتا ہے تو ان لوگوں کا پوچھنا ہی کیا جن کا یہی پیشہ ہے۔ باقی رہے عامل یا جنی۔ ان کو تو کھانے کمانے کا ایک بہانہ چاہیے، جہاں دیکھا کہ کسی کو خفیف سا بھی شبہ ہے، وہیں ایک مہیب جن پیدا کر دیا۔

سحر کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کے ماہر شکایت یا چغل خوری سے اپنا کام نکالتے ہیں۔ ایک مفسدہ عورت نے کسی سے وعدہ کیا کہ وہ ایک دوسری عورت اور اس کے شوہر میں سحر کے ذریعے ناچاقی پیدا کر دے گی۔ وہ اس عورت کے پاس گئی اور اس سے کہا کہ تمھارے شوہر پر جادو کیا گیا ہے اور وہ تم سے بہت بیزار ہے۔ اگر تم چاہو تو میں اس جادو کا اثر اس پر سے دور کر دوں مگر شرط یہ ہے کہ تم کسی طرح سے اس کی گردن کے تین بال کاٹ کر مجھے لا دو۔ عورت کی جہالت مشہور ہی ہے وہ راضی ہو گئی۔ وہ مفسدہ اس کے بعد شوہر کے پاس گئی اور اس سے کہا کہ تمھاری بیوی تم سے بے وفائی پر کمر بستہ ہے اور رات کو جب تم سو رہے ہو گے تمھاری گردن کاٹنے کا ارادہ رکھتی ہے۔ ذرا ہوشیار رہنا۔ حسب وعدہ بیوقوف غرض کی ماری عورت نے رات کو استرے سے اپنے شوہر کی گردن پر کے تین بال کاٹنے کی کوشش کی۔ وہ سمجھتی تھی کہ شوہر سو رہا ہے مگر وہ ہوشیار تھا۔ جب اس نے استرہ اپنی بیوی کے ہاتھ میں دیکھا تو اس کی غداری پر اسے کامل یقین آ گیا اور فوراً ہی اس نے اس کو مار ڈالا، جس کی سزا میں خود بھی قتل ہوا۔

سحر کی ایک اور قسم ہے وہ یہ کہ ساحر اپنے معمول کو کوئی ایسی دوا کھلا دے جس کے اثر سے کچھ دیر کے لیے اس کے حواس مختل ہو جائیں اور وہ بہکی بہکی باتیں کرنے لگے۔ ایسی دوائیں اکثر کتب طب میں مذکور ہیں جنھیں کھا کر انسان ایسے حرکات کرنے لگتا ہے کہ اس پر مسحور ہونے کا گمان ہوتا ہے اور ہوش میں آنے کے بعد اگر اس سے کہا جائے تو وہ کبھی نہ مانے گا بلکہ نہایت شد و مد کے ساتھ انکار کرے گا۔

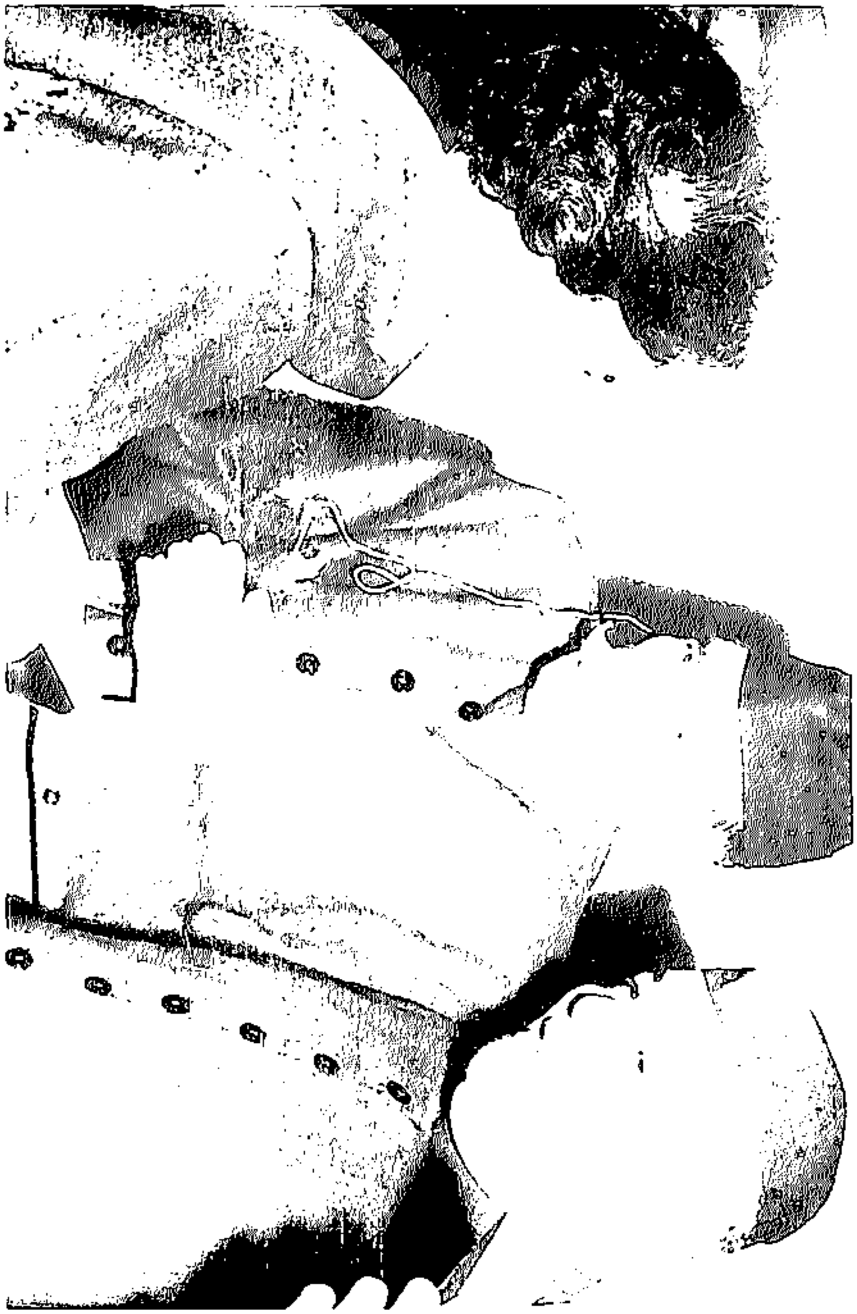
بعض جاہلوں کا گمان ہے کہ معاذ اللہ رسول اللہ صلعم پر بھی سحر کیا گیا تھا۔ اور کارگر بھی ہو گیا۔ اس دعوے کی دلیل کے لیے انھوں نے ایک حدیث بھی پیش کی ہے۔ جس میں رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے "إنّہ یخیل الی انی اقول الشئ وافعله ولم اقله ولم افعله" (خدا سمجھے ایسے مفسدوں سے جو اپنے اغراض و مقاصد کی کامیابی کے لیے خدا اور اس کے رسول پر بہتان باندھتے ہیں اور اس کے عذاب سے نہیں ڈرتے۔)

متذکرہ بالا مثالوں سے یہ ظاہر ہو گیا ہوگا کہ سحر کی فی الحقیقت کوئی اصلیت نہیں ہے۔ ساحر کا کذب اور اس کی بے بسی تو ذرا سے غور کے بعد نمایاں ہو سکتی ہے۔ اگر واقعی جادوگر اپنی قوت تصریف سے لوگوں کی موت پر قادر ہوتا یا کائنات عالم میں کوئی تبدیلی پیدا کر سکتا تو آج دنیا کی ساری حکومتیں ساحروں کے ہاتھوں میں ہوتیں، سارے خزانے انھیں کے قبضہ قدرت میں ہوتے اور سارا نظام عالم ان کے اشارہ پر چلتا۔ مگر دیکھتے ہیں کہ بخلاف اس کے وہ لوگ جو اس عظیم الشان قوت کے مدعی ہیں ادھر ادھر مارے مارے پھرتے ہیں، کھانے کو روٹی اور پہننے کو کپڑا نہیں ملتا، تماشے دکھاتے ہیں اور اس طرح روزی کمانے کی کوشش کرتے ہیں۔ کیا یہ قرین قیاس ہے کہ جو شخص ایک انگلی کے اشارہ سے یا زبان کی جنبش سے دنیا کے تاجداروں کو خاک و خون میں تڑپتا ہوا دیکھ سکتا ہو یا جو دنیا کی چلتی ہوئی گاڑی کو یک بیک روک سکتا ہو وہ در بدر کی خاک چھانے اور کوڑیوں کا محتاج ہو۔ اگر واقعی سحر کی کوئی حقیقت ہوتی تو دنیا کی جنگجو قومیں بجائے اس کے کہ مشین گن، توپوں، ہوائی جہازوں اور بحری بری فوجوں میں اپنا سرمایہ، وقت اور محنت صرف کرتیں کسی ساحر کو نوکر رکھ لیتیں اور اپنے دشمن کی ساری فوج کو طلسمات ہوش ربا یا فسانہ حاتم طائی کے فرضی بادشاہوں کی طرح یکدم فنا کر دیا کرتیں۔ (یہ) فسانے اسی زمانہ کے ساتھ ختم ہو گئے اور اب ان کی حقیقت پر ایمان رکھنے والا کوئی موجود نہیں رہا۔ اللہ تعالیٰ نے تو پہلے ہی کہہ دیا تھا۔ "لَا یفلح الساحر حیث أتیٰ"۔ ظاہر ہے کہ جہاں مکر و فریب اور تلبیس و باطل کے سوا اور کچھ نہ ہو وہاں فائدے کی امید رکھنا جہالت محض ہے آج کل دنیا میں سحر یا ساحر کی ہستی صرف تفریح طبع کے لیے باقی ہے اور اس پر ایمان رکھنے والا صرف جہلا کا طبقہ ہے۔

(جامعہ ستمبر 1926)

□□□

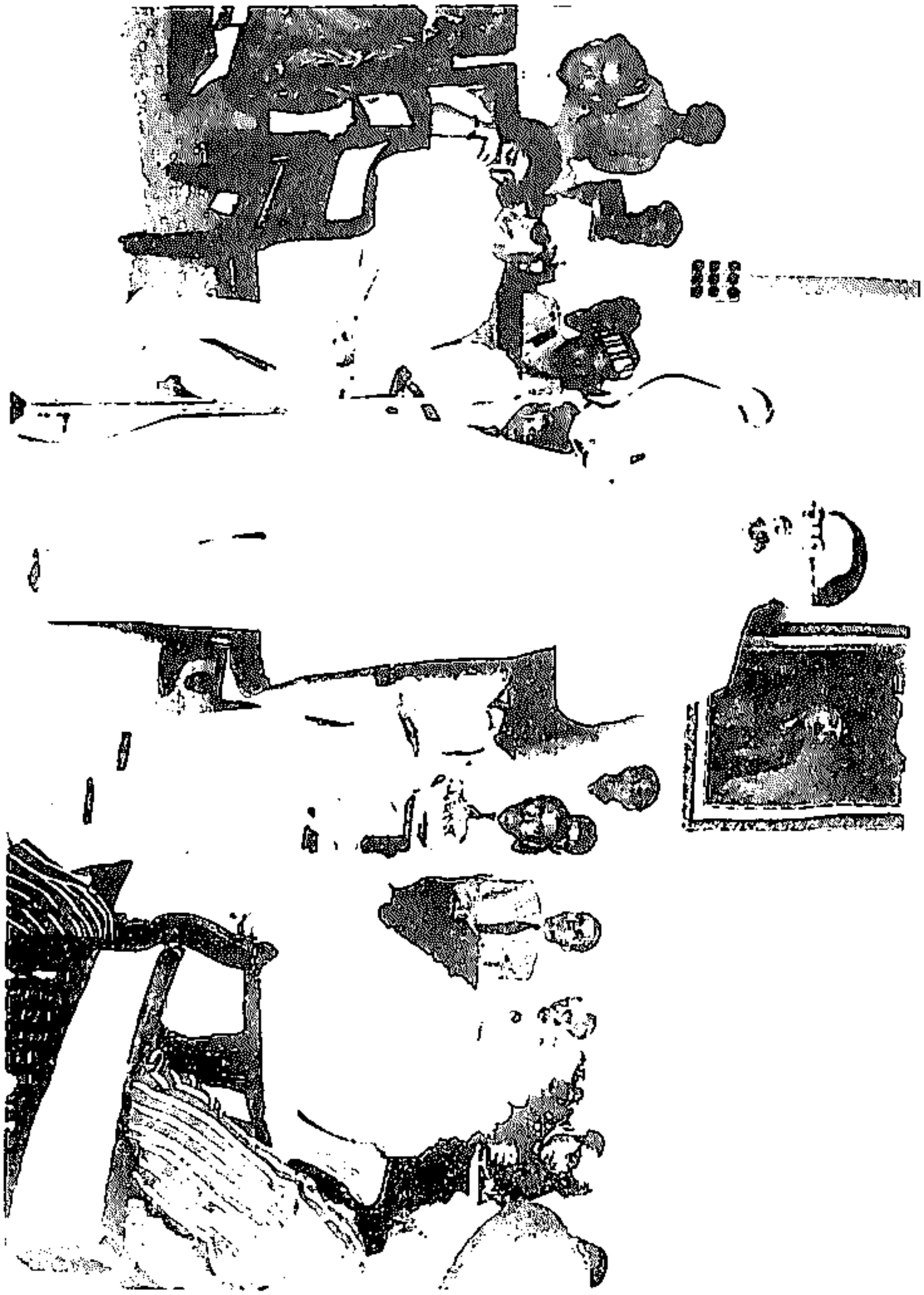
پنڈت نہرو اور ڈاکٹر عبدالعلیم ۔ جنگ آزادی کے دنوں میں ۔



شریمتی اندرا گاندھی، نواب چھتاری اور ڈاکٹر عبدالعلیم۔

ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر عبدالعلیم قاہرہ میں۔

ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر عبدالعلیم قاہرہ میں پریس کانفرنس خطاب کرتے ہوئے۔



ڈاکٹر عبدالعلیم ادارہ اسلامی مطالعات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، میں مصر کے صدر
انوارالسادات کی آمد کے موقع پر خیر مقدمی تقریر کرتے ہوئے۔

سیدنا طاہر سیف الدین شعبہ عربی اور ادارہ اسلامی مطالعات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کی
لائبریری میں۔ تصویر میں دونوں اداروں کے سربراہ ڈاکٹر عبدالعلیم بھی موجود ہیں۔

(بائیں سے دائیں) ڈاکٹر عبدالعلیم، مخدوم محی الدین، سجاد ظہیر، فیض احمد فیض،
سری نواس لاہوتی اور فراق گورکھپوری وغیرہ

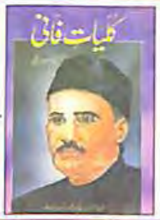
(بائیں سے دائیں) سجاد ظہیر، ملک راج آنند، سردار جعفری، نامعلوم اور ڈاکٹر عبدالعلیم۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کی چند مطبوعات

خسرو شناسی

مرتبین : ظ۔انصاری
ابوالفیض سحر
صفحات : 368
قیمت : -/81روپے

کلیاتِ فانی



مرتبہ : ظہیراحمدصدیقی
صفحات: 318
قیمت : -/101روپے

کلیاتِ عیش

مرتبہ : حبیبہ بانو
صفحات: 556
قیمت : -/80روپے

کلیات آنند نرائن ملا

ترتیب وتدوین: خلیق انجم
صفحات: 770
قیمت : -/170روپے

انتخابِ کلامِ حسرت

مرتب : فضلِ امام
صفحات: 91
قیمت : -/30روپے

جامع التذکرہ (جلدسوم)

مؤلف : محمد انصاراللہ
صفحات: 965
قیمت : -/346روپے

₹ 167/-

ISBN : 978-81-7587-845-7

राष्ट्रीय उर्दू भाषा विकास परिषद्

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

National Council for Promotion of Urdu Language

Farogh-e-Urdu Bhawan, FC- 33/9, Institutional Area,
Jasola, New Delhi-110 025