فارینہ میر*

عرفان حیدر**

اردو کا اخلاقی ادب اور نو آبادیاتی ہندوستان میں مُسلم فکر کا تنوّع

Urdu Ethics Literature and the Diversity of Muslim Thought in Colonial India

Abstract:

How did the everyday Muslim subject in late colonial India engage with ethical and philosophical thought outside the confines of institutional reform? This article explores the proliferation of Urdu "*Akhlaq*" (ethics) literature in the late nineteenth and early twentieth centuries, challenging the dominant historiography of South Asian Islam that predominantly focuses on political movements and elite religious reform, such as Aligarh or Deoband. By examining commercially printed Urdu texts like "*Makhzan-i Hikmat*", "*Makhzan-i Akhlaq*", and "*Aziz al-Afaq fi Masail al-Akhlaq*", the study demonstrates how these works seamlessly integrated classical Greek, Arabic, and Persian philosophy with contemporary Western thought, including figures like Newton and Franklin, into a cohesive Muslim ethical framework. The article focuses on the triad of intellect (*Aql*), soul (*Ruh*), and self (*Nafs*), arguing that this literature reveals a distinct, everyday Muslim subjectivity deeply invested in moral striving. Furthermore, the mass circulation of these texts through the vernacular print market destabilizes traditional notions of religious authority, shifting it away from exclusive elite domains. Ultimately, this research broadens the conceptualization of Islamic knowledge and intellectual history in colonial India. This Urdu translation of the scholarly article aims to make these critical historical debates accessible to a wider readership

Keywords: Akhlaq Literature, Urdu Print Culture, Late Colonial India, Intellectual History, Muslim Subjectivity.

تمہید

فارینہ میر (Farina Mir۔پ:۱۹۷۱ء) یونیورسٹی آف مشی گن (امریکا) کے شعبہ تاریخ سے وابستہ ہیں اور عصرِ حاضر میں جنوبی ایشیا کی سماجی، ثقافتی و فکری تاریخ کے اہم محققین میں شمار ہوتی ہیں۔ ان کی تحقیق کا محور نو آبادیاتی ہندوستان، بالخصوص پنجاب اور شمالی ہند کی سماجی، ثقافتی، لسانی و مذہبی تاریخ ہے۔ اپنی پہلی کتاب *The Social Space of*

Language:Vernacular Culture in British Colonial Punjab میں انھوں نے پنجاب میں لسانی تشخص، ثقافتی تسلط اور نو آبادیاتی طاقت کی حرکیات کا جائزہ نئے علمیاتی تناظر کے تحت لیا ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے نو آبادیاتی دور کے پنجابی زبان و ادب، بالخصوص صوفیانہ قصوں اور رومانوی کہانیوں کے مطالعے سے یہ واضح کیا کہ کیسے پنجابی زبان نے برطانوی راج کے دوران مذہبی و فرقہ وارانہ تقسیم سے بالاتر ہو کر ایک مشترکہ ثقافتی شناخت کو زندہ رکھا۔ زیرِ نظر مقالہ ان کے ایک نئے تحقیقی منصوبے *Genres of Muslim Modernity: Being Muslim in Late-Colonial India, 1858-1947* کا ایک جزو ہے، جو *American Historical Reveiw* نے ۲۰۲۲ء میں شائع کیا۔ مقالے کا ترجمہ مصنفہ کی اجازت سے کیا گیا ہے۔

یہ مقالہ اردو کے اخلاقی ادب کی فکری اساس و روایت کی تلاش اور تاریخ مرتب کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس ضمن میں مصنفہ نے فارسی کے اخلاقی ادب کی طویل روایت کی نشان دہی کی ہے، جس نے اردو کے ابتدائی اخلاقی متون پر اثرات مرتب کیے۔ فارسی روایت بذاتِ خود عربی علم الاخلاق سے متاثر تھی، جو یونانی فلسفے کے زیرِ اثر پروان چڑھی۔ یاد رہے، عربی علم الاخلاق پر یونانی فلسفے کے ساتھ ساتھ قرآن و حدیث کے واضح اثرات موجود ہیں۔ یوں اسلامی فلسفے کی مخصوص اخلاقی روایت قائم ہوئی (اسلامی فلسفے کو دو عمومی شعبوں، حکمتِ نظری اور حکمتِ عملی میں منقسم کیا جاتا ہے۔ حکمتِ نظری میں بالترتیب طبیعیات، ریاضیات اور الہیات سے بحث کی جاتی ہے۔ جب کہ حکمت عملی کے تین شعبے بالترتیب اخلاق، تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدن ہیں)۔ اخلاق کی کلاسیکی فارسی روایت نصیر الدین طوسی (Nasir al-Din al-Tusi۔ ۱۲۰۱ء-۱۲۷۴ء) کی اخلاقِ ناصری، جلال الدین دوانی (Jalal al-Din Davani۔ ۱۴۲۶ء-۱۵۰۲ء) کی اخلاقِ جلالی اور حسین واعظ کاشفی (Molla Hossein Vaez Kashefi۔ ۱۴۳۶ء-۱۵۰۴ء) کی اخلاقِ محسنی جیسے کلیدی متون سے مل کر تشکیل پائی ہے اور مختلف شاہی حکومتوں کے توسط سے ہندوستان میں رائج ہوئی۔ اس نے سولھویں سے انیسویں صدی کے درمیان مغلیہ سیاسی کلچر کی تشکیل میں اساسی کردار ادا کیا۔ انیسویں صدی تک یہ روایت شمال مغربی ہندوستان کے مدارس و مکاتب میں رچ بس گئی تھی۔ اسی زمانے میں جب وسیع پیمانے پر مقامی زبانوں میں تراجم کا رجحان عام ہونے لگا، نیز ہندوستان میں پریس کی آمد نے اس روایت کو مزید مستحکم کیا۔ یہی وجہ ہے کہ مقالے میں اولاً اخلاق کی بطور اسلامی صنف تشکیل، نیز اس پر یونانی اثرات کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ بعد ازاں، اردو کے اخلاقی ادب کو یونانی، عربی اور فارسی روایت کا تسلسل مان کر تجزیہ کیا گیا ہے۔

مقالے کا اساسی سروکار یہ ہے کہ متاخر نو آبادیاتی ہندوستان میں ایک عام مسلمان نے ادارہ جاتی اصلاح کی حدود سے باہر اخلاقی و فلسفیانہ افکار کے ساتھ کس طرح تعامل کیا؟ مسلم اخلاقیات کی ایک مستحکم و روایتی صنف میں جدید مغربی

شخصیات (نیوٹن، فرینکلن و دیگر) کے افکار کی شمولیت کے کیا معنی ہیں؟ کثیر تعداد میں چھپنے اور فروخت ہونے والے یہ تجارتی اخلاقی متون نو آبادیاتی ہندوستان میں مسلم فکری استناد (Religious Authority) کے حوالے سے مروجہ تصوّرات کو کس طرح چیلنج کرتے ہیں؟ نیز یہ کہ نو آبادیاتی ہندوستان میں مسلمان ہونے کا تجربہ کس نوعیت کا تھا، اور ایک عام مسلمان اپنی اخلاقی ذات، روحانی وجود اور فکری شخصیت کو کن علمی وسائل و ثقافتی روایات کے ذریعے تشکیل دے رہا تھا۔

ان سوالات کی تفہیم کے لیے نو آبادیاتی عہد میں اردو کے اخلاقی ادب اور مقبولِ عام اشاعتی کلچر کا مرکوز مطالعہ کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، اخلاقی ادب کا مطالعہ جنوبی ایشیا میں اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ نویسی پر حاوی اُس علمی ڈسکورس کو چیلنج اور اس کی ردِّ تشکیل کرتا ہے جس نے طویل عرصے تک مسلم فکر کو محض مذہبی اداروں، اصلاحی تحریکوں، سیاسی مزاحمتوں یا اشرافیائی شخصیات تک محدود رکھا ہے۔ یہ ادھوری تاریخ نویسی ہے۔ اس کے برعکس، انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں تجارتی اشاعتی کلچر کے ذریعے فروغ پانے والا اردو کا اخلاقی ادب ایک ایسی منفرد، روزمرہ اور غیر ادارہ جاتی مسلم موضوعیت (Muslim Subjectivity) کا انکشاف کرتا ہے جو محض فرقہ واریت یا سیاسی کشمکش کے بجائے، خالصتاً اپنی داخلی و اخلاقی تگ و دو میں گہری دل چسپی رکھتی تھی۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ مقالے میں اخلاقی ادب کو محض مذہبی، فقہی یا صوفیانہ متون کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ایک عمیق فلسفیانہ روایت کے تسلسل کے طور پر دیکھا گیا ہے۔ ان متون کو ایک ایسے فکری و بیانیاتی میدان (Discursive Field) کی حیثیت حاصل ہے جہاں انسانی عقل، روح اور نفس کے مابین تعلق پر بحث کی جاتی ہے۔ اخلاقی ادب بطور صنف، اپنے مذہبی میلانات کے باوجود وسعت، رواداری اور کثرتیت کا مظاہرہ کرتا ہے۔ مصنفہ کے مطابق، نو آبادیاتی مورخین اور معاصر تحقیقات نے مسلم فکر کو ایک یکسانیت کی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، جس کا رخ یا تو بنیاد پرستی کی طرف تھا یا جدیدیت کی طرف۔ تاہم، موجودہ مباحث میں اردو کی اخلاقی تصانیف کے عمیق مطالعے سے یہ نکتہ اٹھایا گیا ہے کہ مسلم سماج میں اخلاقی اقدار اور روزمرہ کے معاملات کی تفہیم کے کئی متوازی اور متنوّع دھارے بھی موجود تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان تصانیف نے کلاسیکی مسلم فلسفیانہ روایت (یونانی فلسفے اور ابن مسکویہ، نصیر الدین طوسی اور جلال الدین دوانی کے کام سے ماخوذ) سے بھرپور استفادے کے باوصف بے پناہ لچک دکھائی، اور اس روایت کی قوتِ جاذبہ کی صلاحیت (Assimilative Capacity) سے استفادہ کیا۔ انھوں نے مغربی و نو آبادیاتی علم کی تردید نہیں کی۔ 'اسلامی علم' و 'نو آبادیاتی علم' دو بالکل متضاد اور متحارب مظاہر نہیں ہیں، اور مسلم اخلاقی روایت میں وجودی سطح پر اتنی وسعت موجود ہے کہ وہ مغربی افکار کے انضمام سے مشترکہ اخلاقیات وضع کر سکے۔ یوں ان متون نے بہ یک ن، نیوٹن، فرینکلن و دیگر شخصیات کے افکار کو مسلم اخلاقی پیراڈائم میں ضم کر لیا۔ گویا ان کے افکار اسی

ہنداسلامی روایت کی توسیع ہوں۔ یہ متون بتاتے ہیں کہ علمِ اخلاق کس طرح بیرونی افکار کو اپنی شرائط پر قبول کر کے اپنادائرہ کار مزید مستحکم کرتا ہے۔ اسے اِن متون کاعلمیاتی تصرف کہنا چاہیے۔

یاد رہے کہ برطانوی نوآبادیاتی نظام کے زیرِ سایہ مختلف النوع اخلاقی متون تخلیق اور منتشر ہو رہے تھے۔ انھیں استعماری ذہنیت سے الگ رہ کر نہیں دیکھا جاسکتا۔ اس سوال کا جواب دیناضروری ہے کہ نوآبادکار مقامی لوگوں کی اخلاقی اصلاح کے درپے کیوں ہوتا ہے؟ 'مفید ادب' کی تخلیق اور پھیلاؤ پر اصرار کے پس منظر میں کیا حکمت کارفرما تھی؟ اصل یہ ہے کہ نوآبادکار کا سیاسی تسلط قائم ہی تب ہوتا ہے، جب مقامی افراد میں فرض شناسی، اطاعت اور وفاشعاری کے جذبات کو فروغ ملے۔ یہ جذبات ایک طرف نظام کو متحرک رکھنے میں معاون ہوتے ہیں، ان کے حامل افراد استعماری نظام کے لیے بہترین مفعول پرزوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دوسری طرف، یہ بغاوت اور مزاحمت جیسے رویوں کی ضد ہیں۔ لہٰذا مفید اور اخلاقی ادب کے پھیلاؤ کی استعماری خواہش معصومانہ نہیں ہوتی۔ اس خواہش کی تکمیل کے لیے وہ کئی حربے استعمال کرتا ہے، ایک یہ کہ مقامی افکار وروایات پر علمیاتی تشدد کا راستہ اختیار کیا جائے۔ مابعد نوآبادیاتی مفکر ایڈورڈ سعید (Edward Wadie Said، ۱۹۳۵ء-۲۰۰۳ء) نے ثابت کیا ہے کہ مستشرقین یا مغرب نے مشرق کو ہمیشہ ایک مفعول، وہمی، غیر عقلی اور غیر مہذب کے طور پر پیش کیا۔ اس بیانیے کے مطابق مشرقی اقوام جنسی لحاظ سے بےراہ رو اور فکری، تہذیبی واخلاقی حوالوں سے کم زور ہیں۔ ان کی اپنی کوئی تاریخ نہیں۔ وہ اپنی ترجمانی نہیں کرسکتے۔ صدیوں سے مقامی طور پر رائج نظامِ اخلاق فرسودہ، ناقص، فحش (توبتہ النصوح میں کلاسیکی اخلاقی متن بہارِ دانش ودیگر کو یاد کریں) اور توہم پرستانہ ہے۔ لہٰذا انھیں اخلاق وتہذیب سکھانے کی ذمہ داری نوآبادکار مغربی اقوام کے ذمے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نوآبادیاتی عہد کے 'جدید' تعلیمی نظام میں اخلاقی تعلیم کو نصاب کا لازمی جزو بنایا گیا۔ ریاستی ایما پر کئی متون لکھوائے اور تدریس کے لیے پیش کیے گئے۔ نوآبادکار نے بڑی توجہ سے تدریس کے لیے اخلاقی متون کا انتخاب کیا۔ انھوں نے فلسفیانہ وفکری کتب کی بجائے حکایاتی کتب (مثلاً ہت اوپدیش، انوارِ سہیلی، گلستان، بوستان وغیرہ) کو ترجیح دی۔ زیرِ نظر مقالے میں جن کتب سے بحث کی گئی ہے وہ فلسفیانہ اخلاق کی روایت سے منسلک ہیں۔ اگر سرکاری اداروں کے لیے بطور نصاب کبھی ان کتب کو زیرِ غور لایا بھی گیا تو ان کا انتخاب کرنے پر زور دیا دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ شخصی وخانگی اخلاق کے علاوہ، اس روایت سے منسلک کتب کا ایک حصہ سیاست اور طرزِ حکمرانی کے مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ لہٰذا یہ حصے سامراجی استبداد کے لیے خطرے کا باعث بن سکتے تھے۔ یاد رہے، یہ متون نوآبادکار کے لیے براہِ راست کوئی خطرہ نہیں تھے۔ انھیں ہم صریح معنوں میں ردِاستعماری نہیں کہہ سکتے۔ تاہم، ان میں ایک ثقافتی وعلمیاتی مزاحمت ضرور موجود تھی۔ ان متون کے

بیش بہا فروغ نے خاموشی سے اس استعماری بیانیے کو چیلنج کیا جو مشرق کو فکری، تہذیبی و علمی حوالے سے کم زور اور اخلاقی حوالے سے قابلِ اصلاح گردانتا ہے۔ بالفاظِ دیگر، ان متون نے مغربی جدیدیت کے مقابل ایک خود مختار اور روایتی کینن کا دفاع کیا۔ اس سب کے باوجود، اہم نکتہ یہ ہے کہ یہ کینن اپنی تشکیلی ظرفیت کی بنیاد پر جامد نہیں، بلکہ تکثیریت کا حامل ہے۔ یہی تکثیریت اسے بہ یک وقت مختلف فکری روایات سے استفادے کی اجازت بھی دیتی ہے اور انھیں اپنے اندر ضم کرنے کا اسلوب بھی۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ فارینہ میر نے یہاں ایڈورڈ سعید کے فکری تناظر کے برعکس، ایک وسیع اور مختلف نکتہ نظر اختیار کیا ہے۔ ایڈورڈ سعید کے فکری نظام میں شرق شناسی، کلامیاتی تجزیے (Discourse analysis) اور علم و طاقت کے رشتوں پر توجہ مرکوز رہتی ہے۔ اس تناظر کی رو سے یہ نتیجہ بر آمد ہوتا ہے کہ ان اخلاقی متون میں یورپی شخصیات و مغربی افکار کی شمولیت استعماری اثرات کا براہِ راست نتیجہ تھی۔ نیز یہ کہ نو آبادیاتی بیانیہ اتنا طاقتور تھا کہ اس نے مقامی ذہن کو شعوری و لاشعوری طور پر اپنے بنائے گئے سانچوں کے مطابق سوچنے پر مجبور کر دیا۔ یوں فارینہ میر نے، ان متون کے مطالعے سے اپنی ذاتی اصلاح کے لیے کوشاں جس فاعل و متحرک مقامی کردار (Striving Subject) کو پیش کیا ہے، وہ ایک مفعول اور محکوم فرد کی صورت میں سامنے آتا ہے، اس کی کثیر جہتی و فکری تنوّع کی خصوصیت دب جاتی ہے اور اس کے خود مختار ہونے کا تاثر زائل ہو جاتا ہے۔ اس تناظر کو رد کرنے کے لیے مصنفہ نے دکھایا ہے کہ ان متون کا پھیلاؤ نو آبادیاتی اداروں، سیاست اور مختلف اصلاحی و مذہبی تحریکوں کے متوازی کتابی کلچر، ترجمہ کاری کے رجحانات اور بازاری محرکات کا مرہون منت رہا ہے، جس نے حکومتی سرپرستی کے بغیر ان کی وسیع پیمانے پر نشر و اشاعت کو ممکن بنایا۔

مقالے میں ایک اور اہم بحث استناد (Authority) کا سوال ہے۔ جنوبی ایشیا کی مروجہ تاریخ نویسی میں مذہبی و فکری استناد ہمیشہ علمائے کرام، سماجی اشرافیہ اور مدارس جیسے روایتی اداروں کو حاصل رہا ہے۔ مقالے میں استدلال کیا گیا ہے کہ اردو کے اخلاقی ادب نے اس عمودی (vertical) و ادارہ جاتی فکری تسلط کو توڑا اور استناد کے مروجہ تصوّرات کی ردِ تشکیل کی۔ ان اخلاقی متون کے بیش تر مصنفین، مثلاً عزیز صمدانی اور رحمت اللہ سبحانی (Rahmatullah Subhani) کسی مسلّمہ مذہبی یا سماجی رتبے کے حامل نہیں تھے۔ یہاں تک کہ مفتی غلام سرور (۱۸۳۷ء-۱۸۹۰ء) نے بھی اپنے متن کی توثیق کے لیے اپنے خاندانی و علمی پس منظر کو بطور دلیل پیش نہیں کیا۔ لہٰذا استناد اب مصنف کے سماجی رتبے یا کسی ادارے کا محتاج نہیں رہا تھا۔ استناد کی لامرکزیت میں انیسویں صدی کے تجارتی اشاعتی کلچر نے فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ لیتھوگرافی اور تجارتی مارکیٹ نے علم کو اشرافیائی دائرے سے نکال کر ایک وسیع تر عوامی منطقے میں منتقل کیا۔ اب کسی

متن کا مستند ہونا تجارتی مارکیٹ، قارئین کی طلب اور متن کی عوامی افادیت پر منحصر تھا۔ یوں اردو کے تجارتی بنیادوں پر وجود میں آنے والے اخلاقی متون نے مذہبی و فکری استناد کو جمہوری شکل دی۔

مقالے میں اردو کی تین اہم اور مقبولِ عام اخلاقی تصانیف، مفتی غلام سرور کی مخزنِ حکمت، عزیز صمدانی کی عزیزالآفاق فی مسائل الاخلاق، اور رحمت اللہ سبحانی کی مخزنِ اخلاق کا خصوصی مطالعہ کیا گیا ہے۔ یہ ایک تاریخی دستاویزی تحقیق (Archival research) ہے، جس میں لائبریریوں میں محفوظ انیسویں صدی کی سہ ماہی اشاعتی فہرستوں اور اصل کتابچوں (Lithographs) کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ مزید یہ کہ مصنفہ نے کتابوں کے سرورق، دیباچوں کا عمیق تجزیہ بھی کیا ہے، جس کی تہ میں یہ تصوّر کار فرما ہے کہ ہر چھپا ہوا لفظ، اپنے متعلقہ متن کے علاوہ، اس زمانے سے متعلق کچھ نہ کچھ کہتا ہے۔

مضمون کا ترجمہ پیشِ خدمت ہے۔

اردو زبان میں مسلم اخلاقیات پر مبنی رحمت اللہ سبحانی کی تصنیف مخزنِ اخلاق برطانوی نوآبادیاتی ہندوستان میں پہلی مرتبہ ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۳۹ء تک یہ کتاب اپنے پانچویں ایڈیشن کو پہنچ چکی تھی اور اس کے پانچ ہزار سے زائد نسخے گردش میں تھے[1]۔ اُس دور کے ہندوستان میں طبع ہونے والی اردو کتب کی ایک ہزار یا اس سے زائد کی تعداد میں اشاعت کوئی غیر معمولی بات نہیں تھی، اور نہ ہی کسی متن کے متعدد ایڈیشنز کا سامنے آنا، خلافِ معمول تھا۔ تاہم، اتنی ضخیم (۴۸۸ صفحات) کتاب کی اتنی بڑی تعداد میں نشرواشاعت دل چسپ ہے، بالخصوص اس لیے کہ اُس وقت یہ کسی سکول کے نصاب کا مجوزہ متن نہیں تھی اور تب مجموعی طور پر ہندوستان میں شرحِ خواندگی انتہائی کم تھی[2]۔ جو چیز مخزنِ اخلاق کو مزید دل چسپ بناتی ہے، وہ اس کے مشمولات ہیں۔ یہ متن کئی حوالوں سے صنفِ اخلاق کا نمائندہ ہے۔ اخلاق اسلامی ادب کی ایک مستحکم صنف ہے جو کم از کم گیارھویں صدی سے رائج ہے اور مختلف ادبی ہئیتوں مثلاً مجموعہ (Compendium)، تمثیل، اور اخلاق الملوک (نصیحت نامہ برائے حکمران) وغیرہ کی صورت اختیار کرتی ہے۔ مخزنِ اخلاق کا آغاز احکامِ الٰہی کے اندارج سے ہوتا ہے، جس کے بعد پیغمبرِ اسلام حضرت محمد ﷺ کی ہدایات، دیگر انبیا علیہم السلام کے احکامات، فضائلِ انبیا، چہل حدیث (حضرت محمد ﷺ کی روایات)، اور دیگر نامور مسلمان (خلفا و صوفیا) کے اقوال مندرج ہیں۔ بعد ازاں، مختلف معروف شخصیات کے اقوال آتے ہیں، جن میں یونانی فلسفے اور اس سے متعلقہ علوم سے وابستہ افراد سقراط (۴۷۰ ق م-۳۹۹ ق م)، افلاطون (۴۲۸ ق م-۳۴۸ ق م)، ارسطو (۳۸۴ ق م-۳۲۲ ق م)، جالینوس (۱۲۹ء-۲۱۶ء)، فیثا غورث (۵۷۰ ق م-۴۹۵ ق م)، اور بطلیموس (۱۰۰ء-

۱۷۰ء) شامل ہیں۔ ان کی شمولیت حیران کن نہیں کیوں کہ قرونِ وسطیٰ میں مسلم اخلاقیات نے یونانی فلسفے کو اپنا لیا تھا۔ تاہم، اس متن میں کچھ ایسی شخصیات بھی شامل ہیں جو آج کے دور میں علما یا عام لوگوں کے نزدیک روایتی مسلم ذخیرہ متون (traditional Muslim canon) سے بالکل باہر سمجھی جائیں گی: ان میں یورپ اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے کئی فلاسفہ اور ادبا کے اقوال ہیں، جن میں فرانسس بیکن (Francis Bacon۔ ۱۵۶۱ء-۱۶۲۶ء)، ہربرٹ سپینسر (Herbert Spencer۔ ۱۸۲۰ء-۱۹۰۳ء)، آئزک نیوٹن (Isaac Newton۔ ۱۶۴۲ء-۱۷۲۷ء)، اور بنجمن فرینکلن (Benjamin Franklin۔ ۱۷۰۶ء-۱۷۹۰ء) شامل ہیں۔ آج کل اسلام کے بارے میں پائے جانے والے وہ عمومی تصوّرات، جو نیوٹن اور فرینکلن جیسی شخصیات کو اسلامی اخلاقیات کے اس متن کا حصہ ہونے کے باوجود مسلم دینی سرمائے (Muslim canon) سے خارج سمجھتے ہیں، دراصل ایک انتہائی اہم نکتے کو نظر انداز کر رہے ہیں؛ اور وہ یہ کہ گوناگوں فلسفیانہ اور فکری روایات سے فیض یاب ہونا 'اخلاق' کی مسلم روایت کی ایک امتیازی خصوصیت ہے، نہ کہ اس سے کوئی انحراف یا خلافِ معمول (anomaly) بات۔

کوئی یہ سوال کر سکتا ہے کہ مسلم اخلاقیات کی ایک روایتی صنف میں جدید یورپی اور امریکی شخصیات کا کیا کام؟ مخزنِ اخلاق کی اشاعت کے تاریخی تناظر کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک منطقی جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یورپی اور امریکی مشاہیر کی یہ شمولیت نوآبادیاتی تعلیمی اداروں کے ذریعے منتقل ہونے والے نوآبادیاتی علم کے اثرات کی عکاسی کرتی ہے[۳]۔ درحقیقت، نوآبادیاتی عہد کے اردو کے اخلاقی ادب کے چند گنے چنے علمی تجزیوں میں سے ایک میں۔ مورخ ایورل اے پاول (Avril A. Powell۔ ۱۹۴۲ء-۲۰۲۰ء)، نوآبادیاتی سکولوں میں استعمال کے باوصف مقامی زبانوں میں اخلاقی لٹریچر کی فعال سرپرستی کے ذریعے اس کی تخلیق میں نوآبادیاتی ریاست کے براہِ راست اثر و رسوخ کی نشان دہی کرتی ہیں[۴]۔ تاہم، میرا موَقف یہ ہے کہ اردو کے اخلاقی متون متاخر نوآبادیاتی ہندوستان (۱۸۵۸ء-۱۹۴۷ء) کے بارے میں کچھ دیگر تواریخ بھی بیان کرتے ہیں: [جیسا کہ] عوامی و مقبولِ عام مسلم اخلاقیات میں تسلسل اور تغیرات کی تاریخ، مسلم فکر کے تنوّع کی تاریخ، اور ایک عام—یعنی وسیع، روزمرہ اور غیر استثنائی معنوں میں—ایسے مسلم تشخص یا موضوعیت (subjectivity) کی تاریخ جو اخلاقی سعی وجہد کو قدر کی نگاہ سے دیکھتی تھی۔ موَخر الذکر تواریخ کو مد نظر رکھتے ہوئے، اس مقالے کے تین مخصوص مقاصد ہیں۔

پہلا مقصد اردو کے اخلاقی ادب کو اس کے ادبی و اشاعتی سیاقات میں رکھنا ہے۔ اخلاق کی پیداوار اور پھیلاؤ، ہر دو کی تواریخ ان متون کو ایسے مذہبی اور ادبی مآخذ کے طور پر سمجھنے کے لیے ناگزیر ہیں جو گراں قدر تاریخی مآخذ بھی ہیں۔ دوسرا مقصد نوآبادیاتی عہد کے چند اردو اخلاقی متون کا جائزہ لینا ہے تاکہ ان سے معاصر اخلاقی خدشات اور منصوبوں (schema) کے بارے میں بصیرت حاصل کی جا سکے۔ آخر میں، اس امر پر غور کیا جائے گا کہ اخلاقی ادب، متاخر نوآبادیاتی ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کے بارے

میں ہماری تفہیم پر کس طرح اثر انداز ہوتا ہے۔ اگرچہ متاخر نوآبادیاتی ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ نگاری ایک بھرپور میدان ہے، لیکن ساتھ ہی یہ اپنے اہداف کے اعتبار سے محدود بھی رہا ہے۔ اردو کے اخلاقی ادب کا تجزیہ اسے کئی اہم طریقوں سے وسعت دینے میں مدد کرتا ہے: اوّل یہ کہ، یہ ادب ہمیں ایک ایسی غیر ادارہ جاتی، وسیع الاطراف اور ہمہ گیر فکری تشکیل سے روشناس کراتا ہے جس کے نظریات تجارتی طباعتی کلچر کے ذریعے عام قارئین تک پہنچے؛ دوم یہ کہ، یہ استناد (authority) کے قائم شدہ تصوّرات کو علما جیسے مخصوص افراد اور مدارس جیسے روایتی اداروں کے دائرے سے نکال کر ادبی اصناف تک پھیلاتا ہے؛ سوم یہ کہ، یہ مسلمانوں کی موضوعاتی حیثیتوں (subject positions) کے دائرہ کار کو وسیع کر دیتا ہے۔ مذہب اور / یا مذہبی طرزِ عمل کے سوالات پر اس دور کی تواریخ نے عام طور پر یا تو ایک 'اصلاح یافتہ مسلم تشخص' کے عروج کا سراغ لگایا ہے، یا دوسری طرف اس کے برعکس، ایک وجدانی موضوع (ecstatic subject) [جیسا کہ صوفیانہ عقیدت کے طریقوں میں دیکھا گیا] پر زور دیا ہے۔ اخلاقی ادب اس سے ہٹ کر ایک مختلف زاویۂ نگاہ فراہم کرتا ہے۔ یہ ایک ایسے مسلم موضوع کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اخلاقی سعی وجہد کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے، ایک ایسی جدوجہد جس کی جڑیں اس عہد کی کسی اصلاحی [تحریک] میں نہیں، بلکہ ایک ہزار سالہ قدیم فلسفیانہ روایت میں پیوست ہیں۔

'اخلاق' ایک کثیر المعانی اصطلاح ہے جو عربی سے فارسی اور پھر ہندوستانی مقامی زبانوں میں اَپنائی گئی۔ یہ عربی لفظ 'خُلق' کی جمع ہے، جس کا مطلب کردار، فطرت، اور / یا افتادِ طبع ہے۔ تاہم، ایک تصوّر کے طور پر، 'اخلاق' کو ان تینوں لسانی سیاقات یعنی عربی، فارسی، اور ہندوستانی مقامی زبانوں، اور ان کے متعلقہ جغرافیائی خطوں میں عام طور پر اخلاقیات (ethics) کے معنوں میں لیا جاتا ہے۔ یہاں میرا سروکار اخلاق کی ایک زیادہ مخصوص روایت یعنی بطور اسلامی اخلاقیات سے ہے۔ جیسا کہ ابراہیم کالن (Ibrahim Kalin۔پ:۱۹۶۶ء) اخلاق کے اپنے تجزیے میں بتاتے ہیں، اسلامی اخلاقیات مختلف مصادر سے ماخوذ ہیں، جن میں "قرآن، حدیث، قرآن کی تفاسیر، اور متکلمین، فلاسفہ، صوفیا، مؤرخین، سیاسی مفکرین اور دیگر مصنفین کی تصانیف" شامل ہیں[۵]۔

'اخلاق' ادب کی ایک صنف بھی ہے، اور یہ بات اس اصطلاح کو مزید تخصیص (specificity) عطا کرتی ہے۔ فضل الرحمٰن (۱۹۱۹ء-۱۹۸۸ء) کا ماننا ہے کہ "وہ اخلاقی روایت جس نے مذہب [بنیادی طور پر قرآن وحدیث] سے جنم لیا اور فلسفے کے زیرِ اثر مزید پروان چڑھی، اسے 'علم الاخلاق' کہا گیا"[۶]۔ لہٰذا، اخلاقی ادب فلسفیانہ اخلاقیات کی ایک مخصوص روایت ہے، جس پر یونانی فکر کے گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ یہ بات اخلاق کو اسلامی علم کی اُس شاخ میں شامل کر دیتی ہے جسے عام طور پر 'فلسفہ' (یہ اصطلاح بذاتِ خود یونانی فلسفے کے ساتھ بنیادی انسلاک کو ظاہر کرتی ہے) کہا جاتا ہے، اور اسے تفسیر (قرآن کی تشریح وتعبیر)، شریعہ، فقہ (اسلامی قانون)، کلام (علمِ الٰہیات)، اور تصوّف

(روحانیت) کے پہلو بہ پہلو ایک باقاعدہ اسلامی علم (discipline) کا درجہ دیتی ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک علم اخلاقیات کے سوالات پر بھی بحث کرتا ہے، لیکن جو چیز اخلاقی ادب کو ممتاز بناتی ہے، وہ یہ ہے کہ اخلاقیات ہی اس کی تحقیق و تجزیے کا مخصوص موضوع ہے۔

اگرچہ اخلاقی ادب کو 'شریعہ' یا 'فقہ' سے نسبتاً آسانی کے ساتھ ممتاز کیا جاسکتا ہے، لیکن اخلاقی لٹریچر کو 'ادب' (طرزِ عمل اور برتاؤ) کے لٹریچر سے الگ کرنا زیادہ دشوار ہے۔ جدید عربی، فارسی اور اردو میں ادب کا لفظی مفہوم لٹریچر (literature) لیا جاتا ہے، لیکن یہ اصطلاح طرزِ عمل، آداب و اطوار اور عادات سے بھی تعلق رکھتی ہے[7]۔ چارلس پیلاٹ (Charles Pellat، ۱۹۱۴ء-۱۹۹۲ء) کا خیال ہے کہ، ''تقریباً تمام ماہرینِ عربیات نے یہ تسلیم کیا ہے کہ یہ [ادب] لفظ 'داب' کی جمع 'آداب' سے ماخوذ ہے، جس کا مطلب طریقہ، عادت، حالت، کیفیت، یا سبھاؤ ہے، لیکن اصلاً یہ راستے، راہ، یا پگڈنڈی کا مفہوم ادا کرتا تھا، بالکل ویسے ہی جیسے 'سنت' کا اصل مطلب سڑک، راستہ وغیرہ تھا۔ 'سنت' کو مذہبی مقاصد [یعنی پیغمبرِ اسلام حضرت محمد ﷺ کی روایات] کے لیے استعمال کیا جانے لگا، جب کہ 'داب' نے طرزِ عمل یا حالت کے اپنے مجازی / مرادی معنی کو برقرار رکھا اور 'ادب' کو سنت سے ملتی جلتی کسی چیز کے لیے، مگر ایک سیکولر تناظر میں، مختص کر دیا گیا''[8]۔ اگر، جیسا کہ پیلاٹ یہاں استدلال کرتے ہیں، 'سنت' اور 'ادب' برتاؤ یا سبھاؤ کے حوالے سے بالترتیب مذہبی اور سیکولر نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتے ہیں، تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ 'اخلاق' ان دونوں میں سے کسی بھی زمرے میں باآسانی نہیں سماتا۔ اخلاقی ادب کو عموماً مذہبی زمرے میں رکھا جاتا ہے، مگر اس کے مشمولات ایک ایسی مذہبیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو غیر اسلامی شخصیات اور فلسفے سے مملو ہے، یا شاید انھی سے تشکیل پائی ہے۔ میرے نزدیک، سب سے زیادہ اہمیت ان یونانی اثرات کی ہے جنھوں نے ابتدا ہی سے اخلاق کی روایت کو تشکیل دیا، اور ساتھ ہی ان متنوّع اثرات کی بھی، جو اس کے جدید ہندوستانی روپ کو جلا بخشتے ہیں۔

لہٰذا، ایک صنف کے طور پر اخلاقی ادب ایک ایسی روایت ہے جس کی شناخت اس کے اندر یونانی فلسفیانہ فکر کی بنیادی موجودگی ہے[9]۔ گیارھویں صدی میں عربی ادب میں اخلاق کے بطور صنف ابھرنے سے قبل ہی مسلم فلاسفہ کے ہاں یونانی فکر کے اثرات نمایاں تھے۔ عربی روایت میں خود کو باضابطہ فلسفی کہلوانے والے پہلے شخص الکندی (۸۰۱ء-۸۷۳ء) نے دیگر افراد کے ساتھ مل کر ارسطو، نو افلاطونیت پسندوں (Neoplatonists)، یونانی ریاضی دانوں اور سائنس دانوں کی تصانیف کا عربی میں ترجمہ کیا[10]۔ الکندی کے ہم عصروں اور جانشینوں، ہر دو نے ان تراجم کے منصوبوں سے اثر قبول کیا اور اپنی تحریروں میں یونانی فلسفے کے ساتھ اس فکری تعامل کو مزید وسعت دی۔ الرازی (۸۶۵ء-۹۲۵ء) نے افلاطون سے بہت زیادہ استفادہ کیا؛ الفارابی (۸۷۲ء-۹۵۰ء) نے یہ واضح کرنے کا بیڑا اٹھایا کہ ''یونانی فلسفہ... کس طرح عصری اسلامی مباحث میں اٹھائے گئے تمام اہم مسائل کی معقول توجیہات فراہم کر سکتا ہے''؛ اور ابن سینا (۹۸۰ء-۱۰۳۷ء)، جسے عہدِ کلاسیکی کے عظیم ترین مسلم فلاسفہ میں شمار کیا جاتا ہے، نے ارسطو سے بہت زیادہ اکتساب کیا[11]۔

بیش تر محققین اس بات پر متفق ہیں کہ گیارھویں صدی میں رسالہ تہذیب الاخلاق کے ساتھ عربی ادب میں اخلاق (بطور فلسفیانہ اخلاقیات کے) ایک صنف کے طور پر نمودار ہوا۔ اس کتاب میں مصنف ابن مسکویہ (۹۳۲ء-۱۰۳۰ء) نے ''اسلام کے بنیادی عقائد کے ساتھ یونانی اخلاقی فلسفے کی ہم آہنگی'' پر اصرار کیا، اور ''عقلی فکر کی بنیاد پر الوہی سچائی (وحی) اور فلسفیانہ حقیقت کے مابین تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی''[۱۲]۔ ہمارے موجودہ مقاصد کے لیے سب سے اہم بات یہ ہے کہ مسکویہ کی تہذیب الاخلاق ایک ایسی صنف کی بنیاد ثابت ہوتی ہے جس کا سراغ عربی میں لکھنے والے بعد کے مصنفین کے ہاں لگایا جا سکتا ہے اور جو قرونِ وسطیٰ میں عربی سے فارسی ادب (اور امورِ ریاست) میں جذب ہو گئی تھی۔ نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱ء-۱۲۷۴ء) اس صنف میں طبع آزمائی کرنے والا پہلا ایرانی نہیں تھا (ابن مسکویہ بھی ایرانی تھا لیکن اس نے اپنا رسالہ عربی میں تصنیف کیا)، تاہم طوسی کی فارسی کتاب اخلاقِ ناصری بلاشبہ اس صنف کا مشہور ترین فارسی متن ہے اور ایک ایسا متن جو زمان و مکان ہر دو اعتبار سے وسیع پیمانے پر نشر ہوا۔ آج طوسی کو ایک اہم ماہرِ فلکیات، ریاضی دان، اور اپنے عہد کے اسماعیلی و منگول، ہر دو حکمرانوں کے سائنسی اور سیاسی مشیر کے طور پر یاد کیا جاتا ہے[۱۳]۔ اس کی اخلاقِ ناصری [جو ۱۲۳۵ء میں تصنیف کی گئی اور قہستان کے اسماعیلی گورنر ناصر الدین عبدالرحیم (وفات: ۱۲۵۷ء) کے نام پر رکھی گئی، انتساب بھی اسی کے نام تھا] کا براہِ راست تعلق مسکویہ کی کتاب سے ہے؛ اس کے تین حصوں میں سے پہلا حصہ تہذیب الاخلاق کا فارسی ترجمہ اور باز تحریر ہے، جب کہ اس کا دوسرا اور تیسرا حصہ بالترتیب تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدن سے متعلق ہے۔ اکثر اس کا حوالہ 'نصیحت نامہ برائے حکمران / اخلاق الملوک' (mirror for princes) کے طور پر دیا جاتا ہے، اور طوسی کا یہ متن اپنے دور اور بعد کے زمانے میں بھی خاصا اثر پذیر رہا، جو بڑی حد تک اخلاقی طرزِ حکمرانی کے لیے ایک دستور العمل کا کام دیتا تھا۔ اس کے ادبی اثرات بھی مرتب ہوئے، اس نے اسی طرز کے دیگر متون کو مہمیز دی، جن میں محمد ابن اسعد جلال الدین دوانی (۱۴۲۷ء-۱۵۰۲ء) کی اخلاقِ جلالی اخلاقِ ناصری کی ایک 'جدید اور مقبولِ عام صورت' اور حسین واعظ کاشفی (۱۴۳۶ء-۱۵۰۵ء) کا اخلاقیات اور امورِ ریاست پر چالیس ابواب پر مشتمل رسالہ اخلاقِ محسنی شامل ہیں۔ یہ دونوں کتب سولھویں صدی کے عین آغاز میں تصنیف کی گئیں[۱۴]۔ یہ تینوں متون پوری فارسی دنیا (Persianate world) میں منتشر ہوئے، جو قرونِ وسطیٰ میں ایران سے شمال مغرب میں قفقاز، شمال مشرق میں وسطی ایشیا اور مشرق میں ہندوستان تک پھیلی ہوئی تھی۔

فارسی ادبی دنیا میں ہندوستان کی شمولیت کا آغاز تقریباً دوسرے ہزاریے کے اوائل میں ہوا، اور اسے بنیادی طور پر سیاسی عوامل نے مہمیز دی۔ گیارھویں صدی کے اوائل تک شمال مغربی ہندوستان کے کچھ حصے غزنویوں نے فتح کر لیے تھے، جو غزنہ (موجودہ افغانستان) سے حکمرانی کرتے تھے اور جن کے استعماری عزائم نے انھیں اپنے مغرب (اسلامی دنیا) اور مشرق (ہندوستان) دونوں اطراف کے علاقوں کو فتح کرنے پر اکسایا[۱۵]۔ اگرچہ وہ اصلاً ترک تھے، لیکن غزنویوں نے فارسی کو اپنی درباری اور دفتری زبان کے طور پر اپنایا، اور

برصغیر میں فارسی ادبی ثقافت کا اولین فروغ اسی کا مرہونِ منت ہے[۱۶]۔ ہندوستان میں غزنوی دورِ حکومت نسبتاً قلیل مدتی (دو سو سال سے کم) رہا، تاہم ان کے جانشینوں نے ہندوستان ہی کو اپنا مستقر بنانے کا فیصلہ کیا اور وہاں ایک دیرپا شاہی تسلط قائم کیا۔ ۱۲۰۶ء میں قائم ہونے والی سلطنتِ دہلی نے اپنا دائرہ کار دہلی سے لے کر شمالی ہندوستان کے بڑے حصوں تک پھیلا دیا اور وہ تین سو سال سے زائد عرصے تک برسرِ اقتدار رہی (اگرچہ ان کے زیر تسلط علاقوں میں کمی بیشی ہوتی رہی)۔ سلطنتِ دہلی کے علاقوں کا جنوبی حصہ دکن کی سلطنتوں کے طور پر خود مختار ہو گیا، جن میں سے پہلی سلطنت ۱۳۴۷ء میں قائم ہوئی۔ دہلی اور دکن کی سلطنتوں نے فارسی کو اپنی سرکاری زبان کے طور پر استعمال کیا، بالکل اسی طرح جیسے ان کے جانشین مغلوں نے کیا، جنھوں نے ۱۵۲۶ء میں ہندوستان میں اپنی حکومت قائم کی۔ یوں، دوسرے ہزاریے کے آغاز سے ہی ہندوستان کے بعض حصوں میں فارسی دربار اور امورِ سلطنت کی زبان رہی۔ اس صورتِ حال نے ان نئے مسلم درباروں کی سرپرستی کے حصول کی غرض سے ادیبوں اور شاعروں (نیز سرکاری اعمال، صوفیا اور دیگر افراد) کو ہندوستان کی طرف راغب کیا۔ اگر ان درباروں کی شان و شوکت ان کے لیے کشش کا باعث تھی، تو اتنی ہی اہمیت اس دربدری اور نقل مکانی کی بھی تھی جو تیرھویں صدی میں وسطی ایشیا اور مشرقِ وسطیٰ پر منگولوں کے حملوں کی وجہ سے پیدا ہوئی، جس کے نتیجے میں سرکاری عمال، ادبا، اور دیگر اشرافیہ ہندوستان میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے۔ اسی دور میں ہندوستان میں اشرافیہ (دانشوروں، عمالِ ریاست، جنگجوؤں، اور درباریوں) کی معیاری تعلیم میں فارسی کو شامل کیا گیا، کیوں کہ وہ بھی ان ہندوستانی ریاستوں کے امور میں حصہ لینے کے خواہاں تھے۔ اس طرح قرونِ وسطیٰ اور ابتدائی جدید ہندوستان میں فارسی ریاست کی زبان ہونے کے ساتھ ساتھ ایک ادبی زبان بھی تھی[۱۷]۔

اگرچہ ہم ترسیل کے قطعی سلسلوں (chains of transmission) کے بارے میں بہت کم جانتے ہیں، تاہم ہندوستان میں تیار ہونے والے فارسی مخطوطات اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ دوسرے ہزاریے کے آغاز سے ہی وہاں متنوّع فارسی متون اور اصناف پھیل رہی تھیں۔ ہندوستان میں فارسی ادبی ثقافت کم از کم دو اقسام کے ادب پر مشتمل تھی: [ایک] وہ متون جو ہندوستان سے باہر تصنیف ہوئے اور یہاں منتشر ہوئے، اور [دوسرے] وہ متون جو ہندوستان ہی میں تصنیف ہوئے۔ ہندوستان میں فارسی اخلاقی ادب کی تاریخ اوّل الذکر کی اہمیت کی طرف اشارہ کرتی ہے: یعنی وہ متون جو ہندوستان سے باہر (اور پہلے کے ادوار میں) تخلیق ہوئے، وسیع پیمانے پر مقبول رہے۔ ہندوستان میں اخلاقی ادب کے حوالے سے ہماری موجودہ تفہیم یہ ہے کہ سولھویں صدی تک اس صنف نے وہاں نمایاں ثقافتی اور سیاسی اثرات مرتب کر لیے تھے۔ مثال کے طور پر، ایما جے فلیٹ (Emma J. Flatt) نے حال ہی میں یہ استدلال کیا ہے کہ دکن کی سلطنتوں میں درباری آداب (courtliness) کو ایک ایسا اخلاقی عمل سمجھا جاتا تھا جو بڑی حد تک اخلاقی ادب سے رہنمائی حاصل کرتا تھا[۱۸]۔ مغل درباری اور مؤرخ ابوالفضل (۱۵۵۱ء-۱۶۰۲ء) کے مطابق شہنشاہ اکبر (۱۵۴۲ء-۱۶۰۵ء) کی خواہش تھی کہ طوسی کی اخلاقِ ناصری اسے باقاعدگی سے پڑھ کر سنائی جائے اور یہ مغل سیاسی اشرافیہ کے پسندیدہ مطالعے میں شامل تھی۔ یہ امر

ممکنہ طور پر اس حقیقت کی عکاسی کرتا ہے کہ اکبر نے اپنے عہدے داروں کو خاص طور پر طوسی کو پڑھنے کی ہدایات جاری کی تھیں[۱۹]۔ مظفر عالم(Muzaffar Alam۔پ:۱۹۴۷ء) کا استدلال ہے کہ در حقیقت، اخلاقِ ناصری دربارِ اکبری میں بہت نمایاں فکری تاثیر رکھتی تھی اور اس نے اکبر کے دور سے کم از کم اٹھارویں صدی کے اوائل میں سلطنت کے زوال پذیزی کا شکار ہونے تک مغل بادشاہت کی سیاسی ثقافت کی تشکیل کی[۲۰]۔ اگرچہ ہر کوئی اخلاقِ ناصری کے اس قدر اثر ورسوخ کی رائے سے متفق نہیں ہے، تاہم دستیاب مخطوطات کی بنیاد پر جو بات ناقابلِ تردید ہے وہ یہ ہے کہ طوسی کا متن، نیز دوانی اور کاشفی کے متون، ابتدائی جدید دور(early modern period)تک جنوبی ایشیا میں اور یقیناً انتہائی بااثر حلقوں میں رائج تھا[۲۱]۔

حیرت انگیز طور پر، اگرچہ قرونِ وسطائی اور ابتدائی جدید جنوب ایشیائی تاریخ نگاری میں اخلاقی ادب سلطنتِ دہلی اور مغل سیاسی ثقافت کے لیے اہمیت کا حامل نظر آتا ہے، لیکن مابعد کی جنوب ایشیائی تاریخ کے متعلق ہماری تفہیم میں اس نے اب تک تقریباً کوئی کردار ادا نہیں کیا، باوجود اس حقیقت کے کہ فارسی کے اخلاقی متون مسلسل منتشر ہوتے رہے اور یہ صنف ہندوستان کی مقامی زبانوں کی ادبی ثقافتوں میں جذب ہو گئی تھی[۲۲]۔ میرا ارتکاز مؤخر الذکر پر ہے، بالخصوص متاخر نو آبادیاتی ہندوستان میں تخلیق ہونے والے اردو کے اخلاقی متون پر، جو اسی سلسلے (genealogy) سے نمودار ہوئے۔ یہ ابتدائی تاریخ جو نو آبادیاتی عہد کے اردو اخلاقی متون کو دیگر ادوار، مقامات اور زبانوں سے جوڑتی ہے، اردو کی اس روایت کی تفہیم کے لیے ناگزیر ہے۔ تاہم، ثانوی تحقیق (secondary scholarship) میں ایک صنف کے طور پر اردو کے اخلاقی ادب کی ایسی کوئی تاریخ موجود نہیں ہے۔ میری یہ کوشش محض ابتدائی نوعیت کی ہے؛ مجھے امید ہے کہ اردو روایت کو اس ادبی سیاق میں رکھنے سے، نہ صرف اس صنف کی عمیق بنیادیں آشکار ہوں گی بلکہ اردو روایت کی جدتوں کو نمایاں کرنے میں بھی خاطر خواہ مدد ملے گی۔

اگرچہ نو آبادیاتی ہندوستان میں فارسی بدستور اعلیٰ تعلیم کی زبان اور تبحرِ علمی کی علامت رہی، تاہم انیسویں صدی کے اواخر تک نو آبادیاتی انتظامی اور تعلیمی پالیسیوں نے لسانی منظر نامے کو نمایاں طور پر تبدیل کر دیا۔ انتظامی پالیسی میں سب سے اہم تبدیلی ایسٹ انڈیا کمپنی کا ۱۸۳۷ء کے ایکٹ نمبر ۲۹ کے تحت کیا گیا وہ فیصلہ تھا، جس کے ذریعے ایسٹ انڈیا کمپنی کے تمام زیرِ تسلط علاقوں میں انتظامی و دفتری زبان کو فارسی سے مقامی زبانوں(vernacular languages) میں تبدیل کر دیا گیا(اگرچہ یہ بات قابلِ غور ہے کہ اعلیٰ انتظامی اور قانونی کارروائیوں کا تمام ریکارڈ انگریزی میں ہی رکھا جاتا تھا)[۲۳]۔ ۱۸۳۷ء کے اس ایکٹ کے اہم مضمرات مرتب ہوئے۔ ان میں سے ایک یہ تھا کہ اس نے ہندوستانی(جیسا کہ اس وقت اکثر اردو کو کہا جاتا تھا)، بنگالی اور تامل جیسی مقامی زبانوں میں تعلیم کی اہمیت کو باور کرایا، جو کہ

اب (نچلے درجے کی) سرکاری ملازمت کے لیے لازمی قرار دے دی گئی تھیں[۲۴]۔ مقامی زبانوں کی اہمیت (سنسکرت اور فارسی جیسی کلاسیکی علمی زبانوں کے مقابلے میں) اس وقت مزید مستحکم ہو گئی جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے انیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کے لیے ایک تعلیمی پالیسی مرتب کی۔ کمپنی کی یہ پالیسی اعلیٰ تعلیم کے حوالے سے دو حریف گروہوں، مستشرقین اور انگریزیت پسندوں (Anglicists) کے مابین ہونے والے ایک مباحثے کے نتیجے میں ابھر کر سامنے آئی[۲۵]۔ مستشرقین ہندوستانی فکری و لسانی روایات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان کا اصرار تھا کہ حکومت کی سرپرستی میں دی جانے والی اعلیٰ تعلیم میں انگریزی کے شانہ بشانہ سنسکرت، عربی اور فارسی کو بھی شامل کیا جائے۔ جب کہ انگریزیت پسندوں کا موقف، جسے تھامس بابنگٹن میکالے (Thomas Babington Macaulay۔ ۱۸۰۰ء-۱۸۵۹ء) نے ۱۸۳۵ء میں اپنے بدنامِ زمانہ "تعلیمی روداد" (Minutes on Education) میں بیان کیا، یہ تھا کہ انگریزی زبان میں مغربی نصاب رائج کیا جائے۔ اگرچہ جنرل کمیٹی آف پبلک انسٹرکشن میں یہ بحث انگریزیت پسند جیت گئے اور گورنر جنرل لارڈ ولیم بینٹنک (Lord William Bentinck۔ ۱۷۷۴ء-۱۸۳۹ء) نے میکالے کی تجویز کردہ پالیسیوں کو اپنا لیا، لیکن عملی طور پر اعلیٰ تعلیم انگریزی کے بجائے مقامی زبانوں ہی میں دی جاتی رہی[۲۶]۔ جب ۱۸۵۰ء کی دہائی میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستان میں اپنی تعلیمی پالیسی کو وسعت دے کر اس میں پرائمری تعلیم کو شامل کیا، تو اس نے ذریعہ تعلیم کے طور پر مقامی زبانوں کا انتخاب کیا۔ یوں دفتری امور کی صوبائی 'سرکاری' مقامی زبانیں اب پرائمری تعلیم کی زبانیں بھی بن گئیں۔

جب ۱۸۵۸ء میں ہندوستان کا اقتدار براہِ راست تاجِ برطانیہ (Crown rule) کو منتقل ہوا، تو پرائمری تعلیم کی توسیع پر مبنی پالیسیوں کا بڑے پیمانے پر نفاذ عمل میں آیا۔ ان پالیسیوں کے تحت نوآبادیاتی ریاست نے مقامی زبانوں کو نظامِ تعلیم میں بھی وہی بنیادی حیثیت دے دی، جو انھیں نچلی سطح کے انتظامی امور میں حاصل تھی۔ اگرچہ مقامی زبانوں کے رتبے میں ہونے والا یہ اضافہ شاید ان پالیسیوں کا ایک غیر ارادی نتیجہ تھا، تاہم اس نے فارسی کی عملی افادیت کو خاصا کم کر دیا۔ گو کہ بعض مخصوص حلقوں میں فارسی کی تدریس اب بھی جاری تھی، لیکن اب یہ سیکولر (دنیاوی) تعلیم کی وہ بنیادی زبان نہ رہی جو سلطنتِ دہلی، دکنی سلطنتوں اور عہدِ مغلیہ میں صدیوں تک رہی تھی۔

اردو ان مقامی زبانوں میں سے ایک تھی جو اِن انتظامی تبدیلیوں کے نتیجے میں نئے ادارہ جاتی مقامات تک پہنچی۔ شمالی اور وسطی ہندوستان میں وسیع پیمانے پر بولی جانے والی اور ایک بھرپور ادبی ثقافت کی حامل اس مقامی زبان کا روزمرہ زندگی میں عام استعمال تھا، اور برطانوی نوآبادیاتی نظام کے زیرِ اثر یہ شمالی ہندوستان کے بڑے حصوں بشمول بنگال، بہار، شمال مغربی صوبہ جات اور پنجاب میں انتظام و انصرام اور تعلیم کی زبان بن گئی۔ انیسویں صدی کے اوائل اور وسط میں جیسے جیسے اردو نے انتظامیہ اور نوآبادیاتی تعلیم کے نئے آفاق میں وسعت اختیار کی، یہ اشاعتی کلچر (print culture) کی بھی ایک اہم زبان بن گئی، ایک ایسا کلچر جو اُس وقت جنوبی ایشیا

میں ابھر رہا تھا۔

اگرچہ جنوبی ایشیا میں کتابی ثقافت کی تاریخ ہزاروں سال پرانی ہے۔ تیسری صدی قبل مسیح ہی سے جنوبی ایشیا مخطوطات کی ایک انتہائی زرخیز اور توانا روایت کا حامل رہا ہے جو وسیع پیمانے پر رائج رہی، تاہم گراہم شا (Graham Shaw) کا ماننا ہے کہ اس کے باوجود ہندوستان میں "طباعتی ٹیکنالوجیز کے خلاف ایک نمایاں مزاحمت" دیکھنے میں آئی[۲۷]۔ مثال کے طور پر، ہندوستانیوں نے لکڑی کے ٹھپوں سے چھپائی (woodblock printing) کی مشرقِ ایشیائی روایت کو نہیں اپنایا، حالاں کہ شمالی ہندوستان کے لوگ تقریباً یقینی طور پر اس ٹیکنالوجی سے واقف تھے[۲۸]۔ سولھویں صدی کے وسط میں پرتگیزی یسوعیوں / پادریوں (Jesuits) نے متحرک دھاتی ٹائپ (movable metal type) متعارف کروایا، لیکن اس نے "ہندوستانی درباروں میں کسی بھی سطح پر کتاب سازی کے روایتی طریقوں کی جگہ نہیں لی"[۲۹]۔ ہندوستان میں ڈھائی سو سال سے زائد عرصے تک متحرک ٹائپ طباعت کی ٹیکنالوجی دستیاب رہی، مگر اس کا استعمال تقریباً مکمل طور پر یورپیوں، بالخصوص عیسائی مشنریوں نے تبلیغِ مذہب کے تناظر میں کیا؛ جب کہ ہندوستانی مخطوطات کی ثقافت بدستور پروان چڑھتی رہی[۳۰]۔ ۱۸۲۰ء کی دہائی میں ہندوستان میں لیتھوگرافی (سنگی طباعت) کے تعارف نے ایک نمایاں تبدیلی پیدا کی[۳۱]۔ ہندوستانیوں نے لیتھوگرافی کو اپنا لیا، کیوں کہ انھوں نے اس میں ایک ایسی ٹیکنالوجی دیکھی جو متحرک دھاتی ٹائپ کی نسبت کم خرچ تھی اور جس نے انھیں اپنی مخطوطات کی روایات کے ساتھ تسلسل برقرار رکھنے کی سہولت فراہم کی۔ ۱۸۲۴ء میں کلکتہ میں پہلے تجارتی لیتھوگرافک چھاپہ خانے کے قیام سے تجارتی اشاعت پورے ہندوستان میں پھیل گئی، جسے ہندوستانیوں نے مختلف زبانوں اور اصناف کے متون کی ترویج و اشاعت کے لیے اپنا لیا (چوں کہ لیتھوگرافی میں ٹائپ فیس کے بجائے کاتبوں کی ضرورت ہوتی تھی، اس لیے اسے کسی بھی ہندوستانی زبان اور رسم الخط کے مطابق ڈھالنا آسان تھا)[۳۲]۔ ۱۸۶۰ء کی دہائی تک، پورے ہندوستان میں چھپی ہوئی کتابوں کی ایک پھلتی پھولتی تجارتی مارکیٹ قائم ہو چکی تھی، جہاں ہر سال ہزاروں کے حساب سے کتابیں شائع ہوتی تھیں جن میں سے بہت سی مقامی زبانوں میں تھیں، جیسا کہ ۱۸۶۷ء سے نوآبادیاتی ریاست کی جانب سے شائع ہونے والی تمام کتابوں کی سہ ماہی فہرستوں کے دستاویزی ریکارڈ سے ظاہر ہوتا ہے[۳۳]۔ انیسویں صدی میں ہندوستان کی اس اشاعتی فضا کے تناظر میں طباعتی پیداوار کے لیے اردو ایک نمایاں زبان بن کر ابھری، اور اس کے متون نہ صرف شمالی ہندوستان (جہاں یہ زبان سب سے زیادہ بولی جاتی تھی) بلکہ برصغیر کے دیگر حصوں میں موجود اردو کے اہم مراکز بشمول بمبئی، حیدرآباد، کلکتہ اور مدراس میں بھی تیار کیے جانے لگے۔

ہندوستان میں تجارتی اردو چھاپہ خانوں سے طبع ہونے والے اولین متون میں اخلاقی متون شامل تھے۔ ۱۸۴۴ء کے اوائل میں، مدراس کے مطبع جامع الاخبار نے تحسینِ اخلاق شائع کی، جو کاشفی کی اخلاقِ محسنی اور دوانی کی اخلاقِ جلالی کے منتخب حصوں کا اردو ترجمہ تھی[۳۴]۔ ۱۸۴۸ء میں کلکتہ کے مطبع احمدی نے جامع اخلاق شائع کی جو دوانی کی اخلاقِ جلالی کا امانت

اللہ کی جانب سے کیا گیا اردو ترجمہ تھا[۳۵]۔ ۱۸۷۰ء کی دہائی تک، یہ فارسی کلاسیکی متون کانپور اور لاہور میں اردو تراجم کی صورت میں چھپ رہے تھے، اور ۱۸۸۰ء کی دہائی تک بمبئی میں بھی ان کی اشاعت ہونے لگی تھی[۳۶]۔

یہ ابتدائی متون اردو کے اخلاقی ادب کو کلاسیکی فارسی روایت کے ساتھ مضبوطی سے جوڑتے ہیں، لیکن اردو اخلاقی ادب کی مابعد تاریخ وسیع تر آفاق کی نشان دہی کرتی ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں، اردو متون کا ایک وسیع سلسلہ شائع ہوا جسے ہم 'اخلاق' کے عنوان کے تحت رکھ سکتے ہیں۔ یہ سب اخلاقیات سے متعلق متون تھے، لیکن وہ اسلوب اور مشمولات ہر دو اعتبار سے ایک دوسرے سے بے حد مختلف تھے۔ بعض متون، جیسا کہ ان کا ذکر پہلے کیا گیا، اپنے فارسی پیش رووں کے ساتھ مضبوطی سے پیوست تھے جن میں سے کچھ بذاتِ خود عربی کے اولین متون سے عمیق ربط رکھتے تھے؛ جب کہ دیگر متون اس روایت کے ساتھ نسبتاً کم واضح مشابہت کے حامل ہیں۔ چوں کہ نوآبادیاتی ہندوستان میں اخلاقی ادب کا کوئی باقاعدہ اور منظم مطالعہ نہیں کیا گیا، اس لیے میں یہاں اس بات کا ایک خاکہ پیش کرتی ہوں کہ اردو میں اس صنف کی تشکیل کن عناصر سے ہوتی ہے۔ میری توجہ کا دائرہ محدود ہے، کیوں کہ میں نے صرف مطبوعہ کتب کو زیرِ غور رکھا ہے، نہ کہ رسائل اور جرائد کو[۳۷]۔

متاخر نوآبادیاتی دور کے مطبوعہ اردو اخلاقی متون کو دو گروہوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے: تراجم اور طبع زاد تصانیف۔ تراجم میں سے بیش تر کلاسیکی فارسی متون تھے جن میں بنیادی طور پر طوسی، دوانی، اور کاشفی کی تصانیف شامل تھیں۔ ان میں سے کچھ مکمل تصانیف کے تراجم تھے، جن میں بعض اوقات اصل فارسی متن بھی شامل ہوتا تھا؛ جب کہ دیگر کچھ باہم گہری مرتبط تصانیف کا ملغوبہ تھے، جیسا کہ تحسینِ اخلاق جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، یا اکسیرِ اعظم جو ۱۸۷۰ء کی دہائی میں لاہور سے شائع ہوئی، جس میں طوسی کی اخلاقِ ناصری، دوانی کی اخلاقِ جلالی اور جلال الدین رومی (۱۲۰۷ء-۱۲۷۳ء) کی مثنوی کے اقتباسات کو منتخب کر کے یک جا شائع کیا گیا تھا، اور جس کا ترجمہ رحیم آباد کے کسی کریم بخش نے کیا تھا[۳۸]۔ اردو میں کیے گئے یہ تراجم نوآبادیاتی ہندوستان میں کلاسیکی فارسی روایت کے مسلسل رواج اور مقبولیت کی نشان دہی کرتے ہیں۔ لیکن کلاسیکی روایت کی حیات پذیری (vitality) کا یہ واحد اشارہ نہیں ہیں۔

تراجم کے پہلو بہ پہلو، انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں اردو اخلاق کے متعدد طبع زاد متون بھی تخلیق کیے گئے۔ ان میں کچھ معروف تصانیف، جیسے کہ ممتاز ماہرِ تعلیم محمد ذکاء اللہ (۱۸۳۲ء-۱۹۱۰ء) کی جانب سے ۱۸۹۰ء کی دہائی میں شائع ہونے والی تین جلدیں بھی شامل ہیں[۳۹] تاہم، ان میں سے بیش تر متون بڑے پیمانے پر گمنام یا نظر انداز رہے ہیں اور انھوں نے متاخر نوآبادیاتی ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ پر بہت کم اثرات مرتب کیے ہیں، باوجود اس کے کہ وہ معاصر مسلم اخلاقی اہداف و

افکار اور منصوبے کے بارے میں گراں قدر بصیرت فراہم کرتے ہیں۔

اگرچہ اردو میں اشاعتی کلچر کا آغاز کم از کم انیسویں صدی کے آغاز سے جوڑا جا سکتا ہے، تاہم یہ ابتدائی اردو طباعت مشنریوں اور ایسٹ انڈیا کمپنی ہر دو کی نوآبادیاتی سرپرستی میں پروان چڑھی[۴۰]۔ دیسی مارکیٹ کے لیے ایک تجارتی اشاعتی صنعت کا آغاز ۱۸۳۰ء میں کان پور میں پہلے تجارتی اردو لیتھوگرافک پریس کے قیام سے جوڑا جا سکتا ہے؛ جس کے بعد دیگر شہروں کے ساتھ ساتھ دہلی، لکھنؤ، لاہور اور بمبئی میں بھی تجارتی مطابع وجود میں آئے[۴۱]۔ ۱۸۶۰ء کی دہائی کے اواخر تک، اردو (اور دیگر ہندوستانی مقامی زبانوں) میں تجارتی اشاعت خاصی مستحکم ہو چکی تھی[۴۲]۔ کتب کی اشاعت سے متعلق نوآبادیاتی ریاست کے سہ ماہی ریکارڈز ظاہر کرتے ہیں کہ اس کے بعد سے ہر سال دسیوں ہزار کتابیں قارئین تک پہنچیں۔ اگرچہ ان میں سے کچھ کتب صریحاً حکومت بشمول حکومت کی زیرِ سرپرستی دی جانے والی تعلیم کے لیے مرتب کی گئی تھیں، تاہم ایک کثیر تعداد خالصتاً تجارتی مارکیٹ ہی کے لیے شائع کی جاتی تھی۔

میں یہاں زیرِ بحث تین اخلاقی متون کی نشان دہی کرتی ہوں جو اسی تجارتی مارکیٹ کے لیے تیار کیے گئے تھے۔ یہ متون متاخر نوآبادیاتی دور سے متعلق ہیں اور بالترتیب ۱۸۷۰ء، ۱۸۹۰ء، اور ۱۹۳۰ء کی دہائیوں میں شائع ہوئے تھے۔ یہ متون کئی حوالوں سے ایک دوجے سے مختلف ہیں، لیکن ایک چیز جو انھیں آپس میں جوڑتی ہے وہ انسانی عقل کی اہمیت اور روح و نفس کی مناسب تہذیب و تربیت میں اس کے کردار پر ان کا اصرار ہے۔ یہ تینوں متون یہ سکھاتے ہیں کہ ان تینوں یعنی عقل، روح، اور نفس کے درمیان ایک سنجیدہ و متوازن تعلق ہی اخلاقی زندگی کی راہ ہموار کرتا ہے۔

اسلام اور اسلامی تاریخ سے واقف افراد کے لیے، عقل کی مرکزیت اور نفس و روح کی تربیت میں اس کا کردار کوئی حیران کن بات نہیں ہوگی۔ قرونِ وسطیٰ سے ہی یہ مباحث مسلم فکر میں بنیادی حیثیت کے حامل رہے ہیں۔ اور اگرچہ اس ڈسکورس نے جنوب ایشیائی اسلام بالخصوص تصوف کے بارے میں ہماری تفہیم کو بہت متاثر کیا ہے، تاہم نوآبادیاتی ہندوستان میں مسلمانوں کی وسیع تر تواریخ میں یہ موضوع بڑی حد تک حاشیے پر ہی رہا ہے[۴۳]۔ ان متون میں اس مخصوص ڈسکورس کا غلبہ کم از کم اس بات کی نشان دہی ضرور کرتا ہے کہ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل کے ہندوستان میں مسلم فکر کی ایک اعلیٰ اور پختہ روایت کی اہمیت بدستور قائم تھی۔ جنوب ایشیائی تاریخ کے تناظر میں، اس کی اہمیت اس بات میں مضمر ہے کہ یہ مسلمانوں کے فکری سروکاروں اور اخلاقی تصوّرِ کائنات کے بارے میں ہماری تفہیم کو وسعت دیتا ہے، اور یہ واضح کرتا ہے کہ اس کا تعلق نوآبادیاتی ہندوستان میں

مسلمانوں کے روزمرہ احوالِ زیست (lifeworlds) کی ہماری موجودہ تفہیم کے ساتھ کس طرح استوار ہوتا ہے۔

مفتی غلام سرور (۱۸۳۷ء-۱۸۹۰ء) نے خاص مستعدی سے بذریعہ اشاعت عوام کو اخلاقیات سے روشناس کرانے کا بیڑا اٹھایا۔ سرور انیسویں صدی کے اواخر میں شمالی ہندوستان کے ایک اہم صوبائی دارالحکومت، لاہور کے ایک ممتاز ادیب و عالم تھے۔ انھوں نے اپنی ابتدائی تعلیم اور 'یونانی طب' (ایک ہند مسلم طبی روایت جو یونانی طب اور فلسفے سے متاثر تھی) کی تربیت اپنے والد سے حاصل کی، جنھوں نے انہیں صوفی سلسلہ سہروردیہ میں بیعت بھی کیا[۴۴]۔ سرور بعد ازاں ایک ممتاز حلقۂ درس میں شامل ہو گئے، جہاں انھوں نے تفسیر، فقہ، ادب، حدیث، صرف و نحو، فلسفہ، منطق اور تاریخ پڑھی۔ مارشیا ہرمینسن (Marcia Hermansen۔ پ: ۱۹۵۱ء) کے مطابق، سرور "اپنے دور میں ایک بے مثال عالم، مایہ ناز ادیب (belle literateure)، شاعر،... اور مورخ کے طور پر جانے جاتے تھے"[۴۵]۔ سرور نے فارسی اور اردو، ہر دو زبانوں میں طبع زاد تصانیف پیش کیں اور فارسی متون کے اردو تراجم بھی کیے۔

سرور کی تصانیف کے وسیع ذخیرے میں اخلاقیات پر کم از کم چھ کتابیں شامل ہیں۔ یہ تمام کتب زیرِ بحث اخلاقی ادب کی مخصوص روایت میں ان کی گہری دل چسپی اور علمی شراکت کی نشان دہی کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر، ان کی کتاب اخلاقِ سروری کو ہی لے لیجیے۔ اس متن نے کاشفی کی مستند تصنیف اخلاقِ محسنی کی تقلید کی، اور بالکل وہی چالیس اخلاقی فضائل پیش کیے جن کی نشان دہی اس فارسی متن میں کی گئی تھی جن میں نماز، شکر، صبر، حسنِ سلوک، حیا، سخاوت، اور طرزِ حکمرانی شامل ہیں، لیکن سرور نے انھیں اردو میں منتقل کیا۔ سرور کے اردو متن کا اخلاقِ محسنی کی اس قدر گہری تقلید کرنا ایک ایسے نکتے کو اجاگر کرتا ہے جو پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ کہ کلاسیکی فارسی اخلاق کی روایت متاخر نوآبادیاتی ہندوستان میں پوری طرح رائج تھی، خواہ اس کا اندازہ وہاں اصل فارسی متون کے پھیلاؤ سے لگایا جائے یا اردو جیسی مقامی زبانوں میں ان کے تراجم اور باز آفرینی سے[۴۶]۔

اخلاقِ سروری پہلی بار ۱۸۷۱ء میں لاہور کے ایک کامیاب تجارتی چھاپہ خانے کوہِ نور پریس سے شائع ہوئی، اور پھر اسے ۱۸۷۸ء میں شمالی ہندوستان کے سب سے بڑے تجارتی مطبع نول کشور پریس، لکھنؤ نے دوبارہ شائع کیا۔ اس کی دوبارہ اشاعت اس امر کی غماز ہے کہ اس کتاب کی ایک مارکیٹ موجود تھی، کیوں کہ نول کشور ایک ایسا تجارتی ناشر تھا جو دور اندیشی پر مبنی اپنے کاروباری فیصلوں کے لیے پہچانا جاتا تھا[۴۷]۔ آیا ناشر کا یہ فیصلہ اس مخصوص متن کے معیار، غلام سرور کی شہرت یا اس صنف کی اہمیت پر مبنی تھا، یہ ایک کھلا سوال ہے۔ اشاعت کے محرکات کے حوالے سے نہ سہی، تاہم ۱۸۷۸ء کے ایڈیشن کے سرورق کا تجزیہ اس بات کی بصیرت ضرور فراہم کر سکتا ہے کہ ناشر نے متن کو مارکیٹ میں کس طرح پیش کیا۔ مثال کے طور پر، سرورق کاشفی کے متن کے ساتھ اس کے ارتباط کا کوئی حوالہ نہیں دیتا۔ اس بات کے پیشِ نظر کہ کسی کتاب کا سرورق عموماً بہ یک وقت اس کے اشتہار کا کام بھی

دیتا تھا، ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ تجارتی مارکیٹ میں کاشفی کے کلاسیکی متن سے اس کے ارتباط کو کشش پیدا کرنے کے لیے استعمال نہیں کیا جارہا تھا۔ سرورق اس تصنیف کو "ایک ایسی کتاب جو علمِ اخلاق کا لبِ لباب فراہم کرتی ہے" کے طور پر متعارف کراتا ہے اور اس پر مصنف کا نام درج ہے[۴۸]۔ لیکن یہ سطریں سرورق کا کوئی نمایاں حصہ نہیں ہیں (درحقیقت یہ صفحے پر موجود سب سے باریک اور چھوٹی تحریر ہے)۔ اس کے برعکس، سرورق پر سب سے نمایاں چیز خود اس کا عنوان اخلاقِ سروری اور وہ پھول دار طرح (floral design) ہے جو اسلامی مخطوطات کی روایات کے تسلسل میں پورے صفحے کو محیط ہے۔ لہٰذا یہ کتاب بذاتِ خود اپنی اس قدر مقبولیت کے بارے میں بہت کم سراغ فراہم کرتی ہے۔ تاہم، سرور کی یہ علمی کاوش جس چیز کو آشکار کرتی ہے وہ اخلاقی ادب کی کلاسیکی فارسی روایت سے ان کی گہری شناسائی اور اس کے ساتھ ان کی فکری وابستگی ہے، جب کہ نول کشور کی جانب سے اخلاقِ سروری کو شائع کرنے کا فیصلہ اس صنف کے لیے ایک تجارتی مارکیٹ کی موجودگی کی نشان دہی کرتا ہے۔

اخلاقی ادب تخلیق کرنے کے حوالے سے سرور کا فکری عزم شاید ان کے ایک کاملاً طبع زاد متن، مخزنِ حکمت ترتیب دینے کے فیصلے سے زیادہ بہتر طور پر آشکار ہوتا ہے۔ یہ متن بھی پہلی بار ۱۸۷۱ء میں لاہور سے طبع ہوا اور بعد ازاں اسے دوبارہ شائع کیا گیا۔ یہاں جس نسخے کا تجزیہ کیا گیا ہے وہ اس کا تیسرا ایڈیشن ہے، جسے نول کشور نے ۱۸۷۸ء میں لکھنؤ سے شائع کیا تھا (اس کا چوتھا ایڈیشن ۱۸۸۲ء میں شائع ہوا)، جو ایک بار پھر اس متن کی تجارتی استعداد کی غمازی کرتا ہے[۴۹]۔ جہاں اخلاقِ سروری بیانیہ نثر میں ہے، وہیں مخزنِ حکمت نے ایک مختلف ہیئت اختیار کی: یہ سوانحی اندراجات (biographical entries) کا ایک مجموعہ ہے۔ اس کے ۱۸۰ صفحات کو تین حصوں میں منقسم کیا گیا ہے۔ پہلا حصہ قبل از اسلام کے فلاسفہ پر، دوسرا ظہورِ اسلام کے بعد کے فلاسفہ پر، اور تیسرا حصہ بادشاہوں کے حوالے سے ہے۔ ہر اندراج متعلقہ شخص کا ایک مختصر تعارف فراہم کرتا ہے، جو بعض اوقات محض ایک جملے پر مشتمل ہوتا ہے، اور پھر اخلاقی اصولوں، اقوال، ضرب الامثال اور حکایات کا ایک انتخاب پیش کیا جاتا ہے جو ان کے فلسفے کا جوہر ہوتا ہے۔ اس متن میں متعدد نامور شخصیات شامل ہیں۔ پہلے حصے میں حضرت لقمان علیہ السلام (قبل از اسلام عرب کے ایک دانا اور قرآن میں بیان شدہ ایک نمایاں شخصیت)، فیثاغورث، سقراط، افلاطون، ارسطو، اقلیدس (وسط چوتھی صدی ق م)، بقراط (۴۶۰ق م-۳۷۰ق م)، اور جالینوس شامل ہیں؛ دوسرے حصے میں الرازی، الفارابی، الجرجانی (۱۳۳۹ء-۱۴۱۳ء)، ابن سینا، سعدی (۱۲۱۰ء-۱۲۹۱ء)، الغزالی (۱۰۵۸ء-۱۱۱۱ء)، امیر خسرو (۱۲۵۳ء-۱۳۲۵ء)، اور فرید الدین عطار (۱۱۴۵ء-۱۲۲۱ء) شامل ہیں؛ اور تیسرے حصے میں مقدونیہ کا فلپ (Philip of Macedon۔۳۸۲ق م-۳۳۶ق م)، متعدد ساسانی شہنشاہ، ایک اموی خلیفہ عمر بن عبد العزیز (۶۸۲ء-۷۲۰ء)، اور محمود غزنوی (۹۷۱ء-۱۰۳۰ء) شامل ہیں۔

متن کا دیباچہ اس کے فکری رجحان کی خبر دیتا ہے۔ اس کا آغاز حمد و ثنا کے کلمات سے ہوتا ہے، جو کہ جنوبی ایشیا کی بہت سی ادبی روایات کا ایک معیاری اور مروجہ جزو ہے۔ یہ دعائیہ کلمات ہمیشہ سے انتہائی رسمی یا طے شدہ فارمولے کے تحت ہوتے ہیں۔ مسلم

مصنفین کی تصانیف میں اللہ تعالیٰ، حضرت محمد ﷺ، خلفا اور / یا آئمہ، اور ان دیگر شخصیات مثلاً کوئی پیر، روحانی پیشوا یا کسی ولی کا ذکر کیا جاتا ہے جنھیں مصنف خراجِ عقیدت پیش کرنا چاہتا ہے۔ تاہم، سرور کے دعائیہ کلمات اس مروجہ اصول سے قدرے مختلف ہیں۔ کتاب کا آغاز ایک نہایت شستہ عبارت سے ہوتا ہے جس میں وہ لکھتے ہیں:

> حمد و ثنا کے لایق وہ قادر بے چون صانع گونا گون خالق بو قلمون حق جل و اعلا ذات کبریا والی بے ہمتا ہے جس نے ایک کُن کے امر سے دونوں جہان سورج و چاند زمین و آسمان جن و انسان کُل حیوان سب سامان بنایا۔ قدرت کا جلوہ دکھلایا۔ سب سے اعلی و اشرف انسان کو کیا۔ عقل کا چراغ اس کے ہاتھ میں دیا جس کے نور سے انسان کے دل نے روشنی پائی۔ آنکھوں میں بینائی آئی۔ حق کو حق پہچانا۔ خالق برحق کو جانا۔ حقیقت کا راستہ پایا اپنے خدا کا بندہ کہلایا۔[۵۰]

سرور یہاں اس متن کے اساسی تناظر کو متعارف کراتے ہیں اور وہ ہے انسان کی عقل پر اُس کا اصرار۔

اس اعتبار سے مخزنِ حکمت انتہائی مربوط کتاب ہے۔ اگرچہ سرور ماضی کی متعدد شخصیات اور مستند حوالوں سے اکتساب کرتے ہیں، تاہم وہ عقل کی اہمیت کے حوالے سے ایک وحدت پر مبنی پیغام پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر، حضرت ادریس نبی علیہ السلام کے بیٹے صائب حکیم کا یہ قولِ زریں نقل کرتے ہیں: ''عقل اور غضب کبھی ایک وقت ایک جسم میں جمع نہیں ہوتے۔ جب انسان کے دماغ میں غضب و غصہ دخل پاتا ہے۔ آنکھوں میں اندھیرا آجاتا ہے۔ عقل کا نام و نشان نہیں رہتا اور نالائق حرکتیں انسان سے ہونے لگ جاتی ہیں''[۵۱]۔ ایک دوسری مثال میں، فیثا غورث کی دانش کا ایک جوہر یوں بیان ہوا ہے: ''ہر ایک شخص اور ایک چیز عقل کی محتاج ہے۔ عقل کے بغیر اس کی کارروائی نہیں ہوتی''[۵۲]۔ عقل اس تصنیف کا ایک کلیدی محور ضرور ہے، لیکن یہ ایک وسیع تر مساوات کا حصہ ہے جس میں 'نفس' بھی شامل ہے۔ ایک بار پھر فیثا غورث کے حوالے سے: ''پہلے اپنے نفس کو سمجھاو اور راہ راست پر لاؤ۔ جب یہ ہدایت پائے گا اوروں کو سمجھانے کے لائق ہو جائے گا''[۵۳]۔

مندرجہ بالا اقتباسات قبل از اسلام کے فلاسفہ کے متعلق متن کے حصہ اوّل سے ہیں۔ اسلامی دور سے متعلق دوسرا حصہ بھی اسی نہج پر آگے بڑھتا ہے۔ چند مثالیں اس امر کی وضاحت کر دیں گی۔ سرور بارھویں صدی کے اوائل کے ایک فارسی فلسفی اور منطق دان، شیخ زین الدین عمر ساوجی (وفات: ۱۱۴۵ء) کا یہ اخلاقی مقولہ (پند) نقل کرتے ہیں: ''انسان کو چاہیے کہ خدا سے عقل اس قدر مانگے جس سے خدا کی ذات اور اپنی اصل کو پہچانے اور ادب اس قدر کہ ہم جنس بھائیوں کے ساتھ عمر اچھی طرح گزارے۔ مال اس قدر کہ غیر کا محتاج نہ ہو۔ شُکر اس قدر کہ حق کی نعمت کا حق ادا کرے۔ صبر اس قدر کہ جس کے ذریعہ سے زمانہ کے مصائب کا بار اٹھا سکے''

[۵۴] ۔ ابن سینا کے حوالے سے ایک طویل اندراج (entry) میں جسم اور روح/نفس کے مابین تعلق پر ایک ایسا ہی ڈسکورس ملتا ہے۔ یہ دیگر اندراجات کی نسبت زیادہ تفصیلی جائزہ ہے، جس میں "حکمت روح اور جسم کے توسل اور اتصال کے بیان میں" کے عنوان سے ایک ذیلی حصہ موجود ہے، نیز ایک اور جزو جسم کے چار اخلاط اور روح کی تین اقسام اور ان کے باہمی تعامل کا خاکہ پیش کرتا ہے، جو ارسطو، جالینوس اور بقراط کے اثر کی نشان دہی کرتا ہے، اور ان سب کے اِس متن میں اپنے اپنے اندراجات موجود ہیں[۵۵]۔ ابن سینا کے اندراج میں ایک جزو "حکمت نفسِ ناطقہ کی اصل حقیقت میں" کے موضوع پر بھی شامل ہے[۵۶]۔ اگرچہ اس حصے کے بیش تر اندراجات ان شخصیات کے بارے میں ہیں جنھیں آج ہم فلاسفہ کے طور پر پہچانتے ہیں، تاہم کچھ اپنی شاعری کے لیے مشہور افراد جیسے امیر خسرو اور فرید الدین عطار بھی شامل ہیں۔ ان کی شمولیت بھی دوسروں کے اندراجات سے ہم آہنگ ہے، کیوں کہ سرور ان کی تصانیف کے ان پہلوؤں سے اکتساب کرتے ہیں جن کا تعلق عقل و روح کے مسائل سے ہے۔ مثال کے طور پر، فرید الدین عطار کے اندراج میں 'نفس' پر ایک قول شامل ہے: "نکتہ: نفس امارہ کو مارنے کے لیے جب تک چار ہتھیار نہ ہوں وہ مارا نہیں جاتا۔ اول خاموشی کا خنجر، دوسرے فاقہ اور بھوک کی تلوار، تیسرے تنہائی و خلوت کا نیزہ، چوتھے عبادت کا تیر"[۵۷] مجموعی طور پر دیکھا جائے تو، یہ اندراجات عقل، روح، اور نفس کے مابین تعلق پر ایک ایسا ڈسکورس فراہم کرتے ہیں جو ایک نہایت مخصوص کلاسیکی فلسفیانہ روایت پر مبنی ہے۔ اس متن کے حوالے سے ایک اور اہم نکتہ جس پر زور دیا جانا ضروری ہے، وہ یہ ہے: حیرت انگیز حد تک متنوّع شخصیات خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم کی دانش پر مشتمل اندراجات کا ایک مجموعہ ہونے کی حیثیت سے، جنھیں مختلف جگہوں پر انبیا اور حکما کی حیثیت سے یاد کیا گیا ہے، مخزنِ حکمت میں حضرت محمد ﷺ کے حوالے سے کوئی اندراج یا قول موجود نہیں ہے۔ تاہم، یہ ایک صنف کے طور پر اخلاق کے ضوابط کے عین مطابق ہے۔ مخزنِ حکمت ایک مخصوص فلسفیانہ روایت سے وابستہ ہے، اور اگرچہ اس روایت میں حضرت محمد ﷺ کو ایک اخلاقی نمونے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے، لیکن وہ اس کے ڈسکورس کا مرکز نہیں ہیں۔

مخزنِ حکمت عام فہم اور سلیس انداز میں لکھی گئی ہے، اور مصنف کا دیباچہ اس بات کی نشان دہی کرتا ہے کہ یہ کتاب کیوں کر لکھی گئی: "جب کمترین [نے] پہلی کتابوں خزینتہ الاصفیاء، گلدستہ کرامت، گنجینہ سروری المعروف گنجِ تاریخ کی تحریر سے فراغت [پائی]۔ مناسب سمجھا کہ ایک اور مختصر کتاب حکما، متقدمین کی تاریخ اور ان کی زندگی اقوال و افعال و اخلاق و آداب و نکات و حکایات و حکمت و پند نصائح میں جمع کر کے طلبا کو فائدہ پہونچاوں"[۵۸] سرور اپنے دیباچے میں تصنیف کی زبان پر بھی تبصرہ کرتے ہیں: "یہ کتاب اگرچہ اردو میں لکھی گئی ہے اور نظم و نثر دونوں اردو میں ہیں مگر بعض قطعات و رباعی وغیرہ جو فارسی میں تحریر ہوئے۔ اُن سے یہ مراد ہے کہ طالب علم مبتدی کو اس کے پڑھنے میں دونوں زبان میں واقفیت ہو جائے اور عند الملاحظہ کامل فائدہ اٹھائے"[۵۹] تاہم، فارسی کا استعمال بہت کم کیا گیا ہے، جو اس امر کا غماز ہے کہ سرور نے یہ کتاب ایک وسیع تر حلقۂ قارئین کو

ذہن میں رکھ کر تصنیف کی تھی (اس بات کے پیشِ نظر کہ ۱۸۷۰ء کی دہائی تک اردو کے مقابلے میں فارسی تک رسائی کم ہو رہی تھی)۔ اگرچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرور کی یہ خواہش تھی کہ یہ کتاب سکولوں میں پڑھائی جائے، لیکن یہ واضح نہیں ہے کہ آیا اسے کبھی سکول کے نصاب میں شامل کیا گیا یا نہیں۔ اگر اسے شامل کیا گیا ہوتا، تو غالب امکان ہے کہ سرور، جنھوں نے اپنے دیباچے میں کتاب کی اشاعتی تاریخ (۱۸۷۱ء میں دو ایڈیشنز کی طباعت) کے بارے میں معلومات فراہم کی ہیں، ۱۸۷۸ء کے ایڈیشن کے دیباچے میں اس بات کا ذکر ضرور کرتے۔ بہر حال صورتِ حال جو بھی ہو، محض ایک دہائی سے کچھ زائد عرصے میں ۱۸۰ صفحات کی اس کتاب کے چار ایڈیشنوں کی تجارتی چھاپہ خانوں سے اشاعت اِس امر کی غماز ہے کہ متاخر نو آبادیاتی ہندوستان میں مقامی زبان کے ایسے متون کے لیے ایک توانا اور مستحکم مارکیٹ موجود تھی۔

اخلاقی متون کئی اشکال، ضخامتوں، اور ادبی ہئیتوں میں سامنے آتے ہیں۔ عزیز صمدانی کی عزیز الآفاق فی مسائل الاخلاق دو ایسی ادبی ہئیتوں کو یکجا کرتی ہے جو انگریزی میں بالکل مختلف ہیں: تمثیل (allegory) اور تبصرہ یا شرح (commentary)[۶۰]۔ ۱۸۹۴ء میں الٰہ آباد کی نامور پریس سے شائع ہونے والا یہ ۱۴۸ صفحات کا متن ایک ایسے مسافر کی مختصر تمثیلی کہانی ہے جو 'دانش پور' (لغوی معنی: شہرِ علم) نامی قصبے کی تلاش میں سر گرداں ہے، جس کے بعد "مباحثِ اخلاق" کی وسیع سرخی کے تحت اخلاقیات کے مختلف پہلوؤں پر تبصرے پیش کیے گئے ہیں۔ اس متن کا آغاز قرآن مجید کی اس آیت سے ہوتا ہے: "وہ جسے چاہتا ہے حکمت عطا فرماتا ہے اور جسے حکمت دی جائے گویا اسے خیرِ کثیر دیا گیا ہے اور صاحبانِ عقل ہی نصیحت قبول کرتے ہیں"[۶۱]۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، دعائیہ کلمات جنوبی ایشیا کی متنی روایات کا ایک مروج و معیاری جزو ہیں، اور مُسلم دعائیہ کلمات میں عموماً خدا اور حضرت محمد ﷺ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ تاہم، یہ دعائیہ کلمہ علم پر اس کے اِصرار کے باعث نمایاں حیثیت رکھتا ہے، اگرچہ یہ ایسا علم ہے جس تک رسائی صرف انھی لوگوں کو حاصل ہے جنھیں خدا بصیرت کی صلاحیت سے نوازتا ہے۔

ان دعائیہ کلمات کے بعد مصنف کا دیباچہ موجود ہے جو اس متن کا تعارف یوں کراتا ہے کہ اسے 'قوم' (کمیونٹی) کی خدمت کی غرض سے لکھا گیا ہے۔ اگرچہ میں یہاں 'قوم' کا ترجمہ کمیونٹی کے طور پر کر رہی ہوں، تاہم نو آبادیاتی ہندوستان کے تناظر میں، اکثر و بیشتر اس اصطلاح سے مخصوصاً مسلم کمیونٹی ہی مراد لی جاتی تھی[۶۲]۔ مصنف نے اس نوٹ کے آخر میں خود کو اس کمیونٹی کا خادم اور دوست ("خادم و خیر اندیشِ قوم") قرار دیتے ہوئے دستخط کیے ہیں[۶۳]۔ خدمت کی یہ کارگزاری خود متن کے اندر مزید واضح ہو جاتی ہے اور وہ [خدمت] اس دور کے لیے اخلاقیات کا ایک رسالہ فراہم کرنا ہے۔ یہ بات ایک ایسے کردار (جو ابتدائی تمثیلی کہانی میں موجود ہے) کے مکالمے سے ظاہر ہوتی ہے جسے صرف اعزازی لقب 'حضرت' سے یاد کیا گیا ہے۔ یہ کردار اپنی فکری تشکیل پر گفتگو کے تناظر میں کہتا ہے، "میں نے علم الاخلاق میں صدہا کتب دیکھے سوانح عمری اور روزنامے سیاحوں کے بھی میری نظر سے ان گنتی گزرے مگر حسبِ زمانہ کوئی

کتاب ایسی جامع نہیں پائی جس میں ضروری مقاصد ہوں" حضرت، پھر علم اور اخلاق کے متون کا زیادہ تخصیص کے ساتھ حوالہ دیتا ہے: "بے شک حنین و بو علی ماسکویہ و طبرسی و فخر رازی و غزالی و ظہیر و ناصری و جلالی بڑے بڑے مبسوط رسالہ لکھ گئے۔" عربی اور فارسی متون کے یہ حوالے عزیز الآفاق کو اخلاق کی کلاسیکی روایت سے جوڑتے ہیں۔ ابن مسکویہ، نصیر الدین طوسی (جن کا حوالہ ان کے اخلاقی رسالے اخلاقِ ناصری کے ذریعے دیا گیا)، اور محمد ابن اسعد جلال الدین دوانی (جن کا حوالہ ان کے اخلاقی رسالے اخلاقِ جلالی کے ذریعے دیا گیا) کی شمولیت پر غور کیجیے۔ اس مخصوص اخلاقی روایت کا حوالہ دینے کے بعد حضرت پھر کہتا ہے، "مگر اب وہ کیا ہم کو مدد دے سکتے ہیں۔ نہ ہم اس قدر عربی جانتے اور نہ اتنی فارسی سمجھ سکتے جو اصطلاح اُن کی عبارت کی جان سکیں"[۶۴]۔

اگرچہ ہندوستان میں مسلمان علما طبقے سے باہر عربی کبھی وسیع پیمانے پر زیرِ مطالعہ نہیں رہی، تاہم فارسی قرونِ وسطیٰ سے ہی اشرافیہ کے لیے ایک مشترکہ زبان (lingua franca) کے طور پر مستعمل رہی۔ لیکن جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے، نوآبادیاتی پالیسیوں کے نتیجے میں ہونے والی تبدیلیوں نے فارسی تک رسائی پر نمایاں اثرات مرتب کیے۔ جب صمدانی ماضی کے اخلاقی رسائل تک رسائی نہ ہونے کا نوحہ کرتا ہے، تو وہ دراصل نوآبادیاتی ہندوستان کے اس بدلتے ہوئے لسانی منظرنامے کی طرف اشارہ کر رہا ہے جس میں عربی اور فارسی کی متنی روایات تک رسائی رکھنے والے افراد کی تعداد مسلسل کم ہوتی جا رہی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صمدانی کو ان دونوں زبانوں تک رسائی حاصل تھی، جیسا کہ عزیز الآفاق کے آخر میں ان کے استفادہ شدہ عربی و فارسی ماخذات کی فہرست سے ظاہر ہوتا ہے[۶۵]۔ لیکن انھوں نے اردو میں لکھنے کا انتخاب کیا، جس نے انھیں ایک فروغ پذیر مقامی تجارتی مارکیٹ اور اس دور کے ایک بڑے حلقۂ قارئین تک رسائی فراہم کی، اور اس 'قوم' میں ان کے افکار کی وسیع تر اشاعت کو ممکن بنایا جس کا وہ بار بار حوالہ دیتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ اُس عہد میں بہت سوں کے لیے اردو میں اخلاقی روایت کا فروغ بظاہر ایک ناگزیر امر تھا، خواہ یہ کلاسیکی متون کے تراجم کے وسیلے سے ہو یا وقت کی ضرورت کے مطابق نئی تصانیف کی تخلیق کے ذریعے۔ اگر، ہم صمدانی کے متن کو اسی مؤخر الذکر ضرورت کا جواب تسلیم کر لیں، تو اس وقت کا اصل تقاضا ضبطِ نفس پر توجہ مرکوز کرنا تھا۔ در حقیقت، صمدانی روح (نفس) کو اخلاقیات کا کلیدی موضوع قرار دیتے ہیں۔ اپنے تبصرے کے ایک ذیلی حصے جس کا عنوان "مباحثِ اخلاق: موضوعِ علم" ہے، وہ لکھتے ہیں، "ہر علم کا ایک موضوع ہوتا ہے جس طرح علم ہندسہ کے لیے مقدار اور علم طب کے لیے بدنِ انسان موضوع ہے۔ کیوں کہ علمانے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ موضوع علم وہ ہے کہ غرض ذاتی کی بحث اُس میں کی جائے۔ پس علم اخلاق کا موضوع حکمانے نفسِ انسانی قرار دیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ اس سے بہ حسب ارادہ اُس کے نیک و بد افعال صادر ہو سکتے ہیں"[۶۶]۔

اس متن میں اخلاقیات پر صمدانی کے تبصرے متعدد موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں۔ ان میں سے کچھ محض فضائل کا بیان

ہیں۔ دیگر کچھ حصولِ فضیلت کی راہ میں حائل نفس کی کم زوری کے مسئلے کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔ "علاجِ امراضِ نفسانی" کے عنوان سے ایک ذیلی حصے کا آغاز اس جائزے سے ہوتا ہے: "جس طرح کہ بیماریاں بدن میں انسان کی ہوتی ہیں ویسی ہی امراض نفسانی بھی ہیں"[٦٧]۔ پھر ان امراض کے نام گنوائے گئے ہیں، مثلاً غصہ، بدعہدی و خیانت، اور ان میں سے ہر ایک کا علاج تجویز کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں صمدانی کو جلیل القدر مسلم شخصیات، مثلاً حضرت علی علیہ السلام (٦٠٠ء-٦٦١ء) [حضرت محمد ﷺ کے داماد، سنی اسلام کے چوتھے خلیفہ اور اہل تشیع کے پہلے امام] اور ان کے فرزند حضرت حسن علیہ السلام (٦٢٥ء-٦٧٠ء) [حضرت محمد ﷺ کے نواسے اور اہل تشیع کے دوسرے امام] کے مابین ہونے والے مکالمات کا حوالہ دینے کا موقع بھی ملتا ہے۔ تاہم، یہ ایک خالصتاً مذہبی کی بجائے ایک فلسفیانہ متن ہے، اور صمدانی عقل کے ساتھ ساتھ ماضی کے مستند حوالوں سے بھی استفادہ کرتے ہیں، جس میں جالینوس جیسی شخصیات اور نصیر الدین طوسی کے افکار سے استفادہ شامل ہے۔

اردو کا ایک تیسرا اخلاقی متن پہلے ذکر شدہ متون سے کچھ مماثلتیں رکھتا ہے، لیکن یہ بعض دل چسپ حوالوں سے مختلف بھی ہے۔ یہ رحمت اللہ سبحانی کی مخزنِ اخلاق ہے، وہ متن جس کا ذکر بالکل آغاز میں کیا گیا تھا۔ ۱۹۳۲ء میں پہلی بار شائع ہونے والی یہ کتاب تب سے اب تک تقریباً مسلسل شائع ہو رہی ہے، اور اس کی کم از کم پچیس مرتبہ باز اشاعت ہو چکی ہے۔ میرا تجزیہ ۱۹۳۹ء میں شائع ہونے والے پانچویں ایڈیشن پر مبنی ہے، اُس وقت تک اس کی مجموعی تعدادِ اشاعت ۵,۲۵۰ ہو چکی تھی۔ اس نسخے کے دیباچے میں، مصنف بتاتے ہیں کہ اسے مدارس کے ساتھ ساتھ سرکاری سکولوں اور کالجوں کی لائبریریوں کے لیے بھی خریدا گیا تھا۔ اس کے باوجود مدارس اور کتب خانوں کی تعداد اتنی زیادہ نہیں تھی، اور نہ ہی انھوں نے اتنی کثیر مقدار میں کتب خریدیں کہ جن سے اس قدر وسیع پیمانے پر شائع شدہ کتابوں کی کھپت کی توجیہہ پیش کی جا سکے۔ ۱۹۳۰ء کی دہائی تک، شمالی ہندوستان میں شرحِ خواندگی میں مسلسل اضافہ ہو رہا تھا اور وہاں ایک مستحکم اشاعتی صنعت اور تجارتی مارکیٹ قائم ہو چکی تھی[٦٨]۔ سبحانی ان بازاری محرکات (market forces) کی جانب اشارہ کرتے ہیں جب وہ اس بات پر تبصرہ کرتے ہیں کہ کتب فروشوں نے کس طرح اخبارات کے اشتہارات، ایجنٹوں یا تشہیر کے دیگر ذرائع کی اعانت کے بغیر اس کتاب کو بقول ان کے، ایک ایک کر کے فروخت کیا تھا۔ وہ اس کتاب کے وسیع حلقۂ قارئین پر بھی روشنی ڈالتے ہیں، جس میں انھوں نے خصوصاً ہندو خریداروں کی نشان دہی کی ہے۔ جیسا کہ وہ دیباچے میں رقم طراز ہیں: "خالص اسلامی لٹریچر ہونے کے باوجود، تقریباً پانچ سو ہندوؤں نے " یہ کتاب خریدی تھی[٦٩]۔ اگرچہ اس تعداد کو مِن و عن تسلیم کرنے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے، تاہم اس کا تذکرہ مصنف کے اس اعتماد کا غماز ہے کہ ان کا یہ متن ایک وسیع تر حلقۂ قارئین کے لیے کشش کا باعث تھا۔ اور یہ سب اس کتاب کی مرعوب کن ضخامت کے باوجود تھا: مخزنِ اخلاق ۴۸۸ صفحات پر محیط ہے اور اس میں ۱۰۴ اندراجات شامل ہیں۔

یہ متن ایک اسلامی متن کے روایتی انداز میں شروع ہوتا ہے، جس میں احکام الٰہی، احکام انبیا، فضائلِ انبیا، حج کے متعلق

اندراجات اور چہل احادیث شامل ہیں۔ ان کے بعد جلیل القدر مسلمانوں کے اقوال پر مبنی اندراجات آتے ہیں، جن میں ابتدائی خلفاء حضرت ابو بکرؓ(۵۷۳ء-۶۳۴ء)، حضرت عمرؓ(۵۸۴ء-۶۴۴ء)، حضرت عثمانؓ(۵۷۶ء-۶۵۶ء) اور حضرت علیؓ؛ حضرت جعفر صادقؓ(۷۰۲ء-۷۶۵ء)[اہل تشیع کے چھٹے امام]؛ عبد القادر جیلانی(۱۰۷۸ء-۱۱۶۶ء)[سلسلہ قادریہ کے بانی؛ سنی فقیہ]؛ الغزالی (ممتاز متکلم اور صوفی)؛ اور شیخ احمد سرہندی (۱۵۶۴ء-۱۶۲۴ء) [ممتاز نقشبندی صوفی] شامل ہیں۔ بعد ازآں مختلف افراد کے اقوال آتے ہیں، جن میں (بلحاظِ زمانی ترتیب) جالینوس، فیثاغورث، بطلیموس، ابن سینا، فرانسس بیکن، ہربرٹ سپینسر، آئزک نیوٹن، بنجمن فرینکلن، ہنری واڈس ورتھ لانگ فیلو(Henry Wadsworth Longfellow۔۱۸۰۷ء-۱۸۸۲ء)، ولیم شیکسپیئر(William Shakespeare۔۱۵۶۴ء-۱۶۱۶ء)، پرسی شیلے (Percy Bysshe Shelley۔۱۷۹۲ء-۱۸۲۲ء)، آسکر وائلڈ(Oscar Wilde۔۱۸۵۴ء-۱۹۰۰ء)، جارج برنارڈ شا(George Bernard Shaw۔۱۸۵۶ء-۱۹۵۰ء)، جے اے ہابسن(John Atkinson Hobson۔۱۸۵۸ء-۱۹۴۰ء)، جان رسکن(John Ruskin۔۱۸۱۹ء-۱۹۰۰ء)، جان ملٹن (John Milton ۔۱۶۰۸ء-۱۶۷۴ء)، تھامس ایڈیسن (Thomas Edison ۔۱۸۴۷ء-۱۹۳۱ء)، الیگزینڈر پوپ (Alexander Pope۔۱۶۸۸ء-۱۷۴۴ء)، اولیور گولڈ سمتھ (Oliver Goldsmith۔۱۷۲۸ء-۱۷۷۴ء)، سیموئیل جانسن (Samuel Johnson ۔۱۷۰۹ء-۱۷۸۴ء)، رالف والڈو ایمرسن (Ralph Waldo Emerson ۔۱۸۰۳ء-۱۸۸۲ء)، الفریڈ ٹینیسن (Alfred Tennyson۔۱۸۰۹ء-۱۸۹۲ء)، لیو ٹالسٹائی(Leo Tolstoy۔۱۸۲۸ء-۱۹۱۰ء)، سقراط، افلاطون، ارسطو اور بقراط شامل ہیں۔ متن کا نصف آخر شخصیات پر توجہ مرکوز کرنے کے بجائے مخصوص موضوعات جیسا کہ "حقیقی نیکی"، "عادل حکمران"، "حصول واستعمالِ دولت"، "علم اور اخلاق" اور "اخلاق اور حسنِ سلوک" پر بحث کی جانب ملتفت ہو جاتا ہے۔

مخزنِ اخلاق مفتی غلام سرور کی مخزنِ حکمت سے حیرت انگیز حد تک مشابہت رکھتی ہے۔ دونوں نامور شخصیات کے اقوال کے مجموعے ہیں[ان دونوں متون میں صرف ایک نامور خاتون، آٹھویں صدی کی صوفیہ حضرت رابعہ بصری (۷۱۴ء-۸۰۱ء) کا ذکر ملتا ہے]۔ دونوں تصانیف واضح طور پر ایک ہی مسلم فلسفیانہ روایت سے اکتساب کرتی ہیں۔ ان دونوں میں ہمیں مستند یونانی، عرب اور فارسی فلاسفہ، ریاضی دان اور اطبا ملتے ہیں اور اس کے ہمراہ، عقل، روح و نفس پر وہی یکساں تمرکز دکھائی دیتا ہے۔ اس میں نسبتاً زیادہ معاصر یورپیوں اور امریکیوں اور ان سے منسوب اقوالِ زریں کی شمولیت کی وجہ سے یہ مجموعہ قدرے مختلف ہے۔ اگرچہ ان میں سے بعض شخصیات کے حصے میں محض ایک آدھ سطر ہی آتی ہے، تاہم فرانسس بیکن، ہربرٹ سپینسر، آئزک نیوٹن اور بنجمن فرینکلن کے لیے باقاعدہ مکمل حصے مختص کیے گئے ہیں جن میں ان کے سوانحی کوائف اور ان سے منسوب اقوال، دونوں شامل ہیں۔

مثال کے طور پر، بنجمن فرینکلن سے متعلق حصے کا آغاز تین اقوالِ زریں سے ہوتا ہے، جن میں سے ہر ایک جہالت اور علم کے مابین تقابل پیش کرتا ہے۔ ان میں سے ایک قول کچھ یوں ہے: "جب تک دنیا میں جہالت کی تاریکی ہے، عالموں کے لیے

دعوت ہے کہ وہ اپنے علوم وفنون کی روشنی پھیلائیں۔ اور جہالت و بے علمی دور کریں''۔ یہاں برتی گئی اردو زبان فرینکلن کے افکار کو ایک قطعی مسلم فکری و لسانی اسلوب میں ضم کر دیتی ہے۔ تاریخِ اسلام کے تناظر میں، 'جاہلیت' سے مراد قبل از اسلام کا عہد اور اس کے مذہبی و معاشرتی شعائر ہیں۔ یہ تصوّر کیا جاتا ہے کہ اسلام نے بربریت کے اس دور کی جگہ سماجی اور مذہبی روشن خیالی کو رائج کیا۔ لفظ 'جہالت' کا استعمال خاص طور پر اسی تاریخ کو ابھارتا ہے (کیوں کہ لاعلمی یا علم کی عدم موجودگی کو ظاہر کرنے کے لیے دیگر اصطلاحات بھی استعمال کی جا سکتی تھیں)۔ چناں چہ، یہ متن نہ صرف اپنے قارئین کو فرینکلن سے روشناس کراتا ہے بلکہ فرینکلن کے افکار کو اس انداز سے مرتبط کرتا ہے کہ وہ اس اسلامی روایت کی تکمیل کرتے ہیں جسے مخزنِ اخلاق میں پیش کیا جارہا ہے۔ مجموعی طور پر فرینکلن سے متعلق حصے میں ہم دیکھتے ہیں کہ محنت، انکسار، صبر اور کفایت شعاری جیسی فضیلتوں پر اس کے افکار کو ایک اسلامی اخلاقی روایت کی خدمت کے طور پر پیش کیا گیا ہے؛ مصنف کی نظر میں مخزنِ اخلاق ''خالص اسلامی لٹریچر'' تھا۔ یورپی اور امریکی مصنفین کو اسی روایت کے موافق بنایا گیا تھا، نہ کہ انھیں اس لیے شامل کیا گیا کہ اس روایت سے ہٹ کر کوئی نئی روایت تشکیل دی جائے۔

مذکورہ بالا متون میں سے کوئی بھی متن متاخر نوآبادیاتی عہد کی اردو ادبی و اشاعتی سرگرمیوں کے تناظر میں اپنی انفرادیت یا ادبی محاسن کے اعتبار سے کوئی استثنائی حیثیت نہیں رکھتا۔ درحقیقت، ان میں سے ہر متن خاصا عام سا ہے اور انفرادی سطح پر دیکھا جائے تو شاید ان میں کوئی قابلِ ذکر بات نہ ہو۔ تاہم، اس نوعیت کے متون اُس دور میں خاصے رائج اور مقبول تھے۔ مخصوصاً معاصر تاریخی تحقیق کے خدوخال کو سامنے رکھتے ہوئے، ان [متون] کی یہی ہمہ گیریت اور روزمرہ حیثیت کا امتزاج انھیں ایسے وقیع تاریخی ماخذات کا درجہ دیتا ہے جو نوآبادیاتی ہندوستان میں مسلم افکار کے تنوّع کے حوالے سے نئے تناظرات فراہم کرتے ہیں۔ متاخر نوآبادیاتی ہندوستان میں مسلمانوں کی تواریخ نے بنیادی طور پر دو موضوعات پر توجہ مرکوز کی ہے: (۱) مسلم سیاست اور (۲) ''اصلاح'' و ''احیا''، جو سماجی، ثقافتی، اور مذہبی تاریخ کا احاطہ کرتے ہیں۔

استعمار مخالف اور قوم پرست جدوجہد میں مسلمانوں کے کردار کے پیشِ نظر، جدید جنوب ایشیائی تاریخ نویسی میں مسلم سیاسی تشکیلات پر توجہ کا ارتکاز قطعی طور پر قابلِ فہم ہے۔ نوآبادیاتی ہندوستان میں ابتدائی استعمار مخالف بغاوتوں میں جو تحریکیں سرِفہرست ہیں ان میں مسلمان کسانوں کی بغاوت پر مبنی 'فرائضی تحریک'—جس کے بانی حاجی شریعت اللہ (۱۷۸۱ء-۱۸۴۰ء) نے برطانوی تسلط کے ماتحت بنگال کو 'دارالحرب' قرار دیا تھا—اور انگریزوں کے خلاف سید احمد رائے بریلوی (۱۷۸۶ء-۱۸۳۱ء) کا 'جہاد' شامل ہے، جس کا اختتام ۱۸۳۱ء میں میدانِ جنگ میں اُن کی شہادت پر ہوا[۱۷]۔ انیسویں صدی کے اواخر تک، اور ۱۸۵۷ء کی ناکام بغاوت کے تناظر

میں، جس نے برطانوی راج کو تقریباً اکھاڑ پھینکا تھا لیکن بالآخر تاجِ برطانیہ کی براہِ راست حکمرانی کے ساتھ نوآبادیاتی کنٹرول میں دوگنے اضافے کا سبب بنی، ہندوستانیوں نے سیاسی جماعتیں قائم کیں تاکہ نوآبادیاتی ریاست پر ہندوستان کی حکمرانی میں اپنے کردار کے لیے دباؤ ڈالا جاسکے۔ ان جماعتوں میں سب سے مشہور ۱۸۸۵ء میں قائم ہونے والی انڈین نیشنل کانگریس ہے، لیکن ۱۹۰۶ء میں معرضِ وجود میں آنے والی آل انڈیا مسلم لیگ کی اہمیت بھی کسی طور کم نہیں ہے۔ اگرچہ یہ اشرافیہ کی جماعت تھی، تاہم اس نے تمام ہندوستانی مسلمانوں کے مفادات کی نمائندگی کا بیڑا اٹھایا، جن کی اُس وقت تعداد لگ بھگ چھ کروڑ بیس لاکھ تھی، ایک ایسی مذہبی اقلیت جو ہندوستان کی کل آبادی کا تقریباً ۲۱ فیصد تھی[۴۲]۔ متاخر نوآبادیاتی عہد میں سیاسی مفادات کے تنوّع کے باوجود، بنیادی طور پر یہی دو جماعتیں تھیں جو ۱۹۴۰ء کی دہائی کے وسط میں سلطنت کے اختتامی مراحل (endgame of empire) کے دوران انگریزوں کے ساتھ مذاکرات کا حصہ بنیں[۴۳]۔ اور اقتدار کی شراکت کے کسی متفقہ فارمولے تک پہنچنے میں ان کی ناکامی ہی ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کی تقسیم اور ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک الگ وطن کے طور پر پاکستان کے قیام کا موجب بنی[۴۴]۔ چناں چہ، اس بات کا ادراک متاخر نوآبادیاتی دور کے ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ پر غیر معمولی حد تک حاوی رہا ہے کہ ہندوستان کی قومی سیاست اور بالخصوص مسلم سیاست کس طرح ان نتائج پر منتج ہوئی۔

اگر متاخر نوآبادیاتی ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کے مطالعے میں 'سیاست' علمی توجہ کا ایک کلیدی محور رہی ہے، تو 'اصلاح' اور 'احیاء' کے موضوعات نے بھی یکساں اہمیت حاصل کی ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں ابھرنے والی تحریکوں کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے محققین کی یہ ترجیحات بھی قطعی طور پر قابلِ فہم ہیں۔ نوآبادیاتی ہندوستانی تاریخ کے اساسی مطالعات (seminal studies) تعلیمی و مذہبی اصلاحات کی ان مسلم تحریکوں کا احاطہ کرتے ہیں، اور یہ واضح کرتے ہیں کہ کس طرح مسلم اداروں کو ایک نئے نوآبادیاتی سیاق سے ہم آہنگ کرنے کے لیے از سرِ نو استوار کیا گیا۔ علی گڑھ (تعلیمی)، احمدیہ (مذہبی احیا)، دیوبند (مذہبی اصلاح) اور بریلوی (مذہبی اصلاح) تحریکوں پر بالترتیب ڈیوڈ لیلے ویلڈ (David Lelyveld۔پ:۱۹۴۱ء)، یوہانن فریڈمین (Yohanan Friedmann۔پ:۱۹۳۶ء)، باربرا ڈیلی مٹکاف، اور اوشا سانیال (Usha Sanyal۔پ:۱۹۵۳ء) کی تحقیقی کاوشوں، نیز علمائے کرام کی تنظیمِ نو کے حوالے سے محمد قاسم زمان (پ:۱۹۶۳ء) اور فرانسس رابنسن (Francis Robinson۔پ:۱۹۴۴ء) کے مطالعات نے اس ضمن میں گراں قدر علمی کردار ادا کیا ہے[۴۵]۔

اگرچہ ان میں سے ہر تحقیق کا اپنا مخصوص زاویہ نگاہ ہے، تاہم بحیثیتِ مجموعی یہ سب چار باہم مربوط پہلوؤں کے گرد گھومتی ہیں: اوّل، یہ تمام مطالعات سماجی و مذہبی اشرافیہ کو اپنا موضوع بناتے ہیں؛ بالخصوص ان شخصیات کو جنھوں نے ان تحریکوں کی بنیاد رکھی، ان کی صورت گری کی اور ان کی قیادت کی۔ دوم، یہ مطالعات کسی نہ کسی پیرائے میں 'اتھارٹی' (استناد) کے مسئلے کو زیرِ بحث

لاتے ہیں کہ استناد کسے حاصل تھا، اس پر کس طرح مفاہمت یا گفت و شنید ہوئی، اور اسے کس طرح تشکیل اور پھر از سرِ نو تشکیل دیا گیا۔ اہم بات یہ ہے کہ اس استناد کی تشکیل ہمیشہ انتہائی محدود سطح پر ہوئی، جو زیادہ تر علمائے کرام اور سماجی و سیاسی اشرافیہ تک ہی محدود رہا۔ سوم، یہ مطالعات ایک متحارب فرقہ واریت (contentious sectarianism) کے فروغ کی نشان دہی کرتے ہیں، خواہ اس کی نوعیت شیعہ سنی تنازع کی ہو یا پھر سنی مسلمانوں کے مابین مسابقتی گروہوں کے عروج کی۔ اور چہارم، وہ تصانیف جو صریحاً مذہبی تحریکوں پر مرکوز ہیں، ان کا اصل محور مذہبی راست عملی (orthopraxy) ہے۔ ان تحقیقات میں جس ایک نمایاں مذہبی تبدیلی کا خاکہ پیش کیا گیا ہے، وہ مذہبی تعلیم بالخصوص علمائے کرام کی تربیت میں قرآن و حدیث پر بڑھتا ہوا اور تقریباً واحد (singular) اصرار ہے، جس نے بعد ازاں وسیع تر مذہبی اعمال و روایات کو متاثر کیا۔

ان تحقیقی کاوشوں سے سماجی و مذہبی اصلاح کی جو تصویر ابھرتی ہے، وہ اپنی ماقبل نو آبادیاتی بنیادوں کے باوجود، بڑی حد تک نو آبادیاتی تغیرات ہی کا ردِّ عمل تھی۔ اس اصلاح کو ادارہ جاتی تشکیل کے ذریعے عوام الناس تک پہنچایا گیا، جس کے نتیجے میں متاخر نو آبادیاتی ہندوستان میں ایک اصلاح یافتہ مذہبی مسلم فرد کے غلبے کی راہ ہموار ہوئی[46]۔ عموماً شہری پس منظر اور متوسط و بالائی طبقات سے تعلق رکھنے والے اس اصلاح یافتہ فرد کے بالمقابل، ایک غیر اصلاح یافتہ مسلمان کی شبیہ نظر آتی ہے۔ اس غیر اصلاح یافتہ فرد کی نمائندگی لازمی طور پر ایسے شخص کی حیثیت سے کی جاتی ہے جو صوفیانہ عقیدت و رسومات میں منہمک ہو، یہ وہ معمولات تھے جو اس عہد میں وسیع پیمانے پر رائج تھے اور جنھیں متعدد مصلحین اگر صریح بدعت نہیں، تو کم از کم افراط و غلو پر مبنی ضرور خیال کرنے لگے تھے[47]۔ بالفاظ دیگر، دستیاب علمی تحقیق متاخر نو آبادیاتی ہندوستان کے مسلمانوں کو دو متضاد انتہاؤں میں سے کسی ایک پر کھڑا دکھاتی ہے: یا تو وہ ایک 'اصلاح یافتہ فرد' ہے، یا پھر ایک 'سرمست و وجدانی شخص'۔

نسبتاً حالیہ علمی تحقیق نے اصلاح پر مرکوز اس نقطۂ نگاہ کو دیگر تحریکوں بشمول 'طریقہ محمدیہ' اور 'اہلِ قرآن' اور دوسرے مکاتبِ فکر جیسے اسماعیلی و شیعہ تک وسعت ضرور دی ہے، تاہم اس کا مجموعی تناظر بنیادی طور پر جوں کا توں رہا ہے[48]۔ یہ تحقیق بھی بڑی حد تک ادارہ جاتی تغیرات ہی کو اپنا موضوع بناتی ہے اور اس کے تجزیاتی مطالعے کا محور بھی مذہبی اشرافیہ اور فروغ پذیر فرقہ واریت ہی ہے۔ انفرادی اور اجتماعی ہر دو سطوح پر، اس علمی سرمائے نے اُس عہد کے اسلام اور مسلمانوں کی اہم تواریخ کو منکشف کیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ، یہی علمی بیانیہ متاخر نو آبادیاتی ہندوستان میں مسلم تاریخ کی تفہیم پر کلی طور پر مسلط ہو چکا ہے۔ اس وقیع اور شاندار علمی روایت کے باوجود، نو آبادیاتی ہندوستان کے اکثریتی جنوب ایشیائی مسلمانوں کا تاریخی تجربہ ہنوز دھندلا اور مبہم ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں اخلاقی ادب کی ہمہ گیری اور مقبولیت ہمیں نئی بصیرتیں عطا کر سکتی ہے۔ بحیثیت تاریخی مآخذ کے، اخلاقی متون نو آبادیاتی ہندوستان میں مسلم افراد کی فکری و سماجی حیثیتوں کے تنوّع اور پیچیدگیوں سے متعلق ہماری تفہیم کو وسعت دینے میں

معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔ ان متون کی یہ معاونت جزوی طور پر اس طرح ممکن ہوتی ہے کہ یہ مارکیٹ کو، جو اِس مخصوص تناظر میں قارئین و سامعین پر مشتمل اشاعتی مارکیٹ (print market) ہے، ایک ایسے فعال میدان کے طور پر زیادہ جامعیت کے ساتھ تسلیم کرنے کی تحریک دیتے ہیں، جہاں گوناگوں مسلم موضوعیتوں (Muslim subjectivities) کی تشکیل پر باقاعدہ مکالمہ کیا جاتا ہے۔

تجارتی بنیادوں پر شائع ہونے والے اخلاقی ادب، یعنی وہ لٹریچر جو تنظیموں کی جانب سے مفت تقسیم ہونے کے بجائے تجارتی چھاپہ خانوں کے ذریعے باقاعدہ فروخت کے لیے مارکیٹ میں لایا جاتا تھا، کی جانچ پڑتال اس عہد کی مذہبی و ثقافتی تاریخ کے حوالے سے تناظرات میں تین اہم فکری تبدیلیوں کا موجب بنتی ہے۔ اول، یہ متون ہماری توجہ ادارہ جاتی سرپرستی میں چلنے والی ان سماجی و مذہبی اصلاحی تحریکوں سے ہٹاتے ہیں جو موجودہ علمی و تحقیقی رجحان کا غالب محور رہی ہیں، اور اسے ایک ایسی وسیع تر اور غیر ادارہ جاتی فکری تشکیل کی جانب موڑتے ہیں جس کی ترویج اشاعتی کلچر کے ذریعے وسیع پیمانے پر ہوئی۔ درحقیقت، یہ غیر ادارہ جاتی فکری تشکیل ایک ایسی اسلامی فلسفیانہ روایت کی ناگزیر اور مسلسل اہمیت کو اجاگر کرتی ہے، جسے محض الہیات اور فقہ جیسے مخصوص اسلامی پہلوؤں پر دیے جانے والے مروجہ اصرار نے دھندلا دیا تھا[۷۹]۔ دوم، اردو کے جن اخلاقی متون پر میں نے بحث کی ہے، وہ مسلمہ (canonical) شخصیات کے تخلیق کردہ نہیں تھے۔ گو کہ کچھ اخلاقی لٹریچر یقیناً ایسی شخصیات نے بھی تخلیق کیا تھا۔ ان میں سب سے نمایاں مثال انیسویں صدی کے اواخر کے عظیم مصلح، ماہرِ تعلیم، اور جدیدیت پسند مسلم مفکر سید احمد خان (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء) کی ہے، جنھوں نے ۱۸۷۰ء سے تہذیب الاخلاق کے نام سے اردو میں سماجی اصلاح کا ایک رسالہ جاری کیا (جس کے سرورق پر اِس کے لفظی ترجمے کی بجائے "دی محمڈن سوشل ریفارمر" لکھا گیا تھا)۔ تاہم، سید احمد خان کا تہذیب الاخلاق ان کی اس تعلیمی و اصلاحی تحریک کا ترجمان (organ) تھا جسے عام طور پر تحریکِ علی گڑھ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ مزید برآں، ان کا فکری رجحان یہاں زیرِ بحث اخلاقی روایت سے قطعی طور پر مختلف تھا۔ یہاں زیرِ مطالعہ اخلاقی ادب نے جہاں ایک طرف، ہیلینیائی (یونانی) روایت اور اسلامی فلسفہ و کلام میں اِس کے اساسی کردار کو صریحاً قدر کی نگاہ سے دیکھا، وہیں دوسری طرف ممتاز اسلامی محقق محمد خالد مسعود (پ: ۱۹۳۹ء) کے مطابق، سید احمد خان کا یہ ماننا تھا کہ یونانی مابعدالطبیعیات پر استوار اسلامی علمِ کلام نوآبادیاتی تناظر میں اب کارآمد نہیں رہا[۸۰]۔ چناں چہ سید احمد خان نے ایک نیا علمِ کلام وضع کیا، جس کے فروغ کے لیے ان کا یہ رسالہ ایک آلہ کار ثابت ہوا۔ درحقیقت، ان کا تہذیب الاخلاق اساساً اس روایتی دھارے سے انحراف کرتا تھا جس کے تانے بانے گیارہویں صدی کے اوائل میں ابن مسکویہ کی ہم نام تصنیف (تہذیب الاخلاق) سے جا ملتے ہیں۔ تیسری فکری تبدیلی جو ان متون کے مطالعے سے رونما ہوتی ہے، وہ اداروں کی تاریخ اور اشرافیہ کے اصلاحی بیانیے سے ہٹ کر، متاخر نوآبادیاتی عہد کے اردو اشاعتی کلچر میں وسیع پیمانے پر تخلیق اور تواتر سے شائع ہونے والی ایک منفرد صنفِ ادب کی جانب ہماری منتقلی ہے۔ اردو کے یہ ماخذات ایک ایسے مسلم فرد کی تشکیل اور نقاب کشائی میں

معاون ہیں جو اخلاقی تگ و دو کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے[۸۱]۔

جنوب ایشیائی تاریخ کے تناظر میں، یہ متون متاخر نو آبادیاتی عہد سے متعلق ہماری مروجہ تفہیم کو کئی حوالوں سے چیلنج کرتے ہیں۔ یہ متون نہ تو خود کو فروغ پذیر فرقہ واریت کی اس محاذ آرائی پر مبنی بیانیے کا حصہ بناتے ہیں (جو بلاشبہ اردو اشاعتی کلچر کی دیگر اصناف میں نمایاں ہے) اور نہ ہی مسلم افکار و معمولات میں قرآن و حدیث کی اس بڑھتی ہوئی مرکزیت کے سانچے میں ڈھلتے ہیں، جس کی ترویج دیوبند جیسی مذہبی تحاریک کر رہی تھیں۔ اس کے برعکس، یہ متون ہمیں غالب بیانیے کے دیگر پہلوؤں خصوصاً 'استناد' کے مسئلے پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، یہی 'استناد' نو آبادیاتی ہندوستان میں اسلام پر ہونے والی علمی تحقیق کا ایک کلیدی محور رہا ہے۔ اس فکری تناظر کی بنیاد ۱۹۸۰ء کی دہائی میں فرانسس رابنسن اور باربرا ڈیلی مٹکاف نے رکھی؛ ان کی تحقیقی کاوشوں نے جنوبی ایشیا میں اسلام و مسلمانوں کی تاریخ کو ایک جداگانہ اور ممتاز مطالعاتی میدان کے طور پر متعین کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا، اور یہی وجہ ہے کہ وہ آج بھی اس میدان کی قد آور شخصیات تسلیم کیے جاتے ہیں۔ 'ادب' (حسنِ سلوک و شائستگی) سے متعلق اردو لٹریچر کو سمجھنے کے لیے بھی یہ ایک اہم پیمانہ (rubric) رہا ہے[۸۲]۔ تاہم، میرا استدلال یہ ہے کہ اس علمی تحقیق نے استناد کے دائرۂ کار کو انتہائی محدود کر دیا ہے: یہ محض ممتاز علمائے دین اور سماجی اشرافیہ (اشراف)، نیز انہیں یہ استناد عطا کرنے والے ادارہ جاتی مراکز (جیسے مدارس اور سکولوں) کے گرد ہی گھومتی نظر آتی ہے۔

نو آبادیاتی ہندوستان میں استناد کی تشکیل کے باب میں یہ اخلاقی متون کیا منکشف کرتے ہیں؟ محض یہ سوال اٹھانا ہی اس امکان پر غور کرنے کے مترادف ہے کہ اخلاقی ادب کی کثیر تعداد میں پیداوار اور اشاعتِ مکرر دراصل اس لیے ہوئی کیوں کہ اس صنف کو اپنے قارئین کے ہاں کسی نہ کسی درجے کا استناد حاصل تھا۔ لیکن بظاہر یہ استناد، نہ تو ان کے مصنفین کی ذاتی حیثیتوں سے کشید کیا گیا تھا اور نہ ہی ادارہ جاتی مراکز سے[۸۳]۔ مذکورہ بالا متون میں سے دو کے مصنفین، عزیز صمدانی اور رحمت اللہ سبحانی کا پہلے سے کوئی علمی یا سماجی مرتبہ متعین نہیں تھا۔ البتہ اس ضمن میں مفتی غلام سرور ایک استثنائی حیثیت (outlier) کے حامل ضرور ہیں۔ وہ ایک ایسے ممتاز خانوادے کے چشم و چراغ تھے جو اپنے علم و فضل اور نمایاں صوفیانہ سلسلے کے باعث شہرت رکھتا تھا، اور اسی مناسبت سے انھوں نے اعلیٰ تعلیم بھی پائی تھی۔ ان کا لقب ''مفتی'' ایک عالمِ دین اور بالخصوص ماہرِ فقہِ اسلامی کے طور پر اُن کی مسلمہ حیثیت پر دلالت کرتا ہے۔ مزید برآں، انھوں نے 'طب' (ہند مسلم علمِ ادویہ) اور صوفیانہ عقائد کی تعلیم بھی حاصل کر رکھی تھی؛ لیکن ان کی تصنیف میں ان میں سے کسی حوالے کا ذکر نہیں۔ دراصل، ان میں سے ہر مصنف نے اپنی کتاب کا دیباچہ لکھا، لیکن کسی ایک نے بھی اپنے متن کے استناد کے اثبات کے لیے اپنی ذاتی علمیت، سماجی مرتبے، یا کسی مکتبِ فکر اور تحریک سے اپنی وابستگی کو بطور دلیل پیش نہیں کیا۔

استناد کا یہ سوال اس پہلو پر غور کرنے کے لیے بھی نہایت موزوں معلوم ہوتا ہے کہ اُس عہد میں اخلاقی ادب کی تشکیل کن عناصر سے ہو رہی تھی۔ مسلم اخلاقیات کے روایتی اور مسلّمہ دائرہ کار سے ہٹ کر، اخلاق کے ماخذات میں رونما ہونے والی اس وسعت کو کیوں کر سمجھا جائے؟ مزید بر آں، ان متون کا تعین کس خانے میں کیا جائے جو متنوّع روایات سے اکتساب کے دعوے دار ہیں اور جنہیں ایک وسیع و عریض اور کثیر المذاہب اردو داں طبقے کی فلاح کے لیے قلمبند کیا گیا تھا؟ یہ امر اس اہم سوال کو ابھارتا ہے کہ کیا ہمیں اخلاق کو بدستور محض ایک اسلامی صنفِ ادب کے طور پر ہی دیکھنا چاہیے؟ اس ضمن میں، ایورل اے پاول اپنے شاندار مقالے ''نئی جلدوں میں پرانی کتابیں: نو آبادیاتی ہندوستان میں اخلاقیات اور تعلیم'' (Old Books in New Bindings: Ethics and Education in Colonial India) میں، قارئین کو آگرہ میں مقیم ایک کشمیری برہمن، کاشی ناتھ کی تصنیف اخلاقِ کاشی سے روشناس کراتی ہیں، جو ۱۸۷۰ء میں منظرِ عام پر آئی[۸۴]۔ ان کا یہ تجزیہ بخوبی واضح کرتا ہے کہ کس طرح بعض اخلاقی لٹریچر بہ یک وقت ہندو اور مسلم، ہر دو مذاہب کے بالائی طبقات کو مخاطب کر رہا تھا، اور خصوصاً کاشی ناتھ کے متن کے معاملے میں، یہ لڑکے اور لڑکیوں کی یکساں اخلاقی پرداخت کے لیے مختص تھا۔ اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ اخلاقی ادب نے یہ فریضہ بخوبی سرانجام دیا؛ یعنی اس نے ہندو اور مسلم ہر دو مذاہب کے ان بالائی طبقات کے لیے اخلاقیات کے ایک ایسے لٹریچر کا کردار ادا کیا جنھوں نے ماقبل جدید عہد کی اشرافیہ کی مانند، نو آبادیاتی دور میں بھی اکثر و بیشتر اپنی مشترکہ ثقافتی اقدار و روایات کا تسلسل برقرار رکھا تھا۔

تاہم، یہ بھی حقیقت ہے کہ اخلاق ہمیشہ سے ایک مسلم صنفِ ادب ہی رہی ہے۔ اس کی یہ دہری حیثیت، یعنی ایک طرف خالص مسلم صنفِ ادب ہونا اور دوسری جانب ایک وسیع حلقۂ عوام کے لیے بھی اس کی یکساں موزونیت، بعض اوقات خود متون کے اندر پوری صراحت کے ساتھ عیاں ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر، رحمت اللہ سبحانی اپنے اردو دیباچے میں بالکل یہی انگریزی لفظ استعمال کرتے ہوئے مخزنِ اخلاق کو ایک ایسی ''پبلک'' (public) کے لیے گراں قدر قرار دیتے ہیں، جو تمام طبقات پر محیط ہے۔ وہ یہ بتاتے ہوئے صریحاً فخر محسوس کرتے ہیں کہ ان کی یہ کتاب پانچ سو (۵۰۰) ہندوؤں نے بھی خریدی؛ تاہم، ساتھ ہی وہ اس متن کو ایک 'خالص اسلامی لٹریچر' کے طور پر ہی پیش کرتے ہیں۔ نو آبادیاتی ہندوستان میں اسلام اور مسلم تاریخ کی تفہیم کے حوالے سے بھلا اس بات کے کیا معنی اخذ کیے جائیں کہ ایک ایسی اسلامی روایت یا متن بھی موجود ہے جو تھامس بابنگٹن میکالے، سیموئیل جانسن، جان ملٹن، فرانسس بیکن، اور بنجمن فرینکلن جیسی مغربی شخصیات کے افکار کو اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے خود میں اس قدر خوبی سے جذب کر لیتا ہے؟ کم از کم، اس امر کو ہمیں اِس سوال پر غور کرنے کی جانب ضرور راغب کرنا چاہیے کہ اس دور میں 'اسلامی علم' کی تشکیل کن عناصر سے ہو رہی تھی، اور ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ 'اسلامی علم' اور 'نو آبادیاتی علم' دو بالکل الگ تھلگ اور بے گانہ وجود نہیں تھے، بلکہ یہ ایسے فکری نظام تھے جو نہایت دل چسپ اور غیر متوقع انداز میں ایک دوسرے کے ساتھ متقاطع

(intersect) ہو رہے تھے۔ چناں چہ زیرِ بحث معاملے میں ہم دیکھتے ہیں کہ یہ نو آبادیاتی علم نہیں ہے جو کسی مقامی ہندوستانی روایت کو اپنے تابع کر رہا ہو، بلکہ اس کے برعکس یہ ایک ہنداسلامی روایت ہے جو نو آبادیاتی علم کو جذب کر کے اسے اپنے مقاصد کے لیے بروئے کار لا رہی ہے۔

نو آبادیاتی ہندوستان میں ان (بظاہر) مختلف علمی نظاموں کے باہم مدغم (coalesce) ہونے کی اس کیفیت کو اجاگر کرنے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ طریقۂ تدریس (pedagogy) اور تجارتی مارکیٹ کے عوامل کو بھی زیرِ بحث لایا جائے۔ اس ضمن میں ایورل اے پاول اپنے مقالے "Old Books in New Bindings" میں استدلال کرتی ہیں کہ "ان تصانیف [یعنی نو آبادیاتی دور کے اردو اخلاقی متون] کو ایک ایسی نو آبادیاتی حکومت کی جانب سے از سرِ نو استعمال (recycle)، ہم آہنگ (adapt)، اور مختلف طریقوں سے قبول یا مسترد کیا جانا تھا، جو اپنے سکولوں اور کالجوں کے لیے کچھ اخلاقی تعلیمات فراہم کرنے کے حوالے سے نئی نئی فکر مندی کا شکار تھی" [۸۵]۔ نو آبادیاتی نظامِ تعلیم کے ساتھ اس وابستگی پر اصرار کرنا ہی اخلاق (اور ادب) کے ساتھ ساتھ اردو کے وسیع تر اشاعتی کلچر، اور بالخصوص انیسویں صدی کے اواخر کے اردو کتابی کلچر (book culture) کے تجزیے کا غالب رجحان رہا ہے۔ مؤرخین کا استدلال ہے کہ اُس دور میں ہونے والی بیش تر ادبی تخلیق کا اصل محرک وہ تدریسی ضروریات تھیں جو یا تو براہِ راست نو آبادیاتی ریاست کے مفادات یعنی سرکاری سکولوں میں ایک ٹھوس اخلاقی بنیاد پر استوار تعلیم فراہم کرنے میں ریاست کی گہری دل چسپی سے جنم لے رہی تھیں یا پھر ان مسلم مصلحین کے مقاصد کے تابع تھیں جو نو آبادیاتی نظامِ تعلیم کے متبادل کے طور پر اپنا ایک الگ نصاب وضع کرنے کی تگ و دو میں تھے [۸۶]۔ بلاشبہ، نو آبادیاتی ریاست اور مقامی مصلحین ہر دو کے تعلیمی اداروں اور تدریسی ترجیحات کے زاویے سے متاخر نو آبادیاتی عہد کی بیش تر ادبی پیداوار کا جائزہ لینا اپنی ایک مسلمہ علمی و تحقیقی وقعت رکھتا ہے، اور اخلاقی متون کی یہ تفہیم قابلِ عمل و درست بھی ہے۔ اس کی ایک عملی مثال یہ ہے کہ مخزنِ اخلاق کے تئیسویں ایڈیشن میں باقاعدہ ایک ایسے "خصوصی سکول ایڈیشن" کا حوالہ موجود ہے جسے محکمہ تعلیم پنجاب نے ۱۹۴۳ء میں شائع کیا تھا۔

اس کے باوجود، اپنی تفہیم کو صرف نو آبادیاتی سرپرستی تک محدود کر دینا اس امکان کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے مواد کی اشاعت میں مارکیٹ کا بھی ایک اہم کردار تھا، اور یہ کہ ایک ایسی اردو داں پبلک موجود تھے جو ان کتابوں میں پیش کیے جانے والے خیالات کی قدر کرتے تھے۔ سرکاری سکولوں میں وسیع پیمانے پر اپنائے جانے سے قبل، پانچ ایڈیشنز میں مخزنِ اخلاق کی پانچ ہزار سے زائد کاپیاں چھپ چکی تھیں۔ اور اگرچہ اس کے آغاز میں موجود ادارتی تبصرے کو حتمی حقیقت نہیں مانا جا سکتا، لیکن یہ ایسی کتابوں کے لیے ایک مقبول مارکیٹ کی نشان دہی ضرور کرتا ہے۔ اگر اخلاقی کتابوں کی کوئی مقبولِ عام مارکیٹ موجود تھی (جس کا اشارہ پاول نے بھی دیا ہے، گو کہ انھوں نے اس پر مزید تحقیق نہیں کی)، تو متاخر نو آبادیاتی ہندوستان میں مسلم تاریخ کی ہماری تفہیم کے حوالے سے ان کی

تاریخی اہمیت پر نظرِ ثانی ضروری ہے۔ ہم انہیں محض ایک نئی نوآبادیاتی طرزِ تعلیم (colonial pedagogy) کی تکمیلِ تمنا کی کوششوں کے اشارے کے طور پر نہیں پڑھ سکتے (اور نہ ہی اس بنیاد پر میکالے اور دیگر یورپی مفکرین کی ان میں شمولیت کی توجیہہ پیش کر سکتے ہیں)؛ بلکہ ہمیں انہیں مسلم فلسفیانہ روایت کے ایک اہم پہلو کی فعالیت وحیات پذیری کا انکشاف کرنے والے ماخذ کے طور پر بھی سمجھنا ہو گا۔

متاخر نوآبادیاتی عہد کے ہندوستان میں مسلمانوں کے احوالِ زیست (lifeworlds) کے حوالے سے ہماری زیادہ تر تفہیم سیاست، مذہبی و سماجی اصلاح، فرقہ وارانہ کشمکش اور صوفیانہ عقیدت کی عملی و ظاہری مذہبیت (performative religiosity) کے گرد ہی گھومتی رہی ہے۔ اس کے برعکس اخلاقی ادب ہماری توجہ دیگر، اور بالعموم نسبتاً خاموش و داخلی نوعیت کے مشاغل کی جانب مبذول کراتا ہے۔ اپنی نفسانی خواہشات پر قابو پانے کی سعی کی نمائندگی اس تصوّر سے ہوتی ہے کہ 'نفس' کو بہرحال 'عقل' کے تابع ہونا چاہیے۔ اس تصوّر کی جڑیں کلاسیکی مسلم فلسفیانہ روایت میں پیوست ہیں، جسے مقامی زبانوں کی مطبوعات کے ذریعے وسیع تر عوام تک پہنچایا گیا۔ چناں چہ، متاخر نوآبادیاتی ہندوستان میں نفس کو عقل کے تابع رکھنے کی یہ کوشش محض ایک خیال نہیں بلکہ ایک انتہائی موثر اور گہرا اخلاقی نصب العین بنی رہی۔ اخلاقی ادب کی وہ مضبوط روایت جو اپنی تجارتی کامیابی کے بل بوتے پر گردش کرتی رہی، اس امر پر مہرِ تصدیق ثبت کرتی ہے۔ اخلاقی کردار سازی کی یہ جستجو کسی بھی طور مسلمانوں کو ان مذکورہ بالا سرگرمیوں، خواہ وہ سیاست ہو، سماجی اصلاح ہو، فرقہ وارانہ کشمکش ہو یا پھر صوفیانہ عقیدت، میں حصہ لینے سے باز نہیں رکھتی۔ اس کے برعکس، ایک صنف کے طور پر اخلاق کی فعالیت مسلم احوالِ زیست کے تنوّع کو نمایاں کرتی ہے، یہ وہ میدان تھا جہاں اخلاقی وابستگی کی قدیم روایات نے نوآبادیاتی دور کی تبدیلیوں کے ساتھ مطابقت و مکالمے کی ایک ایسی راہ نکالی جس نے مسلمانوں (اور بالعموم پوری اردو داں پبلک) کو ایک ایسی زبان اور فکری منصوبہ، یعنی امکانات کا ایک مجموعہ، فراہم کیا جو ان کی روزمرہ زندگی سے پوری طرح ہم آہنگ تھا۔ لہٰذا، اس دور کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے اخلاقی ادب اور اس کی مقبولیت کو اپنی تحقیق میں شامل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا موضوعِ تحقیق محض کوئی 'اصلاح یافتہ' یا 'بے خود و سرشار' مسلمان ہی نہ رہے، بلکہ اپنے نفس اور اخلاق کی بالیدگی کے لیے مسلسل کوشاں فرد (striving subject) بھی ہماری اس تفہیم کا لازمی حصہ بنے۔

حواشی و حوالہ جات

* (پ: ۱۹۷۱ء) پروفیسر، شعبۂ تاریخ، مشی گن یونیورسٹی، امریکہ۔ fmir@umich.edu

** (پ: ۱۹۹۶ء) لیکچرار، شعبہ اردو، گورنمنٹ گریجوایٹ کالج، جوہر آباد۔ irfanhaider1004@gmail.com

۱۔ رحمت اللہ سبحانی، مخزنِ اخلاق، طبع دوم (لاہور: ۱۹۳۹ء)۔

۲۔ جے ایچ ہٹن [J. H. Hutton]، *Census of India*، جلد اول-ہندوستان، حصہ اول-رپورٹ (دہلی: ۱۹۳۳ء)۔
۱۹۳۱ء میں، ہندوستان میں شرحِ خواندگی ۹.۵ فیصد (۱۵.۶ فیصد مرد، ۲.۸ فیصد خواتین) ریکارڈ کی گئی تھی۔

۳۔ اندرا سین گپتا [Indira Sengupta]، داؤد علی [Daud Ali]، مرتبین، *Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India* (نیویارک: ۲۰۱۱ء)۔
نو آبادیاتی علم کی پیداوار اور نو آبادیاتی تعلیم پر علمی کام کا حجم خاصہ وسیع ہے۔ مضامین کا ایک بہترین اور حالیہ (مذکورہ بالا) مجموعہ ان دونوں کے درمیان تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔

۴۔ ایورل اے پاول [Avril A. Powell]، "Old Books in New Bindings: Ethics and Education in Colonial India"، مشمولہ *Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India*، اندرا سین گپتا [Indira Sengupta]، داؤد علی [Daud Ali]، مرتبین، (نیویارک: ۲۰۱۱ء)، ۱۹۹-۲۲۶۔

۵۔ ابراہیم کالن [Ibrahim Kalin] "Akhlaq"، مشمولہ *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*، مدیر: جان ایل ایسپوسیٹو [John L. Esposito] (اوکسفرڈ: ۲۰۰۹ء)۔

۶۔ فضل الرحمٰن، "Akhlaq"، مشمولہ *Encyclopedia Iranica*، شمارہ ۷، جلد ۱، ۷۱۹-۷۲۳۔ تاریخ ملاحظہ: ۳ فروری ۲۰۱۶ء۔

۷۔ جنوب ایشیائی تناظر میں 'ادب' اور 'ادب' کے لٹریچر، دونوں پر بحث کرنے والا بہترین کام اب بھی باربرا ڈیلی مٹکاف [Barbara Daly Metcalf] کی زیرِ ادارت شائع ہونے والی کتاب ہے *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* (برکلے، کیلیفورنیا، ۱۹۸۴ء)۔

۸۔ چارلس پیلاٹ [Charles Pellat]، "Adab II. Adab in Arabic Literature"، مشمولہ *Encyclopedia Iranica*، شمارہ ۴، جلد ۱، ۴۴۴-۴۳۹۔ تاریخ ملاحظہ: ۲۸ دسمبر ۲۰۱۹ء۔

۹۔ رچرڈ والزر [Richard Walzer] (مدیر)، *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (کیمبرج: میساچوسٹس، ۱۹۶۲ء)۔

۱۰۔ پیٹر ایڈمسن [Peter Adamson]، "Al-Kindi"، مشمولہ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*، ایڈورڈ این زالٹا [Edward N. Zalta]، (موسمِ بہار: ۲۰۱۸ء)۔
https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/al-kindi تاریخ ملاحظہ: ۱۹ نومبر ۲۰۱۹ء۔

۱۱۔ الفریڈ ایوری [Alfred Ivry]، "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind"، مشمولہ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*، ایڈورڈ این زالٹا [Edward N. Zalta]، (موسمِ گرما: ۲۰۱۲ء)۔
https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind تاریخ ملاحظہ: ۱ فروری ۲۰۱۶ء۔
رچرڈ والزر [Richard Walzer]، "Al-Farabi"، مشمولہ *Encyclopedia of Islam*، اشاعتِ دوم، مدیر: پیری جے بیئرمین [Peri J. Bearman]، تھیری بیانکوئس [Thierry Bianquis]، کلفورڈ ایڈمنڈ بوسورتھ [Clifford Edmund Bosworth]، ایمیری جوہانس وان ڈونزل [Emeri Johannes

[van Donzel]، اور ولف ہارٹ پی ہینز کس [Wolfhart P. Heinrichs]۔

http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0212 تاریخ ملاحظہ: ۲۸ اپریل ۲۰۲۱ء۔

جون میک گینس [Jon McGinnis]، *Avicenna* (نیو یارک، ۲۰۱۰ء)۔

۱۲۔ رچرڈ والزر [Richard Walzer]، "Akhlaq"، مشمولہ *Encyclopedia of Islam*، اشاعتِ دوم، مدیر: پیری جے بیئرمین [Peri J. Bearman]، تھیری بیانکوئس [Thierry Bianquis]، کلفورڈ ایڈمنڈ بوسورتھ [Clifford Edmund Bosworth]، ایمیری جوہانس وان ڈونزل [Emeri Johannes van Donzel]، اور ولف ہارٹ پی ہینز کس [Wolfhart P. Heinrichs]۔

http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0035 تاریخ ملاحظہ: ۴ فروری ۲۰۱۶ء۔

احمد ابن مسکویہ، *The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad ibn Miskawayh's Tahdhib al-Akhlaq*، مترجم قسطنطاین کے زریک [Constantine K. Zurayk] (بیروت، ۱۹۶۸ء)۔

۱۳۔ حامد دباشی [Hamid Dabashi]، "Khwajah Nasir al-Din al-Tusi: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of His Times"، مشمولہ *History of Islamic Philosophy*، حصہ اول، مدیران: سید حسین نصر [Seyyed Hossein Nasr] اور اولیور لیمن [Oliver Leaman] (نیو یارک: ۱۹۹۶ء)، ۵۲۷-۵۸۴۔

۱۴۔ این کے ایس لیمبٹن [Ann K. S. Lambton]، "Al-Dawwani"، مشمولہ *Encyclopedia of Islam*، اشاعتِ دوم، مدیر: پیری جے بیئرمین [Peri J. Bearman]، تھیری بیانکوئس [Thierry Bianquis]، کلفورڈ ایڈمنڈ بوسورتھ [Clifford Edmund Bosworth]، ایمیری جوہانس وان ڈونزل [Emeri Johannes van Donzel]، اور ولف ہارٹ پی ہینز کس [Wolfhart P. Heinrichs]۔

http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1743 تاریخ ملاحظہ: ۲۸ اپریل ۲۰۲۱ء۔

ماریا ای سبٹلنی [Maria E. Subtelny]، "Husayn Vaiz-i Kashifi: Polymath, Popularizer, and Preserver"، مشمولہ *Iranian Studies* جلد ۳۶، شمارہ ۴ (۲۰۰۳ء)، ۴۶۳-۴۶۷۔

۱۵۔ کلفورڈ ایڈمنڈ بوسورتھ [Clifford Edmund Bosworth]، *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040* (ایڈنبرا: ۱۹۶۳ء)۔

کلفورڈ ایڈمنڈ بوسورتھ [Clifford Edmund Bosworth]، *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay: The Dynasty in Afghanistan and Northern India, 1040-1186* (نیو یارک: ۱۹۷۷ء)۔

۱۶۔ سنیل شرما [Sunil Sharma]، *Persian Poetry at the Indian Frontier: Mas'ud Sa'd Salman of Lahore* (دہلی: ۲۰۰۰ء)۔

۱۷۔ مظفر عالم نے ہندوستان میں فارسی کے بطور سیاسی اور ادبی زبان کے کردار پر نہایت جامعیت کے ساتھ لکھا ہے؛ دیکھیے:

مظفر عالم، "Language and Power"، باب چہارم، مشمولہ *The Languages of Political Islam: India, 1200-1800* (شکاگو: ۲۰۰۴ء)۔

مظفر عالم، "The Culture and Politics of Persian in Pre-Colonial Hindustan"، مشمولہ *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*، مدیر: شیلڈن پولک [Sheldon Pollock] (کیلیفورنیا: برکلے، ۲۰۰۳ء)، ۹۸-۱۳۱۔

۱۸۔ ایما جے فلیٹ [Emma J. Flatt]، *The Courts of the Deccan Sultanates: Living Well in the Persian Cosmopolis*

(کیمبرج، ۲۰۱۹ء)۔

۱۹۔ مظفر عالم، "Language and Power"، باب چہارم، مشمولہ *The Languages of Political Islam: India, 1200-1800*، ۶۱۔

۲۰۔ مظفر عالم، "Language and Power"، باب چہارم، مشمولہ *The Languages of Political Islam: India, 1200-1800*۔

مظفر عالم، "Akhlaqi Norms and Mughal Governance"، مشمولہ *The Making of Indo-Persian Culture: Indian and French Studies*، مدیران: مظفر عالم، فرانکوئس ڈیلووائے [Francoise Delvoye]، اور مارک گیبوریو [Marc Gaborieau] (نئی دہلی، ۲۰۰۰ء)، ۹۵-۶۷۔

۲۱۔ آئی اے خان، "Tracing Sources of Principles of Mughal Governance: A Critique of Recent Historiography"، مشمولہ *Social Scientist* جلد ۳۷، شمارہ ۵/۶ (۲۰۰۹ء)، ۵۲۔

> عمومی طور پر، کسی ایک ہی متن سے مبالغہ آمیز حد تک فکری اثرات اخذ کرنے کے رجحان، اور بالکل مختلف حالات اور سیاق و سباق میں اپنائی جانے والی پالیسیوں اور طرزِ عمل کے ماخذ کو اسی واحد متن میں تلاش کرنے کی روش سے بہر حال گریز کیا جانا چاہیے۔

۲۲۔ انیسویں صدی میں ہندوستان فارسی اشاعت کا عالمی مرکز تھا۔ محمد توکلی طرقی [Mohamad Tavakoli-Targhi] کے مطابق، "انیسویں صدی کے ہندوستان میں فارسی مطبوعات کی تعداد دیگر زبانوں میں شائع ہونے والی کتب سے زیادہ تھی۔ برصغیر ہند میں کلکتہ، بمبئی، لکھنؤ، کانپور، دہلی، لاہور، حیدرآباد اور دیگر شہروں کے ناشرین نے بھی ایران میں اپنے ہم منصبوں کی نسبت زیادہ فارسی کتابیں شائع کیں۔" دیکھیے:

محمد توکلی طرقی [Mohamad Tavakoli-Targhi]، "Early Persianate Modernity"، مشمولہ *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*، مدیر: شیلڈن پولک [Sheldon Pollock] (نارتھ کیرولائنا: ڈرہم، ۲۰۱۱ء)، ۲۶۴۔

'اخلاق' کے متون ان فارسی مطبوعات میں شامل تھے۔ اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ صرف برٹش لائبریری میں طوسی کی اخلاقِ ناصری کے دو ایڈیشن (۱۸۶۵ء اور ۱۸۶۹ء)، دوانی کی اخلاقِ جلالی کے تین ایڈیشن (۱۸۱۰ء، ۱۸۲۶ء، اور ۱۸۸۵ء)، اور کاشفی کی اخلاقِ محسنی کے دو ایڈیشن (۱۸۶۲ء اور ۱۸۲۶ء) موجود ہیں، جو تمام کے تمام ہندوستان میں فارسی زبان میں شائع ہوئے تھے۔ انیسویں صدی کے ہندوستان میں فارسی طباعت کے حوالے سے، مزید دیکھیے:

زہرا شاہ، "Sustaining Authority in Persian Lithographed Books: Publishers and Printers in North India, c. 1835-57"، مشمولہ *South Asian Studies* جلد ۳۳، شمارہ ۲ (۲۰۱۷ء)، ۱۳۷-۱۴۸۔

اس بات کی ایک شاندار مثال کے لیے کہ اخلاقی خصائص پر مبنی ایک فارسی متن، سعدی کی گلستان کو ہندوستانی (اٹھارویں صدی کے) تناظر میں کس طرح پڑھا اور سمجھا جاتا تھا، دیکھیے:

مانا کیا [Mana Kia]، "Adab as Ethics of Literary Form and Social Conduct: Reading the Gulistan in Late Mughal India"، مشمولہ *No Tapping around Philology: A Festschrift in Honor of Wheeler McIntosh Thackston Jr. 's 70th Birthday*، مدیران: علی رضا کورنگی [Alireza Korangy] اور ڈینیل جے شیفیلڈ [Daniel J. Sheffield] (ویزبادن، ۲۰۱۴ء)، ۲۸۱-۳۰۸۔

۲۳۔ فارینہ میر [Farina Mir]، "Imperial Policy, Provincial Practices: Colonial Language Policy in Nineteenth-Century India"، مشمولہ *Indian Economic and Social History Review* جلد ۴۳، شمارہ ۴ (۲۰۰۶ء)، ۳۹۵-۴۲۷۔

۲۴۔ ہندوستانی کی لسانی سیاست اس مقالے کے دائرہ کار سے باہر ہے۔ اس بات کی دل چسپ تاریخ کے لیے کہ ہندوستانی کس طرح انتہائی حد تک سیاست زدہ ہو گئی، اور

کارکنوں کے ذریعے اسے ہندی اور اردو میں کیسے بانٹ دیا گیا، دیکھیے:

کرسٹوفر آر کنگ [Christopher R. King]، *One Language, Two Scripts: The Hindi Movement in Nineteenth Century North India*(دہلی:۱۹۹۴ء)۔

والٹر این ہاکالا [Walter N. Hakala]، *Negotiating Languages: Urdu, Hindi, and the Definition of Modern South Asia*(نیویارک:۲۰۱۶ء)۔

ڈیوڈ لیلی ویلڈ [David Lelyveld]، "Colonial Knowledge and the Fate of Hindustani"، مشمولہ *Comparative Studies in Society and History* جلد ۳۵، شمارہ ۴(۱۹۹۳ء)، ۶۶۵-۶۸۲۔

۲۵۔ لِن زاستوپیل [Lynn Zastoupil]، مارٹن موئیر [Martin Moir]، "Introduction"، مشمولہ *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781-1843*(نیویارک:۱۹۹۹ء)، ۱-۷۲۔

۲۶۔ بینٹنک کی پالیسیوں کی جگہ بعد میں آنے والے گورنر جنرل لارڈ آکلینڈ کی ۱۸۳۹ء کی ایک "یادداشت" (Minute) نے لے لی۔ دیکھیے:

لِن زاستوپیل [Lynn Zastoupil]، مارٹن موئیر [Martin Moir]، "Introduction"، مشمولہ *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781-1843*(نیویارک:۱۹۹۹ء)۔

اُس وقت اپنائے گئے اعلیٰ تعلیم کے ڈھانچے کی ایک بہترین مثال دہلی کالج ہے۔ دیکھیے:

مارگریٹ پرناؤ [Margrit Pernau] (مدیر)، *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*(دہلی:۲۰۰۶ء)۔

گیل مینالٹ [Gail Minault]، "Delhi College and Urdu"، مشمولہ *Annual of Urdu Studies* شمارہ ۱۴(۱۹۹۹ء)، ۱۱۹-۱۳۴۔

۲۷۔ گراہم شا [Graham Shaw]، "South Asia"، مشمولہ *A Companion to the History of the Book*، مدیران: سائمن ایلیٹ [Simon Eliot] اور جوناتھن روز [Jonathan Rose] (اوکسفرڈ، ۲۰۰۷ء)، ۱۲۶۔

۲۸۔ ایضاً، ۱۲۶۔

۲۹۔ ایضاً۔

۳۰۔ گراہم شا [Graham Shaw]، "South Asia"، مشمولہ *A Companion to the History of the Book*، مدیران: سائمن ایلیٹ [Simon Eliot] اور جوناتھن روز [Jonathan Rose]، ۱۳۱۔ (تاکید اصل کے مطابق ہے)۔

> شا استدلال کرتے ہیں کہ "۱۸۰۰ء سے قبل پریس کا ہندوستانیوں کے ذریعے ہندوستانیوں کے لیے (بغیر کسی براہِ راست یورپی تحریک یا شمولیت کے) استعمال ہونے کی واحد مثال وہ تھی جب ۱۷۹۸ء میں دو پارسی کمپوزیٹرز نے... اپنی زرتشتی مقدس کتاب خردہ اوستا کا ایک ایڈیشن تیار کیا"۔

۳۱۔ گراہم شا [Graham Shaw]، "Calcutta: Birthplace of the Indian Lithographed Book"، مشمولہ *Journal of the Printing Historical Society* شمارہ ۲۷(۱۹۹۸ء)، ۸۹-۱۱۱۔

۳۲۔ ہندوستان کی بھرپور کتابی ثقافت کے باوجود، تاریخ کے ایک ذیلی میدان کے طور پر، بالخصوص چھپی ہوئی کتاب کے حوالے سے، کتاب کی تاریخ (history of the book) صرف پچھلے بیس سالوں میں ہی مضبوط ہوئی ہے۔ رابرٹ ڈارنٹن [Robert Darnton] نے اپنے ایک نہایت اثر انگیز مقالے "Book Production in British India, 1850-1900"، مشمولہ *Book History*، شمارہ ۵(۲۰۰۲ء)، ۲۳۹-۲۶۲، میں اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ اس

ذیلی میدان میں جنوب ایشیائی تاریخ کے لیے کتنے وسیع امکانات موجود ہیں۔ اس کے بعد کے سالوں میں، مخصوص مقامی زبانوں کی طباعتی ثقافتوں پر متعدد بہترین تحقیقی کام شائع ہو چکے ہیں۔ ان میں درج ذیل شامل ہیں:

تامل کے حوالے سے:

اے آر وینکٹا چلاپتی[A. R. Venkatachalapathy]، *The Province of the Book: Scholars, Scribes, and Scribblers in Colonial Tamilnadu* (رانی کھیت:۲۰۱۲ء)۔

سٹوارٹ بلیک برن[Stuart Blackburn]، *Print, Folklore, and Nationalism in Colonial South India* (رانی کھیت:۲۰۰۳ء)۔

ہندی اور اردو پر:

فرینچسکا اورسینی[Francesca Orsini]، *Print and Pleasure: Popular Literature and Entertaining Fictions in Colonial North India* (رانی کھیت:۲۰۰۹ء)۔

الریک سٹارک[Ulrike Stark]، *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India* (رانی کھیت:۲۰۰۷ء)۔

بنگالی پر:

اندیتا گھوش[Anindita Ghosh]، *Power in Print: Popular Publishing and the Politics of Language and Culture in a Colonial Society, 1778-1905* (دہلی:۲۰۰۶ء)۔

ہندوستان اور جنوبی ایشیا میں کتاب کی تاریخ پر زیادہ جامع مجموعوں کے لیے (جو مختلف زبانوں کا احاطہ کرتے ہیں)، دیکھیے:

ابھیجیت گپتا[Abhijit Gupta]، سوپن چکرورتی[Swapan Chakravorty] (مدیران)، *Founts of Knowledge: Book History in India* (نئی دہلی:۲۰۱۶ء)۔

فرینچسکا اورسینی[Francesca Orsini] (مدیر)، *The History of the Book in South Asia* (نیویارک:۲۰۱۳ء)۔

ابھیجیت گپتا[Abhijit Gupta]، سوپن چکرورتی[Swapan Chakravorty] (مدیران)، *Moveable Type: Book History in India* (رانی کھیت:۲۰۰۸ء)۔

۳۳۔ ۱۸۶۷ء سے، حکومتِ ہند نے صوبہ وار شائع ہونے والی تمام کتب کی سہ ماہی فہرستیں تیار کرنا شروع کیں۔ دیکھیے: رابرٹ ڈارنٹن[Robert Darnton]، "Literary Surveillance in the British Raj: The Contradictions of Liberal Imperialism"، مشمولہ *Book History*، شمارہ ۴ (۲۰۰۱ء) ۱۳۳-۱۷۶۔

یہ فہرستیں برٹش لائبریری میں دستیاب ہیں۔ ان میں سے کچھ کو ڈیجیٹائز کر دیا گیا ہے اور https://data.bl.uk/twocenturies-quarterlylists/ پر دستیاب ہیں۔

۳۴۔ برٹش لائبریری، اورینٹل اینڈ انڈیا آفس کلیکشن (جسے اس مقالے میں بعد ازاں OIOC کے طور پر درج کیا گیا ہے)، VT 134۔

۳۵۔ لائبریری آف کانگریس، MLCSA 94/2497 (B) So Asia Cage ۔

۳۶۔ OIOC VT 844؛ OIOC VT 637؛ اور ایشیا، پیسیفک اینڈ افریقہ ۷۵۷.A.21.(۲)، یہ تمام نسخے برٹش لائبریری میں موجود ہیں۔

۳۷۔ اس انتخاب کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ متاخر نو آبادیاتی دور میں کتب کی اشاعت کا تجزیہ، رسائل و جرائد کی اشاعت کے تجزیے سے مختلف زاویہ نگاہ (analytics) کا

متقاضی ہے۔ کتابوں کی اشاعت اکثر ایک تجارتی منصوبہ ہوا کرتی تھی، جبکہ انیسویں صدی میں بیشتر رسائل (اخبارات) اور جرائد کی اشاعت یا تو سماجی اور/یا سیاسی تنظیموں اور اداروں سے منسلک تھی، یا پھر انہیں نوآبادیاتی ریاست کی سرپرستی حاصل تھی۔ شواہد بتاتے ہیں کہ انیسویں صدی کے اواخر سے لے کر بیسویں صدی کے آغاز تک، تجارتی بنیادوں پر رسائل کی اشاعت کوئی خاطر خواہ مقبولیت حاصل کرنے میں ناکام رہی: "۱۸۵۳ء میں شمال مغربی صوبہ جات اور پنجاب میں مقامی زبانوں کے چالیس اخبارات کی کل اشاعت دو ہزار سے بھی کم تھی۔ جن تین اخبارات کی اشاعت ۲۰۰ سے زائد تھی، انہیں سکولوں میں استعمال کے لیے حکومت نے خریدا ہوا تھا۔ کچھ عرصے تک، کسی پریس کے چلنے کے لیے اس طرح کی سرکاری سرپرستی ناگزیر تھی"۔

ڈیوڈ لیلی ویلڈ[David Lelyveld]، "Sir Sayyid's Public Sphere: Urdu Print and Oratory in Nineteenth Century India"، مشمولہ *Cracow Indological Studies* شمارہ ۱۱ (۲۰۰۹ء)، ۲۴۸۔

۱۹۱۰ء کی دہائی تک، تجارتی رسائل بتدریج منافع بخش ہو رہے تھے، جیسا کہ میگن ایٹن راب [Megan Eaton Robb] بیسویں صدی میں اردو کی تجارتی اشاعت پر اپنی حالیہ تحقیق میں بتاتی ہیں، جس کی توجہ بجنور کے اخبار مدینہ (قائم شدہ ۱۹۱۲ء) پر مرکوز ہے۔ دیکھیے:

میگن ایٹن راب[Megan Eaton Robb]، *Print and the Urdu Public: Muslims, Newspapers, and Urban Life in Colonial India* (نیویارک: ۲۰۲۰ء)۔ اپنی اس بحث کو صرف مطبوعہ کتب تک محدود رکھنے کا ایک ماحصل یہ ہے کہ اِس میں نوآبادیاتی عہد کی سب سے مشہور مروجِ اخلاق اشاعت یعنی سید احمد خان کے رسالہ تہذیب الاخلاق کو زیرِ بحث نہیں لایا جائے گا۔

۳۸۔ ۱۸۷۲ء اور ۱۸۷۵ء میں بالترتیب کوہِ نور پریس، لاہور اور محمدی پریس، لاہور نے شائع کیا۔

۳۹۔ تہذیب الاخلاق آریائے ہند، محاسن الاخلاق، اور مکارم الاخلاق۔ دیکھیے:

مارگریٹ پرناؤ [Margrit Pernau]، "Teaching Emotions: The Encounter between Victorian Values and Indo-Persian Concepts of Civility in Nineteenth-Century Delhi"، مشمولہ *Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India*، ۲۲۷-۲۴۷۔

مارگریٹ پرناؤ[Margrit Pernau]، "The Virtuous Individual and Social Reform: Debates among North Indian Urdu Speakers"، مشمولہ *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe*، از مارگریٹ پرناؤ و دیگر [Margrit Pernau et al.] (اوکسفرڈ، ۲۰۱۵ء)، ۱۶۹-۱۸۶۔

۴۰۔ سب سے اولین اردو طباعت مشنریوں کے زیرِ انتظام لندن میں، اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی سرپرستی میں کلکتہ میں انجام پائی۔ دیکھیے:

نائل گرین[Nile Green]، "Journeymen, Middlemen: Travel, Transculture, and Technology in the Origins of Muslim Printing"، مشمولہ *International Journal of Middle East Studies*، جلد ۴۱، شمارہ ۲ (۲۰۰۹ء)، ۲۰۳-۲۲۴۔

۴۱۔ ایمیکو سوناگا[Emiko Sunaga]، "A Study of the Urdu Print Culture of South Asia since the Late Eighteenth Century"، مشمولہ *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*، شمارہ ۶ (۲۰۱۳ء)، ۱۳۷۔

۴۲۔ ہم اب بھی اردو اشاعتی کلچر کے ایک جامع مطالعے کے منتظر ہیں۔ درج ذیل مونوگرافس نوآبادیاتی ہندوستان میں اس تاریخ کے اہم حصے فراہم کرتے ہیں:

میگن ایٹن راب[Megan Eaton Robb]، *Print and the Urdu Public: Muslims, Newspapers, and Urban Life in Colonial India* (نیویارک: ۲۰۲۰ء)۔

جینیفر ڈبرو[Jennifer Dubrow]، *Cosmopolitan Dreams: The Making of Modern Urdu Literary Culture in Colonial South Asia* (ہونولولو: ۲۰۱۸ء)۔

کویتا سرسوتی دتلا [Kavita Saraswathi Datla]، *The Language of Secular Islam: Urdu Nationalism and Colonial India* (ہونولولو: ۲۰۱۳ء)۔

الریک سٹارک [Ulrike Stark]، *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India* (رانی کھیت: ۲۰۰۷ء)۔

مارکس ڈیکسل [Markus Daechsel]، *The Politics of Self-Expression: The Urdu Middle-Class Milieu in Mid-Twentieth Century India and Pakistan* (نیویارک: ۲۰۰۶ء)۔

سی ریان پرکنز [C. Ryan Perkins]، ”From the Mehfil to the Printed Word: Public Debate and Discourse in Late Colonial India“، مشمولہ *Indian Economic and Social History Review*، جلد ۵۰، شمارہ ۱ (۲۰۱۳ء)، ۴۷-۷۶۔

۴۳۔ جنوبی ایشیا میں تصوف کے مطالعات نے، تاریخی اور عصری دونوں سطحوں پر، روح اور/یا نفس (اور عقل کی متعلقہ اہمیت) پر مبنی ڈسکورسز کا تجزیہ کیا ہے۔ مثال کے طور پر، این میری شمل [Annemarie Schimmel] لکھتی ہیں، ”ہندوستانی تصوف میں... نفس اپنے مختلف مدارج (امّارہ، 'برائی پر اکسانے والا' [سورۃ ۱۲/۵۳]؛ لوّامہ، 'ملامت کرنے والا' [سورۃ ۷۵/۲]، اور مطمئنہ، 'پرسکون و مطمئن' [سورۃ ۸۹/۲۷]) میں ہندو وِرَہِنی (virahini) یعنی اس محبِ صادق کا ہم پلہ بن جاتا ہے جو اپنے مجازی و حقیقی محبوب سے بچھڑ کر اس کے وصل کی تڑپ رکھتی ہے۔

این میری شمل [Annemarie Schimmel]، *Islam in the Indian Subcontinent* (لیڈن، ۱۹۸۰ء)، ۱۳۹۔

رچرڈ کُرِن [Richard Kurin] ۱۹۷۰ء کی دہائی کے پاکستان میں کی گئی ایتھنوگرافک تحقیق کی بنیاد پر روح، عقل، اور نفس کے ڈسکورس کا ایک بصیرت افروز تجزیہ پیش کرتے ہیں۔ دیکھیے:

رچرڈ کُرِن [Richard Kurin]، ”Morality, Personhood, and the Exemplary Life: Popular Conceptions of Muslims in Paradise“، مشمولہ *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*، مرتبہ: باربرا ڈیلی مٹکاف [Barbara Daly Metcalf]، (برکلے، کیلیفورنیا، ۱۹۸۴ء)، ۱۹۶-۲۲۰۔

مزید دیکھیے: کارل ڈبلیو ارنسٹ [Carl W. Ernst]، بروس بی لارنس [Bruce B. Lawrence]، ”Modern Day Chishtis“، باب ۷، مشمولہ *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond* (نیویارک، ۲۰۰۲ء)۔

پنینا وربنر [Pnina Werbner]، ”Reform Sufism in South Asia“، مشمولہ *Islamic Reform in South Asia*، مدیران: فلیپو اوسیلا [Filippo Osella] اور کیرولین اوسیلا [Caroline Osella] (کیمبرج، ۲۰۱۳ء)، ۵۱-۷۸۔

۴۴۔ سرور کے سوانحی کوائف مارشیا ہرمینسن [Marcia Hermansen] کے مقالے، ”Imagining Space and Siting Collective Memory in South Asian Muslim Biographical Literature (Tazkirahs)“، مشمولہ *Studies in Contemporary Islam*، جلد ۴، شمارہ ۲ (۲۰۰۲ء)، ۱-۲۲، سے ماخوذ ہیں۔ یونانی طب کی نوآبادیاتی تاریخ کے حوالے سے دیکھیے:

سیما علوی، *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition, 1600-1900* (رانی کھیت: ۲۰۰۷ء)۔

۴۵۔ مارشیا ہرمینسن [Marcia Hermansen]، ”Imagining Space and Siting Collective Memory in South Asian Muslim Biographical Literature (Tazkirahs)“، مشمولہ *Studies in Contemporary Islam*، جلد ۴، شمارہ ۲ (۲۰۰۲ء)، ۱۲-۱۱۔

۴۶۔ نوآبادیاتی ہندوستان میں اصل فارسی متون کے پھیلاؤ کا تعلق فارسی زبان سیکھنے کے ساتھ ساتھ فارسی قارئین کی موجودگی سے بھی تھا۔ کاشفی کا متن فارسی تدریس

میں استعمال ہوتا تھا، جیسا کہ ایسٹ انڈیا کالج، ہرٹ فورڈ شائر، انگلستان—جو ہندوستان میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت کے لیے اہلکاروں کو تربیت دیتا تھا—میں استعمال کے لیے اس کی اشاعت سے ظاہر ہوتا ہے۔ دیکھیے: حسین واعظ کاشفی، اخلاقِ محسنی (ہرٹ فورڈ، ۱۸۵۰ء)، برٹش لائبریری، ایشیا، پیسیفک اینڈ افریقہ DRT ڈیجیٹل سٹور ۷۵۷.D.34۔ تاہم، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فارسی کلاسیک کے اردو تراجم تجارتی مارکیٹ کے لیے تیار کیے گئے تھے اور وہیں ان کی گردش تھی۔

۴۷۔ الریک سٹارک [Ulrike Stark]، *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India* (رانی کھیت: ۲۰۰۷ء)۔

۴۸۔ جان ٹی پلیٹس [John T. Platts] کی ڈکشنری *A Dictionary of Classical Urdu, Classical Hindi, and English* (لندن: ۱۸۸۴ء) میں 'علمِ اخلاق' کی تعریف "اخلاقی فلسفہ، اخلاقیات وغیرہ" کے طور پر کی گئی ہے۔

۴۹۔ ۱۸۷۱ء کا ایڈیشن [(7) OIOC, 14119.e.6] اور ۱۸۷۸ء کے ایڈیشن کے دو نسخے [OIOC 14119.d.15(4)] اور [OIOC 14119.d.15(5)] برٹش لائبریری میں دستیاب ہیں۔ ۱۸۷۱ء کا ایڈیشن کوہِ نور پریس کی جانب سے شائع ہوا اور اس کی تعدادِ اشاعت ۳۰۰ تھی۔ دیکھیے: "*Catalogue of Books [Punjab] for the Quarter Ending 30 September 1871*"، ۴-۵۔

۱۸۷۸ء کے ایڈیشن کی تعدادِ اشاعت ۳۰۵ تھی۔ دیکھیے: "*Statement of Particulars Regarding Books, Maps, etc., Published in the North-Western Provinces and Oudh, and Registered under Act XXV of 1867 during the Fourth Quarter of 1878*"، ۷۔

اور چوتھا ایڈیشن، وہ بھی نول کشور نے شائع کیا، اس کی تعدادِ اشاعت ۶۰۰ تھی۔ دیکھیے:

"*Statement of Particulars Regarding Books, Maps, etc., Published in the North-Western Provinces and Oudh, and Registered under Act XXV of 1867, during the Second Quarter of 1882*"، ۲-۳۔

۵۰۔ مفتی غلام سرور، مخزنِ حکمت (لکھنؤ: ۱۸۷۸ء)، ۲۔

نوٹ: یہاں مخزنِ حکمت سے مندرج اقتباسات کو مصنفہ کے انگریزی ترجمے سے اردو میں منتقل کرنے کی بجائے، کتاب کے اصل متن (تیسرا ایڈیشن، مطبوعہ نول کشور، ۱۸۷۸ء) سے براہِ راست نقل کیا گیا ہے۔ [مترجم]

۵۱۔ مفتی غلام سرور، مخزنِ حکمت، ۴۔

۵۲۔ ایضاً، ۱۷۔

۵۳۔ ایضاً۔

۵۴۔ ایضاً، ۱۰۸۔

۵۵۔ ایضاً، ۱۱۶۔

۵۶۔ ایضاً، ۱۱۹۔

۵۷۔ ایضاً، ۱۴۴۔

۵۸۔ ایضاً، ۳۔

۵۹۔ ایضاً۔

۶۰۔ عزیز صمدانی، عزیز الآفاق فی مسائل الاخلاق (الہ آباد: ۱۸۹۴ء)۔ ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی میں دستیاب ہے۔ نیز یہاں بھی دستیاب ہے: https://archive.org/details/dli.ernet.296234

عنوان کا انگریزی ترجمہ "*Statement of Particulars Regarding Books and Periodicals Published in the North-Western Provinces and Oudh, and Registered under Act XXV of 1867, during the Second Quarter of 1894*"، صفحہ نمبر ۱۲، میں اسی طرح کیا گیا ہے۔

۶۱۔ قرآن، سورۃ البقرہ، آیت ۲۶۹۔

نوٹ: مذکورہ آیت کا ترجمہ شیخ محسن علی نجفی کے ترجمہ قرآن بلاغ القرآن (اسلام آباد: دار القرآن الکریم جامعۃ الکوثر، ۲۰۰۰ء) سے نقل کیا گیا ہے۔ [مترجم]

۶۲۔ جان ٹی پلیٹس [John T. Platts] کی ڈکشنری *A Dictionary of Classical Urdu, Classical Hindi, and English* کے مطابق، 'قوم' کے لغوی معنی "لوگ، قوم، قبیلہ، نسل، خاندان" کے ہیں۔ متاخر نو آبادیاتی ہندوستان میں مسلم کمیونٹی کے طور پر 'قوم' کی حالیہ تشریح کے لیے، دیکھیے: مریم واصف خان، "Nation/Qaum: The 'Musalmans' of India"، باب ۳، مشمولہ *Who Is a Muslim? Orientalism and Literary Populisms* (نیویارک: ۲۰۲۱ء)۔

۶۳۔ عزیز صمدانی، عزیز الآفاق فی مسائل الاخلاق (الہ آباد: ۱۸۹۴ء)، ۲۔

نوٹ: صمدانی کی کتاب عزیز الآفاق فی مسائل الاخلاق کے جن اقتباسات کا مقالے میں حوالہ دیا گیا ہے، ان کا انگریزی سے اردو ترجمہ کرنے کی بجائے، اصل کتاب سے براہِ راست نقل کیا گیا ہے۔ [مترجم]

۶۴۔ عزیز صمدانی، عزیز الآفاق فی مسائل الاخلاق، ۳۱۔

۶۵۔ ایضاً، ۱۴۱۔

۶۶۔ ایضاً، ۳۸۔

۶۷۔ ایضاً، ۶۰۔

۶۸۔ ڈیکسل [Daechsel] ۱۹۲۸ء، ۱۹۳۳ء اور ۱۹۳۸ء کے سالوں کے لیے پانچ خطوں (صوبہ جاتِ متحدہ، پنجاب، دہلی، بمبئی اور بنگال) سے اردو مطبوعات پر اعداد و شمار فراہم کرتے ہیں۔ ان سالوں میں شائع ہونے والے عنوانات (کتب) کی تعداد بالترتیب ۱,۵۹۳؛ ۱,۵۶۹؛ اور ۱,۴۵۸ تھی۔ چوں کہ ہر کتاب کی اشاعت کی تعداد چند سو سے لے کر چند ہزار تک ہوتی تھی، اس لیے یہ علاقے اکیلے ہی ہندوستان کی اردو اشاعتی مارکیٹ میں سالانہ دسیوں ہزار کتابوں کی گردش کا سبب بن رہے تھے۔ مارکس ڈیکسل [Markus Daechsel]، *The Politics of Self-Expression: The Urdu Middle-Class Milieu in Mid-Twentieth Century India and Pakistan* (نیویارک: ۲۰۰۶ء)، ۱۴۔

۶۹۔ رحمت اللہ سبحانی، مخزنِ اخلاق، طبع دوم، ۵۔

۷۰۔ ایضاً، ۱۴۷۔

نوٹ: اقتباسات کو ترجمہ کرنے کی بجائے اصل کتاب سے نقل کیا گیا ہے۔ [مترجم]

۷۱۔ انیسویں صدی کی ان استعمار مخالف تحریکوں کے حوالے سے، جنہوں نے ایک اسلامی فکری و لسانی پیرایہ (idiom) استعمال کیا، دیکھیے: عائشہ جلال، *Partisans of Allah: Jihad in South Asia* (کیمبرج، ایم اے، ۲۰۰۸ء)۔

۷۲۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے مطابق ہندوستانی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب ۲۱ فیصد تھا۔ *Census of India, 1901: Vol. 1-A, India, Part II, Tables* (کلکتہ، ۱۹۰۳ء)۔ دیکھیے: جدول ۶، "The Population by Religion"، ۵۷-۶۲۔

۷۳۔ دیکھیے:

عائشہ جلال، *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850* (لندن: ۲۰۰۰ء)۔

اس تصنیف کی خوبیوں میں سے ایک مسلمانوں کے تصوّرِ ذات (notions of self) کا یہ جائزہ لینا ہے کہ وہ کس طرح کمیونٹی کے مذہبی، علاقائی، اور قومی تصوّرات کے ساتھ جڑتے ہیں۔

۷۴۔ مسلم لیگ کے سیاسی محرکات کا اساسی مطالعہ ہنوز عائشہ جلال کی کتاب *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan* (کیمبرج: ۱۹۹۴ء) ہی ہے۔ جلال کی اس دلیل کو، کہ پاکستان کا مطالبہ محمد علی جناح کی جانب سے ایک آزاد قومی ریاست کے نظریے کے بجائے، دراصل ہندوستان میں اقتدار کی حصہ داری کے اپنے ہدف کو آگے بڑھانے کے لیے سودے بازی کے ایک حربے (bargaining chip) کے طور پر استعمال کیا گیا تھا، حال ہی میں وینکٹ دھولی پالا [Venkat Dhulipala] نے چیلنج کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پاکستان کا تصوّر ایک مربوط اور بخوبی وضع کردہ خاکہ تھا، خواہ یہ جناح کی جانب سے پیش کیا گیا ہو یا دیگر افراد کی جانب سے۔

وینکٹ دھولی پالا [Venkat Dhulipala]، *Creating a New Medina: State Power, Islam, and the Quest for Pakistan in Late Colonial North India* (نیویارک: ۲۰۱۵ء)۔

تقسیم کی تاریخ اور تاریخ نویسی کے بصیرت افروز اور اہم تجزیوں کے لیے، دیکھیے:

ڈیوڈ گلمارٹن [David Gilmartin]، "Partition, Pakistan, and South Asian History: In Search of a Narrative"، مشمولہ *Journal of Asian Studies*، جلد ۵۷، شمارہ ۴ (۱۹۹۸ء)، ۱۰۶۸-۱۰۹۵۔

ڈیوڈ گلمارٹن [David Gilmartin]، "The Historiography of India's Partition: Between Civilization and Modernity"، مشمولہ *Journal of Asian Studies*، جلد ۷۴، شمارہ ۱ (۲۰۱۵ء)، ۲۳-۴۱۔

۷۵۔ ڈیوڈ لیلی ویلڈ [David Lelyveld]، *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India* (پرنسٹن: این جے، ۱۹۷۷ء)۔

باربرا ڈیلی مٹکاف [Barbara Daly Metcalf]، *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (پرنسٹن: این جے، ۱۹۸۲ء)۔

یوہانن فریڈمین [Yohanan Friedmann]، *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (برکلے: سی اے، ۱۹۸۹ء)۔

اوشا سانیال [Usha Sanyal]، *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement, 1870-1920* (نیویارک: ۱۹۹۶ء)۔

محمد قاسم زمان [Muhammad Qasim Zaman]، *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (پرنسٹن: این جے، ۲۰۰۲ء)۔

فرانسس رابنسن [Francis Robinson]، *The Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia* (لندن: ۲۰۰۱ء)۔

فرانسس رابنسن [Francis Robinson]، "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print"، مشمولہ

Modern Asian Studies، جلد۲۷، شمارہ۱ (۱۹۹۳ء)، ۲۲۹-۲۵۱۔

۷۶۔ نو آبادیاتی ہندوستان میں ایک 'اصلاح یافتہ مسلم فرد' کو جنم دینے والے پس منظر کی جامع تاریخ کے لیے ملاحظہ کیجیے:
فرانسس رابنسن[Francis Robinson]، "Religious Change and the Self in Muslim South Asia since 1800"، مشمولہ *South Asia: Journal of South Asian Studies*، جلد۲۰، شمارہ۱ (۱۹۹۷ء)، ۱-۱۵۔

۷۷۔ جنوبی ایشیائی تصوف پر ہونے والے متعدد مطالعات میں سے، نو آبادیاتی عہد کی اس 'غیر اصلاح یافتہ' مذہبیت کا ایک نہایت چشم کشا خاکہ نائل گرین[Nile Green] کی تصنیف، *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840-1915* (نیویارک: ۲۰۱۱ء) میں ملتا ہے۔

۷۸۔ ملاحظہ کیجیے: علی عثمان قاسمی[Ali Usman Qasmi]، *Questioning the Authority of the Past: The Ahl al-Qur'an Movements in the Punjab* (کراچی، ۲۰۱۱ء)۔
ہارلن او پیئرسن[Harlan O. Pearson]، *Islamic Reform and Revival in Nineteenth-Century India: The Tariqah-i-Muhammadiyah* (نئی دہلی: ۲۰۰۸ء)۔
ٹینا پروہت[Teena Purohit]، *The Aga Khan Case: Religion and Identity in Colonial India* (کیمبرج: ایم اے، ۲۰۱۲ء)۔
جسٹن جونز[Justin Jones]، *Shi'a Islam in Colonial India: Religion, Community and Sectarianism* (کیمبرج: ۲۰۱۲ء)۔

۷۹۔ شہاب احمد، *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (پرنسٹن: این جے، ۲۰۱۶ء)، ۱۶۔

> چناں چہ مسلمانوں کی جانب سے 'فلسفہ' کی نہایت تیزی کے ساتھ تاریخی سطح پر 'حکمت' کے روپ میں تشکیلِ نو، دراصل اس مکمل اور گہرے انضمام کی غماز ہے جس کے تحت غور و فکر اور اظہار کے وہ اسالیب جو فلسفے کی تشکیل کرتے ہیں، غور و فکر اور اظہار کے ان وسیع تر سانچوں میں رچ بس گئے تھے جن سے مسلمانوں کے تاریخی معاشرے تشکیل پاتے ہیں۔ (تاکید اصل متن کا حصہ ہے)۔

۸۰۔ محمد خالد مسعود، "Islamic Modernism"، مشمولہ *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*، مرتبہ: محمد خالد مسعود، ارمینڈو سالواتور[Armando Salvatore]، اور مارٹن وان بروئینسن[Martin van Bruinessen] (ایڈنبرا: ۲۰۰۹ء)، ۲۳۷-۲۶۰۔

۸۱۔ نوید اخان کی دلیل ہے کہ اسلامی ریاست اور پاکستان میں رائج اسلام کے منصوبے کو آرزومندی اور جدوجہد کے زاویے سے دیکھا جانا چاہیے۔ وہ سوال اٹھاتی ہیں، "پاکستان کے تاریخی ریکارڈ کو بحیثیت مسلمان جدوجہد کرنے کی آرزو کے تحت تشکیل پانے والے منظرنامے کے طور پر دیکھنے کا کیا مطلب ہوگا، جب کہ یہ سوال ہنوز مبہم ہے کہ ایک فرد کو کس قسم کا مسلمان ہونا چاہیے، اور کس قسم کی اسلامی ریاست یا مسلم معاشرے کے لیے تگ و دو کرنی چاہیے؟"
نوید اخان، *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan* (ڈرہم: این سی، ۲۰۱۲ء)، ۹۔
نوید اخان اس آرزومند فرد کو جدیدیت پسند اسلام اور ایک اعلیٰ ادبی ثقافت، دونوں کے ساتھ جوڑتی ہیں۔ تاہم، زیرِ نظر مقالہ ایک مختلف فکری سلسلہ نسب تجویز کرتا ہے، جو اس مذہبی آرزومندی اور جدوجہد کو نو آبادیاتی ہندوستان میں ایک وسیع تر فکری رجحان کے ساتھ منسلک کرتا ہے، جس کی نمائندگی 'اخلاقی' ادب کی مقبولیت سے ہوتی ہے۔

۸۲۔ باربرا ڈیلی میٹکاف[Barbara Daly Metcalf]، مرتب، *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* (برکلے، کیلیفورنیا، ۱۹۸۴ء)۔

۸۳۔ جنوبی ایشیا میں اسلام اور اشاعتی کلچر کے موضوع پر اپنے ایک اہم مقالے میں، فرانسس رابنسن[Francis Robinson] استدلال کرتے ہیں کہ ۱۸۲۰ء اور

۱۸۳۰ء کی دہائیوں میں، علمائے کرام اردو طباعت کے امکانات کو بروئے کار لانے اور اسے پوری طاقت و جوش سے اپنانے والے اولین لوگوں میں شامل تھے۔ ان کے مطابق، علما نے ایسا اس لیے کیا کیوں کہ وہ طباعت کا استعمال کرنے کے ساتھ اپنی اُس علمی اتھارٹی کو بھی برقرار رکھنے میں کامیاب رہے، جس کا تمام تر انحصار "سینہ بہ سینہ منتقلی" پر استوار تھا۔ دیکھیے:

فرانسس رابنسن[Francis Robinson]، "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print"، مشمولہ *Modern Asian Studies*، جلد ۲۷، شمارہ ۱ (۱۹۹۳ء)، ۲۲۹-۲۵۱۔

۸۴۔ ایورل اے پاول[Avril A. Powell]، "Old Books in New Bindings: Ethics and Education in Colonial India"، مشمولہ *Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India*، اندرا سین گپتا[Indira Sengupta]، داؤد علی[Daud Ali]، مرتبین، (نیویارک: ۲۰۱۱ء)، ۱۹۹-۲۲۶۔

اخلاقِ کاشی کو وزیر خان پرنٹرز اینڈ پبلشرز نے دو ہزار کی تعدادِ اشاعت کے ساتھ شائع کیا تھا۔

۸۵۔ ایورل اے پاول[Avril A. Powell]، "Old Books in New Bindings: Ethics and Education in Colonial India"، مشمولہ *Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India*، اندرا سین گپتا[Indira Sengupta]، داؤد علی[Daud Ali]، مرتبین، ۱۹۹۔

۸۶۔ سکولوں میں اخلاقی تعلیم کے لیے موزوں مقامی لٹریچر تیار کرنے کی نو آبادیاتی ریاست کی جستجو کے مسئلے پر، دیکھیے:

سی. ایم. نعیم[C. M. Naim]، "Prize-Winning Adab: A Study of Five Urdu Books Written in Response to the Allahabad Government Gazette Notification"، مشمولہ *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*، مرتب: باربرا ڈیلی مٹکاف[Barbara Daly Metcalf]، (برکلے: کیلیفورنیا، ۱۹۸۴ء)، ۳۱۴-۲۹۰۔

خواتین کی مناسب تعلیم کے بارے میں اٹھنے والے سوالات اُس وقت کے مصلحین کی تعلیم سے متعلق تشویش اور اضطراب کو خاص طور پر نمایاں کرتے ہیں۔ دیکھیے:

شنیلا خوجہ-مولجی[Shenila Khoja-Moolji]، "Forging Sharif Subjects"، باب ۲، مشمولہ *Forging the Ideal Educated Girl: The Production of Desirable Subjects in Muslim South Asia* (آکلینڈ: سی اے، ۲۰۱۸ء)۔

پرنا سینگپتا[Parna Sengupta] اس جانب اشارہ کرتی ہیں کہ کس طرح نو آبادیاتی مفادات اور مذہبی مصلحین کے مقاصد آپس میں ہم آہنگ بھی ہوئے؛ دیکھیے:

پرنا سینگپتا[Parna Sengupta]، *Pedagogy for Religion: Missionary Education and the Fashioning of Hindus and Muslims in Bengal* (برکلے: سی اے، ۲۰۱۱ء)۔

نوٹ: اصل انگریزی مقالے میں، چوں کہ ببلیوگرافی شامل نہیں ہے۔ اس لیے تقریباً تمام کتب کے حوالہ جات میں ان کے پبلشرز کی تفصیلات مفقود ہیں۔ لہٰذا ببلیوگرافی کی تیاری، سنِ اشاعت کے لحاظ سے پبلشرز کی کھوج میں مصنوعی ذہانت کے ریسرچ ٹولز کا سہارا لیا گیا ہے۔ نیز بعض انگریزی اسما (Nomenclature) اور حوالہ جات ترتیب دینے میں بھی اس سے مدد لی گئی ہے۔ [مترجم]

Bibliography

Adamson, Peter. “Al-Kindī”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2018.

Ahmed, Shahab. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

Alam, Muzaffar. “Akhlaqi Norms and Mughal Governance”, *The Making of Indo-Persian Culture: Indian and French Studies*, New Delhi: Manohar Publishers, 2000.

Alam, Muzaffar. “The Culture and Politics of Persian in Pre-Colonial Hindustan”, In Sheldon Pollock, ed., *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, Berkeley, California: University of California Press, 2003, 131-98.

Alam, Muzaffar. *The Languages of Political Islam: India, 1200-1800*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Alavi, Seema. *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition*, 1600-1900. Ranikhet: Permanent Black, 2007.

Blackburn, Stuart. *Print, Folklore, and Nationalism in Colonial South India*. Ranikhet: Permanent Black, 2003.

Bosworth, Clifford Edmund. *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

Bosworth, Clifford Edmund. *The Later Ghaznavids: Splendor and Decay: The Dynasty in Afghanistan and Northern India, 1040-1186*. New York: Columbia University Press, 1977.

Census of India, 1901: Vol. 1-A, India, Part II, Tables. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1903.

Dabashi, Hamid. “Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of His Times”, *History of Islamic Philosophy*, Part 1, 527-84. New York: Routledge, 1996.

Daechsel, Markus. *The Politics of Self-Expression: The Urdu Middle-Class Milieu in Mid-Twentieth Century India and Pakistan*. New York: Routledge, 2006.

Darnton, Robert. “Book Production in British India, 1850-1900”, *Book History* 5, 239-62. 2002.

Darnton, Robert. “Literary Surveillance in the British Raj: The Contradictions of Liberal Imperialism”, *Book History* 4, 133-76. 2001.

Datla, Kavita Saraswathi. *The Language of Secular Islam: Urdu Nationalism and Colonial India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.

Dhulipala, Venkat. *Creating a New Medina: State Power, Islam, and the Quest for Pakistan in Late Colonial North India*. New York: Cambridge University Press, 2015.

Dubrow, Jennifer. *Cosmopolitan Dreams: The Making of Modern Urdu Literary Culture in Colonial South Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2018.

Ernst, Carl W. and Bruce B. Lawrence. *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Flatt, Emma J. *The Courts of the Deccan Sultanates: Living Well in the Persian Cosmopolis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley, CA: University of California Press, 1989.

Ghosh, Anindita. *Power in Print: Popular Publishing and the Politics of Language and Culture in a Colonial Society, 1778-1905*. Delhi: Oxford University Press, 2006.

Gilmartin, David. “Partition, Pakistan, and South Asian History: In Search of a Narrative”,

Journal of Asian Studies 57, no. 4, 1068-95. 1998.
Gilmartin, David. "The Historiography of India's Partition: Between Civilization and Modernity", *Journal of Asian Studies* 74, no. 1, 2015, 23-41.
Green, Nile. "Journeymen, Middlemen: Travel, Transculture, and Technology in the Origins of Muslim Printing", *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 2, 2009, 203-24.
Green, Nile. *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840-1915*. New York: Cambridge University Press, 2011.
Gupta, Abhijit and Swapan Chakravorty, eds. *Founts of Knowledge: Book History in India*. New Delhi: Orient Blackswan, 2016.
Gupta, Abhijit and Swapan Chakravorty, eds. *Moveable Type: Book History in India*. Ranikhet: Permanent Black, 2008.
Hakala, Walter N. *Negotiating Languages: Urdu, Hindi, and the Definition of Modern South Asia*. New York: Columbia University Press, 2016.
Hermansen, Marcia. "Imagining Space and Siting Collective Memory in South Asian Muslim Biographical Literature (Tazkirahs)", *Studies in Contemporary Islam* 4, no. 2, 2002, 1-22.
Hutton, J. H. *Census of India*, Vol. 1 - India, Part I - Report. Delhi: Manager of Publications, 1933.
Ivry, Alfred. "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind", In Edward N. Zalta, ed., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2012.
Jalal, Ayesha. *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
Jalal, Ayesha. *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850*. London: Routledge, 2000.
Jalal, Ayesha. *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Jones, Justin. *Shi'a Islam in Colonial India: Religion, Community and Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
Kalin, Ibrahim. "Akhlaq", In John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Kashifi, Husayn Vaiz. *Akhlāq-i Muḥsinī*. Hertford: Stephen Austin, 1850.
Khan, I. A. "Tracing Sources of Principles of Mughal Governance: A Critique of Recent Historiography", *Social Scientist* 37, no. 5/6, 45-54. 2009.
Khan, Maryam Wasif. "Nation/Quam: The 'Musalmans' of India", In *Who Is a Muslim? Orientalism and Literary Populisms*. New York: Fordham University Press, 2021.
Khan, Naveeda. *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Durham, NC: Duke University Press, 2012.
Khoja-Moolji, Shenila. *Forging the Ideal Educated Girl: The Production of Desirable Subjects in Muslim South Asia*. Oakland, CA: University of California Press, 2018.
Kia, Mana. "Adab as Ethics of Literary Form and Social Conduct: Reading the Gulistan in Late Mughal India", *No Tapping around Philology: A Festschrift in Honor of Wheeler McIntosh Thackston Jr.'s 70th Birthday*, 281-308. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014.
King, Christopher R. One Language, *Two Scripts: The Hindi Movement in Nineteenth Century North India*. Delhi: Oxford University Press, 1994.
Kurin, Richard. "Morality, Personhood, and the Exemplary Life: Popular Conceptions of Muslims in Paradise", *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian*

Islam, 196-220. Berkeley, California: University of California Press, 1984.

Lambton, Ann K. S. "Al-Dawwānī", *Encyclopedia of Islam*.

Lelyveld, David. "Colonial Knowledge and the Fate of Hindustani", *Comparative Studies in Society and History* 35, no. 4, 665-82. 1993.

Lelyveld, David. "Sir Sayyid's Public Sphere: Urdu Print and Oratory in Nineteenth Century India", *Cracow Indological Studies* 11, 2009, , 237-67.

Lelyveld, David. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Masud, Muhammad Khalid. "Islamic Modernism", *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, 237-60. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

McGinnis, Jon. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.

Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

Metcalf, Barbara Daly, ed. *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley, California: University of California Press, 1984.

Minault, Gail. "Delhi College and Urdu", *Annual of Urdu Studies* 14, 1999, 119-34.

Mir, Farina. "Imperial Policy, Provincial Practices: Colonial Language Policy in Nineteenth Century India", *Indian Economic and Social History Review* 43, no. 4, 2006, 395-427.

Miskawayh, Ahmad ibn. *The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad ibn Miskawayh's Tahdhib al-Akhlaq*. Translated by Constantine K. Zurayk. Beirut: American University of Beirut, 1968.

Naim, C. M. "Prize-Winning Adab: A Study of Five Urdu Books Written in Response to the Allahabad Government Gazette Notification", *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, 290-314. Berkeley, California: University of California Press, 1984.

Orsini, Francesca. *Print and Pleasure: Popular Literature and Entertaining Fictions in Colonial North India*. Ranikhet: Permanent Black, 2009.

Orsini, Francesca, ed. *The History of the Book in South Asia*. New York: Routledge, 2013.

Pearson, Harlan O. *Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India: The Tariqah-i Muhammadiyah*. New Delhi: Yoda Press, 2008.

Pellat, Charles. "Adab II. Adab in Arabic Literature", *Encyclopedia Iranica*, 1/4, 439-44.

Perkins, C. Ryan. "From the Mehfil to the Printed Word: Public Debate and Discourse in Late Colonial India", *Indian Economic and Social History Review* 50, no. 1, 2013, 47-76.

Pernau, Margrit. "Teaching Emotions: The Encounter between Victorian Values and Indo-Persian Concepts of Civility in Nineteenth Century Delhi", *Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, 227-47.

Pernau, Margrit. "The Virtuous Individual and Social Reform: Debates among North Indian Urdu Speakers", In *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2015, 169-86.

Pernau, Margrit, ed. *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*. Delhi: Oxford University Press, 2006.

Platts, John T. *A Dictionary of Classical Urdu, Classical Hindi, and English*. London: W. H. Allen & Co., 1884.

Powell, Avril A. "Old Books in New Bindings: Ethics and Education in Colonial India",

Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India, New York: Palgrave Macmillan, 2011, 199-226.

Purohit, Teena. *The Aga Khan Case: Religion and Identity in Colonial India*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

Qasmi, Ali Usman. *Questioning the Authority of the Past: The Ahl al-Qurʾān Movements in the Punjab*. Karachi: Oxford University Press, 2011.

Rahman, Fazlur. "Akhlaq", *Encyclopedia Iranica*, 1/7, 719-23.

Robb, Megan Eaton. *Print and the Urdu Public: Muslims, Newspapers, and Urban Life in Colonial India*. New York: Oxford University Press, 2020.

Robinson, Francis. "Religious Change and the Self in Muslim South Asia since 1800", *South Asia: Journal of South Asian Studies* 20, no. 1, 1997, 1-15.

Robinson, Francis. "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print", *Modern Asian Studies* 27, no. 1, 1993, 229-51.

Robinson, Francis. *The ʿUlamā of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia*. London: C. Hurst & Co., 2001.

Samdani, Aziz. *ʿAzīz al-Āfāq fī Masāʾil al-Akhlāqq*. Allahabad: 1894.

Sanyal, Usha. *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement, 1870-1920*. New York: Oxford University Press, 1996.

Sarwar, Mufti Ghulam. *Makhzan-i Ḥikmat*. Lucknow: Naval Kishore Press, 1878.

Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden: E. J. Brill, 1980.

Sengupta, Indira and Daud Ali, eds. *Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Sengupta, Parna. *Pedagogy for Religion: Missionary Education and the Fashioning of Hindus and Muslims in Bengal*. Berkeley, CA: University of California Press, 2011.

Shah, Zahra. "Sustaining Authority in Persian Lithographed Books: Publishers and Printers in North India, c. 1835-57", *South Asian Studies* 33, no. 2, 2017, 137-48.

Sharma, Sunil. *Persian Poetry at the Indian Frontier: Mas'ud Sa'd Salman of Lahore*. Delhi: Permanent Black, 2000.

Shaw, Graham. "Calcutta: Birthplace of the Indian Lithographed Book", *Journal of the Printing Historical Society* 27, 1998, 89-111.

Shaw, Graham. "South Asia", In *A Companion to the History of the Book*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007, 126-37.

Stark, Ulrike. *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*. Ranikhet: Permanent Black, 2007.

Subhani, Rahmatullah. *Makhzan-i Akhlāq*. Lahore: 1939.

Subtelny, Maria E. "Ḥusain Vāʿiẓ-i Kāshifī: Polymath, Popularizer, and Preserver", *Iranian Studies* 36, no. 4, 2003, 463-67.

Sunaga, Emiko. "A Study of the Urdu Print Culture of South Asia since the Late Eighteenth Century", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 6, 136-44. 2013.

Tavakoli-Targhi, Mohamad. "Early Persianate Modernity", *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*, Durham, North Carolina: Duke University Press, 2011, 257-87.

Venkatachalapathy, A. R. *The Province of the Book: Scholars, Scribes, and Scribblers in Colonial Tamilnadu*. Ranikhet: Permanent Black, 2012.

Walzer, R. and H. A. R. Gibb. "Ākhlāq", *Encyclopedia of Islam*.

Walzer, Richard. "Al-Fārābī", *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed.

———, ed. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

Werbner, Pnina. "Reform Sufism in South Asia", *Islamic Reform in South Asia*, 51-78. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Zaman, Muhammad Qasim. *The U'lāmā in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Zastoupil, Lynn and Martin Moir, *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781-1843*. New York: Routledge, 1999