فہرست مطالب

فارسی مقالہ

بررسیِ مطالبِ عمدہ در شعرِ کلاسیکِ فارسی/ڈاکٹر محمد ناصر، ہما گل ۵

اردو مقالات

فکر اقبال اور اسرارِ شریعت/ڈاکٹر محمد عقیل، ڈاکٹر محمد ادریس................................ ۲۷

اسلام کا نظام محاصل (بنیادی اصول وضوابط)/ڈاکٹر شگفتہ بانو.................... ....۵۷

سرسید کی ورنیکلر یونیورسٹی /ڈاکٹر نوید شہزاد.. ۸۳

للہ عارفہ، کشمیر کی صوفی شاعرہ/ڈاکٹر نصرت نثار..۹۷

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.84, 2011, pp 5 - 26

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۲، جولائی۔ستمبر۲۰۱۱ء، شمارہ۸۴

بررسیِ مطالبِ عمده در شعرِ کلاسیکِ فارسی

ڈاکٹر محمد ناصر☆ ہما گل☆☆

Abstract:

The classical Persian poetry, due to its immence beauty powerful expressions, holds a significant place in classical oriental literature. But a deep survey unveils some unbelievable facts and statistics. Dr Zabihullah Safa, a prominent historian of Persian literature in 20th century, has pointed out the limited themes and subjects of classical Persian poetry. According to him, the thousand years vast span could easily be divided in three major areas i.e epic, lyric and mystic poetry. In this article, some imperative subjects of thousand years old classical Persian poetry i.e eulogy, sonnet, ode, parable, satire, yarn, rhymes, lyrics, epics, mysticism and morality have been discussed in depth, and moreover the leading poets of such themes have also been introduced.

Key Words: Classical Persian poetry, Themes, Ideas, Subjects, Prominent poets.

انواع شعر از نظر معانی:

شادروان استاد ذبیح الله صفا شعر کلاسیک فارسی را به سه نوع زیر تقسیم کرده است:

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ فارسی، جامعہ پنجاب، لاہور
☆☆ لیکچرر فارسی، گورنمنٹ کالج برائے خواتین، باغبانپورہ، لاہور

۱. شعر تمثیلی، ۲. شعر غنایی و ۳. شعر حماسه (۱)

اما بعضی از ناقدان سخن انواع دیگر مانند شعر حکمی و شعرِ وصفی را بر آن می افزایند و برخی شعر را به طورِ کلّی به سه نوعِ یاد شده معرفی می کنند.

به عقیدۂ آنها شعرِ حماسی دربارۂ تاریخ افسانه ای یک ملت و شرحِ جنگها و دلاوریها سخن می گوید و اگر دربارۂ دورۂ طولانی تاریخ و مربوط به همۂ ملت باشد، حماسه ملّی، و اگر مربوط به یک نفر باشد، حماسۂ فردی خوانده می شود. شعر حماسی تأکید بر نیرویِ اراده دارد و در چنین شعری سخن از "او" (سوم شخص) است.

در شعر حکمی و تعلیمی شاعر از اندیشه های سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، دینی، مذهبی و عرفانی حرف می زند. شعر حکمی تأکید بر اندیشه و عقل و نیرویِ اراده دارد و در چنین شعر سخن از "تو" (دوم شخص) است.

شعر غنایی عبارت است از بیانِ احساسات و عواطفِ شخصی شاعر. مانند عواطف انسانی انواعِ شعر غنایی نیز بسیار متنوع و گسترده است. چون شعر غنایی بر احساس و عاطفۂ شخصی تکیه دارد، پس در چنین شعر سخن از "من" (اوّل شخص) است.

ما معانی و مفاهیم عمده ای در شعرِ کلاسیکِ فارسی را در نظر گرفته، مورد بررسی قرار می دهیم.

مدح:

مدح یا وصف از موضوعاتی است که از همان ابتدا واردِ شعر فارسی شد، یا می توان گفت آغازِ شعرِ پارسی دری از موضوعاتی مانندِ مدحیه و وصفیه شد. محمد بن وصیف سگزی (قرن سوم هجری) که به گفتۂ مؤلفِ مجهولِ تاریخِ سیستان، "اوّل شعر پارسی اندر عجم، اُو گفت و پیش از اُو کس نگفته بود." (۲) و دکتر ذبیح الله صفا نیز از ادعای او تایید کرده است که "او در مدح یعقوب بن اللیث صفاری شعر می سرود." (۳)

مدیحه سرایی از آغاز ادب فارسی به پیروی از شعر عربی معمول بود. در قرن چهارم که آغاز رسمی شعر پارسی است، رایج ترین مطالب همین مدح و وصف بوده است. "وصف در شعرِ فارسیِ قرن چهارم و آغاز قرن پنجم از مهمترین مواردی است که هنرنمایی هایِ شاعران در آن مشهود است. آدم الشعرای فارسی رودکی سمرقندی (۲۴۴. ۳۲۹ق)، شهید بلخی (درگذشته به سال ۳۲۵ق) و ابو شکور بلخی (زادهٔ نزدیک به ۳۰۰ق) از مدیحه سرایانِ برجستهٔ دورهٔ سامانیان به حساب می آیند.

در دورهٔ غزنویان، اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، مدیحه سرایی رونق بیشتری یافت و بویژه به وسیلهٔ سه شاعر توانایِ نامبردار یعنی عنصری بلخی (۳۵۰. ۴۳۱ق) و فرخی سیستانی (۳۷۰. ۴۲۹ق) و منوچهری دامغانی (درگذشته به سال ۴۳۲ق) به حدّ کمال رسید. اما باید دقت کرد که که مدایحِ شاعرانِ دربارِ سلطان محمود (۳۶۰. ۴۲۱ق) (حک: ۳۸۹. ۴۲۱ق) در برخی از موارد از مدح گذشته به شعرِ حماسی نزدیک شدند و علّت آن است که ممدوح آنان به واقع قهرمانِ عصرِ خود در کشورگیری و کشور داری بود و این هم پذیرفتنی است که در آن زمان در مدح و وصف رعایت اعتدال غالباً موردِ نظر بود و از مبالغه ای که از لحاظِ عقلی مشتمل بر امرِ محال باشد، حتی الامکان اجتناب می شد.

دکتر صفا می نویسد: "در اوایل امر یعنی در قرنِ چهارم و پنجم مدح همراه با مبالغه هایِ بسیار شدید نبود. زیرا ممدوحان غالباً از خاندانهایِ بزرگ و مردمی عالِم یا پادشاهانی عادل و نیکوسیرت و یا مانند محمود جنگجو و شجاع و مبارز بوده اند."(۴)

اما در دورهٔ بعدی مدح با اغراق فوق العاده و غُلوِّ بسیار شدید همراه شد و هنرِ شعر قرارگرفت. شاعران قرن چهارم و پنجم چیزی از مضامین طبیعی

مطبوع را در مدح باقی نگذاشته بودند و شاعرانی که بعد از آنان آمدند چاره ای جز توسّل به ذهن خلّاق خود برای مبالغه ها و اغراقهایِ شدید که با تصورات جدیدی همراه باشد، نداشته اند، باید معترف بود که شاعرانِ این دوره خاصه کسانی از قبیل امیر معزّی نیشاپوری (۴۳۹. ۵۲۱ق)، انوری ابیوردی (درگذشته به سال ۵۷۵ق)، مجیرالدین بیلقانی (درگذشته به سال ۵۸۶ق)، ظهیر فاریابی (درگذشته به سال ۵۹۸ق) و اثیرالدین فتوحی مروزی (نیمۀ دوم سدۀ ششم قمری) در مدح به غایتِ کمال رسیده و این نوع از شعر را که برای ادبیات ما ارزشِ فراوان دارد، به مراحلِ تازه ای از اهمیت کشانیده اند.

دوران غزنویان و سلجوقیان یعنی قرون پنجم و ششم را می توان زمان طلایی مدیحه سرایی دانست، اما در اوایل قرن هفتم با حملۀ مغولان، سرزمین ایران با توفانِ خونین روبرو شد. دربارهایِ پادشاهان که مرکزِ اصلی مدیحه سرایی بودند، از بین رفتند؛ اما شعرِ مدحی یا شعرِ درباری چنانکه در بادی امر تصوّر می شود، با حملۀ مغول یکباره از میان نرفت بلکه ضعیف شد و در این ضعف مدتها باقی ماند. مدیحه سرایان معروفِ این زمان عبارت اند از اثیرالدین عبدالله اومانی (درگذشته به سال ۶۵۶ق یا ۶۶۵ق)، بدر جاجرمی (درگذشته به سال ۶۸۶ق)، مجد همگر (۶۰۷. ۶۸۶ق)، ابن یمین (۶۸۵. ۷۴۶ق) و سلمان ساوجی (۷۰۹. ۷۷۸ق).

بر اثرِ ضعف شعر درباری طبعاً از رواجِ مدیحه سرایی که در دوره هایِ پیشین نوع طراز اول از انواع شعر فارسی بود، کاسته شد. در این زمان مدح تابع روش قدماء بود، مثلاً همتِ آنان مصروف و مختصر بود به استقبال قصاید معروفِ سنایی (۴۷۳. ۵۴۵ق) و انوری و خاقانی و ظهیر و اثیر و مجیر و . . . .

ساختن قصاید مصنوع، انتخاب ردیفهای مشکل و به عبارت ساده تر پیچیدن در ظواهر کلام که طبعاً راهی است برای فرار از معنیِ سخن امری متداول و عموم بود، مگر آنکه شاعری توانایی مانند سعدی شیرازی (۶۰۲. ۶۹۱ق) در این میان با ذهن خلّاق و استعداد کم نظیر به جای پیروی از دیگران به ایجاد قصایدی کاملاً تازه توفیق یافت. و نیز امیر خسرو دهلوی (۶۵۱. ۷۲۵ق)، خواجوی کرمانی (۶۸۹. ۷۵۳ق) از مدیحه سرایانِ توانای قرن هشتم اند که با همهٔ مشکلات زمان در حفظِ میراثِ پیشینیان کوشیده اند.

با مطالعه ای در احوال و آثار شاعرانی در دوران تیموری (قرن هشتم و نهم هجری) ملاحظه می کنیم که غالبِ آنها کم و بیش و زشت و زیبا قصایدی سروده و در آن قصاید دنبال انواعِ تکلفات رفته اند، اساس و مبنایِ کارشان در نظم این قصاید پیروی، جوابگویی و آرایشگری بود.

در قرن دهم، یازدهم و دوازدهم نیز مدح شاهان و سرداران سنّتی بود دیرینه در شعر فارسی و مطالبی بود که تازگی نداشت، و چون خریدارانِ اینگونه شعر در سرزمین هند بیشتر و ثروتشان از همطرازان ایرانی بیشتر بود، شاعرانی که در هند بسربرده اند، در این کار پُرکارتر بوده اند. از مدیحه سرایان استاد این دورهٔ طولانی محتشم کاشانی (۹۰۵. ۹۹۶ق)، عرفی شیرازی (۹۶۳. ۹۹۹ق)، فیضی دکنی (۹۵۴. ۱۰۰۴ق)، نظیری نیشابوری (درگذشته به سال ۱۰۲۱ق)، طالب آملی (۹۹۴. ۱۰۳۶ق)، کلیم کاشانی (۹۹۰. ۱۰۶۱ق)، قدسی مشهدی (درگذشته به سال ۱۰۵۶ق)، ظهوری ترشیزی (درگذشته به سال ۱۰۲۶ق)، وحشی بافقی (۹۳۹. ۹۹۱ق) و صائب تبریزی (۱۰۰۰. ۱۰۸۷ق) از همه مهمتراند.

غزل:

غزل یا شعرِ عاشقانه از موضوعاتی است که در آغاز واردِ شعر فارسی شد و شهرت فراوان به دست آورد. در دورهٔ سامانیان رودکی (۲۲۴. ۳۲۹ق) و شهید بلخی (درگذشته به سال ۳۲۵ق)، دو غزلگویِ بزرگ آثاری ماندگار به جای گذاشته اند. عنصری (۳۵۰. ۴۳۱ق)، ملک الشعرایِ دربار سلطان محمود غزنوی، با تمام تبحّر خود، در غزلسرایی استادی رودکی را قبول دارد.(۵)

اما به گفتهٔ استاد صفا "اولین شاعری که توانست از عهدهٔ سرودنِ تغزلات شیرین در آغازِ قصاید بخوبی درآید و در ایجادِ ارتباط میان تغزل و مدح مهارت و قدرت نشان دهد، دقیقی توسی (۳۳۰. ۳۷۰ق) است. و چند غزلی هم که از او به دست آمده، لطف خاص دارد".(٦)

در زمان غزنویان غزل بسرعت پیشرفت کرد و شاعرانِ این زمان در سرودن تغزلات مهارت خود را نشان دادند، از میانِ اینها عنصری (۳۵۰. ۴۳۱ق)، فرخی (۳۷۰. ۴۲۹ق)، عسجدی مروزی (درگذشته به سال ۴۳۲ق) و منوچهری (درگذشته به سال ۴۳۲ق) را می توان نام برد.

مبالغه نیست اگر بگوییم عالیترین و مطبوعترینِ تغزلاتِ این عهد را در قصاید فرخی سیستانی می بینم، زیرا او روانی کلام و سادگی فکر و صراحتِ گفتار خود را با احساساتِ رقیق طوری آمیخته و با چنان ملاحت سخن گفته است که هر خواننده را در هر عصر و زمان که باشد، مجذوب می کند و لذّت می بخشد.

غزلهایِ قرن چهارم و پنجم اگرچه حاوی معانی ساده و دل انگیز عاشقانه اند اما از کلماتِ خشن و بعضی ترکیباتِ مطنطن که بیشتر شایستهٔ قصاید است، خالی نیستند و ذکر نامِ شاعر در پایان غزلها کمتر معمول است و غزلها معمولاً کوتاه اند.

در قرن ششم بویژهٔ در نیمهٔ دوم آن قرن علاقهٔ شعراء به ساختنِ غزلهای لطیف و زیبا بیشتر شد. انوری و هم سبکان او سعی وافی در آوردنِ مضامینِ دقیق در غزل به کاربردند، و چون سبکِ آنان در سخن ساده و طبیعی بوده است، غزلهایِ ایشان لطف بیشتری چه در لفظ و چه در معنی پیدا کرد. دربارهٔ انوری که غزلسرای سرآمد این زمان است، استاد بدیع الزمان فروزانفر می نویسد: "غزلیات او که بیشتر آنها را سعدی تتبع کرده و بعضی را جواب گفته است، اگرچه نسبت به غزلیاتِ متأخرین فوق العاده مهم نیست، اما از این حیث که اوّل مرحلهٔ رقتِ شعر و لطافتِ غزلی است، باز هم دارایِ اهمیت است."(۷) از میان شاعرانِ نامدارِ آن زمان آخرین کسی که غزل را با مهارتِ بسیار سروده، ظهیر فاریابی است که قوت خیال و لطفِ کلام و روانی سخنِ او در غزل قابلِ توجه است.

در همان زمان عدّه ای از صوفیه به ساختن غزلهایی بر مشرب خویش توجه کردند و از مهمترین آنها که توانست اوّلین بار در این راه موفقیت شایانی حاصل کند، سنایی غزنوی است. استاد شفیعی کدکنی می گوید: "اقلیم روشنایی، جانِ سنائی، در مرزهایِ غزل آغاز می شود و نوعی "غزل واره"، در این گونه شعرِ اُو سرآغاز است و حتّی نقطهٔ کمالِ اوج، با اطمینان می توان گفت که غزلهای قلندری و مغانهٔ او در ردّهٔ بالای این نوع شعر، در تاریخ شعر فارسی قراردارد. حتی به لحاظ بعضی ویژگیهای صوری و بلند پروازیهای خیال در حدّی است که بزرگانِ بعد از او، بهتر از او، یا بلند تر از او پرواز نمی کنند ..."(۸).

در همان دوران برای بیانِ افکارِ غنایی از انواع دیگر شعر مانند مثنوی (مثنویهای عاشقانه) و رباعی و دو بیتی نیز استفاده می شد.

در قرن هفتم و هشتم مدیحه سرایی از ردیف اوّل شعر فارسی به عقب رفت، و غزل راهِ پیشرفت سپرد. و غزل عاشقانه به وسیلهٔ کمال الدین اسماعیل

(درگذشته به سال ۶۳۵ق) و بالاخره سعدی شیرازی به حدّ کمال رسید. اما تا قبل از زمان شیخ سعدی، غزلسرایی چندان محل توجه سخن سرایان واقع نگردیده بود و می توان گفت به واسطهٔ این استاد بزرگوار به اوج ترقی و اعتبار رسیده است. سعدی غزل را که بیشتر تعبیر احساسات می کند، بر قصیده که معمولاً روی مقاصدی ساخته می شود، ترجیح داد و آن را ترویج کرد. به گفته آرتورجان آربری "این سعدی بود که بنیادِ برتریِ غزل بر قصیدهٔ طویل را پی ریخت".(۹) طرف دیگر عطار نیشاپوری (۵۴۰. ۶۱۸ق) و سپس جلال الدین مولوی (۶۰۴. ۶۷۲ق) غزل عرفانی را به اوج کمال بُردند.

در قرن هفتم شیوه ای نو از آمیزش دو نوع غزل عارفانه و عاشقانه پدید آمد. نمونهٔ عالی این نوع غزلِ دل انگیز را در آثار سلمان ساوجی (۷۰۹. ۷۷۸ق)، خواجوی کرمانی (۶۸۹. ۷۵۳ق)، حافظ شیرازی (۷۲۷. ۷۹۲ق) و کمال خجندی (درگذشته به سال ۷۹۲ق) ملاحظه می کنیم. رضا زاده شفق می نویسد: "استادی او [حافظ] در غزل است، غزل در دستِ حافظ از طرفی بذروه فصاحت و ملاحت رسید و از طرفی سادگی مخصوص پیدا کرد."(۱۰)

در قرن نهم غزل ذهن اغلب و نزدیک به تمام شاعران عهد را به خود مشغول داشته بود. همهٔ شاعران این دوره حتی آنها که قصیده سرایان ماهر بودند، به غزل تمایل داشتند و آنها که حرفهٔ شان شاعری نبود ولی ذوقی داشتند و شعری می گفتند، سعی اصلی شان غزل سازی و ترتیب دادن دیوانهای غزل بود. قاسم انوار (۷۵۷. ۸۳۷ق)، نعمت الله ولی (۷۳۰. ۸۳۲ق) و جامی (۸۱۷. ۸۹۸ق) غزلسرایانِ برجستهٔ این دوره اند.

در قرون بعدی بویژه قرن دهم به بعد غزل به رواج و رونق فوق العاده ای دست یافت، و مهمترین نوعِ شعر در این عهد غزل است. همهٔ شاعران سبکِ

هندی نه تنها در قصاید شان تغزل را جای ویژه ای دادند بلکه به غزلسرایی و اشعار عاشقانه و غنایی توجّه بیشتری را نشان دادند.

خاصیت این غزلهایِ بی شمار یکنواختیِ عمومی آنها در بیان حالتهای عشق و وصال و فراق و امید و حرمان و شوق و یأس و اینگونه عاطفه های گوناگونی بود که طبعاً در شعر غنایی به آنها باز می خوریم. عرفی، نظیری، فیضی، طالب آملی، کلیم کاشانی، صائب تبریزی و بیدل دهلوی (۱۰۵۴ـ ۱۱۳۳ ق) از غزلسرایان نامدار این دوره اند.

هجو:

هجو و هزل از موضوعاتی است که در شعرِ عربی از دیر باز وجود داشته و در شعر پارسی از ادبیات عربی تقلید شده است. آنچه از اشعار فارسی قرن چهارم در دست است، نشان می دهد که در آن دوره هجو و هزل در شعر فارسی به حدّ کافی معمول بود و غالباً جنبۀ شوخی بین شاعران و دوستان و نزدیکان آنان و یا جنبۀ تعرض از طرف شاعر به مخالفان اُو داشته است و خلاف آنچه تصور می شود از رکاکت فکر هم دور نبوده، منتهی باید توجه داشت که این رکاکت به شدت دوره های بعد نمی رسید و رواج هجو و هزل هم به اندازه دوره هایِ بعد نبود.

در قرن پنجم و ششم همچنانکه مدح جنبۀ مبالغه گرفت، هجو هم در طریقِ اغراق وارد شد و یکی از موضوعاتی گردید که شاعران سعی داشتند حتی المقدور طبعِ خود را در آن بیازمایند. قصیده های مفصل و قطعات متعدد و مثنویهای از این دوره در دست است که در هزل و هجو پرداخته شده است و حتی گاه انتقادات اجتماعی نیز با سخنانِ رکیک همراه است. برخی از شاعران بحدّی در هجو و هزل مبالغه کرده به آن توجه داشتند که در همۀ دوره های ادبی به سمتِ شاعران هجوگویی بد زبان شناخته شده اند.

استاد صفا در مورد سوزنی و انوری (شاعران سدۂ ششم هجری قمری) می نویسد: ”این دو شاعر استاد بحدّی خوب از عهدۂ کار خود در هجو و هزل برآمده اند که نام آنان را باید در صدرِ اسامی هجوگویان ثبت کرد. مضامین زیبا و معانی لطیف که این شاعران و کسانی که در این ردیف قراردارند، در هجو به کار برده اند، به اندازه ای است که تقریباً کمتر بیتی از ابیاتِ آنان را در هجو می توان از مضمون و معنی خاص تازه خالی یافت.“(۱۱)

به گفتۂ استاد فروزانفر ”سوزنی در هزل پیرو طیان معروف به ژاژخای (شاعر نیمۂ دوم سدۂ چهارم هجری قمری) است ... قریحۂ خود را به هزاله و گزافه گویی انداخت و معاصرین را به زخم آزرد، و شاید کمتر کسی از تیغِ هجای او سالم ماند“.(۱۲) و استاد فروزانفر دربارۂ انوری چنین می پردازد: ”انوری از معلوماتِ بیکران خود سودی ندیده ... و باکمال کراهت به شاعری پرداخته و راه زشت هجا و تقاضا را پیش گرفته است.“(۱۳)

کار هجو و بدزبانی در قرن پنجم و ششم اندک اندک به جایی کشید که حتی گاه شاعران هنگام مدح هم از استعمال یا التزام کلمات رکیک و زشت ابا نمی کردند، حتی ابوالعلا گنجه ای (درگذشته به سال ۵۵۴ق) و خاقانی شروانی (۵۲۰. ۵۹۵ق)، استاد و شاگرد، به هجو یکدیگر پرداختند.

در قرن هفتم و هشتم به علت آشفتگی اوضاع زمان شعر انتقادی توسعه پیدا کرد. در این دو قرن که دورۂ استیلای مغولان و حکومتهای غیرصالح بر ایران بود، مفاسدِ اجتماعی رواجِ روزافزون یافت و به همان نسبت هم انتقاداتِ اجتماعی شدیدتر و سخت تر شد و حتی بسا اوقات به صورت هزل جلوه کرد.

از این انتقادات سخت در گلستان و بوستان و خبیثات و هزلیات سعدی نیز بر می خوریم و در مثنوی جام جم اوحدی مراغه ای (۶۷۳. ۷۳۸ق)، برخی قطعات

خواجوی کرمانی و ابن یمین و پاره ای از غزلهای حافظ و بویژهٔ در آثار عبید زاکانی (۱۰۷. ۲۷۷ق) هم شاهد نمونه های از هجو و هزل هستیم و آثار عبید زاکانی به نظم و نثر حاوی افکار انتقاد تندی است که گاه به صورت هزل رکیک در می آید و همهٔ آنها با لهجهٔ ادبی بسیار دلچسپ و شیرین بیان شده است.

در قرون بعدی نیز مانند همهٔ دوره های شعر فارسی هجو و هزل و طنز رواج داشته است. اما هجو و هزل و طنز در شعر عهد صفوی فاقدِ نیروی دورانهای گذشته بود. هجو که در قانون ادب مکروه است، در عهد صفوی نیز ناخوشایند بود، و شاعران اهل هزل و هجو در میان مردم عامه طرفداران نداشتند و ناگزیر از ارتکاب این مکروه توبه می کردند. از شاعران استاد آن عهد وحشی بافقی در هجو زبانی تند داشت.

شکویٰ:

شعر شکوائیه در همان آغاز، در دورهٔ سامانیان، وارد دامنهٔ پهناور ادبی پارسی شد. نمونه های از نوع شعر در آثار رودکی به چشم می خورد. در دورهٔ غزنویان که از دورانهای طلایی شعر پارسی است و شاعران مانند عنصری و فرخی در دربار محمود غزنوی از اهمیت و شکوه کم نظیر برخوردار بودند که کمتر بیتی در دواوین آنها دیده می شود که بوی رنج و الم بدهد. اما باز هم در آثار برخی شعراء شکوه از گردش روزگار و بی وفایی چشم فلک را می توان پیدا کرد.(۱۴)

همچنین در زمان سلجوقیان (قرن پنجم و ششم) شعر شکوائیه رواج داشت اما با مرور زمان بدبینیِ شاعران بیشتر شد و در این دوره (از قرن هفتم به بعد) انقطاع از عالم و عالمیان و بدبینی به جامعه و محیط بشدّت در اشعار اکثر شاعران دیده می شود و کمتر کسی است که از تسلط غلامان و قبایل زردپوست و از غلبهٔ اعوام و متظاهران به دین و از رواج فساد و دروغ و تزویر و قتل و غارت

و ظلم و عدوان و امثالِ این امور شکایت نکند، اندک اندک دنبال این شکایت جهانیان را به رُسواترین صورتی وصف کرده اند.

در همۀ ادوار بعدی نیز نمونه هایی از چنین نوع شعر بفراوان می توان یافت.

مرثیه:

مراثی نیز از موضوعاتی است که در طولِ تاریخ شعر فارسی از آغاز تا امروز از اهمیت فوق العاده ای برخودار است. آدم الشعرا رودکی در رثای جوانی اش مرثیه سرود، مرثیه فرخی سیستانی در رثای مرگ سلطان محمود از شاهکارهای شعر کلاسیک به شمار می آید.(۱۵) مراثی خاقانی در رثایِ همسر و پسرش نمونۀ عالی از بیان احساسات و عواطف اندوه است. مرثیه ای که شیخ اجل سعدی شیرازی به مناسبت سقوط بغداد به توسط هلاکو خان سرود، بهترین نمونه ای از چنین نوع شعر است.(۱۶) مراثی که امیر خسرو دهلوی در رثای درگذشت خواجه نظام الدین اولیاء و شهادت خان شهید، والی ملتان، سروده، نیز نمونۀ زیبای اظهار احساساتِ درونی شاعر است.

مراثی مذهبی بویژه دربارۀ فاجعۀ کربلا معمول بوده اما در دوران صفوی به اوج رسیده است. ترکیب بند بسیار زیبای محتشم کاشانی نمونۀ عمدۀ مراثی این عهد است.(۱۷)

داستان:

داستان سرایی از موضوعاتی است که از آغاز شعر فارسی دری مورد توجه بود. این توجه در حقیقت دنبالۀ کارِ ایرانیان پیش از اسلام است که به نوشتن و سرودن داستانها توجه داشتند. در دوران سامانیان داستانسرایی و قصّه پردازی و آوردن حکایات و امثال در اشعار معمول بوده است. رودکی، بزرگترین شاعر عصر سامانی، غیر از منظومۀ ''کلیله و دمنه'' که نخستین منظومۀ

حکمی این عهد و شامل قصص و مواعظ بود، به گفته استاد صفا "شش منظومهٔ دیگر نیز داشت."(۱۸) مثنوی "یوسف و زلیخا" را به ابوالمؤید بلخی (سدهٔ چهارم قمری) و " آفرین نامه" را به ابو شکور بلخی نسبت داده اند، و هر دو شاعر متعلق به دورهٔ سامانی هستند.

عنصری، ملک الشعرای دربار محمود، به داستانسرایی علاقهٔ خود نشان داد و مثنویهای به نام "وامق و عذرا"، "شاد بهر و عین الحیٰوة" و "سرخ بت و خِنگ بت" سرود.

نخستین شاعر بزرگ وسط قرن پنجم فخرالدین اسعد گرگانی (درگذشته به سال ۴۴۶ق) است که با ترجمهٔ "ویس و رامین" از پهلوی به شعر فارسی توانست مکتب قابل توجهی در داستانسرایی ایجاد کند. این مکتب پس از گرگانی کاملاً مورد توجهٔ سایر گویندگان قرار گرفت.

در پایان قرن ششم نظم داستانها در زبان فارسی به وسیلهٔ یکی از ارکان شعر پارسی یعنی نظامی گنجوی (۵۳۵ ـ ۶۰۷ق) به حدِّ اعلای کمال رسید و به گفتهٔ استاد غلامحسین یوسفی "فضل تقدم نظامی گنجه ای در این است که هرچند پیش از او داستانسرایی فارسی سابقه داشت، نظامی چه قدرتی در سرودنِ داستانهای بزمی نشان داد که در این زمینه بیش از همگان درخشید و سرمشق دیگران قرار گرفت."(۱۹) و استاد عبدالحسین زرینکوب بر آن است که "بین سرایندگان قصّه های بزمی هیچ شاعر دیگر بیشتر از نظامی گنجوی توفیق قدرت نمایی نیافته است."(۲۰)

در قرن هفتم و هشتم، داستانسرایی، ضمن رواج انتشاری که داشت، تا درجه ای متاثر بود از کار نظامی گنجه ای و یا دنباله گیری کار و شیوهٔ او بود در ترتیب موضوع داستانها و کیفیت نظم آنها. در میانِ این داستانسرایان امیر

خسرو دهلوی از همه مهمتر است، او گذشته از جواب خمسهٔ نظامی، پنج تا مثنوی دیگر نیز سرود که تحت تأثیر وقایع محلی هند ساخته شده است.

در آثار خواجو و سلمان نیز اگرچه آثار تقلید از نظامی آشکار است، اما بعضی از داستانها و مثنویهای منظوم آنان ابتکاری است. در قرن نهم و دهم با همهٔ کوششهایی که شاعران این عهد در ابتکار موضوعات جدیدی برای داستانهای منظوم خود می کردند، در مبانی کار خود پیرو داستانسرایان بزرگ پیش از خود خاصه نظامی و خسرو بوده اند. از میان آنان جامی از همه مهمتر است. از داستانسرایان دیگر می توان از کاتبی ترشیزی (درگذشته به سال ۸۳۹ق)، مکتبی شیرازی (شاعر اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم قمری)، اهلی شیرازی (۸۵۸. ۹۴۲ق) و هاتفی خرجردی (۸۵۷. ۹۲۷ق) نام برد.

در زمان صفوی نیز نظم داستانهای عاشقانه و پدید آوردن مجموعه از مثنویهایی که در این زمینه ساخته می شده، محل توجه و علاقهٔ شاعران بود. اما نفوذ پیشین بویژه نظامی و خسرو و همچنین جامی و هاتفی آشکار است. داستانسرایان موفق این دورهٔ طولانی عبارت اند از فیضی دکنی (درگذشته به سال ۱۰۰۴ق)، عرفی (درگذشته به سال ۹۹۹ق)، وحشی (درگذشته به سال ۹۹۱ق)، سلیم تهرانی (درگذشته به سال ۱۰۸۵ق)، طالب آملی (درگذشته به سال ۱۰۳۶ق) و زلالی خوانساری (درگذشته به سال ۱۰۲۴ق).

حکمت و وعظ:

موضوع دیگری که در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم شروع شد و در دورهٔ سلجوقی تکامل یافت "حکمت و وعظ" است. آوردن مواعظ و نصایح از اوایل قرن چهارم در شعر فارسی معمول گردید و شعرا شروع به سرودن قطعات کوچک و کوتاه در این باب کردند، لیکن کسی که واقعاً به این کار

همت گماشت و قصاید تمام و کامل در این موضوع ساخت، کسایی مروزی (۳۴۱. ۳۹۵ق) است و روشی که او ایجاد کرده، بعد از او طرفِ تقلید شاعر بزرگ عهد سلجوقی یعنی ناصر خسرو قبادیانی (۳۹۴. ۴۸۱ق) قرار گرفته است. استاد فروزانفر کسایی را از شعرای بزرگ ایران می شمارد. این حجت خراسان، ناصر خسرو است که فکر و شعر و زندگی او بهم پیوسته و همانند است، همان قیافۀ همیشه جدّی و مصمّم و تا حدّی عبوس و فارغ از هر نوع شوخ طبعی و شادی دوستی که به عنوان "داعی" و "حجت" به خود گرفته در شعرش نیز منعکس است.

سنایی غزنوی بزرگترین شاعری است که در اوایل قرن ششم وعظ را در اشعار خود به نهایت کمال و علوّ مرتبۀ خود رسانید. سنایی در مثنویهای خود در همان حال که به نکات عرفانی توجه داشته، متمایل به وعظ و نصیحت و راهنمایی هایی اجتماعی نیز بوده است. خاقانی با تمام غرور و کبریایی خود، خویشتن را جانشین سنایی می شمارد، و نظامی گنجوی نیز در "مخزن الاسرار" روش مثنویهای سنایی را دنبال کرده است.

در قرن ششم و هفتم وعظ و حکمت علاوه بر قصاید و مثنویها در قطعات هم دیده می شود. از کسانی که توانستند مسایل اجتماعی و حکمی را در قطعات خود در نهایت شیوایی بیاورند، انوری است که از وجوه اهمیت او در شعر، یکی همین مهارت در پرداختن قطعات دل انگیز و شیواست.

مثنوی معنوی مولوی جز اینکه دائرةالمعارف عرفان و تصوف است، مسایل اخلاقی و حکمی را نیز در بر دارد. سعدی نامه یا بوستانِ سعدی از آثار مهم وعظ و حکمت به شمار می آید و به گفته آرتور جان آربری "بسیاری از ابیات بوستان به مرتبۀ ضرب المثل رسیده است و این خود برهان قاطعی است بر

درخشش پُرمضمون و نکته دارِ کلام او"(۲۱) و همچنین قطعات او نیز دارای چنین معانی حکمی و تعلیمی هستند.

پس از سعدی همهٔ شاعران که به موضوع حکمت و وعظ پرداختند، تحت الشعاع آن شاعر بزرگ قرار گرفتند. در قرن نهم جامی از جمله کسانی است که به مسایل حکمی توجه نشان داده است و سپس در آثار شاعران سبک هندی نیز اشعاری به این موضوع بوفور دیده می شود.

حماسه:

دورهٔ واقعی حماسه سرایی در ایران، قرن چهارم و نیمهٔ اوّل قرن پنجم هجری است. رونق حماسهٔ ملّی در این دوره به درجه ای رسید که مهمترین آثار حماسی ایران و یکی از بهترین حماسه های ملل عالَم یعنی "شاهنامه" در همین دوره به وجود آمد. به گفتهٔ استاد صفا "نخستین کسی که روایات حماسی ایرانیان را به نظم فارسی کشید، مسعودی مروزی (شاعر اواخر سدهٔ سوم و اوایل سدهٔ چهارم قمری) است که از شاهنامهٔ او اطلاع زیادی در دست نیست."(۲۲)

و سپس "گشتاسپنامه" از دقیقی است که هزار بیت از شاهنامهٔ فردوسی را تشکیل می دهد. در همان دوره بزرگترین منظومهٔ حماسی و تاریخی ایران شاهنامهٔ حکیم توس است که در شمار عظیم ترین و زیبا ترین آثار حماسی ملل عالم است. استاد فروزانفر حماسهٔ فردوسی را "یکی از خزائن لغت و گنجینه های فصاحت زبان فارسی"(۲۳) و آربری این اثر زیبا را "از شاهکار های ادبی جهان"(۲۴) دانسته اند. حماسه سرایی در ادوار بعدی نیز ادامه پیدا کرد. اما بعد از این آثار ضعف در نظم حماسی های ملّی آشکار شد و از این عهد به بعد است که اندک اندک به نظم آوردن داستانهای تاریخی جای حماسه های ملّی را گرفتند که از میان آنها می توان از ظفرنامه از حمد الله مستوفی (۶۸۰. ۷۵۰ق)

که هفتاد و پنج هزار بیت دارد، سام نامه از خواجوی کرمانی و سکندرنامه هایی که به تقلید نظامی گنجوی سروده شدند، نام برد. در زمان تیموریان، بویژه در قرن نهم هجری، حماسه های تاریخی و دینی سروده شدند و در عهد صفوی ها، در قرن دهم و یازدهم، نظم داستانهای قهرمانی ملّی مطلقاً مطرح نبود، اما سرودن منظومه هایی به بحر متقارب مثمّن مقصور یا محذوف در بیان حال بزرگان دین و دولت در ایران و روم و هند رواج داشت، و گویندگان آنها به شاهنامۀ استاد توس و مقلدان او نظر داشتند. بنا بر تشویق پادشاهان صفوی حماسه های دینی در این زمان رواج یافتند.

عرفان:

عرفان از بزرگترین و مهمترین موضوعات شعر کلاسیک فارسی به شمار می آید، و قسمت عمدۀ آن را تشکیل می دهد. اما به تحقیق دکتر محمد جعفر محجوب ''تا اواسط قرن پنجم هجری هرگز به شاعری بر نمی خوریم که هنر خود را وقف ترغیب مردم به زهد و تقوی کرده و از دیگر انواع شعر بکلّی روی گردانیده باشد.''(۲۵) کسانی ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷. ۴۴۰ق) را مؤسس شعر عرفانی قرار می دهند (۲۶) اما پژوهش استاد شفیعی کدکنی در این مورد نشان می دهد که او با وجود علاقۀ بسیاری به شعر فارسی بیش از دو رباعی چیزی نسروده است.(۳) به عقیدۀ دکتر محجوب ''شناختن سنایی غزنوی به عنوان بنیانگذار شعرِ صوفیانه مانندِ شناختن رودکی به عنوان بنیانگذار شعر فارسی دری است.''(۲۸) به گفتۀ استاد شفیعی: ''او توانسته است تجاربِ روحانی عارفان و زاهدان قرنهای دوم و سوم و چهارم و پنجم را که به صورتِ منثور در کتابهایی از نوع اللُمع سرّاج و قوت القلوب ابو طالب مکّی (سدۀ چهارم هجری قمری) و رسالۀ قشیریه (سدۀ پنجم هجری قمری) و حتی احیاء علوم الدین از امام

محمد غزالی (۴۵۰. ۵۰۵ق)، عرضه شده است، وارد مجموعه ای از ساختارهای سنتی شعر فارسی کند."(۲۹) پس از سنایی پرداختن به غزلهای عرفانی بسیار متداول شد و کسی که در اوایل قرن هفتم غزلهای عرفانی را به حدّ کمال رسانید و مقرون با نهایت لطف و زیبایی و شیوایی کرد، عطارِ نیشاپوری است. و استاد شفیعی دربارهٔ جایگاه غزل عرفانی عطار چنین می پردازد: "غزلِ عطار، یکی از مهمترین مراحل تکامل غزل عرفانی فارسی است، یعنی اگر دیوان شمس تبریزی را نادیده بگیریم، غزلیات عطار مهمترین نمونه های غزل عرفانی فارسی است."(۳۰) نیز به گفتهٔ دکتر شفیعی: "شعر عرفانی به یک اعتبار با سنایی آغاز می شود و در عطار به مرحلهٔ کمال می رسد، و اوج خود را در آثار جلال الدین مولوی می یابد."(۳۱) نیکلسن دیوان شمس را "پدیدهٔ ادبی شگفت آور" انگاشته و مولوی را "بزرگترین شاعر عارف همهٔ اعصار" نامیده (۳۲) و آربری مولوی را به طور مسلّم عظیمترین شاعر عارف تاریخ بشر و یکی از بزرگترین شاعران عالَم دانسته (۳۳) و استاد فروزانفر وی را "معدن حقایق و سرچشمهٔ فیّاض معرفت" خوانده (۳۴) و علی دشتی او را "شاعر شاعران" شناخته (۳۵) و خلیفه عبدالحکیم او را "بزرگترین شاعر عرفانی اسلام" شمرده (۳۶) و استاد یوسفی او را "متفکّر و شاعری به تمام معنا" دانسته (۳۷) و دکتر شفیعی وی را "یکی از شگفتیهای تبار انسانی" قرارداده است.(۳۸)

مثنوی معنوی مولوی درمیان پارسی گویان به نام "قرآنی به زبان پهلوی" شهرت یافته است و این اثر گرانبها و پر ارزش و بی نظیر را یکی از بهترین زادگان اندیشهٔ بشری و حتی در جنب کتابهای مقدس نیز شمرده اند. پس می توان سنایی و عطار و مولوی را از ارکان شعر عرفانی فارسی و حدیقة الحقیقه و منطق الطیر و مثنوی معنوی را برجسته ترین آثار عرفانی فارسی دانست، و قرون

ششم و هفتم هجری را معراج شعر عرفانی قرارداد. جالب است که دکتر شفیعی کدکنی حافظ را در قلمرو شعر عرفانی ندانسته است.(۳۹)

در قرون هشتم و نهم نیز ساختن اشعار عرفانی خالی از رواج نبوده است، بدین معنی که هم پیشروان تصوف در این زمان و هم شاعرانی که ذوق و مشرب عرفانی داشته اند، به ساختن اینگونه اشعار سرگرم بودند. از میان آنها قاسم انوار (۷۵۷. ۸۳۷ق)، سید نعمت الله شاه ولی (۷۳۰. ۸۳۲ق) و مهمتر از همه جامی (۸۱۷. ۸۹۸ق) را می توان نام بُرد. در قرون بعدی، در دوران صفویان نیز سرودن شعر عرفانی متدوال بوده، اما تقریباً در اشعار همه جز تکرار اندیشه ها و گفتار پیشینیان در طرز نوین از بیان فکر، چیز تازه ای دیده نمی شود.

☆☆☆☆

حواشی و منابع

۱. صفا، ذبیح الله (۱۳۵۲ش) حماسه سرایی در ایران، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ص۲

۲. مؤلف مجهول (۱۳۱۴ش) تاریخ سیستان، به تصحیح علامه محمد تقی بهار، چاپ رمضانی، تهران

۳. صفا، ذبیح الله (۱۳۷۳ش)، تاریخ ادبیات در ایران، دورهٔ پنج جلدی، چاپ نهم، انتشارات فردوس، تهران، ۱۷۹/۱

۴. همو، همان، ۳۵۴/۲

۵. بیت معروف عنصری بدین قرار است:
"غزل رودکی وار نیکو بود / غزلهای من رودکی وار نیست"

۶. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، ۳۶۷/۱

۷. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۰ش)، سخن سخنوران، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، تهران، ص۳۳۷

۸. شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۶ش) تازیانه های سلوک، چاپ دوم، انتشارات آگاه، تهران، صص ۳۰. ۳۱

۹. آربری، آرتور جان (۱۳۷۱ش)، ادبیات کلاسیک فارسی، ترجمهٔ اسدالله آزاد، انتشارات قدس رضوی، مشهد، ص۲۱۵

۱۰. شفق، رضازاده (۱۳۵۲ش) تاریخ ادبیات ایران، چاپ دانشگاه پهلوی، شیراز، ص۳۳۲

۱۱. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، ۳۵۵/۲

۱۲. فروزانفر، سخن و سخنوران، ص۳۱۶

۱۳. همو، همان، ۳۳۸

۱۴. برای نمونه، شعر شکوائیه منوچهری:
"جهانا چه بد عهد و بد خو جهانی/ چو آشفته بازار بازارگانی"
دیوان منوچهری (۱۳۷۹ش)، به کوشش دبیر سیاقی، چاپ سوم، انتشارات

زوار، تهران، ص ۱۳۸

۱۵. ''شهر غزنین نه همانست که من دیدم پار/ چه فتاده است که امسال دگر گون شده کار''دیوان فرخی سیستانی (۱۳۷۸ش)، به کوشش دبیر سیاقی، چاپ پنجم، انتشارات زوار، تهران، ص ۹۰

برای توضیح بیشتر نک: یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۳ش) غزنین وسوک، چشمهٔ روشن، چاپ پنجم، انتشارات علمی، تهران، صص ۴۵. ۶۱

۱۶. ''آسمان را حق بود گر خون ببارد بر زمین/ بر زوال ملک مستعصم امیرالمؤمنین''

کلیات سعدی (۱۳۴۰ش) چاپ مظاهر مصفا، کانون معرفت، تهران، ص ۷۵۴

۱۷. باز این چه شورش است که در خلق عالم است/ باز این چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است'' دیوان محتشم کاشانی (۱۳۷۹ش) به کوشش اکبر بهداروند، انتشارات نگاه، تهران، ص ۵۳۳

برای توضیح بیشتر نک: یوسفی، شهر خون چکان، چشمهٔ روشن، صص ۲۷۹. ۲۸۸

۱۸. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، ۱/ ۳۶۹

۱۹. یوسفی، غلامحسین، چشمهٔ روشن، ص ۱۶۹

۲۰. زرینکوب، عبدالحسین (۱۳۴۷ش)، شعر بی دروغ، شعر بی نقاب، انتشارات جاویدان، تهران، ص ۱۵۰

۲۱. آربری، ادبیات کلاسیک فارسی، ص ۲۰۵

۲۲. صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، ص ۱۶۰

۲۳. فروزانفر، سخن و سخنوران، ص ۴۵

۲۴. آربری، ادبیات کلاسیک فارسی، ۷۹

۲۵. محجوب، محمد جعفر (۱۳۷۹ش)، سبک خراسانی در شعر فارسی، چاپ اول، انتشارات فردوس و جامی، تهران، ص ۵۰۹

26. A Cambridge History of Iran,1968, Cambridge, UK, Vol V, P294

۲۷. محمد بن منور (۱۳۷۱ش)، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به کوشش شفیعی کدکنی، مقدمه، صفحه صد و پنج
۲۸. محجوب، محمد جعفر، سبک خراسانی در شعر فارسی، ص۵۱۶
۲۹. شفیی کدکنی، تازیانه های سلوک، ص۲۴
۳۰. همو (۱۳۷۸ش)، زبور پارسی، چاپ اول، انتشارات آگاه، ص۵۷
۳۱. عطار، نیشاپوری (۱۳۷۴ش)، مختار نامه، به کوشش شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران، ص۷۱
۳۲. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۰ش)، مثنوی معنوی مولوی، به کوشش رینولد الین نیکلسن، انتشارات امیر کبیر، تهران، ص مقدمه
۳۳. آربری، ادبیات کلاسیک فارسی، ص۲۳۳
۳۴. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۱ش)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ اول، انتشارات زوار، تهران، ص ۱۴۱
۳۵. علی دشتی (بی تا)، سیری در دیوان شمس، انتشارات جاویدان، تهران
۳۶. خلیفه عبد الحکیم (۲۵۳۶ شاهنشاهی)، عرفان مولوی، ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میر علایی، چاپ سوم، کتابهای جیبی، تهران، ص۳
۳۷. یوسفی، غلامحسین، چشمهٔ روشن، ص۲۱۰
۳۸. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۷ش)، گزیدهٔ غزلیات شمس، به کوشش دکتر شفیع کدکنی، پیشگفتار، چاپ سوم، انتشارات علمی، تهران، ص نه
۳۹. عطار، فریدالدین، مقدمهٔ مختار نامه، به کوشش شفیعی کدکنی، ص۷۱

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.84, 2011, pp 27 - 56

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۲، جولائی۔ستمبر ۲۰۱۱ء، شمارہ ۸۴

فکر اقبال اور اسرار شریعت

حافظ عقیل احمد☆

ڈاکٹر محمد ادریس☆☆

Abstract:

Recognition of Shariyah enjoys a prominent role in the guidance of mankind. Different scholars illustrate the world "Shariyah" in their own ways. Shariyah is not for any particular nation, group, society or state rather it envisages the growth and welfare of whole humankind. It encompasses those rules and principles which occupay universal appeal. We can not modify basic principles of Shariyah but is affords some ways to explore solutions for day to day emerging issues and problems. Shariyah lays down the foundations for the very principles which could be applicable and practicable. According to Iqbal, the personality of the Holy Prophet is evident in Shariyah and plays a pivotal role in illustrating it. In addition Kalam-e-Iqbal is the greatest and the most important source of understanding Quran in this century.

لفظ شریعت کا سہ حرفی مادہ ش۔ر۔ع۔یعنی شرع ہے یہ لفظ باب ''فتح، یفتح'' شرعاً سے ہے۔

امام راغبؒ نے لفظ شرع کا مفہوم ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ پوسٹ گریجوایٹ کالج خانیوال

☆☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامیات، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان

"الشرع نهج الطريق الواضح، يقال شرعت له طريقاً. والشرع مصدر ثم جعل اسما للطريق النهج. فقيل له شرع و شرع و شريعة واستعيرذلک للطريقة الا لهيه قال شرعة ومنها جاً (۱) فذلک اشارة الى امرين احدهما ماسخر الله تعالىٰ عليه كل انسان من طريق يتحراه مما يعود الٰى مصالح العباد وعمارة البلاد وذلک المشار اليه بقوله ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً(۲) الثانى ماقبض له من الدين وامره به ليتحراه اختياراً مماتختلف فيه الشرائع ويعترضه النسخ و دل عليه قوله ثم جعلناک على شريعة من الامرفاتبعها. (۳) قال ابن عباسؓ الشرعة ماوردبه القرآن والمنهاج ماوردبه السنة" (۴)

ترجمہ: شرع کے معنی ہیں وہ سیدھا راستہ جو واضح ہو۔ کہا جاتا ہے "میں نے اس کے لیے واضح راستہ مقرر کردیا۔ شرع اصل میں مصدر ہے پھر بطور اسم (بولا جانے لگا) اس راستے کے لیے جو واضح ہو۔ چنانچہ واضح راستہ کو "شَرُعٌ" اور "شِرُعٌ" اور شریعۃ کہا جاتا ہے۔ اور استعارہ کے طور پر طریق الٰہیہ کے لیے یہ الفاظ بولے جاتے ہیں۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا شرعۃ (ایک دستور) ومنہا جا(ایک طریق) اس سے دو باتوں کی طرف اشارہ ہے۔ ایک وہ راستہ جس پر اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو مسخر کررکھا ہے کہ انسان اسی راستے پر چلتا ہے جس کا تعلق مصالح عباد اور شہروں کی آبادی سے ہے۔ چنانچہ اس طرف اشارہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے۔ اور ہم نے ہر ایک کے دوسرے پر درجے بلند کئے تاکہ ایک دوسرے سے خدمت لے دوسرا راستہ دین ہے جسے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لیے مقرر فرماکر حکم دیا ہے کہ انسان اپنے اختیار سے اس پر چلے۔ جس کے بیان میں شرائع کا اختلاف پایا

جاتا ہے۔ اور اس میں نسخ ہوتا رہا ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے۔ پھر ہم نے تمہیں دین کے کھلے راستہ پر قائم کردیا تو اس کی اتباع کرتے رہو۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں۔ ''شرعة سے مراد وہ احکام ہیں جو قرآن مجید میں وارد ہوئے اور منہاج سے مراد وہ احکام ہیں جو سنت نبوی میں آئے''۔

امام محمد بن ابی بکر عبدالقادر رازی شریعت کا اصطلاحی معنی ان الفاظ میں تحریر کرتے ہیں۔

''الشریعة ماشرع الله تعالیٰ لعباده من الدین'' (۵)

ترجمہ: ''شریعت سے مراد وہ احکام ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے بطور دین مقرر فرمائے ہیں''

محمد مرتضیٰ الزبیدی لکھتے ہیں:

''ماسن الله من الدین للعباد وامربه'' (۶)

ترجمہ: ''یعنی شریعت سے مراد بندوں کے لیے اللہ کا مقرر کردہ وہ طریق ہے کہ جس پر عمل کرنے کا اس نے حکم دیا ہے''

قرآن حکیم میں شریعت کا لفظ متعدد مقامات پر بیان ہوا ہے۔ چند ارشادات ربانی درج ذیل ہیں۔

''ثم جعلنک علی شریعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذین لا یعلمون'' (۷)

ترجمہ: ''اس کے بعد اے نبی ﷺ! ہم نے تمہیں دین کے معاملے ایک کھلے راستے پر قائم کیا۔ سو تم اسی پر چلو اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کرو جو علم نہیں رکھتے۔''

حضرت شیخ الہندؒ متوفی (1920ء) نے اس آیت میں لفظ شریعت کا ترجمہ ''رستہ'' (۸) اور مولانا مودودیؒ متوفی (1979ء) نے صاف ''شاہراہ'' لکھا ہے۔ (۹)

''ان المقصد شریعة اخراج المکلف من داعیته هواه لیکون عبدالله

اختیاراً کماھو عبدالله اضطرار" (۱۰)

ترجمہ: ''شریعت کا مقصد یہ ہے کہ مکلّف کو اس کی خواہش کی گرفت سے نکال کر اختیاری طور پر بھی اسی طرح اللہ کا بندہ بنادیا جائے۔جس طرح وہ اضطراری امور میں اللہ کا بندہ ہے۔''

اسرار شریعت کی معرفت ہر اعتبار سے ایک مفید اور بنیادی علم ہے اس کی اہمیت ''امام قرطبی'' لکھتے ہیں

"ان الله لم يدع شيئامن الكرامة والبرالا عطا هذه الامة" (۱۱)

ترجمہ: ''فضیلت وکرامت کی کوئی بات ایسی نہیں جو اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا نہ کی ہو۔''

اس کے باوجود شریعت کی ہر حکمت اور عقلی توجیح کے متعلق مغرب زدہ افراد تشکک اور قنوطی نطقہ نظر رکھتے تھے۔ اسلامی شریعت میں حق مقصود بالذات ہے اور جو امر مقصود بالذات ہو صرف اسی کو پانے کی تلاش کی جاتی ہے۔

اس روش کی مزید بہتر ''توضیح البیرونی القانون المسعودی'' میں کرتا ہے۔''البیرونی'' نے لکھا ''انسان کو چاہیے کہ (کسی بھی علم وفن کے ارتقاء کیلئے) اگلوں کے اجتہاد کو ممنونیت کے ساتھ قبول کرے۔ اور اگر کہیں کوئی خلل نظر آئے تو بلا جھجک اس کی اصلاح کرے۔ اس فن کے متعلق اپنے افکار کو آئندہ آنے والوں کے لیے محفوظ کرلے۔ (۱۲)

''البیرونی'' کے بیان کردہ یہ اصول وضوابط ظاہر کرتے ہیں کہ تحقیق اور تدبر وتفکر حیات انسانی کے ارتقاء کیلئے ایک لازوال راستہ ہے۔ شریعت کسی قوم یا ریاست کیلئے نہیں بلکہ پوری انسانیت کیلئے نازل ہوئی ہے۔ اس کے بنیادی اصولوں میں ترمیم (Modification) نہیں ہوتی۔ بلکہ ان اصول وقوانین کو قائم رکھا جاتا ہے۔ ''حضرت علی ہجویری'' فرماتے ہیں۔

''اقامت حقیقت بے حفظ شریعت محال است وحقیقت بے شریعت نفاق است'' (۱۳)

ترجمہ: ''یعنی اقامت حق کے بغیر شریعت کی حفاظت نہیں ہوسکتی اور حقیقت کے بغیر شریعت گویا نفاق ہے۔''

''امام ابوالقاسم قشیریؒ فرماتے ہیں''

"ربنا هذا الامرو ملاكه على فقط آداب الشريعة" (۱۴)

ترجمہ: ''یعنی تصوف جیسے معاملہ کی بنیاد اور دارو مدار آداب شریعت پر ہے۔''

اس علم کی اہمیت وافادیت سے متعلق ''حضرت مجدد الف ثانیؒ'' لکھتے ہیں:

''شریعت تمام دینوی واخروی سعادتوں کی ضامن ہے طریقت اور حقیقت دونوں شریعت کے خادم اور اخلاص کے حصول میں معاون ہیں۔ طریقت اور حقیقت کا مقصد شریعت کے اندر اس کی اصل روح کو بیدار کرنا ہے۔ ان کے نزدیک شریعت کے اسرار اور رموز صرف اتباع سنت سے ہی سمجھ آسکتے ہیں''۔(۱۵)

ایک اور مکتوب میں لکھتے ہیں:

''فضیلت تمام سنت نبویہ کی پیروی سے وابستہ اور ہر امتیاز واعزاز شریعت پر عمل کرنے سے مربوط ہے''۔(۱۶)

مثلاً ''دوپہر کا سونا جو اتباع سنت کی نیت کی بناء پر ہوتو کروڑوں شب بیداروں سے افضل ہے''۔

مقدمہ حجتہ اللہ البالغہ میں اسرار شریعت کی حکمت بیان کرتے ہوئے ''شاہ ولی اللہ'' لکھتے ہیں:

''علوم حدیث میں سب سے باریک، دقیق وعمیق اور رفیع و بدیع علم اسرار دین کا علم ہے۔ جس میں احکام کی حکمتیں اور ان کے خواص واعمال کے اسرار ونکات بیان کئے جائیں۔ جن کے ذریعہ انسان شریعت کی لائی ہوئی چیزوں کے بارے میں صاحب بصیرت بن جاتا ہے۔ اور خلط وخبط سے محفوظ رہتا ہے''(۱۷) اس امر کی تائید میں ''مولانا ابوالحسن ندویؒ'' لکھتے ہیں:

''حجتہ اللہ البالغہ شریعت کے اسرار وحکم اور حدیث وسنت کی عقلی تشریح کے لیے لکھی گئی ہے''۔

اسرار شریعت کا علم اتنا اہم ہے کہ اس کو حاصل کرنے والوں کی تکریم کا حکم رسول اللہ ﷺ نے دیا۔

آپ ﷺ کا فرمان ہے۔

”وان رجالا یا تونکم من الارض یتفقھون فی الدین فاذا اتواکم فاستوصوا بھم خیر“ (۱۸)

ترجمہ: ”کچھ لوگ تمہارے پاس دین کی بصیرت حاصل کرنے آئیں گے تو انہیں اچھی طرح نصیحت کرنا۔“

احکام شریعت کے اسرار و رموز اور ان کی حکمتوں کے کھوج لگانے کا علم اتنا اچھوتا اور توجہ طلب ہے کہ ”بقول شاہ ولی اللہ“ اسلامی ادبیات میں آج تک اس موضوع پر کوئی مستقل اور جامع کتاب نہیں لکھی۔ اور اس علم کے اصول و فروغ کو مرتب نہیں کیا۔(۱۹) رموز دین کی اہمیت درج ذیل آیت سے بھی واضح ہوتی ہے۔

”وماکان المومنون لینفروا کافۃ فلولانفرمن کل فرقۃ منھم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا الیھم لعلھم یحذرون“ (۲۰)

ترجمہ: ”پس کیوں ایسا نہ کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی جو دین میں فہم و بصیرت حاصل کرتی اور جب تعلیم و تربیت کے بعد وہ اپنے گروہ میں واپس جاتی تو لوگوں کی جہل و غفلت کے نتائج سے ہوشیار کرتی تا کہ لوگ برائیوں سے بچیں۔“

”یتفقھون فی الدین“ باب تفعل کے وزن پر ہے۔ اس باب میں مشقت اور محنت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ یعنی حکمت دین سیکھنے کے لیے سخت محنت کی جائے اور پھر اس کی نشر و اشاعت میں مشقت اٹھائی جائے۔ یہ صلاحیت علمی کتب کے مطالعہ اور اہل علم لوگوں کی صحبت سے حاصل ہوتی ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحب لکھتے ہیں۔ اس آیت کی رو سے علماء حق انذار کرتے ہیں حقیقی نذیر انبیاء کرام ہوتے ہیں۔ اس مناسبت سے علماء حق انبیاء کرام کے وارث ٹھہرے۔(۲۱) ”مولانا اصلاحی“ لکھتے ہیں:

''اسلام میں تعلیم و تعلم کا اصل مقصد دین میں بصیرت حاصل کرنا اور آخرت کی فلاح کے لیے اپنی اور دوسروں کی تربیت کرنا ہے۔ باقی چیزیں سب ثانوی حیثیت رکھتی ہیں اور اسی نصب العین کے تابع ہیں۔'' (۲۲)

درج بالا ''آیت'' کی تشریح میں مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں۔

''اس کا اصل مقصد عامۃ الناس کو محض خواندہ بنانا اور ان میں کتاب خوانی کی نوعیت کا علم پھیلانا نہ تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں میں دین کی سمجھ پیدا ہو''۔(۲۳) ''علامہ شبیر احمد عثمانیؒ'' نے لکھا ہے:

''کہ یہ آیت جہاد کیلئے نہیں بلکہ حصول علم کے لیے ہے۔ جہاد اور حصول علم دونوں ہی خروج فی سبیل اللہ ہیں۔ گویا مسائل کا دینی فہم و ادراک اور ان میں پوشیدہ حکمت و اسرار کا علم جہاد فی سبیل اللہ ہے''۔(۲۴)

قرآن حکیم میں بہت سے احکامات و واقعات کے بیان کے ساتھ ان کی مصلحت و حکمت بھی بیان کی ہے۔

''کتاب انزلنه الیک لتخرج الناس من الظلمت الی النور'' (۲۵)

ترجمہ: ''یہ ایک کتاب ہے جسے ہم نے تمہاری طرف نازل کیا تاکہ تم انسانوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکالو''۔

نزول شریعت کا مقصد اور بھید اس طرح واضح کیا۔

''وانزلنا مهم الکتب والمیزان لیقوم الناس بالقسط'' (۲۶)

ترجمہ: ''اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب اور میزان نازل کی تاکہ انسان انصاف پر قائم ہوں''۔

حیات انسانی کا راز اور مقصد ان الفاظ میں اجاگر فرمایا۔

''الذی خلق الموت والحیوة لیبلوکم ایکم احسن عملاً'' (۲۷)

ترجمہ: ''وہ ذات جس نے زندگی اور موت کو پیدا کیا، تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ کون تم میں سے زیادہ اچھا ہے''۔ نماز کی حقیقت یوں بیان فرمائی۔

''ان الصلوۃ تنھی عن الفحشاء المنکر'' (۲۸)

ترجمہ: ''بے شک نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے''۔

حقیقت صوم کو بھی واضح فرمایا۔

''یایھاالذین آمنوا کتب علیکم الصیام کم کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون'' (۲۹)

ترجمہ: ''اے ایمان والؤتم پر روزے فرض کئے گئے ہیں جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے۔تاکہ تم پرہیزگار بنؤ''۔

حصول منفعت کی حکمتوں کے ساتھ قرآن حکیم نے احکامات کے ضمن میں مقصد رفع مضرت کو بھی نمایاں کیا ہے۔حرمت خمر ومیسر کی حکمتوں کو واضح کرتے ہوئے فرمایا۔

''انما یریدالشیطن ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضا فی الخمروالمیسر ویصد کم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ فھل انتم منتھون'' (۳۰)

ترجمہ: ''بے شک شیطان تو چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے تمہارے درمیان دشمنی اور بغض پیدا کردے تاکہ تم کو اللہ کی یاد سے اور نماز سے روکے، تو کیا تم باز آنے والے ہو''۔

قرآنی شریعت کی ان حکمتوں اور مصلحتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ''علامہ نجم الدین'' لکھتے ہیں۔

''وبالجملة فما من آیة من کتاب الله عزوجل الاوھی تشتمل علی مصلحة او مصالح .... ونحوہ فی السنة کثیرہ نھا بیان الکتاب وقد بینا اشتمال. کل ایة منه علی مصلحة والبیان علی وفق المبین'' (۳۱)

ترجمہ: ''قرآن مجید کی کوئی آیت ایسی نہیں جو مصلحت یا مصالح پر مشتمل نہ ہو۔ اور یہی حال سنت کا بھی ہے۔ کیونکہ وہ کتاب اللہ کا بیان ہے اور بیان ہمیشہ مبین کے موافق ہوتا ہے''۔

امام غزالیؒ لکھتے ہیں:

''مقاصد التی شرعت الاحکام لتحقیقها ومقاصد الشارع هی المصالح التی تعود الیٰ العباد فی دیناء هم واخر هم سواکان تحصیلها عن طریق جلب المنافع اوعن طریق دفع المضار''(۳۲)

ترجمہ: ''شریعت کے اہداف سے مراد وہ مقاصد ہیں۔ جن کے حصول کے لیے شرعی احکامات مقرر کیے گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ شرعی احکام بندوں کی دنیا اور آخرت کی مصلحتوں کے لیے دیئے حصول فوائد اور نقصان سے بچاؤ بھی اس میں شامل ہے''۔

امام شاطبیؒ لکھتے ہیں:

''تکالیف الشریعة ترجع الی حفظ مقاصد ها فی الخلق'' (۳۳)

ترجمہ: ''یعنی شریعت اسلامیہ کے تمام احکامات مخلوق کی حفاظت اور اس کے ساتھ رعایت پر مبنی ہیں''۔

''علامہ عزیز الدین بن عبدالسلام'' شریعت کے مزاج اور مقصد کی حکمت اور راز کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔

''ان الشریعة کلها امادر مفاسداوجلب منافع'' (۳۴)

ترجمہ: ''اسلامی شریعت میں سراپا مصلحتیں ہیں یہ ان ہی مصلحتوں کی بدولت نقصان سے بچاؤ اور فوائد کا حصول ممکن ہوتا ہے''۔

جس طرح شریعت اسلامی ہر دور کی ہدایت و راہنمائی کے لیے ایک اصل الاصول اور اساسی شان کی حاصل ہے اسی طرح اس آفاقی اور کامل شریعت کے اسرار و رموز بھی تہذیبی ارتقاء

اور علمی ترقی وانکشافات کے ساتھ مزید اجاگر ہورہے ہیں اور بوعلی اندر غبار ناقہ گم دست رومی پردہ محمل گرفت'' کے مصداق گزشتہ صدی میں ''حضرت علامہ اقبال'' نے اپنے فکر وتدبر قرآنی ذوق اور ملی درد سے شریعت حق کی جدید پیرائے اور اسلوب میں ترجمانی کی ہے۔

انہوں نے بجا طور پر فرمایا تھا۔''میرا عقیدہ ہے کہ جو شخص زمانہ حال کے اصول وقوانین پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت ثابت کریگا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی ہوگا۔''(۳۵) سوال یہ ہے کہ خود ''علامہ اقبال'' نے اس کار خیر میں کیا کردار ادا کیا اگرچہ اقبال کا پورا کارنامہ حیات اس کا جواب ہے بالخصوص اقبال نے اسرار شریعت کی اپنے خاص ''علم الکلام'' کی روشنی میں جو نقاب کشائی کی وہ بھی اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔شریعت کا اصل راز عدل اور تسلیم ورضا ہے۔تسلیم ورضا کے متعلق قرآن کا حکم ہے۔

''ماكان لمومن ولا مومنة اذا قضیٰ الله ورسوله امران يكون لهم الخيرة من آمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلا مبينا''(۳۶)

ترجمہ:''اور نہیں (زیب دیتی یہ بات) کسی مومن مرد اور نہ کسی مومن عورت کو کہ جب فیصلہ فرمادے اللہ اور اس کا رسول اللہ ﷺ کسی معاملہ کا تو باقی رہے ان کے پاس اختیار اپنے معاملات کا اور جو نافرمانی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اللہ ﷺ کی تو جا پڑا وہ کھلی گمراہی میں''۔

شریعت کے مبنی بر عدل ہوئے کے بارے میں قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

''الله الذی انزل الكتب بالحق والميزان''(۳۷)

ترجمہ:''وہ اللہ ہی ہے جس نے یہ کتاب حق کے ساتھ نازل فرمائی اور میزان بھی''۔

شریعت کے اس راز کی حقیقت کو علامہ اقبال یوں اجاگر کرتے ہیں:

''حکمش از عدل است وتسلیم ورضا است'' ''بیخ واندر ضمیر مصطفیٰ است''(۳۸)

''شریعت کا حکم عدل اور تسلیم ورضا ہے اس کی جڑ رسول اللہ ﷺ کے ضمیر میں ہے''۔

یعنی حضورﷺ کی ذات اقدس شریعت کا مرکز ومحور ہے۔فہم شریعت کے لیے حضورﷺ کی نبوت کا صحیح فہم وادراک ہونا ضروری ہے۔اسرار شریعت کی بنیاد رضائے الٰہی کا حصول ہے اور رضائے الٰہی حضور پاکﷺ کے اتباع سے مشروط ہے۔اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

"قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ" (۳۹)

ترجمہ: ''اے نبیﷺ! لوگوں سے کہہ دو اگر تم حقیقت میں اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی اختیار کرو، اللہ تعالیٰ تم سے محبت کرے گا''۔

اسرار شریعت کے اس پہلو کو ''علامہ اقبال'' نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

''مصطفیٰ داد از رضائے او خبر'' ''نیست در احکام دیں چیزے دگر'' (۴۰)

حضورﷺ کی شریعت نے اللہ تعالیٰ کی رضا کے حصول کی خبر دی۔طریقہ اور دین شریعت اللہ کی رضا ہی کی دوسرا نام ہے۔ دوسرا شریعت ہائے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے ضمیر (نورفطرت) کو زندہ رکھے۔

قرآن حکیم نے اس راز سے یوں پردہ اٹھایا۔ "قد افلح من زکھا"(۴۱)

ترجمہ: ''یعنی وہ شخص فلاح پا گیا جس نے اپنے ضمیر کو پاک وصاف رکھا''۔

''علامہ'' اس حقیقت کا انکشاف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

''فاش می خواہی اگر اسرار دیں'' ''جز بہ عماق ضمیر خود مبیں'' (۴۲)

ترجمہ: ''اگر دین کے اسرار ورموز کو ظاہر دیکھنا چاہتے ہو تو اپنے ضمیر کے اندر جھانکو''۔

''علامہ اقبال'' کے نزدیک دین وشریعت کے اسرار ورموز کا حقیقی فہم اس وقت حاصل ہوسکتا ہے۔ ''جب انسان دین مجبوراً نہیں شعوراً اختیار کرلے''۔ ''علامہ اقبال'' فرماتے ہیں۔

''گر نہ بینی دین تو مجبوری است'' ''ایں چنیں دیں از خدا مہجوری است'' (۴۳)

''اگر تو دین شریعت کے اسرار نہیں جانتا تو دین تیری مجبوری ہے۔اور ایسا تصور دین انسان کو خدا سے دور رکھتا ہے۔اسرار شریعت سے نابلد ہونے کا وبال قرآن حکیم میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

"واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه"(۴۴)

ترجمہ: ''اور یاد رکھو اللہ تعالیٰ آدمی اور اس کے دل کے درمیان حائل ہو جایا کرتا ہے''۔

معلوم ہوتا ہے کہ ''اقبال'' کے اس شعر کا بنیادی ماخذ یہی قرآنی آیت ہے۔ ''اقبال'' کے نزدیک شریعت کا راز فطرت کے تقاضوں میں پوشیدہ ہے۔ شریعت کوئی خارجی شے نہیں جو انسان پر زبردستی مسلط کردی گئی ہو۔ اپنے ایک شعر میں فرماتے ہیں۔

''تویکے در فطرت خود غوطه زن'' ''مرد حق شوبرظن و تخمین و متن''(۴۵)

''ایک مرتبہ اپنی فطرت میں غوطہ لگا۔ مردحق بن مرد تخمین وظن نہ بن''۔

''قرآن مجید'' کا فرمان ہے۔ "ان الظن لایغنی من الحق شیاء"(۴۶)

ترجمہ: ''یعنی یہ محض گمان کی پیروی کررہے ہیں اور گمان کبھی حق کا نعم البدل نہیں ہوسکتا''۔

وہ انکار خدا کو کفر اور فطرت اور ضمیر کے متعلق کج فہمی کو کفر اکبر سمجھتے ہیں تو فرماتے ہیں۔

''منکرحق نزد ملا کافر است'' ''منکر خود نزد من کافر تر است''(۴۷)

''ملا کے نزدیک اللہ کا منکر کافر ہے۔ میرے نزدیک اپنا منکر (خودی کی پہچان نہ رکھنے والا) کافر تر ہے''۔

فہم اسرار شریعت انسان کو جمود اور ترک عمل کی پستیوں سے نکال کر حرکت وعمل کی بلندیوں کی طرف لے جاتا ہے۔ اس سے زندگی کا فطری ارتقاء اور اخروی سرفرازی یقینی ہوجاتی ہے۔ اس حقیقت کو علامہ اقبال اس طرح بیان کرتے ہیں۔

''اے کہ می نازی بہ قرآن عظیم تا کجادر حجرہ می باشی مقیم

دا جہاں اسرار دین رافاش کن نکتہ شرع مبیں رافاش کن''(۴۸)

''اے مرد مسلمانوں تو قرآن حکیم پر ناز کرتا ہے لیکن کب تک تو حجروں میں بیٹھا رہے گا تو دنیا میں دین کے بھید (اسرار شریعت) ظاہر کر شریعت روشن کے حقائق کو منکشف کر''۔ اسرار شریعت کے فہم

سے دنیا سے استحصالی نظام کا خاتمہ ہوسکتا ہے۔ یہ کام علماء سو اور جاہل صوفیا نہیں کر سکتے۔ اس لئے قرآن کے مرد مومن کو میدان عمل میں آنا ہوگا۔

فرماتے ہیں۔

''کس نہ گردد در جہاں محتاج کس نکتہ شرع مبیں ایں است وبست

کار اقوام وملل ناید درست از عمل بنما کہ حق در دست تست'' (۴۹)

''شریعت کے راز فاش کرنا اس لئے بھی ضروری ہے تا کہ جہاں میں کوئی کسی کا محتاج نہ رہے۔ (یعنی انسانوں پر انسانوں کی حاکمیت کا نظام ختم ہوکر رب کی دھرتی پر رب کا نظام قائم ہو۔''الا لہ الخلق و الامر'' (۵۰) ''سن لو کہ پیدا کرنا اور حکم چلانا صرف اسی کا منصب ہے۔'' یہ تہذیب دنیا میں قائم ہونا ہی شریعت کا راز ہے۔ آج اقوام وملل کا نظام درست نہیں۔ اس کی اصلاح کا ایک ہی راستہ ہے کہ پہلے تو اپنی اصلاح کر اور پھر ان کو حق پر قائم کر۔

کلام اقبال میں اسرار شریعت کو جدید لب و لہجہ میں پیش کیا گیا ہے۔ اہل علم سے یہ حقیقت مخفی نہیں کہ بیسویں صدی کے فلسفیانہ افکار ونظریات اور تہذیب نے اسلام کے متعلق جو شکوک وشبہات پیدا کئے قرآن حکیم ہی اس زہر کا تریاق ہے اور کلام اقبال اس صدی میں فہم قرآن کا بڑا اہم علمی اور عقلی ذریعہ ہے۔ جدید سائنس وفلسفہ کی حقیقت اور مادیت کی اس دوڑ میں روحانیت کی دعوت بے یقینی اور تذبذب کی حالت میں ایمان و ایقان کے شعوری ادراک وفہم کے لیے کلام اقبال کی اہمیت و افادیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ عصری حالات کے تناظر میں اقبال کا بصیرت افروز پیغام اسرار شریعت کے فہم کے ضمن میں کسی چراغ راہ سے کم نہیں۔ وہ خود فرماتے ہیں۔

''گماں آباد ہستی میں یقین مرد مسلماں کا بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی'' (۵۱)

شریعت پوری زندگی پر محیط ہے۔ اس کی کونپلیں علم سے پھوٹتی ہیں اور حیات انسانی کو سیراب کرتی ہیں۔ تاہم حیات انسان کا اصل راز محنت میں پنہاں ہے اس عالمگیر شریعت کے اس عالمگیر وصف کو یوں بیان کرتے ہیں۔

''زندگی جہداست واستحقاق نیست جز بعلم انفس وآفاق نیست''(۵۲)

''زندگی کوشش کا نام ہے۔استحقاق کا نام نہیں اور زندگی آفاق وانفس کے علم کے سوا کچھ نہیں''۔

رسول اللہﷺ سے کامل محبت اور آپﷺ کی کامل اطاعت ہی شریعت کا اصل راز ہے اس راز کو یوں بے نقاب کرتے ہیں۔

''ہر کہ عشق مصطفیٰ سامان اوست بحر و بردر گوشہ داماں اوست''(۵۳)

''ہر وہ شخص کہ جس کا سامان عشق مصطفیٰﷺ ہے تو سمجھ لو کہ خشکی اور سمندر دونوں کے خزانے اس کے پاس ہیں''۔

''بہ کیش زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است سفر بہ کعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است''(۵۴)

''زندہ دلوں کے مذہب میں زندگی سخت کوشی اور مصائب برداشت کرنے کا نام ہے۔میں نے کعبہ کی جانب اس لئے سفر اختیار نہیں کیا کیونکہ وہاں تک کا راستہ بے خطر ہے۔''

''تامرا رمز حیات آموختند آتشے در پیکرم افروختند''(۵۵)

''چونکہ مجھے زندگی کی رمز سکھائی گئی ہے اور میرے وجود میں عشق کی آگ روشن کر دی گئی ہے''۔

''حق رموز ملک و دیں برمن کشود نقش غیراز پردہ چشم ربود''(۵۶)

''اللہ تعالیٰ نے دین و دنیا کے رموز مجھ پر کھول دیئے ہیں۔اور اللہ ہی نے میری آنکھ کے پردے سے غیر اللہ کا ہر نقش مٹا دیا ہے''۔

طارق بن زیاد نے ساحل اندلس پر کشتیاں جلائیں جو کہ شریعت کے ظاہری تعلیم کے خلاف فعل تھا۔کیونکہ شریعت نے ترک وسائل کی تعلیم نہیں دی لیکن باطنی لحاظ سے یہ عمدہ فعل تھا۔اس سے جذبہ جہاد میں اضافہ ہوا اور فتح ہوگئی۔مسلمانوں میں اگر حقیقی جذبہ جہاد اور توکل علی اللہ اور قلبی یقین ہو تو وسائل کی کمی کے باوجود وہ فتح مند ہونگے۔ قرآن حکیم نے اس حکمت کو ان الفاظ میں بیان کیا۔

''ولن تغنی عنکم فئتکم شیأ ولو کثرت وان اللہ مع المومنین''(۵۷)

ترجمہ: ''اور ہرگز تمہاری جمعیت تمہارے کام نہ آسکے گی خواہ وہ کتنی زیادہ ہی کیوں نہ ہو اور بے شک اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے ساتھ ہے''۔

''کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين''(۵۸)

ترجمہ: ''کہ ایک گروہ قلیل بڑے گروہ پر غالب آیا ہے۔ اللہ کے حکم سے اور اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے''۔

طارق بن زیاد کے جذبہ جہاد کے اسرار و حکم کو قرآن حکیم کی درج بالا آیات کی روشنی میں اقبال نے سمجھا۔

مثنوی پس باید کرد اے قوم مشرق 9 نمبر مثنوی شریعت کے اسرار کے متعلق ہے۔ ''کلیات اقبال صفحہ نمبر 179 تا 187 پر اقبال نے اپنے تصورات کو پیش کیا ہے''۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسرار شریعت معلوم نہ ہو تو انسان غلام اور زر و مال اس کا آقا بن جاتے ہیں۔

''گر نداری اندر ایں حکمت نظر   تو غلام و خواجہ تو سیم و زر''(۵۹)

''ہدایت کے بغیر مال انسان کو قارون اور بلا ہدایت اقتدار انسان کو فرعون بنا دیتا ہے۔ ہدایت سے مراد دین کا صحیح فہم ہے''۔ ''حضور پاک ﷺ کا فرمان ہے''۔

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی چاہتا ہے اسے فہم دین (اسرار شریعت) عطا کرتا ہے۔(۶۰)

اسرار شریعت معلوم نہ ہونے کی وجہ سے دولت مند گمراہی کو ہدایت اور ہدایات کو گمراہی سمجھتا ہے۔ ''علامہ اقبال فرماتے ہیں''۔

''در نگاہش ناصواب آمد صواب   ترسد از ہنگامہ ہائے انقلاب''(۶۱)

سرمایہ دار انقلاب سے ڈرتا ہے جمود کو پسند کرتا ہے۔ کہ کہیں انقلاب اس کے سرمایہ کے لیے باعث نقصان ہو۔ یعنی اسرار شریعت سے ناواقفیت انسان کو قدامت پرست بناتی ہے وہ جمود کا شکار ہو جاتا ہے۔ اور یہ دونوں رویے زندگی کی تعمیر و ترقی میں رکاوٹ ہیں اور مقاصد شرعیہ کے

منافی ہیں۔اسرارشریعت سے لاعلمی معاشی استحصال کا ذریعہ ہے۔ ’’علامہ اقبال فرماتے ہیں‘‘۔

’’خواجہ نان بندہ مزدورخورد آبروے دختر مزدور برد‘‘(۶۲)

’’آقا نے مزدور کا نان کھالیایعنی محنت لی، اجرت نہ دی بلکہ مزدور کو بے آبروکردیا‘‘۔

’’علامہ اقبال‘‘ اسرارشریعت کو منکشف کرنے کے ساتھ اس کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو بھی بیان کرتے ہیں۔فہم اسرارشریعت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ حب مال ہے۔وہ فرماتے ہیں۔

’’شیوہ تہذیب نو آدم دری است پردہ آدم دری سوداگری است

ایں بنوک ایں فکر چالاک یہود نورحق از سینہ آدم ربود

تاتہ و بالا نہ گردو ایں نظام دانش وتہذیب و دیں سودائے خام‘‘(۶۳)

’’نئی تہذیب کا شیوہ آدم کو پھاڑ کھانا ہےاور اس آدم دری کو سوداگری کے پردے میں روا رکھا جارہا ہے۔ یہ بینک جو یہودی مکارفکر کا کرشمہ ہیں یہ انسان کے سینے سے دل کا نور کھینچ کرلے گئے ہیں۔ جب تک یہ سود کا نظام تہہ و بالانہیں ہوتا۔اس وقت تک دانش وتہذیب اور دینی تعلیمات محض سودائے خام ہیں‘‘۔

’’شرع برخیزد زعماق حیات روشن ازنورش ظلام کائنات‘‘(۶۴)

’’شریعت زندگی کی گہرائیوں سے جنم لیتی ہے۔(یعنی اس کاتعلق زندگی کی حقیقت سے ہوتا ہے)اس لئے شریعت سے کائنات کے اندھیرے چھٹ جاتے ہیں۔دنیا میں نظام حق کا قیام واستحکام شریعت کے اسرارحلت وحرمت کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ مقاصد شریعت کو’’امام شاطبی‘‘ نے ان الفاظ میں واضح کیا۔

’’وھی حفظ الدین والنفس والنسل المال والعقل‘‘ (۶۵)

’’یعنی شریعت کا مقصد دین جان نسل مال وعقل کی حفاظت کرنا ہے۔‘‘

شریعت کے اس اصل الاصول کی وضاحت علامہ نے ان الفاظ میں واضح کی ہے۔کہ حقیقی نظام اسلام کا قیام ہی ابلیسی نظام جبر واستحصال کوختم کرتا ہے۔اپنی نظم ابلیس کی مجلس شوریٰ میں خود ابلیس

اعتراف کرتا ہے۔

''الحذر آئین پیغمبر سے سو بار الحذر حافظ ناموس زن مرد آزما مرد آفریں

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک وصاف منعمون کو مال ودولت کا بناتا ہے امین''(۶۶)

ایک مقام پر دین وشریعت کے اسرار رموز یوں بیان کرتے ہیں۔

''سر دیں صدق مقال اکل حلال خلوت وجلوت تماشائے جمال''(۶۷)

''دین کا راز سچ بولنے اور حلال کھانے اور خلوت وجلوت میں جمال خداوند کو دیکھنے میں ہے''۔

آپ فرماتے ہیں۔

''گر جہاں داند حرامش را حرام تا قیامت پختہ ماند ایں نظام''(۶۸)

''اگر دنیا میں لوگ شریعت کے حرام کو حرام سمجھ لیں (یعنی اس پر عمل کریں) تو قیامت تک نظام حیات پختہ رہے گا۔ظاہر پرست فقہا شریعت کے اسرار ورموز نہیں پا سکتے۔اس کے لیے نگاہ عشق یعنی حقیقت پسند نگاہ جو حقیقی ایمان کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔اس کا ہونا ضروری ہے۔قرآن مجید میں اس حکمت کو یوں بیان کیا گیا ہے۔

''یاایھاالذین آمنو ان تتقوا اللہ یجعل لکم فرقاناً ویکفر عنکم سیاتکم ویغفر لکم واللہ ذوالفضل العظیم''(۶۹)

ترجمہ: ''اے ایمان والو! اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو گے وہ تمہیں (حق و باطل میں فرق کی) کسوٹی دے گا اور تم سے تمہارے گناہ دور کردیگا۔اور تمہارے قصور معاف کردیگا۔اور اللہ بہت بڑے فضل کا مالک ہے''۔

''علامہ اقبال'' فرماتے ہیں۔

''نیست ایں کار فقیہاں اے پسر با نگاہے دیگرے اور رانگر''(۷۰)

''اے بیٹے یہ حکمت و دانش یعنی فہم اسرار شریعت کی منزل کو طے کرنا محض فقہا کا کام نہیں۔اسے کسی اور نگاہ سے دیکھ یعنی قلبی باطنی اور حقیقی ایمان و یقین کی روشنی سے ہی اسرار شریعت کا سمجھنا ممکن ہے''۔

جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہوتا ہے۔

''وان اللہ لھادالذین آمنو الی صراط مستقیم''(۷۱)

ترجمہ: ''اور بے شک اللہ تعالیٰ ہدایت دیتا ہے ان لوگوں کو جو ایمان لائے سیدھے راستے پر''۔

اسلامی شریعت کا اصل مزاج حاکمیت الٰہی اطاعت رسول ﷺ اور انسانی شرف وحریت کا لحاظ ہے۔ اگر ان امور کو پیش نظر نہ رکھا جائے تو شریعت ایک بے روح قسم کی رسم بن جاتی ہے۔ ان حالات میں شریعت کے نام پر رسومات کو اپنالیا جاتا ہے۔ یہ صورتحال کسی بھی مذہبی معاشرے کے زوال کی تمہید ہی نہیں بلکہ تکمیل ہوا کرتی ہے۔ اس صورت حال سے قوم و مذہب کو محفوظ رکھنے کے لیے شریعت کے اہداف و مقاصد اور اس کے منبع ومزاج کو معلوم کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اسلامی شریعت کے حوالے سے یہ کام روح عصر اور روح دین کے مطابق شریعت اسلام کے اسرار و رموز کی ایک پرحکمت وضاحت سے سرانجام دیا جاسکتا ہے۔ یہ صلاحیت اور توفیق قرآن حکیم کے گہرے فہم و تدبر سے حاصل ہوتی ہے۔ ''حضرت علامہ اقبال'' کی قرآن فہمی اور ان کی قرآنی مہارت اس درجہ کی تھی کہ جس کی بدولت آپ نے شریعت اسلامیہ کے اسرار و مقاصد محکم دلائل اور منطقی ترتیب کے ساتھ عشق وجنون کے جذبے سے فاش کیے۔ ایسے ہی عبقری اشخاص کے متعلق قرآن کی بشارت ہے۔

''یوتی الحکمة من یشاء ومن یوت الحکمة فقداوتی خیراً کثیراً''(۷۲)

ترجمہ: ''اللہ جس کو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے اور جس کو حکمت کی دولت مل گئی اس کو بڑی دولت (بھلائی) دی گئی''۔ ''علامہ راغب اصفہانی'' حکمت کی تعریف ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

حکمت علم وعقل کے لیے علم تک پہنچنے کا نام ہے۔(۷۳) ''ابن منظور'' حکمت کے متعلق لکھتے ہیں:

''والحکمة عبارة من معرفة افضل الاشیاء بافضل العلوم''(۷۴)

ترجمہ: ''یعنی افضل اور بہترین شے کو بہترین علم کے ذریعے معلوم کرنا حکمت ہے''۔

چنانچہ علامہ اقبال نے جس خوبی اور مہارت سے شریعت اسلامی کے اسرار و رموز بیان

کیے ہیں وہ آپ کی اعلیٰ حکمت و دانائی کا ثبوت ہیں۔ آپ معروف معنی میں مفتی فقیہ یا اصولی نہ تھے۔ بلکہ ایک فلسفی ادیب، شاعر، وکیل اور جدید قانون دان تھے۔ ان سب سے بڑھ کر یہ کہ آپ قرآن اور رسول ﷺ کے سچے عاشق تھے۔ آپ نے ایسی قرآنی مہارت اور بصیرت کی روشنی میں شرعی اسرار و رموز بیان کیے قرآن کے شرعی احکام کے متعلق ''علامہ شاطبیؒ'' لکھتے ہیں۔

''تعریف القرآن بالا حکام الشریعه اکسره کلی لاجزئی وحیث جآء جزیاً فاخذه علی الکلیه''

''قرآن حکیم میں اکثر و بیشتر مقامات پر احکام شرعیہ کلی طور پر بیان ہوئے۔ مزید لکھتے ہیں

''القرآن علی اختصاره جامع والا یکون جامعاً الا والمجموع فیه امور کلیات''(۷۵)

''قرآن اپنے اختصار کے باوجود ایک جامع کتاب ہے۔ اور جامعیت اس وجہ سے ہے کہ اس میں کلیات کو بیان کیا گیا ہے۔'' قرآن کی اس جامعیت کا بڑا ادراک اور فہم ''حضرت علامہ اقبال'' کو حاصل تھا کہ جس کی روشنی میں انہوں نے اسرار شریعت کو بیان کیا۔

علامہ نے شریعت کے اسرار و مقاصد اس طرح بیان کئے ہیں کہ ان مسائل کا ربط زندگی اور اخلاق و تمدن سے مربوط ہوتا ہے اور ان حکم و اسرار کی روشنی میں فرد اور قوم کی تعمیر اور تربیت کی امت کو ذہنی اور فکری انتشار سے محفوظ رکھا۔ روح دین کی تشریح و تعبیر کے حوالے سے علامہ کا دوہرا کردار ہے۔ یعنی دین کے اساسی اعتقادات و افکار کی جدید اسلوب میں مدلل تشریح اور دوسرے ہمہ اوست اور فلسفہ وحدۃ الوجود کی تردید، وہ عبادات کو رسم پرستی (Ritualism) کی بجائے اسے حصول محبت الٰہی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ یہ عبادت ہی ہے کہ جس کی بدولت ''انائے مطلق (Inpinite)'' اور ''انائے محدود (Finite)'' یعنی خالق و مخلوق میں رشتہ محبت مستقلاً قائم ہوتا ہے۔ اہل ایمان اللہ تعالیٰ سے شدید محبت رکھتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

''والذین آمنوا اشد حبا للّٰه''(۷۶)

ترجمہ: ''حالانکہ وہ لوگ جو ایمان والے ہیں۔سب سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ کو محبوب رکھتے ہیں''۔

''ان اللہ یحب الذین یقاتلون فی سبیلہ صفاً''(۷۷)

ترجمہ: ''یقیناً اللہ تعالیٰ ان اہل ایمان سے محبت رکھتا ہے جو اس کی راہ میں منظّم ہو کر لڑتے ہیں''۔ وہ عشق الٰہی کو روح شریعت قرار دیتے ہیں۔ وہ رسم پرستی خشک فقہی قانونی موشگافی کی مذمت کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔

''عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق   عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدہ تصورات''(۷۸)

شریعت کا ایک اہم راز نظام دین کی عصری تناظر میں تشریح وتفسیر ہے اور جملہ اسرار شریعت توحید کی توسیع (Extension) کی حیثیت رکھتے ہیں پھر وحدت خالق کے تصور سے وحدت نسل انسانی کا تصور جنم لیتا ہے۔خون اور وطنیت کے بت ٹوٹتے ہیں۔شریعت کا یہی بھید فرد اور ملت کی معاشی زندگی کی بنیاد ہے۔توحید سے جس طرح غیر اللہ کی حاکمیت کا خاتمہ ہوتا ہے اسی طرح توحید کا معاشی تصور غیر اللہ کی حقیقی ملکیت کے تصور کو ختم کرتا ہے۔نظام شریعت کے معاشی اسرار کو یوں بیان کرتے ہیں۔

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک وصاف   منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر وعمل کا انقلاب   بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں''(۷۹)

توحید کی سیاسی ہیت سے حاکمیت خدا کا تصور جنم لیتا ہے اور انسانی حاکمیت کا خاتمہ ہوتا ہے۔ ''فرماتے ہیں''۔

''سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے   حکمراں ہے اک وہی باقی بتان آزری''(۸۰)

علامہ اقبال عالمگیر انسانی برادری کے تصور کو بھی شریعت کا ایک اہم راز قرار دیتے ہیں۔فرماتے ہیں۔

''آب و نان ماست از یک مائدہ   دودہ آدم کنفس واحدہ''(۸۱)

''یعنی ہمارا آب و دانہ ایک ہی دسترخواں سے ہے اس لیے کہ آدم کا پورا خاندان ایک جان کی مانند ہے'' وہ ملا کی شریعت کو مستی گفتار قرار دیتے ہیں۔ یہاں ملا کی شریعت کا مطلب جمود اور عمل

بلا حجت ہے۔ فرماتے ہیں

''صوفی کی طریقت میں فقط مستی احوال ملا کی شریعت میں فقط مستی گفتار'' (۸۲)

آپ شریعت کے اسرار و حکم کی ترجمانی قرآن کی روشنی میں کرتے ہیں بلکہ ان کے افکار و نظریات کا سرچشمہ قرآن حکیم ہے اس حقیقت کو آنحضور ؐ کی بارگاہ عالیہ میں اس طرح بیان کرتے ہیں۔

''گر دلم آئینہ بے جوہر است در بحرفم غیر قرآن مضمر است

پردہ ناموس فکرم چاک کن ایں خیاباں راز خارم پاک کن

روز محشر خوار و رسوا کن مرا بے نصیب از بوسہ پا کن مرا'' (۸۳)

''اگر میرا دل آئینہ بے جوہر ہے (یعنی سیاہ ہے) اور اگر میرے پیغام میں کوئی غیر قرآنی تعلیم ہے تو اے پیغمبر کائنات آپ ﷺ خود میرے فکر کا پردہ چاک فرما دیجیے اور اپنی ملت کے باغ کو مجھ جیسے کانٹے سے پاک کر دیجیے نیز قیامت کے روز مجھے خوار و رسوا کر دیجیے اور مجھے اپنی قدم بوسی کی سعادت سے محروم کر دیجیے۔

وہ اپنی شخصیت کا تعارف ان الفاظ میں بھی پیش کرتے ہیں۔

''رندی سے بھی آگاہ ہے شریعت سے بھی واقف پوچھو جو تصوف کی تو منصور کا ثانی'' (۸۴)

شریعت کا ایک اور جوہر اور اس کا راز ظاہر و باطن کی پاکیزگی اور ان میں مکمل توازن و اعتدال قائم رکھنا ہے۔ شریعت کے ظاہری احکام اور ان کی باطنی حکمت کا تعلق جسم و جان کی طرح ہے جسم کی حرکت جان کی بدولت ہے اور جان کا قیام جسم کے اندر ہے بعینہ شریعت کے ظاہری احکام اور اس کے باطنی حقائق میں کامل اتصال پایا جاتا ہے۔ شریعت مزرع حیات کے لیے بمنزلہ پانی ہے۔ چنانچہ حیات انسان کے ظاہری پہلو پر زور دینا اور باطنی شخصیت کو نظر انداز کرنے سے زندگی غیر مفید غیر متوازن اور غیر حقیقی ہو جاتی ہے۔

قرآن حکیم میں اس رویے کی مذمت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے۔

''یعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون'' (۸۵)

ترجمہ: ''لوگ دنیاوی زندگی کا صرف ظاہری پہلو جانتے ہیں اور وہ آخرت سے بالکل ہی غافل ہیں''۔

علامہ ظاہر و باطن کے اس تضاد کو فہم و دین میں رکاوٹ سمجھتے ہیں ان کے نزدیک زندگی سے متعلق یہ رویہ ایک انسانی المیہ ہے''۔فرماتے ہیں۔

''ترسم ایں عصر کہ تو زادی دراں　　　　در بدن غرق است و کم داند از جان''(۸۶)

''میں اس زمانے سے ڈرتا ہوں کہ جس میں پیدا ہوا ہوں کیونکہ یہ زمانہ بدن میں غرق ہے اور جان کو نہیں چاہتا یعنی تن پرستی کا زمانہ ہے۔لوگ روح کو بھول چکے ہیں شکم پیش نظر سے دل پر دھیان نہیں ان کے نزدیک جسم و جان سے متعلق یہ رویہ انسانی تہذیب اور ابلیسی تہذیب کے مابین ایک معرکہ ہے'' فرماتے ہیں

''دنیا کو ہے پھر معرکہ روح و بدن پیش　　　　تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا

اللہ کو پامردی مومن پہ بھروسہ　　　　ابلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا''(۸۷)

''علامہ'' بے روح شریعت کو (شریعت کا ظاہری رکھ رکھاؤ کہ جو رضا الٰہی کے حصول اور سنت رسول ﷺ پر عمل کے نصب العین سے خالی ہو) عجمی بت سمجھتے ہیں اور ''فرماتے ہیں''۔

''تمدن تصوف شریعت کلام　　　　بتان عجم کے پجاری تمام''(۸۸)

اجتہاد اور تفقہ فی الدین کی روشنی میں شریعت کے فروعی احکام کو ہر دور کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنا علامہ اقبال کے نزدیک تہذیب حاضر کے ساتھ یہ ایک دست بدست معرکہ ہے ورنہ فقاہت و رہبانیت میں کوئی فرق نہیں رہتا۔''علامہ اقبال فرماتے ہیں''

''فقیہہ شہر بھی رہبانیت پہ ہے مجبور　　　　کہ معرکے ہیں شریعت کے جنگ دست بدست'' (۸۹)

اقبال نے شریعت اسلامی کو اپنے کلام میں خاص اہمیت دی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ وہ دور حاضر کے ترجمان القرآن ہیں اور شریعت قرآن حکیم سے ماخوذ ہے اس طرح کلام اقبال اور شریعت کے حکم و اسرار میں ایک حلقہ اتصال قائم ہوجاتا ہے کلام اقبال قرآن حکیم کی شرح اور شریعت

اس کا خاص موضوع بن جاتا ہے ان کی نگاہیں شریعت کے ظاہری مفہوم سمیت اس کے حقیقی اور باطنی اسرار و رموز کی بھی معرفت رکھتی تھیں وہ اپنے بارے میں خود فرماتے ہیں کہ مظاہر کے پردے کو چیر کر وجود کی حقیقت تک ان کو رسائی حاصل تھی۔ ان کی زندگی میں بسا اوقات ایسے غیر معمولی لمحات آتے تھے کہ بہت سے حقائق ان پر منکشف ہوجاتے تھے جس کی طرف وہ خود اشارہ کرتے ہیں۔

''می شود پردہ چشم پر گاہے گاہے   دیدہ ام ہر دو جہاں را بر نگاہے گاہے'' (۹۰)

یعنی کبھی ایسے لمحات بھی آتے ہیں کہ میری آنکھ کا پردہ اتنا باریک ہوجاتا ہے اور منظر میں اتنی تیزی آجاتی ہے کہ میں دونوں جہاں ایک نگاہ سے دیکھ لیتا ہوں اس اعتبار سے ان کی شخصیت اس حدیث قدسی کا مصداق تھی۔

''عن ابی هریرةؓ قال قال رسول الله ﷺ ان الله قال من عادىٰ لى ولياً فقدآذنته بالحرب وماتقرب الىَّ عبدى بشى ءٍ آحب الىَّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدى يتقرب الىَّ بالنوافل حتىٰ احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصربه ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها، ولئن سئالنى لاعطيته ولئن استعاذنى لاعيذنه'' (۹۱)

ترجمہ: ''حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے جس کسی نے میرے کسی ولی سے دشمنی رکھی تو اس کے خلاف میری جانب سے اعلان جنگ ہے اور جن اعمال سے میرا بندہ میرا قرب حاصل کرتا ہے ان میں سے مجھے سب سے زیادہ محبوب وہ اعمال ہیں جو میں نے اس پر فرض ٹھہرائے ہیں اور بندہ نوافل کے ذریعہ میرے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں پس جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو اس کا کان بن جاتا ہوں۔ جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کا پیر بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے اور اگر وہ مجھ سے کوئی سوال کرتا ہے تو ضرور اسے عطا کرتا ہوں اور اگر وہ مجھ سے پناہ طلب کرتا ہے تو ضرور پناہ دیتا ہوں۔

شریعت اسلامیہ میں صحبت صالحہ کو بہت اہمیت دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"یایھاالذین آمنوا اتقوا اللہ وکونوا مع الصادقین" (۹۲)

ترجمہ: "اے لوگو جو ایمان لائے ہو اللہ سے ڈرو اور صادقین کے ساتھ ہو جاؤ"

"واصبر نفسک مع الذین یدعون ربھم بالغدوۃ والعشی یریدون وجھہ"(۹۳)

ترجمہ: "اور اپنے دل کو ان لوگوں کی معیت پر مطمئن کرو جو اپنے رب کی رضا کے طلبگار بن کر صبح وشام اسے پکارتے ہیں۔"

"ولا تطرد الذین یدعون ربھم بالغدوۃ والعشی یریدون وجھہ"(۹۴)

ترجمہ: "اور نہ ہٹاؤ (خود سے) ان لوگوں کو جو پکارتے ہیں اپنے رب کو صبح و شام، اس کی خوشنودی کے طلب گار ہیں"۔

"علامہ اقبال" کتاب اللہ سے صحیح طور پر فیض یاب ہونے کے لیے رجال اللہ کی صحبت اختیار کرنے کی نصیحت کرتے ہیں تاکہ حکمت شریعت اور دانش دین کے حقائق منکشف ہو سکیں۔ فرماتے ہیں۔

"صد کتاب آموزی از اہل ہنر　　خوشتر آن درس کہ گیری از نظر"(۹۵)

"یعنی اگر تو اہل ہنر (ظاہر پرست) سے 100 کتابیں پڑھ لے تب بھی وہ ایک درس بہتر ہے جو تو نے اہل نظر کی صحبت میں رہ کر حاصل کیا ہے"۔

"جاوید نامہ" میں اسرار شریعت معلوم کرنے کے لیے اللہ کی محبت کو بطور بنیاد بیان کرتے ہیں۔ حب الٰہی کی اس کیفیت کو وہ رقص روح (روحانی مسرت) سے تعبیر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

"رقص جاں آموختن کارے بود　　غیر حق را سوختن کارے بود

اے مرا تسکین جان ناشکیب　　تو اگر از رقص جان گیری نصیب

سر دین مصطفیٰ گویم ترا　　ہم بقبر اندر دعا گویم ترا"(۹۶)

روح کا رقص سیکھنا آسان نہیں غیر حق کو جلانا آسان نہیں، اے میری بے قرار جان کی تسکین (یعنی اے میرے بیٹے) تو اگر روح کے رقص سے نصیب بنا لے (یعنی یہ اعلیٰ مقام اگر حاصل کر لے) پھر میں

تجھے حضور ﷺ کے دین کا راز بتاؤں گا اور قبر کے اندر بھی تیرے لیے دعا گو رہوں گا۔

اسرار شریعت سے متعلق اقبال کا مطالعہ وسیع تیز نظر اور قلم و زبان میں حد درجہ تاثیر تھی وہ ایک مذہبی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ مذہبی افکار اور دینی غیرت ان کو ورثے میں ملی تھی۔ جدید فکر و فلسفے کی تحصیل آپ نے مغربی تعلیمی اداروں سے کی اس طرح آپ کی شخصیت قدامت و جدت کا کامل امتزاج تھی۔

جامد مذہبی تقلید نے آپ کی آنکھوں پر پٹی نہیں باندھی اور جدید مغربی جھوٹے رنگوں کی صناعی سے بھی یہ نگاہ چکا چوند نہیں ہوئی تھی اقبال کے اکثر ہم عصر علماء اسلام کے ظاہری اور فقہی امور پر زیادہ زور دیتے تھے۔ ایمان و ایقان اور اسلام کی باطنی برکات اور اس کے تزکیہ فکر و عمل تعمیر انسانیت اور تسخیر کائنات کے پہلو پر کما حق نگاہ نہ تھی اور دوسری جانب ان کے دور میں جدید تعلیم یافتہ طبقہ ترقی پسندی اور روشن خیالی کے نام سے مغربی تقلید الحاد کی طرف مائل تھا اس ماحول میں وہ شریعت اسلامی کو انسانی تربیت کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اطاعت الٰہی، محبت رسول ﷺ، ضبط نفس اور تسخیر کائنات کی اعلیٰ منازل امت کے سامنے رکھتے ہیں وہ شریعت کو بیک وقت مادی اور روحانی ترقی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ اور قرآن کے درمیان قلب و روح کا سا تعلق نظر آتا ہے علامہ اقبالؒ نے جس دور میں آنکھ کھولی اس وقت امت مسلمہ نقحت وادبار جبر واستحصال کے شکنجوں میں گرفتار تھی افق خاور پر ظلمت چھائی ہوئی تھی مغربی طاقتیں براہ راست امت مسلمہ پر مسلط تھیں۔ جس طرح آج ان بیرونی طاقتوں کے غلام (خود ساختہ مسلم حکمران) ہم پر مسلط ہیں اس دور میں بھی اقبال کا دل امت مسلمہ کے ساتھ بھلائی اور خیر خواہی کے جذبات سے معمور تھا ملی درد انہیں بزم میں شعلہ نوائی پر آمادہ کرتا تھا اور سرگرم عمل رکھتا تھا وہ شمع کی طرح خود بھی جلتے اور اغیار کو بینا بھی کرتے تھے۔

علامہ کی ہر بات میں ایک نئی بات ہوتی ہے جو عرفان و معرفت علم وحکمت اور سیاست و معیشت کے حقائق کی مظہر اور تہذیب و ثقافت کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ ان کی فکر و نظر آفاقی اور ہمہ گیر ہوتی ہے وہ تاحیات حالات و واقعات کو نور بصیرت سے دیکھتے اس کا تجزیہ کرتے تھے دید و نظر کے اس اعلیٰ مقام پر کھڑے ہو کر شریعت کے راز حقیقت سے پردہ اٹھاتے رہے۔

☆☆☆☆

﴿حوالہ جات﴾

(۱) القرآن، سورۃ مائدہ آیت نمبر 48

(۲) القرآن، سورۃ زخرف آیت نمبر 32

(۳) القرآن، سورۃ الجاثیہ آیت نمبر 18

(۴) راغب اصفہانی، امام، المفردات فی غریب القرآن، مطبع اردو پریس لاہور، 1963ء، ص نمبر 259

(۵) محمد ابوبکر الرازی، امام، مختار الصحاح، طبع امیریہ قاہرہ، 1922ء، ص 159

(۶) محمد مرتضٰی الزبیدی، تاج العروس، دار الکتب قاہرہ مصر، جلد نمبر 3، ص 166

(۷) القرآن، سورۃ الجاثیہ، آیت نمبر 18

(۸) محمود الحسن، شیخ الہند، ترجمہ قرآن حکیم۔ تاج کمپنی لمیٹڈ لاہور، بلا تاریخ

(۹) ابوالاعلیٰ، مودودی، مولانا، تفہیم القرآن، جلد نمبر 4، ادارہ ترجمان القرآن لاہور 1988ء، ص 586

(۱۰) الشاطبی، علامہ، الموافقات، جلد نمبر 2، مطبع دار الکتب قاہرہ مصر، ص 168

(۱۱) القرطبی، محمد، ابی عبداللہ الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، دار العلم قاہرہ 1978، جلد نمبر 3، ص 52

(۱۲) البیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، القانون المسعودی، دار الاشاعت کراچی، س ن ص 182

(۱۳) علی ہجویری، حضرت، کشف المحجوب، ضیاء القرآن پبلی کیشنز لاہور، 1997ء، ص 155

(۱۴) ابوالقاسم قشیری، امام، الرسالۃ القشیریہ، مکتبہ العلم لاہور 1992ء، ص 132

(۱۵) احمد سرہندی، مجدد الف ثانی، مکتوب نمبر 1 بنام ملا حاجی محمد لاہوری،
ایچ ایم سعید اینڈ کمپنی کراچی، س ن، جلد نمبر 4، ص 247،

(۱۶) احمد سرہندی، مجدد الف ثانی، حضرت شیخ، مکتوب نمبر 114/1 بنام صوفی قربان، جلد نمبر 4، ص 248

(۱۷) قطب الدین، شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، مکتبہ العلم، لاہور، 1999ء، جلد 1، ص 182

(۱۸) ترمذی شریف، باب کتاب العلم، جلد دوئم، حدیث نمبر 547، مکتبہ العلم اردو بازار لاہور، س ن ص 230

(۱۹) قطب الدین، شاہ ولی اللہ حضرت، مقدمہ حجۃ اللہ البالغہ، لاہور، 1999ء، ص 3

(۲۰) القرآن، سورۃ التوبہ، آیت نمبر 122

(۲۱) شفیع محمد، مفتی، تفسیر معارف القرآن، دارلعلوم کراچی 1988ء، جلد نمبر 4، ص 490

(۲۲) امین احسن اصلاحی، مولانا، تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن لاہور، پاکستان، جلد نمبر 3، ص 662

(۲۳) ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا، تفہیم القرآن، جلد نمبر 2، ص 251

(۲۴) شبیر احمد عثمانی، علامہ، تفسیر عثمانی، تاج کمپنی لاہور، بلا تاریخ

(۲۵) القرآن، سورۃ ابراہیم، آیت نمبر 1

(۲۶) القرآن، سورۃ الحدید، آیت نمبر 24

(۲۷) القرآن، سورۃ الملک، آیت نمبر 2

(۲۸) القرآن، سورۃ العنکبوت، آیت نمبر 15

(۲۹) القرآن، سورۃ البقرہ، آیت نمبر 183

(۳۰) القرآن، سورۃ المائدہ، آیت نمبر 91

(۳۱) نجم الدین، علامہ، فلسفہ مقاصد شریعہ، نور محمد کارخانہ کتب آرام باغ کراچی، س ن ص 180

(۳۲) غزالی، امام، شفا العلیل، شمع بک ایجنسی، لاہور 1987ء، ص 103

(۳۳) الشاطبی، امام، الموافقات، ص 135

(۳۴) عزیز الدین، بن عبدالسلام، علامہ، فلسفہ مقاصد شریعہ، س ن ص 176,175

(۳۵) مولانا شاہ محمد جعفر پھلواری، مقالہ، اقبال اور فقہ جدید کی تدوین، مقالات یوم اقبال، اقبال کونسل 103 ریسٹ کیمپ روڈ، کراچی 1967ء، ص 132

(۳۶) القرآن، سورۃ الاحزاب، آیت نمبر 36

(۳۷) القرآن، سورۃ الشوریٰ، آیت نمبر 17

(۳۸) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال، فارسی، ناشر جاوید اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، 1973ء، ص 1182

(۳۹) القرآن، سورۃ آل عمران، آیت نمبر 31

(۴۰) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال، ص 1182

(۴۱) القرآن، سورۃ الشمّس، آیت نمبر 9

(۴۲) کلیات اقبال، ص 1184

(۴۳) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1184

(۴۴) القرآن، سورۃ الانفال، آیت نمبر 23

(۴۵) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1184

(۴۶) القرآن، سورۃ یونس، آیت نمبر 36

(۴۷) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، 1983ء، ص 1128

(۴۸) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1184

(۴۹) ایضاً ص 1184۔ 1185

(۵۰) القرآن، سورۃ الاعراف، آیت نمبر 54

(۵۱) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال اردو، ص 270

(۵۲) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 511

(۵۳) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 514

(۵۴) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 648

(۵۵) ایضاً ص 505

(۵۶) ایضاً ص 508

(۵۷) القرآن، سورۃ الانفال، آیت نمبر 19

(۵۸) القرآن، سورۃ البقرہ، آیت نمبر 249

(۵۹) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1179

(۶۰) امام بخاری، بخاری شریف، باب کتاب العلم، جلد اول، حدیث نمبر 81، مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور، 1998ء

(۶۱) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1179

(۶۲) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1179

(۶۳) کلیات اقبال، ص 1181

(۶۴) ایضاً ص 1182

(۶۵) الشاطبی، امام، الموافقات، جلد نمبر 4، ص 2

(۶۶) محمد اقبال، علامہ، ارمغان حجاز، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، 1973ء، ص 12

(۶۷) محمد اقبال، علامہ، ارمغان حجاز، ص 1130

(۶۸) محمد اقبال، علامہ، ارمغان حجاز، ص 1182

(۶۹) القرآن، سورۃ الانفال، آیت نمبر 28

(۷۰) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1182

(۷۱) القرآن، سورۃ الحج، آیت نمبر 54

(۷۲) القرآن، سورۃ البقرہ، آیت نمبر 270

(۷۳) راغب اصفہانی، امام، المفردات القرآن، ص 126

(۷۴) ابن منظور، علامہ، لسان العرب، مادہ حکم، بیروت لبنان 1994ء

(۷۵) الشاطبی، علامہ، الموافقات، جلد نمبر 3، ص 367

(۷۶) القرآن، سورۃ البقرہ، آیت نمبر 165

(۷۷) القرآن، سورۃ الصّف، آیت نمبر 4

(۷۸) بال جبرائیل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، انار کلی لاہور، 1978ء، ص 112

(۷۹) محمد اقبال، علامہ، ارمغان حجاز اردو، ص 13

(۸۰) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال اردو، ص 261

(۸۱) کلیات اقبال فارسی، ص 952

(۸۲) ضرب کلیم، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، 1983ء، ص 39

(۸۳) رموز بخودی، ص 271، کلیات اقبال، ص 487

(۸۴) بانگ درا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1983ء، ص 60

(۸۵) القرآن، سورۃ الروم آیت نمبر 7

(۸۶) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1134

(۸۷) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال اردو، ص 458

(۸۸) بال جبرائیل، ص 124

(۸۹) ضرب کلیم، ص 39

(۹۰) کلیات اقبال فارسی، ص 5

(۹۱) بخاری شریف، باب کتاب الرقاق، حدیث نمبر 1422، جلد سوم، مکتبہ رحمانیہ لاہور، 1994ء

(۹۲) القرآن، سورۃ التوبہ، آیت نمبر 119

(۹۳) القرآن، سورۃ الکہف، آیت نمبر 28

(۹۴) القرآن، سورۃ الانعام، آیت نمبر 52

(۹۵) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1128

(۹۶) محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال فارسی، ص 1134-1135

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.84, 2011, pp 57 - 82

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۲، جولائی۔ستمبر۲۰۱۱ء، شمارہ۸۴

اسلام کا نظام محاصل (بنیادی اصول وضوابط)

ڈاکٹر شگفتہ بانو☆

Abstract:

Like other aspects of human life, Islam has presented a complete, well balanced economical system. It preaches us the economical responsibilities of public and the Govt. Like all other economical systems, Islam has an organized system of tax. Its main aim is not just a collection of money from public but to get a limited, reasonable amount so that it could be spend for public welfare. In the light of Qur'an and Hadith it becomes clear that Islamic taxation system is the best system in the world. We have presented here different kinds of tax in accordance with Qur'an and Sunnah, in the light of authentic sources of Islam, their importance and the benefits we can enjoy if we apply them properly.

اسلام ایسا کامل ضابطہ نظریہ حیات ہے جو زندگی کے ہر شعبہ میں فکر وعمل کی راہنمائی مہیا کرتا ہے دیگر شعبہ ہائے زندگی کی مانند اسلام نے ایک نہایت منصفانہ اور عادلانہ معاشی نظام پیش کیا ہے اور محاصل عامہ اسلامی ریاست کے معاشی نظام کا ایک اہم جزو ہے اس پر ریاست و شہریوں کی ضروریات کی تکمیل اور فلاح و بہبود کا انحصار ہوتا ہے اور یہ ملک وقوم کے نظریہ حیات اور

☆ پرنسپل، گورنمنٹ ڈگری کالج برائے خواتین، سلامت پورہ، لاہور

مقصد حیات کی عکاسی بھی کرتے ہیں اسلام کا مالیاتی نظام نظریاتی اور اخلاقی بنیادوں پر استوار ہے اس کا مزاج محاصل کا بوجھ بڑھانے کی طرف جھکاؤ نہیں رکھتا۔ مطمع نظر بیت المال بھرنا نہیں بلکہ تقوی کا حصول انفرادی و اجتماعی فلاح و بہبود اور اعلیٰ اخلاق کی تکمیل ہے حضرت عمر بن عبدالعزیز (99ھ۔ 101ھ/717ء۔ 719ء) مجدد اسلام نے اپنے ایک حاکم کو محاصل کے بارے میں ہدایات دیتے ہوئے یہ سنہری اصول یاد کروایا تھا کہ اللہ جل جلالہ نے محمدﷺ کو داعی ومبلغ بنا کر بھیجا نہ کہ محصل (Tax Collector) بنا کر (1) اسلامی ریاست کے قیام کا مقصد تمام وسائل بروئے کار لاتے ہوئے دین کی دعوت دینا ہے محاصل کی وصولی نہیں محاصل اسلامی ریاست کی ایک بنیادی ضرورت تو ہے جو چند ضابطوں کے اندر رہ کر پوری کی جاتی ہے لیکن ان کا نفاذ شریعت کا کوئی بنیادی مطالبہ نہیں ہے اور نہ ہی (چند ایک محاصل کے علاوہ) اس کے لیے صراحت کے ساتھ احکام دیئے ہیں جن سے مقررہ مالی مطالبہ کے علاوہ کسی دیگر مطالبہ کا لازمی ہونا ظاہر ہو۔

محاصل کا مفہوم:

محصول کا لفظ حصل سے ہے جس کے معنی ہیں ہر شے کا بقیہ، جو باقی رہ جائے اور جو ثابت ہو جائے اور اس کے سوا سب کچھ ختم ہو جائے اور محصول سے مراد ہے: حاصل ہونے والی چیز اور یہ ان مصادر میں سے ایک ہے جو مفعول کے وزن پر آتے ہیں۔

حصل: الحاصل من کل شيءٍ: ما بقی و ثبت و ذھب ماسواہ والمحصول: الحاصل، و ھواحد المصادر انی جاء ت علی المفعول کا لمعقول(2) تاج العروس کے مولف لکھتے ہیں کہ.... **المحصول و (الحاصل) والحصیلة بقیة لشیء**(3)۔ محصول، حاصل اور حصلة سے مراد کسی شے کا باقی رہ جانے والا حصہ ہے۔ صاحب ''الصحاح'' کے نزدیک **حصل: حصلت الشیء تحصیلاً، و حاصل الشیء و محصولہ: بقیة** (4) (حاصل کرنا: میں نے کسی شے کو حاصل کیا اور کسی چیز کا حاصل ومحصول اس کا باقی رہ جانے والا حصہ ہے) **المعجم الوسیط** میں محصول سے مراد ہے: **الحاصل و مابقی من الشیء و خلاصة، یقال ھذا محصول کلامہ و یقال: مالفلانٍ محصول، ولا**

معقول ماله راى ولا تميزٌ (5) حاصل۔کسی شے کا باقی حصہ، خلاصہ، کہا جاتا ہے یہ اس کے کلام کی نتیجہ ہے اور کہا جاتا ہے فلاں کو کچھ حاصل اور سمجھ نہیں ہے یعنی فلاں کے لیے کوئی رائے اور تمیز نہیں ہے۔فرہنگ آصفیہ میں محصول کے لغوی معنی ہیں، صفت، حاصل کیا گیا' حاصل کردہ، شدہ حاصل، خراج، مالگزاری، کر، لگان ڈنڈ، ٹیکس، کرایہ، اجر، ٹول، آمدنی، پوسٹیج۔ (6) مختصراً محصول کا لغوی مفہوم کسی چیز کا حاصل کرنا اور کسی چیز کے بقیہ حصہ کا ہے اصطلاح میں اس سے مراد کرایہ خراج اور رمالگزاری وغیرہ ہیں دورِ حاضر میں اس کے لیے لفظ ''ٹیکس'' مستعمل ہے۔ٹیکس= محصول(7) اور ٹیکس سے مراد ہے:

> A compulsory contribution to the support of Government, levied on persons, property, income, commodities, transactions etc. (8)

(ٹیکس حکومت کی مدد کے لیے وہ لازمی ادائیگیاں ہیں جو کہ افراد، جائداد، آمدنی، اشیاء اور کاروبار وغیرہ پر عائد کی جاتی ہیں)

> TAX: Contribution levied on person, property, business or articles of commerce for support of the state. (9)

(محصول: وہ چیز ہے جو کہ ایک فرد، جائداد، کاروبار یا معاش (تجارت وغیرہ) سے متعلق کسی چیز پر ریاست کی مدد کرنے کے لیے لگایا جاتا ہے۔)

> In modern economics taxes are the most important source of government revenue.... They are regarded as a contribution to the general revenue pool from which most government expenditures are financed.(10)

(جدید معاشیات میں محاصل حکومتی آمدنی کا نہایت اہم ذریعہ ہیں____ یہ (محاصل) روپیہ خزانہ میں جمع کرتے جس سے کہ حکومت کے اخراجات پورے ہوتے ہیں۔)

> Taxes are compulsory payments to the Government to support the Public Service.(11)

(وہ ضروری ادائیگیاں جو حکومت کو خدمات عامہ کے عوض کی جاتی ہیں ٹیکس کہلاتی ہیں)

الغرض محاصل سرکاری آمدنی کا ایک اہم ذریعہ ہے اور یہ وہ رقم ہوتی ہے جو کہ شہریوں کو دی جانے والی سہولیات کے بدلے میں حکومت وصول کرتی ہے۔

اسلام کے نظام محاصل کے بنیادی اصول وقواعد:

اسلام انتہائی عادلانہ نظام محاصل کا حامل ہے۔مسلمانوں نے جب علاقوں کو فتح کیا تو نہ صرف وہاں سے ظالمانہ محاصل کا خاتمہ کیا بلکہ ایک نہایت منصفانہ نظام محاصل رائج کیا۔اسلام میں محصول عائد کرتے وقت ان اسلامی اصولوں کو مدنظر رکھنے کا حکم دیتا ہے۔

ا۔ضرورت حقیقی:

اسلام میں مسلمانوں کے اموال پر اصلاً ومستقلاً صرف ایک ہی حق ہے اور وہ ہے''زکوٰۃ'' اس کی ادائیگی کا حکم قرآن وسنت میں بارہا آیا ہے۔ارشاد ربانی ہے''وَاٰ تُوالزَّکٰوۃَ''(12)''اور زکوۃ دیا کرو'' ایک مقام پر مومنین کا یہ وصف بیان فرمایا ہے کہ''الَّذِیۡنَ یُقِیۡمُوۡنَ الصَّلٰوۃَ وَیُؤۡتُوۡنَ الزَّکٰوۃَ وَھُمۡ بِالۡاٰخِرَۃِ ھُمۡ یُوۡقِنُوۡن''(13) (اور نماز پڑھتے ہیں زکوۃ دیتے ہیں اور آخرت کا یقین رکھتے ہیں) نبی اکرمﷺ سے بہت سی سندوں کے ساتھ مروی ہے کہ آپﷺ نے زکوٰۃ کا ذکر کیا تو ایک آدمی کہنے لگا اللہ کے رسولﷺ کیا مجھ پر اس کے علاوہ بھی کچھ فرض ہے آپﷺ نے فرمایا''نہیں ہاں یہ کہ تو نفلی صدقہ کرے''۔ **انہ ذکر الزکاۃ فقال رُجل یارسول اللہ ھل علی غیرھا؟ فقال لا الا ان تتطوع** (14) صاحب نصاب لوگوں پر اصل حق صرف زکوٰۃ ہی ہے اس لیے اس کے علاوہ جو بھی محصول عائد کیا جائے گا اس کے لیے لازمی شرط ہے کہ وہ عندالضرورت اور بقدرضرورت ہو اور حکومتی خزانہ یہ ضرورت پوری کرنے سے قاصر ہو، ترجمہ: اگر فوج کی ضروریات بیت المال سے پوری نہ ہو رہی ہوں تو امام عادل کا حق ہے کہ امراء پر کچھ محاصل عائد کردے جن سے اس وقت کی ضروریات پوری ہوسکیں جب تک کہ بیت المال ان کی ضروریات پوری کرنے پر قادر نہ ہو جائے پھر یہ اس کی (امام عادل) مرضی ہے ہے کہ غلہ اور پھلوں پر محصول عائد کرے یا دیگر اشیاء پر (15) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر حکومت کو مال کی حقیقی ضرورت ہو منصوبوں کو پورا کرنے کے لیے کوئی اور ذریعہ نہ ہو اور لوگوں پر ٹیکس کا بار ڈالے بغیر

مقاصد حاصل نہ کئے جا سکتے ہوں تو نیا محصول عائد کیا جا سکتا ہے لیکن مناسب ہے کہ اس ضرورت کی توثیق منتخب مجلس شوریٰ یا پارلیمنٹ سے کروائی جائے، کسی فرد واحد امام یا حکومت کا اپنے طور پر فیصلہ کر لینا جائز نہیں ہے۔ قرآن وسنت نے بلاشبہ شوریٰ کو مسلمان معاشرہ کا بنیادی عنصر قرار دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے۔ (16) محصول عائد کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ملک وقوم کی سلامتی و بقا اور عوام کی فلاح و بہبود کے لیے اس کی ضرورت حقیقی ہو اور دستیاب وسائل سے یہ ضرورت پوری نہ ہو سکتی ہو۔ اس مسئلہ پر امام نوویؒ کے طرز عمل کا ذکر مناسب ہوگا کہ جب سلطان الظاہر بیبرس تاتاریوں سے لڑنے کے لیے نکلا تو بیت المال میں اسباب جنگ کی فراہمی کے لیے پیشہ نہیں تھا تو انہوں نے علماء شام سے ٹیکس عائد کرنے کے بارے میں فتویٰ پوچھا' علماء نے ضرورت و مصلحت کے تحت جواز کا فتویٰ دے دیا لیکن امام نوویؒ نے دستخط کرنے سے انکار کر دیا اور سلطان سے فرمایا مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ کے پاس ایک ہزار غلام ہیں جن کے پاس زربفت کی چادریں ہیں اور دوسو لونڈیاں ہیں جن کے زیورات ہیں اگر آپ ان چیزوں کو فروخت کر دیں تو میں رعایا سے مال وصول کرنے کا فتویٰ دیتا ہوں ___ جب تک بیت المال میں کچھ بھی مال موجود ہے رعایا سے کچھ بھی وصول کرنا جائز نہیں (17) ضروری ہے کہ عوام بھی اس ضرورت سے مطلع ہوں جس کے بناء پر ان پر محصول نافذ کیا جا رہا ہے کیونکہ رضائے الٰہی کے حصول اور عوام میں محصول کی قبولیت کے لیے ہر ٹیکس کو کسی ضرورت سے منسلک کرنا ضروری ہے۔ (18)

یعنی کہ بغیر اشد ضرورت کے اسلام کسی نئے محصول کو عوام پر عائد کرنے کی اجازت نہیں دیتا ہے۔ اس اصول کا لازمی حصہ یہ بھی ہے کہ جب بھی وہ ضرورت پوری ہو جائے تو محصول بھی ختم کر دیا جائے۔ ''عائد شدہ محصول ضرورت رفع ہونے پر ختم کر دیا جائے'' (19) ضرورت کے حوالہ سے ایک اور امر ملحوظ خاطر رہے کہ ''محصول بقدر ضرورت ہو' حقیقی ضرورت کو عذر بنا کر زائد از ضرورت محصول عائد کرنا اسلامی اصول کے خلاف ہوگا'' (20)

۲۔ عادلانہ تشخیص اور وصولی:

اسلام میں محصول عائد کرنے کی دوسری اہم شرط اور ضابطہ اس کی تشخیص اور وصولی میں عدل ومساوات ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْن (21)

(نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے)

زندگی کے دیگر شعبوں کی مانند اسلام کا نظام محاصل بھی عدل پر مبنی ہے ظلم کو دور کرتا ہے ادا کنندہ اور وصول کنندہ کسی پر بھی زیادتی کی اجازت نہیں ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے اگر کسی کو صدقات و محاصل کی وصولی پر مقرر کیا جائے اور وہ یہ کام عدل سے انجام دے تو گویا وہ اپنے فرائض کی ادائیگی کے دوران اللہ کی راہ میں ہے۔ ''**العامل اذا استعمل فاخذ الحق و اعطی الحق لم یزل کا لمجاهد فی سبیل الله حق یرجع الی بیته**'' (22) (جب ایک شخص عامل مقرر کیا جاتا ہے پس وہ حق کے ساتھ وصول کرتا ہے اور حق کے ساتھ ہی دیتا ہے تو وہ راہ خدا میں مجاہد کی مانند ہے یہاں تک کہ وہ اپنے گھر واپس لوٹ آئے)

اسلام نے عدل کے حوالہ سے چند بنیادی اصول دیئے ہیں:

i۔ طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالا جائے:

''لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا'' (23)

(کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دی جاتی)

اسلام تو غیر مسلموں پر بھی ان کی استطاعت سے زیادہ بوجھ ڈالنے کی ممانعت کرتا ہے مسلمان تو یقیناً بدرجہ اولیٰ اس کے مستحق ہیں۔ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ کچھ آدمیوں کو دھوپ میں کھڑا پایا پتہ چلا کہ جزیہ نہ دینے پر انہیں سزا دی جا رہی ہے حالانکہ وہ ادائیگی کے قابل نہ تھے۔ آپؓ کو یہ بات بری معلوم ہوئی اور آپؓ نے ان کے امیر کے پاس جا کر کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے جو انسانوں کو عذاب میں مبتلا کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو عذاب میں مبتلا کرے گا(24)۔ حضرت عمرؓ نے بعد والوں کو اہل ذمہ کے بارے میں بھلائی کی نصیحت کرتے ہوئے فرمایا: کہ ان کے ساتھ کئے ہوئے وعدے پورے کئے جائیں ان کی خاطر لڑا جائے اور ان پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالا جائے(25)) حضرت علیؓ نے ایک شخص کو عکبریٰ کے علاقہ کا عامل بنایا اور اسے ہدایت کی کہ ''اگر میری نافرمانی کی تو تمہیں برخاست کردوں گا۔ دیکھو خراج وصول کرنے میں نہ تو

اس کا گدھا فروخت کرنا نہ گائے نہ بیل، نہ ان کی گرمی کی پوشاک بیچنا اور نہ سردی کے کپڑے، ان سے نرمی برتنا اور حتی الامکان ان کی سہولت کو مدنظر رکھنا'' (26) اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اپنی رپورٹ میں حکومت کو سفارش کی کہ: ''محصول حسب مقدرت ہونا چاہیے جس شخص کے پاس زیادہ وسائل ہیں ان پر محصول کا بار زیادہ ہو اور جس کے پاس کم وسائل ہیں ان پر کم'' (27)

ii۔ضرورت سے زائد مال پر محصول عائد کیا جائے:

محصول کے مطالبہ کے حوالہ سے عدل کا تقاضہ ہے کہ ہر فرد کی انفرادی ضروریات کی حد تک کفالت کرنے والی آمدنی سے محصول نہ لیا جائے بلکہ اس کی ضرورت سے زائد آمدنی پر ٹیکس لگایا جائے ارشاد ربانی ہے:

''يَسْئَلُوْنَکَ مَا ذَا يُنفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ'' (28)

(اور یہ تم سے پوچھتے ہیں کہ (خدا کی راہ میں) کون سا مال خرچ کریں کہہ دو کہ جو ضرورت سے زائد ہے)

اسلام تو نفلی صدقہ کے لیے بھی اتنا ہی مال خرچ کا حکم دیتا ہے جس کے بعد غنا قائم رہے ایسے انفاق کی اجازت نہیں ہے جس کو دینے والا خود محتاج ہو جائے صحیح بخاری میں کتاب الزکوۃ کے تحت یہ باب قائم کیا گیا ہے۔ **لا صدقة الاعن ظهر غنى** (29) (صدقہ اسی صورت میں جائز ہے کہ اس کی (دینے والے کی) مالداری قائم رہے)۔ نبی اکرم ﷺ کے پاس ایک صحابی انڈے کے برابر سونا لے کر آئے اور اسے صدقہ کرنا چاہا آپ ﷺ نے اس بات کو ناپسند کیا اور فرمایا تم میں سے کوئی شخص اپنا مال لے کر آتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے پھر بیٹھ کر لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتا ہے۔ بہتر صدقہ وہ ہے جس کا مالک صدقہ دے کر پھر بھی مالدار ہے۔(30) اس سے ظاہر ہے کہ اسلام تو انفاق فی سبیل اللہ کے لیے بھی چاہتا ہے کہ ضرورت سے زائد میں سے خرچ کیا جائے تو محاصل کی خاطر لوگوں کو ان کی ضروریات زندگی سے کیسے محروم کر سکتا ہے۔ غیر مسلموں کے بھی زائد از ضرورت اموال میں سے ہی محصول وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا گیا کہ اہل ذمہ کے مالوں پر کیا واجب ہے۔ آپؓ نے فرمایا ''**العفو يعنى**

الفضل''(31) (ضرورت سے زائد) حضرت علیؓ نے بنی ثقیف کے ایک آدمی کو بزرج سابور نامی جگہ کا عامل مقرر کیا تو اس سے کہا''محصول کا درہم وصول کرنے کے لیے کسی کو کوڑا مت مارنا اس کا کھانا مت فروخت کرنا، نہ ان کے گرمی سردی کے کپڑے فروخت کرنا اور نہ ان کی سواری بیچنا اور نہ کوئی آدمی درہم طلب کرنے کے لیے اس کے سر پر سوار ہو اس پر عامل نے کہا اے امیرالمومنین پھر تو میں آپ کے پاس ہی لوٹ کر آؤں گا جیسے گیا تھا (یعنی بغیر کچھ وصول کئے) آپؓ نے فرمایا بے شک تو اسی طرح لوٹ جس طرح گیا تھا بے شک ہمیں حکم ہے کہ ان کے زائد مال میں سے وصول کریں۔(32) یعنی کہ ٹیکسوں کا بار صرف ان لوگوں پر پڑنا چاہیے جو اپنی ضرورت سے زیادہ مال رکھتے ہوں اور ران کی دولت کے بھی صرف اس حصہ پر بار ڈالا جانا چاہیے جو ان کی ضرورت سے زائد بچتا ہو۔(33)

iii۔محصول کی ادائیگی میں سہولت:

اسلام سہولت اور آسانی کا دین ہے تنگی اور مشکلات دور کرتا ہے۔ نبی اکرمؐ نے فرمایا:

''یسرو اولا تعسرو او کان یحب التخفیف و الیسر علی الناس''(34)

(آسانی کرو سختی نہ کرو اور رآپﷺ لوگوں کے ساتھ تخفیف اور رآسانی برتنے کو پسند فرماتے تھے)

اسی اصول پر عمل کرتے ہوئے حضرت عمرؓ نے عام الرمادہ (قحط کا سال) میں صدقہ کی وصولی موخر کر دی تھی۔ سعاۃ (صدقات وصول کرنے والے) کو نہ بھیجا جب آئندہ سال آیا خشک سالی کو اللہ نے رفع کر دیا تو پھر عمال کو روانگی کا حکم دیا۔(35) اسلام محصول ادا کرنے والوں کے لیے، محصول کی ادائیگی، اسکی ادائیگی کے طریقہ کار اور وقت ادائیگی میں سہولت پیدا کرتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو یہ آسانی دیتا ہے کہ عشر فصل پک کر تیار ہونے پر عائد کیا جائے اور کٹائی پر وصول کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے''**وَاٰتُوا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ**''(36) (اور فصل کی کٹائی کی دن اس کا حق ادا کرو) جزیہ کی ادائیگی نقد یا جنس دونوں صورتوں میں ممکن ہے حتیٰ کہ بعض صورتوں خدمات کی شکل میں بھی جزیہ وصول کیا گیا نبی اکرمﷺ نے نجران کے عیسائیوں پر جنھوں نے سب سے پہلے جزیہ ادا کیا تھا ان کی مصنوعات یعنی حلوں (کپڑوں کے جوڑے) کی شکل میں

محصول جزیہ عائد کرتے ہوئے اس کی مقدار کا تعین فرمایا(37) حضرت علیؓ ہر صناع (کاریگر) سے اس کی مصنوعات کی شکل میں جزیہ لیتے تھے سوئیاں بنانے والے سے سوئیاں رسیوں والے سے رسیاں اور اونٹ پالنے والوں سے اونٹ لیتے تھے (39) مویشی پالنے والے سے مویشی ہی زکوٰۃ میں لئے جاتے، پیداوار تباہ ہونے پر محصول معاف تھا۔ (40) الغرض باشندوں کو محصول کی ادائیگی میں اسلام ہر طرح کی سہولت مہیا کرتا ہے یہاں تک اللہ کے رسول نے صدقات کی تقسیم رات کے وقت کرنے سے منع فرمایا ہے کیونکہ مساکین و ضرورت مندرات کو آسانی سے حاضر نہیں ہو سکتے۔(41)

iv۔ متعلقہ مقصد کا حصول:

ضروری ہے کہ محصول جس مقصد کے لیے عائد کیا گیا ہو وہ مقصد حاصل کیا جائے۔ قرآن وسنت کی روشنی میں فقہاء نے یہ قاعدہ وضع کیا ہے کہ ''**الجباية بالحماية**''(42) (محصول حفاظت کرنے پر ہی ہے) یعنی محصول جس مقصد کے لیے لیا جاتا ہے اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اسلامی ریاست غیر مسلم رعایا سے ان کی حفاظت کے بدلہ میں جزیہ وصول کرتی تھی۔ اور اگر کسی وجہ سے ان کی حفاظت کرنے کے قابل نہ ہوتی تو جزیہ واپس کر دیتی۔ حضرت خالد بن ولیدؓ نے بانقیا اور بسما کی بستیوں سے جو معاہدہ کیا تھا اس کے آخری الفاظ یہ تھے ''آج سے تم ہماری ذمہ داری اور حفاظت میں داخل ہو ہم تمہاری حفاظ کریں گے تو جزیہ کے حقدار ہوں گے ورنہ نہیں'' (43) حضرت خالد بن ولیدؓ کی معزولی کے بعد شامی کمان حضرت ابوعبیدہ بن الجراح کے حوالہ کی گئی انہیں یہ اطلاع ملی کہ رومیوں نے ایک بڑا لشکر جمع کیا ہے اور حملہ کرنے کی فکر میں ہیں ابوعبیدہؓ نے ہر اس شہر کے حاکم کو جہاں کے لوگوں سے صلح ہوئی تھی یہ حکم لکھ بھیجا ان سے جو جزیہ اور خراج بطور محصول وصول کیا گیا ہے واپس کر دیا جائے کیونکہ ہم نے یہ شرط کی تھی کہ ہم تمہاری حفاظت کریں گے لیکن اب ہم میں اس کی سکت نہیں رہی۔(44)

v۔ مساوات:

اسلام کے نظام محاصل کے اصول وضوابط میں مساوات سے مراد یہ نہیں ہے کہ سب کے

لیے ٹیکس کا تناسب ایک ہی ہو بلکہ معاشی و معاشرتی حالات کا لحاظ کرتے ہوئے اس میں فرق ہونا چاہیے۔ مثلاً ''حضرت عمرؓ نبطیوں سے زیتون کے تیل اور گیہوں پر تو نصف عشر (1/20) لیا کرتے تھے تاکہ مدینہ میں یہ سامان زیادہ مقدار میں پہنچے اور دوسرے دانوں اور پر دسواں حصہ لیتے تھے'' (45) حضرت عمرؓ کا یہ طرزِ عمل ٹیکس کے معاملہ میں ہمیں سند جواز عطا کرتا ہے کہ امت کے اصحاب امر حسب مصلحت تناسب میں کمی پیشی کر سکتے ہیں ملکی و قومی صالح کے علاوہ رنگ، نسل، زبان، علاقہ مال و دولت، اثر و رسوخ کی بنا پر کسی فرد پر محصول عائد کرنے کے حوالہ سے کوئی فرق نہیں کیا جا سکتا یا ہر فرد خواہ وہ صنعتکار ہے یا زمیندار سیاسی طور پر طاقتور ہے یا کوئی عام شہری، متوسط ہے یا امیر، اگر اس کا مال مطلوب حد تک پہنچ جاتا ہے تو اس کو لازماً حکومت کو محصول ادا کرنے کا پابند ہونا پڑے گا۔ اسلام کے نظام محاصل میں مساوات کی بہترین مثال زکوٰۃ ہے ہر فرد جس کا مال نصاب کو پہنچ جاتا ہے وہ اس کی ادائیگی کا پابند ہے خواہ وہ کوئی بڑا زمیندار ہے یا چھوٹا کسان ہے کاروباری ہے یا صنعتکار یا تنخواہ دار اور ملک کے کسی حصہ کا رہائشی ہو سکتا ہے۔ عدل کے تقاضے بھی زکوٰۃ میں پوری طرح مدِنظر رکھے گئے ہیں مثلاً مال کی قلیل مقدار کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ اس مال پر زکوٰۃ فرض کی گئی ہے جو بقدر نصاب ہو، ایک سال میں ایک ہی مال پر دوبارہ صدقہ وصول کرنے کی ممانعت ہے، محنت کے تفاوت کے پیش نظر اسلام نے مقدار واجبہ کے تعین میں بھی فرق کیا ہے اس کی واضح مثال عشر اور نصف عشر ہے، زکوٰۃ ادا کرنے والے شخص کے حالات کو بھی مدِنظر رکھا گیا ہے چنانچہ حاجات اصلیہ کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے اسی طرح مقروض کے لیے بھی رعایت رکھی گئی ہے۔ (46)

> No tax holidays, no rebates, no other forms of discrimination would be tolerated in an Islamic State.(47)

3۔ محصول کا مصرف:

اسلام اس امر پر زور دیتا ہے کہ وصول شدہ محاصل سادگی، کفایت شعاری اور انتہائی

ضرورت پر ہی خرچ کیئے جائیں اس سلسلہ میں دین ایک فرد کو سادگی و کفایت شعاری کی جو تلقین کرتا ہے اس سے زیادہ سختی ریاست پر عائد ہوتی ہے کیونکہ ریاست عوام سے وصول کیئے ہوئے محصولات کی امین ہے اور امانت کے بارے میں فرمان الٰہی ہے کہ وہ صرف اہل کے سپرد کی جاسکتی ہے:

''اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُوءُ دُّو الاَمٰنٰتِ اِلٰىٓ اَهْلِهَا''(48)

(بے شک خدا تم کو حکم دیتا ہے کہ امانت والوں کی امانتیں ان کے حوالہ کر دیا کرو)

اور اگر ایک پیشہ بھی کہیں غیر ضروری جگہ پر خرچ ہوا تو گویا امانت نااہل کے سپرد ہوئی اور حاکم خیانت کا مرتکب ٹھہرا اور خائن نہ صرف ملک وقوم کا گنہگار ہوگا بلکہ اسے خدا کے حضور بھی جوابدہ ہونا پڑے گا۔ نبی اکرمﷺ اور خلفاء راشدین کا طرز عمل اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سرکاری خزانہ کو قوم کی امانت تصور کرتے تھے جو کہ قوم نے ان کے سپرد کی تھی۔ اسلام فضول خرچی کی بھی قطعاً اجازت نہیں دیتا حکومت یا حکومت کا سربراہ سرکاری خزانہ کی حفاظت کا ذمہ دار ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے یہ اصول حضرت یوسفؑ کی زبان قرآن حکیم میں بیان فرمایا ہے:

''قَالَ اجْعَلْنِىْ عَلٰى خَزَآئِنِ الاَرْضِ اِنِّىْ حَفِيْظٌ عَلِيْم''(49)

(کہا مجھے اس ملک کے خزانوں پر مقرر کر دیجیے کیونکہ میں حفاظت بھی کر سکتا ہوں اور اس کام سے واقف ہوں)

نبی اکرمﷺ نے فرمایا مسلمان خزانچی جو امانت دار ہو اور اپنے مالک کا حکم نافذ کرے تو وہ بھی صدقہ کرنے والوں میں سے ہے۔(50) آپﷺ نے ایک مرتبہ اونٹ کا ایک بال اپنی دونوں انگلیوں کے درمیان لے کر فرمایا لوگو! اللہ کی قسم تمہارے نے میں میرے لیے یہ بال بھی نہیں بجز (غنیمت کے) پانچویں حصہ کے اور یہ پانچواں حصہ بھی تم پر خرچ کر دیا جاتا ہے۔(51) خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ نے وفات کے وقت یہ وصیت فرمائی کہ انہوں نے دوران خلافت بیت المال سے بطور نفقہ جو چھ ہزار درہم لیے تھے ان کی فلاں دیوار جو فلاں مقام پر ہے ان درہموں کے عوض بیت المال کی ہے۔(52) حضرت عمرؓ کا قول ہے میں نے اپنی طرف سے اللہ کے مال میں اپنے آپ کو بمنزلہ مال یتیم رکھا ہے اگر میں غنی ہوں تو اس مال سے بچوں اور راگر فقیر ہوں تو

اس مال سے اس اصول کے موافق کھاؤں (قرآن حکیم میں مربی یتیم کا یہی حکم ہے) پھر اگر مالدار ہو جاؤں تو ادا کردوں۔(53) حضرت عمر بن عبدالعزیز کی احتیاط کا یہ عالم تھا کہ مال غنیمت میں آئی ہوئی مشک کو سونگھنا یا سرکاری باورچی خانہ کی آگ پر پانی گرم کرنا گوارا نہ تھا۔(54) یہاں اس سے مقصود وصولیابی کے سلسلہ کے وہ اخراجات بھی ہیں جو اجرت کے طور پر حکومت اپنے ملازمین کو ادا کرتی ہے اور جن کے ذریعہ محکمہ مالیات کے لیے ضروری اشیاء کا انتظام کرتی ہے قرآن حکیم میں مسرفانہ اخراجات کرنے والے کو شیطان کا بھائی قرار دیا گیا ہے۔(55)

یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ محصول خوشدلی سے صرف اس وقت ادا کرنا ممکن ہے جبکہ ادا کرنے والے کو یقین ہو کہ وہ قومی وملی فلاح میں مالی طور پر حکومت کا ہاتھ بٹا رہا ہے اور یہ احساس تبھی پیدا ہونا ممکن ہے جبکہ محصول ادا کرنے والا یہ محسوس کرے کہ اس کی ادا کردہ رقم کا درست مصرف ہوگا۔ نیز اسلام کے نظام محاصل کے تحت یہ ضروری ہے کہ جمع شدہ مال قوم و امت کے مصالح پر خرچ ہو معصیت کے کاموں پر نہیں اور نہ ہی حکام کی خواہشات اوران کی ذاتی اغراض پر خرچ کیا جائے۔''وَلَاتُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَايُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ'' (56) (فضول خرچی مت کرو بے شک اللہ تعالیٰ فضول خرچی کو پسند نہیں کرتا) بیت المال کے بارے میں اسلام کا یہ قطعی فیصلہ ہے کہ وہ اللہ اور مسلمانوں کا مال ہے ور کسی شخص کو اس پر مالکانہ تصرف کا حق نہیں مسلمانوں کے تمام امور کی طرح بیت المال کا انتظام بھی قوم یا اس کے آزاد نمائندوں کے مشورہ سے ہونا چاہیے اور مسلمانوں کو اس پر محاسبہ کا پورا حق ہے۔(57)

4۔ بلاواسطہ Direct) محاصل کو ترجیح:

اسلام کا نظام مالیات بلاواسطہ (Direct) محاصل کو پسند کرتا ہے کیونکہ اس میں محصول کا بوجھ وہی اٹھاتا ہے جو کہ اس کا اہل ہوتا ہے جبکہ اس کے برعکس بالواسطہ (Indirect) محاصل میں ٹیکس کا بار دوسرے کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے مثلاً کاروباری ادارے، کارخانہ دار اور دوکاندار یہ سب بالواسطہ محاصل کا بوجھ صارفین کی طرف منتقل کر دیتے ہیں اور خود چین کی زندگی گزارتے ہیں۔ اسلام کا یہ نظریہ ہے کہ ہر کسی کو اپنے کئے کا پھل ملنا چاہیے۔ بیٹے کے گناہ کی سزا باپ کو نہیں

دی جا سکتی۔ محاصل کے حوالہ سے بھی اسلام اس اصول کو اپناتا ہے کہ ہر کسی کو اپنا بوجھ خود اٹھانا ہے ''اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى''(58) (کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) براہ راست محاصل کا بوجھ عموماً وہ لوگ ہی برداشت کرتے ہیں جن کے پاس زائد دولت ہوتی ہے اسے دوسروں کی طرف منتقل کرنا آسان نہیں ہوتا۔ اس تصور محصول کی تائید اس حدیث مبارکہ سے بھی ہوتی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ صدقہ امیروں سے لیا جائے گا اور غریبوں کی طرف لوٹایا جائے گا۔(59) اس لیے اسلام کے اکثر محاصل بلاواسطہ ہیں اور اسلام بلاواسطہ محاصل کی حوصلہ افزائی کرتا ہے اور ربلواسطہ کی حوصلہ شکنی۔

5۔ نظریہ وعقیدہ سے مطابقت:

بلاشبہ احکام وقوانین مذہب سے ہی اخذ کئے جاتے ہیں خصوصاً اسلامی نظام حیات کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے جس کے بارے میں قرآن وسنت سے راہنمائی نہ ملتی ہو اسلام میں محاصل کے بارے بڑی واضح ہدایات ملتی ہیں بلکہ یہ دین کا ایک بنیادی جزو ہیں جیسے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ نے توحید کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے:

''وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ وَ يُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ''(60)

(انہیں صرف اس بات کا حکم دیا گیا کہ اللہ کی عبادت کریں خالص اسی کی عبادت گزار ہو کر سیدھے ہو کر اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں یہی سیدھی راہ ہے)

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ''الزکوٰۃ من الاسلام'' (61) (زکوٰۃ ادا کرنا اسلام ہے)

اسلامی ریاست میں مسلمان شہریوں پر ایسے محاصل عائد کرنے چاہیں جو کہ ان کے عقیدہ اور نظریات سے مطابقت رکھتے ہوں تا کہ ادا کرنے والے ان کی ادائیگی کو اپنا فریضہ اور رضائے الٰہی کے حصول کا ذریعہ سمجھیں ایسے محاصل جن کو دین کی حمایت حاصل ہو ان کے نتائج انتہائی متاثر کن ہوتے ہیں ادائیگی اکثر ٹیکس چوری کی بجائے رضا کارانہ ہوتی ہے عہد نبوی میں ایک صحابی اپنی پیداوار سے دسواں حصہ (1/10) بطور عشر ادا کرنے کی بجائے پیداوار کو تین حصوں میں تقسیم کرتے

تھے ایک حصہ اپنے اہل وعیال کی ضرورت کے لئے دوسرا زمین میں بیج وغیرہ بونے کے لیے اور تیسرا صدقہ کر دیتے (62) دنیاوی محاصل کی نسبت جس محصول کو مذہبی تحفظ حاصل ہو اس کا معاملہ ہی بالکل فرق ہوتا ہے مثلاً ایک مسلمان کو یہ احساس ہوتا ہے زکوۃ اس کے اور حکومت کے درمیان تعلق پیدا کرنے والی چیز نہیں بلکہ سب سے پہلے اس کے اور خدا کے درمیان تعلق پیدا کرنے والی چیز ہے جو عبادت ہے اور عبادت اللہ کے لئے اخلاص کا نام ہے زکوۃ کے بارے میں وہ ہرگز یہ خیال نہیں کرتا کہ اس کے واجب ہونے سے اس پر کوئی ظلم وزیادتی ہو رہی ہے کیونکہ یہ شارع کوئی انسان نہیں بلکہ وہ ہستی ہے جو صفت عدل سے متصف ہے۔ آدمی اس ہستی سے جس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں فرار اختیار کر کے کہاں جا سکتا ہے اسی تربیت اسلامی کا اثر تھا کہ ''مسلمان صاحب امر کے پاس خود حاضر ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کے مال سے زکوۃ وصول کی جائے چنانچہ حضرت عمرؓ کے زمانے کا واقعہ ہے کہ شام کے کچھ آپؓ کے پاس آ کر کہتے ہیں کہ ہمارے پاس مال آ گیا ہے یعنی گھوڑے اور غلام اور ہم چاہتے ہیں کہ اس کی زکوۃ لے کر ہمارے لئے پاکیزگی کا سامان کیا جائے'' (63) مسلمان اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ وہ زکوۃ دے کر مال اور نفس کو پاک کرے گا اس کے ذریعے اس کا مال بڑھے گا۔ گو بظاہر گھٹ رہا ہو یہ دینی ضمانتیں ہی زکوۃ کے سلسلہ میں تحفظ بہترین سامان ہے لیکن ان کے ساتھ شریعت قانونی اور تنظیمی ضمانتوں کا انتظام بھی کرتی ہے جس میں حکومت کی طرف سے وصولی یابی کا انتظام بھی شامل ہے۔ اسلامی حکومت کے بنیادی مقاصد میں یہ شامل ہے کہ وہ نماز اور زکوۃ کا نظام قائم کرے۔

الَّذِيْنَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِيْ الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (64)

(یہ وہ لوگ ہیں اگر ہم ان کو ملک میں دسترس دیں تو نماز پڑھیں اور زکوۃ دیں تو نماز پڑھیں اور زکوۃ دیں اور نیک کام کرنے کا حکم دیں اور برے کاموں سے منع کریں اور سب کاموں کا انجام خدا ہی کے اختیار میں ہے)

سورۃ النور کی آیات 56-55 میں بھی زکوۃ کی تحصیل و تقسیم حکومت کی ذمہ داری ہے اور اس کے فرائض میں شامل ہے اور مسلمانوں کو یہ ہدایت کی گئی ہے کہ وہ حکام وعمال سے اپنا مال چھپائیں نہیں۔ نبی اکرمﷺ سے بعض صحابہ نے عرض کی کہ اے اللہ کے رسولﷺ بعض عمال ہمارے ساتھ زیادتی کرتے ہیں کیا ہم زیادتی کے بقدر مال ان سے چھپا لیا کریں تو نبی اکرمﷺ نے فرمایا ''لا'' (نہیں)(65) الغرض زکوۃ کے علاوہ ایک مسلمان پر عائد ہونے والے دیگر محاصل کو بھی دین کی پشت پناہی حاصل ہو تو ان کی کامیابی یقینی ہوگی۔ اسلامی نظریاتی کونسل کو رپورٹ کے مطابق ''اسلامی ریاست کا مسلمان شہری بعض ٹیکس محض اپنا مذہبی فریضہ اور عبادت سمجھ کر ادا کرتے ہے۔ مثلاً زکوۃ وعشر وقرآن مجید میں تقریباً بیس(20) مقامات پر زکوۃ کا ذکر نماز کے بعد کیا گیا ہے جس سے اصول عقیدہ کے تحت زکوۃ کی ادائیگی کسی قدر ضروری اور وجدانی طور پر سہل نظر آتی ہے اور بعض ٹیکس اس لئے ادا کرتا ہے کہ اسلامی ریاست اس کے عقیدہ وایمان کی حفاظت کرتی ہے نیز اسلامی ریاست ان شعار کو قائم کرتی ہے اور پروان چڑھاتی ہے جس پر وہ ایمان رکھتا ہے۔ (66)''مزید یہ کہ اسلام کی تعلیمات کے منافی کوئی محصول اسلامی معاشرے میں نافذ نہیں کرنا چاہیے۔ ''ایسا محصول خصوصاً جو معاشرے میں ان رجحانات کو نقصان پہنچاتا ہو جو اسلام کو مقصود ومطلوب ہیں مثلاً اسلام معاشرہ میں احسان اور تبرع کو فروغ دینا چاہتا ہے اور محصول ہبہ (Gift Tax) اس رجحان کی حوصلہ شکنی کرتا ہے تو یہ محصول اسلام کے خلاف قرار پائے گا اس طرح اسلام جن رجحانات کا سد باب کرنا چاہتا ہے مثلاً رشوت، بدعنوانی، محصول کو ان رجحانات کا کسی درجہ پر معاون نہیں ہونا چاہیے۔''(67)

6۔ گردش دولت:

اسلام اپنے نظام محاصل کے ذریعہ معاشی غرض پوری کرنے کے ساتھ ساتھ معاشرتی اور معاشی تفاوت کا بھی علاج کرتا ہے اسلام کے ہاں یہ انتہائی ناپسندیدہ صورت ہے کہ ایک طرف دولت چند ہاتھوں میں جمع ہو جائے اور دوسری طرف آبادی کا بیشتر حصہ ضروریات زندگی پوری کرنے سے قاصر ہو قرآن مجید میں ان لوگوں کے لئے انتہائی سخت وعید آئی ہے جو مال کو جمع کر کے

رکھتے ہیں اور خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے (68) اسلام یہ چاہتا ہے کہ دولت جو دراصل اللہ کی ملکیت اور قوام حیاۃ ہے مکمل گردش کرتی رہے اس مقصد کے لئے شہریوں پر مختلف محاصل عائد کئے جاتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ (69) (تاکہ جو لوگ تم میں سے دولت مند ہیں انہی کے ہاتھوں میں نہ پھرتا رہے (مال))

جھلک

اس لئے اسلام کے تصور محاصل کا بنیادی مقصد ہی دولت کی تقسیم اور گردش ہے اسلامی ریاست کا فرض بنتا ہے کہ وہ محصول عائد کرتے وقت اس بنیادی اصول کو لازمی مدنظر رکھے۔

> Taxation is indeed an effective instrument in the hands of an Islamic state to eradicate poverty and to bridge the gilf between the haves and have-not(70)

7۔تیقن: (یقین)

اسلام کے نظام محاصل کا ایک اہم اصول "تیقن" ہے اس سے مراد ہے کہ جو ٹیکس لگائے جائیں ان کی قانونی حیثیت ان کی مقدار، ان کا وقت ادائیگی، طریقہ ادائیگی اور ضرورت ادائیگی وغیرہ واضح اور متعین ہو اور ٹیکس دہندہ کو بھی اس کا مکمل علم ہونا چاہیے اگر تاریخ کے حوالہ سے اس اصول کا جائزہ لیں تو عہد اسلامی میں پوری طرح عملی صورت میں کارفرما نظر آتا ہے زکوۃ، خراج، جزیہ اور عشور وغیرہ کی جزئیات تک متعین تھیں مثال کے طور پر تیقن کا یہ اصول فریضہ زکوۃ میں نمایاں طور پر موجود ہے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اسے فرض قرار دیا ہے اس کی شرح بزبان رسول ﷺ مقرر کر دی ہے اور ائمہ نے اس کی توضیح میں فقہ کا مبسوط ذخیرہ پیش کردیا ہے" (71) نبی اکرم ﷺ عاملین کو روانگی کے وقت جو فرامین و ہدایات دیتے ان میں تمام تفصیلات درج ہوتی تھیں یہ طریقہ خلفاء راشدین نے بھی اختیار کیا مثال کے طور پر زکوۃ کا نصاب' شرح' طریقہ ادائیگی' وقت ادائیگی' مصارف تک متعین اور واضح ہیں۔ نبی اکرم ﷺ مویشیوں کی زکوۃ کی مکمل تفصیل (72) سونے چاندی پر زکوۃ کی مکمل وضاحت (73) اموال تجارت میں اگر دیگر

شریک ہوں تو ادائیگی کیسے کی جائے (74) زرعی زکوٰۃ کی شرح آپ ﷺ نے خود واضح فرمائی (75) اسی طرح خراج کی ادائیگی خراجی زمینوں کے احکامات واضح ہیں (76) حضرت عمرؓ نے عشور عائد کیا تو ساتھ کی شرح بھی کھول کر بیان کردی جزیہ کی مکمل تفصیلات محفوظ ہیں۔ بلاشبہ اسلام ایسے تمام محاصل کی حوصلہ شکنی کرتا ہے جن کا عوام کی تیقن نہ ہو۔

8۔ جہاں سے وصول ہو وہاں خرچ کیا جائے

اسلام نے محاصل کے حوالہ سے یہ اصول دیا ہے کہ جس علاقہ کے امراء سے وصول کیا جائے وہاں کے ہی غرباء میں اس کو تقسیم کیا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ ''اس میں حق ہمسائیگی کی رعایت بھی ہے اور فقر و فاقہ کے سد باب کا سامان بھی نیز اس سے ہر علاقہ کے مکتفی ہونے کے اسباب ہو جاتے ہیں' مشکلات کا حل اس کے اندر نکل آتا ہے' ایسا کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ مقامی حاجت مندوں کی نظریں اور ان کے دل اس مال کی طرف لگے ہوئے ہوتے ہیں اس لئے اس مال میں ان کا حق دوسروں کے حق پر مقدم ہے۔ (77) نبی ﷺ اور خلفاء راشدین کا یہی طریقہ تھا چنانچہ جب مختلف مقامات مقامات پر ساعی بھیجے جاتے تھے تو انہیں اس مقام کے امراء سے زکوۃ وصول کرنے اور اس مقام کے فقراء پر لوٹانے کی ہدایت کی جاتی تھی۔ نبی اکرم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے وقت ہدایت کی تھی وہ اہل یمن کو اسلام اور نماز کی دعوت دیں پھر آپ ﷺ نے فرمایا پھر جب وہ ان دونوں پر کار بند ہونے کا اقرار کر لیں تو تم ان سے کہنا **ان الله قد افترض عليهم صدقة تو خذ من اغنياء هم و ترد على الفقراء**۔ (78) اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوۃ فرض کی ہے جو ان مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے فقراء میں تقسیم کی جائے گی۔ نبی اکرم ﷺ کی عادت طیبہ تھی کہ جس علاقہ سے زکوۃ جمع ہوتی وہیں پر تقسیم کر دی جاتی اگر بچ رہتی تو پھر آپ ﷺ کے پاس بھیج دی جاتی چنانچہ آپ ﷺ اسے دوسری جگہ تقسیم فرما دیتے۔ آپ ﷺ اپنے عاملین کو وادیوں میں نہ بھیجتے تھے بلکہ حضرت معاذؓ کو حکم دیا تھا کہ اہل یمن سے زکوۃ وصول کر کے انھیں فقراء میں تقسیم کردو اور یہ نہ فرمایا کہ میرے پاس لے کر آنا۔ (79) حضرت عمرؓ بن خطاب

کے زمانہ میں مواشی چرانے والے سے پوچھا گیا صدقہ وصول کرنے کے لئے کون تمھارے پاس بھیجا جاتا تھا آپؓ نے کہا مسلمہ بن مخلد وہ ہمارے امیروں سے صدقہ لیتے تھے اور ہمارے فقیروں کو دے دیتے تھے۔(80) سنن ابوداؤد کی روایت ہے کہ زیاد نے یا کسی اور امیر نے عمران بن حصین کو زکوۃ کی تحصیل پر مامور کیا جب عمران لوٹ کر آئے تو اس نے پوچھا مال کہاں ہے؟ کہا کیا تو نے مجھے مال لانے کے لئے بھیجا تھا' ہم نے زکوۃ کو لیا جس طرح نبی اکرمﷺ لیا کرتے تھے اور اس کو صرف کیا' جہاں نبی اکرمﷺ کے زمانے میں کرتے تھے۔(مستحقین کو دے دیا)(81)ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ محاصل خصوصاً عشر و زکوۃ جس شہر سے وصول کیا جائے وہاں پر ہی خرچ کیا جانا چاہیے لیکن اگر متعلقہ مقام پر مستحق افراد کم ہوں یا زکوۃ کے مال کی کثرت کی بناء پر زکوۃ کی کلی یا جزوی طور پر ضرورت نہ رہے تو اسے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکتا ہے۔کتاب الاموال میں روایت ہے کہ زکوۃ ان لوگوں میں تقسیم کی جائے گی جو ایک گھاٹ سے پانی پیتے ہوں پھر اگر اس گھاٹ والوں میں کوئی مستحق نہ رہے تو ان سے قریب تر جو گھاٹ ہو وہاں مستحق دیکھا جائے گا اور وہ زکوۃ ان میں تقسیم ہو گی اگر وہاں بھی مستحق نہ ہو تو پھر جو ان سے قریب تر گھاٹ ہو۔(82)

9۔''مکس'' کی ممانعت:

اسلام ایسے محاصل کی سختی سے ممانعت کرتا ہے جو ظالمانہ ہوں جن کا مقصد عوام کی افلاح و بہبود کی بجائے ان سے مال چھیننا ہو ایسے محاصل کو اسلامی تاریخ میں ''مکس'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔لغوی اعتبار سے مکس سے مراد ہے۔ **الشیء مکسا فکمسجد کفجسھد کھسد کجھچ** (83)

(کسی چیز کا کم ہونا' تجارت میں قیمت کم ہونا' ٹیکس: متعین و مقرر مقدار' واجب **الماکس** جو تاجروں سے مکس وصول کرتا ہے اس کی جمع مکاس ہے) **مکس الجبایة** (محصول) کو بھی کہتے ہیں مکس وصول کرنے والا **الماکس** اور **العشار** کہلاتا ہے۔(84) **المکس** سے مراد الظلم بھی ہے۔(85) اصطلاح میں مکس سے مراد زمانہ جاہلیت کا وہ ٹیکس ہے جو تاجروں سے وصول کیا جاتا

تھا۔ **دراھم کانت تو خذ من بائع السلع فی الاسواق فی الجاھیلة.** (86) (یہ وہ درہم تھے جو جاہلیت کے زمانہ میں بازاروں میں مال فروخت کرنے والوں سے وصول کئے جاتے تھے۔) مکس کی اصطلاح زیادہ تر اس ٹیکس کے لئے استعمال ہوتی ہے جسے سلطان کے نمائندے ناجائز طور پر تجارت (بیع وشراء) کے وقت لوگوں سے وصول کر لیتے ہیں۔ (87) شرح سنن ابو داؤد میں ہے کہ اس سے مراد وہ مال ہے جو صدقہ کے علاوہ وصول کیا جاتا تھا۔ **الذی یا خذ غیر الصدقة** (88)

نبی اکرم ﷺ نے ایسے شخص کے بارے میں ہی فرمایا ہے جو کہ ناجائز محصول وصول کرتا تھا **ان صاحب المکس فی النار۔** (89) (بے شک ٹیکس وصول کرنے والا جہنم میں ہوگا۔) ایک اور روایت ان الفاظ کے فرق کے ساتھ ہے کہ **لا ید خل الجنة صاحب المکس** یعنی **العشار۔** (90) (تجارتی عشر وصول کرنے والا جنت میں داخل نہیں ہوگا) اور اب دونوں احادیث مبارکہ کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں ایک زانیہ اور عشار کو آپ ﷺ نے ایک ہی درجہ پر کھا ہے فرمایا آدھی رات کو آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں ایک پکارنے والا پکارتا ہے کیا کوئی پکارنے والا ہے پس اس کو جواب دیا جائے گا' کیا کوئی مانگنے والا ہے ہے پس اس کو عطا کیا جائے گا' کیا کوئی تکلیف میں ہے پس اس سے تکلیف دور کر دی جائے گی' کوئی مسلمان ایسا باقی نہ رہے گا جو دعا کرے اور اس کی دعا قبول نہ ہو سوائے اس کے جس نے زنا کیا اور جو ٹیکس وصول کرنے والا ہے۔ (91) مسند احمد کے شارح مکس کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ **ان المکس من اعظم الذنوب و ذلک الکثرة مطالبات الناس و مظلماتھم و صرفھا فی غیر و جھھا۔** (92) (بے شک ٹیکس گناہ کبیرہ میں سے ہے اس لئے کہ لوگوں سے کثرت کے ساتھ مطالبے کئے جاتے ہیں اور یہ وصول ہونے کی صورت میں ان پر ظلم کئے جاتے ہیں اور وصول کر کے ان کا غلط استعمال ہوتا ہے) انہوں نے مزید یہ بھی نقل کیا ہے کہ ترجمہ: صاحب مکس اس لئے جہنم میں جائے گا کہ اس نے لوگوں پر ظلم کیا ان سے شرعی حق کے بغیر مال وصول کیا اگر اسے حلال سمجھے گا تو آگ میں ہمیشہ رہے گا اس لئے کہ وہ کافر ہے اگر حلال نہیں سمجھے گا تو گنہگار ہوگا نافرمان

اہل ایمان کے ساتھ عذاب دیا جائے گا پھر اللہ تعالیٰ جب چاہے گا آگ سے نکال کر جنت میں داخل کر دے گا۔(93)

بلاشبہ اسلام میں مطلقاً محاصل کی قطعاً ممانعت نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص قسم کے محصول ''مکس'' کی ممانعت کی گئی ہے جو کہ زمانہ جاہلیت کے محاصل میں سے ایک محصول تھا نہایت ظالمانہ اور ناجائز تھا لوگوں سے زبردستی وصول کیا جاتا تھا اور دور حاضر میں بھی اگر کوئی محصول انھی خطوط پر عائد اور وصول کیا جاتا ہے تو وہ بھی یقیناً ''مکس'' میں شمار ہوگا اور وصول کرنے والا ظالم قرار پائے گا۔(آج کل عشر کے نام پر جو مکس یا مکوس لوگ وصول کر رہے ہیں اس کا کوئی نام نہیں اپنے رب کے پاس ان کی کوئی حجت نہیں اور ان پر غضب ہوگا اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے)(94)

10۔ دیگر متفرق اصول:

(i) محاصل کی تعداد مختصر ہونی چاہیئے بیشمار قسم کے محصولات کو پیچیدہ بنا دیتا ہے اور انتظامی مشینری پر غیر ضروری بوجھ ڈالتا ہے۔(95)

(ii) ٹیکس کی وصولی کے اخراجات مناسب ہونے چاہیئں ''ایسے محصولات سے پرہیز کرنا چاہیے جن سے حاصل ہونے والی آمدنی کا بڑا حصہ وصول یابی کے اخراجات پر صرف ہو جاتا ہے''(96) محاصل کی وصولی کے اخراجات کم سے کم ہونے چاہیئں ایسے محاصل کا کیا فائدہ جس کے وصولی کے اخراجات سرکاری خزانہ پر بوجھ بن جائیں یہ رجحان اسلام کے بالکل منافی ہے گو اس کے لیے اسلام نے کوئی حد مقرر نہیں کی مگر اسلام کے مقاصد ٹیکس کو مدنظر رکھ کر یہ بات کی جاسکتی ہے کہ محاصل کی وصولی کے اخراجات جتنے کم ہونگے اتنے ہی ٹیکسوں کے مقاصد زیادہ سہل الحصول ہوں گے۔

(iii) اسلامی محاصل کا نظام انتہائی سادہ ہے دورِ حاضر کے محاصل کو بھی اسلام کی ہدایات کی روشنی میں آسان بنانا چاہیے۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

(1) ابن کثیر، ابوالفداء عمادالدین دمشقی، (م774ھ)، البدایة والنهایة، المطبعة السعاده مصر 1932.

(2) ابن منظورالافریقی (م 711ھ)، لسان العرب، دار صادر بیروت 153:11.1955.

(3) الزبیدی، محمد مرتضیٰ (م1205ھ)، تاج العروس، دارلیبیا للنشر والتوزیع بنفازی، 379:7.

(4) الجوهری، اسماعیل بن حماد (م393ھ)، الصحاح، دارالکتاب العربی بمصر، 1669:4.

(5) المعجم الوسیط، دارلفکر، 180:1.

(6) سید احمد دھلوی، فرہنگ آصفیہ، مکتبہ حسن سہیل لمیٹڈ، لاہور، 186:2۔

(7) جامع اللغات، ملک دین محمد اینڈ سنز تاجران کتب، لاہور۔

(8) The Oxford English Dictionary, Clarendon Press Oxford 1989, V:XVIII, P:677

(9) The Standard English Desk Dictionary, 1983, 2:870

(10) The New Encyclopaedia Britannica, Chicago 15th Edition, 28:408

(11) The Encyclopedia Americana, Grolier Incorporated U.S.A. 1987, 24:287

(12) البقرہ:42. (13) النمل:3.

(14) الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ (م279ھ)، صحیح سنن الترمذی، کتاب الزکاۃ، باب اذادیت الزکوۃ فقد قضیت مما علیک، المکتبۃ الاسلامی بیروت،1988، 192:1.

(15) الشاطبی، ابی اسحاق ابرھیم بن موسیٰ بن محمد (م790ھ)، الاعتصام، دارالفکر بیروت، 121:2.

(16) الشوریٰ:38.

(17) *القرضاوی، یوسف، فقہ الزکوۃ، مترجم: شمس پیرزادہ، شہزاد پبلیشرز لاہور۔ص:585۔*

(18) *اسلامی نظام محاصل اور قوانین محاصل (اسلامی نظریاتی کونسل کی تیرھویں رپورٹ)، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد 1984،ص:5*

(19) *اسلامی نظام محاصل اور قوانین محاصل (اسلامی نظریاتی کونسل کی بارھویں رپورٹ)، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آبادص:8*

(20) *ایضاً۔* (21) البقرہ: 279.

(22) المنذری، زکی الدین عبدالعظیم بن عبدالقوی (م656ھ)، الترغیب و الترھیب، احیاء التراث العربی بیروت، لبنان 1968،560:1.

(23) البقرہ:233.

(24) ابو یوسف، یعقوب بن ابراھیم (م182ھ)، کتاب الخراج، المطبۃ السلفیۃ القاھرہ 1346ھ، ص149.

(25) یحییٰ بن آدم القرشی (م203ھ) کتاب الخراج، المکتبۃ العلمیۃ لاھور، الطبعۃ الاولیٰ، ص:80.

(26) ابوعبیدالقاسم بن سلام، (م224ھ) کتاب الاموال المکتبۃ العلمیۃ لاھور، الطبعۃ الاولی، ص:44.

(27) اسلامی نظام مالیات وقوانین مالی (اسلامی نظریاتی کونسل کی بارہویں رپورٹ) ص:8

(28) البقرہ:219.

(29) البخاری ابو عبدالله، محمد بن اسماعیل، (م256ھ) الجامع الصحیح، کتاب الزکوٰۃ باب لا صدقة الاعن ظهر غنی، الیمامه دمشق بیروت 1990،2:518.

(30) ابو دائود، سلیمان بن اشعت (م275ھ) سنن ابی دائود، کتاب الزکوٰۃ، باب الرجل یخرج من ماله، دارالفکر بیروت، 2:128.

(31) یحییٰ بن آدم، م ن، ص:80.

(32) یحییٰ بن آدم، م ن، ص:81.

(33) مودودی، ابوالاعلیٰ (م1979ء)، قرآن کی معاشی تعلیمات، اسلامک پبلیکیشنز لاہور، 1969، ص:64۔

(34) البخاری، م ن، (م230ھ)، کتاب الآداب، باب قول النبیﷺ یسرو اولا تعسروا، 5:2269.

(35) ابن سعد محمد (م230ھ) الطبقات الکبریٰ دارصادر بیروت 1960، 3:323.

(36) الانعام: 141. (37) ابن سعد، م ن، 1:358.

(38) ابوعبید، م ن، ص44.

(39) ابودائود، م ن، کتاب الزکوٰۃ باب فی خرص العنب، 2:110.

(40) المادردی، ابوالحسن بن محمد بن حبیب البصری (م 0 5 4ھ)، الاحکام السلطانیه، مصطفیﷺ البابی بمصر، الطبعة الثانیة، ص:118.

(41) یحییٰ بن آدم، م ن، ص:155.

(42) شامی ابن عابدین، محمد امین (م1252ھ) حاشیه ردالمختار علی الدرالمختار، مطبعة الکبریٰ الامیریه ببولاق مصر، 1343ھ، 2:39.

(43) الطبری، ابی جعفر محمد بن جریر (م310ھ)، تاریخ الرسل والملوک، دارالمعارف مصر، 344:3.

(44) ابویوسف، م ن، ص:166. (45) ابوعبیدالقاسم، م ن، ص:533.

(46) القرضاوی،م ن،ص:571۔

(47) Muhammad Sharif Ch. Taxation in Islam and Modern Taxes, Impact Publications International Lahore, p:10

(48) النساء:58. (49) الیوسف:55.

(50) البخاری، م ن، کتاب الزکوٰۃ، باب اجرالخادم اذ تصدق بامر صاحبه غیر مفسد، 522:2.

(51) ابن ھشام، ابومحمد عبدالمالک بن محمد (م213ھ) السیرۃ النبویة، دارالفکر بیروت لبنان 1992، 1015:2.

(52) ابن سعد، م ن، 193:3. (53) ابن سعد، م ن، 276:3.

(54) ابن کثیر، م ن، 302:9. (55) بنی اسرائیل:27.

(56) الانعام:141.

(57) مودودی، ابوالاعلیٰ (م1979ء) معاشیات اسلام، اسلامک پبلیکیشنز لاہور 1982، ص:391۔

(58) النجم:38.

(59) البخاری، م ن، کتاب الزکاۃ، باب اخذالصدقة من الاغنیاء و ترد الی الفقراء حیث کانوا، 544:2.

(60) البینة:5.

(61) البخاری، م ن، کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام، 25:1.

(62) حنبل، احمد بن محمد (م241ھ) المسند، دارالمعارف مصر، 85:15.

(63) القرضاوی،م ن،ص:576۔ (64) الحج:41.

(65) ابوداؤد، م ن، کتاب الزکوٰۃ، باب رضاالمصدق، 105:2.

(66) اسلامی نظامی معشیت قرآن وسنت کی روشنی میں بنیادی اصول، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد1992،ص:75۔

(67) اسلامی نظام مالیات وقوانین مالی (اسلامی نظریاتی کونسل کی بارہویں رپورٹ)،ص:9۔

(68) التوبۃ:35-34. (69) الحشر:7.

(70) Muhammad Sharif, OP.,Cit., P:3

(71) القرضاوی،م ن،ص:572۔

(72) البخاری، م ن، کتاب الزکوٰۃ، باب زکوٰۃ الغنم، 527:2.

(73) البخاری، م ن، باب الزکوٰۃ، باب زکوۃ الورق، 524:2.

(74) البخاری، م ن، کتاب الزکوٰۃ، باب ماکان من خلیطین فانھما یترا جعان بینھا بالسویۃ، 526:2.

(75) یحییٰ بن آدم، م ن، ص:148.

(76) یحییٰ بن آدم، م ن، ص:21/ ابو یوسف، م ن، ص:265.

(77) القرضاوی،م ن،ص:488۔

(78) النجاری، م ن، کتاب الزکوٰۃ، باب اخذ الصدقۃ من الاغنیاء و تردالی الفقراء حیث کانوا، 544:2.

(79) الجوزی، ابن قیم (م751ھ)، زادالمعاد، مصطفی البابی الحلبی مصر المطبۃ الثانیۃ 1950، 148:1.

(80) ابن سعد، م ن، 323:3.

(81) ابو دائود، م ن، کتاب الزکاة، باب فی الزکاة (هل) تحمل من بلدالی بلد، 115:2.

(82) ابوعبیدالقاسم، م ن، ص594.

(83) ابو حبیب سعیدی، القاموس الفقهی، ادارة القران و العلوم الاسلامیة، ص:338.

(84) الجوهری، م ن، 976:2. (85) الزبیدی، م ن، 249:4.

(86) ابن منظور، م ن، 220:6. (87) ابو حبیب، م ن، ص:338.

(88) المنذری، م ن، حاشیه 566:1 (89) حنبل، م ن، 109:4.

(90) ابوعبیدالقاسم، م ن، ص:526. (91) المنذری، م ن، 567:1.

(92) احمد عبدالرحمن البنا، الفتح الربانی (حاشیه)، دارالحدیث القاهره، 18:15.

(93) احمد عبدالرحمن البنا، م ن، 17:15.

(94) المنذری، م ن، 567:1.

(95) *اسلامی نظام مالیات وقوانین اسلامی (اسلامی نظریاتی کونسل کی بارھویں رپورٹ)،ص:9۔*

(96) *ایضاً۔*

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.84, 2011, pp 83 - 96

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد۳۲، جولائی۔ستمبر۲۰۱۱ء، شمارہ ۸۴

سر سیّد کی ورنیکلر یونیورسٹی

ڈاکٹر نوید شہزاد☆

Abstract:

The article is about the proposal of Sir Sayyed Ahmad to the British govt. for the establishment of Vernacular University. The article discussed comprehensively that Sir Sayyed wanted the Indians educated in their native/mother language. The research has very well explained that Sir Sayyed was not in the favour of making any other language the medium of education.

سر سیّد احمد خاں کی مجوزہ ورنیکلر یونیورسٹی (Vernacular University) پر بات کرنے سے پہلے ضروری سمجھتا ہوں کہ لفظ ''ورنیکلر'' کے معنی و مفہوم دیکھ لیے جائیں تا کہ یہ سمجھنے، سمجھانے میں آسانی رہے کہ سر سیّد نے اس مجوزہ یونیورسٹی کا نام ''ورنیکلر'' کیوں رکھا؟ ڈاکٹر جمیل جالبی لکھتے ہیں:

> ''Vernacular,a.: دیسی؛ مقامی ؛ مُلکی ؛ ادبی یا عالمانہ زبان کے برعکس اپنے عام چلن یا استعمال کے علاقے میں جنم لینے والی زبان یا الفاظ؛ کسی جگہ کی دیسی زبان میں لکھا یا ظاہر کیا ہوا، جیسے ادبی تصنیفات؛ ایسی زبان استعمال کرنے والا جیسے کوئی مقرر یا مصنف؛ ایسی زبان سے متعلق؛ کسی ایک

☆ ایسوی ایٹ پروفیسر، شعبۂ پنجابی، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور۔

مقام یا رواجی مذاق سے مخصوص جیسے کوئی تعمیراتی طرز؛ سائنسی نام کے برعکس کسی جانور یا پودوں کے عام مقامی نام کا مظہر۔ (اسم) جنم بولی؛ مقامی زبان ؛ عام روز مرہ زبان؛ کسی پیشے کی مخصوص زبان؛ عام طبقے کی زبان؛ سائنسی نام کے بجائے کسی جانور یا پودے کا عام مقامی نام"۔(1)

پروفیسر کلیم الدین احمد کے مطابق:

"Vernacular" (a) [L.vernaculus;]

(1) ملکی؛ دیسی (زبان، لفظ وغیرہ)۔(2) مقامی؛ مختص المقام (بیماری)؛ جو کسی خاص خطے میں محدود ہو۔(3) ملکی زبان میں لکھا ہوا۔

Vernacular: (n): (1) دیسی زبان؛ مقامی زبان۔(2) کسی خاص پیشے کا اسلوب بیان یا محاورہ۔(3) کسی خاص مقام کا طرز"(2)

The New Oxford Dictionary of English میں درج ذیل معنی درج ہیں:

> "Vernacular (noun): the language or dialect spoken by the ordinary people in a particular country or region. (adjective) 1: (of language) spoken as one's mother tongue; not learned or imposed as a second language".(3)

Oxford Advanced Learner's Dictionary of Curent English میں لکھا ہے:

> "Ver-nacu-lar (noun) [Sing.]: the language spoken in a particular area or by a particular grup, especially one that is not the official or written language".(4)

J.A.Simpson اور E.S.C.Weiner کے مطابق:

"Vernacular: 2.a. of a language or dialect: that is naturally spoken by the people of a particular country or district; native, indigenous."(5)

یہاں جو لفظ indigenous استعمال کیا گیا Jami English, Urdu Dictionary کے مطابق اس لفظ کے معنی یوں ہیں:

''وطنی؛ دیسی؛ ملکی؛ فطری علاقہ رکھنے ولا؛ اندرونی''۔(6)

یہاں ورنیکلر کے معنوں کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، دیکھیں:

"VER-NAC-U-LAR: (Adjective) Native or Indigenous; Ordinary language. (noun) the native speech or language of a place. The plain variety of language in everyday use by ordinary people". (7)

خاص طور پر انگریزی لغات کے حوالہ جات کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا جائے گا کہ: ''Vernacular ایسی دیسی زبان کو کہا جاتا ہے جو کسی علاقے یا خطے میں بطور مادری زبان بولی جاتی ہو اور Second Language کی طرح بولنے کے لئے باقاعدہ شعوری سطح پر سیکھی گئی نہ ہو''۔

لفظ ''ورنیکلر'' (Vernacular) کے معنے طے کر لینے کے بعد اب ہم سر سید احمد خاں کی ورنیکلر یونیورسٹی کی طرف آتے ہیں۔ یکم اگست 1867ء کو سر سید نے برٹش انڈین ایسوسی ایشن اضلاع شمال مغرب کی جانب سے وائسرائے و گورنر جنرل ہند کو ایک درخواست بھیجی جس کا خلاصہ یہ تھا کہ: ''(1) اعلیٰ درجہ کی تعلیم کا ایک ایسا سر رشتہ قائم کیا جائے جس میں بڑے بڑے علوم و فنون کی تعلیم دیسی زبان میں ہوا کرے۔ (2) یہ کہ دیسی زبان میں انہیں مضمونوں کا سالانہ امتحان ہوا کرے جن میں کہ اب طلبہ کلکتہ یونیورسٹی میں انگریزی میں امتحان دیتے ہیں۔ (3) جو سندیں

انگریزی خواں طلبہ کو اب علم کی مختلف شاخوں میں بجلدوی تحصیل لیاقت عطا ہوتی ہیں وہی سندیں اُن طلبہ کو عطا ہوا کریں جوانہیں مضمونوں کا دیسی زبان میں امتحان دے کر کامیاب ہوں۔(4) یہ کہ یا تو ایک اردو فیکلٹی کلکتہ یونیورسٹی میں قائم کی جائے یا شمال مغربی اضلاع میں ایک جدا یونیورسٹی دیسی زبان کی قائم ہو۔اس درخواست میں یہ بھی لکھا تھا کہ اس غرض کے لئے انگریزی سے اردو میں ترجمہ کرنے کا کام جہاں تک ممکن ہوگا سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ انجام دے گی‘‘(8)

یہاں لفظ واحد’’زبان‘‘ یعنی دیسی زبان استعمال کیا گیا حالانکہ ہندوستان میں بہت سی دیسی زبانیں/ مادری زبانیں (First Languages) تھیں۔جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سرسید 1867ء میں ہندوستان کی ورنیکلر یونیورسٹی (مجوزہ) صرف ایک زبان کے فروغ کے لئے کھلوانے کے خواہش مند تھے اور اُن کی اس یونیورسٹی میں ہندوستان (مشترکہ) کی کسی اور زبان کے لئے کوئی جگہ نہ تھی۔ یہاں’’دیسی‘‘ کا لفظ بھی قابلِ بحث ہے کہ کیا انیسویں صدی میں یہ طے پا چکا تھا کہ ہندوستان کی دیسی زبان صرف ایک (اور کون سی) ہوگی؟ مولانا الطاف حسین حالی نے سرسید کی مجوزہ ورنیکلر یونیورسٹی کے حوالے سے دلچسپ تبصرہ کیا۔ان کے مطابق 5 ستمبر 1867ء کو بمقام بنارس سرسید کی اس درخواست کا جواب سیکرٹری گورنمنٹ ہند کی طرف سے موصول ہوا۔جس میں سرکار کی جانب سے اس تجویز کا خیر مقدم کیا گیا۔ یہ بھی کہ گورنمنٹ ہند صرف یونیورسٹی کی حد تک دیسی زبان (اردو) کو فروغ نہیں دینا چاہتی بلکہ وہ ورنیکلر یونیورسٹی سے باہر علمی حلقوں تک بھی اس کام کو پھیلانا چاہتی ہے(9)۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فرنگی سرکار نے سرسید کی اس تجویز کو اتنی سرگرمی کے ساتھ کیوں منظور کیا۔کہیں ایسا تو نہیں تھا کہ وہ اردو، ہندی تنازعہ کو جنم دینا چاہتے تھے۔ یا پھر چھوٹی بڑی تمام دیسی زبانوں کے حامیان کے بیچ کبھی نہ ختم ہونے والی جنگ چھیڑنا چاہتے تھے۔ یہاں یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اگر سرسید اس مجوزہ یونیورسٹی کے حوالے سے تمام دیسی زبانوں کی تعلیم و تدریس کی تجویز پیش کرتے تو پھر فرنگی سرکار کا کیا ردِ عمل ہوتا؟ دراصل فرنگی کو اس بات کا ادراک تھا کہ اردو زبان ہندوستان کے وسیع تر علاقوں میں بطور مادری زبان (First

(Language مستعمل نہیں اور مختلف علوم وفنون کی تعلیم و تدریس سے پہلے اسے باقاعدہ سیکھنا، سکھانا پڑے گا۔ بالکل اسی طرح جیسے کسی بھی سیکنڈ لینگوئج کو سیکھنا پڑتا ہے۔ اس طرح بہت سے لوگ اس ذریعہ تعلیم سے کوئی خاطر خواہ فائدہ حاصل نہیں کر سکیں گے۔ دوسرا یہ کہ جب دوسری دیسی زبانوں کو نظر انداز کیا جائے گا تو اس سے بے چینی اور عدم اطمینان کی فضا جنم لے گی جو یقیناً مقامی لوگوں کے آپسی اختلافات کو جنم دینے کا باعث بنے گی۔ مولانا الطاف حسین حالؔی کا یہ بیان غور طلب ہے کہ: ''اس یونیورسٹی کا چرچا شمالی ہندوستان کے تعلیم یافتہ گروہ میں بہت پھیل گیا تھا اور وہ لوگ اس کو بہت پسند کرتے تھے''(10)۔ سوال یہ ہے کہ صرف ''شمالی ہندوستان'' والے ہی کیوں؟

حالؔی یہ بھی کہتے ہیں: ''اگر اور صوبوں کی نسبت کسی کو کچھ تامّل بھی ہو تو شمال مغربی اضلاع کی نسبت کسی کو بھی تامّل نہیں ہو سکتا کہ یہاں کی قومی زبان اُردو ہے۔ یہ صوبہ اُن دو شہروں سے گھرا ہوا ہے جو اُردو زبان کے سرچشمے سمجھے جاتے ہیں، یعنی دلّی اور لکھنؤ''(11)۔ یہاں حالؔی یہ بات کرنے میں حق بجانب ہیں کہ شمال مغربی اضلاع کے لوگوں کی مادری زبان تھی ہی اُردو۔ سو اس نسبت سے اُردو اُن کی قومی زبان تھی۔

سرسید احمد خاں نے بنارس انسٹی ٹیوٹ کے ایک جلسہ میں جو تقریر کی تھی اس کے حوالے سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ تعلیم و تدریس کے بنیادی اصولوں سے ناواقف تھے، دیکھئے:

> ''ڈائریکٹر سررشتہ تعلیم اضلاع شمال مغرب نے ایسوسی ایشن کا مطلب غلط سمجھا ہے۔ ایسوسی ایشن کی ہرگز یہ رائے نہیں ہے کہ انگریزی صرف بطور ایک زبان کے سکھلائی جائے اور اس کو اعلیٰ تعلیم و تربیت کا ذریعہ نہ گردانا جائے۔ بلکہ اُس کی خواہش ہے کہ انگریزی تعلیم کا طریقہ بدستور جاری رہے مگر اس کے ساتھ ایک اور سررشتہ قائم کیا جائے جس سے انگریزی علوم وفنون اور خیالات دیسی زبان کے ذریعہ سے بہ کثرت عام ہندوستانیوں میں پھیلائے جائیں''(12)۔

کیا اُس وقت تمام ہندوستانی اردو زبان کے فارسی یا دیونا گری رسم الخط (ہندی) کو بآسانی پڑھ سکتے تھے؟ کیا یہ ایک زبان اپنے دونوں رسم الخطوں کے ذریعے تمام ہندوستان میں ابتدائی تعلیم کا ذریعہ تھی؟ پھر عام ہندوستانی، جو کہ ان گنت زبانوں (مادری) کے ورثاء تھے، کس طرح سرسید کی اس کاوش سے مستفید و مستفیض ہو سکتے تھے۔ یہ بات بھی خلافِ اُصول ہے کہ انگریزی کو اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ رہنے دیا جائے۔ ایک ایسی زبان جو نہ یہاں کے لوگوں کی مادری زبان تھی اور نہ ہی اُسے تعلیم کے ثانوی مدارج پر سکھائے جانے کا کوئی بندوبست تھا وہ اچانک اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ بن کر مطلوبہ نتائج کیسے فراہم کر سکتی تھی! اور ساتھ اُردو بھی بطور ذریعہ تعلیم۔ کیا یہ تعلیمی نظام جس کی سرسید نے تجویز دی، یہ اُسی طرح کا نہیں جو ہمارے ہاں پچھلے چونسٹھ برس سے چل رہا ہے۔ مادری زبان کا بچے کی ذہنی نشوونما اور تربیت میں اہم اور خاص کردار ہوتا ہے۔ اس حوالے سے 2010ء میں امریکہ میں ہونے والی تحقیق کے نتائج دینا ضروری سمجھتا ہوں۔ ڈاکٹر ہرشندر کور (چائلڈ سپیشلسٹ) لکھتی ہیں: ’’(پنجابی سے ترجمہ) 2030ء تک امریکہ میں سارے سکول جانے والے بچوں میں سے 40 فیصد بچے ایسے ہوں گے جو ابھی انگریزی سیکھ رہے ہوں گے۔ کیونکہ اُن کی مادری زبان انگریزی نہیں کوئی اور زبان ہو گی۔ کچھ علاقوں میں خاص طور پر کیلی فورنیا میں اب بھی 70 فیصد سکول کے بچوں کی مادری زبان انگریزی نہیں ہے بلکہ سپینش، فرنچ، جرمن، پنجابی، ہندی، آدہے۔ اسی لئے یہ تحقیق کی گئی کہ ایسے بچوں کو کب انگریزی زبان سکھائی جائے۔ دو زبانوں کے ماہرین نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ کوئی زبان سیکھتے ہوئے صرف وہ بچہ جو اپنی مادری زبان اچھے طریقے سے جانتا ہو گا، وہی دوسری زبان یعنی Second Language کو بھی اچھے طریقے سے سیکھے گا۔ دو زبانوں والے بچے امریکہ کو اپنے ملکی مفاد میں زیادہ بہتر ہوں گے۔ اس لئے انہوں نے ہر غیر امریکی والدین کو تاکید کی ہے کہ گھر میں بچوں کے ساتھ مادری زبان ہی بولی جائے تا کہ بچہ اپنی مادری زبان کو مکمل طور پر سیکھ سکے۔ پہلے کبھی ماہرین لسانیات یہ نظریہ پیش کرتے تھے کہ جتنی جلدی انگریزی زبان پڑھائی جائے اور مادری

زبان سے جتنا جلد بچے کو دور کیا جا سکے، بچہ اُتنی جلدی انگریزی زبان سیکھے گا............مگراب زبان سکھانے کے لئے ''ایڈیٹو بائیولینگوئج'' پر ہی دنیا بھر میں زور دیا جاتا ہے۔جس کے تحت پہلے مادری زبان کو مکمل طور پر سکھایا جاتا ہے اور ثانوی درجے پر دوسری زبانیں (Second Languages) ساتھ ساتھ سکھائی جاتی ہیں''(13)۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ سرسید کا اعلیٰ تعلیم کے لئے یہ نظریہ تعلیمی نظریے سے زیادہ ''سیاسی نظریہ'' تھا۔ جو اس وقت کے سیاسی حالات کے پیش نظر پیش کیا گیا تھا۔سرسید نے ورنیکلر یونیورسٹی کے قیام کی جو تحریری تجویز دی تھی اس کی ابتداء دیکھئے:

> ''ہم برٹش انڈین ایسوسی ایشن اضلاع شمال ومغرب جن کے دستخط اس عرض داشت کے ذیل میں ثبت ہیں بہ دل و جان گورنمنٹ (انگریز سرکار) کی ان سخت کوششوں سے بخوبی واقف اور ان کی قدر ومنزلت کرنے والے ہیں، جو اس نے ہندوستانیوں کی تعلیم کے باب میں کی ہیں اور ان کی عوض میں ہم سب پر گورنمنٹ کی عنایت بڑی احسان مندی واجب اور لازم ہے۔ ہم کو اچھی طرح یقین ہے کہ گورنمنٹ نے اس تعلیم کے کام کو نہایت خالص نیت اور بالکل بے غرضی سے اختیار کیا ہے۔تعلیم سے گورنمنٹ کا اصلی مقصود بالکل لوگوں کی بہبود اور فلاح ہے۔ وہ اپنی رعایا کی حالت کو ترقی دینے کے باب میں ہمیشہ ساعی رہتی ہے''۔(14)

یوں سرسید کو کامل یقین تھا کہ حملہ آور، قابض فرنگی کا قائم کردہ نظامِ تعلیم سو فیصد ہندوستانیوں کی خیر خواہی کے لئے تھا۔مگر دنیا کی تاریخ بتاتی ہے کہ کوئی حملہ آور قابض،مقبوضہ علاقہ میں وہی تعلیمی نظام قائم کرتا ہے جو اس کی حکومت کو طُول دینے کا سبب بنے اور اس کے ذریعے ایک ایسا تعلیم یافتہ گروہ تیار ہو سکے جو اپنے لوگوں کے بارے میں حملہ آور کی طرح سوچے۔سرسید کے حملہ آور قابض فرنگی یا فرنگی سرکار کے ساتھ تعلق کے حوالے سے مولانا الطاف حسین حالؔی کی تحریر میں سے کچھ جملے دیکھیے۔ 1857ء کی جنگِ آزادی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''سرسید نے اُس خطرناک موقع پر نہایت دلیری اور جوانمردی سے تمام مصیبت کے زمانے میں یورپین حاکموں کا جو وہاں (بجنور) موجود تھے، ساتھ دیا............ مسٹر شیکسپیئر کلکٹر و مجسٹریٹ بجنور تھے۔ مسز شیکسپیئر بہت گھبرائیں تو سرسید نے کہا ''جب تک ہم زندہ ہیں آپ کو گھبرانا نہیں چاہیے۔ جب آپ دیکھیں کہ ہماری لاش کوٹھی کے سامنے پڑی ہے اس وقت گھبرانے میں مضائقہ نہیں''۔(15)

''6 اگست 1869ء کو انڈیا آفس میں ڈیوک اوف ارگائل کے ہاتھ سے اُن (سرسید) کو سی-ایس-آئی کا خطاب اور تمغہ ملا''۔(16)

11 مارچ 1870ء کو ملکہ برطانیہ سے ملاقات کے حوالے سے سرسید فرماتے ہیں:

''حسبِ معمول لوی کے محل میں مجھ کو اور درباریوں کے ساتھ بٹھا دیا گیا تھا۔ جب ملکۂ معظّمہ تشریف لائیں تو میں نے بھی مثل تمام درباریوں کے اپنے نمبر پر سامنے جا کر سلام کیا۔ سلام کرنے کا دستور یہ ہے کہ ملکۂ معظّمہ سے ہاتھ ملا کر اور بایاں گھٹنا ٹیک کر حضور ممدوح کے ہاتھ پر بوسہ دیتے ہیں''(17)

یہ بات بھی پورے یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ سرسید تعلیم و تدریس کے اصولوں سے واقفیت نہیں رکھتے تھے یا یہ کہ وہ First, Second اور Third Languages کے دائرہ اثر یا دائرۂ عمل کو سمجھتے نہیں تھے۔ اُن کی یہ تحریر دیکھیں:

''کیا اہلِ یورپ کی روشن ضمیری اور شائستگی اور فضل و کمال کی تعلیم ایسی زبان کے ذریعہ سے ہے جس سے وہ نا آشنا ہیں اور وہ ایک غیر ملک کی ایسی زبان ہے جس کی تحصیل ممکن نہیں کہ ہندوستان مقبوضہ سرکار کے چودہ کروڑ باشندے کو لیوین بہتر اور علاحدہ نہیں ہوسکتی ہے؟ یہ ممکن نہیں کہ ان کروڑوں آدمیوں کو ایک ہی زبان اور وہ بھی نئی سکھائی جا سکے۔ یہ کب ہوسکتا ہے کہ ہم

خدا تعالیٰ کی اِس قدرت کے برخلاف عمل کر سکیں جو باطل کے مفاد پر اس نے دکھائی ہیں۔ پس اگر یہ بات ممکن نہیں تو بجز اس کے اور کوئی علاج اور تدبیر نہیں کہ اہلِ یورپ کی روشن ضمیری اور ان کا علم اور فضل لوگوں کے علی العموم سکھانے کے لئے دیسی زبان کو ذریعہ تعلیم ٹھہرایا جائے‘‘(18)۔

سر سید اس بات کو مانتے تھے کہ مختلف زبانیں بولنے والے کروڑوں لوگوں کو شعوری سطح پر ایک زبان بولنے، لکھنے، پڑھنے کے لئے مجبور کرنا خلافِ فطرت ہے، کیونکہ ایسا ممکن ہی نہیں۔ پھر اس بات کا اظہار بھی کیا کہ یہ زبانوں کے حوالے سے قانونِ خداوندی کے خلاف ہے کہ اسلامی نظریے کے مطابق زبانیں مخلوقاتِ خدا میں سے ہیں۔ اور کسی مخلوق کو زبردستی یا کوئی مخصوص حکمتِ عملی اپنا کر صفحۂ ہستی سے مٹانا یا دبانا سراسر قانونِ فطرت سے بغاوت ہے۔

ابتدائی دور میں جب سر سید ہندوستانیوں کے لئے صرف انگریزی زبان کو ذریعۂ تعلیم بنانے کے حق میں تھے تب وہ اردو زبان کے حوالے سے جو بات کرتے تھے وہی باتیں پنجابی کے مخالفین نے 09-1907ء کے عرصہ کے دوران پنجابی زبان کے حوالے سے کیں۔ مثلاً سر سید کہتے تھے: ’’گورنمنٹ نے یہ خیال کیا کہ جب کسی قوم کی تربیت کا ارادہ کیا جائے تو جو اس قوم کی زبان ہے اُسی میں اُس کی تربیت ہو تو بہت آسان ہو گی اور دوسری زبان کے لُغت اور محاورے سیکھنے میں جو وقت ضائع ہوتا ہے وہ بچے گا۔ بظاہر اس کی نظیریں بھی موجود تھیں کیونکہ تمام اہلِ یورپ اور اہلِ عرب نے اپنی ہی زبانوں میں علم سیکھے ہیں۔ مگر یہ رائے غلط تھی۔ کُل زبانوں پر ایسا خیال کر لینا صحیح نہیں ہے بلکہ ہم کو چاہیے کہ اس بات پر بھی غور کریں کہ جس زبان میں ہم کسی قوم کی تعلیم چاہتے ہیں آیا اُس زبان (اردو) کی حالت ایسی ہے یا نہیں کہ اس میں تعلیم کا ہونا ممکن ہو‘‘(19)۔

مزید لکھتے ہیں کہ اردو زبان کی حالت ایسی نہیں کہ یہ ذریعہ تعلیم بن سکے۔ تجویز دیتے ہیں کہ: ’’گورنمنٹ پر واجب ہے کہ اس طریقۂ تعلیم کو جو درحقیقت تربیتِ انسان کو خراب کرنے والا اور خود بخود لوگوں کے دلوں میں بدگمانی پیدا کرنے والا ہے، بالکل بدل دے اور اُس زبان

(انگریزی) میں تربیت جاری کرے جس سے تربیت کا جو اصلی نتیجہ ہے وہ حاصل ہو'' (20)۔

سر سید کی بیشتر تحریروں کی Sense بتاتی ہے کہ جب وہ دیسی زبان کی بات کرتے ہیں تو دراصل وہ مادری زبان (First Language) ہی کی بات کرتے ہیں۔ بلکہ یہاں انہوں نے ''دیسی زبان'' نہیں بلکہ ''دیسی زبانوں'' یعنی ہندوستان کی تمام مادری زبانوں کے الفاظ استعمال کیے ہیں، کہتے ہیں: ''ہم نہایت ادب کے ساتھ عرض کرتے ہیں کہ تعلیم دیسی زبانوں کے ذریعہ سے ہونی چاہیے'' (21)۔ جب سر سید دیسی زبانوں کو ذریعہ تعلیم بنانے کے حق میں بولنے لگے تو انہوں نے ہر غیر مادری زبان کو بطور ذریعہ تعلیم اپنانے کی مخالفت کی تب سر سید اُس زبان کو تعلیمی ذریعہ بنانے کے حق میں قطعاً نہ تھے جو پہلے بچے کو سکھانی پڑھے، لکھتے ہیں:

> ''اگر علم کی تحصیل غیر ملک کی زبان (Second Language) کے ذریعہ سے کی جائے تو اس میں دو چند وقت صرف ہوتا ہے۔ اول تو خود زبان ہی کے سیکھنے میں وقت خرچ ہوتا ہے اور اس کی تحصیل میں ہزاروں طالب علم اس قدر وقت کھوتے ہیں کہ پھر اس زبان کے ذریعہ سے جس کو انہوں نے حاصل کیا ہے کسی مفید علم کی تحصیل کرنے کے واسطے وقت باقی نہیں رہتا ہے .... مگر جب کہ اس کے دیس کی زبان (First Language / Mother Tongue) میں علم کی تعمیل کی جاتی ہے تو طالب علم کا کچھ بھی وقت ضائع نہیں ہوتا .... ہم نہایت ادب کے ساتھ عرض کرتے ہیں کہ تعلیم دیسی زبانوں کے ذریعہ سے ہونی چاہیے'' (22)۔

سر سید احمد خاں نے اس حوالے سے جو خطوط انگریز سرکار کو لکھے اس میں ''دیسی زبان'' اور ''دیسی زبانوں'' کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں مگر مولوی عبدالحق نے سر سید کے حوالے سے جو تحریریں لکھیں اُس میں انہوں نے ہر جگہ ''دیسی زبانوں'' (Mother Tongues) کی بجائے

''دیسی زبان'' یعنی واحد کا صیغہ استعمال کر کے صرف اردو زبان مراد لیا۔ کیونکہ وہ اوائل ہی سے علمی بنیاد کی بجائے جذباتی سطح پر اردو زبان، جو کہ ان کی مادری زبان تھی، حمایت کرتے تھے۔ مولوی عبدالحق کے یہ الفاظ دیکھئے جن میں وہ ہندوستان کی تمام دیسی زبانوں کو پچھاڑنے کی بات کرتے ہیں:

> ''جب ہم یہ سوچتے ہیں کہ اگر یہ یونیورسٹی (سرسید کی ورنیکلر یونیورسٹی) وجود میں آجاتی تو ہماری زبان (اردو) کی کیا حالت ہوتی تو ہمارے دل میں عجیب قسم کا ولولہ پیدا ہوتا ہے۔ ساٹھ ستر سال کی مدت کچھ کم نہیں ہوتی اگر اس مدت میں استقلال، خلوص اور ہوش مندی سے کام لیا جاتا تو ہندوستان کی کوئی زبان اس سے لگا نہ کھاتی''(22)۔

مولوی عبدالحق کا یہ رویہ مثبت نہ تھا۔ وہ دوسری ہم وطن زبانوں کو اپنی مادری زبان کی مدِّ مقابل سمجھتے تھے، جبکہ زبانیں ایک دوسری کی مدِ مقابل نہیں ہوا کرتیں۔ یہی وہ بنیادی نکتہ/ مرکز ہے جہاں سے لسانی تعصب کے سوتے پھُوٹتے ہیں۔

بحث کو سمیٹتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بلاشبہ سرسید احمد خاں ابتدائی زمانہ میں انگریزی زبان کی بالادستی پر یقین رکھتے تھے۔ مگر بعد میں جب انہوں نے دیسی زبانوں کو ذریعۂ تعلیم بنانے کی غرض سے ورنیکلر یونیورسٹی کی تجویز پیش کی تو وہ انگریزی زبان کی مکمل بالادستی کے خلاف ہو گئے۔ انہوں نے اپنی اس تجویز میں لفظ ''دیسی زبانوں'' بھی استعمال کیا۔ جس سے ان کی مراد یقیناً ہندوستان میں بولی جانے والے تمام زبانیں مراد تھا۔ چونکہ وہ بات بھی ایسی زبانوں کو ذریعہ تعلیم بنانے کی کر رہے تھے جو بچے کو سیکھنی نہ پڑے، جو یقیناً مادری زبان کے سوا اور کوئی نہیں ہوسکتی۔ مگر سرسید کی اس تجویز کے شارحین و مفسرین نے ''دیسی زبانوں'' سے صرف اور صرف ایک زبان ہی (اُردو) مراد لی۔ دوسری بات کہ یونیورسٹی کے لئے سرسید نے ''ورنیکلر'' کا لفظ تجویز کیا۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس یونیورسٹی میں ہندوستان کی تمام بڑی زبانوں کی تعلیم و تدریس چاہتے ہوں

گے ورنہ وہ ایک زبان کے نام پر بھی یونیورسٹی کا نام تجویز کر سکتے تھے۔فرض کرتے ہیں کہ اگر وہ تمام ہندوستانیوں کی تعلیم و تدریس کے لئے ایک زبان تجویز کر رہے تھے تو پھر ان کی ہندوستانیوں سے وفاداری کو شک کی نظر سے بھی دیکھا جائے گا، کیونکہ بقول ان (سر سید احمد خاں) کے:

''یہ ممکن نہیں کہ ان کروڑوں آدمیوں (ہندوستانیوں) کو ایک ہی زبان اور وہ بھی نئی (یعنی Second Language) سکھائی جا سکے''(24)

☆☆☆☆

حوالہ جات

1. قومی انگریزی اردو لُغت، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، سوم 1996ء، ص2235
2. جامع انگلش اردو ڈکشنری، والیم 6، نیشنل کونسل برائے پروموشن آف اردو لینگوئج ڈیپارٹمنٹ آف ایجوکیشن، منسٹری آف ہیومین ریسورس ڈویلپمنٹ گورنمنٹ آف انڈیا، 1995ء، ص668
3. The New Oxford Dictionary of English, Oxford University Press, pp.2054.
4. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, 7th Edition, Oxford University Press, pp.1698.
5. The Oxford English Dictionary, Second Edition, Volume xix, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp.549.
6. جامع انگلش اردو ڈکشنری، والیم 3، ص275
7. www.Dictionary.com
8. حیاتِ جاوید، تالیف: الطاف حسین حالی، نیشنل بک ہاؤس، لاہور۔ 1986ء، ص132,133
9. ایضاً، ص133
10. ایضاً، ص134
11. ایضاً، ص142
12. ایضاً، ص134,135
13. www.Vichaar.com

14. عبدالحق۔ سر سید احمد خاں، حالات و افکار۔ انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی۔ اکتوبر 1959ء،ص100
15. حیاتِ جاوید۔ص76
16. ایضاً،ص153
17. ایضاً،ص154
18. سرسیداحمد خاں، حالات وافکار،ص107,108
19. حیاتِ جاوید،ص90
20. ایضاً،ص91
21. سرسیداحمد خاں، حالات وافکار۔ص109
22. ایضاً،ص109
23. ایضاً،ص132
24. ایضاً،ص108

Majallah-e-Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 32, Sr.No.84, 2011, pp 97 - 112

مجلّہ تحقیق
مجلۂ کلیۂ علوم شرقیہ
جلد۳۲، جولائی۔ستمبر۲۰۱۱ء، شمارہ۸۴

للّہ عارفہ......کشمیر کی صوفی شاعرہ

ڈاکٹر نصرت نثار☆

Abstract:

In the fourteen century a woman writing in any language was a rarity, but it happened in Kashmir. A voice which set off a resonance heard with clean tone till to-day spoke directly to the people. This path breaking woman is the mystic poet Lala Arifa, whom the Kashmiries veneratge to this day the prophetess, morla guide and a fount of practical wisdom. Her words are on the tips of tongue on every Kashmiri, and they are quoted at every step in their lives.

کشمیر کو علم و ہنر میں ہمیشہ مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے۔ خاص طور پر اس وجہ سے کہ کشمیر نقشہ عالم میں اس طرح واقع ہے کہ اس کی حدود کے ساتھ چھ ممالک کی سرحدیں ملتی ہیں۔ یہ خطہ کشمیر ہی تھا جس میں سے ملحقہ ممالک کے سوداگر تجارتی مال کے علاوہ اپنی اپنی سرزمین میں رائج افکار اور فنون لے کر گذرتے تھے۔ اس کے علاوہ وادی کی صحت افزا آب و ہوا اور قدرتی مناظر کا سحر انگیز حسن ہمیشہ ایشیائی ممالک کے مفکرین دانشوروں، فنکاروں، معماروں اور کاریگروں کے لیے باعث کشش رہا ہے۔ ان سیاحوں میں کئی ایک یہاں آ کر اس قدر مسحور ہوئے کہ یہیں کے ہو کے رہ گئے اور بدھوں کے ایک بہت بڑے عالم ناگ ارجن کی طرح کشمیر کو ہی اپنا وطن بنا لیا۔

☆ انچارج، شعبۂ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور۔

قدرتی طور پر دلکش ماحول نے ان کی تخلیقی صلاحیتوں میں نئی اٹھان پیدا کی اور وادی کے رائج الوقت علم و ادب کے خزانے میں اضافہ کرتے گئے۔اس طرح ثقافت کشمیر کا دامن بتدریج علمی جواہر پاروں سے بھرتا گیا اور زمانے کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ نئی بلندیوں پر پہنچتا رہا۔

پنڈت پریم ناتھ بزاز لکھتے ہیں:

''علم وحکمت کی کوئی ایسی شاخ نہ تھی جو کشمیریوں کے مطالعہ سے رہ گئی ہو۔ اور جس میں انہوں نے اپنی اچھوتی تخلیقات سے نئے اضافے نہ کیے ہو۔ فلسفہ، مذہب طب ، فلکیات ، ادب ، انجینئرنگ، سنگ تراشی ، معماری، مصوری، موسیقی، رقص اور زندگی کے دوسرے شعبوں میں کشمیری ترقی وعروج کی انتہائی بلندیوں پر عہد عتیق سے پہنچ چکے ہیں۔ اور اس کام میں مردوں کے شانہ بشانہ عورتیں بھی اس میں اضافہ کرتی رہیں۔(۱)''

کہا جاتا ہے کہ کشمیر میں راجاؤں کے دوش بدوش کشمیر کی رانیاں بھی عوامی فرائض کو نبھانے میں پیش پیش رہتیں تھیں۔تاج پوشی ہو یا کوئی اور تقریب راجاؤں کے ساتھ ساتھ رانیوں پر بھی ''پوتر جل'' چھڑکا جاتا تھا۔ راجاؤں کے پہلو بہ پہلو حصہ لیا کرتی تھیں۔کئی ایک نے مضبوطی سے خود مختارانہ حکومت کی۔ اس حوالے سے ''رانی یشووتی'' بہت قابل احترام رانی گذری ہے۔ کلہن کی راج ترنگنی میں بیسوں ایسی عورتوں کا جن میں رانیاں بھی شامل ہیں ذکر ملتا ہے۔جنھوں نے سیاسیات کشمیر میں کچھ کم حصہ نہیں لیا تھا۔ہمیں ایسے واقعات کا تذکرہ ملتا ہے۔ کہ کشمیر کی ابتدائی صدیوں میں عورتیں گھر کی چار دیواری سے نکل کر سیاست میں حصہ لیتی تھیں۔ اپنی جاگیروں کا خود انتظام کرتی تھیں اور وقت آنے پر اپنی فوج کی ہراول میں لڑتی تھیں۔(۲)

شاعر بلہن کشمیری عورتوں کے حسن و جمال اور کارناموں کو بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:

''کشمیری عورتیں سنسکرت زبان روانی کے ساتھ بول سکتی تھیں اور کئی ایک نے ادبی لحاظ سے بھی اس زبان میں کام کیا۔''(۳)

Broadly skpeaking, from early times down to the

thirteeth century A.D. Kashmiri women enjoyed remarkable freedom, wielded ample power and exercised responsibility which gave them a high status in the society. In Kashmir, However, the status of a woman was much better them in the rest of India.:.(4)

اسی طرح جب ہم کشمیری ادب کے حوالے سے بات کرتے ہیں تو اس کا باقاعدہ آغاز ایک خاتو ن نے ہی کیا جو ''للہ عارفہ'' کے نام سے جانی جاتی ہے۔خواجہ محمد اعظم دیدہ مری للہ عارفہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

''راہ حق کی متلاشی ،عظیم صوفی منش خاتون للہ عارفہ سلطان علاؤ الدین کے دورحکومت میں پیدا ہوئی۔اس کی شادی بچپن میں ہی ہوئی اور وہ گھر گرہستی کے بندھنوں میں قید ہو کے رہ گئی۔مگر اس دوران تلاش حق کے جذبے نے اسے سرشار کردیا۔''(۵)

للہ عارفہ کی شادی بچپن میں ہی ایک ایسے شخص کے ساتھ کردی گئی تھی جو اس کی قدر نہ کر سکا۔ یہاں تک کہ اس کی ساس نے بھی اس سے بہت ظالمانہ سلوک روا رکھا تھا۔اس کے کھانے کے برتن میں ایک پتھر رکھتی تھی جس پر چاول کے چند دانے ڈالتی تھی۔لیکن وہ خاموشی سے یہ سب کچھ برداشت کرتی تھی۔اس کا یہ راز اس وقت کھلا جب وہ دریا پر پانی لینے گئی۔ان کے گھر میں دعوت کا اہتمام تھا۔اس کی سہیلیاں اس کو کہہ رہی تھی کہ آج للہ عارفہ کے مزے ہیں۔گھر میں خوب کھانے پک رہے ہیں تو وہ کہتی ہیں۔

ہونڈ ماَ ری تن۔ماَ ری تن کٹھ۔للہ نلہ وٹھ ژلہ نۂ زانہہ۔

ترجمہ: چاہے بھیڑ ذبح ہو یا دنبہ۔للہ کے نصیب میں پتھر ہی رہے گا۔ للہ عارفہ کا سسر پاس ہی دریا کے کنارے غسل خانے میں نہا رہا تھا تو وہ اس سے ہمدردی کرنے لگا۔ جو کہ للہ عارفہ کی ساس کو گوارا نہ تھا۔ وہ اس کے مرتبے سے ناآشنا تھی۔ وہ اس کے شوہر کو مزید بھڑکاتی

ہے۔ایک دن جب وہ پانی گھڑا سر پر اٹھائے دریا سے واپس آ رہی تھی اس کے شوہر نے غصے میں گھڑے پر ڈنڈا مارا۔ گھڑا ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔مگر پانی اپنی جگہ معلق رہا۔ اس پانی سے گھر کے مختلف امور اس نے انجام دیئے اور باقی کا پانی باہر پھینکا تو وہ تالاب کی شکل اختیار کر گیا۔ اور یہ تالاب ''لل تراگ'' کے نام سے موسوم ہے۔(۶)

پریم ناتھ بزاز لکھتے ہیں:

> ''للہ عارفہ کشمیر میں مذہبی انسان دوستی کی پہلی پیامبر تھی۔ وہ ۱۳۳۵ء میں پاندریٹھن کے مقام پر ایک براہمن گھرانے میں پیدا ہوئی۔ اوائل عمر ہی سے اس نے براہمنیت کی مروجہ روایات، عقائد اور رسوم پر کاربند رہنے سے انکار کر دیا تھا۔ اس کی انتہائی مجذوبانہ حالت کے علی الرغم اسے ایک راسخ العقیدہ براہمن کے گھر میں بیاہ دیا گیا کافی عرصہ ساس اور شوہر کے ہاتھوں سختیاں برداشت کرنی پڑیں۔ آخر کار بہت تکلیف اٹھانے کے بعد اس نے اپنا گھر بار چھوڑ دیا۔اور جنگلوں میں پھرنے لگی۔(۷)

للہ عارفہ چونکہ ایک برہمن گھرانے سے تعلق رکھتی تھی اور اس نے بچپن ہی سے خدا ترسی اور مذہبی ماحول میں تربیت پائی اور اس بات کی شہادت موجود ہے کہ اس زمانے میں عورتوں کو روایتی تعلیم سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ اس کے کلام کے مطالعے سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس کو میکے میں تعلیم دی گئی تھی۔ وہ خود فرماتی ہیں:

آوزاری ہا مالہ چھی پوتھین پران
یتھ طوطہ پران رام پنجرس منز
گیتا پران ہیمتاہ لبان
پرم گیتا تئہ پران چھَس

ترجمہ: نادان لوگ مذہبی کتابیں اس طرح رٹتے ہیں۔ جس طرح ایک طوطا مفہوم سمجھے

بغیر رام پڑھتا رہتا ہے۔ لیکن میں نے گیتا (مذہبی کتاب) پڑھ کر زندگی گزارنے کی ہمت پائی ہے۔ میں نے گیتا پڑھی ہے اور پڑھ بھی رہی ہوں۔

ناخوشگوار ازدواجی زندگی برداشت کرتے کرتے للہ عارفہ سونے سے کندن بن گئی۔

> "Lalla, however, learned to be calm, tolerant and peaceful during the days of ordeal. This was the first school she had to attend in her long life spent in ideological and spiritual struggle which she was soon called upon the wage."(8)

کہا جاتا ہے کہ للہ عارفہ نیم برہنگی کی حالت میں گھومتی پھرتی تھی۔ شاید لوگوں کا اشارہ ان کے اس واکھ (شاعری) کی طرف ہے جس میں وہ کہتی ہے:

ترجمہ: مجھے میرے گورو نے ایک ہی نصیحت فرمائی
باہر سے اندر چلی جاؤ
اس بات نے مجھ للہ عارفہ پر ایسا اثر کر دیا
اسی لیے میں برہنہ پھرنے لگی

لیکن پروفیسر شفیع شوق لکھتے ہیں:

> ''وہ خاتون جو اپنی شاعری کے ذریعے معاشرے کو شعور کا پیغام دیتی ہے وہ بھلا خود کیسے عریانی کے عالم میں پھرتی رہتی۔ ان کا اشارہ اس روحانی کمال کی طرف ہے جب ایک متلاشی مادی وجود کو بھول کر ابدی حقیقت کے ساتھ واصل ہونا چاہتا ہے۔ جہاں پر انسان اور اللہ کے درمیان کوئی پردہ حائل نہیں رہتا۔''(۹)

عریاں پھرنے سے یہ مطلب نہیں کہ وہ لباس کی پرواہ نہیں کرتی بلکہ ظاہری دنیا کی پرواہ کئے بغیر اپنے باطن کو ڈھونڈتی رہتی۔

اس کا ذہن ہمیشہ ظاہر اور باطن کے درمیان کے رشتوں میں دلچسپی لیتا تھا اور روحانیت

کے بنیادی سوالوں کا جواب تلاش کرتی رہی۔ روایتی شاستروں سے اس کو مدد حاصل نہ ہوسکی بڑے بڑے داناؤں کے پاس جا کر بھی اس کو تسلی نہ ہوئی اور آخر نا امید ہوکر ظاہری دنیا کے سارے بندھن توڑ کر حقیقت کی تلاش میں پھرتی رہی۔

> Not many years of her married life had passed when Lalla decided to forsake her kith and Kin. She was young. when the domestic ties were snapped by her to become a seeker after truth. All this was not sudden, She was fully prepared for it mentally; it was pre-meditated and well-thought out.(10)

للہ عارفہ کا پیدائشی ولی ہونا اس کی عادات واطوار سے ظاہر ہوتا ہے اور اس نے اسی ماحول میں پرورش بھی پائی اور کم سنی میں ہی غیر معمولی روحانی حسیت کے علامات کا احساس دلایا تھا۔ سسرال کے حالات نے اس کی جبلی حسیت کو اور زیادہ استوار کیا اور اس کے داخلی ذرائع نے صبر اور خاموشی کے ساتھ اس کے تکلیف سہنے کی قوت کو مجتمع کیا تا کہ وہ اپنے اندر ہی صداقت اور نور کی تلاش میں رہے۔

یہ بات یقینی ہے کہ اس نے اپنے زمانے کے بڑے بڑے بزرگوں اور مشاہیر کے ساتھ ملاقات کی۔ سید علی ہمدانیؒ اور باہر سے آئے ہوئے بزرگ اس وقت تک اسلام کی تبلیغ نہیں کرتے تھے اگر وہ للہ عارفہ جیسے بزرگوں اور مشاہیروں سے مل کر کشمیر کے فکری اور روحانی طور طریقے نہ سمجھ پاتے۔ شفیع شوق لکھتے ہیں:

> ''ان کے کلام کے تمام تصورات اسلامی عقائد کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں۔ اس کا تصور ''خود کو پہچاننا'' اگرچہ ان کے فلسفے کا مرکزی خیال ہے یہ دین اسلام کا بھی پیغام ہے۔ مَن عَرَفَ نَفْسَہُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہُ۔ اس کا بت پرستی کے خلاف پیغام اور توحید کا فلسفہ بھی اسلام کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔(۱۱)

> She was yet uninitiated in the mysteries of the new

faith (Islam) which had been recently introduced in the valley and a follower of which was ruling the land as its Sovereign. As one whose consuming passion was ceaseless search after truth, Lalla could neither Ignore the rapidly spreading creed nor even remain indiffrent to it.(12)

للہ عارفہ کا زمانہ پرآشوب زمانہ تھا۔ یہ وہ دور تھا جب کشمیر میں اسلام کی آمد ہوئی تھی۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ زمان و مکان مذہب وملت، اور زبان ونسل کے اختلاف کے باوجود عالم گیر صداقتوں کے بارے میں صوفیا۔ سنتوں اور زُہاد کے روحانی تجربات میں کافی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ روحانی سائنس صداقتوں پر مبنی ہے یہی وجہ ہے کہ انسانیت ان ہمہ گیر صداقتوں سے متاثر ہوتی رہی ہے۔ للہ عارفہ کا شمار بھی ایسی ہی ہستیوں میں ہوتا ہے جنہوں نے انسانی زندگی پر ان مٹ نقوش ثبت کیے ہیں۔(۱۳)

للہ عارفہ نے ہمیشہ اپنے کلام کے ذریعے امن اور پیار کا پیغام دیا ہے۔

The great Lalla of Kashmir was no exception. She has described the way she nurtured lover for her beloved God in her poetry, in a variety of expressions. She has compared love with ever burning fire. "Loluk nar Loll loli Lalanovum." I cradled the fire of love in my bosom."(14)

للہ کی عظمت و رفعت کو دیکھ کر بہت سے بزرگ یہ خواہش کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ ان کو بھی ایسی ہی عظمت اور محبت کرنے والے بنادے۔ یہاں تک کہ اس کا اپنا مرشد (سری کنٹھ) کہتے ہیں ''گوڑاٹھ گورس کھستھے''۔ سوئی وَردِتم دِدد

ترجمہ: شاگرد اپنے مرشد سے آگے نکلا۔ مجھے بھی ایسا ہی مقام عطا کر دے۔ کشمیر کے ایک بہت بڑے صوفی شیخ نورالدین رشیؒ جوان کو روحانی ماں تصور کرتے تھے۔ وہ بھی ان کی جیسے

عظمت عطا کرنے کی خواہش کرتا ہے۔

تس پدمان پورچہ للے
یمئہ گلہ گلے امریتھ چوو
سُوٗ سائی اوتار لولے
تِتھی مئہ ور دتم دوو

ترجمہ: وہ پدمان پورہ کی جو للہ ہے جس نے امرت کو مزے مزے لے کر پیا۔ وہ ہماری اوتار بزرگ ہے میرے خدا مجھے بھی ویسا ہی عظمت عطا کر دے جیسے کہ تو نے اس کو عطا کی ہے۔

جیالال کول ''لل دید'' میں لکھتے ہیں:

للہ عارفہ وہ غیر معمولی اور نادر طرفہ، ایک بلند ترین دیوی ہے جس نے دوران حیات ہی عظیم مقام حاصل کیا اور نور کی دنیا میں داخل ہوگئی وہ زندگی سے بے پرواہ ہوگئی اس کے لیے زندگی کی بے معنویت اور موت کا خوف ختم ہو کے رہ گیا اس نے وفور شوق یکسوتما کے ساتھ حق سے محبت کی اور اس کو اپنی ذات میں پالیا۔ جب اس نے اس راستے کو پایا تو وہ کہہ اٹھی۔(۱۵)

نِشہٖ چُھوی تے دُور موگارُن
نِشہٖ چُھوی تے پرز نا وَن

ترجمہ: وہ تمہارے پاس ہی ہے اُس کو دور سے مت ڈھونڈو۔ وہ تمہارے پاس ہی ہے اس کو پہچان لو۔

للہ عارفہ نے حق آ گہی میں غرق ہو کر مشاہدہ اور تلاش حق میں راہبانہ زندگی بسر کی اور چاروں اور اس کو جلوہ گر دیکھا مذہبی ظاہر داری کی پابندیوں اور روایتی زہد وتقویٰ کا بھی اسے کوئی پاس نہ تھا اس نے داخلی تلاش اور روحانی تکمیل کو اولین ٹھہرایا وہ اسی حق کے لیے جیتی رہی جس کو اس نے پالیا تھا اور رسوم ورواج کے ساتھ کسی قسم کی مصالحت نہیں کی۔ کیونکہ اس کے نزدیک زندگی کا منتہائے مقصود یہ تھا اور اسی لیے دنیا کو خیر باد کہا اور یہ بلاوا اس کے باطن کا تھا اور اس بلاوے میں

حکم عدولی کو کوئی گنجائش نہیں رہتی اور یہ بلاوا اس کو آتا ہے جو اس کے لیے مکمل طور پر تیار ہوتا ہے۔

Triloki Nath Dhar للہ عارفہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> She was a crussadar of truth. She went very where spreading the message of true worship, non-duality, piety and inward search. She also wandered in search of divine, who she eventually preceived within. About these tribulatious she has this to say.(16)

دَمہ دَمہ کوٗرمس دمن آیے
پرزلیوم دیپ تہٕ نیم ذاتھ
اَندیم پرکاش بینبر ژھوٹم
گٹہ روٹم تہٕ کرٗمس تمپھ

ترجمہ: میں دھیرے دھیرے اپنے من کی ترتیب کرتی رہی۔ اس عمل سے مجھ سے روشن شمع عرفان ہوگئی اور مجھ پر ذات کی حقیقت ایک آن میں کھل گئی۔ میرے اندر جو بسا تھا نور باہر آ گیا۔ گھپ اندھیرے میں وہاں پر اس کو قابو کر لیا۔

للہ عارفہ نہ صرف ایک صوفی یا مبلغ تھی بلکہ وہ سماجی اصلاح کے لیے بھی ہر وقت کوشاں رہتی تھی وہ پیکر عزم وعمل تھی اس لیے زندگی اور کائنات کی طرف ان کا رویہ تعمیری اور مثبت ہے اگرچہ وہ دنیا کو بے ثبات اور ناپائیدار مانتی تھی۔ لیکن وہ چند روزہ کی حیات مستعار سے تعمیری اور روحانی ترقی اور مقاصد کے لیے کام بھی لینا چاہتی تھی اس لیے ان کا فلسفہ فنا کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ بقا کا راز سمجھاتا ہے جو سرتا پا جلال وعظمت ہے جب انسان اس عظمت کو پا لیتا ہے۔ تو وہ خلاصۂ کائنات اور صاحب علم الاسماء بن جاتا ہے۔ للہ عارفہ انسان کو حقیقت تک رسائی حاصل کرنے پر ابھارتی ہے۔ وہ مزید فرماتی ہے یہ کائنات اللہ نے انسان کے لیے مسخر کی ہے یہ اس کی جولانگہ ہے بشرطیکہ انسان معرفت نفس کے ذریعے معرفت رب کائنات حاصل کر کے عَبدُہٗ کے مقام ارفع

او علیٰ کا حقدار بنے۔

بقول للہ عارفہ کے

عمل پیہم سے یہ ساری کائنات ہوتی ہے گم
عالم شکل و شمائل کا نہیں رہتا وجود
پھر خلا بھی جذب ہو جاتا ہے برتر ذات میں
اے انسان حق یہی ہے اس حق کو تو پہچان لے

حضرت علامہ اقبال نے بھی کیا خوب فرمایا:

جب عشق سکھاتا ہے آداب خود آگاہی
کھلتے ہیں غلاموں پر اسرار شہنشاہی

Having realised the true essence of reality, a man should sacrifice his entire possessions to attain that noble deal. He should control the six senses and take to the right path. Then alone he will reach the stage of illumination.(17)

للہ عارفہ یقیناً دنیا کے عظیم ترین روحانی فہم وفراست رکھنے والوں میں شامل ہے۔ ایسے بزرگوں کا وجود ہی فیض اور رحمت کا منبع ہے۔ وہ غیر محسوس اجالے کا نور پھیلا دیتی ہے۔ جس سے پاکیزگی اور بھلائی اور سب سے بڑھ کر اونچ نیچ اور امیر وغریب ہندو ومسلمان انسانی بھائی چارے کو تقویت چلتی ہے۔ ان قدروں کو ذات پات کی تمیز کیے بغیر لوگوں نے گلے لگایا اور سماج میں سرایت کر گئیں۔ ان کے واکھوں (شاعری) کو بطور ہدایت قبول کیا گیا۔

راجس بأج پیمی کرِتنل پأج
سورگس بأج چھے تیتھ تامے دان

سنزس بأج پیمی گورکتھ پأج

پاپہ پونی بأج چھے پنہ نٔے پان

ترجمہ: دنیاوی معاملات میں دھوڑ دھوپ کرنے سے دنیاوی خوشحالی حاصل ہوتی ہے۔ البتہ جو آخرت کی بہتری چاہتا ہے وہ تکلیفیں برداشت کرتا ہے۔ اور اس راستے پر چلنے کے لیے مرشد کے ارشاد پر عمل کی ضرورت ہے۔ اور انسان خود شناسی حاصل کرے۔

للہ عارفہ کے بہت سارے واکھوں (شاعری) کے اندر ہم آسانی کے ساتھ اس سوال کا جواب تلاش کر سکتے ہیں۔ جو لاکھ دبانے پر دبنے نہیں پاتا۔ آخر وہ کون سے قواعد وضوابط تھے۔ جن پر وہ عمل پیرا تھی۔ دولت، ثروت، اختیار، اقتدار اور نفسیاتی خواہشات کو لات مارنے کے بغیر ہی وہ فیصلہ کن طریقے پر بات کرتی ہے۔ اس کا فرمان ہے کہ دکھ اور غریبی کو صبر کے ساتھ جھیلنا ہے۔ ان چیزوں کے نتیجے میں پیدا شدہ اندرونی کشمکش، ذہنی دباؤ اور نا امیدیوں کی نسبت اس کا فیصلہ کن ارشاد دلکش استعارات اور تشبیہات کے لباس میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ دُھنیے کے ذور دار جھٹکے جولاہے کی ٹھوکریں اور لاتیں، ان مراحل سے نکل کر دھوبی کے پتھر پر پٹائی کے ساتھ میل نکالنے کے لیے راکھ اور صابن ملنے کا عمل۔ اور پھر درزی کی قینچی جس کا کام ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے اور نٹنے کی منزل سے بنے ہوئے کپڑے کے ٹکڑے تک سے وہ علامتی طور پر ضابطے کے مختلف مرحلوں سے گذرتی ہے۔

سمارس آلیس تپسی

بو دہر کانتی تویم سہز

مَریَم نٔہ کا نہہ تنہ مرنٔہ کأنسیہ

کرینھ تنہ سہہ نچھ

ترجمہ: میں تپسوی بن کے اس سنسار میں آ کر رہی پھر نور دانش سے حقیقت دیکھ پاتی ذات کوئی مر جائے یا میں مر جاؤں اس سے کیا غرض۔ موت ہو یا زندگی میرے لیے سب برابر حقیقت شناس ہستیوں کا قول ہے کہ حقیقت کی تلاش دقیق اور کٹھن ہے اس کے لیے اپنے نفس کو مارنا پڑتا ہے ایسی باتوں سے خود کو دور رکھنا پڑتا ہے جو انسان کو فریب دیتے ہیں۔ یعنی شہوت، غصہ، حرص اور غرور یہ سب راہزن ہیں۔ اور دن دھاڑے انسان کو لوٹتے رہتے ہیں اس لیے وہ کہتی ہے۔

ماڑکھ مار بوتھ کام۔ کرودھ لوب

ترجمہ: شہوت، غصہ اور حرص یہ تینوں قاتل ہیں انہیں مار ڈال ان کے دل سے ساری خواہش خود بخود مٹ گئی تھیں وہ کھانے پینے میں اعتدال پسند تھیں اور بہر صورت درمیانی راستہ اختیار کرنا ان کا اشعار بن چکا تھا۔

سومے کھیہ سالہ سومے آ سکھ

سومے کھینہ مزرنے برنین تا ری

ترجمہ: کھانے پینے میں اعتدال اختیار کر۔ ایسا کرنے سے تیرے لیے دروازے کھول دیے جائے گئے۔

> Her emphasis on self restraint is great. She perhaps never heard of aristole but like him she too has choosen the "Golden Middle" as the best path. By over eating you will achieve nothing and by not eating at all you will imbibe conceit of having become an sascetic" She warns the seeker, eat moderately, darling and you will achieve blissful balance. By living in moderation diverse doors of (of success) will be unbolted upon you."(18)

بقول ڈاکٹر یوسف بخاری کے ''للہ عارفہ'' کا کلام خون جگر میں رنگا ہوا ہے۔ اور اس میں وہ اسرار و رموز موجود ہیں جو کسی پہنچے ہوئے سنت یا صوفی ہی کے ہاں مل سکتے ہیں۔ ان کے من سے دوئی مٹ گئی تھی وہ محبت اور امن و آتشی کا سرچشمہ ہے۔ (۱۹)

پنڈت پریم ناتھ بزاز لکھتے ہیں:

Lal Ded is a confirmed monotheist, an unshakeable believer in the one and only God. But God to her is not a despot living apart from man and arbitarily wielding unlimited."(21)

للہ عارفہ حقیقت میں روحانیت، معرفت کی دنیا میں بہت آگے بڑھ چکی تھیں۔ انہوں نے کشمیری عوام کو شعور کی قدروں سے آگاہ کیا۔ للہ عارفہ کا دور خاص طور پر کشمیر میں تبدیلیوں کا دور تھا۔ وہ دور کشمیر میں بقول شفیق شوق کے سیاسی افراتفریوں کا دور تھا۔ اور ان سب چیزوں کا بغور مطالعہ کرتی رہی اور چودھویں صدی کے حالات کا عکس ہمیں اس کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ ان کے حالات زندگی میں قطع نظر جو بات یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے یہ کہ انہوں نے اہل کشمیر خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان، امیر ہو یا غریب، خواندہ ہو یا ناخواندہ ہر کسی کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ ان کے کلام کا اثر سب پر گہرا اور دیرپا رہا ہے اور رہے گا۔

جی ایم ڈی صوفی ''Kasheer'' میں لکھتے ہیں:

"In the role of notable women of Kashmir, the place of honour certainly belongs to Lalla Arifa, who has influenced Kashmir to such an extent that her sayings are on the lips of all Kashmiris, Hindu and Muslims and her memory is reverenced by all."(20)

سرجارج گریرسن نے للہ عارفہ اور ان کے کلام پر بہت تحقیق کی ہے۔ ان کے گہرے مشاہدے کے مطابق ’’للہ عارفہ‘‘ کے واکھ واضح اور منظر کش زبان کی تصویریں ہیں۔ جس کا تعلق مذہب کے عملی پہلو کے ساتھ ہے اور عملی طور پر منفرد اضافہ ہے جس کو لازمی طور پر مستقبل میں تاریخ کی بنیاد بننا ہے۔ بطور ایک روحانی دستاویز کے اس کی انفرادیت نمایاں ہے۔

اس کی عملی قدر و قیمت معرفت کی راہ پر چلنے والے کے لیے بے انتہا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ شاعری بقول شیخ نورالدین رشی خاص چیز سے مالا مال ہے۔ ایسے تصورات سے جن کی بدولت نطق کو جلا ملتی ہے۔ ایسے آفاقی کلام تصورات کو نفوذ پذیر بنا دیتا ہے۔ اور ہماری روح پر پڑے ہوئے پردوں کو ہٹا کر لامحدود اور بے پایاں مناظر کو ہمارے سامنے رکھ دیتا ہے۔‘‘

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱۔ پریم ناتھ بزاز۔ جدو جہد آزادی کشمیر، ویری ناگ پبلشرز، میر پور آزاد کشمیر

۲۔ ایضاً

۳۔ پنڈت کلہن، راج ترنگنی، ویری ناگ پبلشرز، میر پور آزاد کشمیر

4- Prem Nath Bazaz. Daughters of the Vitasta Gulshan Pakistan Srinagar Kashmir

۵۔ خواجہ محمد اعظم دیدہ مری۔ واقعات کشمیر۔ص۷۳، اقبال اکادمی پاکستان

۶۔

۷۔ پریم ناتھ بزاز۔ جدو جہد آزادی کشمیر، ویری ناگ پبلشرز، میر پور آزاد کشمیر، ص

8- Prem Nath Bazaz. Daughters of the Vitasta Gulshan Pakistan Srinagar Kashmir

۹۔ کاشرادبک تواریخ۔ پروفیسر شفیع شوق، کشمیری ڈیپارٹمنٹ، سری نگر کشمیر

10- Kashmirand it's poeple A.P.H Publishing corporation 5, Ansari Road, Darya Ganj, New Delhi-110002.

۱۱۔ کاشرادبک تواریخ۔ پروفیسر شفیع شوق، کشمیری ڈیپارٹمنٹ، سری نگر کشمیر

12- Prem Nath Bazaz. Daughters of the Vitasta Gulshan Pakistan Srinagar Kashmir

۱۳۔ لل دید۔ جیالال کول، ساہتہ اکادمی، ریونہ بھون، ۳۵ فیروز شاہی روڈ نئی دہلی نمبر ۱۱۰۰۰۱

14- Prem Nath Bazaz. Daughters of the Vitasta Gulshan Pakistan Srinagar Kashmir

۱۵۔ لل دید۔ جیالال کول، ساہتیہ اکادمی، ریونہ بھون، ۳۵ فیروز شاہی روڈنئی دہلی نمبر۱۱۰۰۰۱

16- History of Kashmiri literature- Trilohi Nath Raina

۱۷۔ ایضاً

18- Prem Nath Bazaz. Daughters of the Vitasta Gulshan Pakistan Srinagar Kashmir

۱۹۔ شوازم اور کلام للہ دید۔ڈاکٹر یوسف بخاری، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی لاہور

20- Prem Nath Bazaz. Daughters of the Vitasta Gulshan Pakistan Srinagar Kashmir

21- G.M.D Sufi, University of the Punjab.