

ISSN. 1726-9067

# JOURNAL OF RESEARCH

Vol. 12

2007

Faculty of Languages & Islamic Studies



Bahauddin Zakariya University  
Multan.

# Notes for Contributors

The Journal of Research (Faculty of Languages and Islamic Studies) is published twice a year. Articles submitted to the Journal should be original contribution, and should not be under consideration for any other publication at the same time. If an article is under such consideration, authors should clearly indicate this at the time of submission.

Authors are entitled to 20 free off prints and a copy of the issue in which their articles appear. Copyrights of articles rest with the publisher.

Articles should be typed on an IBM compatible word processor (preferably MS Word 2000, Adobe Page Maker 7) if at all possible, and a soft copy should accompany the typescript at acceptance stage. Soft copies should be labeled with the title of the articles, the author's name and the software used.

Article should be submitted in triplicate, double spaced throughout (including notes), with ample margins. Pages, including those containing illustrations, diagrams or tables, should be numbered consecutively. The article should conform to the Journal style outlined below. Any figures and tables must be clearly produced ready for photographic reproduction. The source should be given below the table.

Each manuscript should be preceded by a summary in English (of up to 175 words in length) which should be an abstract of the whole article and not of the conclusion alone.

In order to facilitate blind reviewing, the main text of two copies of the article should not include any clue to the author's identity.

Proofs will be sent to authors if there is sufficient time to do so. They should be corrected and returned to the Editor or Deputy Editor within three days. Major alterations to the text cannot be accepted.

## Style

In one copy of the article the title should appear at the top of the first page of the text, with the author's name underneath. The author's name with institutional affiliation should appear at the bottom of the first page of the text.

References should be given in the text in the author/date style, i.e. "Smith (1988) argues...", "or as "... various authors argues (Smith 1988; Chandler 1991)..."

Quotations should be in single quotation mark. Long quotations of three or more than three lines should be indented without quotes.

All references should be listed alphabetically in Bibliography at the end of the article according to the following examples:

Ali Choudhry M. (1967) *Emergence of Pakistan*. New York , Columbia University Press.

Cockburn, C. (1980) *The Local State: Management of Cities and People* (3<sup>rd</sup> edn.) London: Plunto Press.

Lipson, J. G. (1994) Ethical issues in ethnography. In Morse, J. M. (ed.) *Critical Issues in Qualitative Research Methods* (pp. 333-55). Thousand Oaks, CA: Sage.

Walther, J. B. (1996) Computer-Mediated Communication: impersonal, interpersonal and hyperpersonal interaction. *Communication Research* 23(1), 3-34

Manuscripts should be sent to Dr. Saiqa Imtiaz Asif, Associate Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan or Dr. Qazi Abdul Rehman Abid, Assistant Professor, Department of Urdu, Bahauddin Zakariya University, Multan-Pakistan.

# JOURNAL OF RESEARCH

(Faculty of Languages & Islamic Studies)

**Bahauddin Zakariya  
University  
Multan**



---

**Vol. 12**

**Refereed Journal**

**2007**

---

## EDITORIAL BOARD

<b>Prof. Dr. Muhammad Zafarullah</b>	<b>Patron</b>
<b>Prof. Dr. Rubina Tareen</b>	<b>Chief Editor</b>
<b>Dr. Khalid Masood</b>	<b>Member</b>
<b>Dr. Shamim Hanfi</b>	<b>Member</b>
<b>Dr. Geoff Hall</b>	<b>Member</b>
<b>Dr. Muhammad Ali Siddiqi</b>	<b>Member</b>
<b>Dr. Celal Soydan</b>	<b>Member</b>
<b>Dr. Emad Ali Al-Khateeb</b>	<b>Member</b>
<b>Prof. Dr. Shirin Zubair</b>	<b>Member</b>
<b>Prof. Dr. Muhammad Sharif Sialvi</b>	<b>Member</b>
<b>Dr. Saiqa Imtiaz Asif</b>	<b>Editor</b>
<b>Dr. Qazi Abdur Rehman Abid</b>	<b>Deputy Editor</b>

## NOTES ON EDITORIAL BOARD

<b>Prof. Dr. Rubina Tareen</b> Chairperson/Professor Urdu, Department of Urdu Bahauddin Zakariya University, Multan	Chief Editor
<b>Dr. Khalid Masood</b> Chairman, Council of Islamic Ideology Pakistan, Islamabad	Member
<b>Dr. Shamim Hanfi</b> (Jamia Milia, Delhi, India)	Member
<b>Dr. Geoff Hall</b> University of Wales, Swansea, UK	Member
<b>Dr. Muhammad Ali Siddiqi</b> Dean, Faculty of Humanities & Social Sciences, BIZTEC, Karachi	Member
<b>Dr. Celal Soydan</b> Chairman, Department of urdu, DTCF Ankara University, Turkey	Member
<b>Dr. Emad Ali Al-Khateeb</b> Usul Al-Din University College, Amman, Jordan	Member
<b>Prof. Dr. Shirin Zubair</b> Chairperson, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan	Member
<b>Prof. Dr. Muhammad Sharif Sialvi</b> Chairman, Department of Arabic	Member
<b>Dr. Saiqa Imtiaz Asif</b> Associate Professor, Department of English Bahauddin Zakariya University, Multan	Editor
<b>Dr. Qazi Abdur Rehman Abid</b> Assistant Professor, Department of Urdu	Deputy Editor

Printed at:  
University Printing Press, Multan.  
Bahauddin Zakariya University  
BZU-PP/MUL/560

# JOURNAL OF RESEARCH

(Faculty of Languages & Islamic Studies)

**Bahauddin Zakariya  
University  
Multan.**



---

**Vol. 12**

**Refereed Journal**

**2007**

---

## CONTENTS

- 1- Language and the Culture of Gender: Constructing Women Identities 01  
in Pakistani Society  
*Mamuna Ghani, Bushra Naz, Rabia Akram*
- 2- Linguistic Cringe 13  
*Dr Saiqa Imtiaz Asif*
- 3- Analyzing Reading Comprehension of Pakistani Learners of Law 23  
with Reference to *Statutes*, a Legal Genre  
*Dr. Naveed Ahmad*
- 4- Online Communication and Social Norms: 45  
Social Deviations in Pakistani Chat Rooms  
*Akifa Imtiaz Amir*
- 5- Political Change and Madrasa Curriculum: 59  
A Historical Analysis of *Dar-i-Nizami*  
*Dr. Muhammad Farooq*
- 6- Theoretical and Historical Evolution of International Organizations: 83  
An Analytical Study  
*Dr. Shahnaz Tariq*
- 7- Framework of Inter Faith Dialogue in Al-Sharʿa Al-Islâmiyyah 93  
*Dr. Muhammad Zia-Ul-Haq*
- 8- The Appearance of Rajaz in Arabic Poetry 117  
*Dr. Kemal Tuzcu*

- 131 9- علم غریب القرآن، نشأته وتطوره  
أ.د. محمد شریف السیالوی، أ. رُحمی عمران
- 145 10- تشکل المعنی من موسیقی العروض و الصورة الفنية  
علی بن جبلة العکوک ”الدَّهر تبکی أم علی الدَّهر، تجزَعُ“ نموذجًا تحليليًا
- 171 11- تفسیر روح المعانی للآلوسی ومنهجه  
الدکتور الحافظ عبدالرحیم، صدف رحمن
- 187 12- فوائد الفوائد کا خصوصی مطالعہ  
ڈاکٹر محمد اکرم رانا
- 207 13- خطہ ملتان میں اردو زبان کی لسانی تشکیلات  
ڈاکٹر انوار احمد، عذرا بتول
- 221 14- انڈالوجی (ہندوستانیات) کی علمی روایت کا فروغ اور مجلہ ’فنون‘ لاہور  
ڈاکٹر روبینہ ترین، ڈاکٹر قاضی عابد، محمد ابراہیم آبی
- 245 15- اردو زبان میں جرمن کی دلچسپی ایک بنیادی ماخذ  
ڈاکٹر محمد یوسف خشک
- 251 16- لسانیات اور تنقید  
ڈاکٹر ناصر عباس نیر
- 265 17- تحقیق میں اخبارات کی اہمیت: ایک مثال  
ڈاکٹر خالد محمود بخاری
- 275 18- اردو لغت (تاریخی اصول پر) بدلتے لسانی تناظر میں چند تجاویز  
حافظ صفوان محمد چوہان
- 287 19- مجوزہ سرائیکی اصطلاحات  
ڈاکٹر اسلم انصاری
- 301 20- دیوان اوحدی (فارسی) حضرت خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں داسرائیکی ترجمہ۔  
سرائیکی دانشوراں کیپتے تحقیق دے کئی سوال  
اجمل مہاراجن اکبر
- 311 21- خودنوشت سوانح عمری چند بنیادی مباحث  
ڈاکٹر سلمان علی

# EDITORIAL ADVISORY BOARD

## English

Prof. Dr. Shahid Siddiqui, Lahore School of Economics  
Dr. Nasia Jamal Khattak, University of Peshawar  
Dr. Aurangzeb, University of Peshawar  
Dr. Samina Qader, Fatima Jinnah Women University, Rawalpindi  
Dr. Paul Tench, Cardiff University, UK  
Dr. Mamuna Ghani, Islamia University, Bahawalpur  
Dr. Geoff Hall, Univeristy of Wales, Swansea, UK  
Dr. Virpi Ylanne-McEwen, Cardiff University, UK  
Dr. Abdul Hafeez, A.I.O.U., Islamabad

## Urdu

Prof. Fateh Muhammad Malik, Chairman Language Authority, Islamabad  
Dr. Moein-ud-Din Aqeel, Professor Department of Urdu Karachi University, Karachi  
Dr. Rasheed Amjad, Chairman Department of Urdu NUML, Islamabad  
Dr. Najeeb Jamal, Dean Faculty of Arts, Islamia University Bahawalpur  
Dr. Aqeela Shaheen, Associate Prof. Deptt. of Urdu, Islamia University, Bahawalpur  
Dr. Tabbasum Kashmiri, Scholar, Lahore.  
Dr. M. Salim Malik, Chairman Deptt. of Urdu, Oriental College Punjab University, Lahore.  
Dr. Muzaffar Abbas, University Education, Lahore  
Dr. Zia-ul-Hassan, Department of Urdu, Oriental College Punjab University, Lahore.

## Arabic

Prof. Syed-ul-Hasnat, Department of Arabic, University of Peshawar  
Prof. Asghar Ali Shah, Ex-Principal, Govt. College, Multan  
Dr. Sharif Siyalvi, B. Z. University, Multan  
Dr. Khaliq Dad Malik, University of Punjab, Lahore

## Islamic Studies

Dr. Rasheed Khan, Dean Faculty of Arts, Bahauddin Zakariya University, Multan  
Dr. S. Khawaja Alqama, Chairman Department of Political Science, B.Z.U., Multan  
Dr. Abdul Qadir Suleman, University of Peshawar  
Dr. Muhammad Zia-ul-Haq, A.I.O.U., Islamabad  
Dr. Ghulam M. Jaffar, Deptt. of Islamic Studies, Balochistan University, Quetta

## Seraiki

Dr. Aslam Ansari, Multan  
Dr. Nasarullah Khan Nasir, Chairman, Department of Seraiki, Islamia University, Bahawalpur

## NOTES ON CONTRIBUTORS

### **Mamuna Ghani**

Assistant Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan.

### **Bushra Naz**

Lecturer, Department of English, The Islamia University of Bahawalpur.

### **Rabia Akram**

M.Phil Scholar, Department of English, The Islamia University of Bahawalpur.

### **Dr. Saiqa Imtiaz Asif**

Associate Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan  
Pakistan

### **Naveed Ahmad**

Assistant Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University.

### **Akifa Imtiaz Amir**

Lecturer in English at Govt. College (w) Multan. Currently enrolled for Ph.D at BZU, Multan.

### **Muhammad Farooq**

Associate Professor, Department of Pakistan Studies, Bahauddin Zakariya University, Multan.

### **Shahnaz Tariq**

Dr. Shahnaz Tariq, Associate Professor, Department of Political Science & International Relations, Bahauddin Zakariya University, Multan.

### **Dr. Kemal Tuzcu**

Ankara University, Faculty of Letters, Department of Arabic, Ankara-Turkey.



## NOTES ON CONTRIBUTORS

- أ.د۔ محمد شریف السیالوی  
رئیس قسم اللغة العربية بجامعة بهاء الدين زكريا بملتان۔
- أ۔ رُحْمی عمران  
محاضرة قسم اللغة العربية بجامعة بهاء الدين زكريا بملتان۔
- د۔ عماد علي سليم الخطيب  
أستاذ النقد الحديث المساعد قسم اللغة العربية و آدابها جامعة البلقاء التطبيقية الأردن۔
- الدكتور الحافظ عبدالرحيم  
الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية/جامعة بهاء الدين زكريا ملتان- باكستان
- صدف رحمن  
ماجستير الفلسفة في اللغة العربية/جامعة بهاء الدين زكريا ملتان- باكستان
- ڈاکٹر محمد اکرم رانا  
ڈاکٹر اسلامک ریسرچ سنٹر بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان۔
- ڈاکٹر انوار احمد  
پروفیسر شعبہ اردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔
- عذرا بتول  
استاد شعبہ اردو، گورنمنٹ ڈگری کالج برائے خواتین، ملتان۔
- ڈاکٹر روبینہ ترین  
صدر نشین شعبہ اردو بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان۔
- ڈاکٹر قاضی عابد  
استاد شعبہ اردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔
- محمد ابرار احمد آبی  
استاد شعبہ اردو، گورنمنٹ ولایت حسین اسلامیکالج، ملتان۔
- ڈاکٹر محمد یوسف خشک  
چیرمین شعبہ اردو شاہ عبداللطیف یونیورسٹی خیرپور سندھ
- ڈاکٹر ناصر عباس نیر  
استاد شعبہ اردو، اورینٹل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ڈاکٹر خالد محمود بھرا نی  
استاد شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور۔
- حافظ صفوان محمد چوہان  
ملکی کمیٹی تیشین سٹاف کالج ہری پور۔
- ڈاکٹر اسلم انصاری  
استاد شعبہ سرائیکی، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔
- اجمل مہاراجن اکبر  
لیکچرار شعبہ سرائیکی، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔
- ڈاکٹر سلمان علی  
لیکچرر شعبہ اردو پشاور یونیورسٹی۔



# Language and the Culture of Gender: Constructing Women Identities in Pakistani Society

---

Mamuna Ghani\* Bushra Naz\*\* Rabia Akram\*\*\*

## Abstract:

*The present study sets out to investigate gender as performative construct and its importance for feminists in general and especially for women in Pakistani society. Different ways of conceptualizing gender-difference along with various social, cultural and psychological dimensions have been explored. The study looks into the factors in which discursive language practices in various dimensions work to construct women identities. Subsequent parts of the study examine different reasons and mechanisms that can account for dichotomous speech patterns and asymmetries which exist between participants in social discourse. Moreover, the two-way function of language has been focused as on the one hand language reflects the social identity of women performed through the language itself, and the realities about the social position of women in Pakistan on the other.*

Language is the prime means of not only interpersonal discourse but also of creating identities and ideologies within a society. There is no denying that there is a close relationship between socio-cultural or psychological patterns of communication, institutionalized gender roles, and ideologies to gender-specific faculties in social beings. In the words of Romaine (1999): "Language has a crucial role in particular and communication more generally in doing gender and displaying ourselves as gendered beings...all representation, whether of women, men or any other group, are embedded first in language, and then in politics, culture, economic, history, and so on".

Gender, as a dynamic process, is produced and performed through language. Gender, in fact, 'is a system of meaning - a way of constructing notions of male and female - and language is the primary means through which we maintain or contest old meanings, and construct or resist new ones' (Eckert & McConnell-Ginet, 2003). Within this perspective, language can not be analyzed as an isolated phenomenon, rather as a colossal and complex system of meanings, structures, activities, and subsystems.

Gender is an important segregation in 'Pakistani' society as it has far-reaching consequences for an individual. It is *gender* which determines our role, act, language

---

\* Assistant Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan.

\*\* Lecturer, Department of English, The Islamia University of Bahawalpur.

\*\*\* M.Phil Scholar, Department of English, The Islamia University of Bahawalpur.

behavior, and treatment. 'It is a cultural achievement which has to be learned, and exactly what has to be learned is different in different times and places' (Cameron & Kulick, 2003). The diverse components of societal framework relate in predictable manner to socio-cultural or economic conditions, and gendered personae, and the gender ideology functions in relation with other hierarchies based in different socially constructed categories as class, race, ethnicity, age etc. Thus, 'social interaction is both composed of and composed by the interactants, their roles, their expectations, and their obligations within a social situation' (Roy, 2000). The '*performance*' term has led language scholars to question the categorization of men and women to explore the variety of ways in which linguistic performance put forth in constructing conversational gendered identity. The present study examines this issue with a view of socio-psychological, -economic, -religious, and -political contexts with reference to Pakistani women in particular. We have focused on analyzing the gender-related linguistic phenomenon, elaborating the general conversational style, feminism on the discourse turn, and social underpinnings of linguistics along with the overt factors involved in linguistic performance.

Linguistically gender is a founding category, and all pervasive in some languages and totally absent in others (Corbett, 1995). It is a topic which interests and fascinates today's linguist as it helps to understand individual relationship between the function carried out by a language and socio-culturally situated users of that language. Especially, '*feminist*' studies of gender and language use recognize and explicate potentially significant patterns in society and manifest that language does not merely correspond to an individual's identity because how we delineate individuals not only stipulates his/her status but also a particular set of behaviors, thoughts, and emotions (Buchbindev, 2000, cited in Reich, 2002). Therefore, Dobash & Dobash (1990) assert that 'the articulation of women's identities must be understood in its social, historical, political and institutional contexts' (cited in Reich).

Women language is commonly stated to be different in diverse situation and reflection of support or male-dominant socio-cultural paradigms. This has led to the development of a variety of feminist approaches, as of '*Difference*', '*Deficit*', and '*Dominance*' on the basis of fundamental social or psychological differences in relations, status and responsibilities between male and female or man and woman. It was 1970's when sex difference in language grouped together as exclusive differentiation, in the words of Rubin (1975) and Genovese (1982): "set of arrangements by which the biological raw material of human sex and procreation is shaped by human social intervention" (cited in Greene et al, 2002). Lakoff (1975), Borker & Maltz (1982), Spender (1980), and Tannen (1990, 1994)'s feminist research assert that men and women's languages are necessarily different even though they often disagree a propos the causes. In consequence, twentieth-century dominant ideology of feminism and linguistic conventions get together by sharing rules for the conduct and interpretations of speech. Virtually, feminist scholarship is a form of politics, dedicated to bring about social change, and ultimately to arrest the reproduction of systematic inequalities between

men and women. ‘*Difference*’ approach avows that ‘men and women speak differently due to the differences that are implemented during the socialization process’ (Mullany, 2000). The basic reason behind this argument is that men and women live in different cultures, analogous to divergent subcultures correlated with those from discrete class or ethnic milieus, thus develop different conventions for verbal interaction. So, any linguistic differences can be attributed to cultural differences (Baalen, 2001). Cameron (1997) believes that ‘men and women are fully capable of resisting and subverting these norms, although speakers who deviate from the expected norm may be subjected to negative evaluations’ (cited in Mullany, 2000). While ‘*Deficit*’ framework articulates that women as language users are disadvantaged, their speech grows out of that silence which shows lack and antiauthoritarianism, that is why their language deficient of domineering note, tone and pitch. On the contrary, ‘*Dominance*’ framework views this phenomenon as a result of woman’s subordination and male-dominance in society where she always needs a platform of man’s affirmation for her acts, decisions, and even language choice. Furthermore, language patterns and structures are based on patriarchal social order than on matriarchal. Man is viewed as powerful monolithic having the control of language and of whole configuration of power through the linguistic structures.

No wonder, there are explicit and subtle determining differences between men and women which can be regarded as natural, inevitable, and partially developed by socio-psychological patterns within the language. It is important to note that only biological propensities are not responsible as the famous words of *Simone de Beauvoir* (1961) vindicate this very fact that ‘women are not born, they are made’.

Considering the Pakistani patriarchal society where certain cultural, behavioral and psychological traits are associated typically with either male or female, gender acts together with other hierarchies engrained in such socially constructed categories as class, age, ethnicity, regional affiliations, race and religion etc. All such social hierarchies are not only interactive but also impinge on one another unequivocally. Hence, discussing gender and language without taking any of them into consideration would be potentially deluding, and subsequently deceiving in the way of reaching at any incisive upshot.

It is a fact that ‘*sex*’ is biologically formed and ‘*gender*’ is socially constructed (Talbot, 2003). Sex is chromosomal, physical state of being ‘*male*’ or ‘*female*’, associated with the fact of dimorphism whilst gender is a matter of being ‘*masculine*’ or ‘*feminine*’. Thus, gender identity can be regarded as an expression thing or mind thing. Nevertheless, gender can not be studied totally indifference to the biological factors as it is communally argued that your biology determines your behavior, disposition, distinct modes of communication etc. In this regard, Preisler (1986) envisages that sex is a more general determinant of speech than the interactional role, which means that *men and women* develop sex-specific speech patterns naturally. For example, it is argued that ‘higher levels of testosterone lead men to be more *aggressive* than women; and left-

brain dominance is said to lead men to be more *rational* whilst relative lack of brain lateralization in women leads them to be more *emotional*' (Eckert & McConnell-Ginet, 2003). Another scientific fact is that women's corpus collosum between two hemispheres is well connected and larger than men, so can succumb more integration. In fact, sex-linked biological differences, ranging from voice pitch and quality tone to relative physical stature, are extended and amplified in the itinerary of the construct of gender. For instance, women are labeled as 'emotional' beings but the role of 'socialization' process is ignored; that it is society which edifies them when to express emotions, when to laugh and when to cry. Thus, gender is the very process of creating a dichotomy by obliterating similarities and convoluting on profound differences. It strengthens the argument that gender is produced and even reproduced by society, by gender order, by allocating roles, behavior and language. This developmental narrative raises several fundamental principles about gender; first, its learn affixes restriction of choice with reference to conduct and asymmetries. Second, it is collaborative, appends individual to the social order in terms of gender, hence engrossed cavernously into our ways of thinking, behaving and performing in social array and in some situations so profoundly that it becomes indiscernible and consequently uncontestable. In the words of Eckert and McConnell- Genit:

The gender order is a system of allocation, based on sex-class assignment of rights and obligations, freedoms and constraints, limits and possibilities, power and subordination. It is supported by – and supports – structures of *convention, ideology, emotion and desire*. These are so interwoven that it is often difficult to separate gender from other aspects of life. The power of convention, or custom, lies in the fact that we simply learn ways of being and ways of doing things without considering any reasons behind them, and without recognizing the larger structures that they fall into. (2003, p. 34)

Hereafter, the *structure* decides which linguistic convention has been verified overtly by gender ideology and shores up that ideology which governs people participation either through culture or language. Gender ideology is, in fact, a 'system of beliefs and assumptions - unconscious, unexamined, invisible - and practices that informs every aspect of daily life.... Though it originates in particular cultural conditions, it authorizes its beliefs and practices as 'universal' and 'natural', presenting women not as a cultural construct but as eternally and everywhere the same' (Greene & Khan, 2002). The idea of dichotomous gender has been based on opposition in behavior, thinking capabilities and language use, and inscribed in discourse practice. In Pakistan this idea is all pervasive; women are seen as failure to men not culturally or socially but in their creative and linguistic capabilities. Thus, the implication of gender in the patriarchal society is '*not* simply "*difference*", but...division, oppression, inequality, interiorized inferiority for women' (Barrett, 1980). Men and women categorization rests on social practices and their capabilities in relation to social structure, what it allows

women and what it makes possible for men, and at this point language enters into gender construction. For instance; in Pakistani society a female speaker has to identify her biological gender through the use of different linguistic features such as self-referring words, markers, mitigators and superfluous qualifiers etc., which play significant role in the constant reaffirmation of the biological gender identity of the speaker (Pande, 2004).

The anthropologists and socio-linguists place and locate structure or pattern configuration in social unit by referring to speech community as Hymes (1972) has defined it: “a community sharing rules for conduct an interpretation of speech and rules for interpretation at least one language or languages”. It is because of this level of communicative practice that ways of speaking are most closely synchronized. Communities develop their own ways of speaking out of the whole fabric of speech according to need and purpose for participation in societal modes of subsistence which provide a link between individual experience and larger social order. Social features of any given situation determine and modulate what type of language is most appropriate (Freed & Greenwood, 1996, McFadyen, 1996, Mulace, 1998). All categories such as gender, class, race and language emerge in cluster experiences. So, it signifies that conversation or linguistic communication is the key to get meanings into discourse with the assumptions what is communicated linguistically and what is employed. For example; the word ‘man’ refers to the quintessence of a male being, and the word ‘wife’ describes a woman, not as an individual, in her essence, but as dependence - this is to say as a part of her male counterpart (Furman, 1980). Linguistic phenomenon does not take place in isolation rather an individual’s whole personality along with the background situation; mental physical constraints play a part in shaping mode of communication as Romaine (1999) asserts: “Although language is central to our constructions of the meaning of gender, much of language is ambiguous and depends on context for its interpretation, a factor far more important than gender”. In this way, another important factor is of *pragmatics* which equally addresses the social and cultural contexts.

Pragmatics focuses on meaning, context and the communication of constructed utterances in hypothetical contexts. The communicative meaning of a particular utterance is derived through general assumption about human rationality and conduct, together with the literal meanings of utterances these assumptions are the basis for which to draw highly seeifies inference about intended meanings. (Schiffing, 1994)

It is obvious that pragmatics, language, and gender are interconnected trio. Mainly with reference to Pakistani society which is incredibly binary one, and where there is a clear-cut demarcation of language use for men and women. Therefore, an explanatory gap is mostly present between ‘linguistic’ meanings and ‘speaker’s meaning especially in mixed-sex conversations. The illocutionary force of the speech helps in such situations to convey the intended meanings. Gender-atypical forms of discourses are reinforced to serve several social purposes. For example; women are better liked, more accepted

and more persuasive when they employ powerless, nonassertive speech (Carli, 1990; Holtgraves, 2002; Krauss & Chiu, 1998). Henceforth, Pakistani women's language has been found to include sympathy, gentleness and dependence (Edelsky, 1976). They are noticed to provide more personal information and are more self-disclosing (Hay, 2000) and are more conscious about language concerning social and emotional behaviors. As it is argued that language has performative capacity, the theory of '*speech act*', simultaneously, stems out to combine language with pragmatics and gendered behavior. In this regard, Austin (1975) entails desires, interests and likelihood of multi-meanings within a core utterance. Additionally, Searle (1971) has combined the elements of intentions and conventions of language. Thus, a valuable framework is being provided for explaining an utterance's extant function not only at an interactive level but also for addressing questions about the impact of gender in interpersonal discourse.

Feminist's focus of attention regarding language, women and pragmatics is evident. When they address the question how women are presented in the existing language system and how the linguistic behavior of women and germane pragmatic features are different from that of men, of course, whether culture, religion or class, no aspect or factor is overlooked.

The above mentioned argument is of controversial concern in general and specifically with Pakistani women. For, grave heterogeneous complexity that exists within many gendered orders does not allow any generalization about the grounds for dichotomous speech patterns and asymmetries within language. Central to this idea is power relationship between men and women and dichotomy; who is ruling and who is being ruled by the language. The power asymmetry between the people involved, may influence the recipient's perspicacity and sense of understanding. In Pakistan, being a traditional society, public sphere whether market or any institution, is considered exclusively a male domain. It is a society where high status authority is for men and women are kept silent in the public sphere. 'The word woman in Pakistan is synonymous with endurance' (Najam, 2007). If any woman expresses her decision, desire, ambitions, and wishes or passes her judgment, she is thought to be a frivolous creature, deviating from the ideal of a docile, demur, stereotype, and self-sacrificing woman. Therefore, their speech is mostly lacking in the forcefulness, clarity, and direction of opinion, and often not judgmental. As the words of Wilson (1533) seem to juxtapose the centuries old legacy of patriarchal traditions and the typical subjugated and underprivileged image of Pakistani women:

"What becometh a woman best, and first of all: Silence. What  
Seconde: Silence. What third: Silence. What fourth: Silence.  
Yea if a man should ask me til, downes day, I would still cry  
silence, silence. (cited in Romaine, 1999)

Taking the diversity of Pakistani society into account, power structures have different meanings for women from different strata. Nevertheless, a blatant instrumental split associated with male and female division subsists ubiquitously. The embedded



gender biases continue to maneuver the female speech irrespective of the social status or profession of the female. Whether they are working in jury, teaching, banking, law, medicine or media etc., their participation in every sphere of life is too dominated by men partially being the individual of a religious society and partly they are muted and make uncommunicative by men. They have low profile in education also as compared to men. This relegation of women has been observed by Eckert and McConnell- Ginett:

Men are strong women are weak; men are brave women are timid; men are aggressive women are passive; men are impressive women are emotional; men are rational women are irrational; men are sex-driven women are relationship-driven; men are direct women are indirect; men are competitive women are co-operative; men are practical women are nurturing; men are rough women are gentle. The list goes on and on, and together these oppositions yield the quintessential man and woman – Superman and Scarlett O’ Hara.... The dominant ideology does not simply prescribe that male and female *should* be different – it insists that they simply *are* different. (2003, p. 35)

Same is the case with language use. Negative stereotypical images of highly emotional and suppressed women determine feminine behavior by identifying ‘*Singsong intonation*’ as a female pattern as man’s speech has manifestation of power and entitlement whereas submissiveness and deference in woman’s. Silence and speech keep interplaying and framing each other. Women are interested in promoting intimacy and sympathy, consolidating afflictive bonds and love whilst men in contrast establishing their autonomy and superiority through the speech. ‘The unequal footing of men and women as the supportive role is *permanently* assigned to women turning it into an unconscious submission to men, to follow the compassionate, understanding stereotype’ (Pande, 2004). So, it is claimed that men engaged in speech acts build hierarchies whereas females speak in ways that build egalitarian society. Women in Pakistan position themselves as conversational facilitator like the general lot of women all over the world.

The relation between gender order and conversational practice is not one way. Marxists identify *class difference* as one of the seminal and most influential factors of certain modes of speech followed by different classes, sub-classes or the status of men and women within a society. They are defined by the kinds of rights in power a particular class has, and assignment of certain latitudes or restrictions to men or women respectively. Class relation and the subsequent social position have pivotal impact on the gender order and consequently on the exploitation of sex-specific modes of communication and styles. Class and gender are intertwined and link people on various kinship networks. ‘The way in which gender sorts people into class locations is probably the most obvious aspect of the interconnection of class and gender’ (Wright, 1997). Whether it is the matter of political consciousness, education, articulation of rights, contesting gender ideologies or sense of self-presentation, all in terms of linguistic

behavior are determined by economic status and condition of the class with reference to men and women (Trudgill, 1972). But the interconnectedness of this relation depends mainly on how the class structure and the ways gender and class influence the lives of men and women are conceptualized. 'The mediated class locations affect both the gender interests of men and women – the interests they have by virtue of their location within the specific gender relations in which they live – and their class relations' (Wright, 1997). Pakistani society is divided into *three* big chunks of lower, middle and upper classes. The language expressions pragmatically and culturally vary class to class. However, our society delineates distinctly different life courses for men and women irrespective of their class. 'This asymmetry is partially a function of the cultural devaluation of women and of the feminine' (Eckert & McConnell-Ginet, 2003). Woman is taken as repository of family honor (even though not considered as honorable in themselves), therefore her role is limited to the social reproduction of the family and household while men carry out paid work. Man has assigned the position of the head of the house and woman as his subordinate. Man is supposed to tackle the affairs outside the house and home affairs are settled by the woman. Even women doing jobs and working in public sphere are not treated on equal footing and are affected not only by occupational sex segregation but also by authority hierarchies and gender gap in authority. This inferior social position of women is the obvious cause of the emergence of certain language patterns and structures in accordance to situation, context, behavior, status, class, role and power. The whole configuration of the structure of power is interrelated and interconnected to all above-mentioned aspects including cognitive and psychological dimensions, emotional facts and moral aspects. The investigation of the private talks justifies women powerlessness and relegated position. Women usually fail to illicit responses from men although they are interested listeners by using attention getting devices. Whereas men's topics succeed and women are pushed into lower status interactional discussions. Women adopt cooperative, supportive and back channeling contrasting style with men. Even the difference between the husband and wife's language is so explicit that exhibits social order in every day interaction as well. Just as an unequal distribution of labor on the ground of sex, labor conversation is also divided unequally. Pakistani context stands parallel to it where women tend to focus on '*rappport*' and the effective supportive function of conversation, and men conversely tend to focus on '*report*' (Tannen, 1991) and informational function of conversation.

*Religion* is another significant factor which plays an important role in determining the status of men and women in Pakistani society. As Stopler (2003) argues that 'religious and cultural norms continue to be the most prevalent and widely-accepted justifications for discriminations on the basis of sex'. Islam, indubitably, grants equal rights to men and women. Notwithstanding, the myopic social and cultural structures seem to continue with the generations of ignorance and practices that do not follow Islam which presents a gender-balanced portrayal of society in general, and of women specifically. As the renowned Muslim woman scholar Dr. Riffat Hassan asserts:

In spite of the fact the Holy Quran is particularly solicitous about Women's wellbeing and development, but the contrariety that exists Between Quranic ideals and practice of a number of women-related issues contributes to a large extent the present status of women. (cited in Parveen, 2007)

Religion-based gender biases, institution of '*pardah*', and the gender order in Pakistani-Muslim culture coalesce to control the women physically, emotionally and psychologically. As Lakoff (1975) remarks: "In fundamental Muslim societies women must be veiled in public". It shows her resentment against the silence of freedom of speech, action and performance which has reduced women to invisibility even the sdecision of her marriage is taken by others and she is kept or supposed to be silent. In *Medieval-Europe* woman speech was censored and society was directed by church proclaiming that 'Let few see her and none at all hear her'. Though our social order does not proclaim this, but dominant social practices seem to maintain such centuries old index for the conduct of women as a social being.

To sum up, three frameworks of deficit, dominance, and difference help not only to understand the gendered position of men and women in Pakistani society but also to recognize and analyze the gender-specific speech patterns, conversation and communicative talk. Momentous but different myths keep going on provided that men and women's lives are integrated; they do not exist in total separation and isolation. It is the socio-linguistic interaction in specific conditions, context, and social hierarchical considerations which operates at the level of social construct and gives power to certain linguistic practices, so language is both action and convention. Pakistani men and women follow the same chain of action and convention in conformity with the social or cultural norms. But the above discussed analysis does not mean to erase similarities or it is not equal to say that women and men have stereotype notions forever as neither language nor the social world is quiescent. Rather, it reflects the themes of intimacy and interpersonal relation on one hand, and of competition and status for men and women in the thick of social life on the other, where class, status, culture, psychology and any one religion plays an important role to shape the structure of dominancy for social move and socialization through language, and then language dictates category for the rest of the society. Thus, it shows that men and women have valid interaction styles cause both of them live in their subcultures and socialize to and homological with in relation to social beings and have an independent entity. However, it is still the most contested phenomenon to decide whether it is really *culture* in society which shapes social modes through the linguistic behavior as *ideology* with wide range of linguistic features to present men and women as incongruent to produce gender personae and to signify new kind of femininities and masculinities especially with reference to Pakistani society.

## References

- Baalen, Van Irene. *Male and Female Language: growing together?* (HSL/SHL1). 2001.  
[www.let.leidenuniv.nl/hsl/van%20Baaleen.htm-7k](http://www.let.leidenuniv.nl/hsl/van%20Baaleen.htm-7k).
- Barrett, Michele. *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*. London: Villiers Publications, 1980.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. New York: Bantam, 1961.
- Cameron, Deborah. *Feminism and Linguistic Theory*. London, 1992.
- Cameron, Deborah, and Kulick, Don. *Language and sexuality*. Cambridge University Press, 2003.
- Corbett, G. Greville. *Gender*. Cambridge University Press, 1991.
- Eckert, Penelope, and McConnell-Ginet, Sally. *Language and Gender*. Cambridge UP, 2003.
- Greene, Gayle, and Khan, Coppelia, eds. *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*. Routledge, 2002.
- Hymes, Dell. *Social Models of the Interaction of Language Life*. In Gumperz and Hymes, 1972.
- Lakoff, Robin. *Language and Women's Place*. New York: Harper & Row, 1975.
- Mullany, Louise. *The Application of Current Language and Gender Theory to Managerial Meeting Discourse*. Nottingham Linguistic Circular: 15, 2000.
- Mey, L. Jacob. *Pragmatics: An Introduction*. Blackwell, 2004.
- Najam, Neshay. *The Status of Women in Pakistan: A Muslim Majority State and the 21st Century*. In: Crescent life, Issue: 2007.  
[www.crescentlife.com/articles/social%20issues/status-of-women-in-Pakistan.htm](http://www.crescentlife.com/articles/social%20issues/status-of-women-in-Pakistan.htm)
- Pande, A. *Undoing Gender Stereotypes in Hindi*. In: Linguistic Online, Issue April 4: 2004.  
[www.linguistik-online.de/21\\_04/pande.html](http://www.linguistik-online.de/21_04/pande.html) - 67k
- Parveen, Rakhshanda. *Gender in Pakistan*. In: Sachet, 2007.  
<http://sachet.org.pk/home/g-for-gender/gender-in-Pakistan.asp>.
- Reich, M. Nina. *Towards a Rearticulation of Women-as-Victims: A Thematic Analysis of the Construction of Women's Identities Surrounding Gendered Violence*. Journal Title: Communicating Quarterly. Eastern Communication Association, 2002.

- Romaine, Suzanne. *Communicating Gender*. Mahwah, NJ.: Lawrence Erlbaum Associates, 1999.
- Roy, B. Cynthia. *Interpreting as a Discourse Process*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Schiffrin, D. *Approaches to Discourse*. Cambridge University Press, 1994.
- Stopler, Gila. *Countinancing the Oppression of Women: How Liberals Tolerate Religious and Cultural Practices That Discriminate against Women*. Journal title: Columbia Journal of Gender and Law. Volume: 12. Issue: 1. Gale Group, 2003.
- Talbot, M. Mary. *Language and Gender*. Cambridge Polity Press, 2003.
- Tannen, Deborah. *Gender and Discourse*. Oxford, 1994.
- Trudgill, Peter. *The Social Differentiation of English in Norwich*. Cambridge UP, 1974.
- Waldron, Mae Florence. *The Battle over Female (In) dependence: Women in New England Quebecois Migrant Communities, 1870-1930*. Journal title: Frontiers-A Journal of Women's studies. Volume: 26. University of Nebraska Press, 2005.
- Wright, Erik Olin. *Class Counts: Comparative studies in Class Analysis*. Cambridge UP, 1997.

# Linguistic Cringe

---

Dr Saiqa Imtiaz Asif \*

## Abstract

*The paper will examine the role of English medium schools in Multan which are serving as active agents in the promotion of the Siraikis “linguistic cringe”. With the help of data collected in the form of interviews the paper will demonstrate that in these schools The Siraiki speaking students face constants dismissals, inequalities and put-downs. This attitude coupled with ignorance of teachers/ educationists about the positive results of additive bi-multilingualism proved through research is largely responsible for creating a sense of ambivalence and conflict promoting ‘Language Desertion’.*

*In the end strategies will be proposed that can enable the school teachers and in turn parents/community members to ‘read’ the phenomenon of language shift and language loss and its full implications in order to bring about a change in the status of Siraiki language.*

## Introduction

The Siraiki<sup>1</sup> language situation is quite complex in Pakistan (Asif, 2005a). The principal city where Siraiki is spoken is Multan. Since Multan had always been under foreign rule (Raza, 1988) the administrative and cultural languages of the region have been Persian, and later Urdu and English (Shackle, 2001). Siraiki remained, however, the language of the locals who used it amongst themselves informally and as a home language. This status of Siraiki persisted even after the partition of India in 1947. The language situation was further complicated by the dominance of the English language in the official and judicial fields. In higher education, as well as in private schools catering for the children of the elite, English was the sole medium of instruction. In state schools English was taught as a compulsory subject from grade six (equivalent to year six in UK schools). The present situation in the Punjab province is more or less similar with minor changes, like the use of Urdu to some extent at the official level and the introduction of English as a compulsory subject from year one in state schools. The number of private English medium schools has grown very quickly in the last two decades. English still remains a dominant language and proficiency in English is a

---

\* Associate Professor, Bahauddin Zakariya University, Multan, Pakistan.

1. Siraiki also written as Seraiki and Siraeki is the language of approximately 25—40 million people. It is spoken in central Pakistan, encompassing the southwestern districts of the Punjab province and the adjacent districts of the provinces of Sindh, Baluchistan, and North-West Frontier Province (Shackle, 2001).

necessary ‘password’ to be able to advance socially. Without having a good command of written and especially spoken English one cannot enter good jobs. A conversational ease in English with a ‘good’ accent certifies you as an educated and competent person. After English, the second most important language is Urdu. Like English, a good command of Urdu is also considered a must for good jobs and social success. In this scenario Urdu is replacing Siraiki in the home domain where it has enjoyed an unchallenged position of the only home language for centuries (Asif, 2003; 2004; 2005a).

Thus, Siraiki, the language of a socially and economically disadvantaged group inhibiting some of the most backward districts of Pakistan ‘enjoys’ the status of ‘a majority minority language’ in the south of Punjab. A language of more than 40 million Pakistanis is still defined as a ‘Variant of Punjabi’ on the website of Government of Pakistan.

Due to the factors mentioned above, The Siraiki language, compared to Urdu or English, is considered inferior even by the Siraikis themselves (Asif, 2005b). In the Siraiki region fluency in English or Urdu is considered a yardstick for measuring one’s ability or cleverness. Thus, for many, Siraiki is associated with being dull or not bright, hence a cause of shame (Asif, 2005c). The term *Linguistic Cringe* refers to this shame. I have adapted the term *Cultural Cringe* to describe the Siraiki language situation. Phillips (1958)<sup>2</sup> originally coined the term cultural cringe and used this phrase in the limited context of imaginative literature and exemplified it by three episodes involving non-typical subcultures of Australians. It has, however, since been generalised to whole Australian experience. It is believed that Australians have in general been passive and deferential towards all British things which is due to their (Australians’) lingering embarrassment over their penal colony roots. Hume (1993), however, challenges this notion and states that this notion never existed, rather it was invented. In general terms, this phrase refers to the belief that one’s own culture is unsophisticated and backwards compared to other cultures.

This study will focus on the language policies of the elite English medium schools. In the following sections this paper will examine how the language policies of these schools in the Siraiki region interact with history, culture, politics and economics. The paper will study the long-term impact of British colonialism on the mindset of the colonized influenced by the socio-political, cultural and economic factors.

In this context the concept of *habitus* (Bourdieu, 1991) is important. It refers to the dispositions developed through experiences in society, culture and family (Rassool, 2007). This study will examine the ways in which colonialism shaped the linguistic *habitus* of the educationists towards the Siraiki language. Using data obtained from the teachers working in Multan the paper will highlight the links between colonial and postcolonial policy language choices.

---

2. ([www.wordspy.com/words/culturalcringe.asp](http://www.wordspy.com/words/culturalcringe.asp) 09.02.05).

## **Siraiki in Schools**

Due to the government's language policies it is an unquestioned assumption that education takes place in Urdu and/or English. Both Urdu and English symbolise sophistication, and fluency in these languages is taken to be synonymous with being educated. The urban state schools as well as the elite English medium schools, as a result, do not encourage or allow Siraiki in the classrooms despite the fact that there is no explicit directive from the education department regarding the use of only Urdu or English as a means of communication in these schools. These schools prohibit the use of Siraiki overtly and covertly (2005d) and both these prohibitions in Skutnabb-Kangas' words inculcate, 'embarrassment, shame, a feeling of doing something 'wrong', or at least doing something that is not 'good for one' among the students (2000: 344).

## **Colonial Discourse**

Burr (1995: 184) states that the term discourse is essentially used in two senses, ' (i) to refer to systematic, coherent set of images, metaphors and so on to construct an object in a particular way, and (ii) to refer to the actual spoken interchanges between people'. Referring to the dual meanings of discourse Kemshall (2002: 13) states that it, 'not only facilitates our understanding of the world, it also limits our perception and understanding of the phenomenon around us, including social processes, social institutions and cultural forms'. Thus discourse besides providing a particular way of looking at the world also influences what can and should be said and also who should be allowed to say something (Pecheux, 1967). The objective of colonial discourse, according to Bhaba (cited in Childs and Williams, 1997: 227), is 'to construct the colonised as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction.' In this regard Rassool (2007: 17) comments, 'colonial discourse operated at societal and global level articulated in key defining sites, and was mediated within and through cultural practices such as the mass media, education and other 'discursive processes'. She further adds that this type of discourse, 'represented a powerful means through which cultural and racial 'truths' about colonized people, their languages and cultures were legitimised (ibid).

It is argued that the colonized take on the view of themselves that the colonizers promote and this total physical and mental submission results in the colonizers establishing themselves firmly on alien lands and minds (Said, 1993; 1995). The negative influence of colonialism on the self-concept of colonized societies is one of its most enduring legacies (Rassool, 2007). Imperialism colonizes only those who get too close without opposing it vigorously on its own ground (Clegg, Linstead & Sewell, 2000). 'The basis of imperial authority was the mental attitude of the colonist. His acceptance of subordination...made empire durable' (Fieldhouse cited in Said, 1993: 11) and in the words of Tagore, it was not the Western culture that was to blame, but 'the judicious niggardliness of the Nation that has taken upon itself the White Man's burden of criticizing the East.' (cited in Said, 1993: 259).



## The Enduring Legacy of Colonialism

The colonial legacy is legitimised even today in Pakistan through the language and education policies implemented in the public and the private sector. It is through these that indigenous ways of speaking, knowing and doing are being eroded. Fanon (1967: 18 cited in Rassool, 2007) underlines the significant role played by the language in maintaining colonial cultural hegemony, and the way this penetrated the consciousness of the colonized, 'Every colonised people—every people in whose soul an inferiority complex has been created by the death and burial of its local cultural originality, finds itself face to face with the language of the civilised nation, that is, with the culture of the mother country. The colonized is elevated above his jungle status in proportion to his adoption of the mother country's cultural standards'. In Pakistan the colonial mother tongue i.e. English has become the benchmark for measuring social and academic success.

Colonial discourses of different documents written during the colonial regime in India emphasising the superiority of the English language and English people over the natives of India and their languages reverberate even today in the discourses of the teachers and heads of elite English medium schools in Pakistan. It is in such discourses that we can see the relationship between self and other as constructed by colonialism and which continues to date: 'We live with the results of what colonial regimes have made of others;' (Fulton, 1994: 19).

Both the view that English is the storehouse of knowledge, rationality and morality and the condescending, disdainful attitudes of the English towards Indians and their languages (Rassool, 2007; Pennycook, 1998; Suleri, 1992) are reflected in various forms in the discourses not only of the school heads and school teachers but also in those of the 'colonized' i.e. the Siraikis themselves.

For the Siraiki parents, compared to the Siraiki language, both Urdu and English appear to be superior languages (Asif, 2005a). The Urdu language is associated with 'good people', 'educated people', and 'city dwellers' (Ibid). The firm belief of the educationists in the superiority of English and Urdu language over the Siraiki language is reflected in the following examples.

When the school heads and school teachers were interviewed regarding their views about multilingualism of their students I came up with startling results. The administrator of the school where 70% of the students come from Siraiki families said that in school they tell children, ***'If they are Siraikis then they should be proud of the Siraiki language'***. At face value such sentiments are a boon for the Siraiki language. Such 'conscientiousness' is echoed in, ***'We are deeply sensible of the importance of encouraging the cultivation of the vernacular languages.'*** (Bureau of Education, 1922, pp. 71-2 cited in Pennycook, 1998) but the 'sincerity' of this school head's remark was exposed during my interviews with the teachers of the same school. Not only are the students fined for speaking Siraiki in school but they also have to face the wrath of the

teacher for this ‘unforgivable’ act. One of the teachers of this school commented, ***‘I’m lenient towards those who speak in Urdu but I cannot tolerate Siraiki. It’s a home language so it should remain at home’***. This kind of behaviour may lead to the elimination of the Siraiki language, as it is believed that, ‘The punishment of a child for speaking their language is the beginning of the destruction of that language’ (Representative from Berlin to the World Conference on Linguistic Rights, Barcelona, June 1996 cited in Skutnabb-Kangas, 2000: 294). Skutnabb-Kangas (2000) believes that forbidding children from using their own language in schools must be seen as an instance of linguistic genocide according to the UN 1948 definition.

The nursery teacher at another Elite English Medium school reported that almost all of her students, with a few exceptions, come with a full knowledge of Urdu because, ***‘Parents are becoming well aware, they don’t teach them (their children) Siraiki...they know it can become very difficult, a problem for our school system’***. In other words, the Siraiki children who by any chance do not leave Siraiki outside their school gates are perceived as ‘a problem’. The appreciation of the parents who do not transmit Siraiki to their children and calling this act of theirs an act of awareness is the reason why I call formal education in Pakistan ‘linguicidal’. Another noteworthy point in this teacher’s discourse was that the schools encourage bilingualism as long as one of the languages is not Siraiki. The school authorities can encourage the parents to transmit Siraiki, Urdu and English simultaneously but what they are encouraging is subtractive bilingualism. The same teacher later commented on Siraiki children who do not speak any Siraiki in school nor give their Siraiki identity away in any way through their language, ***‘sometimes after two or three months I know from their files that they are Siraiki, I ask them they are Siraiki but they don’t speak Siraiki, it’s very good...their parents say we don’t let them speak Siraiki and we keep them away from servants’ children from whom they learn Siraiki’***. This appreciation of children in the class for not speaking in Siraiki and thus not giving their Siraiki ethnicity away does not bode well for the survival of the Siraiki language. This comment also demonstrates the defensive attitude of the parents who seek the appreciation of school authorities not only by not letting their children speak Siraiki at home but also by identifying Siraiki as the language of the servants and distancing themselves from this language. This takes us back to Tagore’s comment, of taking the White Man’s burden of criticizing the East. Such Siraiki parents team up with the school authorities in presenting Siraiki as an inferior language to their own children and to the society. This type of attitude on the part of parents also reflects the linguistic cringe that they feel with reference to the Siraiki language and the shame they feel in transmitting it to their children (Asif, 2005c). This teacher later labelled those parents as ‘uneducated’ who ‘despite’ the advice of the school authorities encourage their children to speak in Siraiki at home. ***Some uneducated, some uneducated ones...again and again, again and again we tell them not to speak Siraiki to their children...I am not Siraiki and can’t understand it so I feel stressed if a child speaks some Siraiki word.***

The ‘ignorance’ of the Indians was not only an important point in Macaulay’s

notorious ‘minutes’ but was expressed in texts such as these also, **I shall merely observe that the greatest difficulty this government suffers, in its endeavours to govern well, springs from the immorality and ignorance of the mass of the people (Fraser cited in Pennycook, 1998).** The exasperation spilling out of the tone of this teacher at the ‘ignorance’ and ‘rigidity’ of the parents matches with the one expressed in Robert Knox’s (1850) text about the races of India, **Neither Northern India nor Indostan proper have altered since the time of Alexander the Great...they have not progressed nor changed...their possible improvement is questionable (cited in Suleri, 1992).** Apart from the annoyance in the teacher’s tone and the labelling of Siraiki parents who speak Siraiki with their children at home as ‘uneducated’, one other aspect that stands out in this comment is the teacher’s unashamed admission of not knowing any Siraiki and feeling stressed on hearing it. She is neither apologetic for not knowing the majority language of the region since it is the language of the other, nor has her school apparently made any effort to appoint a Siraiki bilingual teacher in early classes, especially when according to their own figures 70% of their students come from Siraiki families.

The Head of another school belonging to the similar category commented that for teaching the ‘right’ language to the children, the teachers of pre-nursery and nursery have to ‘train’ both the parents and the children. ***I tell the parents that if they really realize the importance of English then they must speak this language with them and if they can’t then they must code switch to English often.*** Her words imply what Grant (1797, cited in Pennycook, 1998) wrote: **Thus superior, in point of ultimate advantage does the employment of the English language appear...this is a key which will open to them a world of new ideas.** Her answer to my question about whether children should be taught to read Siraiki in schools was, ***Why? I don’t think there’s any reason to do that. If it’s their mother tongue and they can speak it, it’s more than enough.*** This School Head who has condescended to accept the status of Siraiki as a domestic vernacular is not willing to raise its status in any way because in her mind, **In a word, knowledge must be drawn from...the English language, (Captain Candy, 1840 cited in Pennycook, 1998).** When I told her that many people have said that they do not read Siraiki with ease because they were never taught to do so, her comment was, ***Where do they get that thing, where, where are they supposed to read it by the way? Is there anything which er is you know, any book?*** On being told that there exists rich written literature in Siraiki, her reply was, ***is there any special thing [in Siraiki books] they cannot find in any other language—like English?*** This dismissal of Siraiki language, culture and thought and the argument in favour of English is the mimicry of the following colonial discourse, **It stands pre-eminent even among the languages of the west....Whoever knows that language has already access to all the vast intellectual wealth which all the wisest nations of the earth have created and hoarded in the course of ninety generations (Bureau of Education, 1920).** The school head’s view also mimics Macaulay’s evaluation of Indian literature, **a single shelf of a good European library was worth the whole native literature of India and Arabia (1835: 241).**

The data obtained from elite English medium schools for this research suggests

that colonialism is still alive. Pennycook (1998) argues that colonialism is not so much a status as it is a state of mind. This colonial past echoes in the speech of parents and teachers/school heads. For some, the superior language is Urdu while for others who can afford it, it is English. The English medium schools in Pakistan are places where images of the self and other are constructed and where constructions of superiority and inferiority are produced. At these schools in Multan the Siraiki speaking students face constant dismissals, inequalities and put-downs. Children speaking Siraiki are seen as the 'native other' who can only be civilized if they give up Siraiki.

Just as the 'imperial stereotyping of the nineteenth century is consistently interested in maintaining a belief in the cultural stasis of the subcontinent' (Suleri, 1992: 105) in the same manner these school authorities construct a picture of Siraiki language and culture as that of acute sterility thus, creating a *cultural* as well as *linguistic cringe* in the hearts and minds of the Siraikis.

## Conclusion

English is the most precious 'cultural capital'<sup>3</sup> in Pakistani society. Cultural capital derives its value from its scarcity, and from its potential convertibility into economic power. The pursuit of cultural capital symbolized by competence in the English language forces the parents to accept the viewpoint of the school authorities because the parents are well aware that this linguistic capital will acquire a value of its own, and become a source of power and prestige in its own right (Heller, 1989; 1994). The chances of the students possessing this cultural capital eventually rising to key positions in the public and private sector are very strong. The quest for this cultural capital makes the parents accept or even appreciate the Western celebrations of Guy Fawkes Day or Halloween night in these schools but neither these schools nor the parents feel any need of celebrating something like the Farid festival in the name of one of the greatest Siraiki Sufi poets of all time.

The question that arises here is that should we create a hurdle in the societal development and progress of a country by adopting indigenous languages as official/national language and as the language of education instead of English? Another question which is often put in this context is that are we justified in asking the parents to risk the economic future of their children by denying them the opportunity of studying English which would ensure their better futures? To answer the first question we will have to see as to what is meant by the term societal development. Societal development is a controversial concept. This notion is essentially grounded in the Eurocentric view which considers development as strengthening of the material base largely through industrialization (Rasool, 2007). This notion has been influential in shaping policy discourse both in south Asia and Sub-Saharan Africa. What is not taken into account is that 'these forms of development might conflict with, and undermine indigenous

---

3. Bourdieu (1986) defines cultural capital as a form of historically accumulated social advantage which is reflected in several objectified social facts such as prestige accents, educational abilities, and qualifications.

forms of development. In the long-term, this could contribute to un- or underdevelopment by eroding existing infrastructures as well as indigenous ways of life' (ibid: 6). We need to create an awareness about these views. As for the other question, we need to promote the concept of additive bilingualism (Skutnabb-Kangas, 2000) and respect for linguistic and cultural diversity.

To achieve these goals we need to follow a two pronged approach. Firstly, raising the awareness of the Siraiki community about the rich linguistic heritage they are letting slip from their hands and secondly, including the component about the benefits of multilingualism in the teacher education courses. The parents and teachers need to be made aware of, 'the importance of using languages that people know, and can relate to in the learning process *is* significant, not only in relation to skills and knowledge acquisition, but also with regard to language maintenance and cultural reproduction (Rasool, 2007: 15).

Note: Some parts of this paper have been published in the proceedings of FEL XI titled, *Working Together for Endangered Languages: Research Challenges and Social Impacts*.

## References

- Asif, S. I. (2003) Language socialization at home. *Journal of Humanities and Social Sciences*, University of Peshawar, xi(1): 1-14.
- Asif, S. I. (2004) Range of language choices among Siraiki families. *Kashmir Journal of Language Research*, University of Azad Jammu & Kashmir, Muzaffarabad, 8(1): 97-110.
- Asif, S. I. (2005a) Siraiki: A sociolinguistic study of Language Desertion. Unpublished Ph.D. Thesis. Lancaster University.
- Asif, S. I. (2005b) Attitudes towards Siraiki language. *Journal of Research (Humanities)*, BZU, Multan, 15: 11-27.
- Asif, S. I. (2005c) Shame: A major cause of Language Desertion. *Journal of Research (Faculty of Language & Islamic Studies)*, BZU, Multan, 8: 1-13.
- Asif, S. I. (2005d) Siraiki in schools. *Journal of Social Sciences and Humanities*, IUB, Bahawalpur, 2(1): 77-87.
- Asif, S. I. (2005e) Siraiki language practices and changing patterns of language usage. *ELF Research Journal*, Shah Abdul Latif University, Khairpur, 4: 85-101.
- Bourdieu, P. (1986) The forms of capital. In Richardson, J. G. (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-58). New York: Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (1991) Language and Symbolic Power. Adamson, G.R.a.M (trans.).

Cambridge: Polity Press.

Burr, V. (1995) *An Introduction to Social Constructionism*. London; New York: Routledge.

Childs, P. and Williams, P. (1997) *An Introduction to Post-Colonial Theory*. Essex: Longman.

Clegg, S. R., Linstead, S. and Sewell, G. (2000) Only penguins: A polemic on organization theory from the edge of the world. *Organization Studies*, 21: 103-117.

Fulton, G. D. (1994) Dialogue with the other as potential and peril in *Robinson Crusoe*. *Language and Literature*, 3 (1): 1-20.

Heller, M. (1989) Communicative resources and local configurations. *Multilingua*, 8: 357-96.

Heller, M. (1994) *Crosswords: Language, Education and Ethnicity in French Ontario*. New York: Mouton.

Hume, L. (1993) *Another Look at the Cultural Cringe*. Sydney: Centre for Independent Studies.

Kemshall, H. (2002) *Risk, Social Policy and Welfare*. Milton Keynes: Open University Press.

Pechoux, M. (1982) *Language, Semantics and Ideology*. Nagpal, H. (trans.). London: Macmillan

Pennycook, A. (1998) *English and the Discourses of Colonialism*. London: Routledge.

Phillips, A. (1958) *The Australian Tradition*. Melbourne: Cheshire.

Rassool, N. (2007) *Global Issues in Language, Education and Development: Perspectives from Postcolonial Countries*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.

Raza, H. (1988) *Multan: Past and Present*. Islamabad: Colorpix.

Said, E. W. (1993) *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus.

Said, E. W. (1995) *Orientalism*. Hermondsworth: Penguin Books.

Shackle, C. (2001) Siraiki. In Gary, J and Rubino, C. (eds.) *Facts About the World's Languages: An Encyclopedia of the World's Major Languages* (pp. 657-59). New York; Dublin: H. W. Wilson Company.

Skutnabb-Kangas, T. (2000). *Linguistic Genocide in Education or Worldwide diversity and human rights?* Mahwah, NJ; London: Lawrence Erlbaum Associates.

Suleri, S. (1992) *The Rhetoric of English India*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

# Analyzing Reading Comprehension of Pakistani Learners of Law with Reference to Statutes, a Legal Genre

---

Dr. Naveed Ahmad\*

## Abstract:

*Statutes or “Legislative English” is a “high stake” genre in legal settings. In situations where learners’ first language is other than English, law students and recent graduates in the profession of law reportedly find it hard to cope with statutes while performing academic and occupational task. The aim of this paper is to identify the level of linguistic adequacy of Pakistani learners of law with regard to two areas: 1) learners’ understanding of complex structure of statutes, and 2) their ability to apply statutes to cases. This empirical research was carried out through survey questionnaires by taking into account three members of legal discourse community: teachers of law, recent graduates and senior lawyers. The analysis revealed that a vast majority of learners have inadequate competence. The findings provide insights to course developers in the field of English for Academic Legal Purposes (EALP) and English for Occupational Legal Purposes (EOLP).*

## 1. Introduction

Legal education in Pakistan has been a subject of debate with reference to medium of instruction. Pakistan is a common law country; therefore language of the law is English. However, there has been two media of instruction: Urdu (national language) and English. Those who study law through Urdu medium of instruction face problems in occupational settings. As language of the law is not the first language of learners, even those who study law in English report difficulty in understanding the complex structure of statutes and their application in academic and occupational settings. The present research is an investigation to judge the existing level of competence of Pakistani learners of law with reference to a distinct legal genre i.e., statutes. The study has a wide scope as the findings will provide useful insights to course developers in the field.

## 2. Literature Review

Legal genres are defined in the following manner:

**The highly institutionalized, and sometimes ritualized discourse of the law often follows regular patterns;**

---

\* Assistant Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University.

**organized sequences of elements which each play a role in achieving the purpose of the discourse.**

**Gibbons (2004:286)**

It is well established in reading theory that knowledge of the genre that one is reading is important, and sometimes essential for understanding (Wallace, 1990; Weaver, 1988). This is why in part legal language can be difficult for lay readers to understand, while lawyers have less difficulty (Gibbons, 2004:286). Some fundamental written genres in legal English are statutes (“Legislative English”), cases, law reports, law review journals and law textbooks. In this context, I will review literature related to statutes or “Legislative English”.

Bhatia (1994:141-153) provides the syntactic features of legislative genre under the following headings:

- Sentence length
- Nominal character
- Complex prepositional phrases
- Binominal and multinominal expressions
- Initial case descriptions
- Qualifications in legislative provisions
- Syntactic discontinuities
- Cognitive structuring in legislative provisions

Bhatia demonstrates that legislative statements have “conventionalized communicative purpose mutually shared by the practicing members of the specialist community. Also, it has been indicated that

**the typical use of complex prepositions, binominal and multinominal expressions, nominalizations, the initial case descriptions, a large number and variety of qualificational insertions make syntactic discontinuities somewhat unavoidable in the legislative statements, and to a large extent, account for the discourse patterning that is typically displayed in such provisions.**

**Bhatia (1994:153)**

The findings of Bhatia’s (1983) corpus study of legislative text show that three categories of qualifications perform ten functions. Bhatia (1993:33), while describing the cognitive structuring in legislative texts, displays an interactive move-structure in legislative writings, where the density and the complexity of qualificational insertions serve as typically legal function in this genre. For pedagogical purposes, Bhatia suggests “easification” of legislative texts through certain techniques, like textual mapping.



Before Bhatia (1983), a number of other studies and reports have appeared on the problematic nature of legislative writing in general (Aiken, 1960; Allen, 1957; Anshen, 1957; Beardsley, 1941; Christie, 1964; Davision, 1980; Hager, 1959; Hancher, 1980; Lewis, 1972; Littler, 1950; Mehler, 1960-61; Mellinkoff, 1963; Morton, 1941; Probert 1968; Renton, 1975; Robinson, 1973), yet there have been very few attempts by linguists to unravel the mysteries of legislative drafting.

Crystal and Davy (1969) stylistically analyzed the legislative English at various levels: graphitic, typographical, lexical, syntactic and phonological etc. For graphitic and typographical levels, capitalization, spaces and numbering etc. have been taken into consideration. Archaism, collocations and French and Latin influences are discussed for lexical features of legal language, whereas grammatical characteristics and sentence length etc. have been analyzed while highlighting the syntactic properties of language of the law. Further, phonological level has been discussed in the context of utterances of legal texts written with special graphology of the discipline. Significance of the use of articles and linguistic conservatism are also the topics of discussion. Some general characteristics of the language of law are that it is 'least communicative', 'subject-specific', 'all inclusive' and has 'sub-varieties'.

Moreover, Spencer (1980) has been able to highlight the distinct features of legislative writing. Similarly, Gustaffsson's (1975, 1984) studied the complexity of legislative writing but her approach restricts her findings to the level of surface generality.

### **3. Research Methodology**

As the present research was an investigation to judge the existing level of competence of Pakistani learners of law with reference to a distinct legal genre i.e., statutes, therefore the research question was:

- What level of linguistic adequacy do the learners of law have with regard to understanding the complex structure of statutes and their application to cases?

To answer this question, a survey research was carried out using questionnaires. Data was collected from three important members of the legal discourse community: teachers of law, recent graduates and senior lawyers. Therefore, three questionnaires were constructed (one for each population group) with similar items. In total, each questionnaire had three items. The first two items were close-ended and dealt with learners' ability to 1) comprehend statutes, and to further 2) apply them to cases. The third item was open ended, and its purpose was to record the perceptions of the population groups in this context. A method of purposive sampling was used.

**In purposive sampling, also referred to as judgment sampling, the researcher selects a sample based on his experience and knowledge of the group to be sampled. For**

**example, if a researcher planned to study exceptional high school, he would choose schools to study based on his knowledge of exceptional schools. Prior knowledge or experience might lead the researcher to select exceptional high schools based on criteria such as proportions of students going to four-year colleges, large numbers of AP students, extensive computer facilities, and high proportions of teachers with advanced degree. Notice that there is an important difference between convenience samples, in which participants who happen to be available are chosen, and purposive sampling, in which the researcher uses experience and prior knowledge to identify criteria for selecting the sample. Clear criteria provide a basis for describing and defending purposive samples.**

**Gay and Airasian (2003:115)**

The selection of research sites to draw population sample was based on my prior knowledge and experience. In this context, five cities were selected as research sites having five universities; the largest university from each city. As Pakistan has four provinces, the capital cities and the largest universities in each capital were selected. However, from the province of the Punjab an extra city and an extra university from that city were also selected. The following Table 1.1 is relevant in this context.

*Table 1.1: Names of the universities along with the names of the cities and the provinces they are located in*

No.	University	City	Province
1.	The University of the Punjab	Lahore	Punjab
2.	Bahauddin Zakariya University	Multan	Punjab
3.	University of Karachi	Karachi	Sindh
4.	University of Peshawar	Peshawar	NWFP (North West Frontier Province)
5.	University of Balochistan	Quetta	Balochistan

The following Table 1.2 provides information related to the number of questionnaires sent to each population group, the number of returned questionnaires and the rate of return.

**Table 1.2:** *Number of questionnaires sent to each population group, the number of returned questionnaires and the rate of return*

Questionnaire	Population Group	Number of Sent Questionnaire	Number of Returned Questionnaires	Return Rate
Questionnaire 1	Teachers of Law	400	197	49.25%
Questionnaire 2	Recent Law Graduates	400	220	55.0%
Questionnaire 3	Senior Lawyers	400	207	51.75%
		Total: 1200	Total: 624	Overall:52%

For quantitative data, responses were entered into an Excel (2002) workbook and the data were then imported into SPSS Version 11.5 (2002). On the other hand, for qualitative data, responses to open-ended questions were entered using the Word. A separate two-column table was created for each open-ended question. Within each row of the table, the participant's word-for-word response was entered in the first column and a summary of the main ideas in the response was entered in the second column.

#### 4. Data Analysis

The research question in this project was:

What level of linguistic adequacy do the learners of law have with regard to understanding the complex structure of statutes and their application to cases?

Therefore, this section reports quantitative and qualitative analysis about the learners' competence in two areas:

1. understanding the complex structure of statutes
2. applying statutes to cases

The section analyzes perceptions of the teachers of law, recent law graduates and senior lawyers. First, I will report the quantitative findings. Next, qualitative findings have been taken into account.

##### 4.1 Quantitative Analysis

This section is further divided into two parts: understanding the complex structure of statutes and applying statutes to cases.

##### 4.1.1 Understanding Complex Structure of Statutes

This section reports the perceptions of teachers of law, recent graduates and senior lawyers respectively. The section ends with a comparative analysis of combined groups' perceptions.

### a) Teachers of Law

Out of a total of 197 teachers, 9.8% (n=19) indicated that their students had extremely inadequate skill of understanding complex structure of statutes. Moreover, a vast majority i.e. 72.0% (n=139) reported that students had inadequate ability in this linguistic task. Conversely, 10.9% (n=21) indicated that students had adequate ability. Similarly, 7.3% (n=14) teachers believed that students had extremely adequate skill in this context. The number of missing data was 4. See Table 2.1. Mean was 2.16 with the standard deviation of 0.690. See Table 2.2.

To sum up, the respondents who indicated that students had either inadequate or extremely inadequate skill were 81.9% (n=158), whereas only 18.1% (n=35) believed that they had either adequate or extremely adequate ability. See Table 2.3.

**Table 2.1** Frequency Analysis: *Teachers' perceptions with regard to the skill of "understanding complex structure of statutes"*

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Extremely Inadequate	19	9.6	9.8	9.8
Inadequate	139	70.6	72.0	81.9
Adequate	21	10.7	10.9	92.7
Extremely Adequate	14	7.1	7.3	100.0
Total	193	98.0	100.0	
Missing Data	4	2.0		
Total	197	100.0		

**Table 2.2** Descriptive Statistics: *Teachers' perceptions with regard to the skill of "understanding complex structure of statutes"*

	N	Minimum	Maximum	Mean	Standard Deviation
understanding complex structure of statutes	193	1	4	2.16	0.690

**Table 2.3** Count Percentage: *Teachers' perceptions with regard to the skill of "understanding complex structure of statutes"*

	Inadequate	Adequate	Total
Count % within sample group	81.9% (n=158)	18.1% (n=35)	100.0% (n=193)

## b) Recent Graduates

Recent graduates who returned the questionnaires were 220. The number of missing data was 2. The graduates, who thought that the skill of understanding complex structure of statutes was extremely inadequate, were 16.5% (n=36), and those who believed that they had inadequate ability were 63.8% (n=139). However, 16.1% (n=35) and 3.7% (n=8) indicated that they had adequate and extremely adequate proficiency respectively. See Table 2.4. Mean was 2.07 with the standard deviation of 0.685. See Table 2.5.

To conclude, the respondents who indicated that they had either inadequate or extremely inadequate skill were 80.3% (n=175). This was contrary to 19.7% (n=43) who said that they had either adequate or extremely adequate ability in this area. See Table 2.6.

**Table 2.4** Frequency Analysis: *Recent graduates' perceptions with regard to the skill of "understanding complex structure of statutes"*

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Extremely Inadequate	36	16.4	16.5	16.5
Inadequate	139	63.2	63.8	80.3
Adequate	35	15.9	16.1	96.3
Extremely Adequate	8	3.6	3.7	100.0
Total	218	99.1	100.0	
Missing Data	2	.9		
Total	220	100.0		

**Table 2.5** Descriptive Statistics: *Recent graduates' perceptions with regard to the skill of "understanding complex structure of statutes"*

	N	Minimum	Maximum	Mean	Standard Deviation
understanding complex structure of statutes	218	1	4	2.07	0.685

**Table 2.6** Count Percentage: *Recent graduates' perceptions with regard to the skill of "understanding complex structure of statutes"*

	Inadequate	Adequate	Total
Count % within sample group	80.3% (n=175)	19.7% (n=43)	100.0% (n=218)

### c) Senior Lawyers

Out of 207 returned questionnaires, 15.9% (n=33) lawyers indicated that the graduates practicing law under their guidance had extremely inadequate ability, whereas those who mentioned that they had inadequate skill were 65.2% (n=135). On the other hand, 15.0% (n=31) and 3.9% (n=8) opted for “adequate” and “extremely adequate” respectively. See Table 2.7. In this case, mean was 2.07 with the standard deviation of 0.679. See Table 2.8.

Overall, the senior lawyers who believed that the graduates who practiced law under their guidance had inadequate or extremely inadequate skill of understanding complex structure of statutes were in an overwhelming majority i.e. 81.2% (n=168). Only 18.8% (n=39) lawyers opted indicated that the skill was adequate or extremely adequate. See Table 2.9.

**Table 2.7** Frequency Analysis: *Senior lawyers’ perceptions with regard to the skill of “understanding complex structure of statutes”*

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Extremely Inadequate	33	15.9	15.9	15.9
Inadequate	135	65.2	65.2	81.2
Adequate	31	15.0	15.0	96.1
Extremely Adequate	8	3.9	3.9	100.0
Total	207	100.0	100.0	

**Table 2.8** Descriptive Statistics: *Senior lawyers’ perceptions with regard to the skill of “understanding complex structure of statutes”*

	N	Minimum	Maximum	Mean	Standard Deviation
understanding complex structure of statutes	207	1	4	2.07	0.679

**Table 2.9** Count Percentage: *Senior lawyers’ perceptions with regard to the skill of “understanding complex structure of statutes”*

	Inadequate	Adequate	Total
Count % within sample group	81.2% (n=168)	18.8% (n=39)	100.0% (n=207)

#### d) Comparative Analysis of Combined Groups' Perceptions

More than 80%, of all the three population groups under discussion, indicated that the skill of understanding complex structure of statutes was inadequate. 81.9% (n=158) teachers, 80.3% (n=175) recent graduates and 81.2% (n=168) senior lawyers indicated that this skill was inadequate. According to combined groups' perceptions, out of 618 respondents from the three groups, 81.1% (n=501) believed that this skill was inadequate. See Table 2.10.

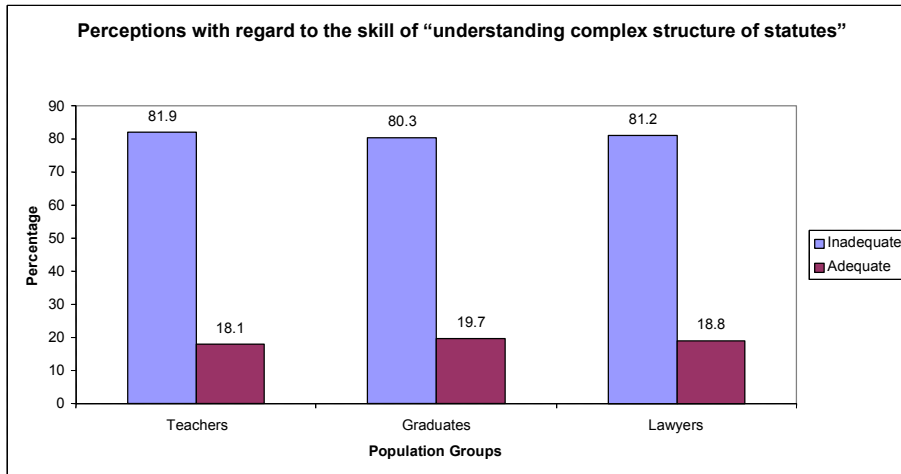
**Table 2.10** *Perceptions of individual and combined groups with regard to the skill of "understanding complex structure of statutes"*

	Sample Group	Inadequate (Count %)	Adequate (Count %)	Total
1	Teachers of Law	81.9% (n=158)	18.1% (n=35)	100.0% (n=193)
2	Recent Graduates	80.3% (n=175)	19.7% (n=43)	100.0% (n=218)
3	Senior Lawyers	81.2% (n=168)	18.8% (n=39)	100.0% (n=207)
Total	Combined Groups	81.1% (n=501)	18.9% (n=117)	100.0% (n=618)

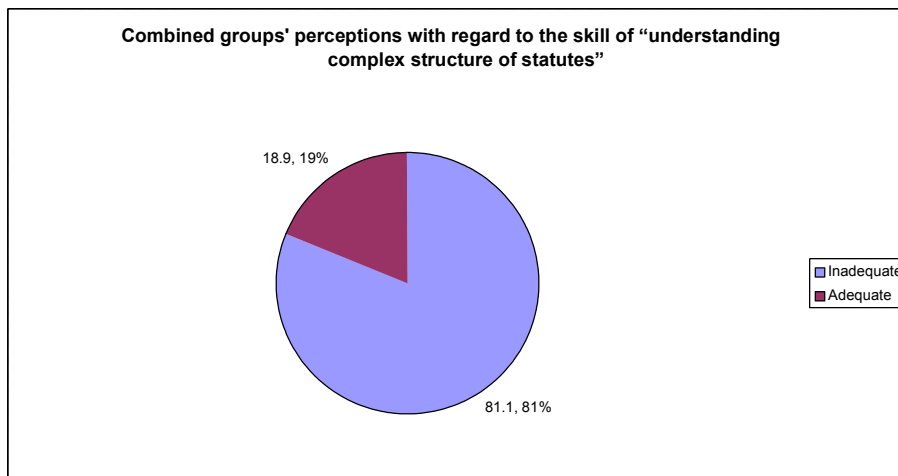
**Table 2.11** **Chi-Square Test**

	Value	Df	Asymp. Sig.
Pearson Chi-Square	0.170	2	0.918

**Graph 2.1**



**Graph 2.2**



#### **4.1.2 Applying Statutes to Cases**

This section reports the perceptions of teachers of law, recent graduates and senior lawyers respectively. The section ends with a comparative analysis of combined groups' perceptions.

##### **a) Teachers of Law**

The total number of teachers that returned the questionnaires was 197. The number of missing data was 8. Out of the remaining 189, the respondents who indicated that their students' skill of applying statutes to cases was extremely inadequate were 10.6% (n=20), whereas those who indicated that this skill was inadequate were 69.3% (n=131). On the other hand, 15.9% (n=30) teachers mentioned that students had adequate competence in this case. Similarly, 4.2% (n=8) teachers said that their students had extremely adequate ability. See Table 3.1. Mean and standard deviation were 2.14 and 0.646 respectively. See Table 3.2.

Overall, the respondents who believed that this skill was either inadequate or extremely inadequate were in majority i.e. 79.9% (n=151), whereas those who said that it was adequate or extremely adequate were only 20.1% (n=38). See Table 3.3.



**Table 3.1** Frequency Analysis: *Teachers' perceptions with regard to the skill of "applying statutes to cases"*

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Extremely Inadequate	20	10.2	10.6	10.6
Inadequate	131	66.5	69.3	79.9
Adequate	30	15.2	15.9	95.8
Extremely Adequate	8	4.1	4.2	100.0
Total	189	95.9	100.0	
Missing Data	8	4.1		
Total	197	100.0		

**Table 3.2** Descriptive Statistics: *Teachers' perceptions with regard to the skill of "applying statutes to cases"*

	N	Minimum	Maximum	Mean	Standard Deviation
applying statutes to cases	189	1	4	2.14	0.646

**Table 3.3** Count Percentage: *Teachers' perceptions with regard to the skill of "applying statutes to cases"*

	Inadequate	Adequate	Total
Count % within sample group	79.9% (n=151)	20.1% (n=38)	100.0% (n=189)

**b) Recent Graduates**

Out of 220 returned questionnaires, the number of missing data was 4. From the rest of questionnaires, the graduates who mentioned that their skill of applying statutes to cases was extremely inadequate were 10.6% (n=23). Similarly, those who opted "inadequate" were 60.2% (n=130). Contrary to it, 15.7% (n=34) graduates felt that they had adequate skill. Similarly, 13.4% (n=29) graduates indicated that they had extremely adequate ability in this area. See Table 3.4. Mean was 2.32 with the standard deviation of 0.838. See Table 3.5.

In summary, 70.8% (n=153) recent graduates opted either "extremely inadequate" or "inadequate". On the other hand, 29.2% (n=63) indicated that they were adequate or extremely adequate. See Table 3.6.

**Table 3.4** Frequency Analysis: *Recent graduates' perceptions with regard to the skill of "applying statutes to cases"*

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Extremely Inadequate	23	10.5	10.6	10.6
Inadequate	130	59.1	60.2	70.8
Adequate	34	15.5	15.7	86.6
Extremely Adequate	29	13.2	13.4	100.0
Total	216	98.2	100.0	
Missing Data	4	1.8		
Total	220	100.0		

**Table 3.5** Descriptive Statistics: *Recent graduates' perceptions with regard to the skill of "applying statutes to cases"*

	N	Minimum	Maximum	Mean	Standard Deviation
Applying statutes to cases	216	1	4	2.32	0.838

**Table 3.6** Count Percentage: *Recent graduates' perceptions with regard to the skill of "applying statutes to cases"*

	Inadequate	Adequate	Total
Count % within sample group	70.8% (n=153)	29.2% (n=63)	100.0% (n=216)

### c) Senior Lawyers

For this population group, 207 respondents returned the questionnaires. The number of missing data was only 2. The senior lawyers who indicated that this skill was extremely inadequate were 12.2% (n=25), and 63.9% (n=131) mentioned that students had inadequate ability. On the other hand, those who opted "adequate" were 14.6% (n=30). Moreover, for 9.3% (n=19), the skill was extremely adequate. See Table 3.7. Mean was 2.21 and standard deviation was 0.773. See Table 3.8.

In the end, those who opted "extremely inadequate" or "inadequate" were in majority i.e. 81.2% (n=168), whereas only 18.8% (n=39) opted "extremely adequate" or "adequate". See Table 3.9.

**Table 3.7** Frequency Analysis: *Senior lawyers' perceptions with regard to the skill of "applying statutes to cases"*

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Extremely Inadequate	25	12.1	12.2	12.2
Inadequate	131	63.3	63.9	76.1
Adequate	30	14.5	14.6	90.7
Extremely Adequate	19	9.2	9.3	100.0
Total	205	99.0	100.0	
Missing Data	2	1.0		
Total	207	100.0		

**Table 3.8** Descriptive Statistics: *Senior lawyers' perceptions with regard to the skill of "applying statutes to cases"*

	N	Minimum	Maximum	Mean	Standard Deviation
Applying statutes to cases	205	1	4	2.21	0.773

**Table 3.9** Count Percentage: *Senior lawyers' perceptions with regard to the skill of "applying statutes to cases"*

	Inadequate	Adequate	Total
Count % within sample group	76.1% (n=156)	23.9% (n=49)	100.0% (n=205)

#### d) Comparative Analysis of the Combined Groups' Perceptions

For a majority of respondents, the reading skill of applying statutes to cases was inadequate. Combined groups' analysis reveals that 75.4% (n=460) respondents perceive that the skill was inadequate, whereas 24.6% (n=150) believe that it was inadequate. The majority of all the three population groups under discussion i.e. teachers, graduates and lawyers reveals that the skill was inadequate as 79.9% (n=151) teachers, 70.8% (n=153) recent graduates and 76.14% (n=156) senior lawyers opted "inadequate". See Table 3.10

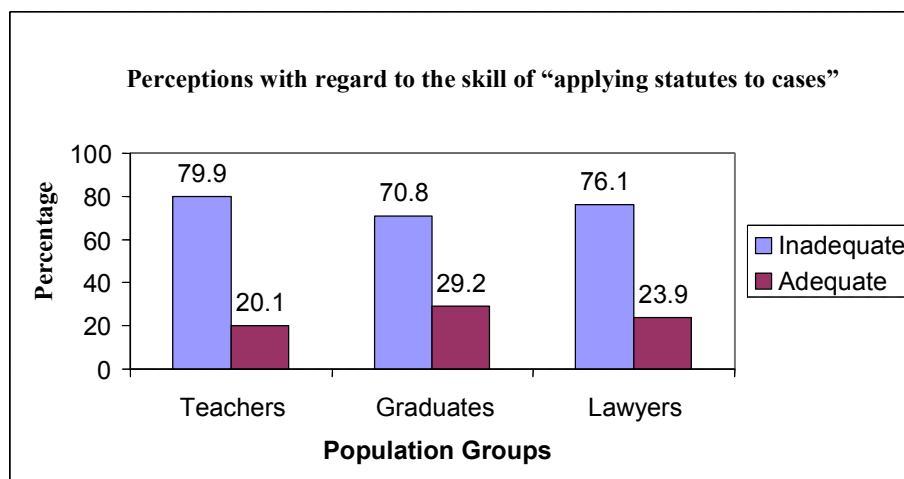
**Table 3.10** Perceptions of individual and combined groups with regard to the skill of “applying statutes to cases”

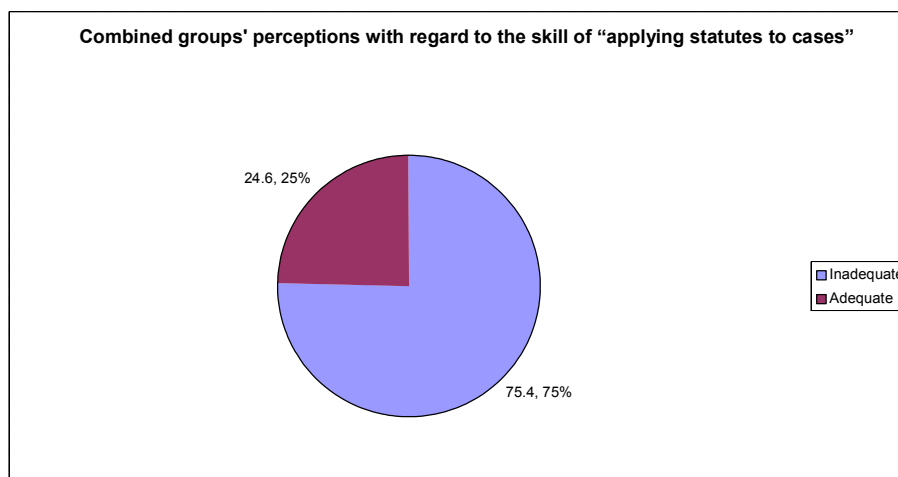
	Sample Group	Inadequate (Count %)	Adequate (Count %)	Total
1	Teachers of Law	79.9% (n=151)	20.1% (n=38)	100.0% (n=189)
2	Recent Graduates	70.8% (n=153)	29.2% (n=63)	100.0% (n=216)
3	Senior Lawyers	76.1% (n=156)	23.9% (n=49)	100.0% (n=205)
Total	Combined Groups	75.4% (n=460)	24.6% (n=150)	100.0% (n=610)

**Table 3.11** Chi-Square Test

	Value	Df	Asymp. Sig.
Pearson Chi-Square	4.542	2	0.103

**Graph 3.1**



**Graph 3.2**

## 4.2 Qualitative Analysis

In this section, I will provide qualitative findings related to reading of statutes. Information, in this context, was gathered from all these population groups: teachers of law, recent law graduates and senior lawyers. Each of the three questionnaires had an open-ended question. The total number of returned questionnaires in the case of these three questionnaires was 624. Out of 624, the number of missing data was 97 as 521 participants provided their comments on this item. From the responses of 521 participants, 2 themes emerged which are outlined below:

- Theme 1: Complex Language Causes Difficulty in Comprehension
- Theme 2: Training Required

### **Theme 1:** Complex Language Causes Difficulty in Comprehension

Out of 521 respondents in total, 325 fall under this category. These include 110 graduates, 117 teachers and 98 senior lawyers.

The respondents who fall in this category perceive that statutes have complex language. For comprehensibility, a certain level of linguistic adequacy is required on the part of the reader. Generally speaking, neither an average law student nor an average recent law graduate reveals the required level of linguistic adequacy for appropriate understanding of statutes. In case they understand the meaning correctly, they do not have the required skill to apply the statutes to the issues in question. The respondents believe that the language of statutes is complex because of its characteristic linguistic features: lengthy sentences, unfamiliar grammatical structure, rare use of punctuation and unfamiliar lexical items. These features make the statutes difficult for readers.

The respondents opined that statutes have very long sentences that cause difficulty for new readers in the field. Students who join the L.L.B program have no prior exposure of reading such long sentences. The syllabus of English at the B.A. level does not provide any opportunity to expose students to sentences of similar length as a law teacher stated:

*As a teacher of law, I can say with confidence that law students are exposed to sentences of such a great length for the first time in their lives because the English course books up to B.A level deal with the language of literature or other disciplines and do not have a single course component that deal with lengthy sentences similar to the sentences of statutory law. When I ask the students to read the statutes, of course most statutes have lengthy sentences, my first year law students complain that they are unfamiliar with sentences with such a great length and therefore hardly understand them. The problem continues in the subsequent academic years as well*

Another group of respondents considered statutes difficult because of complex grammatical structure of statutes. For them, statutes, generally, have multiple clauses. Most statutes begin with conditional clauses, and the main verb of a sentence is far away from its subject. Students, who are not exposed to such a complex grammatical structure earlier in their academic carriers, face difficulty in comprehension. In fact, this specific grammatical structure is hardly seen in General English (GE). One recent graduate perceived the situation in the following manner:

*... when I was a law student, I felt difficulty in understanding the grammar of statutes. When I was unable to understand the grammar of a statute than how would I understand the real meanings. Statutes have many conditions like "if", "in case" etc. I had to read such like sentences many times and even then remained in confusion. Still such like problem is faced by me in my professional life. Frankly speaking statutes have the most difficult grammar.*

Teachers of law and senior lawyers also perceived that grammatical structure of statutes is the main hindrance in reading comprehension. This leaves law students and recent law graduates in confusion. A senior lawyer believed:

*Statutes are written with certain conventions. One of the conventions is the conventional grammar of statutes. This conventional grammar contains many clauses with conditions. All this is the conventional requirement as well*

*as practical requirement of the field. This is how language of law is. And, this is the reason of difficulty for new readers. It takes time to get used to this.*

Similarly, the following analysis of a teacher of law is worth quoting:

*I have been teaching law for more than three decades and what I have observed is that students feel difficulty in understanding typical grammar of statutes. Neither in F.A. and B.A., nor in school has a student had familiarity with grammatical structures where one is so much confused in finding links between parts of speech within a sentence. Although I am not a language teacher, I ask my students to find out links between subjects and verbs for better understanding. Normally, subjects are far away from verbs in statutes. Such features create difficulty.*

Many respondents were of the opinion that rare use of punctuation is also one of the reasons of difficulty in understanding statutes. Statutes are written in such a manner that legal draftsmen try their level best to avoid punctuation. The respondents believed that legal draftsmen avoid the use of punctuation purposefully because punctuations can become debatable issues. For example, the use of a comma in a sentence can change the meanings of a sentence. In such a situation, lawyers can exploit the situation. Although legal draftsmen avoid the use of punctuation, readers perceive that the rare use of punctuation, in fact, makes the message difficult to understand. One senior lawyer stated:

*When we read something written in English; whether in newspapers or in other books, we see that we as readers are helped by the use of punctuation. The use of punctuation makes the message clearer. On the other hand, statutes are written with a very rare use of punctuation. The result of this is that readers feel that it is very difficult to understand the real meanings of statutes that are written in long sentences without the use of punctuation.*

A significant number of respondents believed that the language of statutes is difficult because statutes have lexical items that are typically used in legal language and are hardly seen in General English (GE). Moreover, the respondents were of the opinion that some of the lexical items have specific meanings in legal settings, i.e. they have different meanings in GE. Such things, for respondents, create difficulty in understanding statutes.

A recent graduate stated:

*Statutes are difficult because words used in statutes are not commonly used in our day to day lives, and interesting thing is that many words are understood with special meanings. Our memory is not good enough and therefore such confusions causes problems of understandings.*

Another group of respondents commented on students' ability to apply statutes on issues in question. It was a common observation that understanding the meaning of statutes is not enough. Adequacy in understanding depends upon the ability to apply statutes on issues in questions. Normally, students of law and recent law graduates have inadequacy in the ability to apply statutes to issues in question. This, for them, is due to two reasons: complex structure of statutes and debatable issues. One senior lawyer stated:

*Lawyers who work under my supervision feel that statutes are difficult and complex to deal with. The real situation is that some new lawyers are good at understanding the meaning of statutes; however they cannot judge whether a statute can be applied to a particular case.*

A recent graduate said:

*I can understand the meaning of statutes, but am confused for application of it to the case I prepare and argue in the court. This is the actual complexity*

## Theme 2: Training Required

Out of 521 respondents in total, 196 fall under this category. These include 90 graduates, 55 teachers and 51 senior lawyers.

Respondents from all the three population groups under discussion believed that some sort of training is required to improve the understanding of statutes. The complex nature of statutes needs specific courses so that students as well as recent graduates, who are at the start of their career in the practice of law, can go through such courses to attain a certain level of adequacy in understanding the meaning of statutes and to develop the skill to apply statutes to issues in question. In every developed country, such courses are included in the curriculum of legal educational institutions. To improve the standard of legal education in Pakistan, universities and other related bodies must take measures to develop such courses. A senior lawyer opined:

*I have taught law as a member of a visiting faculty of a law college. Everybody in the profession knows that it is hard*



*to understand statutes since no student has ever dealt with this type of English before coming to a law college, even than no teacher of law, no principal at a law college, no other person takes any initiative to do something to improve the understanding of statutes. We, as a nation, are indifferent to the real issues and that is why no law school has any course to give students practice in understanding statutes.*

Another group of respondents perceived that although Pakistan is a common law country, statutory law has its significance. For them, statutes are one of the basic things for every law student and lawyer. Reading bare acts is a must in this profession. How can a person move forward if he/she is not able to read properly the most basic thing, i.e. bare acts (statutes). Even the countries like the U.S.A. and the U.K., where students' native language is English, students go through special courses to understand the language of statutes. Pakistan does not have such courses in law colleges. A teacher of law stated:

*When I was in the U.S.A. for my L.L.M., I observed that the native speakers of English, i.e. the American students were taught special courses in their law schools to make them understand the language of statutes with which they were not familiar in their earlier academic carriers. The situation is similar in the U.K. and other developed countries as well. How can we assume that our students, whose native language is not English, will be able to understand the complex language of statutes on their own? They need to go through courses so that they could have practice in understanding statutes and applying them.*

Some of the respondents believed that there should be a system of continuing legal education as well, where the new entrants in the field of law would get training in the complex structure of statutes and their application for the issues in question. For such respondents, Pakistan Bar Council and other bodies must take steps to introduce such courses. A recent graduate commented in the following manner:

*It's pitty that our bar councils are concerned with probles faced by new lawyers. Statutory law is written in a special way and this special way make it coplex and difficult for a lawyer who is new in the practice. Bar councils must arrange some courses to give us practice...*

A significant number of participants suggested some content areas to be focused in such courses. It was observed that respondents viewed the language of statutes as the most difficult form of English due to complexity of linguistic structure of statutes.

Such respondents suggested that typical clauses, characteristic conventions of writing and technical vocabulary should be included in the contents of such courses. A law teacher stated:

*In my view, courses on the language of statutes must focus on typical clause structures used by legal draftsmen and learners must be given opportunities to do practice at great length.*

Another teacher said:

*Practice, practice and practice is the key to understand the language of statutes. Courses should be designed in such a manner that students practice writing statutes on their own. This will improve their reading comprehension as well. This is how they will improve their vocabulary used in statutes and this is how they will be familiarized with the existing conventions in the language of statutes. Courses should focus on these areas.*

Another group of respondents believed that the real issue is the ability to apply statutes on issues in question. For them, courses in the area of language of statutory law must focus on exercises where problems are given and students are to pick the relevant statute from a number of available statutes of similar content. Respondents believed that this would be a very useful way of preparing students for real life tasks of practical nature in the profession. A teacher of law stated:

*Students must have the ability to apply the statutes on issues in question. Practice is needed for that. This is possible through courses where students are to solve problems. Where they are to make decisions and pick up the appropriate statute from a number of available statutes. Students, after going through courses of such contents, will be able to handle difficult situations in their profession.*

## **Conclusion**

In this paper, I have reported the findings related to reading of statutes, in academic and professional legal settings. Perceptions of the three population groups have been reported: teachers, recent graduates and senior lawyers. According to the analysis reported above, it is evident that the level of adequacy for reading of statutes is not up to the mark. 81.1% of the respondents perceive that learners have inadequate ability in understanding the complex structure of statutes. With regard to applying statutes to cases, 74.4% of the participants feel that learners have inadequate skill. Findings of the qualitative analysis revealed that the language of statutes, as perceived by the

respondents, is complex, and a course that provides training will help in this regard. This shows that quantitative findings correlate with the qualitative findings. The present study is significant as it reveals that a vast majority of law students and junior lawyers have inadequate competence in understanding statutes, and subsequently applying them to cases. As genre studies play an important role in ESP, the present research provides insights to course designers in the field of English for Academic Legal Purposes (EALP) and English for Occupational Legal Purposes (EOLP). Further, the findings are useful for those interested in the area of materials development with reference to Legal English courses.

## References

- Aiken, R. J. (1960)** *Let's not simplify legal language*. In *Rocky Mountain Law Review*, 32:358-64.
- Allen, L.E. (1957)** Symbolic logic: a razor-edged tool for drafting and interpreting legal documents. In *Yale Law Journal*, 66: 833-79.
- Anshen, R. N. (1957)** *Language: an enquiry into its meaning and Junction*. New York: Kennikat Press.
- Beardsley, C. A. (1941)** Beware of, eschew and avoid pompous prolixity and platitudinous epistles. In *The State Bar Journal of the State Bar of California*, 16 (3): 65-9.
- Bhatia, V. K. (1983b)** *Applied discourse analysis of English legislative writing*. A research monograph, Language Studies Unit, University of Aston in Birmingham.
- Bhatia, V. K. (1993)** *Analysing Genre: Language Use in Professional Settings*, London: Longman.
- Bhatia, V. K. (1994)** Cognitive structuring in legislative provisions. In *Language and the Law*, J. Gibbons (Ed.). London: Longman
- Christte, G. C. (1964)** Vagueness and legal language. In *Minnesota Law Review*. 48: 885-911.
- Crystal, D. and D. Davy (1969)** *Investigating English Style*. London: Longman.
- Danet, B. (1980a)** Language in the legal process. In *Law and Society Review*, 14: 445-564.
- Davison, A. (1980)** Linguistic analysis and law. In Shuy and Shnukal (Eds.)
- Gay, L. R. and P. Airasian (2003)** *Educational Research*. New Jersey: Merrill Prentice Hall.

- Gibbons, J. (2004)** Language and the Law. In *The Handbook of Applied Linguistics*, A. Davies and C. Elder (Eds.). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Gustaffson, M. (1975)** *Some Syntactic Properties of English Law Language*. Finland: University of Turku.
- Gustaffsson, M. (1975a)** *Some syntactic properties of English law language*. Turku: University of Turku, Finland.
- Gustaffsson, M. (1984)** The Syntactic features of binomial expressions in legal English. *Text*, 4, 1(3): 123-41.
- Hager, J. W. (1959)** Let's simplify legal language. In *Rocky Mountain Law Review* (University of Colorado Law Review). 32: 74-86.
- Hancher, M. (1980)** Speech acts and the law. In Shuy & Shnukal (Eds.). 245-56.
- Lewis, O. C. (1972)** Introduction to Symposium on Law, Language and Communication. In *Case Western Reserve Law Review*, 23: 307-17.
- Littler, R. (1950)** Reader rights in legal writing. In *California State Bar Journal*, 25: 51-4 & 59.
- Mehler, I. M. (1960-61)** Language mastery and legal training. In *Villanova Law Review*, 6: 201-17.
- Mellinkoff, D. (1963)** *The Language of the Law*. Boston: Little, Brown and Company.
- Morton, R. A. (1941)** Challenge made to Beardsley's Plea for plain and simple syntax. In *Journal of State Bar of California*, 16: 65-9.
- Probert, W. (1968)** Law through the looking-glass of language. In *Journal of Legal Education*, 20: 253.
- Renton, D. (1975)** The preparation of legislation. *Report of a committee appointed by the Lord president of the Council*. London: HMSO.
- Robinson, S. (1973)** Drafting its substance and teaching. In *Journal of Legal Education*, 25: 514-37.
- Spencer, A. (1980)** Noun-verb expressions in legal English. Language Studies Unit, University of Aston in Birmingham.
- Wallace, C. (1990)** *Reading*. Oxford: Oxford University Press.
- Weaver, C. (1988)** Reading process and practice: from socio-psycholinguistics to whole language. Portsmouth, NH: Heinemann Educational.



# Online Communication and Social Norms: Social Deviations in Pakistani Chat Rooms

---

Akifa Imtiaz Amir\*

## Abstract:

*The widespread use of the Internet has significantly impacted the language people use to communicate. One of the clearest indications of this phenomenon are chat rooms. Many kind of chat settings are available online for the users, e.g. IRC (Internet Relay Chat), MUDs, MOOs, MIRC, ICQ, Instant Messengers and many websites like [www.yahoo.com](http://www.yahoo.com) or [www.cnn.com](http://www.cnn.com) etc. offer their chat rooms. These chat settings allow users to create and join chat channels or rooms which may have an intended topic of discussion or multiple topics being discussed simultaneously. This paper proposes to discuss how conversation in the text-based Pakistani chat rooms differs from every day 'casual' conversation in a number of respects. The data was collected through internet chat logs from Pakistani chat rooms and questionnaires. The study aims to demonstrate the deviations in the 'chat' conducted online from that carried out face-to-face. Here the focus also falls upon the expression of culture or the absence of it in the speech. In this paper deviations from culture as well as social norms are focused upon in the light of the Pakistani socio-cultural norms.*

## Introduction

People are likely to do what people always do with new communication technology: use it in ways never intended or foreseen by its inventors, to turn old social codes inside out and make new kinds of communities possible (Rheingold, 1995:68).

And this is what has happened with the boom of internet and World Wide Web in our lives.

In 2007 the Internet turned 38 years old. The World Wide Web (WWW) started in the early 1990s, and it went through an explosive expansion around 1995, growing at a rapid rate after that. Of the 107 million people who use the Internet worldwide, at least 40 to 50 million of them use chat, according to a survey in 1998. Yet it is not the numbers – however impressive – of people that are likely chat room users that is the real issue here, it is the unique type of discourse that occurs in these electronic channels. In chat rooms individuals can engage in mostly anonymous, free, unregulated conversation about any topic they choose.

---

\* Lecturer in English at Govt. College (w) Multan. Currently enrolled for Ph.D at BZU, Multan.

This research is a part of my doctoral research. In this paper I am going to discuss how conversation in the text-based chat world differs from every day 'casual' conversation in a number of ways. It aims to demonstrate deviations in the online chat from that carried out face-to-face. Deviations can be of many types but here the deviations from culture will be focused upon in the light of the Pakistani socio-cultural norms. Emphasis will be on how young people converse in virtual situations, and the parameters governing these conversations in contrast with when they interact with each other in face-to-face situations.

### **What is a Chat Room?**

Chat rooms can be defined as Internet web sites that allow multiple users to engage in "synchronous CMC," a form of typed communication that occurs in real-time, as opposed to asynchronous e-mail.

To use a chat room, one first connects to the Internet via dial-up (modem), network connection, GPRS or wireless technology. Once connected, there are many web sites that offer chat room services. America Online ([www.aol.com](http://www.aol.com)), Prodigy ([www.prodigy.com](http://www.prodigy.com)) and other commercial Internet providers have their own chat systems that are accessible only to their subscribers, but one can find non-subscriber chat rooms very easily. Perhaps the largest free chat systems can be found on the sites of major web-based corporations such as Yahoo! ([www.yahoo.com](http://www.yahoo.com)), Infoseek ([www.infoseek.com](http://www.infoseek.com)), and through the services of Internet Relay Chat (IRC) or CheetahChat which requires the use of free software that are widely available on the Internet. Then we have chat messengers among which Googletalk, Yahoo messenger and MSN messenger are most popular. The Internet spin-offs of other companies like Cable News Network ([www.cnn.com](http://www.cnn.com)) also provide free chat rooms for patrons of their respective web sites. In addition to these corporate sites there exists a host of small and large non-profit web sites that provide chat rooms that are available to anyone.

Chat rooms themselves "involve the production of writing via computer such that synchronous textual dialogue takes place [among] spatially distant interlocutors." This type of communication has been labeled "interactive written discourse" (Allen & Guy, 1974: 47). In this manner of interaction interruptions are impossible. "Each utterance is . . . displayed in the chronological order in which it is" entered into the chat system by the composer, meaning that "disparate strands of conversation are juxtaposed, forming sequences that intertwine to form a multidimensional text" (ibid:51).

### **Methodology**

This is an Ethnographic research. Ethnography is defined as "the acts of both observing directly the behaviour of a social group and producing a written description thereof." (Marshall, 1994: 158).

For this research I opted for the triangulation of data. The data was collected through internet chat logs from Pakistani chat rooms and questionnaires duly filled-in

by the internet chatters. The study aims to demonstrate the social deviations in the 'chat' conducted online from that carried out face-to-face. Here the focus also falls upon the expression of culture or the absence of it in the speech. Deviations from culture as well as social norms are focused upon in the light of the Pakistani socio-cultural norms. Cultural sensitivity in the topics of discussion, reflection of current social discourses, and interaction strategies are also discussed. Here one thing is to be clarified that cultural norms taken as standard for this research are general societal norms of middle-middle and upper-middle class families.

## **Literature Review**

According to Grice human communication is based on the following cooperative principle (CP): "Make your conversational contribution such as is required, at the stage at which it occurs, by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which you are engaged" (Grice, 1975: 45).

Almost 29 years after it was initially published, Brown and Levinson's ([1978] 1987) theory of politeness universals is still highly influential. Although it has been criticised on many counts, researchers continue to adopt Brown and Levinson's definitions as the basis for their studies (see Johnstone, Ferrara and Bean 1994, Holmes 1995, Cheng 2001, Perez de Ayala 2001).

Brown and Levinson (1987:62) see communication as potentially dangerous and antagonistic. They explain politeness by deriving it from more fundamental notions of what it is to be a human being. The basic notion of their model is "face", following Goffman (1967). This is defined as "the public self-image that every member (of society) wants to claim for himself". Face consists of negative face, the desire to be unimpeded, and positive face, the desire to be liked/admired. All participants in spoken interaction emotionally invest in face, and it must be constantly considered. Brown and Levinson argue that, in general, it is in the mutual interest of interactants to maintain each other's face.

## **Data Analysis**

Agreeing with Harris (2001: 470) who commented that Brown and Levinson are 'seeking to define a set of politeness universals which are applicable to numerous cultures,' I have drawn from the theory of politeness of Brown and Levinson ([1978])1987) in analyzing the social deviations in Pakistani chatrooms. They argue that the rational actions people take to preserve 'face', for themselves and the people they interact with, add up to politeness. Brown and Levinson also argue that in human communication, either spoken or written, people tend to maintain one another's 'face' continuously. Face-threatening acts (FTAs) are acts that infringe on the hearers' need to maintain his/her self-esteem, and be respected.

But in online communication/CMC<sup>2</sup>, namely, chat , we see that people are less careful of others' 'face, So the question arises,



- Are face needs less important when we are not face-to-face?
- How important is politeness when using CMC ?

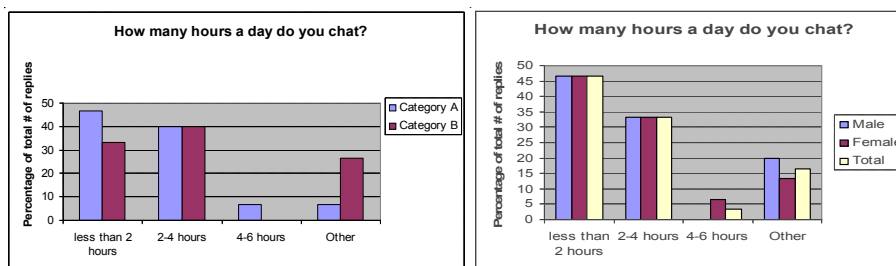
While looking for FTA's in a Pakistani chat room I found a number of deviations from our socially and culturally accepted forms of speech.

I classified these deviations under four heads:

- Ids of the chatters
- Terms of endearment
- Abuses/taboo expressions
- Topics related to sex

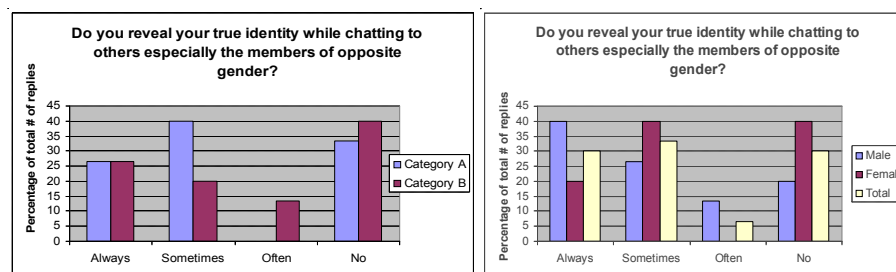
A questionnaire was given to 60 individuals- 30 male, and 30 female. Their ages ranked from 18-35. The purpose was to find out if there was any difference in the way these people interact in virtual world from the way they do in the actual world. Two variables used in this data are— gender and age. Age variable is presented as A (age 18-26) and B (age 27-35)

In Q.1 respondents were asked about the time they spend in chatting.



We see that female respondents are as much fond of chat as male respondents. On the other hand 26.6 % respondents belonging to B category are not regular in chat. This must be because of the responsibilities of their professional life. Category A i.e respondents whose ages ranked from 18-26, tend to spend more time in chatting.

In Q.2 they were asked about the identity revelation on net.

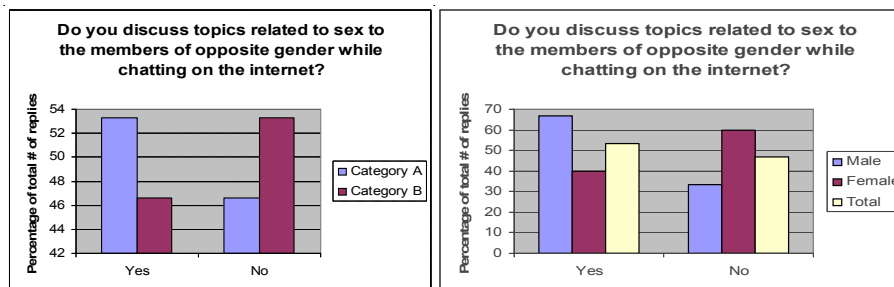


Here most of the male respondents as compared to the female respondents reveal their true identity in chat. Whereas the other variable reveals that 40% of respondents from category B do not reveal their true id. This is in keeping with the norms where girls would not like their identity to be revealed. However, when it comes to chat nicks or chat ids it was found that the chatters do not care much for their ‘face’ needs. ‘The primary difference between oral communication and electronic communication is how we re-address the Self’, (Turkle, 1995: 56). Here are a few examples of ids containing abusive and obscene words. This is a big deviation from our social norms as nobody would like to be identified with such names in actual world but in virtual world they do so because their true identity is not known:

Asif\_kameena, sexy\_girlz2002, baba\_nikama, hum\_kutta420, goblingoo, kullo\_qaasai, lucha\_lafanga\_Pakistani, wafadar\_nookar, fart\_smell\_1, nanga\_patanga, Jeera\_blade007, hindu\_kutta, pajama100, sum1weirdo

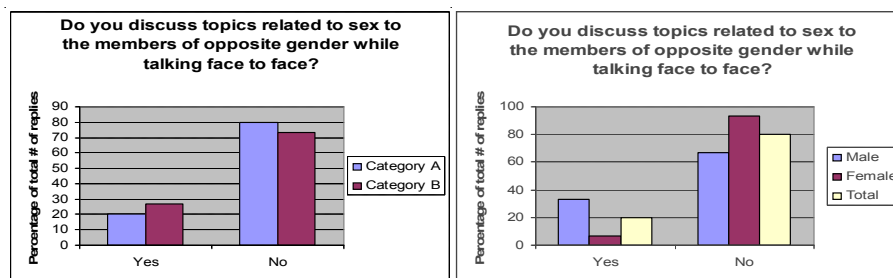
It must be noted here that one of the interesting things about the internet is the opportunity it gives to its users to present themselves in a variety of different ways. They can indulge in wild experiments with their identity by changing their age, location and even the gender. The wish to remain anonymous reflects the need to eliminate those critical features of one’s identity that s/he does not want to display in that particular environment. As Suler (2002:1) points out ‘The desire to lurk - to hide completely - indicates the person’s need to split off his entire personal identity from his observing of those around him: he wants to look, but not be seen.’

In the next question respondents were asked if they discussed topics related to sex while chatting.



In reply to this question 66.6% male and 40% female respondents said they chat about topics on sex. This number is a big deviation from our social norms. On the other hand through AGE variable I found out that the difference in the number of YES-respondents between both the age groups is not much.

Then in the next question they were asked if they discussed topics related to sex in f2f conversations.



The result was interesting to note. Only 20% said YES to it. This shows that the chatters take liberty of the virtual world. Now, through the chat rooms I found out many examples of this deviation. Following are the few examples. For reasons of anonymity I have deleted the ids of the chatters and identified them as X, Y, Z etc. and their gender is written with the id as F or M. I have also censored those words which contained obscenity.

#### EXAMPLES:

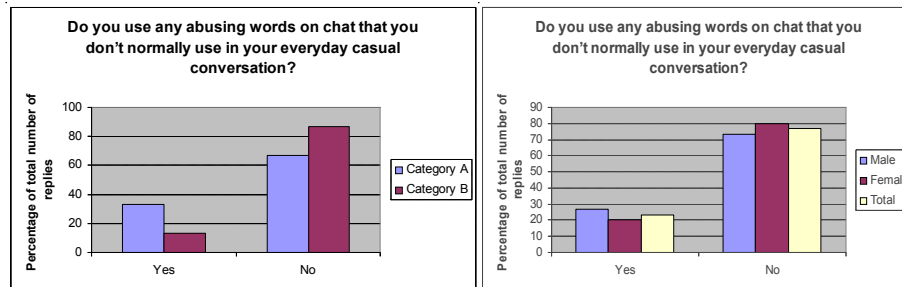
- o X[F]: <!-- Hey!! how r u...?? your asl plz.. want to See my hot hot body..??  
....visit [www.see-my-hot-b\\*\\*.unixlover.com](http://www.see-my-hot-b**.unixlover.com) n check out the hot RED links over there...
- o X[M]: Any married or single lady from- lahore islamabad pindi multan faisalabad sargodha want real p\*\*\*\* l\*\*\*\*\* plz pm me without any hesitation

Take this example. Here its interesting to note that the male chatter A[M] is not deviating and he is saying whatever is the practise in our society as sex education is still taken as a taboo in a Pakistani society. Whereas the female chatter has taken the initiative of talking about something that is a social taboo.

X[F] says, "hey Blue Train do you want a sex education class...."  
A[M] says, "yuck @sara @sex teacher"  
X[F] says, "sex education...Fayaz"  
X[F] says, "and u shouldnt knock it"  
X[F] says, "u need to know"  
Y[F] says, "lol"  
X[F] says, "to prevent AIDS and other VD's"  
A[M] says, "well we dont do sex with everyone so we dont need teachers for sex"  
A[M] says, "we r mulims we dont belive in sex before marriage"  
Z[F] says, "lol@fayyaz"  
X[F] says, "yeah i know Fayaaz i'm muslim too"

Whittle (1998:38) rightly points out that the novelty of chatting online ‘allows us to communicate and share experiences vicariously... in ways never before possible.’

Next question addressed to the category of abusive expressions/words:

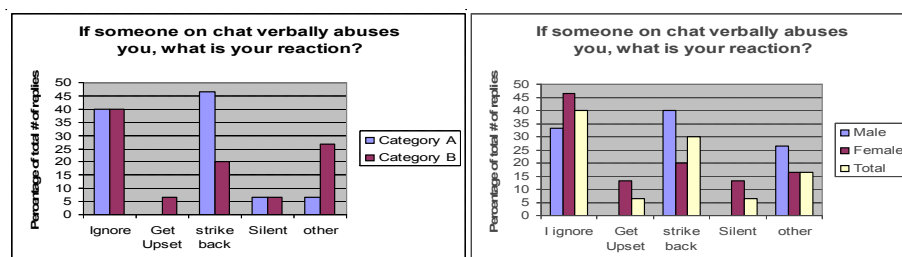


The above results agree with Lakoff (1975) who asserts that women are more linguistically polite than their male counterparts. Similar conclusions have been drawn by Brown (1980) and Holmes (1995) who offer empirical evidence to justify their arguments. As Holmes (1995:1) comments,

...But perhaps I should say right at the outset that, when all the necessary reservations and qualifications have been taken into account, I think the answer is ‘yes, women are more polite than men’.

When asked if they use abusing words in chat the number of respondents from category A is more than double than those of category B. Here one can assume that this is because of lack of maturity in category A respondents.

The next question dealt with the reaction of the individual if they are verbally abused in a chat room:



Here 40% respondents ignore/block the abusers and this is not a deviation since this happens in actual world too. But none of the male respondents get upset when they are abused and only 13.3% female respondents get upset. Now that is quite strange since tolerance for abuse is quite low in our society. Only 20% female respondents said they strike back. 13.3 % female remain silent and only 6.6 use other

ways to handle such situations. This shows that women are still not equipped to handle such situations. They are not fighting their fights even on the net.

On the other hand we see that 26.6% of the respondents belonging to category B in age variable handle these situations tactfully, using various moves. This could be because of their maturity in age.

Here is an example of a conversation between 2 girls discussing a cricket match:

X[F] says, "pakistan is never gonna win"

Y[F] says, "hey mariam r u mad?"

X[F] says, "arzo"

X[F] says, "i am being realistic"

X[F] says, "u bitch have a look at the score"

Y[F] says, "hey cmon do u have to be realistic?"

Y[F] says, "no kutti i wont"

X[F] says, "u damn bitch"

Do we use such language with our peers in actual life? As far as cyber world is concerned we can agree with Freed (1996: 55) who points out, whilst 'people generally persist in believing that...women are more polite than men', research which continues to address such questions is both 'misguided and naive'.

Example

X[m] says, "**TITANIC GOT DROWNED IN HIS MOTHER'S C\*\*\* HE WAS SEARCHING FOR HIS NEIGHBOUR THERE**"

X[m] says, "**titanic is the great f\*\*\*\*\* ever born on this earth!!** 😊)"

Z[f] says, "how about ignoring the really obnoxious ppl?"

A[f] says, "blue train what r u on about?"

C[m] says, "blue train go jump off a cliff man"

Z[f] says, "ignore bluetrain"

B[f] says, "shut the f\*\*\* up blue train"

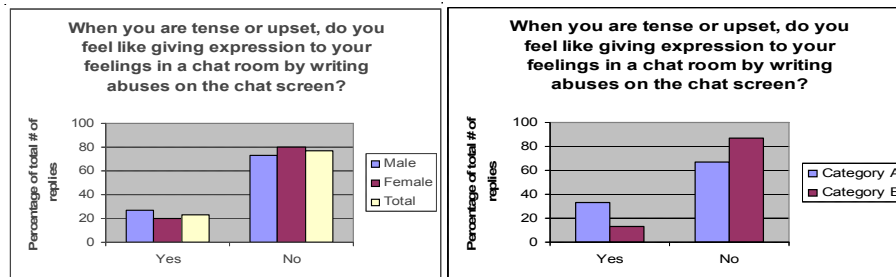
C[m] says, "**SHUT UP BLUE TRAIN GO SCREW YA SELF**"

In the above example, the manner of fight is again a deviation.

The next question dealt with the issue of random abusive scroll/spam that goes on in the chat rooms. 76.6% denied doing any such thing. There is not much of a difference in the number of abuse-scrollers or spammers between male and female here. That is again a deviation since women are supposed to be more polite in our society.

Majority of the respondents deny scrolling random abuses in chat but those who do they use a very strong language which is not in keeping with our social norms.

Here is one of many examples I found in the chat rooms where the chatter was not addressing any particular individual but s/he was simply scrolling this text in the



chatroom again and again. The sex of the chatter was not mentioned in the profile neither could I guess it from the id.

X[-] says, “i am here to screw all of u”

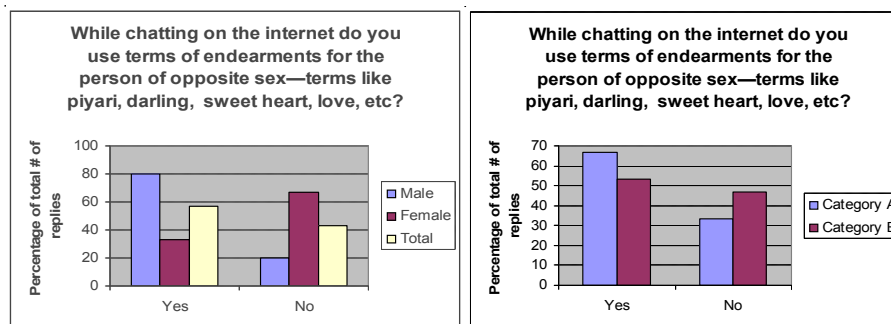
X[-] says, “so i heard that Mush was licking Bushs a\*\*”

X[-] says, “tell him to lick my instead”

X[-] says, “f\*\*\* all pakis”

Because we do not have the least inkling of another’s background in the chatroom, so the lack of constraint leads to the hurling of profanities at other users. These immature, insecure people seem prepared to fight, or ‘flame’ at the slightest insinuation. Such online attacks are called ‘flaming’ and it can trigger anger, or hatred among other users ‘causing them harm, fear, distress or offence’. (Whittle, 1996: 197).

My next question dealt with the terms of endearment used in chatrooms. 80% male respondents admit using such terms for the female chatters, whereas 1/3rd of the female respondents deny using them. The reason could be that females are less open and bold in their speech as compared to their male counterparts. But there is not much of a difference between the respondents of both the age categories. This means that chatters of all the ages use the terms of endearment in one way or the other.



The data that I found in the chat rooms show male chatter using endearments, unfortunately I could not find any example in which a female chatter is using them.

**X[ff]: salam**

**Z[m]: w/s darling**

**Z[m]: how ru?**

**X[ff]: says, "hello everyone!"**

**Z[m]: says, "SALAAM KOIL...AA"**

**Z[m]: says, "PYARI KAISI HO?"**

In the end the respondents were asked to give any reasons why people behave differently in internet chat as compared to the way they behave in real life?

Here the respondents came up with some very interesting and enlightening views. And to sum them up in a nutshell:

- o Chatters know that they are physically inaccessible so they fear no harm
- o Anonymity of the id make them open and different—gives greater freedom.
- o No penal action-no law to bind them to etiquette of speech
- o You don't have to pay a price for your words on the net unlike real life where you can't get away with saying such rude stuff.
- o Usually because there is no chance of meeting the other person f2f again in future so they take advantage of cyberspace and and misuse the CMC.

## **Conclusion**

Many upsetting scenarios erupt in chatrooms because chatting online represents means to substitute one kind of reality for another. The virtual world can make us "forget ourselves, forget where we are", (Weiss ,1996: 70) So we see that the lack of face-to-face cues has a curious impact on how people present their identity in cyberspace.

The factor of anonymity is always there in a chatroom, one never knows the real identity of the chatter—one can only guess from his/her username or chat dialogue. Due to most-often coded or abbreviated usernames, (for example, titanic\_200,ami\_pk, hawaiian\_dream, dimwit\_222 etc) the author of a chat posting is not known, except through what she or he reveals subsequently about her or him self but this does not necessarily explain who the author is because you never know if the person is revealing the true identity or not. That is why chatters usually take advantage of this anonymity factor to deviate from their social-self. When it comes to anonymity people in cyberspace often change their name for use in other chatrooms, and sometimes within the chatroom they will change their name. For example, if the discussion in the chatroom is scholarly about an issue a person may log in as 'professor\_2000'. If the discussion is political the same person may be 'Mush\_Bush'. In a sex-related discussion the same person may choose to be 'hotSexy\_lady'. One's characters are only part of one's on-line repertoire. A person can be a feather, animal, cloud or a flower. In cyber world a person's 'speaking' persona changes in different chat situations as Suler (2005:1) comments that

On an even deeper psychological level, users often

describe how their computer is an extension of their mind and personality - a “space” that reflects their tastes, attitudes, and interests... Under less than optimal conditions, people use this psychological space to simply vent or act out their fantasies and the frustrations, anxieties, and desires that fuel those fantasies.

Due to the freedom and anonymity online, on one hand chatters are more open online than f2f and they freely give online hugs and kisses that we rarely see in f2f contacts. On the other hand people tend to become more abnoxious as they are hiding behind anonymity. Chatrooms have a tendency to breed perverts and pranksters with insatiable sexual appetites, ‘Just as there are inept people in your neighbourhood, you will find socially inept users on IRC’ , (Pyra ,1995: 82) Chatters say things in public that they would never say f2f only because they are hiding behind a coded chat id and their computer screen. Many a times this element of anonymity allows

...immature, insecure people to throw their virtual weight around, harassing people and interfering with their attempts at pleasant online chatting.  
Reiner & Blanton(1997: 93)

From the above study the conclusion that can be drawn is that the cyber space chatters are more likely to do things online than they would in the real world as real people have limits. The fact that your online partner does not know anything about you other than what you choose to tell him or her ‘can embolden you to share your intimate thoughts or to pour out your bottled-up frustration’,(Yee, 2003:3). It’s the ‘You can’t see me, I can’t see you’ phenomenon that makes the chatters deviate.

### References:

- Allen, D. & Guy, R. (1974). *Conversation Analysis: The Sociology of Talk*. The Netherlands: Mouton & Co.
- Brown, P. (1980) ‘How and why some women are more polite: some evidence from a Mayan community’, in: Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker and Nellie Furman eds., *Women and Language and Literature in Society*, 111-136, New York: Prager.
- Brown, P. and Levinson, S. (1978) ‘Universals in language usage: politeness phenomena’, pp.56-311, in ed. Goody, E. *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brown, P. and Levinson, S. (1987) *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.



Crystal, D. (Ed.). (1992). *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Melbourne: Cambridge University Press.

Crystal, D. (2001). *Language and the Internet*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Freed, A. (1996) 'Language and gender in an experimental setting', in Victoria Bergvall, Janet Bing and Alice Freed eds., *Rethinking Language and Gender Research: Theory and Practice*, 54-76, New York: Longman.

Hamman, R. (1996). Cyborgasms: Cybersex among Multiple-Selves and Cyborgs in the narrow-Bandwidth space of America On-line chatrooms. Unpublished MA Dissertation, University of Essex, Colchester, UK.

Harris, S. (2001) 'Being politically impolite: extending politeness theory to adversarial political discourse', *Discourse and Society* 12: 451-472.

Holmes, J. (1995) *Women, Men and Politeness*. New York: Longman.

Lakoff, R. (1975) *Language and Woman's Place*. New York: Harper Row.

Levinson, S. (1983) *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, L. (1992) *The Adoring Audience*. London: Routledge.

Marshall, G.(Ed.) (1994 ) *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Mullany, L. "I don't think you want me to get a word in edgeways do you John ?" Re-assessing (im)politeness, language and gender in political broadcast interviews. Retrieved February 16, 2006, from the World Wide Web: <http://www.shu.ac.uk/wpw/politeness/mullany.htm>

Pyra, M. (1995) *Using Internet Relay Chat* .USA: Que Corporation

Reiner, D. & Keith B.(1997) *Person to person on the Internet*. London: Academic Press Limited.

Rheingold, H. (1995) *The Virtual Community*. UTNE Reader.

Suler, J. (2005) *The Psychology of Cyberspace*. Retrieved May, 12, 2006, from the World Wide Web: [http:// www.rider.edu/suler/psycyber/psycyber.html](http://www.rider.edu/suler/psycyber/psycyber.html)

Suler, J. (2002) Identity Management in Cyberspace. *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 4, 455-460

Turkle, S. (1995) *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Simon and Schuster.

Weiss, Ann E. (1996) *Virtual Reality: A door to cyberspace*. Canada: Fitzhenry & Whiteside Ltd.

Whittle, B. (1996) *Cyberspace: The Human Dimension*. New York: WH Freeman & Co.

Yee, T. (2003) In Defence of Chatrooms. Retrieved January 02, 2005, from the World Wide Web: <http://www.thecore.nus.edu.sg/writing/students/teosoooyee.html>

# Political Change and Madrasa Curriculum: A Historical Analysis of *Dars-i-Nizami*

---

Dr. Muhammad Farooq\*

## Abstract

*Madrasa, as a formal institution of learning, is educating and imparting training to the Muslims since eleventh century. During twentieth century Western academicians took interest in madrasas and Muslim education. In pre-9/11 studies madrasas were taken as educational institutions and as vehicles for preserving and promoting Islamic tradition. However, after the events of 9/11, madrasa - the centuries-old institution of Islamic learning - became the focus of attention of international political discourse. Almost all studies, policy papers and media analysis suggest links between militancy and the education imparted in the madrasas. The madrasas are accused of promoting religious fanaticism and sectarian violence and militancy. Apparently we lacked evidences that madrasas are giving military training to the militants. If something is going wrong with the madrasas, then the fundamental thing is that one should look into the curriculum - the texts which are being taught. Present discourse simply accused madrasa curriculum as stagnant and out-dated without looking its transformation process. These texts are contributing in framing and building a larger part of the madrasa students' worldview. The present study traces out historical development of madrasa curriculum in South Asia. It suggests that political changes defined the scheme of the curriculum. With the course of time, the emphasis of madrasa texts changed, sometimes on the demand of the market/state, which resultantly changed the parameters of Muslim scholarship or sometime simply the nature of the state changed. The study contends that contemporary madrasas of Pakistan are teaching and interpreting the texts according to the changing domestic and international political scenario.*

## Introduction

Madrasa emerged in eleventh century as formal institution of Muslim education when Saljuq wazir, Nizan al-Mulk established a chain of madrasas in Muslim domains, among them madrasa at Baghdad became more famous. According to George Makdisi "the madrasa was the institution of learning par excellence."<sup>1</sup> A range of disciplines was taught at these schools. The Quran and hadith formed a main body of the curriculum,

---

\* Associate Professor, Department of Pakistan Studies, Bahauddin Zakariya University, Multan.

then Quranic sciences; *tafsir* (exegesis) and *tajweed* (variant reading of Quran) and the science of *hadith* (traditions of Prophet); involving the study of the biographies of the transmitters of the *hadith*, after that two *usuls* (principles): *usul al-din*, principles of religion (theology) and *usul al-fiqh*, principle sources and methodology of law.<sup>2</sup> But, the study of *madhhab*, the law of the school to which one belong (*fiqh*) began to receive greater attention, because madrasas acquired the function of training judges and magistrates to staff imperial courts. Medieval madrasas also taught a number of rational sciences such as grammar, poetry, philosophy, medicine, mathematics and astronomy. Education was free of all costs for all.

Despite the institutionalization, the mode of education was personalized and the primary allegiance of the student was to individual teachers, it means the teacher was focal point of the educational system, not the madrasa as such. Medieval madrasa had no rigid rules of admission, system of examinations or age requirements. Students of varying ages studied together under the same teacher, and period was not fixed to complete the studies. When student had completed the book, he would receive a certificate (*ijazah*) from his teacher certifying that he had studied the book from him and perhaps others along with him who were then also named, and allowing him to transmit it to other.<sup>3</sup> After spending years at a madrasa a student had a variety of career options before him. He could join the state bureaucracy, take up teaching in a madrasa or set up one of his own or preacher in a mosque.

The system of Muslim education and the various 'rational' and 'transmitted' sciences developed during medieval period were to have a profound influence on Muslims elsewhere. When Muslims occupied and settled in India and established sultanate in early thirteen century, the developed Islamic scholarly tradition and the system of madrasa gained roots in India with consolidation of Muslim rule. Soon India became a leading centre of Islamic learning with the establishment of a number of important madrasas, many of them patronized by Muslim rulers and nobility.

This study shows that the madrasa curriculum, contrary to the common contention, was changed according to the political necessities of the time. In present madrasa discourse Muslim religious education is accused of being conservative, stagnant, and old fashioned. It has been charged that centuries old madrasa texts are irrelevant to the contemporary issues and problems and are unable to present the solution of these issues. Every book reflects spirit of the age. The texts written in medieval times were concerned about the philosophical and theological issue of that age. The critics contend that these texts have little or no capacity to attend the contemporary philosophical and theological problems. They also argued that, after putting freeze on *ijtehad*<sup>4</sup> and by adopting *taqlid* (adherence to one of the schools of Islamic law (*fiqh*) or *madhaib*) the *fiqh* texts are unable to take account of modern legal problems. Still, the Arabic language which the madrasa students have to learn is the medieval one and is taught through the medieval texts of lexicon, grammar and syntax which have, of course, no relevance with the modern Arabic. Therefore, their language skill is confined to the learning of medieval language. Completing the study of these texts the graduates could find little space for

themselves in the public positions except as the functionaries as mosque preachers and *imams* - prayer leaders.

## The curriculum of Muslim Education in South Asia

The Arabic curriculum of Muslim education in India could be divided in to four periods. Historically, Islamic education was used as to strengthen and maintain “specific discourses of power,”<sup>5</sup> consequently curriculum was designed accordingly to fulfill the needs the powers that be. The curriculum of the first period, from seventh (12<sup>th</sup>) to tenth (16<sup>th</sup>) century Hijrah, focused on study of law. Specialization in *fiqh* (jurisprudence) and *usul al-fiqh* (principles of jurisprudence) became the standard qualification for scholarship. *Ilm* (knowledge) was *‘ilm al-din* (religious knowledge), and it was meant *‘ilm al-fiqh* (knowledge of law). From the establishment of the Delhi Sultanate, scholars in philosophy were condemned by the *‘ulama*, so, for philosophy and logic only one book (*Sharah al-Shamsia*) was considered sufficient for rationalizing the theological issues. Indifference to rational sciences shows that the developing reasoning skill and mental faculty of the students was the not prime objective of the madrasas education. Among the religious sciences, *hadith* gained little attention. For hadith studies, only *Mashariq al-Anwar* was enough, if a student who studied the *Masabih al-Sunna*, text of *Mishkat al-Masabih*, was considered scholar in hadith science.<sup>6</sup> The Muslim educational system of the early centuries of Muslim rule was basically influenced by the origin of the rulers, which defined the nature of their interest in particular discipline. At that time Muslim rulers were from West Asia, and were not indigenized, where the *fiqh* and *usul al-fiqh* became the hard currency in the Muslim scholarship, this standard of scholarship became India’s also. *‘Ilm al-hadith* was not fashioned in Islamic learning circles, hence received little heed.

The second period, 11<sup>th</sup> /16<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup>/17<sup>th</sup>, saw an inclination towards rational sciences. At the end of 9<sup>th</sup> century AH (14<sup>th</sup> CE), two rationalist scholars, Sheikh Abdullah and Sheikh Aziz Ullah from Multan settled in north India during the reign of Sikandar Lodhi (r. 1489-1517), found that curriculum of madrasas was not sufficient in *ma‘qulat* – rhetoric, scholastic theology and logic, and started teaching of rational sciences. With the inclusion of rational sciences in the curriculum, they had set new parameters for scholarship. Now, Qadi ‘Azd al-Din’s (d. 1355) *Matala‘* (on logic) and *Mawaqif* (on rhetoric) and Siraj ud-Din Yousaf al-Sakkaki’s (d. 1228) *Miftah al-‘Ulum* (on rhetoric) had become the new entrants of India Muslim madrasas.<sup>7</sup> During this period we also see the inclusion of *Sharah Matala‘* and *Sharah Mawaqif* which were introduced by the pupils of Mir Sayed Sharif Jurjini (d. 1413) and *Mutawwal*, *Mukhtasar*, *Talwih* and *Sharah ‘Aqaid Nasafi* by the pupils of Allama Sa‘d al-Din Taftazani (d. 1390). *Sharah Wiqaya* and *Sharah Jami* also found place in the madrasa curriculum. For that time, in Muslim India *ma‘qulat*, rational sciences, systemically gained space in the curriculum. A scholar could not be recognized as a scholar unless he was not well versed in *Miftah*, *Mawaqif* and *Matala‘*. These books defined the parameters of Islamic learning of 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries India.<sup>8</sup> The relative expansion of *ma‘qulat* at the expense of *manqulat*, transmitted sciences, perturbed some scholars.<sup>9</sup> At the end of

this period, *hadith* scholar of the time Sheikh Abd al-Haq Dalhwi (d. 1642) unsuccessfully tried to popularize the teaching of *hadith*, however, in next century Shah Wali al-Allah's attempt, to some extent, succeeded.

With the increasing interests in rational sciences, the next century saw two competing trends in madrasa curriculum. The rationalist tradition further strengthened by Fath al-Allah Shirazi (d. 1589) who came in India, during the reign of Akbar, made *ma'qulat*-centred changes in the curriculum, which were, generally, accepted by the *'ulama* at that time. The curriculum was designed not to ignore religious sciences, but to widen the mental horizon of the students. However, with the death of Shirazi, the experiment had not died down and the learning of rational sciences gradually gained momentum and became yardstick for scholarship among the Indian scholars. At the end of this period, Shah Wali al-Allah (d. 1762) started emphasizing *manqulat*, especially *hadith*-teaching of *Sihah Sittah* (six collections of *hadith*). At this time, however, Shah Wali al-Allah's *hadith*-centred curriculum had not become popular in Indian madrasas. One cause might be, among the others, as Shah Wali Ullah was Delhi based, that the centre of learning in 18<sup>th</sup> century shifted from Delhi to Lukhnow.<sup>10</sup>

In fourth period, that starts from 18<sup>th</sup> century, the rationalist tradition consolidated with the introduction of *Dars-i-Nizami* by Mullah Nizamuddin of Farangi Mahall (d. 1740), Lucknow, who was the contemporary of Shah Wali al-Allah. Nizaumddin made some changes which not only gave the curriculum a standard formal but also a comprehensive shape. *Dars* was basically a standardized method of learning rather than a list of books being taught to the students.<sup>11</sup> The basic characteristic of this curriculum was that it was designed to widen the mental horizon and develop the habit of reading and research, and analytical skills rather rote learning. In order to develop masterly skill, the students were used to learn one or two relatively difficult, after assessing the mental ability of the student, books on a discipline, so after completing the study they, thus, were able to comprehend other books on that discipline. *Dars'* method was intended to familiarize the students, in sequential way, with the age-old tradition, for that matter Mullah did not bother to include the works of his contemporaries. Promoting logic and philosophy in the madrasas along with religious sciences, the *Dars* heavily loaded with the books on grammar and syntax which were necessary to develop language skill in olden Arabic, the language of text books and to transmit the heritage of Islam tradition. However, all these sciences – logic, philosophy, grammar or syntax – were considered *'ulum al-aliya*, instrumental sciences, learning of these in itself was not the end of *Dars*.<sup>12</sup> *Dars* did not emphasize literal contents of books rather stress on meaning of classical texts and research in the process of learning. It considered book as a mean to education, for developing skills in a particular discipline, not an end itself that was the basic reason behind the changes the curriculum is facing since three centuries.<sup>13</sup> Before *Dars-i-Nizami*, not a single book written by any Indian scholar was taught in the madrasas. For the first time in madrasa history, Mullah Nizamuddin included the books by Indian authors. Usually *'ulama* do not recognize their contemporaries better scholars than them. The inclusion of contemporaries' books

not only shows a token of recognition and respect of contemporaries but also a demonstration of Mullah's magnanimity.<sup>14</sup> He not only introduced *Risala Mir Zahid* and *Mir Zahid Mullah Jalal* (of Mir Zahid Harawi d. 1699/1700)<sup>15</sup>, *Rashidiah* (by Muhammad Abdul Rashid Diwan d. 1672), *al-Shams al-Bazgha* (by Mullah Muhammad Jaunpuri d. 1641) but also did not hesitate to bring in his contemporaries works - *Nur al-Anwar* (by Mullah Jiwan of Amethi d. 1718), the *Sullam al-'Uhum* and *Muslam al-Sabut* of Muhib Ullah Bihari (d.1707/8). *Dars* was designed in such a way that an average student can complete it at the age of 18 or 19. Again, Mullah tried to keep the *Dars* in neutral tone, so it could not develop sectarian biases among the students. For that matter, in addition to emphasis on logic and philosophy, he kept those books on *fiqh* which were written logically and presented *fiqhi* (related to law) debates on rational arguments. On *tafsir* his preference was Allama Qadi Nasr al-Din Baidawi's (d. c. 1286) *Anwar al-Tanzil fi Asra al-Tawil*, commonly known as *Baidawi*, which is an amended version of *al-Kashshaf* of Allama Jar Allah Zamakhshari (d. 1134), a muta'zili.

*Dars* was a progressive innovation of the time in teaching methodology aiming at to enhance the mental faculty of the students through a curriculum which based on thought-provoking books on various disciplines, demanding exhaustive mental exercises. Maulana Shibli testifies that *Dars-i-Nizami* definitely brought about a qualitative change. According to him *Dars* method has three principles; first, conciseness, i.e. only one or two brief books were included in the curriculum on each discipline; second, many books were, following the principle of conciseness, taught incomplete, it means only those sections of books were kept which were considered necessary for learning of discipline; third, for each science only that book was included which was considered the most difficult one on the subject.<sup>16</sup> This was because to enhance the intellectual capacity of the students in order to create an ability to understand any book on the subject if he encounters with it in future. The graduates of *Dars* were better equipped to understand almost all books in Arabic. The religious education too was not neglected altogether. Keeping the holistic view of education, Mullah Nizamuddin did not base the *Dars* on the dichotomy of religious and secular. Right, *Dars* was more inclined towards rational sciences, but it could not be termed as secular, later, changes in late 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries made it more religious, however, basic framework for formulation of learning remained same.

The next phase starts in 19<sup>th</sup> with the decline of madrasas, when colonialism in India was on rise. At this juncture, the curriculum taught in madrasas was the revised version of *Dars-i-Nizami*. Books on logic were more than need, nearly fifteen were on list. Some books on logic contained more debates on daily affairs and philosophy than logical issues, like *Mullah Hassan*, *Hamdullah Qadi*, some had complex discussion on various issues which could divert students' attention on real logical issues.<sup>17</sup> On the other hand, only two books were on *Dars*' book list on *tafsir* – a very important religious science, – *Baidawi* (only two and half *paras* (chapters of *Quran*)) and *Jalalain*. *Jalalain* is so terse and brief exegesis that its words are nearly equal with the *Quran*'s in number.<sup>18</sup> On the other hand, there were, like today, heavy emphasize on *hadith* with the inclusion

of *Sihah Sittah*. History and geography were simply ignored.

Unlike today, in medieval madrasas we saw no clearly defined categorization of students' levels. However, in 19<sup>th</sup> century the madrasas' text books were divided into three major categories; *mukhtasarat* (booklets/pamphlets) for example *Mizan*, *Qutbi*; *mutawasat* (middle-ranged books), like *sharahs*, commentaries on *Sullam ul-'Ulum*, *Mir Zahid*, and *matoolaat* (voluminous), *Baidawi*, *Sadra*, *al-Shams al-Bazigha*. This division of books was used as parameter for promoting the student in next level. First, a student had to finish the lower level's books or *mukhtasarat*, and then he was to be promoted to next. Usually there were three titles for graduates; *Fazil*, who had specialized study on *ma'qulat* with little knowledge on religious sciences; *'Alim*, specialist in religious sciences; *Qabil*, expert in literature and literary-style of writing.<sup>19</sup>

Since past three hundred years many changes have been put in the *Dars*' curriculum by a variety of madrasas. As opposed to popular assertion, *Dars* is not stagnant and capped. Being malleable and flexible to any change, *Dars*' curriculum was revised and amended, and then used by many Indian Muslim maslaks according to their needs, but method of teaching remained same. *Sihah Sittah* collections, which are part of *Dars* from second half of the 19<sup>th</sup> century, were not the part of the original scheme of study. Actually, these *hadith* collections were the part of the Shah Wali al-Allah's curriculum.<sup>20</sup> In nineteenth and early twentieth centuries, *Dars* contained many books on philosophy, logic, grammar, syntax and literature, which were written after the death of Mullah Nizamuddin, such as *Mirqat*, *Mullah Hassan*, *Sharah Hidayt al-Hikmat* of Maulana Abdul Haq Khairabadi (d. 1899), *Hamdullah Qadi*, *Qadi Mubarak*, *Mullah Mubin*, *'Ilm al-Sigha*, *Dastur al-Mubtadi*, *Mufeed al-Talibin*, *Nafhat al-Yamen*, *Nafhat al-Arab* and others. After adopting *Dars* as a scheme of study, Dar al-'Ulum Deoband, at least three times, introduced curricular changes in the last two decades of nineteenth century.<sup>21</sup> Bigwigs of Deoband abhorred logic and philosophy and preferred remodelling of *Dars* on religious lines, as Maulana Rashid Ahmed Gongohi, one of the most revered Deoband sheikhs and founders, once said, "it is better to acquire the knowledge of English than philosophy and logic, because from it one can hope to get worldly benefit."<sup>22</sup>

### Transformation of Curriculum of *Dars-i-Nizami*

The system of Islamic education has never been static and monolithic. There were variations and changes in the character and pattern of curriculum, passing through the periods of glory and vicissitudes of times. *Dars-i-Nizami* is not exception. Without taking the *Dars* in its essence, nearly all Pakistani madrasas claim that they are teaching *Dars-i-Nizami*, however, they are, simply, taking it as curriculum only. Curriculum of madrasas or *Dars-i-Nizami*, as Pakistani madrasas preferred to use the term, has continued to transform. The process of transformation of *Dars* passed through three phases during last two centuries from rationalist emphasis to the introduction of modern subjects.



## **1. Period of Rational Sciences (*Ma'qulat*)**

It appears that the body of rational sciences developed during 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries was not, or scarcely, accessible to India Muslim scholars and therefore, was not made the part of curriculum.<sup>23</sup> On the other hand, the tradition of teaching with emphasis on religious science also continued. This tradition was nourished by, in seventeenth and eighteenth centuries, Sheikh Ahmed Sirhandi (d.1624), Sheik Abdul Haq Muhadith Dehlvi (d.1641), Maulana Abdul Rahim (d.1718) and Shah Wali al-Allah (d.1762). It was contained reformist elements and aimed at to purge out, what these scholars thought, the un-Islamic practices among the Muslims and propagating reformist Islam, with emphasis on *manqulat*. Madrasa-i-Rahimia of Maulana Abdul Rahim and Shah Wali al-Allah, were became the major players in forwarding this discourse to new generation of Muslim scholars. At the same time, the other discourse which emphasis on teaching *ma'qulat* was preserved and promoted by the house of Farangi Mahall, Lakhnow.<sup>24</sup> Rationalist tradition was consolidated, by Mullah Nizamudin Sihalwi (d.1748) of Farangi Mahall, in the form of *Dars-i-Nizami*.

The first phase was the continuation of the curriculum of original *Dars*, intended to preserve and transmit Islamic learning tradition by heavily relying on secular subjects. The conscious choice of various disciplines with the emphasis on *ma'qulat* and language learning skills, *Dars* had contributed a lot for developing a liberal and progressive intellectual atmosphere, which was much flexible to accommodate the variety of views on different religious and secular issues. Experiment with *ma'qulat* in madrasa had set a new tradition – the Farangi Mahalli - in intellectual and educational environs of India. This new tradition in India raised the level of scholarship to such an extent that only when a person was considered 'alim who wrote at least one *hashiyah* or gloss, or *sharah*, commentary on any well reputed commentary or *hashiyah* of famous books of logic or philosophy, particularly *Mir Zahid*.<sup>25</sup> *Zawahid Salasa*<sup>26</sup> and *Sullamiat*<sup>27</sup> became the standard marker of assessment of scholarship in 'ulama in 19<sup>th</sup> century. Without studying these, a graduate of madrasa could be considered anything else but 'alim. *Dars-i-Nizami*'s rationalist tradition where enriched the learning environment of South Asian madrasas, there developed a sophisticated method of reasoning, arguing and toleration among the 'ulama that generally had far reaching impact on the civil society of early 19<sup>th</sup> century India. Negotiating a strong link between pen and book, and 'ulama, and by the nature of method of teaching and selection of books, *Dars*, with its rationalist tradition, had puts its most of the graduates, politically, in low profile. 'Ulama and graduates of Farangi Mahall, with few exceptions, had not tried to wage jihad, holy war, against new non-Muslim occupiers of India. Nature of contents and rationalist way of thinking, which the *Dars* developed in its graduates, convinced them that joining armed struggle or political agitation against the government of the time was an activity less than their status and was not suitable to their genius. For 'ulama, they believed the best jihad was through pen. Therefore, nearly all prominent *Dars*' graduates, in 19<sup>th</sup> century, used written words, not swords, as vehicle for their jihad. While acquiescing British occupation of India, a painful situation for the Muslims, *Dars* graduates and 'ulama continued their engagement with educational activities.

In the first of half of the 19<sup>th</sup> century when the courts' language was still Persian, the graduates were not only accommodated mosques and madrasas, and by the East India Company as employees, but they also found patrons in princely states ruled by Muslims. However, it does not mean that other systems of teaching were not existed in India. Shah Wali al-Allah's Madrasa-e-Rahimia and its tradition was continued and produced the leadership for the Mujahideen Movement of first half of nineteenth century. Syed Ahmed (d. 1831) and Shah Isma'il (d. 1831), who had led the movement and actively participated in the war against Sikhs for the establishment of Islamic state, both were not the products of ma'quli tradition of *Dars-i-Nizami*.

The developing rationalist habit of reasoning was the overall civilianizing impact of Mullah Nizamuddin's *Dars* on Indian Muslim community, which the most studies ignore. Continuing the reforms in the curriculum in favour of philosophy and logic introduced in fourteenth and fifteenth centuries continually influenced the other disciplines, particularly the principles of Islamic law, *usul al-fiqh*. The original curriculum not only comprised of many secular disciplines but, surprise for many, *Musiqi* (music) was the part of curriculum also.<sup>28</sup> What *Dars* promoted was, definitely, not the religious extremism among the Muslims of India but centuries-old Islamic learning tradition and encouraging scholarly debates and disputations with valued toleration. Though at the initial stage mysticism was not part of curriculum, which later included, the teachers of *Dars* were active Sufis and practitioners of Sufism.<sup>29</sup> Cultivation of spiritualism coupled the rationalist teaching, *Dars* had set tradition in Indo-Muslim scholarship which stayed dominant until middle of the 19<sup>th</sup> century.<sup>30</sup>

## 2. *Manqulat* Phase

In second phase which started after the uprising of 1857, *Dars-i-Nizami*'s curriculum and to some extent teaching methods faced changes. Political changes that occurred in the mid-nineteenth century greatly affected the curriculum. With the end of the nominal lordship of last Mughal emperor, and the consolidation of colonialism, the Muslim rule in India concluded formally and finally. The '*ulama* and madrasas assumed the responsibility of promoting Islamic learning and preserving Islamic tradition in a political environment where, now, Muslims were no more the masters of land. Defending the Muslim identity, in India became the prime task the '*ulama* took on their shoulders. For this matter, religious education and madrasas turn out to be chief vehicles.

The colonial rule provided a good environment and ample space for consolidation of differences that led to the emergence of the different *maslaks* – sects - among the Indian Sunni Muslim, who comprised majority, with every sect defined its own understanding of Islam as the correct one. They launched reform agenda according to their understanding through *tabligh* and *tadris* (preaching and teaching). Dar al-'Ulum at Deoband, established in 1867 and Madrasa Manzar al-Islam at Bareilly in 1904 became the frontrunner of the Deobandi and Ahl-e-Sunnat (Barelwi) movements respectively. Both Sunni-Hanafits, but were severe critics of each others' some beliefs. Another Sunni group, Ahl-e-Hadith, who preferred to be called Salafī,<sup>31</sup> was also active in

preaching and establishing madrasas. Due their closeness to the Wahhabism of Muhammad ibn Abdul Wahhab (1703-1792) of Arabian Peninsula, they were called Wahhabi by their opponents groups because, like them, they shared many features of Wahhabi theology. They, like Wahhabi theology, treat the Quran and Hadith as fundamental texts, interpreted upon the understanding of the first three generations of Islam and with a greater stress on *ijtehad*.

The ‘*ulama* of these new Sunni movements, who termed themselves reformist-revivalist, focused to egg out their traditional constituency, literate upper and upper-middle class, in order to approach the common Muslims. For that matter they exploited the new technologies introduced by the British, particularly print and new means of communications. Where the spread of printing press from the beginning of 19<sup>th</sup> century, and publication of many religious tracts, which were otherwise available only to few in the form of costly manuscripts, lessen the dependence of common Muslims on ‘*ulama* in general religious matters, there, it provided new opportunities to reach and influence common Muslim beyond the imagination of any at that time, which could not be conceivable in a manuscript age.<sup>32</sup> The print, on the one hand, threatened to undermine the authority of ‘*ulama*,<sup>33</sup> as authoritative interpreters of canonical texts, which based on person to person transmission of knowledge, on the other hand, provided their access to grass root level to create a new constituency for themselves. Print where, on one side, put a depersonalizing impact, on the other, it was used by the ‘*ulama* to recollect, even enhance, personalized authority by extensively writing and publishing canonical texts.<sup>34</sup>

Further, ‘*ulama* took the advantage of introduction of railway and improvement in the means of communication by the British. It not only made possible for the quicker distribution of books and newspapers, but also rendered easy for the young students to reach madrasas of their choice and for ‘*ulama* to travel here and there, all over India, for the propose of preaching, participating in debates and disputations and performing other duties what they thought as religious.

Until the second half of the 19<sup>th</sup> century, Persian was the language of Muslim culture and court. After the British ascendancy, it remained the language of colonial administration until 1835, when it was replaced by English at the upper level of colonial administration and at provincial and lower levels of administration by vernaculars. In northern India, vernacular meant Urdu/Hindi. With this replacement, ‘*ulama*, from last decades of 19<sup>th</sup> and earlier decades of twentieth century, switched over from Persian to Urdu as the language of communication, both in print and madrasas. The Persian commentaries and glosses on Arabic texts that started publishing in early nineteenth century, were gradually replaced with their Urdu translation. A considerable number of religious and non-religious works were published, in last three decades of nineteenth century, in the Urdu language, the lingua franca of Muslims of North and North Western India.<sup>35</sup> Soon Urdu became the marker of identity among the Muslim’s of India. For educated Muslims, especially of northern India, the decline of Persian was accompanied by the increasing prominence of Urdu throughout the nineteenth century as the language

of literary and religious expression. Urdu became the medium of instruction in most madrasas, and it was principally in this language that ‘*ulama* debated, wrote and published rather than in Persian. Numerous translations of the Quran and of other religious classics were printed in Urdu, both contributed to the development of this language. Language, print and improved means of communication reinvigorated the learning environment of madrasas and contributed towards the strengthening of religious identity among Muslims in colonial India. Despite the popularity and use of Urdu as medium of instruction in madrasa, still, until mid-twentieth even after it, the works published by the ‘*ulama*, were not in Indian Muslims lingua franca, particularly commentaries on *hadith*.<sup>36</sup> These works have target population of Arabic literate scholars and students, not for the general public, reinforced the authority of ‘*ulama*. But, they also have written commentaries and other religious literature for general public.

The colonial policies particularly related with education, recruitment of civil service and official language resulted in marginalization of traditional education and institutions. With the introduction and promotion of formal education system, we witnessed the narrowing down of the ‘*ulama*’s influence on the one hand and the other hand, it also provided an opportunity to make claims to lead the Muslims of India,<sup>37</sup> since colonial laws defined private sphere exclusively as the religious domain in which the ‘*ulama* had final say.

All these religious and socio-political changes that took place in nineteenth and twentieth century British India put deep print on madrasa curriculum particularly on *Dars-i-Nizami*. Nearly all Muslim madrasas of India, no matter what their sectarian affiliations were, took pride by adopting and teaching *Dars* curriculum, but after making changes according to their *maslak*. The original *Dars* which, once, an astute blend of *manqulat* and *ma‘qulat*, a comprehensive syllabi for preparing the students not only for joining bureaucracy or prayer leaders but also skilled them as literate-secular persons in a non-Muslim majority society, heavily became a singular instrument for demarking Muslim identity and for that matter reaching to the lower echelons of Muslim society who were, hitherto, usually not entitled to get higher education.

The second half of nineteenth century observed the surfacing of, both, different *maslaks* and madrasas related to them. The most renowned of these madrasa was Darul al-‘Ulum at Deoband, Established on the heap of rubbles and ashes of unsuccessful mutiny, Dar al-‘Ulum became the centre of the new reform movement, trying to purge out the non-Muslim customs and practices from the Muslim community by reverting to fundamentals of Islam. Deoband revolutionized the *Dars* through making sweeping changing in the curriculum by focusing on the *manqulat* studies. It renewed emphasis on the study of *hadith*, which Shah Wali Ullah tried to popularize in eighteenth century. Using Dar al-‘Ulum as a platform for preaching, Deobandis were inviting Muslim to conform to the understanding of Islam as articulated through the study of fundamental canonical texts. Due to the reform-oriented ideology, as distinguishable from others, soon Deobandi movement got a sectarian dimension.

Founding fathers have had explicit and implicit objectives while establishing Dar al-‘Ulum at Deoband. As some of them actively participated in the Mutiny,<sup>38</sup> so, while establishing madrasa they had some political objectives also, though implicitly. The madrasa had had some political underpinnings – a move to recover from the effects of 1857’s onslaught and to train people who would launch a new political movement in future. As according to Manazar Ahsan Gilani, once Sheikh al-Hind Maulana Mahmud Hasan, at the time of his row with Dar al-‘Ulum’s administration, told “Was this madrasa was established by Hadrat al-Ustad [Maulana Muhammad Qasim Nanautwi] for teaching and education? It was established in front of me. As far as I know, it was decided, after the failure in the turmoil of 1857, that a centre should be established in which people would be trained in [such] a way [that would lead] to compensate the failure of 1857.”<sup>39</sup> However, until the second decade of the twentieth century Deoband kept low profile in politics and acquiesced to the British rule<sup>40</sup> and did not attempt to challenge or wage jihad against the un-Islamic government of the British.

Since *Dars* was designed to train the future administrators and to realize the need of ‘increasingly sophisticated and complex bureaucratic system’ of those days India, as Professor Robinson stressed,<sup>41</sup> but madrasa graduate was expected to be a ‘religious specialist’ also, a new link in the chain and inheritor of Islamic tradition. Teaching of few books on religious sciences might not be produced a competent religious expert as compared to prospective civil servant who had more thorough education in rational sciences. This slant was corrected by Dar al-‘Ulum Deoband, when madrasa graduates were no longer in demand by the state, when the Muslim community was in need of religious experts only, when the ‘*ulama* felt that ground was crumbling under their feet, when ‘*ulama* tried to build anew base of their power or to hegemonize the Muslim community. But, curriculum the ‘*ulama*-e-Deoband designed, though claimed as *Dars-i-Nizami*, was more akin to the syllabus of Madrasa-i-Rahimia.

The project, though highly ambitious, had explicit goal aimed to reform Muslim community through religious education, putting emphasize on the study of fundamental texts – *Quran* and *hadith* – while extending its reach by patronizing madrasas in the towns and *qasbas* (small market towns) founded, all-over India, by the former graduates of Dar al-‘Ulum. Though the method of teaching remained same, Deoband revamped the curriculum of *Dars-i-Nizami*. Taking into account the insufficiency of *hadith* contents, in past teaching of one book, *Mishakat al-Masbih*, considered enough, Deobandi curriculum heavily centred on the study of *Sihah Sittah* – six collections of *hadith*. Now, the study of fundamental religious texts befit more importantly for the young Muslims who were interested in getting religious knowledge in the new social and political milieu of South Asia.

Deeming *ma‘qulat*, rational sciences, and other secular discipline as having no utility in the religious world of ‘*ulama*, these also became meaningless as supportive in understanding the theological problems. Just to live with and keep live the Islamic tradition knowledge of modern sciences was not necessarily imperative, as opposite of what Syed Ahmed Khan and his Aligarh associates were propagating<sup>42</sup> or Nadwat ul-

‘Ulam was trying to blend two in one. Founders of Deoband despised the logic and philosophy, like Maulana Rashid Ahmed Gangohi (d.1905), even the second generation ‘*ulama* and teachers of Deoband was not in favour of *ma‘qulat*, like Maulana Anwar Shah Kashmiri (d.1933).<sup>43</sup> However, texts on logic, though few, were, remained on Deobandi curriculum of *Dars*. Even today, Pakistani madrasas affiliated to Deobandi *maslak* are teaching few texts on logic and philosophy. In the last decade of nineteenth century, when Maulana Gangohi was still living spirit behind the Dar al-‘Ulum and Maulana Anwar Shah Kashmiri was student, the madrasa was teaching on logic *Qadi Mubarak*, on philosophy *al-Shams al-Bazigha*, and *Sadra*, and on mathematics and astronomy *Tasrih* and *Sharah Chighmini*.<sup>44</sup>

With the passionate dependence of Deoband’s curriculum on the study *hadith*, the Dar al-‘Ulum’s organizers not only lessen the reliance on rational sciences, but also adopted the new method of teaching *hadith*. In India, new method of teaching *hadith* was introduced by Shah Wali al-Allah, who had learnt it from Medina during his visit to Hejaz for performing Hajj and this method of teaching *hadith* was named *Sard* or *Daurah*. At first step only *Mishkat* and its commentary by Allam Tayyabi were taught to the students who were intended to specialize in *hadith*.<sup>45</sup> Because *Mishkat* is a collection of *hadiths* that were chosen from *Sihah Sittah*, so its study familiarized the students with the basics of *hadith* science. In final years of study *Sihah Sittah* were taught. The method of teaching, or *daurah*, was that the students, turn by turn, during the lesson, were read *hadiths* from the book, and teacher obliged the students with explaining the *hadith* text if he deemed it necessary or answer the questions if students have some.<sup>46</sup> If teacher thought no explanation was needed or explained according to need, then reader student was quickly moved to read the next *hadith*. So, because of its quickly moving forward it is called *daurah*. Deobandi and later on nearly madrasas of all *maslaks* of South Asian Muslims used *daurah* as method of teaching *hadith*. They not only made amendments to the scheme of study with the exclusion and inclusion of some books, and shift focus of the study from *ma‘qulat* to *manqulat*, but also crafted some changes in original *Dars*’ method, at least in teaching *hadith* by adopting *daurah*. This process of change was not limited to only Deobandi madrasas but others, like Ahl-e-Hadith, also tried to redesign the *Dars-i-Nizami* according to their needs.

Side by side, with the new style of madrasas, which were concentrating on teaching fundamental texts, we saw, until the initial decades of twentieth century, some madrasas were still working on original *Dars-i-Nizami*’s pattern. These madrasas were belonged to ‘*ulama* and graduates of Farangi Mahall, who established them in various parts of India. Madrasa ‘Alia Nizamiyyah of Farangi Mahall, Lucknow was frontrunner in teaching rational sciences.<sup>47</sup> Besides, the Farangi Mahalli madrasas, Khairabadi family, and their pupils, were keeping up alive the rationalist tradition in Muslim scholarship in the face of *manqulat* whirlwind.

Fazal Imam Khairabadi (d. 1827), who wrote *Mirqat*, a famous book on logic which was later on included in *Dars*’ curriculum and is still part of Deobandi curriculum, was the leading rationalist scholar of the time. He also wrote glosses on *Risalah Mir*

*Zahid* and *Mir Zahid Mullah Jalal*. His son Allama Fazl-e-Haq Khairabadi (d. 1862) was also a great scholar of *ma'qulat* and authored *Hadiyyah Sa'diah*, participated in the Mutiny, arrested and deported to Andaman where he died. Son of Fazl-e-Haq, Abdul Haq Khairabadi (d. 1899) carried on the tradition through teaching and writing commentaries and glosses on various *ma'qulat* books and commentaries. Various scholars of Khairabadi school of thought tried to keep up the rationalist tradition until the early decades of twentieth century. Maulana Manazir Ahsan Gilani, a Deobandi scholar and prolific writer, before joining Dar al-'Ulum as a student in early years of second decade of twentieth century, studied *ma'qulat* in a Khairabadi madrasa. He travelled from his home town in Bihar to Rajputana where the madrasa was located. Maulana Manazir narrates the method of teaching of *Mir Zahid*, a classical Dars method of teaching; first the text of *Mir Zahid* (i.e. text of *Qutbiah* of Qutb al-Din Razi (d. 1364) with *Sharah Mir Zahid* written by Mir Zahid (d. 1690) himself, then *hashiyyah* (gloss) on *Sharah Mir Zahid* (which is called *manhiyyah*) again written by Mir Zahid himself, after that Ghulam Yahya Bihari's *hashiyyah* on *Hashiyyah Sharah Mir Zahid* (*manhiyyah*), then student was taught the *hashiyyah* by Abdul Haq Khairabadi on *Bihari's Hashiyyah*.<sup>48</sup> This is the typical method of *Dars-i-Nizami* teaching difficult books on various sciences, mastering in one difficult book would open the gates of other books on the same discipline.

Keeping aside the Aligarh and Nadwat al-'Ulama, the traditional Muslim educational stream still has the current of the rationalist discourse. Slowly and gradually, from the early decades of twentieth century, it faded away. Religious assertion that emerged in various Muslim sects after the Mutiny and, introduction and development of new style of state structure by the British made the traditional curriculum of *Dars* unmarketable. Even though strong evidences are present, which showed existence of madrasas that were teaching in typical style of *Dars* with the emphasis on *ma'qulat*. However, final blow to rationalist tradition madrasas came when, for the first time in the history of British India, politics was communalized during the Khilafat Movement (1919-22). This communalization of politics not only deepened the schism between modern and traditional-religious sections of Muslim society but also sealed the fate of secular and rational sciences in South Asian madrasas.

The new chain of madrasas established by various sects during the British period which were stressing teaching of Quran and *hadith*, consciously or unconsciously accepted the colonial dichotomies of private and public, and religious and secular. Revising the curriculum with deemphasizing on secular and rational sciences, these madrasas copied the administrative structure and examination system the British introduced while organizing the public school system funded by state. These administrative and structural reforms when adopted by madrasas led to change to centuries-old tradition of personalized teaching. From medieval times the Muslim education had patterned on person-on-person basis. Learning was processed through intimate relationship between teacher and the pupil. *Dars-i-Nizami* was styled on this pattern. Colonial and post-colonial madrasas not only awarded certificate and degrees

but converted personal teaching to impersonal class teaching. Evidences are there that until the last decade of nineteenth century, the tradition of personal certification by the teacher awarded to the student was continued at Deoband.<sup>49</sup> Two decades later Maulana Manazir Ahsan Gilani told us that he participated in *daurah hadith* of Maulana Gangohi and Maulana Kashmiri and other teachers, in crowded class of 80 or 85.<sup>50</sup> All students were grouped together with any distinction of age and intellect. Consequently, for teachers, due to strength of class, it was not possible to pay individual attention to students unless extraordinary student caught the attention of the teacher by sheer of his intellect. This situation was not limited to Deoband, the students of other madrasas were also facing same situation. Impersonal, rather intimate, model of relationship between teacher and student, which were alien to medieval Islamic world of learning and is a characteristic of modern educational institutions, replaced the old one. As a result, it weakened the teacher-student bond that was woven with the *adab* (values) of love and respect related to this relation. It not only effected the social and spiritual link that student felt with teacher but also gave him relatively more freedom of action in practical world, which was unthinkable in previous times, because the student considered himself answerable, out of respect, to his teachers even after completion of education and joining of practical life. Now it is a rare commodity.

### 3. Introduction of modern disciplines

The Dars-i-Nizami curriculum faced third major overhauling in present days, here we concerned with Pakistani madrasas only, which started in late sixties when Ayub Khan Regime (1958-69) bid to reform it. The curriculum the contemporary madrasas are teaching took shape, more appropriately, in early 1980s when the General Zia ul-Haq (r. 1977-88) started the so-called programme of Islamization to overcome the crisis of legitimacy which he was facing after coup and when the US and the West felt the need to counter the Soviet invasion of Afghanistan to continue the cold war through proxy and planned to use madrasa to this end

Last two and half decades have witnessed a lot of academic interest in madrasa. It was not '*ulama* or Islamists who brought madrasas into limelight but modernist and largely secular forces. These forces tried and are trying to reform them, particularly after nine eleven. The Western-educated liberal policy makers, modernists, non-governmental organizations (NGOs) and the West are in favour of restructuring and reforming the framework of traditional education, being so, it would positively contribute in development, otherwise an economically valueless education.

After independence as Pakistan inherited the modern school system which has dominated over the educational sphere, yet the madrasas have not only survived but shown a slower but gradual growth. During the first three decades Pakistani '*ulama* strived to establish new madrasas as the central madrasas of various *maslaks* were remained behind in India, while some '*ulama* migrated to Pakistan, and founded new madrasas. Mushrooming of madrasas has seen witnessed during the General Zia ul-Haq regime that actively supported them because of political motives. His desire for



controlling madrasas was influenced by domestic as well as external factors. He tried to control the madrasas not only through suggesting the curricular reforms but also providing financial aid via newly established fund- Zakat Fund. Zia was not alone, all military regime, except short-lived of General Yahya Khan, tried to manoeuvre madrasas through various means, for instance, putting *wakfs* (religious endowments) under governmental control or suggesting reforms in curriculum and recognition of certificates and degrees or through doling out funds to them. Actually reforming endeavours started in 1960s by the Ayub Khan regime.

In 1961, a committee for the revision of curriculum of the madrasas was formed, with apparent objective, to bring them into mainstream education system. As compared to bureaucrats and professionals, *'ulama* were under-represented in this committee. Surprisingly, for fieldwork and necessary investigations finances were provided by the Asia Foundation, indicating an American interest in Pakistani madrasas as early as 1960s. The report of the committee, covering almost all larger madrasas in which *Dars-i-Nizami* was taught, accommodated financiers' view more than the *'ulama*'s.<sup>51</sup> The report suggested that to cope with the current challenges the *'ulama* should have to play role as citizens. This objective could be achieved, the report recommended, by subtracting some non-religious subjects and substituting them by religious subjects based upon "undisputed sources of knowledge."<sup>52</sup> To widen the madrasa student's outlook, the committee suggested the introduction of new subjects comprising modern knowledge, which would enable them to enter into public professions. *Ma'qulat* emphasized in *Dars-i-Nizami* considered by the *'ulama* as fundamental to the study of *manqulat*, *fiqh*, *usul al-fiqh*, and of theology. *Dars* designers thought that the proficiency in them made easy to understanding other disciplines. Opposite to this claim, the report recommended a drastic reduction on heavy reliance on logic and philosophy, which are not 'essential' for getting religious education and be replaced with modern subjects. The report reveals that the learned members of the committee accepted colonial dichotomy of secular and religious knowledge and utilitarian approach to education. Though report stressed that religious knowledge be based on undisputed sources, it did not recommend to replace the classical madrasas' texts with works written by contemporary *'ulama* or suggest for the writing and, then, inclusion to the curriculum of new commentaries with new interpretation of classical texts according to needs of modern Muslim society. Though Islam itself does not make distinction between secular and religious knowledge, however, *'ulama*'s response to the report shows that they also accepted the colonial notion of secular and religious. The *'ulama* viewed the report as an effort by Ayub Khan regime to dilute the new boundaries of their area of influence. *'Ulama* took the report as an attack on their centuries-old autonomy and considered it interference in their internal affairs, and opposed the reforms as suggested. It was, however, backed by modern Islamists, like Maulana Maududi.<sup>53</sup>

Zulfiqar Ali Bhutto's populist regime (1971-77) when implemented its programme of nationalisation of various industries, the educational institutions were also taken under governmental custody. Like Christian missionaries' educational institutions, all

madrasas, who were imparting religious education only, remained out of the pale of nationalisation programme. During this period no active efforts were made to control madrasas through proposing reform in their curriculum. However, Bhutto regime made an attempt to improve the economic and social status of the madrasa students and teachers. Thus, the higher diplomas of the madrasas were recognized by University Grants Commission (UGC). In 1976, the ministry of Education finally recognized the certificates, so that the graduates of religious schools could play “an effective role in the field of education.” The recognition was, however, limited to B. A. degree only.

Second concerted effort to control the madrasas through imposing reforms on them, was made by General Zia ul-Haq’s regime – though military regime but unlike Ayub Khan’s it professed Islamization. A committee was formed in 1979 with a mandate to make proposals on to transforming madrasas into “an integral part” of Pakistan’s educational system.<sup>54</sup> Being utilitarian in its approach the report, for making madrasas better institutions of learning, recommended “concrete and feasible measures for improving and developing *Deeni Madaris* [religious madrasas] along sound lines, in terms of physical facilities, curricula and syllabus, staff and equipment... so as to bring education and training at such madrassaha in consonance with the requirement of modern age and the basic tenets of Islam to expand higher education and employment opportunities for students of madrassaha... integrating them with the over all educational system....”<sup>55</sup> For the integration of the two systems of education, the committee proposed to insert modern subjects into the *Das-i-Nizami*. The committee also suggested the improvement of economic situation of teachers and students and also improvement in infrastructure, physical and civic facilities in madrasas. Though, the report praised the madrasas’ role for protecting and preserving Muslim identity during colonial period, however, its recommendations, apparently, convey a perception that madrasas were inferior to the formal educational system.

‘*Ulama* particularly Deobandi, criticized the report. They said that recommendations of the reports shows in-built biases against traditional religious education and were insisting that there was a need to reform the curriculum of modern Pakistan’ educational institutions – schools and colleges, insofar as all non-religious contents were eliminated.<sup>56</sup> They considered madrasas as bastion of the religious education and the integration of traditional education system with the modern school system would be a disservice to Islam and would make it subservient to modern sciences. Anticipating the ‘*ulama*’s aggressive reaction, General Zia forced to postpone, for the time being, the implementation of reforms as recommended by the committee.

However, UGC was ready to recognize the higher certificate of Islamiyat and Arabic on condition that the graduates of the madrasa would have successfully passed two more subjects which were compulsory for B. A. (Bachelor of Arts) examination. In 1982, it was decided that for the purpose of recruiting teachers of Arabic and Islamic Studies in government school and colleges, parity of status with MA in these subjects should be given to all madrasa *wafaqs*’ highest degree after their students complete *Daurah-e-hadith*. For all other professions the madrasa graduates would have to take

examination in two more subjects, excluding Arabic, Islamic Studies, Persian and Urdu, at the B. A. level from a university. They would also pass the compulsory subjects of Islamic Studies and Pakistan Studies at the B. A. level.<sup>57</sup> A further two-year successful study would lead to the equivalent of M. A. degree. It was necessary, for the sake of uniformity that the certificate should bear the title of Shahadah-ul-‘Alimiah fi al-‘Ulum-i-Islamiah wa al-‘Arabiah, which in fact a sixteen year madrasa education. Pakistani universities were to be recognized this degree equal to a M. A. in Arabic or Islamic Studies from a public university.

The report of 1979 contained many similar recommendations of 1962’s report shows that government’s a fixed approach to madrasas and it also demonstrates its limited ability to implement the reforms. However, after initial response of rejection, the madrasa boards slowly and gradually introduced some changes in their curriculum. Wafaq al-Madaris (Deobandi) and Tanzim al-Madaris (Barelwi) modified their curriculum. New curriculum drawn up by the *wafaqs* comprised sixteen instead of eight years of instruction in accordance with the proposal of the 1979 report.<sup>58</sup> Behind the yielding to some governmental pressure and reluctantly acceptance of the some recommendation of the 1979 report, major factors were, inter alia, recognition of madrasa degrees and hope of some carrots – provision funds from Zakat Fund. The introduction of Zakat system in 1980 and the official recognition of the madrasa degrees in 1981 led to swelling of the number of madrasas. A further mushrooming has been witnessed after the Soviet invasion of Afghanistan and the launching of jihad.

The third major initiative towards madrasa reform – to advocate the introduction of modern disciplines in the curriculum – has taken by, again, a military regime. When General Musharraf took power by staging a successful coup against the elected government of Prime Minister Nawaz Sharif, he was ostracized, for first two years of his reign, by the world community. The 9/11 events changed the whole scenario and he became the darling of the West. Being partner in the so-called ‘war on terror’, he started projecting a slogan ‘enlighten moderation’ as his government motto. The first target of policy of ‘enlightened moderation’ seems to be madrasas. West’s policy and media projections, and reports funded by Western organizations are pointing finger on the utility of madrasas and the education they are imparting and blaming them for fomenting the jihad sensationalism.

General Musharraf (r. 1999 - ) initiated certain steps for controlling the madrasas across the country. In the first instance, an ordinance, called “The Pakistan Madrassa Education (Establishment and Affiliation of Model Deeni Madaris) Board Ordinance, 2001,” was promulgated on August 18, 2001. The stated objectives of this piece of law were to integrate the system of Islamic education imparted in madrasas with the general education, to provide for securing the registration, regulation, standardisation and uniformity of curricula, bringing education and training, imparted in religious institutions, in consonance with the requirements of the modern age and providing greater opportunities in national life for the graduates of madrasas and according recognition of equivalence of the degrees and certificates awarded by them and to regulate their

examination system.

To start with, a Pakistan Madrasa Education Board provided under the ordinance was set up on September 8, 2001 under the control of the Ministry of Religious Affairs. The Board further established three Model Madrasas, two at Karachi and Sukkur for boys and one at Islamabad exclusively for female. The curriculum of these madrasas contains religious along with the components of general education. Sufficient funds have been allocated for proper functioning of the board and the model madrasas.

The ordinance, however, had not properly enforced as the religious circles, particularly the Ittehad-e-Tanzeemat Deeni Madaris (ITDM) – alliance of five madrasa boards (*wafaqs*), rejected the ordinance and did not cooperate with the government in any activity of the Madrasa Board or accepting any membership therein. In the backdrop of such a situation, the government reviewed its policy and initiated more steps in the context of registration of madrasas, rationalising of syllabus and mainstreaming of madrasa which formed its current policy on the issue.

With the Western funding the Musharraf regime's initiatives are more directly focused than its predecessors on regularizing and putting madrasas under the governmental yoke of rules and regulations. After the events of seventh July 2005 (commonly known as 7/7) in which three of suicidal bombers were British nationals of Pakistani origin, the Western powers pressurized General Musharraf to put madrasas under some control.<sup>59</sup>

President General Musharraf issued a presidential ordinance on August 15, 2005, amending the Societies Registration Act 1860, and requiring all the madrasas to get registered with the authorities. Secretary Ministry of Religious Affairs said the law had been amended in concurrence of Ittehad-e-Tanzeemat Deeni Madaris.<sup>60</sup> The Section 21 of the Ordinance was added to the Societies Registration Act 1860, which provides that no seminary will be allowed to operate without primarily getting registered. December 2005 was made as a deadline for registration. Moreover, it would be binding on every madrasa to submit an annual report of its activities and performance. The madrasas would be required to submit their accounts to a certified auditor, who will report them to the registrar. The amendment also stipulates that no seminary shall teach or publish any literature that promotes militancy or spreads sectarianism and religious hatred. The ordinance applied to the federal capital only as provincial governments separately promulgated similar ordinances. The new law also defines madrasa, which says that only such institutions which provide boarding and lodging facilities will be registered and *maktabs* operating in mosques will not need registration. Despite the government's claim that ordinance was promulgated after getting the consent of ITDM, however, to appease the clergy the government made two amendments before the deadline for registration ends, which made it toothless.<sup>61</sup> Resultantly, the government, again, after consultation with the ITMD, promulgated amended ordinance, the Societies Registration Act of 1860 (Second Amendment) on December 1, 2005.

Having a madrasa officially registered with the govt is now required not merely to have its advanced degrees recognized by the public universities but as the very condition of the madrasas legitimate functioning. The government, however, was yet to effectively implement this stated policy, that is, by shutting down madrasas that fail to register with it.

Somehow, these state-level attempts, to some extent, have definitely put an impact on the present day curriculum of Pakistani madrasas, despite the proclaimed resistance the 'ulama offered against these reforms. All madrasas belong to various *maslaks* affiliated to one of the five *wafaqs* claim that they had adopted *Darsi-i-Nizami* for imparting religious education. The texts studied in these madrasas, with the exception of *hadith*, are same as those of the *Dars*, with some variations. Diversity in knowledge was the beauty of *Dars*. Still, the 'ulama discouraged the textual innovation. The primary concern at madrasas of present and past has always been the conservation of the classical Islamic texts and sciences as studied in madrasas. In exchange of recognition of their degrees the madrasa *wafaqs* included modern subject in their curriculum up to year-ten. The next years' study base mostly on *manqulat*. So, the *talib 'ilm* (madrasa student, literally means seeker of knowledge) of twenty-first century madrasa of Pakistan is studying modern 'ulum, such as social studies, English, Urdu, mathematics, science and even in some cases computer-learning along with classical texts related to religious and traditional rational sciences. The social and political pressures forced the 'ulama to rethink on the issue of curriculum reform and they conceded, modern subjects made inroads in madrasas. But the question is what was the fundamental aim and objective of the of the reform attempts, i.e., the introduction of modern subjects in the madrasa curriculum? As stated in the reports of 1962 and 1979 and the present Pakistani regime is repeatedly saying that aim of intended reforms is to integrate the system of madrasa education with the general education and bringing madrasa students in mainstream economy. The un-stated motive, behind these attempts to liberalize the madrasa mind or to define the Muslim modernity, seemingly failed to achieve.

## **Conclusion**

Contrary to common assertion, madrasa curriculum is not immune to change. From the establishment of madrasa system in eleventh century to date madrasas' curricular texts used to change according to the need of the time, which had been defined the nature and character of Muslim politics. The emergence of madrasa in eleventh century was basically Sunnis response to the growing influence of Shia'hs, who saw them dangerous heretics and was a reaction to the political power of the Fatimids and Buwaids. So George Makdisi had rightly given his observation of this kind of trend, prevailing in madrasas which were politically motivated though not state-sponsored and were autonomous in devising their curriculum. The process of exclusion of rational sciences began in eleventh century and the foreign sciences becoming extinct by the twelfth century. Succumb to the religious-cum-political necessity; the madrasa curriculum had faced massive change.

After the consolidation of Muslim power in India, when madrasas were established the Muslim educational curricula were patterned on Central and West Asia curricula's with emphasis on the study of religious science, particularly on law. As Mughals Indianized themselves and state had become secular in its character particularly under Akbar, madrasa curriculum revitalized with emphasis on rational sciences that later on formalised by Mullah Nizamuddin in early eighteenth century. Mullah's curriculum – Dars-i-Nizami – was not a simply list of books to be studied in madrasa but it was also comprised of teaching methodology. Though competing trend of religious sciences continued but had not popularized in Muslim educational circle until we see change in Indian state and politics with the advent of the British. Taking roots in Indian soil, colonialism changed the political scenario in which, now, Muslims were subject, not rulers of the land that is why state and society's requirements changed, madrasa graduates were no more required. The British imposed new political and administrative institutions, which were alien to Muslims. Under changed political conditions the Muslim madrasa and '*ulama* assumed responsibility of preserving and protecting Muslim identity. Resultantly, Dars-i-Nizami heavily tilted towards *manqulat*, religious sciences. After independence, though some texts were resilient and continued to be on the book list. However, many new texts were introduced in post-colonial Muslim state, a new concept of Islamism was entered in madrasa texts, which were alien to medieval texts. Pakistani governments, particularly military regimes tried to reform the madrasa curriculum. In lieu of recognition of their degrees madrasas yielded to the pressure and introduced some modern subjects in their curricular scheme. With the changing political scenario, due to Afghan jihad the classical texts taught in madrasas have been fashioned with new interpretations along with the new texts promoting Islamism. The same trend remained in practice after 9/11, but now the political Other was changed.

#### Notes and References

1. George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981. p. 27.
2. Ibid. p. 84.
3. Ibid. pp. 147-148.
4. It is contested concept implying that after acquiring the required knowledge, one is authorized to deduce rules of Islamic law through juristic reasoning.
5. Aziz Talibani, "Pedagogy, Power, and Discourse: Transformation of Islamic Education," in Comparative Education Review, Vol.40, No. 1. pp 66-82.
6. Abul Hasanat Nadwi, Hindustan ki Qadim Islami Darsghain, Mutba ' Ma 'rif, Azam Garh, 1936. p. 92.
7. Ghulam Muhyid Din Sufi, Al-Minhaj, Being the Evolution of curriculum in the Muslim Educational Institutions of India, Sheikh Muhamad Ashraf, Lahore, 1941. p. 33.
8. Abul Hasanat Nadwi, op. cit. p. 95.
9. Francis Robinson, The 'Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South

- Asia, Permanent Black, Delhi, 2005. p. 14.
10. Ibid. pp.42-55
11. Muhammad Raza Ansari Farangi Mahalli, Bani-e-Dars-i-Nizami, Nakhas Pres Lukhnow, 1973. p. 259.
12. Ibid. p. 260.
13. Ibid. p. 261; Abul Hasanat Nadwi, Hindustan ki Qadim Islami Darasgahain ,op. cit. p. 98.
14. Maulana Abdul Qayyum Haqqani, “Nisab Madaris Arbia ki Tashkil-e-Jadid ka Mas’lah,” Mujla Ilm-o-Aghi, Government National College, Karachi, 1984-86. p. 490.
15. Professor Francis Robinson contends, in discussion with me, that Mir Zahid Harawi should not be considered as Indian because he was from Harat. My contention is that his father migrated from Harat and settled in India. Mir Zahid Harawi born (Jaunpur 1591-92) and died (1672) in India, so, he should be considered as Indian not as foreign scholar.
16. Shibli Maumani, Maqaat-e-Shibli, quoted in Muhammad Raza Ansari Farangi Mahalli, Bani-e-Dars-i-Nizami, p. 263.
17. Abul Hasanat Nadwi, op. cit. p. 95.
18. Muhammad Hanif Gangohi, Zafarulmuhsaleen ba Ahwal al-Musanayfeen, Hanif Book Depot, Deoband, 1996. p. 101.
19. Abul Hasanat Nadwi, op.cit. pp. 103-104.
20. Maulana Qadi Zain al-Abdeen Sajjad Merathi, “Nisab Madaris Arbia ki Tadween-e-Jadid,” Ilm-o-Aghi, 1986-87, Karachi. pp.501-502.
21. Sayyid Manazar Ahsan Gilani, Sawanah Qasimi, Maktabah-e-Rahimia, Lahore, 1980.
22. Maulana Qadi Zain al-Abdeen Sajjad Merathi, op. cit. p. 505.
23. M. Hamiuddin Khan, History of Muslim Education (712 to 1750), Vol. 1, All Pakistan Educational Conference, Karachi, 1967. pp. 135-136.
24. For discussion on educational traditions of rational and religious sciences in Seventeenth and early Eighteenth centuries Muslim India see, Francis Robinson, The ‘Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia, op. cit. pp. 41-42.
25. Akhtar Rahi, Tazkarah Musanayfin-e-Dars-i-Nizami, Maktaba Rahmania, Lahore, 1978.
26. Zawahid Salasa or Hawashi Salasa means glosses (hashiyahs) by Mir Zahid Harawi (d. 1690) on three famous texts of philosophy and logic, viz., Hashiyah Sharah Mawaqif (Gloss on Mir Sharif Jurjani’s Sharah Mawaqif), Hashiya Risalah Taswar-o-Tasdiq (gloss on Qutb al-Din Razi’s Risalah Taswar-o-Tasdiq) and Hashiyah Sharah Tehdhib (gloss on Allama Dawani’s Sharah Tahdhib.)
27. Sullamiat means Muhib Ullah Bihari’s Sullam al ‘Ulum and its sharahs (commentaries) particularly written by Qadi Mubarak (d.1751), Hamd Ullah (1747), Mullah Hasan (d. 1794), Mullah Mubin (d. 1810-11), and Bahr ul-Ulum (1810-11).
28. Shibli Naumani, “Dars-i-Nizamiyyah” in An-Nadwah, December 1910, referred in Ghulam Muhyid Din Sufi, Al-Minhaj, op. cit. pp 75-76.

29. Francis Robinson, *The 'Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia*, op.cit. pp. 56-68, 251.
30. Ibid. p. 131.
31. Salafi means predecessors or early generations. Salafism is a generic term, depicting a Sunni Islamic school of thought that takes the pious ancestors -Salaf - of the patristic period of early Islam as exemplary models. Salafis view the first three generations of Muslims, who are Prophet Muhammad's companions, and the two succeeding generations after them, the Tabi'in and the Taba' at-Tabi'in, as examples of how Islam should be practiced.
32. On impact of print on South Asian Muslim society, see Francis Robinson, "Islam and the Impact of Print in South Asia," in, N. Crook, ed., *Transmission of Knowledge in South Asia*, New Delhi, 1997, reprinted in Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia*, Oxford, New Delhi, 2000. pp.66-104; Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton University press, Princeton, 1982. pp. 198-234; Muhammad Qasim Zaman, "Commentaries, Print and Patronage: Hadith and Madrasas in Modern South Asia," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol.62, No. 1, 1999. pp. 60-81.
33. Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia*, Oxford, New Delhi, 2000. p. 80.
34. Muhammad Qasim Zaman, "Commentaries, Print and Patronage: Hadith and Madrasas in Modern South Asia," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol.62, No. 1, 1999. pp. 60-61.
35. Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia*, op. cit. p. 67.
36. Muhammad Qasim Zaman, "Commentaries, Print and Patronage: Hadith and Madrasas in Modern South Asia," op. cit. p. 76.
37. Yoginder Sikand, *Bastion of the Believers: Madrasas and Islamic Education in India*, Penguin Books, New Delhi, 2005. pp. 64-65.
38. Manazar Ahsan Gilani, Savanih Qasmi, ya 'ni Sirat-i- Shams ul-Islam: Sayyid Muhammad Qasim al- Nanautwi, Maktabah-e-Rahmaniyah, Lahore, 1980.
39. Manazar Ahsan Gilani, Ahatah ' Dar ul-Ulum mein beetay ho 'y din, ed. Ejaz Ahmed Azmi, Maktabah-e- Tayyaba, Deaoband, 1416 AH (1995?). p. 170.
40. Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton University Press, Princeton, 1982
41. Francis Robinson, *The 'Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia*, op. cit. p. 53.
42. For Aligarh Movement see, David Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity on British India*, Oxford, Delhi, 1996
43. Manazar Ahsan Gilani, Ahatah' Dar al-Ulum mein beetay ho'y din, op. cit. p. 96. Sheikh ul-Hadith Maulana Anwar Shah Kashmiri, who was the student at Dar al-'Ulum Deoband in last decade of 19th century and taught there for six years as teacher and thirteen years as sadr mudaris, head teacher, before parting ways with Deoband, in early decades of 20th century. For detail see, Abdu ur-Rehaman



- Kondah, Al-Anwar: Sheikg ul-hadith Hadrat Allama Muhammad Anwar Shah Kashmiri ki Sawnih Hayat aur Kamalat wa Tajjaliyyat, Nadwat al-Musanayfin, Delhi, 1976.
44. Abdu ur-Rehaman Kondah, Al-Anwar, p. 95.
  45. Manazar Ahsan Gilani, Ahatah' Dar al-Ulum mein beetay ho'y din, op. cit. pp. 69-70.
  46. Ibid. p. 145.
  47. On house of Farangi Mahall and Dars-i-Nizami see, Francis Robinson, The 'Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia, Permanent Black, Delhi, 2001; Muhammad Raza Ansari Farangi Mahalli, Bani-e-Dars-i-Nizami, Nakhas Press Lukhnow, 1973.
  48. Manazar Ahsan Gilani, Ahatah' Dar ul-Ulum mein beetay ho'y din, p. 157.
  49. As the biographer of Maulana Anwar Shah Kashmiri informed us that "in 1314 AH [1895 CE, his final year of education at Deoband], he [Maulana Kashmiri] in daurah hadith got one sanad from Sheik al-Hind Maulana Mahmud Hasan and other from Mualana Rashid Ahmed Gandohi." Abdu ur-Rehaman Kondah, Al-Anwar, p. 95.
  50. Manazar Ahsan Gilani, Ahatah' Dar ul-Ulum mein beetay ho'y din, p. 177.
  51. Jamal Malik, Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan, Vanguard Books, Lahore, 1996. p. 125.
  52. Report of the Committee set up by the Governor of Pakistan for Recommending Improved Syllabus for the various Darul Ulooms and Arabic Madrasas in West Pakistan, Superintendent, Government Printing West Pakistan, Lahore, 1962 quoted in Muhammad Qasim Zaman, "Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasa in British India and Pakistan," Comparative Studies in Society and History, Vol. 41, N0.2, April 1999. p.312
  53. Jamal Malik, op. cit. p.128.
  54. The report of the 27-member committee with 15 'ulama called Halepota Report, which named after the chairman Dr. AWJ Halepota, the director of the Islamic Research Institute, who was also largely responsible for the report of 1961. The majority of 'ulama members were on good books of the government and were much concerned about protecting the interests of the state. They often served as legitimization of governmental policies.
  55. Report Qaumi Committee bara-yi Dini Madaris-I Pakistan, Ministry of Religious Affairs, Islamabad, 1979, quoted in Jamal Malik, Colonialization of Islam... op. cit.
  56. For discussion on two reports and 'ulama's reaction to them, see, Ibid. and Muhammad Qasim Zaman, "Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasa in British India and Pakistan," op. cit.
  57. University Grants Commission, Islamabad, Notification No. 8-418.Acad/82/128 dated November 17, 1982.
  58. Solah Salah Nisab-e-Ta'lim: Wafaq ul-Madaris al-Arbiah Pakistan (passed in Quetta), Wafaq al-Madris Multan, 1983. p.4.
  59. "Urgency for Reform" (Editorial), Dawn, Karachi, August 16, 2005.
  60. Dawn, Karachi, August 17, 2005
  61. Daily Times, Lahore, December, 12, 2005.

# Theoretical and Historical Evolution of International Organizations: An Analytical Study

---

*Dr. Shahnaz Tariq\**

## **Abstract**

This study focuses on theoretical and historical evolution of International Organizations. It also describes the basic objectives and significant role of international organizations in world politics. One of the most significant features of the twentieth century global politics has been the setting up and establishment of organizations, both at the regional as well as the international level. Their emergence and especially, their proliferation in the 20<sup>th</sup> century were largely facilitated, rather necessitated, by the rapid industrialization that revolutionized the transportation and communications networks within and among states, thereby reducing the physical world into a small unit and creating an unavoidable network of interdependence among states. Interdependence has stimulated the creation of international organizations and countries continue to come together to use this institutional framework as a means of promoting cooperation in social, economic, and political spheres. International Organizations have played and continue to play an important role in the international community. In the twentieth century two major experiments in global organization have been attempted, the League of Nations in the aftermath of World War-I and the United Nations following World War-II. International Organizations have become indispensable instrument within the International System.

The term international organization is defined as any cooperative arrangement instituted among states, usually by a basic agreement, to perform some mutually advantageous functions implemented through periodic meetings and staff activities.<sup>1</sup> The international organization is the process by which states establish and develop formal, continuing institutional structures for the conduct of certain aspects of their relationships with each other.<sup>2</sup> International Organizations are composed of sovereign, independent states voluntarily joining in a common pursuit of certain goals. International organizations, may be regarded as a process leading to eventual transcendence of the multi state system, yet its immediate function is to reform and supplement the system, so as to make the maintenance of legal, political and administrative pluralism compatible with the requirements of an independent world.<sup>3</sup> Main objectives of international organizations are preservation of peace and promotion of international cooperation.

---

\* Associate Professor, Department of Political Science & International Relations, Bahauddin Zakariya University, Multan.

Although large, global organizations are twentieth century phenomena, we can trace their ancestors back to the early years of recorded history. This idea of a covenant joining nations together in a group and binding the members not to make war on each other has been the basic principle passed on through the centuries. The foundation of international organization was built in ancient time's one of the oldest forms of political activity has been the alliance formations. The Israelite political system was probably the first example in recorded history of a union of constituent polities based on a sense of common nationality, with national and tribal political institutions and some division of functions between the two party formalized by a written constitution.<sup>4</sup> The principles of strong national federalism were first applied by the ancient Israelites, beginning in the 13th. Century B.C., to maintain their national unity by linking their several tribes under a single national constitution and at last quasi-federal. The record of and rationale for their effort is presented in the Bible, particularly in the books of Joshua, Judges, Samuel and Ezekiel.<sup>5</sup> It was to have a profound influence on the political principles of later generations, particularly at the time of the revival of federal ideas in 16th and 17th centuries.

In our search for the ancestors of international organizations, we should perhaps turn to the city state system of ancient Greece. This system reflected in miniature most of the essential characteristics of contemporary international politics. The Greek City states also developed the first model of a universal general-purpose international organization.

The Greek cities experimented with permanent Leagues of independent states united by a sense of common need were found in various parts of the Greek world. They were entrusted with certain matters in the realm of foreign affairs and defense but were in every respect accountable to their member states. The classic example of this system was the Achaean League (251-146 BC), a protofederal system often erroneously considered to be the first federal (Polity Freeman 1863)<sup>6</sup> Another example was the Amphictyonic League, and organization of Greek cities between the third and first centuries B.C. This League was originally a religious organization of twelve neighboring tribes, established for the purpose of safeguarding the temple of Delphi. Its functions gradually increased to include the protection of its members from aggressive acts, both within and without the League. Each tribe sent two delegates to League Conferences and was allowed two votes of equal weight. Each Tribe took an oath pledging never to annihilate any of the other tribes during warfare. Those considered guilty of acts of aggression to be confronted collectively and with all available means by the remaining tribes.<sup>7</sup>

The Greeks developed a number of rules, observed in treaties or custom, which regulated diplomatic relations and the conduct of warfare. These gave recognition to the independence and equality of the units and defined the limits of immunities for both diplomats and religious shrines in the time of war, other rules pronounced standard procedures for declaring war, providing asylum, and conferring citizenship.<sup>8</sup> Greeks also developed procedures for resolving conflicts. Arbitration and conciliation, two

procedures for injecting third parties into diplomatic bargaining situations, were among the important contributions, the Greeks made to subsequent diplomatic practices. They employed these procedures for handling disputes, conflicts debts, and quarrels arising from differing interpretations of treaties.<sup>9</sup>

The Greeks procedures and patterns in use among their city-states, as well as their theories of interstate relations, appear strikingly modern. Treaties, alliances, diplomatic practices and services, arbitration and other methods for peaceful settlement of disputes, rule of war and peace, leagues and confederations and other means for regulating interstate relations were well known and widely used. The Europeans, however, developed the practice during the eighteenth and nineteenth centuries using Greek experience as a model.

The Roman contribution to international organization was of a different sort. After the final defeat of Carthage and the conquest of the entire Mediterranean world and of most of western and central Europe, Rome established a kind of universal empire.

The Romans contributed legal, military, and administrative techniques, which in later centuries became fertile source of international law. During the late Roman period the foundation of the Christian Church were firmly established. As Rome declined, the church asserted its claims to temporal as well as spiritual authority. Through the papacy, the Holy Roman Empire, and the strong appeal of the faith, the Church of the middle ages provided a kind of universalism which helped to counteract the decentralizing tendencies of feudalism and other forms of political fragmentation and continued to exert an appeal long after the Church itself had split. The Council of Constance (The most Spectacular international congress of history) assembled in 1414 to attempt to resolve rival claims to the papacy and thereby to shape the political as well as spiritual fortunes of Europe.<sup>10</sup> While it was nearly every where defeated in its aspirations to temporal powers, and while it does not command even the spiritual allegiance of a good part of the civilized world, the Roman Church has remained to this day the most powerful of all international non governmental organizations. Throughout the middle ages alliances and associations of political, commercial and religious areas and groups were frequently formed. An outstanding association for the promotion of trade, which became a kind of political organization, was the Hanseatic League. Possibly the most famous confederation of the medieval period was, that developed from a treaty among the Swiss cantons of Uri, Schwyz and Unterwalden in 1315, joined by five other cantons before the end of the fourteenth century, it became the nucleus of the modern state of Switzerland.<sup>11</sup> With the breakdown of the medieval system and the coming of the Protestant reformation the Catholic Renaissance, the age of discoveries, an expanded trade and commerce, and the present state system in the fifteenth, sixteenth, and seventeenth centuries, international relations assumed a new meaning and character. The theories, practices, and institutions of modern international society began to take shape, although they did not become fully developed with the nineteenth and twentieth centuries. Machiavelli described the practices, which prevailed in the relations of the

city-states of northern Italy in the late fifteenth and early sixteenth century, and he gave a new realism to the study of interstate relations. Bodin in the sixteenth century formulated the legal concept of sovereignty, generally regarded as the most basic of the attributes of the nation state. Grotius, writing while the thirty years war was ranging, laid the foundation for the evolution of a law of nations. Denying that sovereignty, or sovereigns, were absolute, he argued that there are laws for the community valid both in respect to war, and during war. In addition to political and philosophical writings, an important precursor of international organization has been the practice of multinational conferences, which has paralleled the growth of the nation state system since the peace of Westphalia. The first major European conference to restore order after a war took place in 1648; it was the conference of Westphalia, which ended the thirty years war.<sup>12</sup> To that conference, almost all of the then existing major states sent representatives. There were all states of Europe, the world of international politics then. Thus, the origin of modern international organization can be found in European diplomacy, from which the treaties for a new status quo in Europe emerged. The congress of Westphalia was a notable milestone in the development of international organization. Westphalia set the pattern for similar international gatherings, such as the peace of Utrecht (1713) reaffirmed the principle of balance of power as the only key to peace.

The significance of this great congress has been well recognized because no international organization was established by the peace of Westphalia in 1648. But the joining of practically every European State in a diplomatic conference signed the opening of a new era in international relations. As an international assembly, the congress of Westphalia bore little resemblance to the intricate organization of twentieth century peace conferences of the greatest importance to international organization, however, were the gathering of hundreds of envoys in a diplomatic conference which presented practically every political interest in Europe and the achievement by negotiation, rather than by dictation, of two great multilateral treaties which legalized the new order of European international relations.

Throughout recorded history, the forces of conflict and bloodshed have been matched by the fervent desires of well meaning people for peace, justice and harmony. In the seventeenth and eighteenth centuries some of the best known early plans and proposals for peaceful relations and international organization were presented. During the first period, speculative and philosophical writers published a number of schemes for prevention of war between the princes of Europe. The best known amongst them are; Pierre Dubois (1250-1322), Dante (1307), Marsiglio Padua (1270-1342), The Great design of Henry IV of France and the Duc De Sully (1620-1635). Emeric Cruce (1623), Grotius look on the law of war and peace (1625), William Penns proposal of parliament of Europe in his essays toward the Present and Future peace of Europe (1693), the Abbe De Saint-Pierre's project to bring perpetual peace in Europe (1712). Rousseau (1761), Jeremy Bentham's plea for a universal and perpetual peace in his principles of international law (1793), Immanuel Kant's famous proposal of the same nature in his essay "Perpetual peace", (Zum Ewigen Frieden, 1795).<sup>13</sup> They advocated various

approaches for the peaceful settlement of disputes, the rule of law, respect for the autonomy of member states, perpetual peace and global government. The significance of such activity lay in its intensity through a well organized peace movement in different countries.

Pacifism was a continuation of the great body of intellectual speculation of preceding centuries. Notable among Pacifist contributors were the English Quaker, Jonathan Demon and Americans such as Noah Wercester and William Ellary Channing, William Ladd, Victor Hugo, John Noble Constantin Pecquer, and others revived the idea of congress of Nations, together with a world court. Some limited the scope of their projects to a united states of Europe. Elihu Burritt, John Stuart Mill, and Richard Cobden argued the case for free trade as a stimulus for international understanding and exchange of peoples and ideas.<sup>14</sup> There can be no doubt that indirectly it has influenced the attitude of millions of persons besides those who consciously profess it. It is not surprising therefore, that these principles have been reflected, to varying degrees, in the League of Nations and in the United Nations.

The conference system had been significant feature in the development of modern international organization. In addition to political and philosophical writings, an important precursor of international organization has been the practice of multinational conferences. Major conferences have been convened in every century since the Westphalia Conference. The congress of Vienna (1815), the first of a series of international conferences that played an important part in nineteenth century European politics. It also structured the nineteenth century balance of power system and contributed to the existing leading of international law. Among other rules, the congress established categories of diplomatic envoys, general principles for the navigation of international rivers, and provisions for the suppression of the slave trade. The congress of Vienna adopted the principle of the sovereign equality of states. It had important consequences for procedure at future international conference and congress, for it mean that governments could no longer claim special privileges based on the ranking of status, but of the experience of the years that followed the congress of Vienna emerged the informal pattern of conferences and consultations and occasional consorted action is known as the Concert of Europe. It scored a resounding success at the congress of Berlin in 1878, which dealt with the Turkey and the so-called eastern question. The concert of Europe at least prevented or limited some potential armed conflicts. It was, however, unable to cope with the nationalistic rivalries and other devise tendencies, which eventually led to world war. The concert of Europe laid foundations for later, more institutionalized forms of international cooperation.<sup>15</sup>

Outstanding among the conferences of the years prior to World War-I were Hague Peace Conference 1899 and 1907. The two Hague Peace Conferences represent a further contribution to the system of international organization developing in the nineteenth century. For the first time, virtually all states in the world (Twenty six in 1899, forty four in 1907) met on equal terms to consult together on mutual problems of international concern.<sup>16</sup> The Hague conferences established rules that were designed to regulate the

international system and to remove the causes of crisis and war. The Hague Conferences attempted to place arbitration procedures on a more formal and more generally acceptable basis. These conferences were more preventive and regulatory in nature. Two important conferences aimed at improving international relations in general by such means as disarmament and establishment of permanent court of Arbitration also contributed to the growth of international organization. In all these respects, the Hague Conferences were the prelude to the building of the League of Nations, a sort of interim stage in the development of international cooperation, designed to bring about a greater measure of security within the system of nation states. The conference system, which had been a significant feature of eighteenth and nineteenth century played an important role in the evolution of international organization. According to one tabulation, the number in each decade from 1840 through 1909 was, 9, 22, 75, 149, 284, 469, and 1,082.<sup>17</sup>

Another development of major importance for the formation of international organizations took place during the later part of the nineteenth century and the early twentieth century. By that time, it had become clear to governments that international cooperation was necessary to carry on activities in such fields, as postal and telegraphic services, meteorology, public health, and international transport. The creation of international public or administrative unions represented the concrete steps towards such permanent facilities. Not less than 33 of the international unions were established between 1865 and 1914. 'Among the organizations set up were the European Commission for Danube (1856); the international Geodetic Association (1864); the international Bureau of Telegraphic Administrations (1868); the Universal Postal union (1875); the International Copyright Union (1886); the International Office of Public Health (1903); and the International Institute of Agriculture (1905).<sup>18</sup> Early form of contemporary international organization, the public unions had limited purposes. Their structures however, were similar. The experts and technicians, who participated in their meetings usually represented governments. Their subdivisions bureaus, council, and conferences served as institutional prototypes for the League of Nations and the United Nations. Beyond this, the public international unions contributed to the development of international administrative law in the so called functional, (That is technical, economic and social) areas. The public union has served as a central, focal point for collecting information and discussing mutual problems as well as for establishing minimum or uniform standards and coordinating common policies. Valuable experience was gained in developing procedures for handling many conferences and for perfecting the multilateral treaty or convention which established the union and assigned it duties and functions. In this way these unions developed the model for the structure of the modern international organizations.

Co-operation by private persons through transnational organizations, developed to coordinating activities in many countries, came into being, in nineteenth century. The World Alliance of YMCA founded in 1855, has been considered to be the first modern private international organization. Example of this type of activity included the Red Cross Movement, founded in 1864 by the Swiss, Henri Dunant; The Institute of

International Law (1873); the Interparliamentary Union (1888); the International Olympic Committee (1894); and the International Association for Labor Legislation (1900).<sup>19</sup> Between 1865 and 1914 a total of 182 such organizations were created by non-governmental sponsors.<sup>20</sup> These organizations of course, often dealt with issues closely related to the work of governmental agencies. Individuals who worked with non-governmental agencies sometimes transferred their interests to governments. Thus the non-governmental organizations stimulated the growth of international institutions.

International cooperation was the least way to avoid future conflict. Most citizens and world leaders became convinced that international organizations could help preventing future military conflicts. The practice of joint deliberation established in the nineteenth century continued in a more concise and meaningful fashion during World War 1. During war in the United States the most important private group was the League to Enforce Peace, founded in Philadelphia in June 1915, William Howard Taft was a major leader of this movement. Woodrow Wilson had announced his peace programme to the United State Congress on January 8, 1918. He declared in the important fourteen points that a general association of nations must be formed under specific covenants for the purpose of affording mutual guarantees of political independence and territorial integrity to great and small state alike.<sup>21</sup> David Lloyd George, the British Prime minister had presented a peace programme included a number of similar proposals. Colonel E. M. House was authorized by Wilson to consolidate the various ideas and drafts of British and American plans. Two events of great importance in league history occurred at this time; the issue of General Smuts famous Pamphlet, 'The League of Nations' a practical suggestion, and the appointment of Cecil to take charge, in the British delegation. Smuts work was from every point of view, the climax of all the thoughts and labor expanded on the league idea before the Paris Conference. The Schemes of the Phillimore and Bourgeois Committees, the draft of Wilson and House were therefore played very important role for the creation of first international organization.

Planning during 1914-1918 for a League of Nations demonstrate the variety of contributions. Although President Wilson was credited with being the main champion of this development, private and public groups and individuals in many countries deserve recognition for playing highly significant role. The final draft of the covenant was laid before a plenary session of the peace conference on April 28, 1919, and the covenant and all the supporting agreements were approved unanimously. Since the League Covenant was a part of the treaty of Versailles. The treaty was ratified and took effect on January 10, 1920 and that date is therefore the official birthday of the League of Nations. A permanent general international organization of a nearly universal character came into existence for the first time after World War 1. This development marked another stage in the history of international organizations.

The most important set of goals of the League of Nations related to promoting peace and preventing wars. Although the major emphasis in the covenant was upon peace maintenance, some recognition was given to the desirability of international



economic and social cooperation. The success of modern international organizations (such as the League of Nations or United Nations) is most often judged on the basis of their handling of disputes and their utility in avoiding war. Many reasons have been advanced for the League's failure to survive. The absence from membership of major states such as the United States and during shorter period, the Soviet Union and Germany was a handicap to concerted action, the covenant suffered from some gaps and technical weaknesses, but, in the critical tests, it was the lack of will of the members rather than of available devices that accounted for ineffective measures. Basically, the League of Nations failed because it was ill equipped to accomplish its goals<sup>22</sup>. The lessons of the League's twenty years of experience also served well to modify and strengthen the pattern of the United Nations. The League however, left us with an institutional legacy upon which the United Nations experiment has been elaborated.

Just as World War-I led to the formation of the League of Nations, World War-II led to the establishment of the United Nations. In each case, both states people and scholars tried to develop ways of maintaining peace and stability when the war ended. During the war many meetings, conferences, and declarations had laid the foundation for the United Nations and had prepared the way for final agreement on the terms of the charter.

The San Francisco Conference (April 25, June 26, 1945) was the culmination of the steps leading to the emergence of the United Nations. The Charter of the United Nations was accepted on June 25, 1945 on the following day, the representatives of the 50 conferring states formally signed it. It came into force on October 24, 1945; after the five Great Powers and a majority of the signatory states had ratified it.<sup>23</sup> The Charter of the United Nations clearly reveals the purposes and general nature of the new organization.

This remarkable document contains more than ten thousand words, with 111 Articles divided into 19 Chapters.<sup>24</sup> The four purposes of the United Nations set out in Article 1 of chapter 1 are to maintain International Peace and Security ; to develop friendly relations among nations; to achieve collaboration in solving global problems and the promotion of fundamental freedoms; and to act as a center for harmonizing these efforts.<sup>25</sup> Much of the activity of the United Nations becomes visible in the work of its six main organs: the General Assembly, the Security Council, the Economic and Social Council, the Trusteeship Council, Secretariat and the International Court of Justice.

The above mentioned analysis shows that both interdependence and shrinking of global dimensions will require adjustments and will enhance the role of International Organizations. The short history of International Organizations is on demonstration of human ingenuity and adaptability. Their rapid develop is a prime example of how humanity response to changing needs. But International Organization points in that direction, even though, as a human institution, it continues to reflect the divisions and follies of the world in which we live.<sup>26</sup>

The United Nations is neither a superstate, nor a form of world government in any real sense of the term. It does not seek to supplant the normal channels of international relations or to supersede bilateral or multilateral arrangements of a local or regional character. Moreover, since the United Nations was designed to maintain peace rather than to make it, its emphasis is on accommodation rather than coercion. It evolves when political consensus and cooperation evolve, and it retrogresses when political disagreement and conflict arise. The problem of providing means for peaceful adjustment as a substitute for military conflict remains a dilemma of international organizations today. Economic rivalries, differences in languages, culture, levels of prosperity and political systems, prejudice, and a lack of trust stand as barriers to the creation of the kind of international system that may be required to make a league of Nations or United Nations a more effective instrument for dealing with world problems.

## References

1. Daniel S. Cheever & H. Field Haviland JR., *Organizing for Peace: International Organization in World Affairs*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1954), p.6.
2. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 7 & 8 (USA: Macmillan Company and the Free Press 1968), p.33.
3. Inis Claude Jr., *Swords into Plowshares: The Problems & Progress of International Organization*, (New York: Random House, 1956), p.405.
4. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol.7&8, p.361.
5. *The New Encyclopedia of Britannica*, Vol.1,7 (Chicago: William Benton, Publishers, 1973), p.203.
6. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol.7&8, p.354.
7. Theodore A. Coulombis, James H. Wolfe, *Introduction to International Relations: Power and Justice*, (Englewood Cliffs' N.J. Prentice Hall, 1978), pp.256-57.
8. K.J. Holsti, *International Politics: A Framework for Analysis*, (London: Prentice Hall, 1972), p.51.
9. *Ibid.*
10. Norman D. Palmer, Howard C. Perkins, *International Relations: The World Community in Transition*, (Delhi: CBS Publishers & Distributors, 1990-91), p.229.
11. *Ibid.*, p.300.
12. Peter R. Baehr and Leon Gordenker, *The United Nations: Reality and Ideals*, (New York: Praeger Publisher 1984), p.2.
13. Norman D. Palmer, Howard C. Perkins, p.300.
14. Stephen S. Goodspeed, *The Nature and Function of International Organization*, (New York: Oxford University Press, 1967) p.25.
15. Peter R. Baehr and Leon Gordenker, *The United Nations: Reality and Ideals*, 1984, p.4.
16. Stephen S. Goodspeed, op.cit., p.243.
17. Norman D. Palmer, Howard C. Perkins, p. 301.

18. Peter R. Baehr and Leon Gordenker, p.5.
19. Stephen S. Goodspeed, p.29.
20. Peter R. Baehr and Leon Gordenker,op.cit.,p.5.
21. F. P. Walters, *A History of League of Nations*, (London: Oxford University Press, 1967), p.20.
22. A. Leroy Bennett, *International Organizations: Principles and Issues*, (Englewood Cliffs' N.J. Prentice Hall International, Inc) 1991, p.37.
23. Peter R. Baehr and Leon Gordenker, p, 16.
24. Norman D. Palmer, Howard C. Perkins, p.312.
25. David. J. Whittaker, *United Nations in Action*, (London: University College London Press 1995), pp.4-5.
26. Lawrence Ziring, Robert Riggs, Jack Plano, *The United Nations: International Organization and World Politics*, (London: Wadsworth Thomson Learning (2000) p. 483.

# Framework of Inter Faith Dialogue in Al-Sharî'a Al-Islâmiyyah

---

Dr. Muhammad Zia-Ul-Haq

## Abstract

*The paper proceeds with the short introduction of interfaith dialogue. Terminologies such as al jadl, al mufawadhat, al hîwar al mûhajjah, and al hâdith etc. that are being used by the Muslims for the notion of dialogue have also been elaborated. The thoughts of contemporary Muslims scholars involved in interfaith dialogue reveal that dialogue as conversation between the representatives of religions with the aim of developing understanding and harmony is in accordance with Islamic teachings. The Da'wah, which involves knowing, learning and persuading each other, is also kind of dialogue. Disagreements of nations are diversities from which need for dialogue emerges. Such type of prospects and benefits of interfaith dialogue particularly in Muslims' perspective have been traced then. Islamic concept of religious diversity, which is based on recognition of almost all pre Islamic Religions, has been elaborated in third part of this paper. No compulsion in choice of faith is core of Islamic belief. Muslim Jurists are agreed that freedom of choice of faith is basic ingredient of conversion. Conversion by force and coercion is null and void. This has been discussed in forth part of this study. The fifth part of the study deals with interfaith tolerance and respect. The last part of the study consists upon miscellaneous rules that regulate the conduct of interfaith dialogue. In conclusion of this paper importance of inter religious dependence and possible role of framework of interfaith dialogue in the light of al-Sharî'a al-Islâmiyyah have been identified so that Muslims can actively and positively contribute for peace among religions through dialogue.*

Islam, being a unique and youngest in world religions has related itself to the most of the pre-Islamic religions. Islam's recognition of other religions as legitimate religions is essence of Islamic beliefs, which is reflected in the rulings of al-Sharî'a al-Islâmîya. Its relations with other religions are indicating the world view of Islam. Al-Sharî'a's view of God, the reality of man and his place in the universal, importance of religious diversity, legislation regarding non-Muslims are providing sufficient theological and legal grounds on which Muslims are regulating their relations with the followers of other religions. Islam's relations with Judaism, Christianity and Sabaeism

---

\* Chairman/Associate professor, Department of Islamic Law Allama Iqbal open University, Islamabad.

were crystallized first by God through direct revelation in al-Qur'ân. The actions of the Prophet Muhammad (peace be upon him), on the bases of divine guidance, further enhanced Muslims' capacity to work with them. During his life time Holy Prophet entered into agreements with Christians and Jews and at a time went to include them into Muslim Ummah. The Prophet's companions extended this status of official recognition to the Zoroastrians at the time of conquest of Persia. This recognition was extended to Hinduism and Buddhism by the Muslim Jurists following the conquest of the lower region of the Indus valley.

This recognition of almost all pre-Islamic divine religions is inbuilt in the commandments of al-Shari'a al-Islamiya. Its rulings are regulating the relations of Muslims with others from the early period of Islam till today. In each period of Islamic history during peace and war, Muslims were very successfully able to create interfaith tolerance and co-existence. The Muslim's communication with non-Muslims was also conducted on the bases of these rulings. In spite of political clashes and wars between Muslims and others, these rulings of al-Shari'a remain in changeable and sustainable because it based on basic sources of Islam i.e. al-Qur'ân and Sûnnah.

In contemporary world due to the spread of idea of clash of civilizations and increasing conflicts between followers of different religious traditions it became inevitable to search way forward for interfaith understanding. The only way to create interfaith understanding and co-existence is dialogue. Contemporary movement of interfaith dialogue was initially started by the Roman Catholic Christians. Later on adherents of other religions including Islam started contributing in it. Presently Muslims have taken this challenge very seriously and many contemporary scholars such as Ismâ'il Râ'jî al Fârûqî, Syed Hussein Nasr, Prof. Khurshid Ahmed, Muhammad al-Tâlbî , Muhammad Fateullah Gülen and Ataullah Siddiqui are trying to revive original Islamic teachings regarding inter faith relations. The contribution of these scholars is unique and addressing almost all important issues of interfaith relations including dialogue. In the light of rulings of al-Shari'a al-Islamiya, contemporary Muslim scholars are trying to suggest frame work for interfaith dialogue so that Muslims can effectively contribute in it while considering it as a tool of peace among world religions. The aim of this paper is to identify the main ingredients of Islamic framework of interfaith dialogue while analyzing the contemporary thoughts on the bases of mainstream Islamic teachings.

## **I-Introduction to the concept of Interfaith Dialogue**

### **Definition of dialogue**

The term dialogue has been explained by various ways. Its literal, religious, philosophical and anthropological dimensions have received attention of the researchers. As a noun it has been derived from the Greek verb *dialogomai* which in philosophical term refers to an action through which we can reach the 'Logos' or the idea. In Socrates '*dialogomai*' takes the form of question and answer, which is to carry a conversation direct toward reaching a decision or settlement.<sup>1</sup> The English verb 'to confer' is very close to this meaning in its basic use such as 'to give', 'to meet,' 'to

exchange views' or 'to negotiate'. In the thoughts of Plato and Aristotle the meaning remains generally the same, with the emphasis on 'treating' something, or conferring'. In *philo*, dialogue means nothing more than 'conversation' or 'speech' and only once does it meant 'disputation.'<sup>2</sup>

If applied in a religious context, the term Logos could also refer to the 'divine mind' or 'word.' In its New Testament usage 'dialegomai' was the act of exercising one's power of argument with a view of reaching the meaning of the world of God: the logos revealed in scripture through revelation. If revelations were defined in terms of 'comprehensive declaration of the divine will, which sets all life in the divine truth,'<sup>3</sup> then the word 'dialogue' would have a different connotation in religion than in philosophy. Instead of reasoning with a view of reaching the true meaning that would suggest the philosophical usage of 'dialogue,' its religious use would imply the idea of reasoning upon the reality given divine truth. It is in this sense of the word 'reasoning' that the verb is used in Acts 17:2 where Paul is said to reason with the Jews from the Scriptures for three Sabbaths. The same meaning of dialegomai,' is implied in acts 17:17; 18:4,19; 24; 12. The following text of Acts better characterizes this usage:' Therefore he reasoned in the synagogue with the Jews and with the Gentile worshipers and in the market place daily with those who happened to be there.'<sup>4</sup>

Vjekoslav Bajsic draws attention to the anthropological dimension of this term. He says that dialogue has the power of forming togetherness. By attributing importance to the partner from the beginning, I change my problems and his problems into our problems. Certain interests reveal themselves as 'our' interests while community is being created through common action. Therefore, one may define dialogue as a conversation of man with man about the essential matters of man for sake of man. He also stresses on the need of establishing positive meaning of dialogue because problems of dialogue are at the same time problems of humanization in the broadest sense of the world. Any objection to dialogue on grounds of a principle, before undertaking the dialogue, represents an inadequate anthropology and rests on ideological foundations.<sup>5</sup> Scholars, involved in interfaith dialogue, distinguish it from debate in which representatives of each religious tradition try to prove that the position of their communication is right and others wrong'.<sup>6</sup> Swidler analyses these definitions and concludes it as 'a conversation between two or more persons with differing views, the primary purpose of which is for each participant to learn from the other so that he or she can change and grow'.<sup>7</sup>

### Muslims' Definitions of Dialogue

Muslims used different terminologies such as *al jadl*, *al mufawadhat*, *al hîwar* *al mûhajjah*, and *al hâdith* for the notion of dialogue. The base of these terminologies is its use in al-Qur'ân and Sûnnah of Prophet Muhammad. The terminology '*Al Jadl*' is used on several occasions in al-Qur'ân in the meaning of argumentation,<sup>8</sup> which held between different previous prophets and their nations.<sup>9</sup> Muslim jurists usually use the term *al mufawadhat* for describing negotiation in trade matters. One kind of business,

approved by al-Sharī‘a, is also named *shirkat al mufawadhat*, in which each party enters as a result of successful trade negotiation.<sup>10</sup> This terminology is described as ‘exchange of views of negotiators, on the bases of particular rules, for reaching on an agreements’.<sup>11</sup> This terminology is preferably used in the meanings of political negotiation.<sup>12</sup> The term *al hîwar*<sup>13</sup> is closer to the contemporary meanings of dialogue. Ibn Manzoor (d.1311), a famous scholar of Arabic language, has defined it as ‘conversation between people in which they exchange their views with each other’.<sup>14</sup> This Arabic terminology is equivalent to the western terminology dialogue<sup>15</sup> in which conversation is aimed on better understandings between the representatives of different traditions or cultures.

Contemporary Muslim scholars, involved in dialogue between people of different traditions, also try to define dialogue in Islamic context. Tunisian scholar Mohammed Tâlbî (1921-) defines dialogue as a state of mind, an atmosphere, an opening, an attitude of friendship or of comprehension’.<sup>16</sup> He feels that Muslims much more urgently need this comprehension.’ Islam, he elaborates, has long lived with in ‘safe boundaries’, but in today’s new circumstances, it can no longer afford to remain isolated. ‘Thus dialogue for Islam’, he argues, ‘is first and for most a necessary and vital re-establishment of contact with world at large’.<sup>17</sup> Seyyed Hossein Nasr, an Iranian scholar settled in U.S.A, calls dialogue ‘a very honourable term’, especially ‘in the west and the philosophical traditions’. The meaning of the term, he points out, in ‘Platonic and Socratic’ discourse is understood ‘as a means of discovering the truth’. But ‘as used since the Second world War’, in the religious sphere, ‘it has come to mean discussing various aspects of religion among followers of each religion with the aim of a better understanding of the two sides,’<sup>18</sup>

The above views of Muslim scholars approve that the contemporary use of terminology dialogue as ‘conversation between the representatives of different communications with the aim of developing greater understanding and finding a basis for greater cooperation,’<sup>19</sup> is in accordance with Islamic thought.

## Dialogue and *Da’wah*

The relationship of *Da’wah* with dialogue is an other point needs to be elaborated. Contemporary Muslim scholars consider *Da’wah* as evidence of favourable Islamic trend towards dialogue. Prof. Khurshid Ahmed sees it as a part of dialogue, which involves ‘knowing, learning, reaching, talking, discussing, and persuading each other’.<sup>20</sup> Nasr defines *Da’wah* as an opportunity ‘to present the message of Islam and the message of *tawhid* where ever possible’. The condition, in his opinion, is to present Islam ‘without coercion’. In relation to *Da’wah* /mission and dialogue Nasr finds ‘some clash between the two. In order to have dialogue’, he suggest, one must transcends the trying to convert everyone to your religion’. Rather he prefers to use the term ‘witness’, and through witness of one’s religion ‘someone may receive the call of God and embrace Islam. This, he suggests, is a far stronger position for Muslims than any other thing. In Nasr’s view, dialogue in wider sense is a part of *Da’wah*. He suggests

that Muslims 'have to reach a level of understanding ... of the doctrine of *Tawhid* and the role of Islam in world as a whole'. This he argues, 'will provide a wider vision where they will be happy if they have good Christians amidst them who understand them without becoming Muslims. He believes that today many Muslims have lost the universality of their religion. If Muslims today 'went back to the best of their 'own traditions' then Da'wah would not be understood in the sense of 'bitter enmity against Christianity, Judaism and other religions;' much of that is political'.<sup>21</sup>

## II-Importance of Inter faith Dialogue

There is much agreement today that what all faiths share is more important than their differences. At present there are two extremes in the Western historical narratives. The first implies that, after the end of the cold war, the West will see its values expending all over the world. Francis Fukuyama told this story in '*The End of the History and the Last Man*'.<sup>22</sup> Samuel Huntington derived from this story his vision of 'Clash of Civilizations'.<sup>23</sup> The both stories are of modernist origin, the first is optimistic about the final worldwide victory of western civilization, and the second is pessimistic about the gradual decline of the West. None of these two points of view have generally been accepted. In the view of Yuri Pochta, 'we must give ourselves a chance to restore modern world history and to avoid any fatalistic comparison of it'.<sup>24</sup> Human differences could be considered reason of clashes or it could be treated as a unique characteristic of human life in the context of cultural and religious diversity in which we have to live.

Disagreements and differences of the nations are symbols of diversity and need of conversation emerges from it. Conversation can take place only when there is some disagreement, either of negative kind in which someone knows something and the other does not, or of a positive kind in which there is a difference in thinking and assertion. If there is complete identity of thinking there can be no real conversation but only a confirmation of agreement, reciprocal recitation, and mutual silence or boredom.<sup>25</sup> Dialogical conversation provides opportunity of free exchange of ideas, which can be beneficial to all. Tâlbî points out that the primary objective of dialogue is 'to remove barriers and to increase the amount of good in the world by a free exchange of ideas'. He finds inspiration for this in declaration of *Nostra Aetate*.<sup>26</sup> He feels confident that the list suggested by the second Vatican Council, e.g. 'what is man? What is the meaning and purpose of life? What is goodness and what is sin? What gives us sorrows and to what extend?' Each of these questions should be developed into a theme for dialogue inviting representatives from all religions whether they have their scripture or not'. But, he stresses, the question should be a question for understanding and learning and not for interrogation.<sup>27</sup>

Muhammad Tâlbî also identifies prospects that are particularly important for Muslims. He thinks that Muslims' participation in dialogue with non-Muslim may yet generate another dialogue within Muslim communities at various levels. He argues 'the dialogue could play the role of shaking Muslims out of their false sense of security and could make their hearts and ears more attentive to the message of God'. He is



against those who dissociate themselves from their past heritage, what he calls the 'wealth and positive advances made by the *Ummah*, yet he is not in favour of clinging to the past. The precise purpose of dialogue, whatever the circumstances, is to reanimate constantly our faith, to save it from tepidity, and to maintain us in a permanent state of *Ijtihād* that is a state of reflection and research.'<sup>28</sup>

There are three other prospects of dialogue, in Nasr's view. Dialogue 'plays an important role in buttressing our own faith'. In dialogue a person encounters an other person from an other religion 'in whom he sees the mark of authentic faith and piety and wisdom and even on the highest-level sanctity. To reject that as being untrue or unreal cause a danger for the person to lose his or her faith. Secondly, Nasr argues, there are many Christians in the West, whose 'faith has been attacked by nineteenth-century secularist philosophies or the age of enlightenment before that', but when they discover the living condition 'outside of Christianity in which faith is very strong and wisdom and divine knowledge have not been lost', in such encounters they discover their 'own religious universe'. Thirdly, Nasr stresses that all religions are in a deeper sense interrelated and therefore instead of fighting against each other, for them to [discover] .... Their transcendent and divine grounds or principle or origin of all religions is the best answer to those who make us of the diversity of religions in order to destroy religion which has been done by so many people like Feuerbach and Marx and a lot of grandfathers of anti religious philosophy in the last century.'<sup>29</sup>

Wilfred Smith identifies 'understanding of the faith of other people, without weakening our own.' as important prospects of dialogue.<sup>30</sup> Swidler adds another element, that of learning. For him the primary purpose of dialogue is that each participant learns from the other so that both can change and grow.'<sup>31</sup> Milko Youroukov thinks that 'understanding' and 'learning' however are not possible without tolerance.<sup>32</sup> Monika Konrad Hellwig observes that the point of the dialogue is not proselytizing but the clarification of one's perception of the position of the others, in order thereby to clarify one's perception of one's own position and engage in more realistic and authentic relationships.<sup>33</sup>

In spite of importance of all these prospects of dialogue, the human beings are still not able to benefit from it because the world is not fully prepared for dialogue. The present movement of dialogue is still not matured and there are many problems that are threatening its worldwide success. Therefore it is dire need of time that followers of each religion should strive hard for searching theological bases of dialogue in their own religion.

### **III-Recognition of Religious Diversity**

Islam believes that the core of the messages of all the prophets and messengers was the submission to God in the light of guidance communicated by the prophets. All prophets were Muslims (submitters to the God), and Islam is not merely the religion preached by Muhammad but was also the religion of all the true prophets of God such as Noah, Abraham, Jacob, Joseph, Moses, and Jesus and their followers.<sup>34</sup> Muslim's

recognition of legitimate religions is not limited to Christianity and Judaism only but it extends to almost all major pre-Islamic religions including Hinduism and Buddhism.<sup>35</sup> This recognition is based on Islamic belief that there has been no nation, which had not been visited by a warner<sup>36</sup> so that, the different religious traditions of the world presumably had an authentic starting point.

Religious pluralism in Islam is based on the acknowledgement of the non-believer on three distinct levels: The first is that of humanism. Islamic concept of *dīn al-fitrah* express that all human being are endowed at birth by God with a true, genuine and valid for all time religion. Insofar as they are humans, this claim would be true of them that they have a *sensus communis* by the free exercise of which they can arrive at the essence of all religious truth. There is no exception in the universalism of this aspect of Islam. Islamic doctrine of natural religion is the base for universal humanism.<sup>37</sup> All men are ontologically the creatures of God, and all of them are equal in their natural ability to recognize God and His law. Every human being is equipped at his birth with the knowledge that required to know God. Islamic concept of *dīn al-fitrah* differentiates between natural religion and the religion of the history. The latter are either derivations from this most basic endowment; or they come from other sources such as revelation or human passion, illusion and prejudice. If this kind of religion divides mankind, natural religion unites them all, and puts all their adherents on one level. As the Prophet (peace be upon him) said: All men are born Muslims (in the sense of being endowed with *religio naturalis*). It is their parents (tradition, history, culture, natural as opposed to nature) that turn them into Christianity and Jews'.<sup>38</sup> On the level of nature, Islam holds the believers and non-believers equal partakers of religion of God.

The second level of religious pluralism in Islam is 'universalism of revelation'. Islam holds that 'There are no people but God has sent them a prophet or Warner'.<sup>39</sup> And that no prophet was sent but to convey the same divine message, namely, to teach that God is one and that man ought to serve him.<sup>40</sup> As if man has been given by nature is not enough, Islam now adds the contribution of history. In history, every nation has been sent a messenger, 'To teach them in their own language',<sup>41</sup> and none has been sent in vain.<sup>42</sup> Every messenger conveyed and made understood identically one and the same message from God whose essence is recognition of Him as God, i.e., as Creator, Lord, Master and Judge, and the service of Him through adoration and obedience. All followers of religious traditions, therefore are recognized as possessors of divine revelations, each fitting its context of history and language, but all identical in their essential religious content. Muslims and non-Muslims are equal in their experience of divine communication.<sup>43</sup> Islam considered adherence to different religious traditions legitimate. Islamic concept of universal revelation made possible a distinction between the revealed essence of a religion, which it shares with all other religions and the figurizations of that religion in history. A critique of the historical by the essential, and of the understanding of both by the natural, has become possible for the first time with this breakthrough of Islam.<sup>44</sup>

The third level of religious pluralism in Islam is its identification with historical

revelation of Judaism and Christianity. It acknowledged the prophets of the two religions as genuine prophets of God, and accepted them as Islam's own. Muslims are being taught to honour their names and memories. With acceptance of the Jewish prophets and Jesus Christ, Islam reduced every difference between itself and these religions to a domestic variation, which may be due to human understanding and interpretation, rather than to God or the religion of God. By making difference between the Muslims and Jews and Christians internally it thus narrowed the gap between the adherents of these religions. This is why the Muslims declare: [Worthier of affiliation with Ibrâhîm (and by extension, all Hebrew prophets and Jesus Christ) are, rather those who follow his religion, this Prophet and the believers'.]<sup>45</sup>

On the bases of unity in essence and diversity in expressions in these religions God commanded His prophet (Muhammad peace be upon him) to address them in these words: [O People of Books, let us rally together, around a noble principle common to both of us, namely, that we shall serve none but God; that we shall associate naught with Him, and shall not take one another as Lords beside God'.]<sup>46</sup>

Islam initiated the culture of appreciation to others on their good deeds while saying: [Those who believe (The Muslims) and those who are Jews, Christians and Sabaeans-all those who believe in God and in the day of Judgement and work righteousness, shall have their reward with God. They shall have no cause for fear nor grief.]<sup>47</sup>

The privilege of Ahlal Al-Kitâb, granted by God in the Qur'ân to the Jews, Christians and Sabaeans, was extended by the Muslims to the Zoroastrians, Hindus, Buddhists and adherents of other religions as they came into contact with them.<sup>48</sup> Therefore, Islam grants today all three religious privileges to adherents of all the religions of the world.<sup>49</sup>

Turkish scholar Muhammad Feteullah Gülen also highlights such ecumenical aspects of Islam in his thoughts. He has very successfully traced theological foundations of these ecumenical aspects of Islam in al-Qur'an and Sunnah of the Prophet (Peace be upon him). He is not only interested in communication with West on the bases of these foundations but also wants to convince the contemporary Muslims about the importance of inter faith dependence. He is saying that 'the attitude of the believers is determined according to the degree of faith. I believe that if the message is put across properly, then an environment conducive to dialogue will be able to emerge in our country and throughout the world.'<sup>50</sup> Thus, as in every matter, we should approach this issue as indicated in the Qur'an and Prophet (peace and blessings be upon him). His point of view is that the religion of Islam, beyond accepting the formal origin of other religions and their prophets, requires Muslims to respect them as fundamental Islamic principles. A Muslim is a follower of Muhammad at the same time that he or she is follower of Abraham, Moses, David, Jesus and other biblical prophets. From his perspective not to believe in the biblical prophets mentioned in the Qur'ân is enough of a reason to place someone outside the circles of Islam.<sup>51</sup>

Islamic concept of religious diversity provides sufficient integration which is required for the purpose of healthy dialogue among the followers of different religions. Islamic recognition of other religions as legitimate encourages the Muslims to interact with the followers of all religions. If some one asked for conversation while declaring him right in his selection of religion, he will definitely accept such invitation. The framework of interfaith dialogue devolved on Islamic concept of religious diversity will provide a point from which every one would like to start conversation.

#### **iv- Freedom of Choice of a Faith**

A Muslim is obliged by his faith to present Islam to the non-Believer. But this obligation is to be performed with the condition of 'no compulsion in choice of faith.' No compulsion is the guarantee of the freedom to convince as well as to be convinced, of the truth. It implies that the converter non-Muslim is to make up his own mind regarding the merit or demerit of what is presented to him. The Qur'ân forbids in unequivocal terms any tempering whatever with the process. Repeatedly, God warned His Prophet not to press the matter once he had made his presentation, absolving him of all responsibility for the decision for or against, or indecision, of his audience. Above all: [There shall be no coercion in religion. The truth is now manifesting; and so is falsehood. Whoever rejects evil and believes in God has attached him to the most solid bonds.]<sup>52</sup>

Allah asked the Prophet: [Call them unto the path of your lord through wise arguments and fair preaching; and argue them( the non-believers) with arguments yet more fair, yet more becoming.]<sup>53</sup> In an other verse this has been further clarified as: [We have revealed to you the Qur'ân that you may convey it to the people. It is the truth. Whoever accepts it does so to his own credit. Whoever rejects it does so to his discredit. You are not responsible for their decisions ... (in case people reject the revelation). Say, I am only a Warner to warn you.]<sup>54</sup>

Like the presentation of any theory, the presentation of Islam to the non-believers can be with all evidences but it can do no more than lay it down. To the over Zealous enthusiast who takes men's rejection too much to heart, or who is tempted to go beyond presentation of the truth, the Qur'ân warned: [Had your Lord willed it, all the people of the earth would be believers (But He did not). Would you then compel the people to believe. O Men, the truth has come to you from your Lord. Whoever wills may be guided by it; whoever does not will, may not.]<sup>55</sup>

The freedom of choice in Islam is basic ingredient of conversion because conversion by force, coercion and interference is null and void to the subject, and a prosecutable crime for the da'iyah,<sup>56</sup> Muhammad Asad explains the terminology dîn and clarified : "The term dîn denotes both the contents of and compliance with a morally binding law; consequently, it signifies 'religions in the widest sense of this term, extending over all that pertains to its doctrinal contents and their practical implications as well as to man's attitude towards the object of his worship, thus comprising also the concept of faith "religious law' or moral law .. depends on the

context in which this term is used. On the strength of above categorical prohibition of coercion (*ikrâh*) in any thing that pertains to faith or religion, all Islamic Jurists (*fuqaha*) without any exception, hold that forcible conversion is under all circumstances null and void, and that any attempt at coercing a non-believer to accept the faith of Islam is grievous sin: a verdict which disposes of the widespread fallacy that Islam places before the unbelievers the alternative of “conversion or sword” .<sup>57</sup>

The earlier commentators of the Qur’ân provide the perceived historical circumstances in which the verse ‘no compulsion’<sup>58</sup> was revealed. They relate the verse to a custom said to have been common among Arab women of Madina in the pre-Islamic period. Women whose children tended to die in infancy, or who bore only one child (*miqlât*)<sup>59</sup> used to vow that if a child is born to them and survives, they would make him a Jew and let him live among the Jews in order to ensure his long life. When Islam came into being, consequently, some of these children lived with the Jews. During the expulsion of Jews from Medina, the Ansâr attempted to prevent the expulsion of their off springs. They argued that in the Jâhiliyya they had caused their children to adopt Judaism because they thought that this religion was better than their heirs: now that Allah has honoured them with Islam, they wanted to force their sons to embrace the new faith, so that they be permitted to stay in Medina with their biological parents. When they communicated their intentions to the Prophet Muhammad, he did not respond at first: then the verse in question was revealed, giving a clear, and negative, response to the request. Therefore, when the Banû Nadîr were expelled from Medina by the Prophet, their sons were given the choice to embrace Islam and stay, or to retain their adopted Jewish faith and leave the city with other Jews. No compulsion was practiced against those who chose the latter alternative. A similar tradition is related about Ansârî children who were suckled by the women of Banû Qurayza.<sup>60</sup>

According to an other tradition, the verse was revealed in connection with a certain Ansârî called Hasayn (or Abû al- Hasayn) whose two sons were converted to Christianity by Byzantine merchants who came to sell their goods in Medina.<sup>61</sup> Their father asked the Prophet to pursue them and bring them back to Islam. On this occasion these verses revealed. It is also reported that the verses revealed when an Ansârî man became frustrated after the failure of his attempt to force his black slave to embrace Islam.<sup>62</sup> Umer b. Khattâb is reported to have interpreted and implemented in a similar manner. He offered to his mamlûk (or mawlâ) Wasaq al-Rûmî to become his assistant in the administration after embracing Islam. He refused to embrace Islam and Umer left him alone, invoking these verses of Qur’ân. Similar was his reaction when an old Christian woman refused to convert to Islam at his behest.<sup>63</sup> Tunisian scholar, Ibn ʿishûr maintains that Jihâd with the purpose of conversion was enjoined only in the earliest period of Islam. In contradiction to the traditional commentaries, which consider that Qur’anic verse no.2:256 is abrogated, he maintains that this Qur’anic verse revealed late. It was revealed in his view, after the conquest of Mecca. Consequently, it is not abrogated. On the contrary it is itself abrogating Qur’anic verses and Prophetic traditions according to which Jihâd was designed to bring about conversion. Since this revelation

has changed the purpose of Jihad, its aim is now to expend the rule of Islam and induce the infidels to accept its dominion by the contracts of *dhimma*. He feels that the new situation is reflected in verse no. 9:29, where the unbelievers are required to submit and pay Jizya, but not to embrace Islam. Ibn ʿIshūr also maintains, again in contradiction to the majority of the opinions, that verse no 9:29 abrogated verse no. 9:73 which does not mention the payment of jizya and could be understood as enjoining jīhad for the purpose of conversion.<sup>64</sup> A similar view is expressed by al-Qāsmī who reaches the conclusion the ‘sword of jihad’, which is legitimate in Islam, is not used to force people to embrace the (Islam) religion, but to protect the Da‘wah and to ensure obedience to the just rule and government of Islam.<sup>65</sup> In explanation of this verse, Hasan al-Basrī says, ‘The people of the Book are not to be coerced in to Islam.’<sup>66</sup> In the light of this verse it can be concluded that the dhimmīs are not to be forced to embrace Islam if they agree to pay the Jizya or the Kharāj. If they choose to ignore the truth of Islam after it made clear to them, God will take care of their punishment in the hereafter, but no religious coercion is practiced against them on earth.<sup>67</sup> Muslim jurists have rejected the validity of forcible conversion to Islam. According to Abū Hanīfa, al-Shāfi and Ibn Qudāmāh, if some one acts against this principle and illegitimately forces a dhimmī or a musta‘min to embrace Islam, the latter’s conversion is not valid unless he remains a Muslim voluntarily after the coercive force ceased. This opinion has practical significance: if a person was forcibly converted to Islam and later reverted to his former religion, he is not considered an apostate and may not be killed. Imam Muhammad bin al-Hassan Al-Shaybāni, on the other hand, maintains that such a person is “outwardly” ( *fī al-zāhir* ) considered a Muslim and ought to be killed if he leaves Islam.<sup>68</sup> However, Ibn al-Arabī derives that the verse only forbids forcing people to believe in falsehood; to force them to believe in the truth is a legitimate part of religion.<sup>69</sup>

Above discussion show that ‘no compulsion in faith’ is an established Islamic rule that was practiced by the Muslims during their period of rise and power. Islamic tradition of no coercion in faith is essence of interfaith dialogue. Any attempt of conversion through dialogue will lead it to disaster. Participants of dialogue must show their commitment that their participation in it is not for the purpose of conversion or proselytization. Any success of dialogue will totally depend on its adherence with the principle of liberty of choice in faith.

## V- Tolerance and Respect

Islam as a terminology is derived from the root words *silm* and *salāmah*. It means surrendering, guiding to peace and contentment, and establishing security and accord.<sup>70</sup> Islam is a religion of security, safety, and peace. These principles permeate the lives of Muslims. When Muslims stand to pray, they cut their connection with this world, turning to Lord in faith and obedience, and standing at attention in His presence. Completing the prayer, as if they were returning back to life, they greet those on their right and left by wishing peace: “Remain safe and in peace”. With a wish for safety and security, peace and contentment, they return to ordinary world once again. Greeting and wishing safety and security for others is considered one of the most beneficial acts

in Islam. When asked which act in Islam is the most Beneficial, the Prophet (Peace be upon him) replied. (Feeding others and greeting those you know and those you do not know.)<sup>71</sup>

In the most period of Islamic history, Muslims wielded political power and were in the position to accord (or deny) tolerance to others. In an interesting episode, it is however significant to point out that the earliest manner in which religious intolerance manifested itself in Islamic history was the religious persecution faced by Muslims in Mecca before the *hijra*. In a certain sense, the twelve years between 610 and 622 in Islam can be compared to the first three centuries of the Christian history. Though the suffering of these early Muslims for their faith lasted only for a short period of time and gained only limited importance in the Islamic ethos, an analysis of the question of religious tolerance in Islam cannot be completed without some reference to this nascent period of Islamic history.<sup>72</sup> It is however observed that the non-Muslim communities living under Islamic rule experience for less expulsion and persecution than Jews, or deviant Christians, living under medieval Christendom.<sup>73</sup> After the establishment of strong state, Muslims were used to accept and protect Jewish subject, allowing them to worship freely in their synagogues and to judge themselves by their own laws. When the Jews of Europe suffered Christian persecution, it was often to Muslim countries that they fled for safety.<sup>74</sup>

Muslims are a faith based community: believing and belonging to the community (ummah) go hand in hand. Its earthly objective is to establish a cohesive, human and just social order. It aims to create a society where the individual and the society are under an obligation to enjoin good and forbid evil.<sup>75</sup> Differences of belief are seen in Islamic belief as part of God's plan. The abolition of such differences is not the purpose of the Islam nor is the Prophet Muhammad was sent for that purpose. Al-Qur'ân also emphasizes that such differences do not suggest that their origin is different, rather it emphasises that human beings have a common spirituality and morality.<sup>76</sup> The differences on the bases of religions are infect diversities of human choice because God has given them the freedom of choice: [If it had been your Lord's will, they would all have believed –all who are on earth Will you then compel people against their wills to believe.]<sup>77</sup>

Muslims have enough theological resources to redefine their position in the contemporary world. A society based on inter religious dependence, tolerance and respect can be built so that those involved, Muslims or otherwise, can feel to engage and participate fully in the society that they are living in.<sup>78</sup>

On the bases of recognition of religious diversity in Islam, Muslim scholars suggest tolerance and dialogue as alternatives of clash and conflicts. Tolerance in the opinion of Muhammad Fethullah Gülen is a term that is some times used synonymous to mercy, generosity or forbearance. This is most essential element of moral system; it is a very important source of spiritual discipline and a celestial virtue of perfect people.<sup>79</sup> The Prophet (upon him be peace and blessings), defined a true Muslim as one who harms no one with his/ her words and actions, and who is the most trustworthy representative

of universal peace.<sup>80</sup> Al-Qur'ân always accepts forgiveness and tolerance as basic principle, so much so that the servants of 'All-Merciful' are introduced in the following manner: [And the servants of (God) the All-Merciful are those who move on the earth humility and when the ignorant address them they say Peace.]<sup>81</sup> [When they meet hollow words or unseemly behaviour, they pass them by with dignity'.]<sup>82</sup> [And when they hear vain talk, they turn away there from and say: "To us our deeds and to you yours'.]<sup>83</sup>

The general gist of these verses is that when those who have been favoured with true servant-hood to God encounter meaningless and ugly words or behaviour they say nothing unbecoming, but rather pass by in a dignified manner. In short: 'Everyone acts according to his own disposition'<sup>84</sup> and thus displays his or her own character. The character of heroes of tolerance is gentleness consideration. Holy Prophet (the pride of the humanity, peace and blessing be upon him) is example for Muslims in dealing with issues related to interfaith tolerance and respect. This ideal personality lives in an orbit of forgiveness and forbearance. He even behaved such a manner towards Abû Sufyan, who left no stone untouched in enmity of the Muslims throughout his lifetime. During the conquest of Makka, even though Abû Sufyan still was not sure about his conversion to Islam, The Messenger said: (Those who take refuge in Abû Sufyan's house are safe, just as those who take refuge in the Kaaba are safe). Thus, in respect of providing refuge and safety, Abu Sufyan's house was mentioned alongside Ka'ba. <sup>85</sup>After narrating this event Gülen observes 'In my humble opinion, such tolerance was more valuable than if tons of gold have been given to Abû Sufyan, a man in his seventies, in whom egoism and chieftainship had become ingrained.'<sup>86</sup>

Forgiveness and tolerance have been given great importance in the messages of all the prophets particularly in the message of Prophet Muhammad. In addition to being commanded to take tolerance and to use dialogue as his bases while performing his duties, the prophet was directed to those aspects in which he had things in common with the People of the Book ( Jews and Christians)

[Say: "O people of the Book! Come to common terms as between us and you: that We worship none but God; that we speculate no partner with him; that we take not some from among ourselves for Lords other than God'.]<sup>87</sup>

Tolerance and genuine interfaith dialogue are not simply pleasant ideals that will be fulfilled in some future paradise, but is some thing at the core of what it is to be done by the Muslim in the here and now.<sup>88</sup> Turkish Scholar Muhammad Fethullah Gülen evaluates reasons of awkwardness and says: ' In countries rife with corruption, intolerance and mercilessness such things as freedom of thought, polite criticism, and the exchange of ideas according to norms of equity and fair debate is absent; It would be meaningless to talk of the results of logic and inspiration.'<sup>89</sup> He asked the Muslims to look into the message of Al-Qur'ân and Sûnnah where tolerance and mercy are inbuilt human values. Allah Almighty commanded to the hearts filled with belief and love to behave forgiveness and tolerance, even to those who do not believe in the after



life:[Tell those who believe to forgive those who do not look forward to the days of God: It is for Him to recompense each people according to what they have earned.]<sup>90</sup>

Those who consider themselves addressed by these verses, all devotees of love who dream of becoming true servants of God merely because they are human beings, those who have declared their faith and thereby become Muslims and performed the mandated religious duties, must behave with tolerance and forbearance and expect nothing from other people.<sup>91</sup> Gülen feels that dialogue, tolerance and openness are demonstrated in the all embracing nature or universality of Islam. He mentions verse which states [peace is good].<sup>92</sup> The verse does not necessitate its being particular to certain event, meaning and framework. The rule is general. He questions? Does not the root of noun “Islam” express soundness, surrender, peace, safety, and trust? Then it is not possible for us to be true Muslims without fully representing and establishing these characteristics. In addition to this underlying the meaning of this sacred name is an essence that incorporates embracing all and approaching everything with love.

Milko Youroukov proposes tolerance as solution to the problem of extreme fundamentalism. For the adherence of interfaith dialogue, in his words, tolerance should become a basic criterion to judge attitudes toward one another and toward others respective religions.<sup>93</sup>

On the other hand, Muhammad Tâlbî feels that the problem of fundamentalism could be overcome by willingness to listen to others and certain amount of openness, respect, and humility. He associates tolerance with the medieval mentality; at that time it represents a certain degree of progress. He quotes that Roberts’s dictionary defines it as the fact of not forbidding or requiring, although it would be possible to do so. Therefore, he thinks, tolerance is not a right. It is an act of pure indulgence by some one in a dominating position. It implies inferiorities and condemnation. We tolerate error, although we are entitled to prohibit it on the name of truth. What is tolerated is perceived as evil that cannot be extirpated except at the price of greater evil. To tolerate this evil is to put up with it temporarily and unwillingly, as an act pass charity with a certain condescension dictated by a benevolent superiority. Respect, instead, is a right and presupposes the complete and absolute equality of the partners. He concludes that only respect can guarantee the dignity of all. In respect there is neither inferior nor superior. In tolerance there is the one who tolerated, at a higher level, and the one who is tolerated, at a lower level, while this disparity is eliminated in respect.<sup>94</sup>

Importance of tolerance or respect, as suggested by Muhammad al-Tâlbî, as an alternative of conflict and clash is essential element for conduct of interfaith dialogue. Those who hate each other can never entered in meaningful dialogue. Respect of those who are not agreeing with us is from ethics which guides the conduct of participants of interfaith activities. Tolerance in the meaning of respect for others can teach us how to disagree in an agreeable manner. Muslims were tolerant throughout the history and they were successful in conveying the message of Islam in peaceful manners to the world. This was reason of spread of Islam. Contemporary Muslims should also learn this

from their history so that they can provide a chance to the contemporary human beings to understand what Islam is all about.

## **VI- Rules to Regulate the Conduct of Interfaith Dialogue**

Legitimacy of religious diversity in Islam, freedom of choice of faith, mutual respect and tolerance for the others provide foundations on which interfaith dialogue can be conducted. These are crucial as well as essential elements without which no interfaith dialogue can proceed. Any frame work of interfaith dialogue must have these essential elements which have been clearly inbuilt in the rulings of al-Sharī'a al-Islāmiyyah. These are theological foundations of interfaith relations in Islam and other participants of interfaith dialogue can also take benefit from these. Along with these fundamentals of frame work of interfaith dialogue some other important principles of conduct of interfaith dialogue are also very important to facilitate the participants of interfaith dialogue. These principles are not extensively derived from al-Sharī'a but at the same time are not contradictory to it. Some of these principles are as under:

### **Sincere Preparedness and Freedom of Expression**

Tālbī states clearly that dialogue should not be looked upon as 'art of compromise'. He demands in it sincerity and freedom of expression, without hostility. He fears that the lack of equal partners in dialogue and unequal preparedness could be dangerous for success of dialogue. He suggests that our hopes should not anchor themselves on convergence of our faith and the colloquia that we organize, but rather we should have faith in the creator.<sup>95</sup> He feels that the problem of historical risks can be approached through our respective historical traditions. He argues: 'today we live in a situation where *Dhimmi* no longer exists. It should become imperative and absolutely indispensable to shelve this notion in the cupboard of history.' This, he contends, is possible from an Islamic point of view.<sup>96</sup> Monika Konrad Hellwig suggests that any genuine dialogue depends on the willingness of some scholars and religious representatives to achieve a psychological distance from historical and practical stumbling blocks, by willingness to consider not the achievements of the other parties but the aims and desires intrinsic in the religious position of each. She observes, habitually each group evaluates its own position by its ideals and the position of the others by their performance. From this nothing but further prejudice and failure of understanding can arise.<sup>97</sup> Internal dialogue before participation in interfaith dialogue could provide sound opportunity of preparedness. This kind of internal dialogue can be used for making appropriate strategy and the participants can enrich their arguments. She feels that only those who can critically undergo an internal dialogue are seriously ready for dialogue with others.<sup>98</sup>

### **Ascending from Temptation of Proselytization**

Whoever believes in a truth also has the tendency to communicate it. Something, which is quite normal but Tālbī, warns that it should not be a 'mission' conceived of as one-way traffic. He detects the same tendency amongst Muslims too. This, he argues,

creates difficulties where one partner in dialogue accuses the other of using less than honourable means'. He suggests that holding 'some colloquia with the purpose of defining the deontology respectful of the freedom of the other respectful of God and respectful of human rights' is essential.<sup>99</sup> The core of dialogue, Nasr suggests, 'is that if you want to talk to another person and get meaningful result, you must see what he is, right now, in himself, not what you would like him to be in order for you to talk to him'.<sup>100</sup>

### **Loyalty with Faith**

The participants of dialogue are representatives of their community. Their participation can be fruitful only if they represent mainstream ideas of their religion. In case of doubt in their loyalty with their religious traditions, their contribution will be fake and fruitless. Jewish scholar Zalman M. Schachter observes that there is a myth, begotten by the market place and parliament, that the individuals involved in the dialogue will have power given to them to change the thinking of the faithful of their own community. He stresses that his community has given him no such power. He acknowledges 'If I go too far out, I will be repudiated by my own community.' Therefore he warns those dialoguers who cross the limits prescribed by their communities.<sup>101</sup> ?

### **Search of Points of Agreement**

The dialogue can be started on firm grounds, which should be agreed upon by the participants. This basic common ground is what both sides take for granted: the myth, or what we might call the rule of the game.<sup>102</sup> Scholars are trying to find common grounds on which dialogue could be initiated. For example the life of Jesus is controversial issue between Muslims and Christians but both are agreed that he was the son of virgin Mary. The matter of crucifixion is point of disagreement. Hossein Nasr suggested that this kind of issues could be settled down with the use of traditional epistemology. In his view, this may provide a solution. 'One could say' he remarks, 'that such a major cosmic event as the end of the earthly life of Christ could in fact be 'seen' and 'known' in more than one way, and that it is God's will that Christianity should be given to 'see' that in one way and Islam in another.'<sup>103</sup>

Universal truth could be another point of agreement. Nasr argues that truth comes before peace and peace follows from the truth.<sup>104</sup> Referring to the saying of Hans Küng 'There will be no peace among the people of this world without peace among the world religions'.<sup>105</sup> Nasr appreciates that Küng has 'taken a step toward the understanding of Islam,' a step further than various Christian theologians, both Catholics and Protestants, before him. Yet he finds that theological problems remain the same. Dialogue has not yet crossed the boundaries in more than goodwill or good gesture. The theological issues-the Prophet, revelation, God and his mercy, history, Christology—remain under the constraint of 'polite diplomacy'. He contends that even today, 'with all the platitude, diplomatic declarations, and even humanitarian gestures towards Islam, and even in the Vatican declarations of 1962, the Prophet of Islam is always left aside'.<sup>106</sup> He emphasizes that the relation of the Prophet to Qur'ân is central. Describing

the various views within Islam, he finds that 'the Qur'ân as the word of God be regarded at the same time as the word of the human Prophet.' Nasr describes, one cannot overlook the beliefs of a billion Muslims concerning the nature of the Qur'ân and its relation to the Prophet'. Furthermore, 'non-Islamic western analysis based on the separation between the Qur'ân and its traditional commentaries over the centuries is not going to help dialogue with Muslims, simply because the development of various aspects of the traditions throughout the centuries is based upon the Qur'ân.<sup>107</sup>

All major religious traditions have a concept of God. They may differ in His characteristics but they are agreed on His existing. All religious scriptures has witnessed on his presence. This agreement on the existence of God can be a base of dialogue between the followers of different religious traditions. All followers of the religions are believers of God too. They share with each other in spirituality and could ready to cooperate with each other in this regard. These feelings can be qualified into a tool for creating more religious tolerance and respect for the followers of other traditions. Therefore, as Alexander Andonov proposed, it is need of time that we should look for ontological common ground on the bases of which we could understand each other and transfer meanings among Christians, Muslims and unbelievers. He further says that I believe this common ground is the ontological subject ness<sup>108</sup> of all living creatures.<sup>109</sup>

Other ground for dialogue, identified by Jay Newman, is trans –cultural values. He advances the hypothesis that 'there are some abstracts, basic trans-cultural values' and that 'almost all known societies are built upon a foundation of a limited number' of such values. He argues that those basic trans-cultural values 'are essentially ends and people in diferent religious or political or ethnic groups disagree as to what the appropriate means to these ends are.'<sup>110</sup> Newman further reasons that if there were no trans-culture values, then we would be left with radical ethical relativism and an empty concept of civilization. But if there are universal ethical termini, no matter how abstract... then intercultural dialogue on ethical question is possible, and we can learn from people in other societies about ways of more rapidly realizing common ideals.<sup>111</sup> From an ontological perspective, people-just like all living creatures-are, to a certain extent, a self –creating reality in the sense that they are responsible for their own lives. They build their own lives since this is a process *sui generis* and no one can replace them, no matter how skilful s/he is or how much s/he wants to. People, just like all living creatures, must do their own breathing, eating, growing, etc. Needless to say, people are different from animals. They are producers. They have a particular way of life and can invent a new one. This is an ontological fact. Trans-cultural values are arguably easier to identify from the perspective of this philosophical idea. The problem is to what extent a particular religion respects this basic ontological reality of humankind.<sup>112</sup>

Monika Konrad Hellwig (Roman Catholic) suggests that salvation can be another common point of agreement for dialogue. However she thinks that dialogue concerning the meanings of salvation cannot and does not take place in a vacuum. It assumes the meaning of some common terms and understandings and the need to explain some

unique terms.<sup>113</sup> In her opinion, Justice on a grand social scale is also a starting point of dialogue. This common base seems to offer very clear grounds for dialogue among religious traditions on matter of social justice and the relief of large-scale human suffering and deprivation. At least in theory, it offers a basis for meaningful dialogue in matters as thorny and urgent as colonial oppression, racial oppression, and remnants of slave trading, the state of Israel, the plight of the Palestinians, various liberation struggles, societal role restrictions on women, deprivation of civil rights of certain groups, and so forth.<sup>114</sup>

Hellwig Monika feels that the notion of holiness in religious sacred books particularly revealed books like Qur'an and Bible are not too far away from each other. There are few conversations in the universe as deeply satisfying to the heart as the dialogue of the devout. She realises that such dialogue took place mostly among the people of each religion separately. If this profound sharing were to take place between zaddik, saint, and dervish, monk, murid, and Hasid, we would have a model of what one of the highest form of conversation could be. She argues that one's own tradition may lack a certain way, approach, attitude, or advice that another tradition has deeply fostered. She suggests that in the literature, in retreats and workshops, and by attendance at worship with other, Christian and Jews can learn about *Zikr*; Muslims and Jews can learn from the stately rising and abating rhythm of the Mass; both Christian and Muslims can learn much from Sabbath for their own holy resting and praying.<sup>115</sup>

## **Conclusion**

Interfaith Dialogue is a tool of discovering the truth through the conversation between the representatives of different religions with the aim of developing greater understanding and finding a base for greater cooperation. It removes barriers and increases the opportunity of free exchange of ideas, which can be beneficial to all human beings. Frame work of interfaith dialogue in al-Sharī'a al-Islamīya is based on recognition of religious diversity, freedom of choice in faith and tolerance and mutual respect among the world religions. Religious diversity in al-Sharī'a al-Islamīya is founded on the belief that the core of the messages of all the prophets and messengers was the submission to God in the light of guidance communicated by the prophets. Islam accepts world religions on three levels i.e. humanism, universalism of revelation and its identification with historical revelation of Judaism and Christianity. Concept of religious diversity in al-Sharī'a al-Islamīya proves that religions are sharing with each other in essence but its figurizations and expressions are different. Integration of origin of all religions is a reality which has been witnessed by humanity throughout the history it is therefore appropriate for human beings, instead of fighting against each other, to discover their transcendent and divine roots in world religions. It can help us to understand the faith of other people, without weakening our own.

The establishment of the principle 'no compulsion in faith' in al-Sharī'a al-Islamīya is a result of recognition of religious diversity. The freedom of choice is basic ingredient

of conviction in al-Sharī'a al-Islāmiyya because Muslim jurists are agreed that conversion by force, coercion and interference is null and void. Non Muslims can be invited to understand Islam through persuasions with all evidences but any attempt at coercing them to accept the faith of Islam is categorically prohibited because many Muslim jurists have rejected the validity of forcible conversion to Islam. Islamic tradition of no coercion in faith is essence of framework of interfaith dialogue.

Freedom of choice is nothing without tolerance and mutual respect between the adherents of world religions. Tolerance is some times used synonymous to mercy, generosity or forbearance. This is most essential element of moral system; it is a very important source of spiritual discipline and a celestial virtue of perfect people. Tolerance and openness are demonstrated in the all embracing nature or universality of Islam because it denotes soundness, surrender, peace, safety, and trust.

The framework of interfaith dialogue developed on religious diversity, no compulsion in choice of faith and tolerance requires that if you want to talk to an other person and get meaningful result, you must see what he is, right now, in him, not what you would like him to be in order for you to talk to him. It also needs sincerity and freedom of expression, with out hostility. Lack of equal partners in dialogue and unequal preparedness could be dangerous for success of dialogue. Therefore all participants have to prepare themselves properly for it. Intra Muslim dialogue, before participation in interfaith dialogue, could provide sound opportunity of preparedness to them. This kind of internal dialogue can also be useful for them to make appropriate strategy. No interfaith dialogue can exist without adherence to a faith therefore participants of dialogue must be loyal to their faiths. In case of doubt in their loyalty with their religious tradition, their contribution will be fake and fruitless.

Present movement of interfaith Dialogue has not yet crossed the boundaries in more than goodwill or good gesture. Muslims are still not participating in it actively. The political clashes between Muslims and Islam phobia in West and USA are reasons of mistrust of Muslims on dialogue. The theological issues such as Prophet, revelation, God and his mercy, history, Christology –remain under the constraint of ‘polite diplomacy’. It is therefore appropriate that like Hans Küng West should go forward to wards recognition of Islam, its prophet and Qur'an as Muslims already confirmed divine nature of Christianity and Judaism.

The frame work proposed in this study obviously is not point at which dialogue might be expected to begin, but neither it may be categorically ruled out as possible area of dialogue. The self interest and mutual distrust of power groups may pose almost insurmountable obstacles, but the conduct of dialogue on the bases of common issue such as divine demand for social justice can be a substitute of ‘Clash of Civilizations’. Dialogue is the hope for saving the world from conflicts therefore it is duty of the followers of the world religions particularly Muslims to use it as tool of healing and reconciliation among the human beings.

## References

1. Gottlob Schrenk, *Theological Dictionary of the New Testament* (Ed.) Gergard friedrich et al , (trans.) Geoffrey Bromiley,(Grand Rapids, MI,WM.B.Eermans Publishing Company, 1974),p.2/93.
2. Simon Harunblower and Antony Spawforth (edi.), *The Oxford Classical Dictionary* (New York, Oxford University Press, 3rd Edition, 1996), p.462; Milko Youroukov , ‘Dialogue Between Religious Traditions as a Barrier against cases of Extreme Religious Fundamentalism,’ in Plamen Makariev (ed.), *Islam and Christian Cultures: Conflict or Dialogue* ( Washington, D.C. :Council for Research in Values and Philosophy, 2001), p.59,75.
3. Gottlob Schrenk, op. cit.,p.94
4. Acts 17:17
5. Vjekoslav Bajsic, ‘The Significance and problems of Dialogue Today,’ *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 9, (1972), p.36.
6. Encyclopedic Dictionary of Religion,(ed.) Paul Kenin Meagher, Sister Consudo SSJ,etc. ( Washington ,D.C., Corpus Publications.19780,vol.F-N,p.1820.
7. Leonard Swidler, ‘The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue,’ *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 20, (1983), p.1.
8. Ibn Manzoor,*Lisân Al Arab*,(ed.)Yousaf al khiyat (Beirut, Dar Al Jil wa dar Lisan al Arab,1988),p.1/720.
9. See Al Qur’an 4:109; 11:32; 40:5; 22:68; 29:46.
10. Ibn Manzoor,op.cit., p. 4 /1144.
11. Ahmed Raza,*Muajam mattan al lughah*t(Beirut, Dar Maktabahat al hiyat,1959),p.4/468;Wahawah Zuhaily, *Al mufawazat Fil Islam*, Journal Faculty of Islamic Studies, U.A.E, NO.7, 1993, P.32.
12. *Proceedings of International Seminar on Negotiation*, (Al Riyadh, Ministry of Foreign Affairs, Kingdom of Saudi Arabia , 1993),p.16.
13. Al Qur’ân has used different root forms of this terminology on several places, see 18:34,37; 58:1 ; 55:72 ; 56:22.
14. Ibn Manzoor,op.,cit.,p.3/162.
15. See George Percy Badger D.C.I, *An English Arabic Lexicon* (London, Kegan Paul & co, 1881),p.235.
16. Mohammed Tâlbî, ‘Islam -Christian Encounter Today: Some Principles’, MECC Perspective, No.4/5(July-August 1985) p.10.
17. Mohammed Tâlbî, ‘Islam and Dialogue: Some Reflection on a Current Topic’, in R. Rousseau, (ed.), *Christianity and Islam: The Struggling Dialogue* (Scranton: Ridge Row Press, 1985), p.45.
18. Ataullah Siddiqui , ‘*Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*’,( Macmillan Press Ltd, London ,1997),p.155.
19. Longman Dictionary of Contemporary English, (Longman group,1978),p.301-302.
20. Ataullah Siddiqui,op.cit.,p.125.
21. Ibid.,158-159.

22. Francis Fukuyama, *The End Of History And The Last Man* (London: Hamish Mamilton, 1992.)
23. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Simon & Schuster, London, 1996)
24. Yuri Pochta, 'Clash of Civilizations or Restorying Mankind,' Plamen Makariev (ed.) *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue, Bulgarian Philosophical Studies* (U.S.A: The Council for research in Values and Philosophy, 2001), p.107.
25. Vjekoslav Bajsic, 'The Significance and Problems of Dialogue Today,' *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 9, (1972) p.33.
26. Muhammad Tâlbî, 'Islam and Dialogue: Some Reflections on a Current Topic', Op.cit., p.65.
27. Ibid., p.66.
28. Ibid., p.70.
29. Ataullah Siddiqui, op.cit., p.126.
30. Wilfred Smith, *The meaning and end of Religion: A New approach to the Religious traditions of Mankind*.!963), p.14.
31. Leonard Swidler, 'Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for All Systematic Reflection Today' in *Towards a universal Theology of Religions*, op. cit., p. 12.
32. Milko Youroukov, op.cit., p.67.
33. Monika Konrad Hellwig, 'Bases and Boundaries for Interfaith Dialogue: A Christian viewpoint', *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 14, (1977), p. 430.
34. See Al Qur'ân 2:127-133 ; 3:51-52,84 ; 6:161-163 ; 10:83-84 and 90.
35. In the 95th chapter (*Surah*) of Qur'ân word *tin* (Fig) is mentioned as a symbol of Prophet. Manazir Ahsan Gilani, a famous Indian scholar explores that the followers of Buddha unanimously believe that he received *nirvana*, the first revelation, under a wild fig tree. He considers that the mentioning of Fig at the start of *Surah tin* is a subtle way of mentioning Buddhism in Qur'ân. See Hamidullah Muhammad, *Emergence of Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1999), p.203.
36. Al Qur'ân 35:24.
37. Ismail Raji al-Faruqi , 'Rights of non-Muslims under Islam', In Ismail Raji al-Faruqi *Islam and Other Faiths* edited by Ataullah Siddiqui (Leicester: The Islamic Foundation Mark field Conference Center, 1998), p.284.
38. Al-Bukhârî, al- *Jâmi al-Sahilil al- Bukhârî*, Bab Ma qila Fi Ulad al-Muslamin, Hadith No 1296.
39. Al- Qur'ân 35:24.
40. Ibid., 16:36.
41. Ibid., 14:4.
42. Ibid., 4:64.
43. Ismail Raji al-Faruqi , 'Rights of non-Muslims under Islam', op.cit., p.285.
44. Ibid., p.286.
45. Al- Qur'ân 3:68.



46. Ibid., 3:64.
47. Ibid., 2:62.
48. Ismail Raji al-Faruqi, 'Islam in Great Asian Religions (New Yourk: Macmillan, 1975),p. 329.
49. Ismail Raji al-Faruqi , 'Rights of non-Muslims under Islam' op.,cit., p.287.
50. Gülen Muhammad Fethullah, *Towards a Global Civilization of Love and Tolerance* ( New Jersey : Light Publications,2006), p. 74.
51. see Zeki Saritoprak and Sidney Griffith, 'Fethullah Gülen and the 'People of the Book': A Voice from Turkey for Interfaith Dialogue', *The Muslim World*, Vol. 95,No.3 July 2003,p.337.
52. Al- Qur'ân 2:256.
53. Ibid., 16:125.
54. Ibid., 39:41;10:108;27:92;6:104;34:50.
55. Ibid., 10:99,108.
56. Ismail Raji al-Faruqi , 'Rights of non-Muslims under Islam', op.cit.,p.291.
57. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* ( translation and explanation) (Gibraltar:Dar al-Andalus,1980,1984),p.57-58,n.249.
58. Al-Qur'ân:2:256.
59. For an explanation of this term, see Ibn Manzoor , op.cit.,,s.v. *miqlât*,p.2/72-73.
60. Tabarî,Muhammad b.Jarîr, *Jâmi 'al-bayân an ta'wîl ây al Qur'an*(Cairo,1954),p.3/14-16; Ibn al-Arabî al-Mâlikî, *Ahkâm al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-ma 'rifâ,n.d.),p.1/233; Qurtabî,Abu Abd Allah Muhammad b. Ahmed al \_ansârî, *al Jâmi al-ahkâm al-Qur'an* ( Beirut: Dâr al-fîkr,1993),p.3/256.
61. Tibirî, Jâmi al –bayân,p.3/15.
62. Tabrisî,Ahmed b. Ali, *Majma al-bayân fî tafsîr al Quran* ( Beirut: Dâr al-fîkr wa Dâr al-Kitâb al-Lubnânî,1954),p.2/305.
63. Ibn Zanjawayhi Humayd, *Kitâb al- amwâl*, (Ed.) Shâkir Dhîb Fayyâd.(Riyadh: markaz al-malik faysal li-'buhûth wa al-dirâsât al-Islâmiyya,1986) p.1/145.
64. Ibn 'ishûr,Muhammad Tahir, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-tanwîr* ( Tunis: al- Dâr al-Tûnisiyya li-'l-nashr,1973) , p.3/26.
65. al-Qâsmî, Jamâl al-Dîn , Mahsin al-ta'wil, ( Cairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-arabiyya,1957)p.3/665.
66. Sa 'id b. Mansûr ,Sunan,p.3/961.
67. Tibirî, *Jâmi al –bayân*,p.3/16; Ibn al-Arabî , *Ahkâm al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-ma 'rifâ,n.d.),p.1/233.
68. Ibn Qudâmah, *al- Mughanî* ( Cairo: Dâr al-manâr,1367A.H),p.8/144.
69. Ibn al-Arabî, op.cit.,p.1/233-134.
70. Ibn Manzoor, op.cit.,Salama
71. Abû Dâwûd, *Al-Sunnan*, Kîtab al-Adâb, Hadîth No. 142.
72. Friedmann Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam, Interfaith Relations in Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press,2003), p.87.
73. See B.Lewis, *The Jews of Islam*, p. 12;Adam Mitz, *al-Hadhâra al-Islâmiyyah* (Cambridge Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabî,1968)p.1/75-86.

74. Minou Reeves, Muhammad in Europe, ( Uk: Garnet Publishing Limited, 2000),p.34.
75. See Al-Qur'ân., 3:104;110;9:71.
76. Ibid., 7:172,91:7-10.
77. Ibid., 10:99.
78. Ataullah Siddiqui, 'Believing and Belonging in a Pluralistic Society— Exploring Resources in Islamic Traditions', David A.Hait (Edi.) *Multi faith Briton* (London: O Books, 2002),p.23-25.
79. Gülen, *Towards Global Civilization of Love & Tolerance*, p. 33-34.
80. Al-Bukhari, Book 2,Hadith No.9.
81. Al-Qur'ân 25:63.
82. Ibid., 25:72.
83. Ibid., 28:55.
84. Ibid., 17:84.
85. Muslim, Al Jamiya al-Sahi , Kitab al-Jihad wal Siyer, Bab fateh Makkah, Hadith No.1780,p.3/1407.
86. Gülen, op.cit.,p.34.
87. Al-Qur'ân 3 :64.
88. Ali -nal and Alphonse Williams, *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen* (Fairfax: the Foundation,2000),p.193-194.
89. Gülen, op.cit.,p.35.
90. Al-Qur'ân 45:14.
91. Gülen, *Towards a Global Civilization of Love and Tolerance* , p.69-70.
92. Al-Qur'ân 4:128.
93. Milko Youroukov, op. cit., p.64.
94. Mohammed Tâlbî, 'Possibilities and Conditions for a Better Understanding' op.,cit.,Vol. 25, 1988 p.180.
95. Mohammed Tâlbî, 'Islam -Christian Encounter Today: Some Principles', MECC Perspective, No.4/5(July-August 1985)p.9.
96. Ibid., p. 10.
97. Monika Konrad Hellwig, 'Bases and Boundaries for Interfaith Dialogue: A Christian viewpoint', *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 14, (1977), p. 426-7
98. Editorial note of *Journal of Ecumenical Studies* , Vol. 12, (1975), p.408.
99. Mohammed Talbi, 'Islam -Christian Encounter Today: Some Principles' op.cit.,p.9.
100. *The Muslim World*, Vol.LXXVII , No. 2(April 1987),p.122.
101. Zalman M. Schachter , 'Bases and Boundaries of Jewish ,Christian, and Moslem Dialogue,' *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 14,1977,p.408.
102. Editorial note of *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 12, 1975 p.407-408.
103. Hossein Nasr , 'Comments on a Few Theological Issues in Islamic Christian Dialogue', in YZ Haddad and W. Haddad,(eds.),*Christian Muslim Encounter* (Gainesville: University Press of Florida, 1995),p.464.
104. Hossein Nasr , ' A Muslim's Reflection on Hans Kung's , Studies in Comparative Religion,Vol.LXXVII,No.2 (April 1987),p.149.
105. Hans Küng , '*Christianity and the world religions*', Paths of dialogue with

- Islam, Hinduism, and Buddhism (London: William Collins Sons & Co Ltd,1987),p. 443.
106. The Muslim world, vol. lxxvii, No.2 (April 1987)p.96.
107. Ibid.,p.99.
108. Subject ness: The ontological capacity of reality to self create and to advance self – creation.
109. Alexander Andonov, 'Islam, Christianity and Unbelievers: ways of Mutuality,' in Plamen Makariev(ed.) *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue, Bulgarian Philosophical Studies* ( U.S.A The Council for research in Values and Philosophy, 2001) ,p.87.
110. Newman, Jay. *Foundations of Religious Tolerance* (University of Toronto Press, 1982),p.68.
111. Ibid.,p.69.
112. Alexander Andonov, po. cit. , p.81-82.
113. Monika Konrad Hellwig, 'Bases and Boundaries for Interfaith Dialogue: A Christian viewpoint', *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 14, 1977, p. 423.
114. Ibid.,424.
115. Ibid.,p.412.



## The Appearance of Rajaz in Arabic Poetry

Dr. Kemal Tuzcu\*

### Summary

*“Rajaz” is the name used for the short poems with a few couplets recited improvisely on battlefields, in poetic repartees and daily life in Pre-Islamic Period. Rajaz, which means tremor and spasm, was used like meter of prosody in Islamic periods. The origin of rajaz is “saj” (rhymes without meter) and it is considered as initial stage of Arabic Poetry. As time passed, saj developed and turned into rajaz in simple meters. Mostly, it was not regarded as a poem because of some religious risks and its relationship with saj. Since it was considered as a type of folk poem, the poets of Pre-Islamic and Islamic periods did not give importance to rajaz.*

Rajaz, which is one of the sixteen meters (bahr)<sup>1</sup> of prosody, is also a type verse. We see that this term used for the short poems with a few couplets and recited improvisely in daily life activities, on battlefields, while taking water from wells, on travelling or in similar situations is mostly used as a meter of prosody in the eighth century A.D.

The old Arabs named this meter as rajaz for the reason that they likened the structure of it to a kind of tremor seen on the camel which is an indispensable part of their daily lives.

In Lisânu'l Arab, rajaz means “a disease occurring in thighs of camels” and it is defined as “shaking of camel’s legs for an hour when it wants to stand up and then calming down of it”. The word of “ارتجى”, which is generally described as successive movements and derived from the same root, means “he recited rajaz”; similarly, the word of “ترجى” which means “successively coming of thunder” means “it thundered”. Some researchers make a connection between bahr of rajaz and the word of “الرجازة” by interpreting this word as “a means of equilibrium” or “tare”<sup>2</sup>. As a meter of prosody, rajaz is expressed as rhythmic tremor, rapidity and movement<sup>3</sup>.

---

\* Ankara University, Faculty of Letters, Department of Arabic, Ankara-Turkey

---

<sup>1</sup> Bahr: 1: sea, 2: to cut ear of a camel. 3: width 4: a person who is generous and respected. As a literary term, the word of “bahr”, which means “cutting” (shaqq), is used since each of these sixteen meters are produced from each other. (See. Muhammed al-Bâtil, "Bahru'r-Rajaz", *Majallatu Câmi'ati'l-Malik Sau'ûd*, VII/2, Riyâdh 1415/1995, 267-268).

<sup>2</sup> A.Schaade, “Rajaz” ", *IA*, IX, 657,658-659 يقول رجزت الحمل إذا عدلت الرجزة See. *Sherhu't-Taysir fi'l-'Arûdh* Matbaatu'l-Âmira 1261, 42

<sup>3</sup> Ibn Manzûr, a.g.e, V, 349-353;

The poems recited in bahr of rajaz are named as “urjûza” (أُرْجُوزَة). The plural form of it is “arajeez” (أَرَجِيز). The Poet al-Kumait (death date 126/743) likened the sounds of a boiling caldron to “urjuze” and says <sup>4</sup>: (al-Mutaqârib)

كأن الغطاط من عليها أراجيز أسلم تحجو غفارا

*The bubbling sounds of (that boiling caldron) resemble AslAm's urjûzes satirizing Gifâr.*

The person who recites rajaz or urjûze is called rajeez “راجز” (singular male) and rajjâz “رجاز” (singular male) rujjâz “رُجَاز” (plural male) and rajjâzah “رَجَازَة” (singular female). Another reason why rajaz is called rajaz is that when the camel suffering from this tremor disease it lifts its trembling leg up and stands on its other three legs at the moment of tremor. Most of it is “mashtûr”<sup>5</sup>, namely rajaz considered to be used on trimeter is resembled the camel standing on its three legs<sup>6</sup>. The lines below by al-Ra’î (death date 90/708) describing stones put on the fire in the shape of trivet throw light on this situation <sup>7</sup>: (at-Tawîl)

ثَلَاثَ صَلْبَيْنِ النَّارَ شَهْرًا وَأَرْزَمَتْ عَلَيْهِنَّ رَجَزَاءُ الْقِيَامِ هَلْ دُجَّ

*The three thrown over the fire and the bubbling sounds of a big caldron were released.*

## 1. THE APPEARANCE OF RAJAZ AS A TYPE OF VERSE

### 1.1. Rajaz and Saj<sup>8</sup>:

Even literary critics of today try to find out what kind of connection between the types of lines written in prose and written in verse there is; some of them have concluded that the Arabic Poetry has gained its form after completing the stages of prose without meter, prose with saj, rajaz and qasîdah<sup>9</sup>. On the other hand, some others have made a relationship between poetry and music claiming that the poetry is much older than the prose; they have also said that the poetry and the prose appeared as entirely different styles expression.

Ibn Rashîq (death date 456/1063) stated that at first the words had been totally written in prose and then the Arabs invented the types prosody in order to pass their morality, traditions, customs, stoutheartedness, bravery, courage and

<sup>4</sup> Abu'l-Faraj al-Isfahânî, *al-Aghânî* (Yay. 'Ali Muhenna Samîr Câbir) Beirut 1986, I, 334; al-Jahiz, Abû 'Othmân 'Amr b. Bahr, *al-Bayân wa't-Tabayîn* (Tah. al-Muhâmî Fawzî 'Atvî), Beirut 1968, I, 325

<sup>5</sup> Halved

<sup>6</sup> Jalâluddîn al-Hanafî, *al-'Arûz: Tahzîbuhu wa I'âdetu Tadvînuhu*, Baghdâd 1978, 645.

<sup>7</sup> Ibn Manzûr, *Ibid*, V, 350; In fact, there might have similarity between a camel standing on its three legs or the positions of Stones around fire and mashtûr rajaz being the original verse type since it consists of three lines. This shape resembles to the orthography of short rajazs belonging to the first period because two of three lines are written side by side while one of them is below.

<sup>8</sup> Saj: Rhyming straight lines

<sup>9</sup> Ode

generosity to the next generations; they also called them "poem" after these meters were matured and become widespread<sup>10</sup>.

It is easily understood from these statements of Ibn Rashîq that the writing was not widely used by the nomadic Arabs, who were transforming their information in the ways of oral tradition, and they discovered the poem in order to set their own values into the minds of new generations. It is rather difficult to save a prosaic expression than to save a poetic and rhythmic expression in a human mind. al-Jâhîz (death date 255/868) explained this difficulty of prosaic expression like in the following way: "The beautiful prosaic words said by the Arabs outnumber their beautiful poetic words. However, neither has one tenth of the prosaic words been preserved nor has one tenth of the poems been lost."<sup>11</sup>

Due to this difficulty of prosaic expression, the prose without meter gradually started to be formed again with rhyme and rhythm and in this way the saj, which is the primitive form of the rajaz, appeared. The saj, whose literal meaning is "singing of a dove repeatedly and monotonously" "as a literary term means" to recite verse-like lines with rhyme but without rhythm,<sup>12</sup>.

Brockelman clarified that the first artistic form expression was saj namely it was required to be non-rhythmic but rhyming, and that rajaz was derived from this saj which the oracles and the seers made some predictions; and that other bahrs were coming from the rajaz<sup>13</sup>. Goldziher had the same opinion with Brockelman and stated that saj was one of the ancient styles of expression, and it was older than qasîdahs and urjuzes; and also that rajaz was an improved form of saj<sup>14</sup>.

In his book named *Târîkhu'l-Âdâbi'l-Lughati'l-'Arabiyye*, Corcî Zaydân mentioned about his shared opinions with Ibn Rashîq. He expressed that the Arabs felt the need saj to pass their moral values and courage to the future generations by stating that they started the poetry with saj and supporting his idea by giving some saj examples of the oracles. He also added that these sajs were recited pleasantly with their correct rhymes<sup>15</sup>. The presence of the poems in the form of saj, rajaz and other bahrs seen in some expressions of various Arabic sources weakens the idea of that the poetry has completed many phases one of which is poem.

We see that the expressions with saj coming from Pre-Islamic Period mostly belong to the oracles. The soothsayers of Pre-Islamic Period, who claimed that they knew the things which would happen in the future, were answering the questions asked by their visitors. These questions supposed to be inspirations and divine inspirations, and also some information seen as possible signs of future events were being responded by these oracles indirectly but with a style which is full of both amazing and reliable implications consisting of various sajs. Sheqq Anmar and Satih

---

<sup>10</sup> Abû 'Alî el-Hasan b. Rashîq el-Qayravânî, *al-'Umde fî Sina'ati al-Shi'r wa Nakdihî* (Tashih: Muhammed Badruddîn en-Na'sânî), Egypt 1907, I, 5

<sup>11</sup> al-Jâhîz, *Ibid* I, 153

<sup>12</sup> Ibn Manzûr, *Ibid*, VIII, 150

<sup>13</sup> Carl Brockelmann, *Târîkhu'l-Âdâbi'l-'Arabî*, ('Abdulhalîm an-Najjâr ) Cairo 1959, I, 51; Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, Cambridge 1956, 74

<sup>14</sup> *Majallatu Fusûl*, (ديفين سنڀوارڊ) year 1993, number: 3, 8-14

<sup>15</sup> al-Jâhîz, *Ibid* I, 154; Georgy Zaidan, *Târîkhu Âdâbi'l-Lugâti'l-'Arabiyye*, Beirut 1983, I, 58

az-Zi'bî were famous soothsayers of Pre-Islamic Period as well as the owners of the saj found in the sources<sup>16</sup>.

Both the oracles had interpreted the dream of Rabî'a b. Nasr al-Lakhmî, one of the ancient kings of old Yemen, with the same expressions by using them in a form of saj. When Sheqq and Satih's saj, which was asserted with almost the same words, is lined up one under the other a poetic appearance is achieved<sup>17</sup>.

رأيت حممه خرجت من ظلمة  
فوقعت بأرض نهمه  
فأكلت منها كل ذات جمجمة

*"A fire you saw from the darkness  
To the soil of Sehmet it fell  
From it ate all the skulled."*

When the saj, which was recited by 'Avf b. Rabî'a, the oracle of the Asad Tribe, after they had decided to kill Hucr b. 'Amr al-Kindî, the father of Imru'u'l-Qays (death date 545) who was their ancient master is written one under another the verse below is obtained<sup>18</sup>:

و الغلاب غير المغلب  
في الإبل كأثا ربرب  
لا يقلق رأسه الصخب  
هذه دمه يتعب  
و هو غدا أول من يسلب

*"Ever conquering and never defeated  
Within the camels' herd employs  
Wars uproar never aches his head  
Now his blood shall flow  
Tomorrow first he will be killed"*

The words above written one under the other closely resembles *al-Shi'ru al-Hurr* or *al-Qasidah an-Nathriyya* which are still being discussed by contemporary critics of Arabic Literature.

After a short time, some of the oracles began to foretell their predictions about the future with lines in a style containing a mixture of saj-rajaz. When The Prophet Mohammed (PBUH) was called the oracle, Khatar b. Mâlik, who was requested for information about this topic, replied as follows<sup>19</sup>:

<sup>16</sup> al-Jâhiz, *Ibid*, I, 190

<sup>17</sup> Ibn Hishâm, *as-Sîratu 'n-Nabawiyya* (Publisher: Mustafâ as-Sakâ' - Ibrâhîm al-Abyârî, 'Abdulhafîz esh-Shalbî). I, 16; Īsmâ'îl b. 'Omar b. Kathîr al-Kurâshî, Abu'l-Fidâ', *al-Bidâya wa' n-Nihâye*, II, 62; It is reported like this: جمجمة ونهمه على التوالى ويقصد بالأولى فحمة والثانية بقعة من الأرض واقعة على ساحل البحر فأكلت منها كل ذات جمجمة. See. Ibnu'l- Ethîr, *al-Kâmil fî 't-Târikh*, Beirut 1995, I, 323

<sup>18</sup> Ibn Qutaibah, Muhammad 'Abdullah b. Muslim, *esh-Shi'ir wa 'sh-Shu'arâ'*, Beirut 1412/1991, 52

<sup>19</sup> Ibn Hajar al-Asqalânî, *al-Isâba fî Tamyîzi's-Sahâba*, (Publisher. 'Alî Muhammad al-Bajâvî) Beirut 1992 V, 690



أقسمت بالكعبة والأركان      قد منع السمع من عتاة الجنان  
بثاقب بكف ذي سلطان      من أجل مبعوث عظيم الشأن  
يُبْعَثُ بالتَّنْزِيلِ والْفُرْقَانِ

"I swear upon the Ka'ba and its pillars that; it has been forbidden  
To seek news from the fierce genies or demons, because an exalted prophet  
With a lance, a clear proof and a book from the Almighty in this hand, has  
been sent."

While Ibn Hajar was accepting these lines as a mixture of rajaz and saj. Dr. Frolov working on this subject did not regard them as the epitomise of saj<sup>20</sup>. Frolov evaluated these lines as rajaz with trimeter according to the prosody, and he also found some irregularities related to the meter in the frequent appearance of rajaz to be regarded as the most ancient form of poetic expression in various written sources shows that once upon a time, rajaz was widely used by the old Arabic communities. It is quite possible to see several rajazs whose owners are definite and indefinite or anonymous in books written especially on language and literature.

The rare appearance of rajaz in the collections of the poems belonging to Pre-Islamic periods is for the reason that the rajaz mostly considered as a type of folk poem.

### 1.2 Rajaz and Cameleer's Songs ( الحداء ) al-Hudâ':

Some orientalist studying on Arabic Literature tried to establish a commencement theory for Arabic Poetry after taking many similar features of primitive communities such as the Pre-Islamic Arabs. According to this theory; the poetry, in ancient primitive communities, started with simple lines repeated by the members of the community while they are working or travelling together.

Tâhâ Husayn made a relationship between music and poetry by suggesting that poetry had appeared before prose and associated the beginning of poetry with singing a song. He also claimed that poetry and song occurred and developed together in Arabic society<sup>21</sup>. In the works of some old Arabic historians, it is possible to find some assertions which fit in with these opinions of the writer. These assertions tell us that the beginning of the singing song is al-Hudâ'<sup>22</sup>.

al-Hudâ' or al-Hida' and al-Hadv " الحداء ، الحِدْو " (to drive camel by singing and encourage it to walk or run faster) is the infinitive form of this verb<sup>23</sup>. The person singing these melodies is called al-Hâdî. al-Hâdî is not a poet dealing with poetry but anyone from the band of travellers whose skill and voice is appropriate for singing hudâ'. He sings his hudâ' improvisely without any preliminary preparation<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> D. Frolov, "The Place of Rajaz in The History of Arabic Verse", *Journal of Arabic Literature*, XXVIII, Leiden 1997, 248

<sup>21</sup> Tâhâ Husayn, *fi 'l-Adabi'l-Jâhili*, Cairo 1927, 324

<sup>22</sup> al-Mas'ûdî, *Murûj al-Dhahab*, Beirut 1988, IV, 222

<sup>23</sup> Ibn Manzûr, *Ibid*, XIV, 168

<sup>24</sup> Mâcid Ja'âfira, Ru'ya fi Makâneti'r-Rajaz 'Inda'l-Qudamâ' wa'l-Mu'âsirîn, *Mu'ta li'l-Buhûth wa'd-Dirâsât*, vol: 3, no: 2 (1988), 216

Khalīl b. Ahmad, who invented meters of prosody by arranging meters of poetry, associated al-Hudā' directly with rajaz and said: "Hudā' is hādī's reciting rajaz while going after camels"<sup>25</sup>. Another linguist al-Akhfash stated that rajaz was recited while working, driving a camel and singing hudā'<sup>26</sup>. In addition to this, Ibn Jarīh who was talking about literature with people coming from Iraq to visit him asked them "What do you think about rajaz, namely al-Hudā'?"<sup>27</sup>.

Although there are lots of similar assertions about the beginning of Hudā', the most accepted one among them tells: Mudar b. Nizār b. Ma'ad b. 'Adnān<sup>28</sup>, one of the ancestors of The Prophet Mohammed, hit the hand of a shepherd with a stick since the shepherd scattered his herd of camels. Then, this good-voiced shepherd uttered : *O my hand, O my hand* "وا يداه وا يداه" or "وا يدا وا يدا" in tune and the scattered camels came together<sup>29</sup>. Afterwards, these words were considered as Huda and used frequently. Yet, the words of "وا يداه وا يداه" are not in bahr of rajaz but bahr of ramal.

Owing to Hudā', "Musiqā" soon after developed among the Arabs who got accustomed to music and new types of music such as nasb, sinād and hazaj. According to al-Mas'ūdī (death date 346/974), al-Hudā' had appeared before song<sup>30</sup>. Some critics claimed that the first melody used by the Arabs in order to keep their camels under control was Hudā' and these Arabs accepted rajaz as Hudā' by stating that all of the bahrs in meter of prosody were taken from the camels striking their hooves on the desert sands in harmony with the rhythm of this Hudā'.

## 2. APPEARANCE OF RAJAZ AS A METER (BAHR) OF PROSODY

It is a fact that there are prosody or meters of poem resembling prosody in all Semitic communities. In order to protect Arabic poetry, Khalīl b. Ahmad (death date 175/791) established the system of prosody after he had collected some bahrs having been used for a long time in this geographical region and types of verse described with the same name above. We see that some bahrs used rapidly in poems with a few couplets such as rajaz, ramal, hazaj had been different types of verse prior to this compilation of Khalīl b. Ahmad.

Al-Walīd b. al-Mughīrah (death date 1/622), one of the old living in Quraish, wants to talk to a group of clansmen of Quraish about how they introduce The Prophet Mohammad to the people visiting the Ka'bah in approaching season of pligrimage. As the clansmen of Quraish prefer to call him poet, al-Mughīrah says: "We know all kinds of poetry: rajaz, hazaj, qasīdah. What he (The Prophet Mohammed) recites are not poems."<sup>31</sup> We understand from these words of him that there were not only qasīdahs but also other types of poetry such as rajaz, hazaj. In his

<sup>25</sup> al-Khalīl b. Ahmad al-Farāhīdī, *Kitābu 'l-'Ayn*, (Publisher: Mahdī al-Mahdhūmī es-Sāmarā'ī) Beirūt 1988, II, 326

<sup>26</sup> Ibn Manzūr, *Ibid*, II, 1126

<sup>27</sup> *al-Aghānī*, I, 396

<sup>28</sup> Mudar b. Nizār b. Ma'ad b. 'Adnān: He is the grandfather of Prophet Muhammad in seventeenth generation and the great ancestor of some 'Adnāni tribes.

<sup>29</sup> al-Mas'ūdī, *Ibid*, IV, 222: Ibn Rashīq, *Ibid*, II, 242

<sup>30</sup> al-Mas'ūdī, *Ibid*, IV, 222

<sup>31</sup> Ibn Hishām, *Ibid*, I, 270

book titled “al-Qawâfi”, al-Akfish states: “I have heard from the most of the Arabs: The whole poetry consists of qasîdah, rajaz, and ramal. Qasîdah originates from simple, long, wholly complete, entirely long, exactly plentiful and the whole bahrs of rajaz. The people sitting on their mounts sing with it. Some of these people claim that they sing these songs in bahr of al-Hafîf. The ramal is a group of poems except for qasîdah and rajaz. In Arabic Literature, each poem with trimeter is rajaz. They recite it while they are working and driving their camels.”<sup>32</sup> It is understood from these statements of al-Akfish that rajaz and ramal were not only bahrs but also each of them might have been used as a term in different meanings previously and even as a type verse<sup>33</sup>.

There are also data about rajaz is being different type. In the book named as “al-Kâfi fi ‘Ilmayi’l-Arûd ve’l-Qawâfi” it is suggested that poets who accepted all the short poems with a few meters as rajaz did not take the bahrs of these poems into consideration<sup>34</sup>. Furthermore, al-Jawharî claimed that rajaz involved each of the bahrs being formed of Mustafîlun whether was short or not and both of al-munsarih and al-muktadab were rajaz<sup>35</sup>. In the following periods, we see that some qasîdahs which were not in the form of bahr of rajaz were considered as rajaz since the all couplets of them were in the same rhyme<sup>36</sup>.

These statements show that rajaz had been known as a type of verse until Khalîl b. Ahmad compiled the meters of prosody and also after that rajaz and other sorts of prosody were given as a name to some bahrs of prosody which were similar to themselves. Another data explaining how rajaz turned into a bahr of prosody was not able to be reached. When Khalîl b. Ahmad was asked why rajaz was called with this name, perhaps due to the relationship of its metrical scales<sup>37</sup>, he replied as “Because it looks like the tremor on the legs of a camel”<sup>38</sup>. Since it was such a changeable and active bahr, it was later called “*Himâru al-Shi’r*” (the ass of the poetry), or “*Matîyyatu al-Shu’arâ*” (the mount of the poets).

## 2.1 Terms of Rajaz and Qasîd - Qasîdah

Many experts asserted that in the beginning, the whole poetry consisted of rajaz and quatrains and they called the ones reciting poems “shâ’ir”, and reciting rajaz “râjiz”. In later periods, Ibn Rashîk stated that the word of “sha’ir” comprised both of “sha’ir” and “râjiz”<sup>39</sup>.

The first qasîdahs had emerged at the time of ‘Abd al-Muttaleb and Hashim b. ‘Abdi Manâf and then expanded<sup>40</sup>. The first poets reciting qasîdah were al-Mohalhil (death date 531), Imru’u’l-Qays. According to an assertion, the first

<sup>32</sup> al-Akfish Sa’îd b. Mas’ada, *Kitâbu’l-Qawâfi*, (Publisher: Izzat Hasan), Damascus 1970, 68

<sup>33</sup> Nihat M.Çetin *Eski Arap Şiiri*, Istanbul 1973, 66

<sup>34</sup> Jalâl al-Hanafî, *Ibid*, 646

<sup>35</sup> Ibn Rashîq, *Ibid*, I, 137

<sup>36</sup> Ibn Rashîq, *Ibid*, I, 121

<sup>37</sup> Ibn Manzûr, *Ibid*, V, 350

<sup>38</sup> Ibn Rashîq, *Ibid*, I, 89

<sup>39</sup> Ibn Rashîq, *Ibid*, I, 123

<sup>40</sup> Ibn Sallâm, *Ibid*, I, 26

qasîdah was recited by al-Afwah al-Awdî (death date 570) and he was the oldest one among the others<sup>41</sup>.

The poetry had started to expand approximately one hundred and fifty years before the Hijrah and then a type of prosody which were named as qasîd and related to some rules appeared. To recite a qasîd is derived from the root of “فصد” which means “to head towards something.” The reason why it was called qasîd was shown as that the poet had completed his poem with words and then selected the good and nice meanings. By the help of the quotations in the book “Lisân” of al-Jawhary<sup>42</sup>. “Like the plural form of safîn is safinah, qasîd is the plural form of qasîdah. Both qasîd and qasâ'id are the plural forms.” The cause of this naming was that the poet intended to recite qasîdah after he had tried to regulate that he felt in his heart and mind instead of expressing them improvisely<sup>43</sup>. According to the integrity of chain of saj-rajaz-qasîdah, some studies were made about meter of “مستفعِلن” in rajaz and how this meter turned into the bahr of “Kâmil”. The cause of this was explained like: As meter, the form of “مستفعِلن” converted to the form of “متفاعِلن”, namely al-sabab al-Thaqîl (rapid heavy rhythmic beat) turned into Sabab al-Khaffîf “مُسْتَقْعِلْنِ” (light rhythmic beat), and also this form “مُتَفَاعِلْنِ” changed into this form extracting the letter Sin. As a result, the structure of the first Arabic qasîdah was completed and this bahr was named as al-Kâmil as a sign of this completion<sup>44</sup>. The first two couplets of a qasîdah of al-Muraqqish al-Akbar (death date 552), who is among the Pre-Islamic poets, are given as an example for this conversion from rajaz to Kâmil<sup>45</sup>:

هَلْ بِالْدَّيَّارِ أَنْ تُجِيبَ صَمَمَ      لَوْ كَانَ رَسْمٌ نَاطِقًا كَلَّمَ  
الدَّائِرَ قَفَرٌ وَ الرُّسُومُ كَمَا رَقَّشَتْ فِي ظَهْرِ الْأَدَمِ قَلَمٌ

*Is it possible for the remains of the house which does not feel anything to answer?*

*If there were some traces to tell, they would speak.*

*The house is deserted, and the traces are like the marks made on the face by the pen.*

Additionally, the presence of rhyme in the first two couplets is accepted as a trace of old tradition Arabic poetry based upon rajaz<sup>46</sup>. After these developments in poetry, the bahr of Tawîl (long meter) were started to be used more frequently in qasîdahs and also other sorts of bahr such as kâmil, wâfir, and basî were used<sup>47</sup>. Because, the poet can adapt to expression better in completed meters and long bahrs; but this is

<sup>41</sup> as-Suyûtî, *al-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, Beirût, 1998, II, 404

<sup>42</sup> Ibn Manzûr, *Ibid*, III, 354

<sup>43</sup> Ibn Manzûr., *Ibid* III, 354-355

<sup>44</sup> Jalâl al-Hanafî, *Ibid*, 651

<sup>45</sup> Jalâl al-Hanafî, *Ibid*, 651-652

<sup>46</sup> Sâlim Hadâdah, “Ustûratu'r-Rajaz wa Wâqi'u't-Tawîl fi'sh-Shi'ri'l-'Arabiyyi'l-Qadîm”, *Majallatu'l-Kuwait* April 2001, no: 210, 70

<sup>47</sup> Brockelmann, *Ibid*. I, 53

impossible in short meters such as rajaz<sup>48</sup>. Tawîl is the longest and the most suitable one to qasîdah in regard to strength. But, only real poets manage to recite poems in this meter, the ones who are not poet fail<sup>49</sup>.

Qasîdah, which became the most important type of prosody for Arabs, is a kind of poem whose both of couplets are complete, and again whose meter has not changed with various modifications and defects<sup>50</sup>. After stating that he had heard that most of the Arabs said that the whole poetry consisted of qasîd, rajaz and ramal; al-Akhfash described the word of “qasîd” as “a poem in full shape of tawîl, basîl, kâmil, madîd, wâfir, rajaz, and light bahrs.” It must be concluded from the word “full” here that these bahrs are the ones which are not majzû’ “مجزوء”, mashtûr “مشطور”, and manhûk “منهوك”<sup>51</sup>. After defining qasîd in this way, he described rajaz as trimeter poem whose name was hudâ’ recited by the Arabs while working or travelling on camel and he named other poems except for the frame of these as ramal<sup>52</sup>. Another rule of qasîdah is related to the number of couplets. If poem consists of three or six couplets, this is called “segment”, “strophe” or stanza. There must be a unity of meter in these types of poem<sup>53</sup>. Although many other statements were made about the number of couplets, it impossible to reach a certain definition. Al-Akfash regarded poems with three or more than three couplets as qasîdah. However, Ibn Jinnî (death date 392/1001) claimed that poems with three, ten or fifteen couplets could be counted as poem but he did not make a certain statement. Generally, the most accepted idea in this matter is that qasîdah involves at least seven couplets<sup>54</sup>. On the other hand, al-Bâqillânî did not accept the poems with less than four couplets as rajaz and the poems with less than two couplets as qasîd. If poem is in different bahrs, this is not called qasîd<sup>55</sup>. Among the most important conditions of qasîdah, the unity of bahr in each couplet is revealed. If the couplets have different bahrs this poem cannot be qasîdah<sup>56</sup>. In his “Sharhu Arûdu’s-Sâwî”, Najmaddîn Sa’îd b. Mohammad As-Sa’îd claims that if the qasîdahs in bahrs such as rajaz and ramal have various changes, it is impossible to call them qasîdah and even poem<sup>57</sup>.

The most outstanding feature distinguishing rajaz from qasîdah is the lack of intention of reciting a literary poem and again the lack of the procedure of consideration, selection and seperation. In rajaz, the feelings and emotions are expressed sentimentally and improvisely. The reason lying behind the rejection of rajaz as poem may be the definition of poem given like this: “Poem depends upon

<sup>48</sup> *al-Ağânî*, IX, 388

<sup>49</sup> Sâlim Hadâdah, *Ibid*, 70

<sup>50</sup> Muhammad ‘Abdulmun‘im Khafâcî, *al-Qasîdatu’l-‘Arabiyya*, Beirût 1993, .42

<sup>51</sup> Majzû’: Brachycatalectic; Mashtûr: Halved; Manhûk; Depleted

<sup>52</sup> al-Akhfash, *Ibid*, 68 ve Ibn Manzûr, *Ibid*, III, 355

<sup>53</sup> Khafâcî, *Ibid*, 40

<sup>54</sup> Ibn Rashîq, *Ibid* I, 125

<sup>55</sup> al-Bâqillânî, *Î‘jâzu’l-Qur’ân*, (Publisher: Ahmad Sakr), Cairo 1963, 83

<sup>56</sup> Khafâcî, *Ibid*, 41

<sup>57</sup> Sevim Özdemir, *Najmuddîn Sa’îd b. Muhammed as-Sa’îdî’s hand-written work Sharhu ‘Arûzi’s-Sâwî’s text criticism*, non published doctoral thesis, Süleyman Demirel University, The Institute of Social Sciences, Isparta 2001, 215

four factors following the intention; word, meter, rhyme and meaning.”<sup>58</sup> Rajaz is accepted as expression of emotions in a improvisely reproachful way. The word “reproachful” is intentionally used here. Because, it is quite possible to find Turkish meanings of “rajaz” except for its being a literary term of prosody in the word of “reproach”.

Another reason why rajaz and qasîdah are understood as different types of verse that is difference in their number of couplets. In almost the works belonging to language and literature, the poetry is frequently divided into two parts as rajaz and qasîdah by not mentioning other kinds of prosody and probably by taking the length of poem into consideration <sup>59</sup>. Ibn Rashîq claimed that the name of rajaz was given to mashtûr, manhûk and similar pieces of verse, whereas long types of prosody with several couplets was called qasîdah. He also claimed that mashtûr and manhûk rajaz, which were not accepted as poem, was regarded as qasîdah according to the number of couplets. He permits calling these types of poetic verses qasîdah by stating the the importance of qasîd and intention in the length of qasîdah and poem recited in these types of rajaz<sup>60</sup>.

The qasîdahs recited in the bahr of rajaz are called “urjûzah”<sup>61</sup>. The plural form of is “Arâjîz”. It is more suitable to name the short poems recited in the bahr of rajaz or rarely in other bahrs in Pre-Islamic Period and Sadru’l-Islam as rajaz since they are not evaluated under the definition of qasîdah. The plural form of this is “Arjâz”.

Ibn Rashîq defined these terms and tried to make the uncertainties about this subject clear in his work *al-‘Umdah* in which he reserved a chapter under the title of “ar-Rajaz and el-Qasîdah”. He stated that urjuze might be called as qasîdah at any rate whether it is long or short, but qasîdah might not be called as urjûzah even if the lines of it have the same rhyme unless it is one of the kinds of qasîdah; that each rajaz might be called as qasîd while each qasîdah whose lines are similar to rajaz might not be called be rajaz. With a quotation from Ibn Nahhâs, he described the word of “qarîd” as “poem which is not rajaz” originated from the word “to cut something”. In order to explain “qarîd”, a definition which means “to give up doing something belonging to the same type” is also made here and by the help of a quotation from Ebû Ishâq it is described as “to seperate things from each other, to cut and as if to quit something by leaving rajaz outside of poem entirely”<sup>62</sup>.

In Arabic poetry, The first distinction between qasîdah and rajaz was made by al-Aghlab al-‘Ijlî. The caliph Omar advised al-Mughîre b. Shu’ba (death date 51/671), who was appointed to be governor for the city, to listen to the poems recited in Islamic Period. Upon this, Labîd and al-Aghlab were invited, too. Labîd wrote

---

<sup>58</sup> Ibn Rashîq, *Ibid*, I, 77

<sup>59</sup> See, *al-Aghânî*, XVI, 21; *al-Bayân wa’t-Tabyîn*, I, 405

<sup>60</sup> Ibn Rashîq, *Ibid*, I, 125

<sup>61</sup> Ibn Manzûr, *Ibid*, V, 350; Khafâcî, *Ibid*, 42.

<sup>62</sup> Ibn Rashîq, *Ibid*, I, 122

“Baqarah” sura of Qur’ân on a paper in order to imply that he did not recite any poems since he had become Muslim. Al-Aghlab replied:<sup>63</sup>

أَرْجَزاً سَأَلْتُ أَمْ قَصِيداً  
فَقَدْ سَأَلْتَ هَيْباً مُوجُوداً

“Did you want *rajaz* or *qasid*  
or something that is easy to find?”

## 2.2. Rajaz as an Art of Poetry:

Rajaz that was not counted as a type of fine art in the beginning and this state of rajaz continued in Islamic Period<sup>64</sup>. The reason for this was that rajaz was a kind of folk poem or metrical verses. There were also ones who did not accept rajaz as poem, since they considered rajaz as the words of simple and ordinary people<sup>65</sup>. Furthermore, a general opinion of poets and critics was the presence of poetic weakness in rajaz. Rajaz, in a sense of usage area, was to express emotions felt in daily life between bedouin and his surroundings. In a sense of meter, rajaz was an active meter used in lines telling the situations such as desert life, enjoyment of children, challenging enemy on battlefields or situations that were not related to palaces and city life such as travels lasted for a day or night. Because of this reason, rajaz could not replace *qasidah* which addresses to caliphs or governors; and few *râjiz*s had the chance to reach their rajazs to caliphs<sup>66</sup>.

Abu'l-‘Alâ’ Al-Ma’aarî (death date 449/1057) saw rajaz as a worthless type of poetry and he stated this opinion frequently in his works. He claimed that rajaz was the least valued poem and he did not consider it as even a poem. He sometimes accepted rajaz as poem; but the worst poem. In somewhere else, he said that rajaz was weaker than *qasidah* and also Ru’bah (death date 145/762) and al-‘Ajjâj were weaker than Jarîr (death date 110/728) and al-Farazdaq in poetry. His strongest proof about the weakness of rajaz were the words of al-Farazdaq: “I see a weakness in rajaz. Leave it.”<sup>67</sup> The poet had put himself in a place above *râjiz*<sup>68</sup>. On the other hand, al-Farazdaq was regard as the one who did not manage to catch the renovations in poetry and also among the poets who were not able to pass to rajaz whose usage area had already expanded<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> Jaakko Hameen Anttila, Five Rağaz Collections (*al-Aghlab al-‘Iğlî, Bashîr ibn an-Nikht, Candal ibn al-Muthannâ, Humayd al-Arqat, Ghaylân ibn Hurayth*). Materials for the Study of Rağaz Poetry II. Helsinki: Finnish Oriental Society 1995, (Studia Orientalia. 76.) 152-153

In al-Aghânî it is reported differently :

لقد طلبت هينا موجودا

أَرْجَزاً تريد أَمْ قَصِيداً

See. *al-Ağânî*, XV, 358

<sup>64</sup> Nihat M.Çetin, *Ibid*, 65

<sup>65</sup> al-Bâqillânî, *Ibid*, 55

<sup>66</sup> Jalâl al-Hanafî, *Ibid*, 657

<sup>67</sup> Ihsân ‘Abbâs, *Tarkhu’n-Naqdi’l-Adabî ‘Inda’l-‘Arab*, Jordan 1993, 384

<sup>68</sup> Muhammad al-Bâtil, *Ibid*, 277

<sup>69</sup> al-Jâhiz, *Ibid*, I, 599

Al-Ma'arrî appreciated rajaz as the houses in the lowest part of paradise, since rajaz was the worst of type poetry. If he runs into Ru'bah in paradise, he shall say: "How compelled you are because of disliked rhymes; even if yours and your father's rajaz are turned into qasîdah, a singular nice qasîdah can not be obtained."<sup>70</sup>

This approach of al-Ma'arrî to rajaz projected in his poems. In "Luzûm Mâ Lâ Yalzam" he said:

فَصَّرْتُ أَنْ تُدْرِكَ الْعُلَيَاءَ فِي شَرَفٍ      أَنْ الْقَصَائِدَ لَمْ يَلْحَقْ بِهَا الرَّجَزُ

*You could not reach loftiness of honour , rajaz cannot also reach the level of qasîdah*

The poet compared "shâ'ir" and "râjiz" in his another poem that "sha'ir" cannot reach his degree of veneration; yet, in this comparison , "rajiz" is certainly in a lower position than "sha'ir":

لَمْ أَزُقْ فِي دَرَجَاتِ الْكَرِيمِ      وَهَلْ يَبْلُغُ الشَّاعِرُ الرَّاجِزُ

*You could not reach degree of veneration. Can a rajeez reach the degree of a poet*

In another poem, he expressed this couplet carrying the same meaning:

وَمَنْ لَمْ يَنْلُ بِالْعَوْلِ رُبَّةَ شَاعِرٍ      تَقَنَّعَ فِي نَظْمٍ بِرُبَّةِ رَاجِزٍ

*The one, who is unable to obtain the degree of being poet in expression, is satisfied with rank of rajîz?*

While al-Ma'arrî is insulting rajaz in this way he admits abundance of rajaz in Arabic poetry<sup>71</sup>.

al-Ma'arrî makes the following expressions about that rajaz had reached to peak from the aspect of art during the rule of Ommayad claimming that it does not comply with panegyric because of queer words in it: "Your words are not in accordance with praise, they are nothing more than a black pitch, you are scratching ears of praiseworthy with a stone. It is enjoyed with a nice incense of lute. When did you turn into a running horse as if swimming or a barking dog for its hunt, after pulling the quality of camel for which you are lamenting because of too much travelling." He criticizes internal structure of "urjûzah" recited about nearly every subject with his this words<sup>72</sup>.

In his couplets below, al-La'in al-Minqârî expressed that rajaz had weaker structure than the structure of qasîdah by looking down upon this art of al-'Ajjâj who had completely established the term of "urjûzah" in Arabic literature.<sup>73</sup>

أُ بِالْأَرَاكِيزِ يَا ابْنَ اللُّؤْمِ تَوَعَّدَنِي      وَبِی الْأَرَاكِيزِ-جِلْتُ - اللُّؤْمُ وَ الْحَوْرُ

<sup>70</sup> Abu'l-'Alâ'el-Ma'arrî, *Risâlatu'l-Gufrân*, (Publisher. 'Âişe 'Abdurrahmân binti's-Şâtî') Cairo 1977, 376

<sup>71</sup> Ihsân 'Abbâs, *Ibid.*, 385

<sup>72</sup> al-Ma'arrî, *Risâletu'l-Gufrân*, 377

<sup>73</sup> Abu'l-'Alâ' al-Ma'arrî, *al-Fusûl wa'l-Gâyât fî Tamjîdillâh wa'l-Mawâ'iz*, Cairo 1938, I, 320



*O son of the wretched! Do you threaten me with the urjuzes? It seems to me that there are vileness and weakness.*

We also see that Jarîr, accepted as one of the poets who were not able to recite rajaz in Ommayyad Period by al-Jâhiz, had a prejudice against rajaz. In a comparison made between al-Farazdaq and Jarîr, we understand that Jarîr was considered as a better poet. When the poet, who had never recited nasīb<sup>74</sup> and rajaz, was asked the reason of this, he answered: "I have never fallen in love, had I fallen in love I would have recited such good nasîbs that even old women would weep over their youth having lapsed away. I liken rajaz to horseshoe prints on the ground. If I had not been afraid of them to be lapsed away, I would have recited many rajazs."<sup>75</sup>

### 2.3. Discussions On Whether Rajaz is a Poem or not:

Since there is a difference of opinion on whether rajaz is a type of poem or not, some of the people do not accept rajaz as a poem. The claims about this topic generally focus on two points. The first one of these claims is religious risks and the other one is a group of reasons coming from the technique of poetry. In Lisânu'l-'Arab, there are some conflicts in statements of al-Khalîl b. Ahmad, who was the inventor of prosody, about rajaz and quotations related to this topic. It is first expressed by al-Khalîl b. Ahmad in his work that rajaz would fit in with this situation owing to its good structure; even if a single meter is used after accepting rajaz as poem. On the other hand, in the quotation drawn from the vocabulary titled "at-Tahzîb" it is known that al-Khalîl b. Ahmad claimed that rajaz consisted of only half couplets or the one third of couplets since he did not consider rajaz as poem<sup>76</sup>. The objection of al-Khalîl b. Ahmad against rajaz being a poem at this point is about that some couplets asserted that The Prophet Muhammad had recited and belonging to himself or others can not be regarded as poem; if these couplets had been poem The Prophet Muhammad would not have attempted to recite them. According to the same assertion, The Prophet Muhammed did not recite any couplet entirely based on its meter, he recited just "sadr" or "ajuz"<sup>77</sup> of a couplet; and he did not recite a couplet according to its meter while he was reciting the whole couplet. The example of Labîd:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ      □ □ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

*Pay attention to that everything is nothing except for Allah. Every being will perish.*

Only "sadr" of a couplet:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ

was recited but "ajuz" was not. Consequently; since these are half couplets, they are neither poems nor couplets according to al-Khalîl b. Ahmad. If a half couplet was called poem, it would be possible to accept even a part of it with a meter as poem<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Nasīb: Love poetry

<sup>75</sup> *al-Aghânî*, VIII, 48

<sup>76</sup> Ibn Manzûr, *Ibid*, V, 350

<sup>77</sup> Sadr: First hemistich; 'Ajuz: Second hemistich

<sup>78</sup> Ibn Manzûr, *Ibid*, V, 351

There are also some lines asserted to have recited by The Prophet Muhammed himself. In the battle of “Hunayn” or “Hevâzîn” and on a white mule he recited the couplet below in order to bring together his scattered warriors:

أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب

*It is not a lie, I am the Prophet and the son of ‘Abd’Almuttalib.*

At the time of the Hijrah from Macca to Madînah in the cave where he shaltered, he recited these lines for his bleeding finger as a result of a stone struck:

هل أنت إلا إصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت

*You are just a bleeding finger, what happens to you on the way of Allah is only this.*

The first line was considered as “manhûk”, while the second one as “mashtûr” and they were not accepted as poem.

The reason underlying this thought of al-Khalîl b. Ahmad was the perspective of Qur’ân about poet and poetry. As the society of the time which was trying to make a synthesis between a group terms belonging to Pre-Islamic Period and Islamic concepts viewed The Prophet Muhammad as a “shâ’ir” or sh’er and Qur’ân as a collection of poetry, some verses of Qur’ân appeared in order to strengthen the belief that Qur’ân was not a group of words uttered by people and pull down the false beliefs about this subject<sup>79</sup>. A contradiction appeared between the verses of Qur’ân about this topic and establishing a close relationship between The Prophet Muhammad and poetry or regarding The Prophet as a “shâ’ir” and the lines recited by him as poem. This situation caused a negative point of view for the poetry. This might be one of the reasons why al-Khalîl did not consider rajaz as a poem.

In Lisân, following these quotations, opinions of al-Akhfash about rajaz are found. In respect of this; while al-Khalîl was accepting rajaz as poem, al-Akhfash did not. Al-Akhfash stated that the verses of Qur’ân mentioned above forced him not to regard rajaz as poem. al-Azharî commenting the verses of Qur’ân above as “Since we have not taught him poetry, why does he recite poem and try to make a book about this subject” said “his reciting one or more couplets belonging to somebody else does not change this situation because this means that we have not made him a poet.” Following this, it was mentioned that al-Khalîl b. Ahmad had not regarded rajaz of “mashtûr” and “manhûk” as poem. From this assertion, it might be concluded that al-Khalîl b. Ahmad considered complete and majzoo rajaz as poem. Again under the light of the same meaning, al-Shantarîni stated: “In my opinion, mashtûr and manhûk are not couplets. Because, the principle of couplet is that it consists of two lines. In this way, the words which are not possible to express plainly are not couplets. Consequently, masthoor and manhook are just the halves of couplets<sup>80</sup>.” al-Ma’arrî added that urjûzah of manhûk rajaz had not been heard from the old poets and the poets could not express what they wanted to state due to the shortage of these meters and this had led the rejection of it as a poem<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> See. Glorius Qur’ân: al-Shu‘arâ’: 224-226, Yâsîn: 69, el-Hâqqa: 41

<sup>80</sup> Muhammad al-Bâtil, *Ibid.*, 276

<sup>81</sup> al-Ma’arrî, *al-Fusûl ve’l-Gâyât*, I, 137

Although rajaz was considered as a different type of prosody in the past, it should not be forgotten that it puts the same expression with the poem in human spirit. Yet, according to the definition of poem made by the Arabs, because of the lack of intention, these lines might not be accepted as poem<sup>82</sup>. These are the lines recited haphazardly as they are wished and without thinking upon them, and as consequence without a structure. Someone's reciting a few couplets does not show that he is a poet. The reason why these were called rajaz was the fact that The Prophet Mohammed, who recited these lines, was a rajeez and that this rajaz was not regarded as poem and consequently the attempt of keeping The Prophet Mohammed from the doubt of being considered as a poet while the holy book Qur'an as a book of poetry. There is no obvious and objective scientific evidence about these attempts. In addition to this, rājizs were not accepted as poets in later periods<sup>83</sup>. Some found resemblance between rajaz and Qur'an owing to its addressing style with saj even though they did not accept rajaz as a type of poem.

---

<sup>82</sup> Ibn Rashīq, *Ibid*, I, 123

<sup>83</sup> Ibn Rashīq, *Ibid*, I, 124

## علم غريب القرآن، نشأته وتطوره

أ.د. محمد شريف السيلوي\* أ. رُحْمى عمران\*\*

### Abstract

Admittedly Quran is the main source of divine guidance for humanity. The scholars of Arabic Language had tremendous efforts to discover the exact meanings of the words used in the Holy Quran as to comprehend the essence of Quranic guidance. Explanation of Odd words (Ghrab-ul-Quran ) is one of the most important branch of Arabic Lexicography. Al-amam Raghīb al-Asfahni (D. 502 A.H.), his book (Al-Mufirdat-fi-Ghareeb-ul-Quran) occupies an important place in this particular branch of Islamic exegeses. Its importance, authenticity and authority can be visualized by the survey of Tafseeri Literature produced during the last many centuries which is replete with the quotations and references from the book of Amam Raghīb. The article deals with the biography of Amam Raghīb and some salient features of his book (Al-Mufirdat-fi-Ghareeb-ul-Quran). The book is of paramount importance with reference to understanding the quranic odd words.

إن القرآن الكريم له شأن كبير لدى الإسلام والمسلمين فهو هديهم في شريعتهم ودستور لهم في الحياة والمعاملات الاجتماعية وهو الذكر الحكيم والصراط المستقيم وهو الذي لا تزيج الأهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء. فلا غرو أن يكون القرآن موضع عناية للمسلمين منذ القديم فقد تتابعت أنواع التأليف في أحكامه وتفسيره وفي بلاغته وفي لغته وفي إعرابه ومفرداته حتى لقد ازدهرت في الثقافة الإسلامية ضروب من العلوم والفنون حول القرآن الكريم. وكذلك موضوع غريب القرآن يحتل مكانة ممتازة بين علوم القرآن ولست بحاجة إلى ذكر عناية الدارسين والعلماء ومجهوداتهم المشكورة تجاه علوم القرآن والتأليف فيها فصنفوا عن مفرداتها ومعانيها ووضعوا معاجم لحفظ المفردات وتحديثها عن القواعد الصرفية والنحوية لصيانة اللسان عن الخاطئ في قراءته وفهم معانيه.

\* رئيس قسم اللغة العربية بجامعة بهاء الدين زكريا بملتان.

\*\* محاضرة قسم اللغة العربية بجامعة بهاء الدين زكريا بملتان.

وكفى بنا في هذا الخصوص أن نقول إن هذه العناية كانت استجابة لما أوجبه المحافظة على القرآن الكريم وفهم معانيه خلال مواده اللغوية وماترى إليه من دقيق الدلالة والمغزى وصحيح المبنى والمعنى. والعلماء القدامى من المسلمين كانوا يتسمون بسمات منها حرصهم على فهم القرآن والمحافظة على لغته. فعلى سبيل المثال كان القصد من تأليف المعجمات وكتب اللغة هو دراسة القرآن من أن لا يقتحمه خطأ في النطق والفهم وحراسة العربية من أن لا يقتحم حرماً دخیلاً لا ترضى عنه العربية. والمراد بغريب القرآن ما ورد في القرآن من مفردات أشكل فهمها على الدارسين والمفردات للإمام الراغب من أجود الكتب في هذا الفن.

### ضرورة العلم بغريب القرآن:

ومن المعلوم أن العرب الذين نزل بهم القرآن قد كانوا ينطقون اللغة العربية بلهجات مختلفة وفي الحديث: "إن القرآن أنزل على سبعة أحرف"<sup>1</sup> ولا جل هذا ربما كان بعض العرب يجهل عن بعض اللهجات. وإنه قد ثبت أن الراسخين في اللغة العربية وفصاحتها كانوا يجهلون معاني كثيرة من الألفاظ.<sup>2</sup>

وهناك بعض الآثار المروية عن الصحابة رضي الله عنهم. في هذا الصدد أخرج أبو عبيد في الفضائل عن إبراهيم التيمي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه سئل عن قوله تعالى ((وفاكهة وأباً))<sup>3</sup> فقال: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم<sup>4</sup>

وأخرج عن أنس (رض) أن عمر (رض) بن الخطاب رضي الله عنه قرأ على المنبر: ((وفاكهة وأباً)) فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه، فقال: إن هذا لهو العلف يا عمر (رض)<sup>5</sup>

وعن ابن عباس (رض) أنه قال: كنت لا أدري ما فاطر السموات، حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما أنا فطرتها، يقول: أنا ابتدأتها.<sup>6</sup> وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال: قال ابن عباس: ما كنت أدري ما قوله: ((ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق))<sup>7</sup> حتى سمعت قول بنت ذي يزن: "تعال أفاتحك" تقول تعال أخاصمك.<sup>8</sup>

1 صحيح البخاري في الخصومات باب كلام الخصوم بعضهم في بعض: 90/3.

2 مقدمة الصحاح لأحمد عبد الغفور العطار. دار العلم للملايين، بيروت ص: 14 الطبعة الثانية 1399 هـ 1979 م.

3 سورة العنكبوت الآية: 31

4 الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: 4/2.

5 الإتقان في علوم القرآن: 4/2، دراسات في علوم القرآن لعبد القهار داود العاني: 154/1.

6 الإتقان في علوم القرآن: 4/2.

7 سورة الاعراف الآية: 89.

8 الإتقان في علوم القرآن: 5/2، دراسات في علوم القرآن: 154/1.

وأخرج الفريابي، حدثنا إسرائيل، حدثنا سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: كل القرآن أعلمه الأربعة: (غسلين)<sup>1</sup> و(حناناً)<sup>2</sup> و(أواه)<sup>3</sup> (والرقيم)<sup>4</sup>

وأخرج عن طريق مجاهد عن ابن عباس (رض)، قال: ما أدري " الغسلين " ولكني أظنه الزقوم.<sup>5</sup>

هذا ونحوه أمثلة تدل على بعض المفردات من القرآن قد تخفى معانيها على الناطقين بالضاد فاعتبرت مثل تلك المفردات من قسم الغريب لغرابيتها وخفاء معانيها على أهل اللغة والنبي صلى الله عليه وسلم بيد أنه كان أفصح العرب وكان يتكلم بالوفود بلغتهم وبلهجتهم والصحابة لم يكونوا يفهمونها.

وروى سهل بن معاذ عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ( لا تزال الأمة على شريعة ما يظهر فيها ثلاث مالم يقبض منهم العلم ويكثر فيهم الخبث وتظهر فيهم السقارة قالوا وما السقارة يارسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (بشر يكونون في آخر الزمان نحيثهم بينهم إذا تلا قوا التلاعن.

وجاء في الحديث أنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إنَّ أحبكم إليَّ وأقر بكم مني مجلساً يوم القيامة أحبا سنكم أخلاقاً وأبعضكم إليَّ وأبعدكم مني مجلساً يوم القيامة هم الثرثارون والمتشدقون المتفيهقون قالوا يارسول الله صلى الله عليه وسلم قد عرفنا الثرثارين والمتشدقين فمن المتفيهقون؟ قال المتكبرون)<sup>6</sup>

وقال ابن الأثير في النهاية وقد عرفت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب لساناً حتى قال له علي رضي الله عنه وقد سمعه يخاطب وفد بني نهد يارسول الله نحن بنو أب واحد ونراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره.<sup>7</sup>

وجاء في رواية أن عمر رضي الله عنه سال أصحابه وهو على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى: (أولئذ هم على تخوف)<sup>8</sup> فسكتوا فقال شيخ من هذيل فقال هذه لغتنا التخوف التناقص قال عمر: هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ قال نعم قال شاعرنا زهير:

تخوف الرجل منها تامكا قردا

كما تخوف عود النبعة السفن<sup>9</sup>

1 سورة الحاقة الآية:36(ولا طعام إلا من غسلين)

2 سورة مريم الآية:13(وحنانا من لدنا)

3 سورة التوبة الآية:114(إن ابراهيم لأواه حلیم)

4 سورة الكهف الآية:9(أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم)

5 الإتقان في علوم القرآن:5/2.

6 سنن الترمذي أبواب البر والصلة باب ماجاء في معاني الأخلاق ج.3.

7 كشف الظنون:1203/2\*مقدمة الصحاح ص:12.

8 سورة النحل الآية:47.

9 تهذيب الألفاظ لا بن السكيت:ص:6،مقدمة الصحاح للعطار ص:14.

يريد أن يدرك معانيه كتحصيل اللب في كونه من أول ومن هنا احتاج علماء الحديث النبوي الشريف إلى وضع معاجم في غريب الحديث كما احتاجوا إلى التأليف في غريب القرآن فموضوع غريب القرآن مهم جدا بل نقول إنه واجب خاصة على من يتصدى لفهم القرآن وتفسيره لأنه أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن هو العلوم اللفظية. ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة يأتي بمرتبة أولى لأن تحصيل معاني مفردات القرآن من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك المعاون في بناء ما يريد أن يبينه وليس ذلك نافعا في علوم القرآن فقط بل في كل علم من علوم الشرع. فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزيدته وواسطته وعليه اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم وإليها مغزع خدق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم ماعداها وعدا الألفاظ المتفرعات منها.

والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوي وبالإضافة أطايب الثمرة وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة.<sup>1</sup> قلنا انفا إن المعرفة بمعاني مفردات القرآن واجبة على من يتصدى لكتاب الله ليبين معانيه ويفسر أحكامه ويجب أن تكون هذه المعرفة بغريب القرآن حيث تمنع عنه الزلل وتبعده عن الخطأ.

يقول الزركشي في البرهان: "ومعرفة هذا الفن ضروري وإلا فلا يحل له إلا إقدام على كتاب الله تعالى: وقال مجاهد: لا يحل لأحد يومن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذالم يكن عالما بلغات العرب.<sup>2</sup> ومن تتبع هذا العلم يظهر لنا أن حبرا الأمة وبحرها عبد الله بن عباس (رض) فقد دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم لفقه كتاب، كتاب الله عز وجل وهو حجة في هذا العلم.

وقد روي عن مكرمة عن عبد الله بن عباس (رض) أنه قال: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب.<sup>3</sup> ومما جعل الصحابة الصحابة يولون عنايتهم بهذا العلم هو ما أخرجه البيهقي مرفوعا عن أبي هريرة (رض) أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه<sup>4</sup> والعلامة السيوطي رحمه الله قد أورد مسائل مسائل كثيرة في هذا الباب.<sup>5</sup>

من كلام العرب: فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما،... فقال نافع: أخبرني عن قوله تعالى: "شرعة ومنها

1 مقدمة المؤلف للمفردات في غريب القرآن ص: 6.

2 البرهان في علوم القرآن للزركشي: 292/1، دراسات في علوم القرآن: 153/1.

3 الإتقان في علوم القرآن: 27/2.

4 دراسات في علوم القرآن 135/1

5 المصدر السابق

جا<sup>1</sup> قال: الشريعة: الدين والمنهاج: الطريق قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال نعم،  
أما سمعت أباسفيان بن الحارث بن عبد المطلب، وهو يقول:  
لقد نطق المامون بالصدق والهدى وبــــيين  
للإسلام ديناً ومنهاجا<sup>2</sup>  
قال: أخبرني عن قوله تعالى: "وحنانا من لدنا"<sup>3</sup> قال: رحمة من عندنا، قال: وهل  
تعرف العرب ذلك؟ قال نعم، أما سمعت طرفة بن العبد يقول:  
أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا  
حنانك بعض الشرأهون من بعض<sup>4</sup>  
قال: أخبرني عن قوله تعالى: "فأجاءها المخاض"<sup>5</sup>. قال ألجأها، قال: وهل تعرف  
العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت حسان بن ثابت يقول:  
إذ شددنا شدة صادقة  
فأجأناكم إلى سفح الجبل<sup>6</sup>  
قال: أخبرني عن قوله تعالى: (فيطمع الذي في قلبه مرض)<sup>7</sup> قال الفجور والزنى. قال:  
وهل تعرف العرب ذلك؟ قال نعم، أما سمعت قول الأعشى:  
حافظ للفرج راض بالتقى  
ليس ممن قلبه فيه مرض<sup>8</sup>  
قال: أخبرني عن قوله تعالى: "لا فيها غول"<sup>9</sup> قال ليس فيها نتن ولا كراهية  
كخمر الدنيا قال: وهل تعرف العرب؟ قال نعم، أما سمعت قول امرئ القيس.  
رب كأس لا غول فيها  
وسقيت النديم منها مزاجا<sup>10</sup>  
قال: أخبرني عن قوله تعالى: "من طين لأرب"<sup>11</sup> قال: الملتزق، قال: وهل  
تعرف العرب ذلك؟ قال نعم، أما سمعت قول النابغة:  
ولا يحسبون الخير لا شربعه  
ولا يحسبون الشر ضربة لأرب<sup>1</sup>

1 سورة المائدة الآية: 48.

2 الإتيان في علوم القرآن: 28/2-69.

3 سورة مريم الآية: 13.

4 الإتيان في علوم القرآن، 70/2، ديوان طرفة بن العبد دار صادر بيروت 1380، ص: 67.

5 سورة مريم الآية: 23.

6 الإتيان في علوم القرآن، 71/2، شرح ديوان حسان وضعه عبد الرحمن البرقوقي

ص: 302.

7 سورة الأحزاب الآية: 32.

8 الإتيان ..... 75/2.

9 سورة الصافات الآية: 47.

10 الإتيان في علوم القرآن: 4/2.

11 سورة الصافات الآية: 11.



وهناك أسباب كثيرة لضرورة العلم بغرائب القرآن من شأنها الإفضاء إلى التغيرات في اللغات واللهجات، فوجد اللحن في العربية واشتدت الحاجة إلى حفظ القرآن من هذا الفساد فوفق الله للعلماء المسلمين على خدمة كتابه العظيم بتدوين العلوم العربية. ومنها وضع المعاجم وقد قدر السبق في هذا المجال لأئمة اللغة لأئمة نحو الخليل<sup>2</sup> والزمخشري<sup>3</sup> والراغب وابن منظور الأفريقي والزبيدي<sup>4</sup> وأمثالهم.

## بدء التأليف في غريب القرآن

بدأت حركة التأليف في غريب القرآن في العصر الثاني لعصر الرسول صلى الله عليه وسلم لما حدثت فيه مأو جب على العلماء الا اهتمام بعلم غريب القرآن. والباعث في هذا الخصوص هو حفظ لغة القرآن من الضياع والصون لمعاني مفرداته ويستهدف هذا العلم معرفة الكلمات الغريبة لغة ومعنى وإعراباً.

<sup>1</sup> الإتيان في علوم القرآن: 75/2-76، ديوان النابغة الذبياني تحقيق وشرح كرم البستاني 1379 هـ 1960 م ص: 13.

<sup>2</sup> هو أبو عبد الرحمان خليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليماني: كان من أئمة اللغة والأدب ويقال: الفرهودي نسبة إلى فراهيد بن مالك بن فهم بن عبد الله بن مالك بن مضر الأزدي البصري، سيد الأدباء في علمه وزهده، كان سفيان الثوري يقول: من أحب أن ينظر إلى رجل خلق من الذهب والمسك فلينظر إلى الخليل بن أحمد و وضع علم العروض وهو استاذسيبويه النحوي وللخليل من التصانيف: " كتاب الإيقاع" وكتاب الجمل" و"كتاب الشواهد" و "كتاب العروض" ط" و " تفسير حروف اللغة" خ و كتاب العين ط

\* معجم الأدباء: ياقوت الحموي: 72/11-77. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لا بن خلكان: 244/2-248 الأعلام لخير الدين الزركلي: 314/2.

<sup>3</sup> هو أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، كان إماماً في التفسير والنحو واللغة والأدب، متفناً في علوم شتى معتزلي المذهب متجاهراً بذلك. وله من التصانيف: " الكشاف" في تفسير القرآن، والفائق في غريب الحديث، نصائح الكبار ونصائح الصغار، مقامات في المواعظ، وأساس البلاغة" في اللغة وغير ذلك من التصانيف توفي بقصبة خوارزم يوم عرفة سنة 538 هـ.

\* معجم الأدباء: 126/19-135، وفيات الأعيان: 128/5-174. الأعلام: 178/7. هو أبو الفيز محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي الملقب بمرتضى كان علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب ولد سنة 1145 هـ في بلجرام بالهند توفي بالطاعون في مصر سنة 1205 هـ ومن تصانيفه: " تاج العروس في شرح القاموس": ط عشر مجلدات، طبعة مصرو أسانيد الكتب الستة- خ " و " عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبو حنيفة ط" مجلدان. و " اتحاف السادة المتقين" ط في شرح إحياء العلوم لغزالي عشر مجلدات طبعة مصر وكشف اللثام عن آداب الإيمان والإسلام" رفع الشكوى وترويح القلوب في ذكر ملوك بني أيوب" ط و " حكمة الإشراق إلى كتاب الأفاق ط" (الأعلام: 70/7).

ولولا هذه العناية التي بذلها العلماء رحمهم الله لحدثت اللغة العربية ما حدثت لغيرها من اللغات التي إندرست وتبعثرت مفرداتها لمرور الزمن واختلاط الأجناس وامتزاج الألسن وتداخل اللغات<sup>1</sup>

وفي العصر الثاني كان اللسان العربي عندهم صحيحا محروسا لا يتدخله الخلل، ولا يتطرق إليه الزلل إلى أن فتحت الأمصاير وخالط العرب غير جنسهم من الروم والفرس والنبط.

فامتزجت الألسن وتداخلت اللغات ونشأ بينهم الأولاد، فتعلموا من اللسان العربي مالا بدلهم في الخطاب منه.... ألهم الله سبحانه وتعالى جماعة من أهل المعارف أن صرفوا إلى هذا الشأن طرفا من عنايتهم فشرعوا فيه حراسة لهذا العلم الشريف.<sup>2</sup>

### المؤلفون في غريب القرآن:

وعدد كبير من اللغويين والمفسرين كتبوا في هذا العلم الشريف وقد ذكرنا السيوطي كتابا للعزيمي في هذا العلم. وقال إنه أقام في تأليفه خمس عشرة سنة، يحرره هو وشيخه أبو بكر الأنباري.<sup>3</sup>

وقيل إنه أول من جمع في هذا الفن شيئا أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي البصري المتوفي (سنة 210 هـ).<sup>4</sup> وقيل إنه أول من صنف في غريب القرآن وعني بجمعه وترتيبه هو أبوسعيد أبان بن تغلب بن رباح الحريري التابعي المتوفي سنة 141 هـ.

وكان من أصحاب الإمام الصادق والباقر عليهما السلام.<sup>5</sup> ثم تبعه جماعة من جهابذة العلماء من بينهم أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل بن الأصفهاني المعروف بالراغب فإلف كتابا سماه "المفردات في غريب القرآن" أو "معجم مفردات لألفاظ القرآن"، وفيما يلي قائمة لبعض الرجال الذين كتبوا في علم غريب القرآن.

- 1- أبو الحسن النضر بن شميل المازني البصري المتوفي سنة 203 هـ.
- 2- أبو عمر اسحاق بن مرارة الشيباني المتوفي سنة 206 هـ.
- 3- أبوزكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي المعروف بالفراء المتوفي سنة (207 هـ)<sup>6</sup>

<sup>1</sup> مقدمة تفسير غريب القرآن للشيخ فخر الدين الطريحي المتوفي (1075 هـ) إيران. ص: "و"

<sup>2</sup> كشف الظنون: 1203/2 ومقدمة تفسير غريب القرآن للطريحي ص: هـ

<sup>3</sup> كشف الظنون: 1208/2، الإتيان في علوم القرآن: 3/2، دراسات في علوم القرآن: 152/1.

<sup>4</sup> كشف الظنون: 1203/2.

<sup>5</sup> مقدمة تفسير غريب القرآن للشيخ فخر الدين. ص "و".

<sup>6</sup> هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسلمي، المعروف بالفراء المتوفي (207 هـ). الديلمي الكوفي من بني أسدوقيل مولى بن منقر كان أعلم الكوفيين بالنحو واللغة وفنون الأدب. حكى عن أبي ثعلب أنه: قال: لولا الفراء لما كانت عربية لأنه

- 4- أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي الخزاعي الكوفي المتوفى سنة 224 هـ.
- 5- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الباهلي الدينوري المتوفى سنة 267 هـ<sup>1</sup>
- 6- أبو بكر محمد بن العزيز السجستاني<sup>2</sup> المتوفى سنة 330 هـ.
- 7- أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني المتوفى 502 هـ.
- 8- أبو الفرج عبد الرحمان بن علي الجوزي المتوفى 597 هـ<sup>3</sup>.
- 9- أبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن حيان الأندلسي المتوفى سنة 745 هـ<sup>4</sup>.
- 10- نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري<sup>5</sup>.
- 11- الشهاب أحمد بن يوسف عبد الدائم بن محمد المعروف بابن السمين الحلبي المتوفى 756 هـ<sup>6</sup>.

خلصها وضبطها ولو لا الفراء لسقطت العربية وقال سلمة بن عاصم: إنني لأعجب من الفراء كيف كان يعظم الكسائي وهو أعلم بالنعومة. وقال الفراء: أُموت وفي نفسي شيء من "حتى" لأنها تخفض وترفع وتنصب وكان لا يميل إلى الاعتزال ومن كتبه "المقصود والممدود. خ" و "المعاني ويسمى معاني القرآن. ط" و "المذكر والمؤنث". ط وكتاب "اللغات" و "الفاخرخ" في الأمثال. وفيات الأعيان: 176/6-182. الأعلام: 145/8.

1 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، النحوي اللغوي صاحب "كتاب المعارف" وأدب الكاتب" كان فاضلاً ثقة ولد ببغداد وسكن الكوفة ثم ولي قضاء الدينور مدة، فنسب إليها. وتوفي ببغداد. من كتبه "تأويل مختلف الحديث. ط" و "أدب الكاتب. ط" و "المعارف. ط.... و "مشكل القرآن" و "غريب القرآن". ولد سنة 213 هـ وقيل مات 276 هـ. وفيات الأعيان: 42/3، الأعلام: 137/4.

2 سمي كتابه: "نزهة القلوب وفرحة المكروب" ويعرف "بالعزيزي" طبع في القاهرة عام 1295 هـ بها مش تبصرة الرحمان وتيسير المنان لعلي بن أحمد مقدمة تفسير غريب القرآن للطريحي ص "ط" في الحاشية.

3 عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، أبو الفرج: علامة عصره في التاريخ والحديث، كثير التصانيف مولده ووفاته ببغداد له نحو ثلاث مئة مصنف، منها تلقيح أهل الآثار في مختصر السير والأخبار. ط" قطعة منه. (الأعلام: 316/3).

4 أبو حيان من كبار العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات..... واشتهرت تصانيفه في حياته وقرئت عليه من كتبه "البحر المحيط. ط" في تفسير القرآن ثماني مجلدات.... وتحفة الأريب. ط" في غريب القرآن. الأعلام: 152/7.

5 هو الحسن بن محمد بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري. نظام الدين ويقال له الأعرج. مفسر له اشتغال: بالحكمة والرياضيات.... له كتب منها "غرائب القرآن" و "رغائب الفرقان. ط" في ثلاثة مجلدات، يعرف بتفسير النيسابوري الفه 828 هـ. الأعلام: 216/2.

6 هو أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين المعروف بالسمين: مفسر عالم بالعربية والقراءات شافعي من أهل حلب استقر واشتهر في القاهرة. ومن كتبه: تفسير القرآن" عشرون جزء والقول الوجيز في أحكام الكتاب العزيز" خ الجزء الأول منه و "الدر المصون. خ" في إعراب القرآن مجلدان ضخمان و "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ". خ في غريب القرآن. الأعلام: 274/1.

- 12- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم الشافعي المصري المتوفى 815 هـ<sup>1</sup>
- 13- أبو عبد الرحمن عبد الله بن مخلوف المالكي الأشعري المتوفى سنة 875 هـ.
- 14- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي<sup>2</sup> الشافعي المتوفى 910 هـ<sup>3</sup>

فهؤلاء العلماء الذين ذكرتهم آنفا ألفوا في علم غريب القرآن، والإمام الراغب وإن كان متأخرا عنهم زمنا لكنه سبق في تأليف كتاب في غريب القرآن لكونه أجمع مادة وأكثر نفعاً وأسهل تناولاً وأقرب فهماً. وطبعاً أنه لقد قدر له الاطلاع على مقالته القدامى في هذا العلم فإذا كتاب المفردات في غريب القرآن بجمع ما قيل في غرائب القرآن قيل الإمام الراغب فضلاً عن ما كانت نتيجة جهود المؤلف المشكورة وآرائه القيمة ماعدا الكتاب: المفردات في غريب القرآن. هناك عدة مؤلفات أصدرت حديثاً في هذا الفن واكتفي بذكر بعضها لإفادة دراسي غرائب القرآن فهاهي ذا.

- 1- تفسير غريب القرآن لا بن قتيبة
- 2- تفسير معاني القرآن لأبي زكريا الفراء.
- 3- كتاب الإتقان في علوم القرآن للحافظ جلال الدين عبد الرحمان السيوطي.
- 4- البرهان في علوم القرآن للزركشي.
- 5- دراسات في علوم القرآن لعبد القهار داؤد العاني تفسير الكشف للزمخشري.
- 6- النهاية لا بن الأثير.

<sup>1</sup> هو أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، ابن الهائم: من كبار العلماء بالرياضيات..... ومن تصانيفه: "اللمع. ط" في الحساب،.... و" كتاب الفرائض. خ رسالة " و" التبيان في تفسير القرآن- خ" جزء غير كبير. الأعلام: 226/1.

<sup>2</sup> هو عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضير السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مورخ أديب المتوفى 911 هـ. له نحو 600 مصنف، منها "الكتاب الكبير"، من كتبه، الإتقان في علوم القرآن. ط" وترجمان القرآن" ط" وتفسير الجلالين". ط.... و" متشابه القرآن. ط"..... والمذهب في ما وقع في القرآن من المعرب خ"..... و" مفحمات الأقران في مبهمات القرآن. ط"..... الأعلام: 301/3-302.

<sup>3</sup> مقدمة تفسير غريب القرآن للشيخ فخر الدين الطريحي ص:و- ط.

## قائمة المصادر والمراجع

(1) البخاري:	الإمام أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي (المتوفى 256هـ) "صحيح البخاري" دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة باستنبول، 1401هـ. 1981م
(2) ابن خلكان:	أبو العباس شمس الدين الأربلي (المتوفى 681هـ) "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" تحقيق الدكتور احسان عباس دار صادر، بيروت 1398هـ
(3) ابن رشيقي:	أبو علي الحسن بن رشيقي القيرواني (المتوفى 463هـ) "كتاب العمدة في صناعة الشعر ونقده" سنة 1325هـ - 1907م. (طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر)
(4) ابن السكيت:	أبو يعقوب بن إسحاق (المتوفى 244هـ) "تهذيب الألفاظ" بيروت 1895م.
(5) ابن فارس:	أحمد بن فارس بن زكريا القزويني (المتوفى 395هـ) "معجم مقاييس اللغة العربية" تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون مكتب الأعلام الإسلامي جمادى الآخرة 1404هـ
(6) ابن قتيبة:	أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى 276هـ) "تفسير غريب القرآن" بتحقيق السيد محمد صقر مكتبة توحيد وسنة، محلي جنكي عقب قصة خواني بشاور 1398هـ. 1978م.
(7) ابن ماجه:	الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى 275هـ) "سنن ابن ماجه" بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، 1395هـ. 1975م.
(8) ابن منظور:	أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم

(المتوفى 711 هـ) "لسان العرب"	
أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم المعروف بابن أبي يعقوب الوراق النديم البغدادي (المتوفى 385 هـ) "الفهرست" دار المعرفة والطباعة والنشر بيروت، لبنان.	(9) ابن النديم:
حبيب بن أوس الطائي (المتوفى 186 هـ) "ديوان الحماسة" 1384 هـ، 1965م بتحشية مولانا محمد اعزاز علي الديوبندي تحت إدارة المكتبة السلفية شارع شيش محل. لاهور: 2.	(10) أبو تمام:
سليمان بن أشعث بن إسحاق السجستاني (المتوفى 275 هـ) "سنن أبي داود" بتصحيح مولانا محمود حسن الديوبندي مكتبة امدادية، ملتان. باكستان	(11) ابوداؤد:
الدكتور (المتوفى 1939م) "المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف" مكتبة بريل في مدينة ليدن، سنة 1936م.	(12) ا.ي. ونسك:
الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (المتوفى 279 هـ) "سنن الترمذي" دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1400 هـ. 1980م	(13) الترمذي:
اسماعيل بن حماد (المتوفى 393 هـ) "الصحيح تاج اللغة وصحاح العربية" بتحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية 1399 هـ	(14) الجوهرى:
ملا مصطفى بن عبد الله الكاتب جليبي المعروف بالحاجي خليفة (المتوفى 1067 هـ) "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" منشورات مكتبة المثنى بغداد	(15) حاجي خليفة:
حسان بن ثابت الأنصاري (المتوفى 54 هـ) "شرح ديوان حسان بن ثابت" وضعه عبد الرحمان. مطبعة السعادة بمصر	(16) حسان بن ثابت:
أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني (ت 502 هـ)	(17) الراغب:

	<p>"المفردات في غريب القرآن" تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني الناشر: نور محمد كتب خانه آرام باغ، كراتشي، باكستان.</p>
(18) الزبيدي:	<p>أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي (المتوفى 1205 هـ) "تاج العروس من جواهر القاموس" منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر 1306 هـ</p>
(19) الزركلي:	<p>خير الدين الزركلي (1397 هـ) "الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين" دار العلم للملايين، بيروت، لبنان 1980 م.</p>
(20) السبع المعلقات:	<p>باهتمام: خويدم العلماء محمد اسحاق الناظم المكتبة الرحيمية الواقعة بديوبند (يو- بي) هند</p>
(21) السيوطي:	<p>عبد الرحمان شيخ كمال الدين أبوبكر بن محمد بن سابق الملقب بجلال الدين (المتوفى 911 هـ) " 1) الإتيان في علوم القرآن" بتحقيق أبي الفضل إبراهيم، منشورات الرضي. بیدار مطبعة أمير. الطبعة الثانية 1303 هـ. 2) "بغية الوعاة" طبع بالقاهرة. 1326 هـ 3) "حسن المحاضرة" طبع بالقاهرة 1324 هـ</p>
(22) الضبي:	<p>أبو العباس الفضل بن محمد الضبي (المتوفى 168 م) "ديوان المفضليات" مع شرح وافر لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري بمطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت 1920 م</p>
(23) الطبرسي:	<p>أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (المتوفى 548 هـ) "مجمع البيان في تفسير القرآن" بتعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي مكتبة العلمية الإسلامية طهران. سوق الشيرازي</p>
(24) طرفة بن العبد:	<p>طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد (المتوفى 60 ق هـ) "ديوان طرفة العبد" دار صادر، بيروت، لبنان 1380 هـ.</p>
(25) الطريحي:	<p>الشيخ فخر الدين الطريحي (المتوفى 1085 هـ) "تفسير غريب القرآن" (مقدمة) بتحقيق محمد كاظم الطريحي</p>

الناشر زاهدي، ايران (بلا تأريخ)	
(26) العاني: " عبد القهار داؤد العاني " دراسات في علوم القرآن" مطبعة المعارف بغداد 1972م	
(27) العطار: أحمد بن عبد الغفور العطار "مقدمة الصاح" الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1399 هـ	
(28) عنتره: عنتره بن شداد بن عمرو بن معاوية العبسي (المتوفى 22 ق هـ) " ديوان عنتره بن شداد" حققه وقدم له المحامي فوزي عطوي. دار صعب بيروت. 1980م.	
(29) القرآن الكريم	
(30) كحالة: عمر رضا كحالة "معجم المؤلفين: تراجم مصنفى الكتب العربية" مطبعة الترقى بدمشق 1277 هـ	
(31) مالك بن أنس: مالك بن أنس مالك بن أبي عامرين عمرو بن الحارث الأصبحي ( المتوفى 179 هـ)"كتاب الموطأ" مير محمد كتب خانه مركز علم وادب آرام باغ كراتشي.	
(32) المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد النحوي ( ) المتوفى 285 هـ) " الكامل في اللغة والأدب " ( الجزء الأول) مكتبة المعارف، بيروت.	
(33) محمد شفيع محمد شفيع ( الدكتور) وجماعته " موسوعة المعارف الإسلامية في الأردنية" (المجلد الأول) الناشر: محمد بشير جامعة بنجاب بلاهور، سنة 1393 هـ	
(34) محمد عبد الله: محمد عبد الله ( الدكتور) السيد وجماعة " موسوعة المعارف الإسلامية في الأردنية" ( المجلد العاشر) الناشر: اقبال حسين جامعة بنجاب بلاهور سنة 1364 هـ.	
(35) محمد فؤاد عبد الباقي: محمد فؤاد عبد الباقي " المعجم المفهرس لألفاظ القرآن" مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ	
(36) مسلم: عساكر الدين أبو الحسن مسلم بن حجاج القشيري ( )	



<p>المتوفى 261 هـ) " الصحيح لمسلم" شرح كامل للنووي قديمى كتب خانة، مقابل آرام باغ كراتشى الطبعة الثانية 1375 هـ - 1956م</p>	
<p>ميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني ( ) المتوفى 1313 هـ) " روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات" عنيت بنشره مكتبة اسماعيليان.تهران.</p>	<p>(37) ميرزا محمد باقر:</p>
<p>النابعة الذبياني (المتوفى 604م 18ق هـ) "ديوان النابعة الذبياني" تحقيق وشرح كرم بستاني 1979م. دار صادر بيروت لبنان.</p>	<p>(38) النابعة:</p>
<p>أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن دينار النسائي ( المتوفى 303 هـ) "سنن النسائي" بشرح الحافظ جلال الدين السيوطى وحاشية الإم السندي المكتبة العلمية، بيروت لبنان</p>	<p>(39) النسائي:</p>
<p>أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (المتوفى 226 هـ) " إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء المعروف وبمعجم الأدباء" الطبعة الأخيرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.</p>	<p>(40) ياقوت الحموي:</p>

## تشكل المعنى من موسيقى العروض و الصورة الفنية علي بن جبلة العكوك" أ للدهر تبكي أم على الدهر تجزع " نموذجاً تحليلياً

د. عماد علي سليم الخطيب\*

### Abstract

THE MEANING STRUCTURE FROM IMAGERY

ALI EBN JABALAH ALAKAWAK : ALLEDHRE TABKI STND.

*This Work introduces, criticizing show of What sever said about the ALI EBN JABALAH ALAKAWAK, Which is came in the books of criticalism.*

*This work supposes that there is an existence of a kind of relation in between the technical image and others of abbreviations as it is connected with, imagination, material, presumption, realization, ... , feeling's and symbols thus we review these abbreviations with definitions explanation and understanding the standard text .*

### تعريف بالشاعر علي بن جبلة العكوك (1)

اسمه و تاريخه:

هو علي بن جبلة بن مسلم بن عبد الرحمن الأنباري. 160 - 213 هـ /  
776 - 828 م

مولده و وصفه:

شاعر مجيد، أعمى، أسود، أبرص، من أبناء الشيعة الخراسانية، ولد بحي الحربية في الجانب الغربي من بغداد.

لقبه :

يلقب بالعكوك وبه اشتهر ومعناه القصير السمين.

ويقال إن الأصمعي هو الذي لقبه به حين رأى هارون الرشيد متقبلاً له، معجباً به.

فقد بصره :

يختلف الرواة في فقد بصره، فمنهم من قال إنه ولد مكفوماً ومنهم من قال إنه كف بصره وهو صبي.

## موهبتة الشعرية:

عني به والده فدفعه إلى مجالس العلم والأدب مما أذكى موهبته الشعرية وهذبها.

---

أستاذ النقد الحديث المساعد قسم اللغة العربية و آدابها جامعة البلقاء التطبيقية الأردن

قريبه من الخلفاء و بعده عنهم :

امتدح العكوك الخلفاء ومنهم هارون الرشيد الذي أجزل له العطاء وفي عهد المأمون كتب قصيدة في مدحه إلا أنه لم ينشدها بين يديه وإنما أرسلها مع حميد الطوسي فسخط المأمون عليه لأنه نوه بحميد الطوسي وأبي دلف العجلي وتأخر عن مدحه والإشادة به، مما أوصد عليه أبواب الخلفاء بعد الرشيد.

وممن أشار لذلك ابن شيخان السالمي ( 1284 - 1346 هـ ) في قصيدة له

من مجزوء الرجز ، و مطلعها:

سَلَّ الفؤادَ وانصرفَ      ظَبْيٌ تَرَبَّى في العُرفِ

و يقول فيها:

تتيةً بالفضل على      العكوك في أبي دلف

موضوعات شعره :

تدور موضوعات شعره حول المديح والرثاء كما يراوح في بعضها بين السخرية والتهكم والفحش وهتك الأعراض والرمي بالزندقة والغزل والعتاب.

مجموع القصائد و مجموع الأبيات:

له ( 65 ) قصيدة، بها (554) بيتاً.

جدول بحوره الشعرية:

البحر	القصائد	الأبيات
الطويل	16	92

53	1	المديد
63	14	البسيط
18	6	الوافر
79	7	الكامل
24	1	الهمز
50	3	الرجز
82	4	الرمز
6	2	السريع
6	2	المنسرح
49	4	الخفيف
32	5	المتقارب
554	65	المجموع: ←

وصف الأصفهاني له:

وصفه الأصفهاني بقوله: " هو شاعر مطبوع، عذب اللفظ، جزل، لطيف المعاني، مدّاح، حسن التصرف ".

قصة وفاته:

لوفاته قصة اختلف فيها فمنهم من يقول إن المأمون هو الذي قتله؛ لأنه بالغ في مدح أبي دلف العجلي وحميد الطوسي و قد خلع عليهما صفات الله، و روى ذلك ابن حجة الحمي في " ثمرات الأوراق في المحاضرات "، يقول العكوك بن علي بن أبي جبلة في أبي دلف :

إنما الدنيا أبو دلفٍ      بين بادية ومحتضره

فإذا ولي أبو دلفٍ      ولّت الدنيا على أثره  
كلُّ من في الأرض من عربٍ      بين بادية إلى حضره  
مستعير منك مكرمةً      يكتسبها يوم مفتخره  
فأعطاه أبو دلف مائة ألف درهم. ولما بلغت المأمون غضب غضباً شديداً  
على العكوك

فطلب فهرب فاجتهدوا إلى أن جاءوا به مقيداً فلما صار بين يديه قال له يا  
ابن اللخناء أنت  
القائل في مدحك لأبي دلف كل من في الأرض من عرب البيتين جعلتنا  
ممن يستعير المكارم  
منه ويفتخر بها ...

ولا قل في ذلك مدحه للطوسي ، و ذكر له ذلك القرشي النجفي في "  
حماسة القرشي "، فيقول في مدحه:

إنما الدنيا حُمَيْدٌ      وأياديه الجسامُ  
فإذا ولي حميدٌ      فعلى الدنيا السلامُ

ويقول أيضاً في مدحه من كتاب الثعالي في " خاص الخاص " :  
دجلة تسقي وأبو غانم      يطعم من تسقي من الناس  
الناس جسم وإمام الهدى      رأس وأنت العين في الرأس  
ومنهم من قال إنه توفي حتف أنفه. و قد ذكره الشيخ الأديب عائض القرني  
من أصحاب القصائد التي قتلت أصحابها.

كتب النقاد العرب القدماء عنه :

ذكره صاحب الأغاني في تفوقه و غلبته زمن الخليفة هارون الرشيد "  
فلما قدم عليه علي بن جبلة العكوك غلب عليه، وسقطت منزلة أبي الأسد عنده،  
فانقطع إلى الفيض بعد عزله عن الوزارة ولزومه منزله، وذلك في أيام الرشيد. و  
ذكر له مدحته :

يا دواء الأرض أن فسدت      ومديل اليسر من عسره  
كل من في الأرض من عرب      بين بادية إلى حضره

تشكل المعنى من موسيقى العروض و الصورة الفنية

مستعير منك مكرمة  
يكتسبها يوم مفتخره  
بين ميداه ومحتضره  
إنما الدنيا أبو دلف  
حتى برع، وحتى كان العالم إذا رآه قال لمن حوله: أوسعوا للبغوي وكان  
ذكيا مطبوعا، فقال الشعر، وبلغه أن الناس يقصدون أبا دلف لجوده وما كان يعطي  
الشعراء، فقصده -وكان يسمى العكوك- فامتدحه بقصيدته السابقة. كما ذكر  
الأصفهاني هجاء الهيثم بن عدي إجابة لطلب الخزيمي، و إنشاده حميدا الطوسي  
شعرا في أول رمضان، بروايته :  
" أخبرني الحسن بن علي، قال: حدثني أحمد بن أبي طاهر، قال: حدثني أبو

وائلة

السدوسي، قال:

دخل علي بن جبلة العكوك على حميد الطوسي في أول يوم من شهر  
رمضان، فأنشده:

جعل الله مدخل الصوم فوزا  
لحميد ومتعته في البقاء  
فهو شهر الربيع للقراء  
وفراق الندمان والصهباء  
وأنا الضامن الملى لمن عا  
قراها مفطرا بطول الظماء  
وكأنني أرى الندامى على الخسف  
يرجون صبحهم بالمساء  
قد طوى بعضهم زيارة بعض  
واستعاضوا مصاحفاً بالغناء  
و ذكر في حبه الجارية و حبها له على قبح وجهه:

" أخبرني عمي قال: حدثنا أحمد بن الطيب السرخسي قال: حدثنا ابن أخي  
علي بن جبلة العكوك -قال أحمد: وكان علي جارنا بالربض هو وأهله، وكان أعمى  
وبه وضج. وكان يهوى جارية أدبية ظريفة شاعرة وكانت تحبه هي أيضاً على قبح  
وجهه وما به من الوضع، حدثني بذلك عمرو بن بحر الجاحظ " .

و جاء ذكره كشاهد على المساواة في البديع عند أسامة بن منقذ في " البديع  
في نقد الشعر "، فقال :

اعلم أن المساواة هي مساواة الآخذ منه للمأخوذ عنه، والأول أحق به، لأنه  
ابتدع والثاني اتبع، فالأول سابق، والثاني لاحق، كما قال العكوك يصف فرساً:  
متطردٌ يرتجُّ من أقطاره  
كالماء جالت فيه ريحٌ فاضطرب  
و لحقه ابن المعتز فقال:

فكأنه موجٌ يذوبُ إذا  
أطلقتَه، فإذا مسكت جمدُ  
وقال ديك الجن:

مشعشةٌ من كفّ ظبي كأنما  
تناولها من خده فأدراها  
و أورد له ابن حمدون شعراً في " التذكرة الحمدونية ":

من الكامل :

وأرى الليالي ما طَوْتُ من قوتي  
رَدَّتُهُ في عَظَّتِي وفي إِفهامي

وعلمتُ أنّ المرءَ من سنن الرّدى حيثُ الرميّةُ من سهام الرّامي  
من الوافر :

أغرُّ تولّد الشهواتُ منه فما تعدوه أهواءُ القلوب  
وما اكتحلتُ به عينٌ فتبقى مُسلمةُ الضميرِ من الذنوب

و أورد له ابن أبي عون في " التشبيهات "، من التشبيهات الحسان في الخمر قوله:  
وصافية لها في الكاس لينٌ ولئن في النفوس لها شماسٌ  
كأن يدّ النديم تديرُ منها شعاعاً لا تحيط عليه كاسٌ

و أورد له البصري في " الحماسة البصرية "، قوله :  
وما لامرئٍ حاولته منك مهربٌ ولو رفَعته في السماء المطالعُ  
ولا هاربٌ لا يَهتدي لمكانه ظلامٌ ولا ضوءٌ من الصُّبح ساطعُ

و ذكر أبو أحمد العسكري في " المصون في الأدب "، سرقة المتدرجة هكذا :  
قال الفرزدق و هو سارق من الأخطل :  
ولو حملتني الريحُ ثم طلبتني لكنتُ كشيءٍ أدركته مقادرُه

وسرق سلمُ الخاسر بيت الأخطل والفرزدق فقال:  
وأنت الدهر مبيثاً حباله والذهرُ لا ملجأً منه ولا هربُ  
ولو ملكتُ عنانَ الريحِ أصرّفه في كلّ ناحية ما فاتك الطلُبُ

و سرقه أيضاً علي بن جبلة العكوك فقال:  
وما لامرئٍ حاولته منك مهربٌ ولو رفَعته في السماء المطالعُ  
بل هاربٌ لا يَهتدي لمكانه ظلامٌ ولا ضوءٌ من الصبح ساطعُ

و عرف له ابن الجراح في " الورقة "، فقال :  
هو علي بن جبلة الضرير، ويعرف بالعكوك، خراساني بنوى، شاعر  
مطبوع مجيد، وكان أبرص، وله مدائحُ حسان. وأحسنُ قوله في أبي دُلف، وخُميد بن  
عبد الحميد الطوسي، والحس بن سهل. قال عنه الجاحظ: كان أحسن خلقِ الله إنشاداً،  
ما رأيْتُ مثله بدويًا ولا حضرياً.

و يذكر له ابن شاعر الكتبي في " فوات الوفيات "، روايته عن سؤال طرفة  
بن العبد عن لذات الدنيا فقال: مركب وطي، وثوب بهي، ومطعم شهّي، فسئل امرؤ  
القيس فقال: بيضاء رعبوبة، بالشحم مكروبة، بالمسك مشبوبة، وسئل الأعشى فقال:

تشكل المعنى من موسيقى العروض و الصورة الفنية

صهباء صافية، تمزجها ساقية، من صوب غادية، قال العكوك: فحدث بذلك أبا دلف فقال:

أطيب الطيبات قتل الأعادي      واختيالي على متون الجياد  
ورسول يأتي بوعد حبيب      وحبیب يأتي بلا ميعاد

و عرف له ابن خلكان في " وفيات الأعيان و أنباء أهل الزمان "،  
" هو أبو الحسن علي بن جبلة بن مسلم بن عبد الرحمن، المعروف بالعكوك الشاعر المشهور؛

أحد فحول الشعراء المبرزين قال الجاحظ في حقه: كان أحسن خلق الله إنشاداً، ما رأيت مثله بدوياً ولا حضرياً وكان من الموالي وولد أعمى، وكان أسود أبرص، ومن مشهور شعره قوله:

بأبي من زارني مكتئماً      خائفاً من كل شيء جزعا  
زائرٌ نم عليه حسنه      كيف يخفي الليل بدرأً طلعا  
رصد الغفلة حتى أمكنت      ورعى السامر حتى هجعا

ويحكى أن العكوك مدح حميد بن عبد الحميد الطوسي بعد مدحه لأبي دلف بهذه القصيدة فقال له حميد: ما عسى أن تقول فينا وما أبقيت لنا بعد قولك في أبي دلف: إنما الدنيا أبو دلف... وأنشد البيهقي، فقال: أصلح الله الأمير، قد قلت فيك ما هو أحسن:

دجلة تسقي وأبو غانم      يطعم من تسقي من الناس  
الناس جسم وإمام الهدى      رأس وأنت العين في الرأس

ولما مات حميد في يوم عيد الفطر سنة عشر ومائتين رثاه بقصيدة –  
سيحللها البحث هنا - من جملتها:  
فأدبنا ما أدب الناس قبلنا      ولكنه لم يبق للصبر موضع

وأخبار العكوك كثيرة، ونقتصر منها على هذا القدر.

والعكوك: بفتح العين المهملة والكاف وتشديد الواو وبعدها كاف ثانية، وهو السمين القصير – كما تقدم - ، مع صلابه، رحمه الله تعالى .



## لماذا تشكل المعنى؟

لم نجد مصطلح (تشكل المعنى) مستخدماً بين مصطلحات التحليل في كتب النقد العربي القديم، بل وجدناه في كتب النقد العربي الحديث، و لم يعرف كمصطلح من كلمتين، بل عرف النقاد كلمة ( المعنى ) وحدها مشيرين إلى كلمة ( تشكل ) ضمناً - كما سيأتي - .

و قد عرف مجدي وهبة المعنى في معجمه مصطلحات الأدب (2) بأنه " المدلول، و هو ترجمة ظواهر خارجية، من أحداث، أو أشخاص، أو أشياء، أو رموز لها ( كالكلمات أو الصور ) إلى مدركات ذهنية متواضع عليها " .  
و جاء في موطن آخر من المعجم قوله : بأن المعنى مصطلح فلسفي امتد إلى ميدان النقد الأدبي من خلال السؤال عن وظيفة الشعر الاجتماعية أو السياسية أو الأخلاقية إلى جانب الوظيفة الجمالية، و في هذا تحيد نوع **المعنى** الذي نستمد منه النص الشعري قبل ان نصب ذلك المعنى في قالب من الوظائف المذكورة. من ذلك يمكن أن نرى في المعنى التعريف الذي يعيده إلى الرموز اللفظية و علاقاتها النحوية إلى أشياء موجودة أو إلى أفكار مشتركة بين الناس جميعاً. ثم يضيف مجدي وهبة :

إن هذا التعريف يتضمن مبدئين هما :

1- مبدأ الانتظام، 2- مبدأ القاعدة.

الانتظام في وجود علاقة سببية عامة بين التعبير في ظروف معينة و بين استجابة أناس ينتمون إلى فريق لغوي معين. و الثاني يتطلب أن يخضع استعمال الكلمة أو العبارة لقواعد الصحة أو الخطأ حسب القاعدة اللغوية، و قد قسم علماء اللغة المعنى لذلك إلى :

- 1- المعنى الانفعالي، الذي يؤدي إلى مجموعة انفعالات عند استجابته للمعنى.
- 2- المعنى الإدراكي، الذي لا تخرج فيه الإثارة عن حيز الإدراك الذهني كالتفكير و الافتراض مثلاً. و قد يقسم المعنى الإدراكي إلى :

- 1- علاقة الاسم بالمسمى،
- 2- علاقة الكلمة ببعض خصائص الأشياء أو صفاتها، و تعد هذه الصفات عناصر تساعد الذهن على تحديد المعنى. و اتفق على تسمية العلاقة باسم ( الكلمة ).

## لماذا الصورة الفنية؟

يحدّد كمال أبو ديب في جدلية الخفاء والتجلي (4) أبعاد دراسة الصورة الفنية بتحليل منابع الصورة وكشفها لأبعاد شخصية الفنان وبيئته الحضارية إلى مدى جديد،

تشكل المعنى من موسيقى العروض و الصورة الفنية

و هو صعيد البنية الوجودية للصورة، والصورة بهذا المعنى ترتبط بمعناها السيكولوجي، بوجود تفاعلات تخلق انطبعا يفجر انبعائه في الشعر عواطف ودلالات تتوقف حيويتها على طبيعة الإنسان، وما تحتوي من علاقات التشابه والتضاد والتوسط التي تنشأ على صعيد التصورات واللغة.

و لعل الصورة الفنية بمعناها المتداول في كتب النقد تشي بأنها تلك المؤثرات في كلمات الجمل لغرض بلاغي مقصود،(5)... و ما يلتصق مع هذا التعريف من تفصيلات من كونها ( الهيئة الموحية و المعبرة في أن معًا ) (6) ، و تلك البواعث و الأنماط قد لا تخرج عن وصفها للصورة التي أوصلت المعنى بجمال مسموع مقروء. ثم يأتي دور البحث في ربط ( تشكل المعنى ) باستعمال الكلمة أو العبارة أو الجملة بـ ( الصورة الفنية ) التي قد تضع لهذا الاستخدام منهجاً مفاده استثمار فنون البلاغة و شجاعة نحو اللغة العربية من حذف و تقديم و تأخير و إطناب و بسط و ... للمعنى. و قد اعتمد البحث الأمور التالية في الدراسة:

- 1- لا بد من وجود مركز للصورة الكلية، يتكوم من مجموعة من الصور الجزئية، و لكل صورة جزئية مركز تلتف حوله الكلمات المشكلة للصورة، و هكذا وصولاً للصورة الأم في النص، و التي تلتف حولها الكلمات كاملة، و لا تخرج كلمة عن سربها في تحديد المعنى.
- 2- التركيب هو الأكبر في النص، و تصغره الجملة، فالعبارة، فالكلمة المفردة. و التسلسل مهم و يعني التشكل الذي يريده البحث من :

كلمة + كلمة = عبارة

عبارة + عبارة = جملة

جملة + جملة = تركيب .. و من التراكيب يكتمل النص.

- 3- لا انفصال بين القاعدة اللغوية و النحوية و البلاغية عن الصورة الفنية. و يأتي المعنى كما يفترض البحث هكذا :

المعنى المهم و المؤثر = تصنعه الصورة الفنية المتشكلة بطريقة بلاغية نحوية لغوية سليمة.

الدراسات السابقة في تشكل المعنى:

لم تلتصق كلمة ( تشكل ) إلى جانب كلمة ( المعنى ) في كتب النقد العربي القديم، مثلما وجدناها تشكل منفردة مصطلحاً غنياً للتحليل النقدي المنظم عند النقاد العرب القدماء، و قد جاء التصاقها في جمل نقدية متطورة تهدف للتحليل بين سطور هنا أو هناك، و هذا بعضها (7):

" حملا على المعنى "، أخبار أبي القاسم الزجاجي، الزجاجي.

" تقدم صاحبكم في هذا المعنى " ، أخبار أبي تمام، الصولي.  
" كشف المعنى " ، أخبار الحمقى و المغفلين، ابن الجوزي.  
" الحاجة للمعنى " ، أخبار الراضي بالله و المتقي لله ، الصوليز  
" و هذا المعنى أراده "، أدب الكاتب، ابن قتيبة الدينوري.  
" أفرغ المعنى و أجري " ، أسرار البلاغة في علم البيان، الجرجاني.  
" أشبعت فيه المعنى " ، الاعتبار ، أسامة بن منقذ.  
" مؤدية عن المعنى " ، الإعجاز و الإيجاز، أبو منصور الثعالبي.  
" دقة المعنى " ، الأغاني، أبو فرج الأصفهاني.  
" إصابة المعنى " الأمثال ، أبو عبيد بن سلام.  
" حسن المعنى " ، الأنوار و محاسن الأشعار، الشمشاطي.  
" تقريب المعنى " البخلاء ، الجاحظ.  
" تتميم المعنى " البديع في نقد الشعر ، أسامة بن منقذ.  
" لطف المعنى " البصائر و الذخائر، أبو حيان التوحيدي.

إلى غير ذلك من اللواصق..

و ننقل الآن بعض كلام النقاد العرب القدماء في دراستهم للمعنى، ومن ذلك قول ابن المعتز :

" وقد كان بعض العلماء يشبه الطائي في البديع بصالح بن عبد القدوس في الأمثال ويقول لو أن صالحاً نثر أمثاله في شعره وجعل بينها فصولاً من كلامه لسبق أهل زمانه و غلب على مدّ ميدانه وهذا أعدل كلام سمعته في هذا المعنى " (8).

و إلى المعنى أرجع أبو هلال العسكري البلاغة ، فقال (9) :  
" في الإبانة عن موضوع البلاغة في اللغة، وما يجري معه من تصرف لفظها البلاغة من قولهم: بلغت الغاية إذا انتهيت إليها وبلغتها غير. ومبلغ الشيء منتهاه. والمبالغة في الشيء: الانتهاء إلى غايته. فسميت البلاغة بلاغة لأنها تنهى المعنى إلى قلب السامع فيفهمه " .

و من النقاد المحدثين درس عبد القادر الرباعي في كتابه جماليات المعنى الشعري (التشكيل و التأويل)(10)، تشكل المعنى الشعري من خلال البحث في جماليات التشكيل و التأويل و قد ترك التصور النظري إلى المستوى العملي التطبيقي، فانتهى أبياتاً و قصائد متكاملة درسها و تصور المعنى الشعري فيها من خلال مثلثين : الأول يمثل الشاعر و النص و طرفي الـ (مع و ضد ) ، و الثاني يمثل المعنى و الشاعر و الرؤيا للناقد و الشاعر ، و كانت هذه كلها عوامل لفهم النص و فهم المعنى في النص – كما يقول - .

كما أكد عبد القادر الرباعي على وظيفة الناقد – و هو قارئ واع – في جهده الموازي لجهد المبدع، مع إمكانية تجديد الرؤيا للناقد تبعاً لتطور الثقافة و تجديد العقول المستمر، و إن دراسة النص القديم بعقلية جديدة تعني : إحياءه في الشعور و الوجدان.

و أراد عبد القادر الرباعي من المعنى الشعري أن يكون هو المعنى المؤلف من الأفكار المندغمة في الشعور، ليكون الخيال المشكل لها في الشعر هو المتشكل من الصورة و الإيقاع، و هما مصطلحان يتساندان و يتكاملان في بناء النص الشعري.. و ختاماً فالكلمة تصبح موضوعاً بعد تجاوزها لمعناها الحرفي، و صولا إلى المعنى الكلي الشامل للقصيدة، و عليه فإن المعنى الشعري ينبع من القوة الشاعرة و القوة الناقدة و لا بد من الرؤيا التجريبية للقوة الناقدة لأنها تكشف الأبعاد و تقف على الجمال المكنون الساحر لقيم الحياة و الإنسان و إذا ما عرفنا قيمة الجمال و جمال القيمة للنص يبقى المعنى خالداً ما بقيت الحياة خالدة.

و تبع الرباعي مصطفى الصاوي الجويني في كتابه البيان فن الصورة، و هو يدرس أمثلة محللة تحكي حكاية قصيرة أو طويلة عن موضوعات حكايا مختلفة تسلك مسلكاً يركز على الحدث أكثر من الصفة عند الشاعر، مثل ارتباط صورة الأسد بتطور نفسية الشاعر التي تتحول من حالة الهدوء إلى حالة الطغيان في الصورة المتشكلة لتتناسب صورة الأسد مع حالة الطغيان.. و هكذا، لكنه لم يشر إلى اصطلاح (تشكل المعنى) من الصورة الفنية، الذي يعنيه الباحث هنا.

#### تحليلات سابقة للقصيدة:

لم تدرس القصيدة كاملة في أي بحث أو كتاب، على حد علم الباحث،(12) و قد جاء ذكرها هنا و هناك، للاستشهاد على روعة ما قيل فيها و من قيلت فيه، إلا أنه لم يتطرق أحدهم لتحليلها، على الأقل بهذه الطريقة.

وصف القصيدة (13) :

القافية : فجع ( ع ) الأبيات ( 33 ) البحر : الطويل

## الأبيات مرتبة :

- 1- أَلَدَّهَرِ تَبْكِي أَمْ عَلَى الدَّهْرِ تَجَزَّعُ
  - 2- وَلَوْ سَهَّلْتَ عَنْكَ الْأَسَى كَانَ فِي الْأَسَى
  - 3- نَعَزَّ بِمَا عَزَيْتَ غَيْرَكَ إِنَّهَا
  - 4- أَصَابَنَا بِيَوْمٍ فِي حَمِيدٍ لَوْ أَنَّهُ
  - 5- وَأَدَّبْنَا مَا أَدَّبَ النَّاسَ قِيلْنَا
  - 6- أَلَمْ تَرَ لِلْأَيَّامِ كَيْفَ تَصَرَّمَتْ
  - 7- وَكَيْفَ التَّقَى مَثْوًى مِنَ الْأَرْضِ ضَيِّقُ
  - 8- وَلَمَّا انْقَضَتْ أَيَّامُهُ انْقَضَتْ الْعُلَا
  - 9- وَرَاحَ عَدُوُّ الدِّينِ جَذْلَانٍ يَنْتَجِي
  - 10- وَكَانَ حَمِيدٌ مَعْقِلًا رَكَعَتْ بِهِ
  - 11- وَكُنْتُ أَرَاهُ كَالرَّزَايَا رَزْنَتْهَا
  - 12- جِمَامٌ رَمَاهُ مِنْ مَوَاضِعَ أَمْنِهِ
  - 13- وَلَيْسَ بِعَرُورٍ أَنْ تُصِيبَ مَنِيَّةٌ
  - 14- لَقَدْ أَدْرَكْتَ فِينَا الْمَنَايَا بِثَارِهَا
  - 15- نَعَاءٍ حَمِيدًا لِلْسَرَايَا إِذَا غَدَتْ
  - 16- وَلِلْمُرْهَقِ الْمَكْرُوبِ ضَاقَتْ بِأَمْرِهِ
  - 17- وَلِلْبَيْضِ خَلَّتْهَا الْبَعُولُ وَلَمْ يَدَّعِ
  - 18- كَأَنَّ حَمِيدًا لَمْ يَقْدُ جَيْشَ عَسْكَرٍ
  - 19- وَلَمْ يَبْعَثِ الْخَيْلَ الْمُغِيرَةَ بِالضُّحَى
  - 20- رَوَاجِعُ يَحْمِلُنَ النَّهَابَ وَلَمْ تَكُنْ
  - 21- هَوًى جَبَلُ الدُّنْيَا الْمَنِيْعُ وَغَيْثُهَا ال
  - 22- وَسَيْفُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَرُمَحُهُ
  - 23- عَلَى أَيِّ شَجْوٍ تَشْتَكِي النَّفْسُ بَعْدَهُ
  - 24- أَلَمْ تَرَ أَنَّ الشَّمْسَ حَالِ ضِيَاؤِهَا
  - 25- وَأَوْحَشَتِ الدُّنْيَا وَأَوْدَى بِهَاوُهَا
  - 26- وَقَدْ كَانَتْ الدُّنْيَا بِهِ مُطْمَئِنَّةً
- وَمَا صَاحِبُ الْأَيَّامِ إِلَّا مُفَجَّعُ  
عَرَاءُ مُعَزٍّ لِلْيَبِيبِ وَمَقْتَعُ  
سِيَهَامِ الْمَنَايَا رَانِحَاتٍ وَوَقَّعُ  
أَصَابَ عَرُوشِ الدَّهْرِ ظَلَّتْ تَضَعُّعُ  
وَلَكِنَّهُ لَمْ يَبْقَ لِلصَّبْرِ مَوْضِعُ  
بِهِ وَبِهِ كَانَتْ تُنَادُ وَتُدْفَعُ  
عَلَى جَبَلٍ كَانَتْ بِهِ الْأَرْضُ تُنْمَعُ  
وَأَضْحَى بِهِ أَنْفُ النَّدَى وَهُوَ أَجْدَعُ  
أَمَانِي كَانَتْ فِي حَشَاهُ تَقَطُّعُ  
قَوَاعِدُ مَا كَانَتْ عَلَى الضِّيمِ تَرْكَعُ  
وَلَمْ أَدْرِ أَنَّ الْخَلْقَ تَبْكِيهِ أَجْمَعُ  
جِمَامٌ كَذَلِكَ الْخَطْبُ بِالْخَطْبِ يُدْفَعُ  
حِمَى أَخْتِهَا أَوْ أَنْ يَذِلَّ الْمُمْنَعُ  
وَحَلَّتْ بِخَطْبٍ وَهْيُهُ لَيْسَ يُرْفَعُ  
تُنَادُ بِأَطْرَافِ الرِّمَاحِ وَتَوَزَّعُ  
فَلَمْ يَدْرِ فِي حَوَمَاتِهَا كَيْفَ يَصْنَعُ  
لَهَا غَيْرَهُ دَاعِي الصَّبَاحِ الْمُفَزَّعُ  
إِلَى عَسْكَرٍ أَشْيَاعُهُ لَا تُرَوَّعُ  
مِرَاحًا وَلَمْ يَرْجِعْ بِهَا وَهِيَ ظُلُّعُ  
كَتَانِيَّةُ وَحَامِيهَا الْكَمِيُّ الْمُشَيَّعُ  
مَرِيْعُ وَحَامِيهَا الْكَمِيُّ الْمُشَيَّعُ  
وَمَفْتَاخُ بَابِ الْخَطْبِ وَالْخَطْبُ أَفْطَعُ  
إِلَى شَجْوِهِ أَوْ يَنْخُرُ الدَّمْعَ مَدْمَعُ  
عَلَيْهِ وَأَضْحَى لَوْنُهَا وَهُوَ أَسْفَعُ  
وَأَجْدَبَ مَرَعَاهَا الَّذِي كَانَ يُمْرِغُ  
فَقَدْ جَعَلَتْ أَوْتَادُهَا تَنْقَطُّعُ

تشكل المعنى من موسيقى العروض و الصورة الفنية

- 27-بكى فَقَدَهُ رَوْحُ الْحَيَاةِ كَمَا بَكَى  
28-وَفَارَقَتْ الْبَيْضُ الْخُدُورَ وَأَبْرَزَتْ  
29-وَأَيَقَظَ أَجْفَانًا وَكَانَ لَهَا الْكَرَى  
30-وَلَكِنَّهُ مِقْدَارُ يَوْمٍ ثَوَى بِهِ  
31-وَقَدْ رَأَى رَبَّ اللَّهِ الْمَلَأَ بِمُحَمَّدٍ  
32-أَغْرُ عَلَى أَسْيَافِهِ وَرِمَاجِهِ  
33-حَوَى عَنْ أَبِيهِ بَذَلَ رَاحَتِهِ النَّدَى  
نَدَاهُ النَّدَى وَإِبْنُ السَّبِيلِ الْمُدْفَعُ  
عَوَاطِلَ حَسْرَى بَعْدَهُ لَا تَقْنَعُ  
وَنَامَتْ عُيُونٌ لَمْ تَكُنْ قَبْلَ تَهَجُّعِ  
لِكُلِّ امْرَأٍ مِنْهُ نِهَالٌ وَمَشْرَعُ  
وَبِالْأَصْلِ يَنْمَى فَرَعُهُ الْمُنْفَرَعُ  
تُقَسَّمُ أَنْفَالُ الْخَمِيسِ وَتُجْمَعُ  
وَطَعَنَ الْكُلَى وَالزَّاعِيَةُ شَرَّعُ

التوزيع العروضي لتفعيلات القصيدة :		
رقم البيت	رمز التقطيع المقترح	التقطيع
16،23	ع	ب--/ب---/ب-ب-ب- ب--/ب---/ب-ب-ب- ب-
2	م	ب-ب/ب---/ب-ب-ب- ب--/ب---/ب-ب-ب- -
3	ش	ب-ب/ب---/ب-ب-ب-/ ب--/ب---/ب-ب-ب- -
4،7	ت	ب--/ب---/ب-ب-ب- ب-ب/ب---/ب-ب-ب- -
5	ن	ب-ب/ب---/ب-ب-ب- ب--/ب---/ب-ب-ب- -
6	ك	ب-ب/ب---/ب-ب-ب- ب-ب/ب---/ب- ب-ب/ب---
8،17،27،19	ط	ب--/ب---/ب-ب-ب- ب--/ب---/ب-ب-ب- ب-
9	ظ	ب-ب/ب---/ب-ب-ب- ب--/ب---/ب-ب-ب- --
10،20،24	ي	ب-ب/ب---/ب-ب-ب- ب-ب/ب---/ب-ب-ب- ب-
11	ث	ب-ب/ب-ب-ب-ب-ب- ب--/ب---/ب-ب-ب- ب-
12	ص	ب--/ب-ب-ب-ب-ب-ب- ب--/ب---/ب-ب-ب- ب-

تشكل المعنى من موسيقى العروض و الصورة الفنية

[illegible]

### ملحوظات:

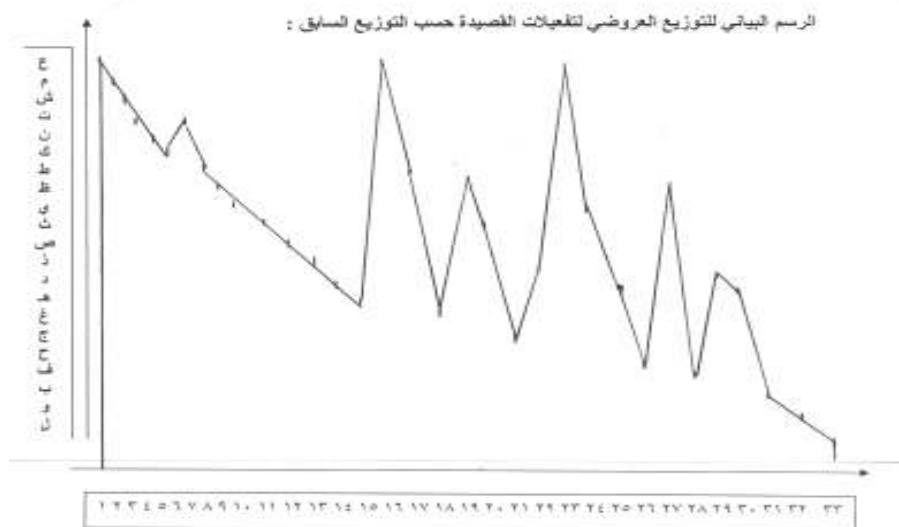
- 1- التكرار قليل في وزن التفعيلات الممزوجة.
- 2- كانت التفعيلات الرئيسة من بحر الطويل هي :

**فعلون ب--**  
**مفاعیلن ب---**

- ### 3- جاءت التفاعلات الفرعية كما في الجدول القادم:



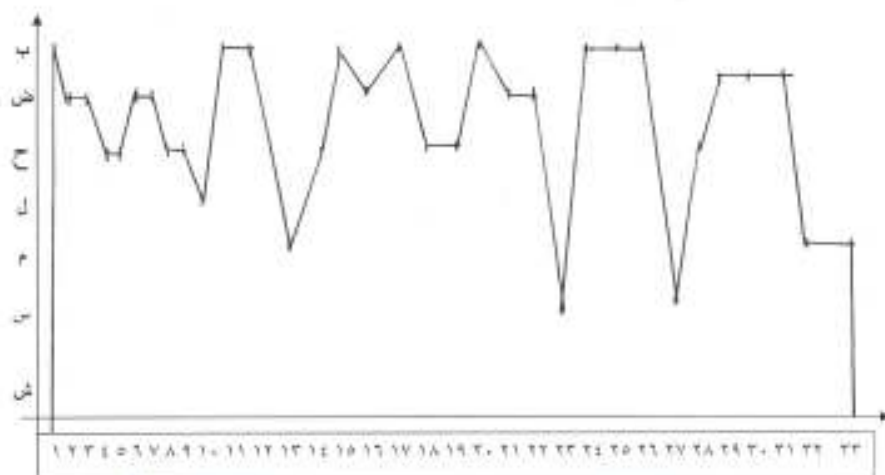
الرئيسية	الفرعية
فعولن	فعول بـب
مفاعيلن	مفاعيلن بـب- ، مفاعيل بـب- ، مفاعيل بـب



رموز مقترحة لأنماط الصور الفنية في القصيدة يوضحها الجدول التالي :

الرمز	نمط الصورة الفنية
ب	بصرية
ض	ضوئية
ح	حركية
ل	لونية
م	لمسية
س	سمعية
ش	شمية
ذ	ذوقية
ت	تجريدية
ن ص	نموزجية صغرى

الرسم البياني لتوزيع أنماط الصور الفنية في القصيدة حسب رموز الجدول السابق :



رموز مقترحة لمجالات الصور الفنية في القصيدة يوضحها الجدول التالي:

الرمز	مجالات الصورة الفنية
ط	طبيعة
ن	إنسان
ح	حيوان
ث	ثقافة
ي	يومية
ت	تجريدية

توزيع مجالات و أنماط الصور الفنية في أبيات القصيدة : ( انظر جدول الرموز المقترحة ).

رقم البيت	مكان الصورة الفنية	مركز الصورة الفنية	رمز مجالها	رمز نمطها
1	صاحب الأيام	دهر	ط	ب
2	في الأسى عزاء	عزاء	ي	ض
3	سهام المنايا	المنايا	ن	ض

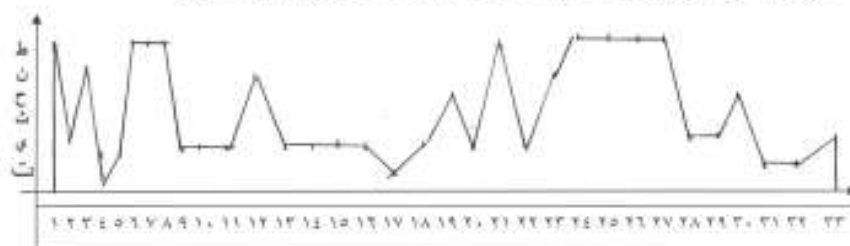
4	أصاب عروش الدهر	الدهر، حميد	ت	ح
5	لم يبق للصبر موضع	صبر	ي	ن ص
6	الأيام تصرمت	أيام	ط	ض
7	التقى مثوى على جبل	الأرض، الجبل	ط	ض
8	انقضت أيامه، انقضت العلا، أنف الندى	الأيام، العلا، الندى	ط	ح
9	عدو ينتجي، أمانى تقطع	عدو، أمانى	ي	ح
10	حميد معقلا ركعت به، قواعد ما كانت تركع	حميد، قواعد	ي	ل
11	أراه كالرزايا	حميد	ي	ب
12	حمام يدفع	حمام	ح	ب
13	تصيب منية، يذل الممنع	منية، ممنع	ي	م
14	المنايا أدركت	منايا	ي	ح
15	السرايا غدت	حميد	ي	ب
16	ضافت بأمره .. في حوماتها	المكروب	ي	ض
17	خلتها البعول	بيض	ت	ب
18	أشياءه لم تروع	حميد	ي	ح
19	لم يبعث الخيل.. و هي ظلع	الخيـل	ح	ح
20	يحملن النهاب، كتائبه ترجع	الخيـل، كتائب	ي	ب
21	هوى جبل الدنيا، غيثها المريع، حاميتها الكمي	الجبل، الغيث، الحامي	ط	ن ص
22	سيف أمير المؤمنين، مفتاح باب الخطب	حميد، الخطب	ي	ن ص
23	تشتكي النفس .. إلى شجوه، يذخر	حميد، النفس، الشجو، الدمع	ن	س

	الدمع			
24	الشمس حال ضياؤها..	الشمس	ط	ب
25	أوحشت الدنيا	الدنيا	ط	ب
26	الدنيا به مطمئنة	الدنيا	ط	ض
27	بكى روح الحياة، نداء الندى	الحياة، الندى	ط	س
28	فارقت البيض الخدور	البيض	ي	ح
29	أيقظ أجفانا، نامت عيون	أجفان، عيون	ي	ض
30	مقدار يوم لكل امرئ من نهال	الموت، المرء	ث	ض
31	رأب الله الملا بمحمد	النبي محمد صلى الله عليه و سلم	ت	ن ص
32	أغر على أسيفاه و رماحه	السيوف، الرماح	ت	م
33	بذل راحته الندى	الندى، حميد	ي	م

### ملحوظتان:

- 1- جاءت مركزية الصور تتحدث عن حميد الطوسي، و أشيائه.
- 2- قد تنتمي الصورة لأكثر من نمط أو مجال، فيأخذ البحث الأقرب، كما يراه منسجماً مع الجو العام للنص.

الرسم البياني لتوزيع مجالات الصور الفنية في القصيدة حسب رموز الجدول السابق :



رمزا طرفي الصور الفنية المقترحان في القصيدة يوضحهما الجدول التالي :

الرمز	طرف الصورة الفنية
ش	مشرق
ظ	مظلم

توزيع طرفي الصور الفنية في أبيات القصيدة :

رقم البيت	الرمز
1	ظ
2	ظ
3	ظ
4	ظ
5	ظ
6	ظ
7	ظ
8	ظ
9	ظ
10	ش
11	ش
12	ظ
13	ظ
14	ظ
15	ظ
16	ظ
17	ظ
18	ظ
19	ظ
20	ظ
21	ظ
22	ظ
23	ظ
24	ظ
25	ظ
26	ش
27	ظ

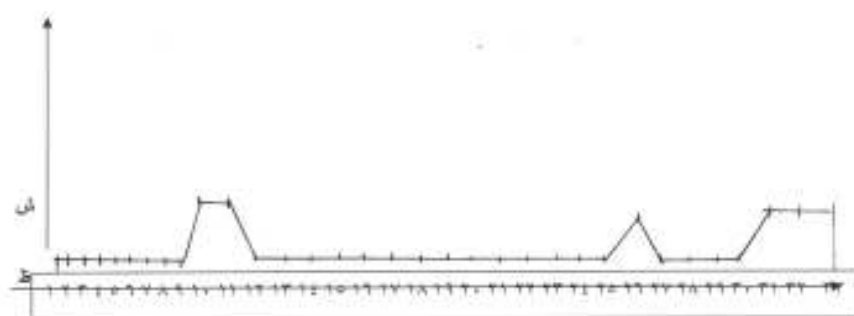
تشكل المعنى من موسيقى العروض و الصورة الفنية

ظ	28
ظ	29
ظ	30
ش	31
ش	32
ش	33

### ملحوظتان :

- 1- موقع الإشراق و الظلمة مهم في تحليل الصورة حسب الجو العام و العاطفة.
- 2- تكثر الصور المظلمة على حساب الصور المشرقة كثيراً؛ مما يوحي بالعاطفة الحزينة التي تملك الشاعر أثناء كتابة القصيدة.

الرسم البياني لتوزيع طرفي الصور الفنية في القصيدة حسب رمزي الجدول السابق :



## التحليل

ربما يجوز لنا أن نقسم القصيدة - لغايات الدراسة و التحليل - إلى لوحات رسمها العكوك هي:

- المطلع،
- و القائد الطوسي،
- و أشياء القائد الطوسي،
- و ما يحيط بأشياءه.

و لعل التشكيل الصوري للمعنى في القصيدة ينطلق من محور الحديث عن ( حميد الطوسي ) لكونه مركزاً تدور حوله الصور كافة. كذلك للحديث عن الأثر الذي تركه بعد رحيله؛ ذلك أنه لم يكن قائداً عادياً - و هذا يبدن كل زمان و مكان أن يخلد فيه أناس و يموت آخرون..

و سيستفيد البحث من الجداول التي عرضها قبل التحليل في عرض مكونات النص، و منها الذي عرض عن تكوين الصورة التشكيلية بالمشرق و المظلم منها، والطبيعي و الإنساني و الثقافي و اليومي و التجريدي. و بنظرة سريعة نجد مراكز التشكيل للصورة متسلسلة من البيت الأول إلى نهاية القصيدة مرتبة هكذا:

الدهر + العزاء + المنايا + حميد + الصبر + الأيام + الأرض + الجبل + الأيام + العدو + حميد + حميد + المنية + المنايا + حميد + المكروب + البيض + حميد + الخيل + الكتائب + الجبل + الخليفة + حميد + الشمس + الدنيا + الدنيا + الحياة + البيض + العيون + الإنسان + النبي محمد - صلى الله عليه و سلم - + السيوف + الرماح + حميد.

و من النظرة الفاحصة يغلب أن تنطلق الصورة المتشكلة عند العكوك من صاحب الغرض الذي من أجله كانت هذه القصيدة ( حميد ) و هذا مقصود و طبيعي أن يكون. كما غلبت صور الحياة اليومية لحميد على باقي الصور؛ و هذا يفيد التشكيل عن أشياء ( حميد )، و تردد في التشكيل بين لحظة و أخرى الانتقال من الحياة اليومية للطبيعة من حوله و هي حزينة - أيضاً - تتشارك مع الحزن الذي تحزنه أشياءه عليه. و ندرت صور الدلالة الحيوانية إلا من واحدة هي صورة الخيل، ولم تترك الصورة وحدها دون العودة بها لحميد بضمير الغائب.

و تكرر الحديث بالضمير الغائب منذ ذكر ( حميد ) في البيت الرابع، و جاء الضمير متعلقاً بالأفعال - تارة - و تارة ملتصقاً بالأسماء، و أخرى مختفياً وراء التصريح بـ ( حميد ) صراحة.. و سبق ذلك الأبيات ( 1 - 7 ) بمطلع مدهش و خاتمة لا تقل دهشة عنها، عندما جعل الشاعر من صاحب الأيام ( مفعج ) على الدوام.. و أنه لا فائدة من البكاء على الدهر أو الجزع منه فالفجيعة حاصلة ما دام الدهر يمشي و لا يتوقف.. أما الخاتمة التي جاءت - كما يتصورها الباحث - في البيت السابع فقد استهجن الشاعر التقاء ( حميد ) بالأرض، في القبر الضيق و هو جبل شامخ كانت به الأرض تمنع ! و أدخل الشاعر ذكر ( حميد ) في البيت الرابع على صراحة الاسم

تشكل المعنى من موسيقى العروض و الصورة الفنية

تذكيراً بحجم المصاب فليس الأمر بالهين اليسير، لكنه مصاب جلل و لو أصاب عروش الدهر ظلت تضعضع، و عروش الدهر كناية عن المنعة و القوة. أما حديث الضمائر فهو حديث الذكريات المتعلقة بالأفعال، و جاء قليلاً نسبة لضمير الأسماء، و كذلك نسبة لتفضيل الشاعر ذكر ( حميد ) بالاسم صراحة مستمتعا بالتشكيل التصويري و هو ينتقل من:

- 1- حميد المصاب الكبير،
  - 2- إلى حميد المعقل الشجاع الذي ركعت له قواعد الشرك،
  - 3- فحميد المفقود الموجود بشجاعته و تذكر الجند له،
  - 4- ثم حميد القائد الذي أخاف الأعداء و فرح المؤمنين بالنصر.
- هذا هو حميد، و تلك شيمه الظاهرة للجميع ، و كم تمنى البعض لو قيلت هذه الأبيات به، و قد قيل : لو قيل في حميد هذه القصيدة لكفته شهرة، و قد حققت له شهرة حقيقية؛ بما حملته من تشكيل صوري جميل، يراوح بين البيان – تارة – و البديع – تارة أخرى – و أخرى قد يحلو لك أن تراها في تشكيل الصورة بأضرب المعاني البلاغية المتداولة..
- و سنحلل الآن القصيدة لوحة لوحة كما يلي:

## لوحة الدهر

لقد جاء الدهر بصيغ متعاقبة في القصيدة على شكل سلسلة حبات من الخرز لتشكل معنى العزاء الحقيقي لقائد عظيم يستحق الخلود مثل الطوسي، و تلك الصيغ هي: الدهر على أصل الكلمة كما هي في المعجم :

إذ جاء في المحيط في اللغة، للصاحب بن عباد / ( دهر ) :

الدَّهْرُ: الأَبَدُ المَمْدُودُ رَجُلٌ دَهْرِيٌّ وَدَهْرِيُونَ: أي يقولون: " ما يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ "

والدَّهَارِيُّ: أوَّلُ الدَّهْرِ. وَدَهْرٌ دَهِيرٌ. طَوِيلٌ. وَكَانَ ذَلِكَ فِي دَهْرِ النَّجْمِ: أي حينَ يَطْلُعُ. والدَّهْرُ: النازِلُ، دَهْرُهُمْ أَمْرٌ: أي نَزَلَ بِهِمْ مُكْرُوهٌ. وما دَهْرِي بكذا: أي ما هَمَي و غَايَتِي.

و في اللسان ( دهر ) :

الدَّهْرُ: الأَمَدُ المَمْدُودُ، وقيل: الدهر ألف سنة.

و كانت العرب من شأنها أن تُدَمِّمَ الدهر وتُسَبِّهه عند الحوادث والنوازل تنزل بهم من موت أو هَرَمٍ فيقولون: أصابتهم قوارع الدهر وحوادثه وأبادهم الدهر.

والدهر: الزمان الطويل ومدة الحياة الدنيا.

والدهر لا ينقطع. قال الأزهري: الدهر عند العرب يقع على بعض الدهر الأطول ويقع على مدة الدنيا كلها. قال: وقد سمعت غير واحد من العرب يقول: أقمنا على ماء كذا وكذا دهرًا، ودارنا التي حللنا بها تحملنا دهرًا، وإذا كان هذا هكذا جاز أن



يقال الزمان والدهر واحد في معنى دون معنى. قال: والسنة عند العرب أربعة أزمنة: ربيع وقيظ وخريف وشتاء.

و قال الجوهري: الدهر الزمان. وقولهم: دَهْرٌ دَاهِرٌ كقولهم أَبَدٌ أَبِيدٌ، ويقال: لا أتيك دَهْرَ الدَّاهِرِينَ أي أَبَدًا. ورجل دُهْرِيٌّ: قديم مُسِنٌ نسب إلى الدهر، وهو نادر. قال سيبويه: فإن سميت بدَهْرٍ لم تقل إلا دَهْرِيٌّ على القياس. ورجل دَهْرِيٌّ: مُلَحَّدٌ لا يؤمن. قال ابن الأنباري: يقال في النسبة إلى الرجل القديم دَهْرِيٌّ. قال: وإن كان من بني دَهْرٍ من بني عامر قلت دَهْرِيٌّ لا غير، بضم الدال، قال ثعلب: وهما جميعاً منسوبان إلى الدَهْرِ وهم ربما غيروا في النسب، كما قالوا سُهْلِيٌّ للمنسوب إلى الأرض السَّهْلَةِ.

و هكذا أدرك العكوك عن ماذا يتكلم عندما جزع على الدهر و بكاه، ثم ألصق معه صيغاً أخرى تقترب منه و تبتعد : فأما اقترابها فبالمعنى، و أما ابتعادها فبالذي يريده الشاعر و قد نجده بعيداً عنا لكنه قريب من الشاعر، و المعاني القريبة هي في : المنايا، و الأيام، و الصبر، و الكرب، و الحما، و الدنيا، و الحياة. و أما البعيدة فقد ألصقها الشاعر بالدهر من خلال ارتباطها به ارتباطاً لوحه بالذي يشكلها من ألوان و خطوط، و ذلك يتجلى في : أشياء حميد الطوسي و تلك لوحه مستقلة سيأتي الحديث عنها.. و النتيجة أنه :

لا فائدة من البكاء على الدهر أو الجزع منه فالفجعة حاصلة ما دام الدهر يمشي و لا يتوقف ... (14).

### لوحه حميد الطوسي :

مر بنا كيف تكرر الحديث بالضمير الغائب منذ ذكر ( حميد ) في البيت الرابع، و جاء الضمير متعلقاً بالأفعال – تارة – و تارة ملتصقاً بالأسماء، و أخرى مختفياً وراء التصريح بـ ( حميد )..

و مر بنا – أيضاً - أن حديث الضمائر هو حديث الذكريات المتعلقة بالأفعال، و جاء قليلاً نسبة لضمير الأسماء، و كذلك نسبة لتفضيل الشاعر ذكر ( حميد ) بالاسم صراحة مستمتعا بالتشكيل الصوري و هو ينتقل من حميد المصاب الكبير، إلى حميد المعقل الشجاع الذي ركعت له قواعد الشرك، فحميد المفقود الموجود بشجاعته و تذكر الجند له، ثم حميد القائد الذي أخاف الأعداء و فرح المؤمنين بالنصر. و من هنا فإننا قد نستعين للكشف عن التشكيل بالصورة عن الكناية التي انحرفت دلالتها عند الشاعر: و حديثنا عن الكناية فيه حديث عن مجموعة ألفاظ تشكل جملة تامة المعنى، و تنقلنا هذه الجملة من المعنى المذكور إلى معنى بخر غير مقصود ذكره صراحة، لكن مطلوب فهمه، و جملة الكناية لا تحوي حدثاً ( من فعل أو مشتق من الفعل )..

و لم تعد كنايات العكوك للطوسي كناية عن موصوف – فقط – هو حميد الطوسي، و لم تعد كناية عن أوصاف القائد الشجاع البطل – فقط – ولم تعد كناية عن نسبة البطولة و الشجاعة لما له علاقة بالموصوف و هو حميد.. بل انحرفت الكناية في القانون اللغوي للنقد البلاغي العربي القديم إلى التابع و المتبوع الذي نعرفه من قولهم

تشكل المعنى من موسيقى العروض و الصورة الفنية

بأنه إذا دل الشاعر على التابع أبان عن المتبوع و ذلك أن الشاعر إذا أراد دلالة على المعنى فإنه لا يأتي باللفظ الدال على المعنى صراحة، بل يأتي بلفظ يدل على المعنى المقصود و يكون تابعاً له.. و أين ذلك من ذكر الشاعر لحמיד؟ إنه في مركزية النص في صورة حميد، و الإحساس بأن كل ما سيذكره الشاعر هو خدمة لفهم عظمة بطولة ذلك الأمير القائد الشجاع..

و كأن الشاعر العكوك يخص الطوسي بصفات تمثل الصورة المثالية التي كان يراها المجتمع آنذاك للرجل القوي الشجاع، لكنه لم يقف عند حد التصريح ببطولته بل استعان بضرب من التشبيه المنحرف على اختلاف مسمياته من التعريض و التلويع و الرمز و التورية .. إلى غير ذلك من المصطلحات التي يطلق فيها اللفظ مراداً غير ظاهر معناه: إن نوعاً من المشاركة بين اللفظ الدال و المدلول يصنع نوعاً من التشكيل للصورة الفنية من خصائص مشتركة بين الدال (اللفظ) و المدلول (المعنى)، و ربما فإن الأساس النفسي للشاعر الحزين يفسر تلك العلاقة، على ضوء ما يحمله المجاز المرسل و ما تحمله الكناية و الاستعارة من بواعث للصورة الفنية المتشكلة منها. و يبقى للإنسان بأعضاء جسمه المركز للانتشار و الجاذبية، و يمكن أن نتخذة مجالاً لنقل الصور منه و إليه، و إن كانت الأمثلة التي تنقل من مجال الإنسان - في الاستعارة التصريحية - أكثر وقوعاً من تلك الأمثلة التي تنقل إليه - في الاستعارة المكنية -، و للتشابه الموجود بين المجاز المرسل و الاستعارة و الكناية م نهجة ارتباطها جميعاً بالتشبيه، و من جهة ارتباطها بالتشكيل الذي يمكننا من اشتقاق المجاز من الكناية كما يمكننا اشتقاق الاستعارة من جملة الكناية، و القادم الآن من الكنايات هو في تشكيله صورة أخرى للاستعارة، أو المجاز، أو صورة أخرى للفن الأكبر بين فنون البلاغة العربية كلها، إنه فن التشبيه : ذلك الفن المركز للفنون البلاغية كلها، فلا فهم للكناية، دونه، و لا فهم للاستعارة دونه، و لا فهم للمجاز دونه، و في هذا - ختاماً - تأكيد على العلاقة المتأصلة بين اللفظ و معناه. انظر إلى صور حميد التالية، إنه :

- مصاب، و مصابه ضعضع عروش الدهر،
- و هو جبل من الأرض، كان في حياته يزيد الأرض منعة، و هو الآن في حفرة قبر تضيق به!
- و أيامه العزيزة ذلت لفقده.. و انقضى ما بها من عز.. و أخرج العدو أمانيه بالعز التي كادت تقطع حشاها أيام حياة حميد،
- و حميد الذي ركعت له قواعد المدن العسية و الجيوش التي لا تقهر،
- و هو الذي يحبه الجميع، و يبكي فقده الجميع،
- و بموته انتهت البطولة؛ فهو (جبل الدنيا المنيع)، و (غيثها المريع)، و حاميتها الكمي المشيع، و (مفتاح أمير المؤمنين)، و (رمحه)، و (مفتاح باب الخطب) :
- و لتحلق في سماء دنيا الكنايات لتشكل معنى للصور المتتالية العجيبة في ذلك الرجل

الذي ربما كان يستحق أن كل تلك الأوصاف، و يكفيه عزراً أنه حامي الإسلام و المسلمين.

و نختتم بصورة التلاقي بين راب الملا بمحمد – صلى الله عليه و سلم – و كيف هو الرأب ذاته بحميد الطوسي!.. و ( بالأصل ينمي الفرع ) ثم ببیت الختام عند العكوك و ذكره لبعض صفات البطل القائد التي ورثها عن أبيه من كرم و إقدام .

### لوحة أشياء حميد الطوسي و ما يحيط بها:

مر بنا غلبة صور الحياة اليومية لحميد على باقي الصور و هذا يفيد التشكيل عن أشياء ( حميد )، و مر بنا كيف تردد في التشكيل بين لحظة و أخرى الانتقال من الحياة اليومية للطبيعة من حوله و هي حزينه – أيضا – تتشارك مع الحزن الذي تحزنه أشياؤه عليه. و ندرت صور الدلالة الحيوانية إلا من واحدة هي صورة : الخيل. أما القفلة في البيت السابع فقد استهجن الشاعر التقاء ( حميد ) بالأرض، في القبر الضيق و هو جبل شامخ كانت به الأرض تمنع !

و يلفت الانتباه صورة فريدة للموت الذي فجع الناس بموت حميد، و لعل الشاعر قد أحسن في تصوير الموت بالحمام مجانساً بين حمام الموت الذي كان يبعثه حميد و حمام الموت الذي ألم به، ملوحاً بالتعريض إلى أنه لربما كانت المصيبة تجر المصيبة.. و أن المنية التي كان حميد يصحبها معه للعدو أصابته كما ( تصيب منية حمى أختها )، و ذل الممنوع على الموت للموت و مات الذي يجلب الموت بالموت ذاته. و تأرت المنايا التي صنعها حميد كلها بموت البطل الصانع.. و أبقت الناس في حيرة لموت البطل.

من قال بأن الواقع اليومي لا شعر فيه ؟ إنه واهم؛ لأنه بقوله يسلم بأن الواقع اليومي قد طاله البلى و الفساد. و يلعب الشعر في الحديث عن الواقع اليومي أشد أدواره خطورة؛ لأنه يبدأ بفعل الإصغاء إلى ما تقوله الكلمات و ما ربما يختفي وراء ما لم تقله الكلمات صراحة و بياناً.. فتصبح الكلمات ذات أبعاد دلالية متعددة تضعنا في حضرة ما قد يحجبه واقعا من أبعاد، و يصبح النص موضعاً تسترد فيه الكلمات لهبها و الذات حديثها.. فهل هي كذاك عند العكوك؟

و من أشيائه التي التصقت صورة تشكيلية معه :  
( الدنيا ) كاملة، التي ( أوحشت )، كما يقول، و ( جعلت أوتادها تنقلع )، و من الدنيا تنبثق صور تلتصق و تتولد منها و لا تقل أهمية عن تصوير الدنيا بكاملها، و تلك الصور الجزئية هي:

صورة الأيام،

و صورة المنايا،

و صورة جبل الدنيا،

و صورة الشمس،

و صورة روح الحياة،

إضافة لصورة الدهر..

فذاك تكامل في المشهد المتشكل للوحة حميد و أشيائه المحيطة به.. فكل الذي تقدم عاش مع حميد يوماً بيوم و هو الآن يفجع لموته، و إذا ما ربطنا بين الصور كلها نجد لها مركزاً هو حميد، و نجد لها خطأً واحداً تقف فوقه هو الخط الفاصل بين الحياة و الموت : و لقد نجح الشاعر في تجاوز التصوير التقليدي لمعنى الفقد و الموت بالانقضاء و الفناء، إلى تصوير الموت بالحد الفاصل بين أن تكون أو لا تكون – و هو الإشارة لروح الحياة و الدهر و جبل الدنيا – فكم من امرئ يعيش في الدنيا و هو ليس بحي ! و كم .. و كم ..

و نختم بصورة الأجفان التي أيقظها موته من البكاء و السهر و الخوف، و الأجفان التي نامت من راحتها لموته : تلك هي أجفان الأعداء، و كأني بالشاعر يقول إن من يصدق بأنه لا عدو له عابث لاه لا يعقل، و إن العدو لا ينتظر إلا ساعة خلاصه منك، و إن القائد المخلص الشجاع يجب أن نحمله بعيوننا؛ لأنها هي التي تخسر بفقدانه أكثر من غيرها.

### هوامش البحث

- (1) ينظر في التعريف ابن حجة الحموي: ثمرات الأوراق في المحاضرات، ص 177. الثعالبي: خاص الخاص، ص 248. أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ص 9128 ، 13066 ، 13099 ، 13104 ، 13109.
- أسامة بن منقذ: البديع في نقد الشعر، ص 347 .
- (2) مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت – لبنان، 1974م، ص 509
- (3) مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب، 307-308.
- (4) كمال أبو ديب : جدلية الخفاء والتجلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م، ص 21، و ص 65.
- (5) مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب، ص 171.
- (6) عبد القادر الرباعي، الصورة الفنية في النقد الشعري، دار مكتبة الكتاني للنشر و التوزيع، إربد – الأردن، 1995م، ص 45،
- (7) ينظر الزجاجي: أخبار أبي القاسم الزجاجي ، ص 12. الصولي: أخبار أبي تمام، ص 3.
- (8) ابن المعتز : البديع ، ص 2.
- (9) أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص 21.

(10) عبد القادر الرباعي: جماليات المعنى الشعري (التشكيل و التأويل)، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت - لبنان، ط ( 1 ) ، 1999م، ص 15 وما بعدها.

(11) المرجع السابق، الصفحات نفسها.

- و انظر : مصطفى الصاوي الجويني: البيان فن الصورة، المعرفة الجامعية، الاسكندرية - مصر، ط ( 1 ) ، 1993م، ص 152.

(12) على مستوى كتب النقد العربي القديم درست بعض أبيات القصيدة على سبيل الاستئناس أو الاستشهاد، بينما لم تدرس القصيدة و لا بعض أبياتها في كتب النقد العربي الحديث - خاصة وفق هذا المنهج - .

(13) القصيدة مثبتة في الديوان، ص 53-55، بقافية العين، و رقمها ( 35 )، و قد خرجها صاحب الديوان - و طابق ذلك الباحث - من:

الأغاني 302-301/19، و مختار الأغاني 337-335/5، و نزهة الأبصار 1 / 875 - 876، و مرآة الجنان 2 / 55 ( البيت الخامس )،

و استفاد الباحث في الرسم البياني من أبحاث عبد القادر الرباعي في هذا المجال، و منها كتابه المشهور الصورة الفنية في شعر أبي تمام، نشرته عمادة البحث العلمي في جامعة اليرموك، إربد - الأردن، 1980م.

(14) الإشارة إلى الدهر تعد من المقولات الهامة التي يتجلى فيها الاعتقاد بانحراف لغة الأدب عن لغة المثال -

و استفاد الباحث في عرضه من عبد الحكيم راضي : نظرية اللغة في

النقد العربي، مكتبة الخانجي، مصر، 1983م، ص 264 - 268.

### المصادر و المراجع:

- ابن أبي عون: التشبيهات، تحقيق عبد المعين خان، كمبردج 1950م.

- أسامة بن منقذ: الاعتبار، تحقيق بدوي و عبد المجيد، القاهرة، 1960م.

- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين: الأغاني، طبعة روائع التراث العربي، بيروت، 1970م.

- البصري، صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن: الحماسة البصرية، طبعة عالم الكتب، بيروت، د.ت.

- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو منصور الثعالبي النيسابوري:

الإعجاز و الإيجاز، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1965م.

- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو منصور الثعالبي النيسابوري:

خاص الخاص، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، السعادة، مصر، 1956م.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البخلاء، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1961م.
- ابن الجراح، محمد بن داود: الورقة، تحقيق عبد الوهاب عزام و عبد الستار فراج، ط (2)، دار المعارف، مصر، د.ت.
- الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة في علم البيان ، تصحيح محمد رشيد رضا على نسخة محمد عبده، مطبعة محمد علي صبيح و أولاده، مصر، ط (6)، 1959م.
- ابن حجة الحموي ، تقي الدين أبو بكر بن علي: ثمرات الأوراق في المحاضرات، دار القاموس الحديث، لبنان، د.ت.
- الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق: أخبار أبي القاسم الزجاجي، تحقيق مازن مبارك، القاهرة، 1959م.
- الشمشاطي، أبو الحسن علي بن محمد المطهر العدوي، :الأنوار و محاسن الأشعار، تحقيق صالح مهدي العزاوي، مطبعة الحرية، بغداد، سلسلة التراث، 1976م.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى: أخبار أبي تمام، تحقيق خليل عساكر و محمد عبده عزام و نظير الإسلام الهندي، بيروت، د. ت.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل : الصناعتين، تحقيق علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م.
- العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله: المصون في الأدب، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1960م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: أدب الكاتب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1346هـ.
- أدونيس، علي أحمد سعيد: الثابت و المتحول، ( بحث في الإبداع و الإبداع عند العرب )، دار العودة، بيروت، ط ( 4 )، 3 أجزاء، 1983م.
- أبو ديب، كمال: جدلية الخفاء والتجلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.
- البطل، علي: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، بيروت – لبنان، 1981م.
- الجويني، مصطفى الصاوي: البيان فن الصورة، المعرفة الجامعية، الاسكندرية – مصر، ط ( 1 ) ، 1993م.
- راضي، عبد الحكيم: نظرية اللغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، مصر، 1983م.
- الرباعي، عبد القادر ، جماليات المعنى الشعري ( التشكيل و التأويل)، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت – لبنان، ط ( 1 ) ، 1999م.
- الصورة الفنية في شعر أبي تمام، نشرته عمادة البحث العلمي في جامعة اليرموك، إربد – الأردن، 1980م.
- الصورة الفنية في النقد الشعري، دار مكتبة الكتاني للنشر و التوزيع، إربد – الأردن، 1995م.

- أولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، القاهرة- مصر، ط ( 1 ) ، 1975م .

# تفسير روح المعاني للآلوسي ومنهجه

الدكتور الحافظ عبدالرحيم\* صدف رحمن\*\*

## Abstract:

The study of the book "Ruhul Ma'ani" written by Al-Imam Shahab-ud-Din Al-Aalusi and his methodology occupies a significant place in Tafseer Literature. It is considered to be comprehensive of the past Tafseer Literature. It consists of Islamic and Arabic exegesis likewise Hadith, jurisprudence, theology, rhetoric, syntax and poetry etc.

The writer brings hundreds of references, citations and quotations from the original book of Islamic and Arabic literature with comparison among them along with arguments of or refutation that enhances its value. He frequently refers to the scholars of the past and sometimes does quote long paragraphs without referring the origins. However his authenticity is beyond doubt and all information supplied in the Tafseer is reliable.

This article consists footnote according to the principles and norms of modern research methodology, biography of writer and introduction of his books.

## تمهيد

من الواضح أن تفسير الآلوسي من التفاسير القيمة أنه يحتفل التراث الإسلامي العربي بما فيه من علوم وفنون ومعارف كالتفسير، والحديث، والمنطق، واللغة وفروعها والعقائد، والفلسفة، والكلام، والفلك وغيرها من المعارف الإنسانية، لأن المؤلف قد أورد فيه شواهد كثيرة من دواوين الشعر، وأمّهات الكتب في العلوم العربية والإسلامية، وبالإضافة إلى أن هذا التراث الفخم له دور كبير في تطوير الأدب العربي الإسلامي وهذا التفسير مجمع التفاسير، يجمع فيه الآراء وينسق فيه الأفكار مقارناً مرجحاً، مفنداً أنه أراد أن يجمع المناهج المختلفة في منهج واحد، وقد بذل مجهوداً حتى أخرجه للناس كتاباً جامعاً لآراء السلف رواية ودراية فهو جامع كل ما سبقه من التفاسير حينما ينقل من الكتب السابقة يشير أحياناً

\* الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية/جامعة بهاء الدين زكريا ملتان- باكستان

\* ماجستير الفلسفة في اللغة العربية/جامعة بهاء الدين زكريا ملتان- باكستان



إليها ويذكر أحياناً العبارة الطويلة بدون ذكر مصدرها، قبل أن نعرف هذا التفسير نقدم هنا نبذة عن حياة المؤلف.

## ترجمة العلامة الألوسي

هو أبو الشفاء محمود بن عبد الله الألوسي البغدادى الحسنى والحسينى. (١)  
تنتسب أسرة الألوسي إلى "آلوس" وهي بلدة تقوم على جزيرة صغيرة في نهر الفرات  
تابعة لناحية الحديثة في لواء الديلم. (٢) والألوسيون سادة أشراف وهم على ثبوت نسبهم -  
من أبعد الناس عن التفاخر بالأنساب.

## ولادته:

ولد الشيخ الألوسي قبل ظهر الجمعة رابع عشر من شعبان وذلك سنة سبع عشرة  
بعد المائتين والألف من هجرة النبي ﷺ في جانب الكرخ من بغداد. (٣)

## ثقافته:

بدأ العلامة الألوسي منذ صغر سنه يحفظ القرآن الكريم، وما أن بلغ الخامسة من  
عمره حتى ظهرت عليه علامات الذكاء فبدأ يحفظ المتون في الكتاب كما حصل طرفاً جليلاً  
من فقه الحنفية والشافعية، وأحاط خبراً ببعض الرسائل المنطقية والكتب الحديثية، وأتم  
دروسه على كثير من علماء عصره. (٤) وكان كثيراً ما ينشد:

سهرى لتنقيح العلوم الذلى

من وصل غانية وطيب عناق (٥)

## خدماته:

واشتغل بالتدريس وهو ابن ١٣ سنة، درس و وعظ وأفتى للحنفية في بغداد وأكثر من  
إملاء الخطب والرسائل والفتاوى. (٦)

## أساتذته:

أخذ العلامة الألوسي العلم من فحول العلماء وعلى رأسهم:

- الشيخ ضياء الدين خالد النقشبندی
- الشيخ علي السويدي
- علاء الدين علي آفندي الموصلي
- السيد عبدالله آفندي
- الشيخ عبدالعزيز آفندي سواف زاده (٧)

### تلاميذه:

- قد تلمذ على يده المباركة عدد كبير من التلامذة ومن أهمهم:
- السيد بهاء الدين عبدالله آفندي.
  - السيد سعد الدين عبد الباقي.
  - السيد خير الدين نعمان.
  - السيد نجم الدين محمد آفندي.
  - السيد مجد الدين أحمد شاكِر. (٨)

### مؤلفاته:

- له مؤلفات كثيرة من أهمها: (٩)
- (١) روح المعاني.
  - (٢) غرائب الاغتراب ونزهة الألباب.
  - (٣) أنباء الأبناء.
  - (٤) نشوة الشمول في الذهاب إلى إسلامبول.
  - (٥) نشوة المدام في العودة إلى دار السلام.
  - (٦) التبيان شرح البرهان في إطاعة السلطان.
  - (٧) حاشية على شرح القطر.
  - (٨) حواشي على عبد الحكيم حاشية الشمسية.

(٩) حواشي على مير أبي الفتح في الآداب.

(١٠) الخريدة الغيبية في شرح القصيدة العينية.

(١١) سفرة الزاد في سفرة الجهاد.

## عصر العلامة الألوسي

### الأوضاع السياسية:

وفي سنة ٩٤١ هـ دخل العراق في حكم الخلافة العثمانية وبهذا قسم إلى خمسة محافظات وهي محافظة بغداد، ومحافظة البصرة ومحافظة الموصل ومحافظة شبرزور، ومحافظة الأحساء وعين سليمان باشا أول وال على العراق. (١٠)

ولكن المماليك حاولوا بشتى الطرق والوسائل أن تكون لهم السيادة رغم المفوذ العثماني ولذلك اشتد الصراع السياسي وطفت على السطح المشاحنات والمكائد، حيث كثر الظلم والعدوان وانتشر الفساد في مختلف أجهزة الحكم. (١١)

فكثيراً ما كانت أموال الشعب المطحون تصادر من أجل تأمين رواتب الجند ودفع عجلة التسلط الحكومي، كما يلاحظ أن وتيرة الخروج على الدولة وإعلان كثير من العشائر العصيان، أصبح سمة من أهم سمات هذا العصر وخاصة في منطقة الفرات الأوسط، كما كانت تبرز بين الفتية والأخرى نيران ثورات عاتية ضد الدولة ومنها ثورة أهل مدينة كربلاء وهم من الشيعة - على الوالي نجيب باشا ١٢٥٨ هـ. (١٢)

وأما على المستوى الخارجي، فإن النفوذ البريطاني، ظل يحاول التوسع والتغلغل عن طريق إحداث القلاقل واذكاء نيران الفتن بين فئات الشعب، إذ كان المقيم البريطاني في بغداد يلعب دوراً خطيراً في سبيل تحقيق آمال قاداته، لهذا كان ينشب أحياناً الصدام بينه وبين الوزراء كما حدث بين الوزير داؤد ١٢٣٢-١٢٤٧ هـ وبين كلاديوس، فبعد ذهاب هذا الأخير إلى مناطق الأكراد والسعي الجاد لتأليبهم ضد الدولة فما كان من الوزير إلا أن أخرجه من بغداد. (١٣)

## الأنشطة الثقافية والفكرية:

تواصلت الجهود العلمية الهادفة وخاصة مدارس بغداد والموصل و كربلاء وسامراء وشهرزور، ونتيجة لهذه البذور الصالحة فقد برز علماء أجلاء وخاصة من آل السويدي و آل الآلوسي و آل الزهاوي. (١٤)

وأشهر المدارس في بغداد في مدرسة الإمام الأعظم، والمدرسة المرادية والمدرسة السليمانية، ومدرسة جامع علي آفندي، ومدرسة جامع الوزير، والمدرسة العمرية، والمدرسة السويديّة، ومدرسة جامع القمرية، ومدرسة جامع الخلفاء، والمدرسة القادرية. (١٥)

كما كانت هنا لك مدارس عدة في الكثير من المدن والقرى. وأما المكتبات العامة والخاصة، فقد كانت منتشرة في كل الحواضر العلمية. (١٦)

كما كان الشيوخ والعلماء يعتنون بنظام الإجازات حيث تعطى للطلاب الذين أكملوا مرحلة دراسية معينة ويكتبها الشيخ بيده على أساس الرواية التي أخذها عن أسلافه من العلماء. (١٧) ويوم تسليمها يحضر حفل تقديمها جمهرة من أفاضل العلماء تشجيعاً للمتفوقين وحثاً للجميع على ضرورة البذل المتواصل، في سبيل تحصيل العلم الشرعي، حتى الناحية الأدبية عرفت نهضة تجديدية رائدة قاد خطوتها شعراء، أمثال الشيخ صالح التميمي ١١٩٠-١٢٦٠هـ، والشيخ عبدالغني جميل ١١٩٤-١٢٨٩هـ والشيخ محسن الخضري ١٢٣٠-١٣٠٢هـ، والشيخ عبدالباقي العمري ١٢٠٤-١٢٧٨هـ، وعبدالغفار الأخرس ١٢٢١-١٢٩٠هـ وآخرون غيرهم ممن كانت لهم صولات و جولات في أغراض الشعر المختلفة. (١٨)

## التعريف بتفسير روح المعاني

هذا التفسير "روح المعاني في تفسير القرآن لمحمود الآلوسي البغدادي، أبي الشاء شهاب الدين، وهو من علماء القرن الثالث عشر الهجري، ويلقب بـ "الآلوسي الكبير" تمييزاً

له عن باقي العلماء الألوسيين الذين انحدورا من هذه الأسرة التي اشتهر أهلها بالعلم.

”روح المعاني“ من أهم كتب التفسير بالرأي الجائز التي لها قيمتها وأهميتها وشهرتها الواسعة بين أهل العلم الذين يعنون بالتفسير. ولكن مؤلفه جمع فيه بين التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول و بذل جهده حتى أخرجه للناس تفسيراً جامعاً نافعا.

اشتمل هذا التفسير على آراء السلف والخلف، وبيّن فيه مؤلفه أسباب النزول والمناسبة بين السور والآيات، وعرض لذكر القراءات، ويستشهد بأشعار العرب ويعتني بالآيات الكونية، والإعراب، والنحو، والمسائل الفقهية بترجيح بينها من دون تعصب لمذهب معين، ويفند أدلة الفرق الباطلة، ويتخذ موقفاً صارماً من الإسرائيليات والأخبار الكذوبة، ويعقب على كل ذلك بما تدل عليه الآيات عن طريق الإشارات المعروفة بالتفسير الإشاري.

### سبب التأليف:

ذكر الإمام الآلوسي في مقدمته أنه منذ عهد الصغر لم يزل متطلباً لاستكشاف سرّ كتاب الله المكتوم، مترقباً لارتشاف رحيقه المختوم، وأنه طالما فرق نومه لجمع شوارده، وفارق قومه لوصال خرائده، لا يرفل في مطارف اللهو كما يرفل أقرانه، ولا يهب نفائس الأوقات لخسائس الشهوات كما يفعل إخوانه، وبذلك وفقه الله للوقوف على كثير من حقائقه، رحل وفيه من دقائقه، وذكر أنه قبل أن يكمل سنة العشرين، شرع يدفع كثيراً من الإشكالات التي ترد على ظاهر النظم الكريم، ويجاهر بما لم يظفر به في كتاب من دقائق التفسير، ويعلق على ما أغلق مما لم تعلق به ظفر كل ذي ذهن خطير، وذكر أنه استفاد من علماء عصره، واقتطف من أزهارهم واقتبس من أنوارهم، وأودع علمهم صدره، وأفنى في كتابه فوائد حيره .....

ثم ذكره أنه كثيراً ما خطر له أن يحرر كتاباً يجمع فيه ما عنده من ذلك، وأنه كان يتردد في ذلك إلى أن رأى في بعض الليالي الجمعة من شهر رجب ١٢٥٢ هـ أن الله جل شأنه أمره بطي السموات والأرض، ورتق فتقهما على الطول والأرض، فرفع بدا إلى السماء،

وخفض الأخرى إلى مستقر الماء، ثم انتبه من نومه وهو مستعظم لرؤيته، فجعل يفتش لها عن تعبير، فرأى في بعض الكتب أنها إشارة إلى تأليف تفسير، فشرع فيه الليلة السادسة عشرة من شهر شعبان من السنة المذكورة، وكان عمره إذ ذاك أربعاً وثلاثين سنة، وذلك في عهد السلطان محمود خان بن السلطان عبدالحميد خان.

وذكر في خاتمته أنه انتهى منه ليلة الثلاثاء لأربع خلون من شهر ربيع الآخر سنة

١٢٦٧ هـ - (١٩)

## تسمية الكتاب:

ذكر الآلوسي في مقدمته أنه لما انتهى من تأليف التفسير جعل يفكر ما اسمه؟ وبماذا يدعوه؟ فلم يظهر له اسم تهتس له الضمائر وتبتش من سماعه الخواطر، فعرض الأمر على وزير الوزراء علي رضا باشا فسماه على الفور.

”روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني“ (٢٠)

## مكانته العلمية:

إن هذا التفسير - والحق يقال - قد أفرغ فيه مؤلفة وسعه، وبذل جهده حتى أخرجه للناس كتاباً جامعاً ونافعاً. فهو جامع لخلاصة كل ما سبقه من التفاسير فهو - كما يظهر من دراسته الرقيقة - ينقل عن تفسير ابن عطية، وتفسير أبي حيان المسمى بـ البحر المحيط في التفسير، وتفسير الكشاف للزمخشري، وتفسير أبي السعود، وتفسير البيضاوي، وتفسير الفخر الرازي المسمى بالتفسير الكبير، وتفسير القرآن الكريم لابن العربي وغيرها من كتب التفسير المعتمدة مع دراسة نقدية مدققة وتفيد بعض الآراء وترجيح بعضهما على بعض وفي الآخر إجراء رأيه حراً فيهما ينقل. (٢١)

## منهج المؤلف في تفسيره:

وقد ذكر في مقدمة ”روح المعاني“ أن سلوكه في تفسيره هذا كان أمراً عظيماً، وسراً من الأسرار غريباً فإن نهاره كان للإفتاء والتدريس، وأول ليلة لنادمة مستفيد وجليس،

فيكتب بأواخر الليل منه ورقات فيعطيها صباحاً لكتاب الذين وظفهم في داره فلا يكملونها تبييضاً إلا في نحو عشر ساعات.

وأما منهجه العام الذي سار به في تفسيره هو كما ذكر الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور في كتابه "التفسير ورجاله"، فقال: "فهذه الثروة الواسعة من المعارف، وبالأسلوب الجامع بينها في الدراسة على الطريقة العثمانية الجريئة التي كانت قوام البيئة العلمية في بغداد، تقدم الشيخ محمود الألوسي لتحرير تفسيره الذي جاء في تسعة مجلدات ضخمة تتألف من أكثر من خمسة آلاف صفحة مطبوعة من القالب الكبير، فسلك فيه مسلك التفسير اللغوي، يفهم أولاً ببيان موقع المفرد أو المركب من جملة الكلام معتمداً على قواعد الإعراب واستعمالات البلاغة، معتصماً بانسجام المعنى وتسلسل الأغراض، ويخطط بذلك منهجه لاستخراج المعنى المراد معتمداً على الشواهد إلا أنه يغرق إغراقاً قد يسرف فيه في مسائل الاشتقاق حتى يتجاوز محل البيان إلى القواعد والمباحث، ومن البحث اللغوي ينتقل إلى المفاد معتمداً على الأحاديث وأسباب النزول متحرراً في ذلك أكثر من الزمخشري والبيضاوي، فلا يزال يتجنب الأخبار الواهية، ويحرص على الإسناد المعتبر به، وربما بنى بحوثه مع صاحب الكشف على الاستناد إلى نقد الأسانيد، وفي تحصيل المفاد القرآني يحرص على إيراد الأنظار الأصلية والفرعية، فيناقش الاستدلالات، ويتعقب الأقوال، ويعتمد على مقابلة الرأي ممسكاً في الغالب بما في تفسير الطبرسي من محامل غير سنيد، ليناقشها بقواعد الأصول ومقتضيات التراكيب اللغوية، وأخذاً على الإمام فخر الدين الرازي، تمسكه بنصرة مذهب الشافعي، فيناقش كلامه بما للفقهاء، والأصوليين من الحنفية في تلك المسائل من أنظار في ردّ حجج الشافعية، ومناقضتها، أو متجنباً طريقة الرازي في ترجيح مذهب الأشعري أخذاً بترجيح مذهب السلف، وهو في كل هذه المباحث يجري في مجال واسع من الأنظار والمعارف حتى أنه كان كثيراً ما ينشد الفارسي من مثوي جلال الدين الرومي أو من ديوان المولى جامي وكثيراً ما يخوض المباحث الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية لمناقضة لمذاهب غير الإسلامية معتمداً في ذلك على أحدث ما انتهت إليه

المعارف في بيئة، ونازعا المنازع الجبية في الاستدلال. (٢٢)

### مصادره:

وكما تقدم أن هذا التفسير جامع لخلاصة ما سبقه من التفاسير فهو إذا ينقل عن التفسير الكبير للفخر الرازي يقول:

غالباً --- قال الفخرأ والرازي

وإذا ينقل عن تفسير أبي سعود يقول: قال شيخ الإسلام

وإذا ينقل عن البحر المحيط يقول: قال في البحر أو قال أبو حيان

ويقول لابن العربي: الشيخ الأكبر

وإذا ينقل عن تفسير البيضاوي يقول: قال القاضي

وإذا ينقل عن معالم التنزيل يقول: في المعالم

وبالإضافة إلى ذلك ينقل من كتب المعاجم واللغة والصرف والنحو والفقه مثلاً لسان العرب، والقاموس المحيط، والصاحح للجوهري، والخصائص، و معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني، وشرح التسهيل لأبي حيان الأندلسي وغيرها، ويذكر أحياناً اسم الكتاب وأحياناً اسم المؤلف. وأحياناً يذكر العبارة الطويلة بدون ذكر مصدره.

وإذا ينقل عن هذه الكتب ينصب نفسه حكماً عدلاً بينها ويجعل من نفسه نقاداً مدققاً ثم يبذئ رأيه حراً فيما ينقله، ونلاحظ كثيراً ما يعترض على ما ينقله عن البيضاوي أو عن أبي حيان أو عن غيرهما.

كما أنه كان كثيراً يتعقب الرازي في العديد من المسائل الفقهية ويخالف الرأي فيها انتصاراً منه لمذهب الشافعي وأبي حنيفة. لكن إن استصوب رأياً بعض من ينقل عنهم انتصر له نافح عنه بكل ما أوتى بقوة. (٢٣)



## خصائص التفسير

يتميز هذا الكتاب بما يلي:

### ١ - تفسير القرآن بالقرآن:

هو يفسر القرآن بالقرآن والقرآن يفسر بعضه بعضاً وهذه قاعدة جلييلة في التفسير ولها أمثلة كثيرة في التفسير. وعلى سبيل المثال انظر تفسير قوله تعالى:

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ (سورة البقرة، الآية: ٤٨)

### ٢ - تفسير القرآن بالسنة النبوية:

هو يفسر القرآن بالسنة النبوية ولهذه القاعدة نماذج كثيرة في تفسيره، ولا يتكفي بإيراد الأحاديث فقط بل يهتم اهتماماً بالغاً بتخريجها ويبين رأي العلماء في تضعيف أو قوة رجالها ولا يكتفي بآراء علماء الأحاديث فقط بل يتعرض للتحقيق والتدقيق لأنه كان محدثاً بارعاً بالحديث وعلمه ومن أجل هذا لا يستسلم للروايات الضعيفة والمنكرة والموضوعة، وهذه ميزة كبيرة لتفسيره مكانة بارزة بين كتب التفسير القيمة.

### ٣ - موقفه من المسائل الفقهية:

مع أنه كان شافعي المذهب، أنه في كثير من المسائل كان يقلد أبا حنيفة، ثم كان في آخر حياته يميل إلى الاجتهاد، وقد خلف ثروة عظيمة كبيرة نافعة في هذا المجال. وكان مطلعاً على الملل والنحل، لذلك إذا تكلم عن آيات الأحكام فإنه لا يمر عليها إلا استوفى مذاهب الفقهاء وأدلتهم في المسألة ومن ثم يختار منها ما يؤيده الدليل من غير تعصب لمذهب معين بل رائده في ذلك: "أن الحق أحق أن يتبع." (٢٤)

ومثل تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (سورة البقرة، الآية: ٢٩)

والآية ٣١ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾

### ٤ - موقفه من المخالفين لأهل السنة:

كان الآلوسي سلفي المذهب، سني العقيدة ولهذا كثيراً ما يفيد آراء المعتزلة والشيعة

وغيرهم من أصحاب المذاهب المخالفة لمذهبه مثلاً يقول عند تفسير قوله تعالى ﴿وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية: ٧٠) ”والمعتزلة والكرامية يحتجون بالآية على حدوث إرادته تعالى بناءً على أنها والمشئة سواء لأن كلمة (إن) دالة على حصول الشرط في الاستقبال وقد تعلق الاهتداء الحادث بها. ويجب بأن التعليق باعتبار التعلق فاللزام حدوث التعلق ولا يلزمه حدوث نفس الصفة وتوسط الشرط بين اسم (أن) وخبرها لتتوافق رؤوس الآي، وجاء خبر (إن) اسماً لأنه على الثبوت وعلى أن الهداية حاصلة لهم وللاعتناء بذلك أكد الكلام.“ (٢٥)

## ٥ - كثرة استطراده المسائل النحوية:

كان له استطراد في ذكر المسائل النحوية، ويتوسع في ذلك أحياناً إلى حد يكاد يخرج به عن وصف كونه مفسراً ولا أحيلك عن نقطة بعينها فإنه لا يكاد يخلو موضع من الكتاب من ذلك. (٢٦)

## ٦ - موقفه من الإسرائيليات:

كانت للمؤلف - رحمه الله - عناية ملحوظة بنقد الروايات الإسرائيلية وتفنيد الأخبار المكذوبة التي ساقها بعض المفسرين السابقين له، فنحن - مثلاً - نجده يعقب بعد أن ساق قصة من القصص الإسرائيلية فيقول: ”وليس العجب من جرأة من وضع هذا الحديث وكذب على الله تعالى إنما العجب ممن يدخل هذا الحديث في كتب العلم من التفسير وغيره ولا يبين أمره ....“ وعلى هذا المجرى يجري في تفنيد لتلك المرويات والأخبار. (٢٧)

## ٧ - تعرضه للقراءات القرآنية:

كغيره نجد الآلوسي يعرض للقراءات القرآنية الواردة في الآية الكريمة ولكنه لا يتقيد بالمتواتر منها بل ينقل غير المتواتر لفائدة يراها ولكن ينبه عليه. (٢٨)

## ٨- المناسبات وأسباب النزول:

نلاحظ أن الآلوسي عناية ملحوظة بذكر أوجه المناسبات بين الآيات والصور مع تعرضه لذكر أسباب النزول لفهم الآيات وفق أسباب نزولها. (٢٩)

## ٩- استطراده للمسائل الكونية:

ومما نلاحظ على الآلوسي في تفسيره أنه يستطرد الكلام في الأمور الكونية ويذكر كلام أهل الهيئة وأهل الكمة وهذا ليس له علاقة وثيقة بعلم التفسير. في الآخر يقر منه ما يرتضيه ويفند ما لا يرتضيه والآيات (٤٠، ٣٩، ٣٨) من سورة يس ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي... فَلَكَ يُسَبِّحُونَ﴾ مثلاً جامعاً لكلامه عن الأمور الكونية.

## ١٠- الاستشهاد بالشعر العربي:

وهو كثير من الاستشهاد بأشعار العرب على ما يذهب إليه من المعاني اللغوية.

## ١١- الآلوسي والتفسير الإشاري:

فإن الآلوسي في تفسيره كان ميالاً إلى التفسير الإشاري وموقفه من ذلك كما يقول في مقدمة التفسير: "أما كلام السادة الصوفية في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان لا أنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلاً وإنما المراد الباطن فقط. (٣٠)

فهو بعد أن يفرغ من الكلام عن كل ما يتعلق بظواهر الآيات يفسرها تفسيراً يخرج بها عن ظاهرها. ومن هذا عد بعض العلماء تفسيره هذا في ضمن كتب الإشاري ولكنه ليس بصحيح أن يجعلها في عداد كتب التفسير الإشاري بل هو من كتب التفسير بالرأي المحمود نظراً إلى أنه لم يكن مقصودها الأهم هو التفسير الإشاري بل كان ذلك تابعا. (٣١)

## آراء العلماء في "روح المعاني"

للعلماء في تفسير "روح المعاني" آراء قيمة ومنها كالتالي:

١- قال العلامة قاسم القيسي مفتي بغداد في كتابه "تاريخ التفسير" "وأما تفسير العلامة محمود شهاب الدين أبي الشناء الآلوسي المسمى بـ روح المعاني فليس له في الجمع والتحقيق ثناء، اشتمل على تسعة مجلدات ضخام حوت من الدقائق والحقائق ما لا يسع شرحه الكلام، وهو خال عن الأباطيل والإسرائيليات والروايات الواهية والخرافات وجامع للمعقول والمنقول بتفصيل وسط مقبول." (٣٢)

٢- قال الشيخ محمد عبدالعظيم الزرقاني: "وهذا التفسير من أجل التفاسير وأوسعها وأجمعها نظم فيه روايات السلف بجانب آراء الخلف المعقولة وألف فيه بين ما يفهم بطريق العبارة وما يفهم بطريق الإشارة." (٣٣)

٣- قال العلامة محمد حسين الذهبي: فـ روح المعاني للعلامة الآلوسي ليس إلا موسوعة تفسيرية قيمة. جمعت جل ما قاله علماء التفسير الذين تقدموا عليه مع النقد الحر والترجيح الذي يعتمد قوة الذهن وصفاء القريحة، وهو إن كان يستطرد إلى نواح علمية مختلفة مع توسع يكاد يخرج عن مهمته كمفسر إلا أن متزن في كل ما يتكلم فيه، مما يشهد له بغزارة العلم على اختلاف نواحيه، وشمول الإحاطة بكل ما يتكلم فيه. (٣٤)

وخلاصة القول إن تفسير "روح المعاني" موسوعة تفسيرية قيمة، جمعت جل ما قاله علماء التفسير المتقدمين، وامتازت بالنقد الحر والترجيح المعتمد على الدليل، والرأي البناء، والإتزان في تناول المسائل التفسيرية وغيرها مما له ارتباط بموضوع التفسير. فجزى الله مؤلفه خير الجزاء ونفع المسلمين بعلمه.

## الهوامش

- (١) كحاله: عمر رضا، معجم المؤلفين: ١١/١٧٥، و دائرة المعارف الإسلامية: ٢/٦٠١، والأعلام: ٧/١٧٦، و التفسير والمفسرون: ١/٣٥٢، والأعلام: ٧/١٧٦.
- (٢) البستاني (فؤاد) دائرة المعارف: ١/٣٤٤.
- (٣) التفسير والمفسرون: ١/٣٥٢.
- (٤) حلية البشر للشيخ عبدالرزاق البيطار: ص ١٤٥٠.
- (٥) التاج المكلل لصديق حسن خان بهوبالي: ص ٣٥٩.
- (٦) فهرس الفهارس: ص ٩٦.
- (٧) انظر لأساتذة الآلوسي، الآلوسي مفسرًا: ص ٥٨، وأعيان البيان لحسن السندوبي، التفسير والمفسرون: ١/٣٥٢، ٣٥٣.
- (٨) التاج المكلل: ص ٣٥٩.
- (٩) تأريخ آداب اللغة العربية لرجي زيدان: ص ٢٤٦، ٢٤٧، و حلية البشر للبيطار: ٣/١٤٥١، ١٤٥٢.
- و هدية العارفين: ٢/٤١٨، ومعجم المؤلفين: ٢/١.
- (١٠) تأريخ العراق لعباس العزاوي: ٤/١٩٤١.
- (١١) المصدر السابق: ٦/٣٣١.
- (١٢) تأريخ بغداد ٨٦-٩٠.
- (١٣) تأريخ العراق: ٦/٢٦٧، ٢٦٨.
- (١٤) المصدر السابق: ٦/٣٣٣.
- (١٥) الآلوسي (محمود شكري) مساجد بغداد: ص ٨٢، ١٣٤.
- (١٦) تأريخ التعليم في العراق: ص ٩٦-٩٨.
- (١٧) عباس العزاوي ذكرى أبي الثناء الآلوسي: ص ١٦.
- (١٨) نهضة العراق الأدبية: ص ١٣١.

- (١٩) مقدمة تفسير روح المعاني: ص ٤.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) التفسير والمفسرون: ٣٥٥.
- (٢٢) مقدمة روح المعاني: ٤.
- (٢٣) التفسير والمفسرون: ٣٥٨.
- (٢٤) روح المعاني: ١/٢١٥.
- (٢٥) التفسير والمفسرون: ٢٢٣.
- (٢٦) المصدر نفسه: ٢٩٠.
- (٢٧) التفسير والمفسرون: ٣٥٩.
- (٢٨) المصدر نفسه: ص ٣٦١.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) مقدمة روح المعاني: ١/٧.
- (٣١) التفسير والمفسرون: ٣٦١.
- (٣٢) تأريخ التفسير: ٤٤.
- (٣٣) مناهل العرفان: ١/٥٥٢.
- (٣٤) التفسير والمفسرون: ٣٦١.

## المصادر والمراجع

- (١) الآلوسي: أبو الفضل شهاب الدين السيد. ت ١٢٧٠ هـ، "روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني" مكتبة امدادية ملتان.
- (٢) البستاني: المعلم بطرس البستاني، "دائرة المعارف"، "محيط المحيط"، دار المعرفة بيروت، لبنان.
- (٣) البغدادي: أبوبكر أحمد بن علي الخطيب، ت ٤٦٣ هـ. "تأريخ بغداد" المكتبة السلفية، المدينة المنورة (بالتأريخ)

- (٤) البغدادي: إسماعيل باشا. ت ١٣٣٩ هـ. هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين منشورات مكتبة المثنى بغداد ١٩٥١ م.
- (٥) بهوبالي: صديق حسن خان، ”التاج المكلل“، ط . بهوبال.
- (٦) جرجي زيدان: ”تاريخ آداب اللغة العربية“، ط مصر، ١٩١٣ م.
- (٧) حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي المعروف حاجي خليفة. ت ١١٠٧ هـ. ”كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون“ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٢ م.
- (٨) الذهبي: الإمام أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، ”تذكرة الحفاظ“ دار إحياء التراث العربي والدكتور محمد حسين الذهبي، ”التفسير والمفسرون“، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- (٩) الزركلي: خير الدين، ”الأعلام“ دار العلم للملايين بيروت.
- (١٠) العزاوي: عباس العزاوي، ”تاريخ العراق بين الاختلاطين“، ط بغداد ١٣٦٩ هـ و ”ذكرى أبي النشاء الآلوسي“ شركة التجارة بغداد، ١٣٧٧ هـ.
- (١١) كحالة: عمر رضا، ”معجم المؤلفين“، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (١٢) محسن: د، محسن عبد الحميد، ”الآلوسي مفسرا“، مطبعة المعارف بغداد، ١٩٦٨ م.
- (١٣) هلال: عبدالرزاق: ”تاريخ التعليم في العراق“، ط أولى، بغداد ١٩٥٩ م.



































## فوائد الفواد کا خصوصی مطالعہ

ڈاکٹر محمد اکرم رانا\*

### Abstract:

Sh. Nizamuddin Awliya (b.1244) chief disciple and principle succession of Sh.Farid (d.1265) has been aptly described as the greatest Indo-Muslim mystic. Deeply learned, widely read, possessed of great spiritual powers, and of a very wide human sympathy, he dominated the religious and mystic life of Delhi and the neighboring provinces for over half a century.

His Fawa'id-ul-Fuwad compiled by Amir Hasan Ali sijzi enjoys very important position in the Islamic literature especially of Tassawuf. It throws light on the teachings of Islam by way of addressing people. This was the method of teaching in Khanqahi system of the thirteenth century and onward.

Muhammad Jandar also collected the same sort of mulfuzat in the shape of Durar-i-Nizami. These were compiled properly during the years 1308-20. Under discussion, the piecemeal work of Sijzi, Fawa'id ul- Fuwad, is an historic source of knowledge. It throws light on the marifat, tolerant attitude, trust, kashf, virtue, patience, zuhd, brotherhood, love and humanism. The study of this work will help to understand Islamic values through Sufism.

Tasswuf is the method considered by saints of all the four chains to purify the hearts of the people. Numerous methods were introduced to teach the Islamic values to the Masses. Nizamuddin Awliya, a Chishti Sufi, adopted the method of addressing the Murids. Thus, paving a way for the Hindus to come close to Muslims. Almost all the historian agree that Nizam Uddin was successful in his efforts. His Fawa'id-ul-Fuwad is a marvelous collection of this saint of thirteenth century through which a great lesson was given to the Muslims of Subcontinent.

اسلامی تصوف چوتھی صدی ہجری تک مختلف مراحل طے کرتا ہوا ایک اہم موضوع کی حیثیت اختیار کر گیا۔ ابونصر سراج کی اللمع فی التصوف، ابوبکر کلابازی کی التعرف لمذہب اہل التصوف اور ابوطالب المکی کی قوت القلوب جیسی تصوف پر جامع کتابیں مرتب ہو چکی تھیں۔ اس کے علاوہ تصوف کی مشہور کتابوں میں طبقات الصوفیہ از ابو عبد الرحمن السلمي، حلیۃ الاولیاء از ابو نعیم الاصبہانی، الرسالة القشیریۃ از امام قشیری، کشف المحجوب از علی بن عثمان

\* ڈائریکٹر اسلامک ریسرچ سنٹر بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان۔

مجبوری، طبقات الصوفیہ از عبداللہ ہروی، تذکرۃ الاولیاء از فرید الدین عطار، عوارف المعارف از سہروردی، الفتوحات المکیہ از ابن عربی اور فوائد القواد از خواجہ نظام الدین اولیاء، قابل ذکر ہیں (1) اس مقالہ میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کی تصنیف فوائد القواد کا ایک جائزہ پیش کیا جانا مقصود ہے۔

یہ دور علمی ترقی کا دور تھا۔ ہندوستان کی پہلی کتاب ”سدھانت“ کا عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا اور اسے السند (ہند) کا نام دیا گیا تھا۔ عالم و فاضل لوگ تو موجود تھے لیکن انہوں نے اشاعتِ اسلام کیلئے خاص کچھ نہ کیا۔ فوائد القواد کے مصنف کے دور میں جن مزید مشہور کتب متداول کا حوالہ دیا جاسکتا ہے ان میں مقامات حریری اور مشارق الأنوار خاص مقبول تھیں۔ سیاسی طور پر یہ دور خاندان غلاماں اور خاندان خلجی کے زیر اثر تھا۔ یہ وہ دور تھا کہ کھوکھروں کا ظلم و تعدی زوروں پر تھا۔ سندھ میں خود مختار حکومت کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ اچ اور ملتان میں قدرے سکون تھا۔ صوفیاء کی تصانیف میں داتا گنج بخش کی کشف المحجوب نمایاں تھی۔ علاوہ ازیں حمید الدین ناگوری کے مکتوبات مشہور ہوئے۔ (2)

### حضرت نظام الدین اولیاء (محبوب الہی) کے حالات زندگی:

اے آتش فراق دلہا کباب کردہ سیلاب اشتیاق جانہا خراب کردہ  
”اے وہ کہ تیری آتش فراق نے دلوں کو کباب کر دیا ہے تیرے اشتیاق کے سیلاب نے جانوں کو ویران کر کے رکھ دیا ہے۔“

آپ کا اسم مبارک محمد اور لقب محبوب الہی ہے۔ آپ کا سلسلہ نسب حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ملتا ہے۔ آپ کا خاندان بخارا سے ہجرت کر کے لاہور آیا بعد ازاں آپ کے دادا خواجہ علی اور نانا خواجہ عرب اپنے اہل و عیال سمیت بدایوں تشریف لے گئے اور وہیں سکونت اختیار کر لی۔ آپ کے نانا نیک اور متقی شخص تھے چنانچہ بادشاہ وقت نے انہیں بدایوں کا قاضی مقرر کیا۔ حضرت خواجہ نظام الدین بدایوں میں 27 صفر 636ھ / 109 اکتوبر 1238ء میں پیدا ہوئے۔ پانچ برس کے تھے کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ والدہ جو کہ عابدہ اور زاہدہ خاتون تھیں نے اس دریتیم کو آغوشِ محبت میں پالا۔ آپ نے مولانا علاء الدین اصولی سے فقہ (قدوری) پڑھی۔ دہلی جاکر شمس الملک، شمس الدین دامغانی سے مقامات حریری کا مطالعہ کیا۔ مولانا کمال الدین اور مولانا احمد تبریزی سے درس حدیث لیا۔ مختلف مشاہیر سے علم ہیئت، علم فقہ و اصول، علم تفسیر اور علم ہندسہ میں مشق حاصل کی۔ (3)

جب آپ دہلی آئے تو اتفاقاً حضرت بابا فرید الدین گنج شکرؒ کے چھوٹے بھائی نجیب الدین متوکل کے پڑوس



میں مکان لیا۔ اس سے بابا فرید کی محبت میں اضافہ اور پابوسی کا شوق اجاگر ہوا۔ چنانچہ آپ نے اجودھن کا رخت سفر باندھا۔ حضرت بابا کے پاس ساڑھے سات ماہ تک رہ کر تعلیم و تربیت حاصل کرتے رہے۔ ان دنوں مولانا بدرالدین اور شیخ جمال الدین ہانسوی جیسی ہستیاں بھی اس درگاہ میں تربیت حاصل کر رہی تھیں۔ (4)

ایک دفعہ آپ پیر و مرشد کی خدمت میں تنہا تھے بابا فرید کچھ اشعار پڑھتے اور سر مبارک سجدہ میں لے جاتے۔ خواجہ نظام الدین نے اپنا سر قدموں پر رکھ دیا۔ آپ نے پوچھا جو مانگتے ہو مانگو، خواجہ نے استقامت طلب کی جو آپ نے عنایت فرمائی اور خلافت عطا کرتے ہوئے فرمایا اللہ تعالیٰ نے تجھے علم و عقل اور عشق بخشا ہے جس میں یہ تین صفتیں ہوں وہ خلافت کے لائق ہے اور فرمایا جس سے قرض لوا سے جلد واپس کرو۔ دشمنوں کو ہر حال میں خوش رکھنے کی کوشش کرو بابا نے آخری ملاقات کے بعد فرمایا تم ایسے درخت ہو گے جس کے سایہ میں مخلوق آرام پائے گی۔ پھر نصیحت فرمائی کہ حصول استعداد کے لیے برابر مجاہدہ کرتے رہنا۔ بابا نے وقت وفات اپنا عصا اور خرہ جو قطب الدین بختیار کاکی سے ملا تھا، مولانا بدرالدین کے ذریعہ خواجہ صاحب کو دہلی بھجوا دیا۔ (5)

اپنے مرشد سے رخصت ہو کر خواجہ صاحب دہلی آ گئے، اپنے شیخ کے حکم کے مطابق دہلی میں روحانی تسخیر، خلق خدا کی خدمت، تربیت و ہدایت، اسلام کی تبلیغ و اشاعت، تعمیر و اصلاح شروع کر دی۔ اس وقت منگولوں نے یورشوں سے پریشان کر رکھا تھا دہلی میں افراتفری پھیلی ہوئی تھی بخارا سے بغداد تک اسلام کا شیرازہ بکھر رہا تھا۔ علماء و فضلا وہاں سے بھاگ کر ہندوستان آرہے تھے، دہلی سے باہر ایک بستی غیاث پورہ میں آپ رہنے لگے یہی بستی بعد میں نظام الدین اولیاء مشہور ہو گئی۔ مسلسل عمرت و سنگدستی، بے سرو سامانی کے عالم میں رشد و ہدایت کا سلسلہ جاری رکھا۔ مصائب کے دنوں میں بھی کسی کے آگے ہاتھ نہ پھیلا یا۔ آہستہ آہستہ شہزادگان حلقہ ارادت میں شامل ہونے لگے پھر ایسا وقت بھی آیا کہ ہزاروں آدمی دنوں وقت دسترخوان پر موجود ہوتے لوگ کھاتے اور تبرک ساتھ لے جاتے۔

حضرت نظام الدین اولیاء جذب و محبت عشق وارفگی میں بلند ترین مقام پر فائز تھے وہ جانتے تھے کہ ان تمام نعمتوں اور کمالات کا سرچشمہ شریعت اور سنت رسول کا اتباع ہے۔ ان کی تمام زندگی شریعت محمدی کا اعلیٰ نمونہ تھی اسی (80) سال کی عمر تک نماز باجماعت کا اہتمام فرماتے رہے۔

سلسلہ چشت کے مشائخ نے ابتدا ہی میں طے کر لیا تھا کہ سلاطین سے کوئی تعلق نہ رکھیں گے نہ ان کے درباروں میں جائیں گے سلطنتوں کے انقلاب کا خاتما ہوں پر کوئی اثر نہ ہو خواجہ صاحب نے بھی اپنے بزرگوں کے

اس مسلک پر عمل کیا۔ غیاث الدین بلبن کے بعد سلطان کی عکباد بادشاہ بنا اس کے بعد جلال الدین خلجی پھر اس کا بھتیجا علاء الدین خلجی برسر اقتدار آیا۔ ایک مرتبہ علاء الدین خلجی نے ملاقات کا خیال ظاہر کیا تو نظام الدین اولیاء نے جواب دیا میرے گھر کے دو دروازے ہیں اگر سلطان ایک دروازے سے داخل ہوگا تو میں دوسرے سے نکل جاؤں گا۔ My house has two doors, if the Sultan enters one door, I will leave by

-the other. (6)

علاء الدین کے بعد قطب الدین تخت نشین ہوا۔ اس نے خواجہ صاحب کی مخالفت کی مگر جلد ہی خسرو خان نے اسے قتل کر دیا خسرو خان کو غیاث الدین تغلق نے قتل کر کے تخت سنبھالا۔ مگر خواجہ صاحب ان حالات میں کسی کے مداح نہ تھے آخر کار ۱۸ ربیع الاول ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء کو انتقال ہو گیا آپ کی نماز جنازہ شاہ رکن الدین العالم نے پڑھائی تھی۔ (7)

علمی فضیلت:

آپ نے علوم ظاہری میں کمال حاصل کیا۔ اسی کمال کے باعث آپ علماء و فضلاء کے طبقے میں نظام الدین بحاث محفل شکن کے خطاب سے مشہور ہوئے۔ آپ نے تمام علوم ظاہری یعنی فقہ، حدیث، تفسیر، کلام، معانی، منطق، حکمت، فلسفہ، ہیئت، ہندسہ، لغت، ادب اور قرأت وغیرہ میں کمال حاصل کیا۔ ساتوں قرأت کے ساتھ آپ نے قرآن شریف یاد کیا۔ دہلی پہنچ کر آپ نے مولانا کمال الدین محدث سے مشارق الانوار کی سند حاصل کی آپ نے اپنے پیر و مرشد حضرت بابا فرید الدین مسعود گنج شکر کی خدمت بابرکت میں اجمودھن رہ کر قرآن شریف کے چھ پارے پڑھے تین کتابیں اور بھی پڑھیں جن میں سے ایک میں قاری اودھ بھی سامع تھے ان کتابوں کے علاوہ آپ نے عوارف کے چھ باب بھی پڑھے۔

مجذوب سے ملاقات:

ایک روز آپ قطب الاقطاب حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے مزار پر انوار پر حاضر ہوئے وہاں ایک مجذوب سے ملاقات ہوئی آپ نے ان مجذوب سے درخواست کی کہ وہ ان کے لیے دعا کریں کہ وہ قاضی ہو جائیں۔ مجذوب نے جواب دیا:

”نظام الدین قاضی ہونا چاہتے ہو اور میں تم کو دین کا بادشاہ دیکھتا ہوں۔ تم ایسے مرتبے پر پہنچو گے کہ تمام

عالم تم سے فیض لے گا۔“ (8)

اسی طرح ایک دن آپ نے حضرت شیخ نجیب الدین متوکل سے بھی عرض کیا کہ وہ ان کے قاضی بننے کے واسطے دعا فرمائیں حضرت نجیب الدین نے حضرت محبوب الہی کو مخاطب کر کے فرمایا:

تم انشاء اللہ تعالیٰ قاضی نہ ہو گے بلکہ ایک ایسی چیز ہو گے کہ جس کو میں جانتا ہوں۔

**زندگی میں کایا پلٹ:**

آپ رات جامع مسجد میں بسر کرتے تھے ایک روز جب صبح ہوئی تو مؤذن نے مینار پر چڑھ کر یہ آیت پڑھی۔

ألم یأْن للذین آمنوا أن تخشع قلوبہم لذكر الله

”کیا مومنوں کے واسطے وہ وقت نہیں آیا ہے کہ ان کے دل ذکر الہی کے واسطے جھک جائیں۔“ (9)

حضرت محبوب الہی نے جب یہ آیت سنی تو آپ کے اوپر ایک عجیب کیفیت طاری ہوئی۔ آپ کے حال میں ایک نمایاں تبدیلی واقع ہوئی آپ کا سینہ انوار الہی کی تجلیوں سے معمور ہو گیا۔ دنیا کی محبت جاتی رہی اب آپ کی دنیاوی مراد، تمنا یا آرزو نہ رہی۔ (10)

آپ فقر و دولت پر ترجیح دیتے تھے۔ اپنے بچپن کے حالات یاد کر کے خوش ہوتے۔ جب گھر میں کھانے کو کچھ نہ ہوتا تو آپ کی والدہ ماجدہ فرمایا کرتیں ”ہم اللہ کے مہمان ہیں۔“ (11)

تاہم اپنے لنگر کو چلانے کیلئے آپ ”فتوح“ قبول کرتے تھے۔ اس کا ذکر ذیل میں آئے گا۔

**فوائد الفواد: (ملفوظات شیخ نظام الدین اولیاء)**

فوائد الفواد حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء قدس سرہ العزیز کے ملفوظات عالیہ پر مشتمل پانچ جلدوں میں مجلد کتاب ہے۔ اسے امیر حسن علاء سبزی معروف بہ خواجہ حسن دہلوی رحمۃ اللہ نے قلمبند کیا ہے۔ امیر حسن حضرت شیخ کی محفل میں حاضر ہوتے تو شیخ اپنے مریدوں کی اصلاح کے لئے جو کچھ فرماتے امیر موصوف اُسے قلمبند کرتے جاتے حضرت شیخ کی یہ محفلیں ۷۰ھ سے ۱۹ھ تک جاری رہیں۔ ان ملفوظات کا تعلق تزکیہ نفس سے ہے ان ملفوظات کو فوائد الفواد جو کہ تصوف کی مشہور ترین کتب میں سے ایک ہے، میں قلمبند کیا گیا۔ (12)

The malfuzat were the discourses, or, better still, the table talks, sessions of such talks could be held at any time when the saint was free for sessions (majalis). Hasan sijzi called at sh, Nizamud-din Awliya's jamat khana on fridays.

اس کتاب کا انداز یہ ہے کہ علاء الدین ہجری اپنے مرشد خاص، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کی مجلسوں میں شریک ہوتے ہیں، قدم بوسی کے بعد عرض نیاز ہوتا ہے۔ حضرت خواجہ مختلف کرامات کا تذکرہ کرتے ہیں۔ حکایات کے ذریعہ مریدین کو اسلامی آداب زندگی سکھاتے ہیں۔ خواجہ صاحب جیسا کہ ذکر ہوا ایک جید عالم تھے، آپ فقہ اور حدیث کے طالب علم رہے اس لئے بے شمار مسائل اور احادیث پر بھی گفتگو فرماتے ہیں آپ کے یہ ارشادات کئی مریدوں نے جمع کیے ان میں افضل الفواد امیر خسرو دہلوی کے ہاتھوں قلمبند ہوئی۔ درر نظامی کو شیخ علی نے مرتب کیا۔ انوار المجالس کو خواجہ محمد نے، تحفۃ الابرار و کرامۃ الاخیار کو خواجہ عزیز الدین صوفی نے مرتب کیا۔ (13) لیکن علاء الدین ہجری کا مرتبہ سب سے بلند ہے۔ انہوں نے فوائد الفواد کو تصوف اور معرفت حقیقی پر ایک عمدہ کتاب کے طور پر پیش کیا یہ سیرت، تاریخ اور احوال مشائخ کو عمدہ طریقہ سے پیش کرتی ہے۔

فوائد الفواد کی تحریر بڑی جاذب اور ادبی حسن کی مالک ہے۔ یہ امیر کے جمالیاتی ذوق کا مظہر ہے۔ فوائد الفواد کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ امیر حسن کو خواجہ صاحب کی جلو توں اور خلوتوں میں خصوصی موقع ملا اور آپ نے دلجمعی کے ساتھ خواجہ کے افکار، خیالات، ارشادات، ملفوظات اور محاورات سنے۔ فوائد الفواد کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ حضرت سلطان مشائخ نے انہیں ملاحظہ کیا جہاں جہاں امیر حسن علاء ہجری نے خالی جگہ چھوڑ دی تھی اُسے پر کیا۔ محمد یوسف گورایہ لکھتے ہیں کہ ”فوائد الفواد تصوف کے سلسلہ چشتیہ کے طریق تزکیہ نفس کے حقائق و معارف کا نادر نمونہ ہے“۔ (14)

فوائد الفواد کا اصل فارسی متن ۱۹۶۶ء میں محکمہ اوقاف کے تعاون سے شائع ہوا۔ اس کی علمی و دینی اور تبلیغی افادیت و اہمیت کے پیش نظر اب محکمہ اوقاف نے اس کا اردو ترجمہ شائع کیا۔ اس کتاب کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر حصہ میں مختلف مجلسوں کے ذریعے ملفوظات، ارشادات و تبصرے ملتے ہیں۔ ان مجلسوں کی تعداد درج ذیل ہے۔

پہلی جلد	۳۴ مجلسیں
دوسری جلد	۳۸ مجلسیں
تیسری جلد	۷۱ مجلسیں
چہارم جلد	۶۷ مجلسیں
پنجم جلد	۳۲ مجلسیں

کہا جاتا ہے کہ سقراط کو افلاطون سے بہتر کوئی شاگرد نصیب نہیں ہوا اور نہ ہی افلاطون کو سقراط سے بہتر کوئی استاد ملا، سقراط کے حسین افکار کو افلاطون نے جس خوبصورتی سے قلمبند کیا ہے اس پر دنیا کا ادب عالیہ ہمیشہ فخر کرے گا یہی حال شیخ طریقت نظام الدین اولیاء اور اُن کے شاگرد خاص امیر حسن علاء ہجری کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فوائد الفواد کو اصحاب معرفت اور ارباب ذوق نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ شیخ عبدالحق لکھتے ہیں کہ ”الفاظ کی متانت اور معانی کی لطافت اپنے کمال پر ہے۔“ (15)

فوائد الفواد میں حضرت شیخ کی پاکیزہ زندگی کا عکس ملتا ہے۔ جو عوام الناس کی عقیدت کا محور و مرکز تھی اور جہاں بادشاہ وقت بھی اپنی حاضری باعث سعادت سمجھتا ہے۔ اس طرح یہ کتاب خاندان خلجی کے دور کی معاشی، معاشرتی اور سماجی زندگی کی عکاسی پیش کرتی ہے۔ فوائد الفواد اُس دور کے انسان کو معنوی بیماریوں، حسد، بغض، نفرت اور لالچ پر قابو پانے کی تلقین کرتی ہے۔ عکاسی کے حوالے سے اس کا مہا بھارت اور رامائن ہندوستان کی دو مشہور رزمیہ نظموں سے تقابلی مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

یہ کتاب نہ صرف نظام الدین اولیاء کے فرمودات بلکہ دیگر صوفیاء کرام جو بڑی حیثیت کے مالک ہیں کے اقوال بھی درج کرتی ہے برصغیر کے معروف صوفیاء معین الدین چشتی، خواجہ بختیار کاکی، شیخ فرید الدین گنج شکر اور یہاں تک کہ امام غزالی، شہاب الدین سہروردی کے خیالات و فرمودات کے لئے یہ کتاب مآخذ کا درجہ رکھتی ہے۔

خواجہ کی تعلیمات میں، کسب حلال، صبر و تحمل، خدمت خلق، ترک دنیا اور قناعت پر زور ہے۔ آپ حرام و حلال کے فرق کو سمجھنے پر زور دیتے۔ آپ ترک دنیا اور توکل پر اصرار کرتے۔ کبھی بادشاہوں کے پاس نہ جاتے۔ آپ نے اپنے ایام (1265 تا 1325) زندگی کا ایسا نمونہ پیش کیا جو چشتی سلسلہ میں ایک اہم مقام کا حامل ہے۔ انہیں خدا کی ذات پر مکمل بھروسہ تھا۔ وہ ہر سیاسی دباؤ برداشت کر سکتے تھے وہ دنیا کی بے ثباتی کا تذکرہ کرتے اور اسے اونٹ کی لد (dung) کے برابر قرار دیتے۔ وہ کہتے کہ انسان کو اللہ پر مکمل بھروسہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ جو زندگی کی کم از کم ضرورت ہے وہ وہ تو ان کو مل کر رہے گی۔

## ترک دنیا:

نظام الدین فرماتے ہیں۔ ترک دنیا یہ نہیں کہ کوئی شخص کپڑے اتار کر برہنہ ہو جائے۔ مثلاً لنگوٹ باندھ کر بیٹھ جائے بلکہ ترک دنیا یہ ہے کہ وہ لباس بھی پہنے، کھانا بھی کھائے، البتہ جو کچھ اُس کے پاس آئے اُسے خرچ کرتا رہے، جمع نہ کرے اُس کی طرف راغب نہ ہو اور دل کو کسی چیز سے وابستہ نہ کرے آپ نے ترک دنیا کے بارے ایک حکایت سنائی کہ ایک دفعہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک سوئے ہوئے آدمی کے سر پر جا کر کھڑے ہوئے آپ نے اس

سوئے ہوئے آدمی کو آرام سے کہا اٹھو! خدا کی عبادت کرو اُس آدمی نے جواب دیا کہ میں نے خدا کی وہ عبادت کی ہے جو سب عبادتوں سے بہتر ہے۔ حضرت عیسیٰ نے دریافت کیا کہ تم نے کونسی عبادت کی ہے اُس نے کہا کہ میں نے دنیا کو دنیا والوں کے لئے چھوڑ دیا ہے۔ اس موقع پر خواجہ نے فرمایا کہ جو شخص تھوڑے سے رزق پر اللہ تعالیٰ سے راضی ہو گیا، اللہ تعالیٰ اُس کے تھوڑے سے عمل پر راضی ہو گیا۔ بعد ازاں ارشاد فرمایا کہ جو شخص دنیا سے اس طرح جاتا ہے کہ اس کی کوئی چیز یہاں نہیں ہوتی، نہ درہم نہ دنیا رپس بہشت میں اُس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہوگا۔ (16)

## فتوح:

حضرت نظام الدین اولیاء اپنے لنگر خانہ کو چلانے کیلئے فتوح کو قبول کرتے۔ اس سلسلہ میں ایک دفعہ آپ سے پوچھا گیا کہ کیا فتوح قبول کر لینے چاہئیں۔ آپ نے کہا ہاں ایک دفعہ حضور ﷺ نے کہا: جب کوئی چیز تمہیں دی جائے جسے تم نے مانگا نہ ہو تو اسے قبول کر لینا چاہیے۔ یہ حدیث عوارف المعارف جو کہ شیخ شہاب الدین سہروردی کی تصنیف ہے اور کتاب الملع جواہر نصر سراج کی تصنیف ہے میں موجود ہے۔ (17)

سوال یہ ہے کہ یہ رقم کہاں خرچ ہوتی۔ ایک تو مصرف ان کا لنگر خانہ تھا دوسرا مصرف ریاض الاسلام لکھتے ہیں: Sh.Nizamuddin Awliya used to give such persons amount that suited to individual needs. He also had a deeply felt sympathy with the homeless, the poor and the indigent (miskinan wa darweshan) of the city of Delhi who often go to sleep hungry and starved, near mosques and shops. (18)

شیخ نظام الدین کی اپنی کوئی فیملی نہ تھی تاہم وہ اپنے بھائیوں پر اس رقم سے کچھ خرچ کر دیتے تھے۔ اپنے بھانجے رفیع الدین ہارون سے بہت پیار تھا انہیں ایک دفعہ گھوڑا بھی اس ذریعہ آمدنی سے دیا۔ انہوں نے اس رقم کو تقسیم کرنے کیلئے حسام الدین ملتانی کو مقرر کیا تھا۔ تاہم یہ بات بھی مسلم ہے کہ فوائد الفواد میں بہت کم اس موضوع پر لکھا گیا ہے حالانکہ جتنی رقم جماعت خانہ کو موصول ہوتی تھی اس کا مقابلہ کسی اور شیخ کی خانقاہ سے نہیں کیا جاسکتا۔

ریاض الاسلام لکھتے ہیں: S h. Nizamuddin was in receipt of very large quantities of Fatuh, but this fact has been left out by the compilers of the Fawaid-ul-Fuwad for reasons which are not clear. (19)

## حضور قلب:

حضور قلب کا مطلب قلب کا خالق سے بے تعلق ہو کر حق تعالیٰ کی بارگاہ میں حاضر ہونا۔ اس مفہوم کو سمجھنے کے لئے دو حکایتوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔

## منفی حکایت:

ایک دفعہ حسن افغانی علیہ الرحمۃ گلی میں جا رہے تھے ایک مسجد کے پاس پہنچے مؤذن نے تکبیر کہی، امام آگے بڑھا اور لوگ اُس کے پیچھے جماعت میں کھڑے ہو گئے خواجہ حسن بھی مسجد میں داخل ہوئے اور امام کے پیچھے کھڑے ہو گئے۔ جب نماز مکمل ہو گئی لوگ فارغ ہو کر چلے گئے تو خواجہ حسن امام کے قریب گئے اور اُس سے کہا اے امام! تم نے نماز شروع کی تو میں تمہارے پیچھے صف میں تھا تم نماز کے دوران دہلی گئے وہاں لونڈی غلام خریدے، وہاں سے واپس آ گئے کہ لونڈی غلاموں کو خراسان لے گئے وہاں سے تم ملتان لوٹے اور پھر مسجد میں آ گئے میں تمہارے پیچھے مارا مارا پھرتا رہا آخر یہ نماز کیا ہے؟

## مثبت حکایت:

خواجہ کریم ایک بزرگ دہلی میں کتابت کرتے تھے انہوں نے دنیا کے مشاغل سے کنارہ کشی اختیار کر لی، اور واصلاح حق میں شامل ہو گئے۔ ایک دفعہ وہ دروازہ کمال کے باہر مغرب کی نماز پڑھ رہے تھے۔ ان دنوں میواتیوں نے شورش برپا کر رکھی تھی اور کوئی شخص شام کے وقت اس دروازے کے اس پار اور اُس طرف نہیں جاسکتا تھا۔ خواجہ کریم نماز میں مصروف تھے اور اُن کے دوست دروازے میں کھڑے انہیں آواز دے رہے تھے کہ جلدی سے شہر میں آ جاؤ۔ دروازے کا دربان بھی شور مچا رہا تھا۔ خواجہ کریم نے اپنی نماز پورے حضور قلب سے تمام کی اور پھر اندر آ گئے لوگوں نے اُن سے کہا کیا آپ نے ہماری آوازیں نہیں سنی تھیں؟ کہنے لگے نہیں۔ لوگوں نے کہا عجیب بات ہے ہم نے اتنا شور مچایا آپ نے ہماری آواز ہی نہیں سنی۔ کہنے لگے عجیب بات تو یہ ہے کہ کوئی شخص نماز میں مشغول ہوا اور پھر وہ کسی کا شور بھی سن لے۔ اس پر لوگوں کو گمان ہوا کہ حضور قلب شاید حالت سکر کا دوسرا نام ہے آپ نے فرمایا:

حالت سکر (sukr) وہ کیفیت ہے جب جمال شوق کے مشاہدہ سے عقل معطل ہو جاتی ہے۔ یہ حیرت و وحشت، بے خودی اور مدہوشی کی حالت ہے۔ صحو (sahw) یہ ہے جب عارف، غیب سے

احساس کی جانب سفر کرتا ہے یعنی واپس آتا ہے۔ (20)

Abu Nasar in his book Kitab al-Luma states, "It is well known that a Sufi was either in a state of 'sahw'(sobriety) or Sukr (spiritual intoxication). The majority of sufies preferred to stay in the sahw state. Sh.Nizamuddin was of the view that sometimes saints in a state of sukr say something, but the

one who is perfect never gives away seerah, he declared sahw (sobriety) to be a higher state than sukr (intoxication)" (21)

### ولایت اور ولایت کا فرق:

ولایت یہ ہے کہ شیخ رندوں کو خدا تک پہنچائے اور انہیں آداب طریقت کی تعلیم دے۔ اس طرح جو معاملہ خلق اور شیخ کے درمیان ہوتا ہے اُسے ولایت کہتے ہیں۔

جو معاملہ شیخ اور حق کے درمیان ہوتا ہے اُسے ولایت کہتے ہیں اور یہ خاص ہے جب شیخ اس دنیا سے رحلت کرتے ہیں تو اپنی ولایت اپنے ساتھ لے جاتے ہیں لیکن جہاں تک ولایت کا تعلق ہے شیخ جسے چاہے اُسے دے دیتا ہے۔ اگر وہ نہ بھی دے تو بھی روا ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ خود وہ ولایت دوسرے کو دیتا ہے۔ البتہ وہ ولایت جو اُس (شیخ) کے پاس ہوتی ہے وہ ساتھ لے جاتا ہے۔ (22)

### مسلک قدیریہ:

شیخ الاسلام کے مریدوں میں سے ایک مرید یوسف نامی تھا۔ ایک دفعہ اس نے حضرت شیخ کی خدمت میں ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے کہا میں کئی سال سے خدمت میں ہوں۔ ہر شخص جو آتا ہے حضرت کی بخشش سے فیض یاب ہو جاتا ہے ہونا یہ چاہیے تھا کہ میں ان سب سے پہلے فیض یاب ہوتا۔

آپ نے ایک بچے کو بلایا اور اپنے لیے ایک اینٹ لانے کو کہا بچہ گیا سالم اینٹ لے آیا۔ اس بچے کو پھر کہا اس مرید یوسف کے لئے اینٹ لاؤ بچہ گیا اور آدھی اینٹ لے آیا۔ حضرت شیخ نے فرمایا اب میں اس کا کیا کروں تمہاری قسمت میں جس قدر ہے وہ تمہیں مل گیا ہے۔ (23)

### کرامات (محیر العقول واقعات)

#### تصوف بمقابلہ فلسفہ:

ایک دفعہ ایک فلسفی خلیفہ وقت کی خدمت میں حاضر ہوا اور فلسفہ پر گفتگو شروع کی انہوں نے حرکت کی تین قسمیں بیان کیں۔

۱۔ طبعی حرکت: (Natural Movement) ایک چیز خود اپنی طبیعت سے حرکت کرے، پتھر پھینکو وہ لازماً زمین پر گرے گا۔

۲۔ حرکت ارادی: (Voluntary Movement) ایسی حرکت کہ ایک چیز اپنی مرضی اور ارادے سے حرکت کرے۔



۳ - **قصری حرکت:** (Compulsive Movement) کوئی دوسری چیز کسی چیز کو حرکت میں لائے۔  
 فلسفی آسمان کی حرکت کو طبعی قرار دینے پر بضد تھا۔ شہاب الدین سہروردی جو اس موقع پر تشریف لے آئے  
 تھے نے کہا کہ یہ حرکت حرکت قصری ہے یعنی اسے کوئی اور حرکت میں لاتا ہے۔ شیخ نے فلسفی کو آسمان کی طرف متوجہ  
 ہونے کے لئے کہا اس طرح جب اس نے آسمان کی طرف توجہ کی تو شیخ کی دعا کی بدولت انہوں نے ایک فرشتہ  
 دیکھا جو آسمان کو گھما رہا تھا۔ (24)

فوائد الفواد کا مطالعہ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء نے صوفیاء کے خیالات کو  
 متکلمین کے مقابلے میں بہتر قرار دیا ہے۔ انہوں نے کئی موقوں پر علم الکلام کا ناقدانہ جائزہ لیا۔  
 مثال ملاحظہ ہو: کافر اور کبیرہ گناہوں کا مرتکب جنت میں ہوگا یا جہنم میں؟ انہوں نے کہا کہ ”مذہب حق یہ  
 ہے کہ کافر ہمیشہ ہمیشہ عذاب میں رہیں گے۔ اس لئے کہ اُن کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ کو چھوڑ کر جن چیزوں کی وہ پرستش  
 کرتے ہیں وہ ان کے معبود ہیں اور ان کا یہ عقیدہ مستقل کفر پر مبنی ہے اور چونکہ ان کا یہ عقیدہ مستقل کفر پر مبنی ہے پس  
 ان کا عذاب بھی مستقل ہوگا لیکن کبیرہ گناہ کے مرتکب ہمیشہ کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کی حالت میں نہیں رہتے۔  
 جس وقت وہ گناہوں کے ارتکاب سے فارغ ہوتے ہیں وہ جان لیتے ہیں کہ ہم نے جو کچھ کیا تھا وہ غلط تھا ٹھیک نہ تھا  
 پس چونکہ کبیرہ گناہ کرتے وقت ان کی جو اعتقادی کیفیت ہوتی ہے وہ مستقل و مستحکم نہیں ہوتی لہذا اُن کا عذاب بھی  
 اسی طرح مستقل دائمی نہیں ہوگا۔

ریاض الاسلام اپنی کتاب "Sufism in South Asia" میں لکھتے ہیں:  
 "To many of readers it is heretical to doubt the veracity of the story  
 recounted by Sh. Nizammuddin Awliya." (25)

### معزلہ کا عقیدہ باطل ہے:

حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء معزلی عقائد کے سخت خلاف تھے ایک دفعہ تفسیر کشاف کے مصنف کے  
 عقیدے کے بارے میں گفتگو ہو رہی تھی۔ حضرت خواجہ نے ارشاد کیا کہ افسوس کہ کشاف کا مصنف اس قدر علوم کا  
 حامل تھا مگر اُس کا عقیدہ باطل تھا۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا ایک چیز کفر ہے ایک بدعت اور ایک معصیت، پس  
 بدعت زیادہ سنگین ہے معصیت سے اور کفر زیادہ سنگین ہے بدعت سے اور بدعت کفر سے نزدیک ہے۔ معزلہ جادو  
 سے انکاری ہیں مگر شیخ جادو کے اثر کو درست قرار دیتے تھے۔ (26)

## مذہبی رواداری:

جس مذہبی رواداری کی تلقین شری کرشن نے بھگوت گیتا میں دی، جس کا اظہار شیخ محی الدین عربی نے اسلام اور دیگر مذاہب کو ایک پلڑے میں رکھ کر بتلایا اور جس کو مولانا روم نے ایک قصے کی شکل میں پیش کیا۔ ان خیالات کا اظہار حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء نے بھی کیا۔ مجلس مورخہ ۲۲ ربیع الاول میں امیر حسن سہری لکھتے ہیں حاضرین میں سے ایک نے پوچھا کہ ایک ہندو ہے اور کلمہ پڑھتا ہے، خدا کی واحدانیت کا قائل ہے اور رسول کی رسالت کا، لیکن جب مسلمان اُس کے ہاں جاتے ہیں تو وہ خاموش ہو جاتا ہے اُس کی عاقبت کیا ہوگی، حضرت شیخ نے فرمایا یہ معاملہ اُس کے اور خدا کے درمیان ہے۔ اگر خدا چاہے گا تو معاف کر دے گا اور اگر چاہے گا تو سزا دے گا۔ (27)

## اخلاقی تعلیمات:

- ۱- آپ اخلاق و عمل کو معیار شیخ سمجھتے۔ شیخ قطب الدین کاکی کے اصل بیٹے شیخ فرید الدین گنج شکر کو سمجھتے۔ فرماتے کہ صوفی شیخوں نے اپنے بیٹوں کو خلافت نامہ دے کر تصوف کو خاندانی ذریعہ معاش بنالیا۔
- ۲- شیخ کو خدمت خلق کے جذبہ سے سرشار ہونا چاہیے۔
- ۳- جو بغیر مانگے ملے اُس حاصل کرنا چاہیے اس کے علاوہ کوئی ذریعہ معاش جائز نہیں۔
- ۴- انسانی تعلقات کی بنیاد سادہ اصولوں پر ہو، نیکی کے بدلے نیکی اور برائی کے بدلے بھی نیکی، فرمایا: اگر تم معاف کر دو تو بہتر۔ مجلس ۱۰ جمادی الاول، ۱۴ھ میں فرمایا اگر ایک شخص نفس انسانی سے پیش آتا ہے تو دوسرے کو روح انسانی سے پیش آنا چاہیے۔ نفس کی فطرت دشمنی، غوغا اور نفرت ہے، قلب میں سکون رضا اور محبت ہے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ اس اصول امن و محبت و عفو پر کوئی سماج قائم نہیں ہو سکتا۔ لیکن دیکھا جائے تو ہندوستان کے اُس دور میں جس دور میں فوائد الفواد لکھی گئی بے شمار لڑائیاں ہونے کے باوجود اتنا خون نہیں بہایا جتنا بیسویں صدی میں انسانی جانوں کا بہایا گیا اور اُس کی مثال تاریخ عالم پیش نہیں کر سکتی۔ (28)

## نظام الدین اولیاء کا فخریہ انداز:

سید گیسو دراز لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ شیخ نظام الدین اولیاء اور ایک نوجوان لڑکے کے درمیان گفتگو ہوئی جس میں نظام الدین اولیاء کا فخریہ انداز موجود ہے۔

مکالمہ:

شیخ نظام الدین اولیاء: اے لڑکے آپ کیوں چلا رہے ہیں؟  
نوجوان: میرا باپ گنہگار انسان تھا مجھے فکر لاحق ہے کہ پتہ نہیں قبر میں اس کے ساتھ  
کیا سلوک ہو رہا ہوگا۔

شیخ نظام الدین اولیاء: کیا وہ میرا مرید تھا؟  
نوجوان: مجھے معلوم نہیں۔

شیخ نظام الدین اولیاء: کیا وہ کبھی مجھ سے ملاقات کرنے آیا؟  
نوجوان: مجھے معلوم نہیں۔

شیخ نظام الدین اولیاء: کیا اس کی مجھ پر نظر پڑی؟  
نوجوان: مجھے معلوم نہیں۔

شیخ نظام الدین اولیاء: کیا وہ کبھی غیاث پور سے گزرا؟  
نوجوان: ہاں وہ یہاں ایک دفعہ کسی کاروبار کے سلسلے میں آیا تھا۔

شیخ نظام الدین اولیاء: یہ اس کی بخشش کیلئے کافی ہے۔ مجھے امید ہے اللہ تعالیٰ اس پر رحم کرے گا۔ (29)  
شیخ نظام الدین اولیاء اور جلالی طبیعت:

یہ امر مسلم ہے کہ فوائد الفواد میں کسی ایسے جلالی قصہ کا ذکر نہیں ہے جو شیخ نظام الدین اولیاء سے متعلق ہو۔ تاہم فوائد الفواد میں ایسے دو قصوں کا ذکر ہے جن میں غصہ اور جلال پایا جاتا ہے ایک قصہ شیخ اجل شیرازی سے منسوب ہے اور دوسرا شیخ عزیز کرنی سے متعلق ہے۔ تاہم اگر خیر المجالس جو چشتی سلسلہ سے متعلق ہے کا مطالعہ کیا جائے تو دو قصے مذکور ہیں جن میں ایک شیخ فرید الدین گنج شکر سے متعلق ہے اور دوسرا شیخ نظام الدین اولیاء سے متعلق ہے۔ تاہم یہ سوال اپنی جگہ اہم ہے کہ ان قصوں کا ذکر فوائد الفواد میں کیوں نہیں کیا گیا۔ کیا ایسا جان بوجھ کر کیا گیا یا سہواً ہو گیا ہے اس کا جواب معلوم نہیں۔

شیخ نظام الدین کی جلالی طبیعت کا تذکرہ خیر المجالس میں یوں ہے کہ ایک مرتبہ عماد فردوس کے دو بیٹوں نے شیخ کے خلاف کوئی قابل اعتراض بات کی اس پر انہیں دریائے جننا میں ڈبو دیا گیا (30) (کرامت کی بدولت)۔ اگر سیر الاولیاء کا مطالعہ کیا جائے تو یہ قصہ رکن الدین فردوسی کے بیٹوں کے حوالہ سے ہے۔ (31)

## عشق مجازی:

صوفی ملفوظات میں خدا کی محبت تو اپنی جگہ موجود ہے لیکن انسانوں سے محبت کا تذکرہ بھی بدرجہ اتم موجود ہے۔ ایسے تذکروں سے دراصل خدا سے محبت کی طرف اشارے ہوتے ہیں۔ فوائد الفوائد میں جو تذکرہ کیا گیا ہے وہ مثالی ہے۔ بحث جاری تھی کہ اللہ کا ولی جب فوت ہو جاتا ہے تو اس کی کیا حالت ہوتی ہے۔ شیخ نظام الدین اولیاء نے فرمایا: موت کے وقت ولی کی حالت یہ ہوتی ہے کہ کوئی سو رہا ہو اور جب وہ جاگ جائے تو اپنے بستر پر اپنے محبوب کو پائے۔ ایسے میں اسکی خوشی کی انتہا کیا ہوگی۔ (32)

اسی طرح فوائد الفوائد میں دو ایسے تذکرے اور موجود ہیں کہ ایک شہزادی کسی درویش کی محبت میں مبتلا ہو گئی۔ شہزادی نے درویش کو کہا کہ ملاقات کی ایک ہی صورت ہے کہ وہ ساتھ والی مسجد میں عبادت کرنا شروع کر دے یہاں تک کہ اس کا تقویٰ عام ہو جائے اس طرح وہ اپنے والد سے درویش سے ملنے کی اجازت لے گی۔ ایسا ہی ہوا جب شہزادی درویش سے ملنے گئی تو اس نے کوئی توجہ نہ دی کیونکہ وہ یاد اللہ میں محو ہو چکا تھا۔ اس طرح عبد اللہ مبارک جن کا تعلق خراسان سے تھا کے متعلق ایک اور واقعہ درج ہے کہ وہ ساری رات ایک عورت سے محبت کی باتیں کرتا رہا صبح جب اذان ہوئی تو اسے پتہ نہ چلا کہ یہ رات کی اذان ہے یا صبح کی۔ اس پر وہ شرمسار ہوئے اور توبہ کی۔ بالا دونوں واقعات بیان کرنے کا مقصد فوائد الفوائد میں درج ہے کہ کس طرح عشق مجازی، عشق حقیقی میں تبدیل ہو گیا۔ (33)

شیخ نظام الدین اولیاء نے اپنے ایک مرید کو جو کہ ایک عورت کی محبت میں گرفتار تھا، آزاد کرایا۔ میر خوردمانی، خواجہ نظام الدین کے حوالہ سے ایک حدیث درج کرتے ہیں کہ اگر ایک فرد کسی انسان کی محبت میں گرفتار ہو وہ اس کا تذکرہ نہ کرے اور خاموش محبت کی حالت میں مرجائے ایسے میں وہ شہید ہوگا۔ (34)

## معرفت:

ایک دفعہ شیخ نظام الدین اولیاء سے کسی نے معرفت کی بابت سوال کیا آپ نے بایزید بسطامی کے حوالے سے کہا کہ ایک شخص آپ (بسطامی) کے پاس آیا اور کہنے لگا مجھے معرفت کا راستہ دکھا دیں۔ شیخ نے حکم دیا اسے کھانا کھلایا جائے اس نے کھانا کھایا اور چلا گیا۔ دوسرے دن بھی ایسا ہی ہوا، تیسرے دن بھی ایسا ہی ہوا اس شخص نے کہا میں معرفت چاہتا ہوں آپ مجھے کھانا کھلا کر فارغ کر دیتے ہیں۔ بسطامی نے جواب دیا معرفت ٹوٹے ہوئے دل کو آرام پہنچانے کا نام ہے یہی فلسفہ نظام الدین اولیاء کا تھا۔ (35)

## کسب (رزق حلال):

فوائد الفواد کسب کی اہمیت پر کوئی زور نہیں دیتی۔ نظام الدین اولیاء دنیاوی کمائی کی حوصلہ شکنی کرتے تھے۔ تاہم وہ عام مریدوں کو گورنمنٹ ملازمت اختیار کرنے سے منع بھی نہیں کرتے تھے۔ علاء الدین بھری جو ملفوظات فوائد الفواد کے مصنف ہیں آرمی میں ایک بہت بڑا عہدہ رکھتے تھے ملفوظات میں جو بہت سی باتیں رہ گئی ہیں وہ انکی فوجی مہمات پر موجودگی اور شیخ سے غیر حاضری کا سبب ہیں۔

فوائد الفواد میں ان افراد کا تذکرہ موجود ہے جو سرکاری ملازمت میں بھی مشغول تھے یہ شیخ کے مرید بھی تھے اور تقویٰ میں ایک بلند مقام رکھتے تھے ان میں بدایون کے عزیز کوتوال، قاضی کمال الدین جعفری، حاکم بدایون، خواجہ محمود پتوہ (جنہیں شیخ ”یارمن“ (میرادوست) کہتے تھے اور غزنہ کے عثمان جو کہ سبزی کا کاروبار کرتے شامل ہیں۔

ہم ایک واقعہ درج کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جب محمد شاہ غوری ایک فوجی مہم پر بہار کی جانب پاہ رکاب تھے انہوں نے شیخ نظام الدین اولیاء کو اجودھن کی طرف جاتے دیکھا تو واپس اپنا رخ اجودھن کی طرف موڑ دیا۔ شیخ نے اس بات کو پسند کیا اور فرمایا کہ غوری راہ راست پر آگئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ کسب کے خلاف تو نہ تھے مگر وہ مریدوں کیلئے دنیاوی کمائی سے احتراز زیادہ پسند کرتے تھے۔ اس کے مقابلہ میں شیخ نظام الدین اولیاء نے محمود جاندار کو کام کی اجازت بھی دے رکھی تھی جو کہ مقروض تھا تو معلوم ہوا کہ فوائد الفواد اس سلسلہ میں معتدل تعلیمات کی حامل ہے۔ (36)

## مختلف اصطلاحات:

فوائد الفواد میں جن اصطلاحات کا تذکرہ ملتا ہے وہ درج ذیل ہیں:

- |  |               |
|--|---------------|
| ۱- مردان غیب                           | ۲- واصلان حق  |
| ۳- سالک                                | ۴- واقف       |
| ۵- راج                                 | ۶- صاحب کرامت |
| ۷- صاحب فضیلت                          | ۸- استغراق    |
| ۹- قدم (بغیر چلے یعنی اڑ کر پہنچ جانا) | ۱۰- صبر، رضا  |
| ۱۱- قطب                                | ۱۲- اعراض     |

۱۳- حجاب	۱۴- تفصل
۱۵- سلب مزید	۱۶- سلب قدیم
۱۷- تسلی	۱۸- عداوت
۱۹- خطرہ	۲۰- خیال
۲۱- عزیمت	۲۲- کلاہ چہارترکی
۲۳- تجرید	

### خلاصہ بحث:

حضرت شیخ حقیقت پسند صوفی اور ولی اللہ تھے۔ انہوں نے اپنے فرمودات کی بدولت معاشرے کی برائیوں کو جڑ سے اکھیڑنے کی سعی بلیغ کی۔ انہوں نے اپنی تلقینات کے ذریعے معاشرے کی سماجی برائیوں کا علاج کیا۔ ایک بات بڑے افسوس سے کہنی پڑتی ہے کہ جو برائیاں شیخ کے زمانے میں انسانوں میں موجود تھیں، وہی برائیاں آج ہمارے معاشرے میں بھی بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں مثلاً، نفاق، مکروفریب، بغض، حسد، رشوت، مال و دولت کی محبت، نام و نمود کی ہوس، لوٹ کھسوٹ، غرضیکہ برائیوں کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے جو کہیں ختم ہونے کو نہیں آتا۔ لہذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ شیخ کے فرمودات آج بھی اسی طرح قابل عمل ہیں جس طرح کہ اُن کے زمانہ میں تھے۔ انسانی روح میں انقلاب برپا کرنے کے لئے زندگی میں ایک پاکیزہ نصب العین کی ضرورت ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں حضرت شیخ خود بھی پہنچے اور دوسروں کو پہنچانے کے لئے ہمہ وقت سرگرداں رہے۔ فوائد الفوائد اس لحاظ سے ایک عمدہ کتاب ہے۔ اس کے علاوہ شیخ کے دوسرے ملفوظات جو افضل الفوائد اور راحۃ العین کے نام سے امیر خسرو نے جمع کیے تھے کا مطالعہ بھی از حد ضروری ہے۔ درر نظامی میں جو ملفوظات موجود ہیں انہیں آپ کے شاگرد علی جاندار نے جمع کیا اب ان کا ترجمہ محمد یلین نے کیا ہے۔

ان تمام ملفوظات کا یکجا مطالعہ محبوب اولیاء کے نظریات پر مکمل روشنی ڈالتا ہے۔ آپ درویش صفت انسان تھے۔ اللہ سے لولگانے والے اور مخلوق خدا سے محبت کرنے والے تھے۔ آپ نے اپنے ملفوظات کی بدولت لوگوں کی زندگیوں میں انقلاب برپا کر دیا اور ایک ایسا معاشرہ ترتیب دیا جو انسانوں کی روحانی بالیدگی کا مظہر تھا۔ آپ کی تعلیمات آج بھی چشتیہ سلسلہ کی ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ فوائد الفوائد تصوف کی ایک اہم اور عمدہ کتاب ہے۔

## حوالہ جات

- 1- نظام الدین اولیاء- فوائد الفواد، مرتبہ خواجہ حسن دہلوی ترجمہ محمد سرور، علماء اکیڈمی اوقاف، لاہور، 1972 ص6 (اداریہ)
- 2- شیخ محمد اکرام، آب کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، 1982، ص31، 117، 118۔
- 3- عظیمی، مشتاق احمد، یاران طریقت، مکتبہ عظیمیہ، اردو بازار لاہور، 1995، 143
- 4- ایضاً۔
- 5- عظیمی، مشتاق احمد، خانقاہی نظام، مکتبہ عظیمیہ، اردو بازار لاہور، 2003، 194
- 6- کرمانی، میر خورد، سیر الاولیاء، ایران پاکستان انسٹی ٹیوٹ آف پرنسین سٹڈیز، اسلام آباد، 1972، ص145۔
- 7- واسطی، ڈاکٹر سید زاہد علی، سو بڑے مسلمان، عالمی ادارہ اشاعت، ملتان، ص159
- 8- شارب، ظہور الحسن ڈاکٹر، دہلی کے بانئیں خواجہ، مطبوعات لوح و قلم، 1964، 112
- 9- القرآن، (الحمدید) 16:57
- 10- جامی، فحجۃ الانس، لاہور، 350
- 11- عبدالحق، اخبار الاخبار، دہلی 1332ھ، ص58۔ کرمانی، میر خورد، سیر الاولیاء، ایران پاکستان انسٹی ٹیوٹ آف پرنسین سٹڈیز، اسلام آباد، 1978، ص123۔
- 12- Riazul Islam, Sufism in South Asia, Oxford University Press, Karachi, 2002, P:4, Also see, Fawaid-ul-Fuwad by Amir Hussan Sijzi, Edited by M.Latif Malik, Lahore, 1966, 5,6,7,8,10,13,14,17.
- 13- نظام الدین اولیاء، فوائد الفواد، مرتبہ حسن نظامی، مترجم محمد سرور، علماء اکیڈمی، اوقاف لاہور، 1393 / 1979، 6 (اداریہ)
- 14- ایضاً

- 15- اخبارالاخبار، ص 101
- 16- فوائد الفوائد، ص 58، 59،
- 17- عوارف المعارف، ص 299، کتاب اللمع، ص 258۔
- 18- سیرالاولیاء، ص 138، 139، -، Also see note 12،
- 19- فوائد الفوائد، ص 119۔
- 20- ایضاً، ص 63۔
- 21- یہ اصطلاحات ابونصر سراج کی کتاب اللمع میں موجود ہیں۔ See Also, Carl W. Ernst, Words of Ecstasy in Sufism, Suny Press, Albany, USA, 1985, P:12
- 22- ایضاً، ص 66
- 23- ایضاً، ص 131۔
- 24- ایضاً، ص 165۔
- 25- ص 25۔
- 26- محمد حبیب، حضرت نظام الدین اولیاء حیات و تعلیمات، پروگریسو بکس، اردو بازار لاہور، 1984، 179
- 27- حضرت نظام الدین اولیاء، ص 164۔
- 28- فوائد الفوائد، 219۔
- 29- جوامع الکلم، ملفوظات سید گیسو دراز، جمع کردہ سید اکبر حسینی، منقوطہ برٹش میوزیم نمبر 252، بحوالہ ریاض الاسلام، صوفی ازم ان ساؤتھ ایشیاء، ص 40۔
- 30- خیر المجالس، ملفوظات نصیر الدین چراغ، جمع کردہ حامد قلندر، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ 1959، ص 202، 203۔
- 31- کرمانی، سید محمد بن مبارک، سیرالاولیاء، ایران پاکستان انسٹی ٹیوٹ آف پرشین سٹڈیز، اسلام



آباد، ص 157۔

32۔ ایضاً ص 78، 79۔

33۔ ایضاً 231، 229۔

See also, Mehmet Akar, Ocean of Parables, English Edition, Islamabad, P:4

34۔ سیرالاولیاء، ص 91-490۔

35۔ اشتیاق حسین قریشی، درر نظامی میموریل آرٹیکل آف قریشی کراچی، 1994، ص 42-241۔

36۔ ریاض الاسلام، ص 34۔

37۔ فوائد الفواد میں ان اصطلاحات کا ذکر ملتا ہے۔



























# خطہ ملتان میں اُردو زبان کی لسانی تشکیلات

ڈاکٹر انوار احمد \* عذرا بتول \*\*

## Abstract:

The multiple influence of Ismailis over Multan expendent in their four hundreds years role before Sultan Mahmood Ghaznavi. tride to eradicate them so, Multan become the greatest centre of Islamili Sufis and saints. And it became a safe heaven for them. Ismaili saints Syed Salahuddin Muhammad Noor Bakhsh Sabazwari and his son Shah Qasim Anwar Syed Shamus Din Multani started doing preaching journeys from Multan to whole of India. The Ginan (religious poetry) of these people is important because they manift the important phase of the development of Urdu.

In this research article a view of the linguistic constructions of urdu in Multan has been presented with ample example of early poetry of the saints and Ismaili preacher.

خطہ ملتان میں اُردو زبان کی لسانی تشکیلات کے عمل کا آغاز پہلی صدی ہجری سے ہوا۔ واقعہ گربلا کے بعد سادات اور علویوں نے اموی اور بعد ازاں عباسی عہد میں حجاز و عراق سے نکل کر دنیا کے مختلف خطوں میں پناہ لی اور اپنے نظریات کا خفیہ یا علانیہ پرچار شروع کیا۔ محمد بن قاسم کی واپسی کے بعد سندھ و ملتان میں سادات اور علویوں نے اپنے نظریات کی اشاعت کا کام تیز کر دیا۔ اسی مقصد کے تحت ابراہیم بن عبد اللہ بن حسن شہی نے سندھ و ملتان سے روابط قائم کیے اور ان علاقوں کے خفیہ دورے کیے۔ (۱) ۶۱۷ھ / ۱۲۴۲ھ میں عبد اللہ اشتر بن محمد نفس زکیہ سندھ آئے (۲) ان کے ساتھ ان کے ہم خیالوں کی ایک جماعت بھی تھی۔ مقامی آبادی سے ان کے سماجی رابطے کا اہم ذریعہ زبان تھی۔ یہاں آنے والے سادات اور علویوں نے مقامی زبان کو بول چال کی حد تک ہی اختیار نہ کیا بلکہ انہوں نے مقامی زبان میں تخلیقی اظہار بھی شروع کیا۔ عین الحق فرید کوٹی کی تحقیق کے مطابق ملتان کے لوگوں نے مقامی (ملتان) زبان میں ابتدائی حسینی منقبت پہلی صدی ہجری کی ساتویں دہائی میں تخلیق کی۔ (۳) ان عرب مسلمانوں کو جہاں مقامی زبانیں سیکھنا پڑیں وہاں آہستہ آہستہ ان کی اپنی زبان (عربی) اور تہذیب و تمدن بھی مقامی

\* استاذ شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

\*\* استاذ شعبہ اُردو، گورنمنٹ ڈگری کالج برائے خواتین، ملتان۔

معاشرے پر اثر انداز ہونے لگے۔ یہ عمل سینکڑوں برس جاری رہا تب اس کے نتیجے میں ایک ایسی نئی زبان کا ڈھانچا تیار ہوا جسے پورے ہندوستان میں بولا اور سمجھا جانے لگا۔ زبان اُردو کی ابتدائی لسانی تشکیلات کا عمل سالوں نہیں صدیوں پر محیط ہے۔ نصیر حسین خان خیال اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

”محمود غزنوی سے پہلے کے چار سو سال کی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو ثابت ہوگا کہ وادی سندھ کو ایک نئی زبان کے پیدا کرنے میں تقدم حاصل ہے۔ اس ترقی یافتہ بھاشا (اُردو) کی تاریخ ترکوں اور مغلوں کے وقت سے نہیں بلکہ اس سے کئی صدی پیشتر یعنی اصل عربوں کے زمانہ سے شروع ہوئی ہے“ (۴)

ملتان اور سندھ میں لسانی تشکیلات کے سلسلے میں سندھ کے لسانی محققین نے اسماعیلی داعی سید نور الدین اور ان کے گمانوں کے حوالے دیے ہیں۔ (۵) ڈاکٹر نصر اللہ ناصر نے بھی سید نور الدین کی ملتان اور اوچ آمد کا ذکر کرتے ہوئے ان کی اس خطے میں آمد کا سن ۱۰۷۹ء / ۱۶۶۲ھ بتایا ہے۔ (۶) جو سید نور الدین کی بجائے اسماعیلی داعی سید محمود سبزواری کی خطے میں آمد کا زمانہ بنتا ہے۔ اسی لیے بعض سندھی محققین نے سید نور الدین کی تاریخ ولادت و وفات کے حوالے سے اپنے تحفظات کا اظہار کیا ہے۔ ڈاکٹر نبی بخش بلوچ نے ان تحفظات کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”تاریخی اعتبار سے اس سے بھی زیادہ مشکل مسئلہ یہ ہے کہ وہ پیران جن سے گنان منسوب ہیں ان کی ولادت اور وفات کی تاریخیں غیر یقینی ہیں۔“ (۷)

سید نور الدین کا اصل نام سید صلاح الدین محمد نور بخش ہے اور ان کا شجرہ نسب امام جعفر صادق سے جا ملتا ہے۔ ان کی تاریخ ولادت اپریل ۱۱۴۰ء / ۵۳۵ھ اور تاریخ وفات ۱۲۶۴ء ہے۔ (۸) ان کے والد سید سلام الدین (۱۱۲۲ء تا ۱۱۷۹ء) تھے۔ سید صلاح الدین محمد نور بخش شاہ قاسم انوار، سید شمس الدین ملتانی کے والد تھے۔ ان کی ملتان و سندھ آمد کا زمانہ ۱۱۶۱ء / ۵۶۲ھ ہے جو سید محمود سبزواری کی خطے میں آمد کے ایک صدی بعد کا زمانہ بنتا ہے۔ انہوں نے زندگی کا بیشتر حصہ اشاعت دین کیلئے سیر و سیاحت میں گزارا۔ حضرت شاہ شمس الدین ۱۱۶۵ء تا ۱۲۷۱ء (۵۶۰ھ تا ۶۷۵ھ) پہلی بار اپنے والد کے ہمراہ ۱۱۸۳ء میں ملتان اور سندھ آئے۔ سید صلاح الدین محمد نور بخش نے خطے میں اس سے پہلے کیے گئے طویل تبلیغی دوروں میں ایک نئے فرقے ”فرقہ نور بخش“ کی بنیاد رکھی تھی۔ (۹) سید صلاح الدین محمد نور بخش علوم ظاہری و باطنی میں یکتا زمانہ تھے۔ انہوں نے ایک کتاب فقہ احوط بھی لکھی۔

آپ کو ”پیرستگورنو“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ گلزارِ شمس کے مؤلف نے ملفوظِ کمالیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ سبزوار میں سید معین الدین حسن (چشتی اجمیری) نے بھی سید صلاح الدین سے ملاقات کی۔ (۱۰) سید صباح الدین عبدالرحمن نے بھی اپنی کتاب تذکرہ اولیائے کرام میں خواجہ معین الدین چشتی کی سبزوار آمد کا ذکر کیا ہے۔ (۱۱)

سید صلاح الدین محمد نور بخش سے منسوب گنانوں کا لسانیاتی جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ گنان ایسی ملی جلی زبان میں ہیں جو نہ مکمل سندھی ہے نہ گجراتی اور نہ ہی مکمل ملتانی بلکہ ان کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ یہ گنان الواعظ نور الدین بخش نے ملتان، لاہور، اوج شریف، سہون اور بھارت کے علاقوں حیدر آباد دکن، کچھ، گجرات اور کاٹھیاوار کے علاقوں سے گھر گھر جا کر جمع کیے اور انہیں چار جلدوں میں شائع کیا۔ (۱۲) اس سے پہلے یہ گنان سینہ بہ سینہ ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتے آئے تھے۔ سید صلاح الدین محمد نور بخش کے گنانوں کی ملی جلی زبان پر بھی سندھی محققین نے اعتراضات کیے ہیں۔ ان اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے غلام محمد گرامی لکھتے ہیں:

”برج بھاشا کے ساتھ اچکی (اوج کے علاقے کی) اور ملتانی، گجراتی اور قدیم سندھی زبان کے درمیان آمیزش والی یہ زبان شاید محققوں کو قبول نہ ہو، تاہم آج سے ایک ہزار سال پہلے کی ابتدائی اور ارتقا پذیر سندھی زبان کو اگر دھیان میں رکھا جائے گا تو پھر شاید اسی لب و لہجے، اسلوبِ تحریر اور اندازِ بیان والی برج، سندھی، ملتانی اور سرائیکی آمیز زبان کو سندھی زبان کا اوائلی لہجہ کہا جاسکے گا۔“ (۱۳)

پیر سید صلاح الدین محمد نور بخش کا درج ذیل گنان اس صورتِ حال کو واضح کر دیتا ہے:

کلمہ کہورے مومنو تے مت جاؤرے بھول

راہ علی نبی جی کی ساج ہے اے ہووگے سدا قبول  
اے جی آل نبیوں تم کوں بھیا اس دنیا کے بچ  
نماز بندگی کلمہ ہے ، اے ہے نعمت چچ (۱۴)

سید صلاح الدین محمد نور بخش کا یہ گنان اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ اسے یاد رکھنے والے نے اپنی اصلی صورت میں ہی یاد رکھا ہے کیونکہ اب یہ زبان (جو اُردو کی ابتدائی صورت ہے) ملتان، سندھ، گجرات، اوج، کاٹھیاواڑ کسی ایک جگہ بھی نہیں بولی جاتی۔ یہ گنان اُردو زبان کے اس تدریجی ارتقا کا آئینہ دار ہے جو آٹھویں صدی عیسوی سے گیارہویں صدی عیسوی تک برابر جاری رہا۔ بارہویں صدی میں یہ زبان اپنا بنیادی ڈھانچہ تشکیل دینے



میں کامیاب ہوگئی۔ اس گنان کے الفاظ بھی ہمیں دعوت فکر دیتے ہیں مثلاً:

تے	تم	ساج	سچ
ہوو گے	ہوں گے	کوں	کو
بھیجیا	بھیجا	چج	چیز
اے	یہ	آل نیوں	آل نبی

اس گنان کا لب و لہجہ بھی اپنی طرف متوجہ کرتا ہے۔ اس میں مخاطب کو اچھے نام ”مومنو“ سے پکارا گیا ہے۔ پھر ”کہورے“ ”مت جاؤ رے“ بھی ایسا اندازِ مخاطب ہے جو ہمیں شاہ شمس اور امیر خسرو کے ہاں بھی نظر آتا ہے۔ گنان میں برج، عربی، فارسی، ہندی اور ملتان کی پنجابی کے الفاظ کو مہارت سے جوڑا گیا ہے اور یہ وہ زبان ہے جو ہندو مسلم ہر دو ثقافتوں کے ایک دوسرے پر اثرات کے نتیجے میں پیدا ہوئی اور آہستہ آہستہ پورے ہندوستان میں رابطے کی زبان بن گئی۔ سید صلاح الدین محمد نور بخش نے ایک صدی تک اسلامی تعلیمات کو اسی عوامی زبان اور مقامی مذہبی اصطلاحوں کے ذریعے مقامی لوگوں تک پہنچایا اور ان تعلیمات کو منظوم بھی کیا تاکہ انہیں یاد رکھنے میں آسانی ہو۔ ان منظوم نصیحتوں کو ”گنان“ کا نام دینے والے بھی سید صلاح الدین محمد نور بخش ہی تھے۔ (۱۵) خطے میں اُردو زبان کی لسانی تشکیلات اور اُردو زبان کو تخلیقی سطح پر استعمال کرنے کا تجربہ سب سے پہلے انہی نے کیا۔

ڈاکٹر جمیل جالبی نے تاریخ ادب اُردو جلد اول میں سید صلاح الدین محمد نور بخش کا ذکر ”گجری ادب کی روایت“ کے ذیل میں کیا ہے (۱۶)۔ سید صلاح الدین محمد نور بخش کا تعلق سبزواری سے تھا اور تبلیغی سرگرمیوں کی وجہ سے وہ تقریباً ایک صدی مسلسل سفر میں رہے اور دورِ ان سفر ہی شہید ہوئے۔ (۱۷) برصغیر پاک و ہند میں اسماعیلی حکومت سب سے پہلے ملتان میں قائم ہوئی تھی اور ملتان اسماعیلی داعین کا سب سے بڑا محفوظ مرکز رہا تھا لہذا الہیشم، سید محمود سبزواری اور سید صلاح الدین محمد نور بخش سب ملتان آئے۔ ایسی صورت میں سید صلاح الدین محمد نور بخش کو گجری شاعر قرار دینا درست نہیں۔ اصل میں انہوں نے سندھ، ملتان، اوچ اور گجرات و دیگر علاقوں کو اپنی تبلیغی سرگرمیوں کی وجہ سے ایک دوسرے سے جوڑ دیا تھا اور ان علاقوں میں گفتگو کے لیے وہ جو زبان استعمال کر رہے تھے وہ اپنی بنیادی ساخت کے اعتبار سے ملتان کی تھی تاہم پورے ہندوستان میں سیاسی و معاشی اور معاشرتی ضرورت کے تحت کثرت سے استعمال میں آنے کی وجہ سے تمام علاقائی بولیوں کے اثرات اپنے اندر سموئے ہوئے تھی اور مختلف علاقوں کے

لوگ ایک دوسرے کی بات اسی زبان میں سمجھتے تھے جبکہ علاقائی زبانیں اپنے اپنے علاقوں تک محدود تھیں۔ ملتان کے قدیم تحریری آثار محفوظ نہیں ہیں کیونکہ ملتان سلطان محمود غزنوی کے بعد سے کئی صدیوں تک مسلسل حملہ آوروں کے زد میں رہا جبکہ گجری ادب میں سید صلاح الدین محمد نور بخش کے دو ہوں کا ذکر ملتا ہے۔ (۱۸) البتہ ان کا نام، پیدائش اور وفات کے سنیں درست نہیں ہیں کیونکہ انہیں قیاس کیا گیا ہے۔ سید صلاح الدین محمد نور بخش کے حوالے سے ڈاکٹر جمیل جالبی رقمطراز ہیں:

”۶۹۷ھ (۱۲۹۷ء) سے تقریباً سوا دو سو سال پہلے ہماری نظر سید نور الدین محمد عرف ست گرو (م ۱۰۹۴ء / ۴۸۷ھ) کے ست پنتھی رسائل پر پڑتی ہے جن میں ہندو وید اور یوگ کو اسلامی تصوف کے رنگ میں سمجھوں اور گیان کے روپ میں مرتب کیا گیا ہے۔۔۔ یہ زبان آج بھی اتنی اجنبی معلوم نہیں ہوتی کہ اسے پہچانا نہ جاسکے۔ اس کے افعال، ترتیب، الفاظ اور جملے کی ساخت وہی ہے جو آج بھی اُردو زبان کی ہے“ (۱۹)

گجرات کے قدیم اُردو ادب کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ گجرات کے صوفیائے کرام اور شعرا کے بعض جملے اور مصرعے اُردو کے نہیں خالصتاً ملتانی زبان کے ہیں۔ یہ جملے ملتان اور گجرات کے درمیان تہذیبی روابط کی دلیل ہیں۔ گجراتی صوفیائے کرام میں سید برہان الدین ابو محمد عبداللہ قطب عالم (۱۲۵۳ء / ۸۵۷ھ) کے جو جملے تاریخوں میں محفوظ ہیں۔ انہیں اگر ملتانی لہجے میں پڑھا جائے تو خالص ملتانی زبان کے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ کیا ہے لوہ ہے کہ لکڑ ہے کہ پتھر ہے

۲۔ بھائی محمود خوش ہو، اسات تھیں وڈا، تسات تھیں وڈا، سانڈے گھر جلال جہانیاں آیا (۲۰)

گجرات کے قدیم اُردو شاعروں میں سلطان قلی قطب شاہ، ظل اللہ، وجہی، عوامی، جنیدی، امین، غلام علی، ابراہیم عادل شاہ، علی عادل شاہ ثانی، شاہ میراں جی، لطیف ابوالحسن تانا شاہ اور ولی دکنی کے علاوہ امیر خسرو، بھگت کبیر، بابا گورو نانک، میر جعفر زٹلی وغیرہ کی شاعری میں بھی ملتانی زبان کے الفاظ و تراکیب موجود ہیں۔ (۲۱)

خطِ ملتان میں ایک نئی زبان کی تشکیل کی ایک شہادت تذکرۃ الملتان سے بھی ملتی ہے جو ملفوظات حضرت شاہ یوسف گردیزی کی مدد سے تالیف کیا گیا۔ اس تذکرے میں سید محمد یوسف گردیزی (سجادہ نشین خانقاہ گردیزی ملتان) حضرت شاہ یوسف گردیزی کی ملتان آمد (۱۰۸۸ھ / ۱۶۸۱ء) کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”اس جگہ وارد ہوئے تو دریائے راوی کے کنارے پر شہر کو آباد کیا۔ چونکہ سندھ و لاہور و مارواڑ کے لوگ یہاں آکر آباد ہوئے تھے اس واسطے ان سب کی زبانیں گھل مل کر ایک نئی طرح کی بولی نے رواج پایا۔“ (۲۲)

حضرت شاہ یوسف گردیز کے ملتان میں مستقل قیام کی وجہ سے مختلف زبانوں کے کھلنے ملنے کے عمل میں تیزی پیدا ہوئی اور اس کے نتیجے میں اُردو زبان کی تشکیل و ترویج کا عمل تیز ہوا۔ حضرت شاہ یوسف گردیز مختلف زبانوں کو مہارت سے بولتے تھے۔ جمال یوسف میں لکھا ہے:

”آپ ہر ملک کے آدمیوں سے خواہ ترک ہوں خواہ رے خواہ ہندی انہیں کی زبان میں باتیں کرتے تھے۔“ (۲۳)

حضرت شاہ شمس الدین سبزواری ملتانی (۱۱۶۵ء تا ۱۲۷۶ء یعنی ۱۵۶۰ھ تا ۱۷۷۵ھ) نے جن کا اصل نام سید شاہ قاسم انوار شمس الدین تھا، اسلامی عقائد کی اشاعت کیلئے ہزاروں میل کا سفر کیا اور ہندوستان کے ایک ایک کونے تک پہنچے۔ علی محمد جان چنارہ اُن کی تبلیغی سرگرمیوں کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

”پیر شمس کے کشمیر آنے کے بعد اہل کشمیر کی ایک بڑی تعداد ان کی مرید ہو گئی اور وہاں کے سلاطین بھی ان کے مریدوں کی جماعت میں شامل ہو گئے۔ تمام پہاڑی تبت، کشمیر، گیلان، یارقند، اسکرند، پنجاب، ملتان وغیرہ میں یہ مشن برابر اپنا کام کر رہا تھا۔“ (۲۴)

سید شمس الدین سبزواری کے شوقِ سیاحت کی وجہ سے عوام الناس میں ان کا نام ”شمس پرندہ“ مشہور ہو گیا تھا۔ گلزار شمس کے مطابق آپ نے ملتان میں ۱۲۶۶ء/ ۱۸۶۵ھ مستقل سکونت اپنے والد کی وفات کے بعد ان کے حکم پر اختیار کی۔ ایک سال بعد آپ کے دو بیٹے مع قافلہ سادات اسماعیلہ ملتان پہنچے اور ملتان ہی میں سکونت پذیر ہوئے۔ (۲۵) شاہ شمس الدین ۱۸۸۳ء میں اور پھر اس کے بعد مختلف دوروں میں اپنے والد کے ہمراہ ملتان میں قیام پذیر رہ کر اپنے مریدین کا وسیع حلقہ پیدا کر چکے تھے۔

حضرت شاہ شمس الدین کے گنانوں کی زبان سید صلاح الدین محمد نور بخش کے گنانوں کی نسبت زیادہ صاف اور رواں ہے اور ان گنانوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خطہ ملتان میں اُردو زبان اب ایک خود مختار زبان کے طور پر بولی اور سمجھی جا رہی تھی اور دیگر تمام زبانوں سے اخذ و قبول کے بعد ایک نئی شکل اختیار کر چکی تھی۔ پیر سید شمس الدین کا یہ

گننان اسی صورت حال کا نمائندہ ہے:

اے جی تیری صورت کا پیر شمسؒ پیاسا  
 درشن دان دلا دو میرے صاحب  
 اب تیری محبت لاگی  
 اے جی تیری رمز کا پیا میں ہوں دیوانہ  
 عشق عقل بھلایا میرے صاحب  
 اب تیری محبت لاگی (۲۶)

سید شمسؒ الدین سبزواری نے اسماعیلی مشن کیلئے ہندوستان کے دُور دراز کے علاقوں کا جو سفر کیا ہے اس میں آپ کے مریدین بھی ہمراہ ہوتے تھے جو مختلف علاقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ایسے ہی ایک مرید سید نعمت اللہ بن عبد اللہ ۱۲۶۳ء/۶۶۲ھ میں آپ کے ساتھ ملتان آئے اور بعد ازاں شاہ شمسؒ کی اجازت سے دہلی و کشمیر کے سفر پر گئے۔ سید شمسؒ الدین کی ۱۲۶۶ء میں ملتان آمد پر شہر میں موجود دیگر صوفیوں نے ان کے ساتھ عدم تعاون کا رویہ اختیار کیا۔ اس کی وجوہات ذاتی کی بجائے سیاسی تھیں۔ سید شاہ شمسؒ اور ان کے والد ایک سو برس سے ان علاقوں میں تبلیغی کوششوں میں مصروف تھے اور اپنے مریدین کا وسیع حلقہ رکھتے تھے۔ ملتان میں موجود صوفیائے کرام حکومتِ دہلی کے وفادار تھے جبکہ سید شمسؒ الدین بادشاہانِ دہلی کے حمایت یافتہ نہ تھے۔ حضرت شمسؒ الدین ایک روز ملتان کی ایک مسجد میں تشریف لائے آپ کی بعض حرکات پر مسجد میں اعتراضات ہوئے تو آپ نے چند کرامات ظاہر فرمائیں اس پر لوگ آپ کے سامنے جھک گئے اور تعظیم دینے لگے۔ اس موقع پر آپ نے یہ اشعار پڑھے:

من میرا مُصلیٰ اور اللہ میرا قاضی  
 کا (کیا) یا (یہ) ہماری مسیتاں (مسجداں)  
 اندر بیٹھ میں میں نماز گزاروں  
 مورکھ کیا جانے طاعت ہماری (۲۷)

سید صلاح الدین نور بخش کے گننان میں لفظ ”یہ“ کیلئے ”اے“ کا استعمال کیا گیا ہے جبکہ درج بالا گننان میں ”یہ“ کیلئے ”یا“ کا استعمال کیا گیا ہے۔ جو زبان کی ارتقا پذیر صورت حال کو واضح کرتا ہے۔

پیر سید شمسؒ الدین کے اس گننان میں عربی، فارسی، ہندی، برج اور پنجابی و سرائیکی کے الفاظ صاف پہچانے

جاسکتے ہیں اور یہ بات بالکل واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے کہ ہندو مسلم اشتراک کے نتیجے میں پیدا ہونے والی یہ زبان نہ صرف، صرف ونحو میں ملتانی زبان سے مماثل تھی بلکہ تذکیر و تانیث کے قواعد اور افعال مرکبہ و توابعات میں ملتانی زبان سے اشتراک رکھتی تھی اور تخلیقی سطح پر اس زبان کو استعمال کرنے والے پہلے شاعر سید صلاح الدین نور بخش تھے۔ سید شاہ شمسؒ نے انہی کے چھوڑے ہوئے نقوش پر اس تخلیقی کام کو آگے بڑھایا۔ شاہ شمسؒ نے ایک فارسی نظم میں اپنے والد سے ارادت کا اظہار کر کے واضح کیا ہے کہ وہ اپنے والد کے مرید تھے:

صلاح	ال دین	چو	صلاح	امان	دین	آمد
بغیر	شمسؒ	ندانند	کے	رازش		
اے	صلاح	جہاں	صلاح	ال دین		
بر	تو	جاوید ان	سلام	علیک	(۲۸)	

شاہ قاسم انوار سید شمسؒ الدین کی شاعری کا ذکر کئی مستند کتابوں میں موجود ہے۔ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند کی چودھویں جلد میں یہ جملہ تحریر ہیں:

”اسماعیلی لٹریچر کی مستند کتابوں میں ہمیں جناب شمسؒ سبزواری کی چند گر بھیماں ملی ہیں جو انہوں نے ہندوؤں کو اپنے مذہب کی دعوت دیتے ہوئے کہی ہیں“ (۲۹)

ڈاکٹر نصر اللہ ناصر نے شاہ شمسؒ کے گنانوں کو سرائیکی کافی کی ابتدائی شکل قرار دیتے ہوئے انہیں صنف کافی کا پہلا شاعر قرار دیا ہے۔ (۳۰) شاہ شمسؒ کی شاعری کا تذکرہ عین الحق فرید کوٹی نے اپنے ایک مطبوعہ مضمون ”اسماعیلی بزرگوں کا عارفانہ کلام“ میں بھی کیا ہے۔ انہوں نے شاہ شمسؒ کے جس کلام کو سرائیکی قرار دیا ہے وہ سرائیکی کی بجائے اُردو کا ہے اور اس کا ذکر ہم شاہ شمسؒ کے گنانوں کے ذکر میں کر آئے ہیں۔ اس گنان کا پہلا مصرعہ ہے:

من میرا مصلے اور اللہ میرا قاضی (۳۱)

شیخ محمد اکرام نے شاہ شمسؒ کو خوجوں کا دوسرا مبلغ قرار دیا ہے (۳۲) پروفیسر محمد امین نے شاہ شمسؒ کو ملتان میں اسماعیلی تصوف رائج کرنے والا لکھا ہے (۳۳) جبکہ ڈاکٹر غضنفر مہدی انہیں سرائیکی کا پہلا شاعر قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بہاء الحق کے دور میں فارسی، ہندی، کشمیری زبانوں کے بلند پایہ اور سرائیکی زبان کے پہلے شاعر حضرت شاہ شمسؒ تھمریزی سبزواری ملتان تشریف لائے“ (۳۴)

ڈاکٹر روبینہ ترین نے شاہ شمسؒ کی شاعری کا ایسا نمونہ شامل کتاب کیا ہے جس میں شاہ شمسؒ نے اپنا نام استعمال کیا ہے۔

ما تھوں پتھر سوں کیوں بھنووے ہندوؤ  
او رُکھو رُ قاسم شاہ اوتار (۳۵)

علی محمد جان چنارہ نے تاریخ فرشتہ کے حوالے شاہ شمسؒ کا جو شعر نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ شمسؒ شاعری میں اپنا نام قاسم شاہ اور پیر شمسؒ دونوں ہی استعمال کرتے تھے:

ما نو قاسم شاہ نور نے رے غافلواں امام کل مانھیں تینی کلاتھی اے او یارے غافلوی پیر شمسؒ سوہی (۳۶)  
درج بالا دونوں مصرعوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ شمسؒ نے لفظ ”نور“ کو بھی اپنے نام کا حصہ بنایا تھا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے والد سید صلاح الدین نور بخش کے مرید تھے۔ دوسرے یہ کہ ان کے والد نے نور بخش فرقے کا آغاز کیا تھا اور لفظ ”نور“ اس خاص فرقے کی پہچان تھا۔ خطہ ملتان میں اُردو زبان کو بنیادی ڈھانچہ اور ایک نیالبولچہ عطا کرنے میں اسماعیلی داعیوں اور پیروں کا کام سب پر حاوی ہے۔ اسماعیلی داعیوں میں سید محمود سبزواریؒ سے لے کر سید حسن کبیر الدین اور ان کے بعد ان کی اولادوں نے گیارہویں صدی عیسوی سے پندرہویں صدی عیسوی تک چار صدیوں میں برصغیر پاک و ہند کے کونے کونے میں پہنچ کر اسماعیلی دعوت کو عوامی زبان میں عوام تک پہنچایا۔ ان مبلغین نے جن علاقوں کو بنیادی مراکز کے طور پر ترقی دی، ان میں سندھ، اُوج، ملتان، گجرات، کاٹھیاوار، کشمیر اور تبت اہم ہیں۔ ملتان کے اہم تبلیغی مرکز ہونے کا ذکر پیر صدر الدینؒ کے ایک گنان میں بھی ملتا ہے۔ یہ گنان علاقائی زبان میں ہے:

”اے جیو آؤ شے داتار گڈھ ملتان پورے شہا پر یان“

”اے بھائی مالک ملتان کے مرکز میں تشریف لائیں گے اور ہماری تمام

امیدیں پوری کریں گے۔“ (۳۷)

سید محمود ثانی المعروف پیر سید صدر الدین حضرت شاہ شمسؒ کے پڑپوتے تھے۔ (۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء) میں سبزواری میں پیدا ہوئے آپ ۱۲۶۶ء میں ملتان آئے (۳۸) اور پیر شمسؒ کی قربت میں رہے۔ انہوں نے ہی سب سے پہلے حضرت شاہ شمسؒ کے روضے کی تعمیر کروائی تھی۔ آپ حضرت شاہ شمسؒ کے حکم پر تبلیغ کے لیے طویل سیاحت پر نکلے اور عمر کا بیشتر حصہ سفر میں گزرا اور اسماعیلی دعوت کو ایک نئے جوش و جذبے کے ساتھ لوگوں تک پہنچایا۔ انہوں نے

اپنے پیغام کو عوام تک پہنچانے کے لیے وہی طریقہ اختیار کیا جو سید صلاح الدین محمد نور بخش اور پیر شاہ قاسم انوار شمس<sup>۲</sup> الدین استعمال کر چکے تھے یعنی مذہبی و اخلاقی تعلیمات کو نظم کی شکل میں لوگوں کے دل و دماغ تک پہنچانا۔ اسمعیلی صوفیائے کرام نے انسانی نفسیات کے اس پہلو کو کہ وہ نثر کی بجائے نظم کو دلچسپی سے سنتا اور یاد رکھتا ہے اپنی تبلیغ کا جزو لاینفک بنالیا۔ اور اسی لیے یہ گنان مذہبی رسومات کا حصہ بنائے گئے اور انہیں جماعت خانوں میں گانے پر زور دیا گیا کہ اس طریقے سے پیغام مؤثر ترین اور محفوظ ترین صورت میں ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے مقابلے میں نثری پیغام کو اس طرح یاد رکھنا اور نسل در نسل منتقل کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر مذاہب کی بنیادی تعلیمات و نصوص کو منظوم کیا جاتا ہے۔ بھجن، اشلوک، گربنی، کافی، مرثیہ، نوحہ، گیت، گنان اور ڈوہڑہ جیسی اصنافِ نظم سے عام طور پر یہی کام لیا گیا ہے۔

پیر سید صدر الدین کے گنان تیرہویں صدی عیسوی میں اُردو زبان کی ارتقا پذیر صورت کے نمائندے ہیں۔ ان میں اپنے دور کی معاشرتی صورتِ حال اور اس حوالے سے بین السطور اخلاقی پیغام کی ترسیل کی کامیاب کوشش کی گئی ہے۔ پیر سید صدر الدین کہتے ہیں:

اے جی عجب عجائب دیکھو مومن بھائی  
گلجگ آیا کھوٹا جی رے  
اے جی پیر ساتھ مرید لڑے گا  
باپ کو مارے گا بیٹا جی رے (۳۹)

پیر سید صدر الدین کے گنانوں کی فنی خوبیوں کو ڈاکٹر عبد الجبار جو نیجو نے بھی سراہا ہے وہ لکھتے ہیں:

”صدر الدین کا کلام بہت ہے..... ان کے کلام میں زبان کی چاشنی اور حسن بیان کی بہت سی خوبیاں نظر آتی ہیں۔ ان کی فصیح بیانی اور تشبیہوں کا استعمال ایک طرف، تو دوسری طرف ان کے تخیل کی اڑان بہت ہی متاثر کرتی ہے۔“ (۴۰)

پیر سید صدر الدین کے گنانوں کی زبان پر سرائیکی اور گجراتی زبانوں کے اثرات گہرے ہیں۔ ان کا ایک گنان اُردو کے مشہور شاعر ولی دکنی کے اشعار کی طرح ایسی اُردو میں ہے جسے ملتان لہجے میں پڑھا جائے تو ملتان زبان کا ہی محسوس ہوگا:

اے جی اوّل توں ہی آخر توں ہی

توں ہی توں سرجن ہاڑ اے جی  
ظاہر توں ہی باطن تو ہی  
توں ہی توں صاحب میرا اے جی (۴۱)

پیر سید صدر الدین نے لوہانہ قوم اور ہندوؤں کو اسماعیلی مذہب میں داخل کیا۔ ان کی وفات ۱۳۶۸ء / ۷۷۷ھ میں ہوئی۔ ان کا مزار ترنڈا ضلع بہاولپور میں ہے۔ پیر سید صدر الدین کی وفات کے بعد اسماعیلی دعوت کو عام کرنے کا کام ان کے بیٹے سید حسن کبیر الدین (کفر شکن) (۱۲۹۲ء / ۶۹۳ھ تا ۱۴۰۴ء / ۸۰۶ھ) نے کیا۔ ان کا شجرہ نسب اسماعیلیوں کے پہلے داعی سید محمود سبزواری تک کچھ اس طرح ہے۔ سید حسن کبیر الدین بن سید صدر الدین بن سید شہاب الدین بن سید نصیر الدین بن سید شاہ قاسم انوار شاہ شمس الدین بن سید صلاح الدین محمد بن رجب بن سید علی اسلام الدین بن سید علی خالد بن سید محبت الدین بن سید محمود سبزواری (۴۲) سید حسن کبیر الدین کے ساتھ ان کے بیٹے سید شاہ امام الدین (۱۳۲۹ء تا ۱۴۱۲ء) نے بھی گنانوں میں اسماعیلی دعوت اخلاق کو منظوم کیا ہے۔ سید حسن کبیر الدین کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے ہندوؤں کو اوج میں لگا آشتان کر لیا تھا۔ آپ نے ملتان کے حاکم سلطان حسین لنگاہ کے دور میں وفات پائی۔ (۴۳) آپ کے بیٹے سید تاج الدین (۱۲۹۴ء / ۶۹۴ھ تا ۱۳۷۰ء / ۷۷۰ھ) بھی باکمال ولی تھے۔ ان کا مزار ضلع حیدر آباد (سندھ) میں ہے۔ ۹ ذوالحجہ کو ان کے عرس کے موقع پر اطراف عالم کے اسماعیلی اس میں شرکت کرتے ہیں۔ سید حسن کبیر الدین کے ایک فرزند سید جعفر شاہ (۱۳۳۷ء تا ۱۳۹۸ء) تبلیغی امور کی انجام دہی کے لیے کاٹھیاوار گئے تھے۔ انہوں نے وہیں وفات پائی۔ ان کا مزار بھی زیارت گاہ خلائق ہے۔ (۴۴)

شاہ قاسم انوار سید شمس الدین ملتانی نے اپنے بیٹوں اور پوتوں کو تبلیغ اسلام کے لیے ہندوستان کے دُور دراز کے علاقوں میں روانہ کیا تھا۔ اسی لیے ان کی نسلیں برصغیر پاک و ہند کے دُور دراز علاقوں میں پھیل گئیں۔ ملتان، لاہور، ہزارہ، جالندھر، پٹیالہ، ریاست ناہیہ (شاہ پور)، لدھیانہ، امرتسر، فیروز پور، گورداسپور، پسرور، نارووال، سیالکوٹ، کشمیر، ٹھٹھہ، دبیل، سکھر، حیدر آباد، کچھ، بہاولپور، اوج کے علاوہ حضرت شاہ شمس کی اولادیں دیگر علاقوں میں آج بھی موجود ہیں۔ (۴۵)



## حواشی و حوالہ جات

- ۱۔ عتیق فکری، نقشِ ملتان (ملتان: فکری اکیڈمی مجلسِ تاریخ و ثقافت، طبع اول، ۱۹۸۹ء) ۳۰۱
- ۲۔ حوالہ مذکور، ۳۰۲
- ۳۔ عین الحق فرید کوٹی، ”ذکر حسین پنجابی زبان میں“، ماہ نو، (لاہور: جون ۱۹۸۴ء) ۷۲
- ۴۔ نصیر حسین خاں، خیال، داستانِ اُردو (دکن: ادارہ اشاعت، سن ۲۷)
- ۵۔ الانا، غلام علی، ڈاکٹر، لاٹری ادبی آئین ثقافتی تاریخ (جام شورو: انسٹیٹیوٹ آف سندھیالوجی، ۱۹۷۷ء) ۱۷۲
- ۶۔ نصر اللہ ناصر، ڈاکٹر، سرائیکی شاعری و ارتقا، غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ پی ایچ ڈی (ملتان: جامعہ زکریا، ۱۹۸۸ء) ۳۳۱
- ۷۔ نبی بخش خان، بلوچ، ڈاکٹر، سندھی بولی انیس ادب (جام شورو: پاکستان اسٹڈی سینٹر سندھ یونیورسٹی، طبع سوم ۱۹۹۹ء) ۱۹۶
- ۸۔ ۹۔ ملک شاہ، سید، گلزارِ بخش، ۳۱۶
- ۱۰۔ حوالہ مذکور، ۳۳۷
- ۱۱۔ صباح الدین عبدالرحمن، سید، تذکرہ اولیائے کرام (لاہور: ادبستان، نومبر ۱۹۹۵ء) ۳۹
- ۱۲۔ ان گنانوں کی چار جلدیں الواعظ اعتمادی نور دین حسین بخش، الواعظ رائی کمال الدین، الواعظ رائی زرینہ کمال الدین، الواعظ رائی محمد پل، رائی شیخ اقبال نے ترتیب دے کر شائع کی ہیں اور انہیں شیعہ امامی اسماعیلی طریقہ اینڈ ریلیجیوس ایجوکیشن بورڈ برائے پاکستان شائع کیا ہے۔ مقالہ نگار کو گنان شریف جلد اول (۱۸۴ صفحات) مطبوعہ ۲۰۰۲ء، گنان شریف جلد دوم (۲۰۷ صفحات) مطبوعہ ۲۰۰۲ء، گنان شریف جلد سوم (۳۲۹ صفحات) مطبوعہ ۱۹۹۴ء اور گنان شریف جلد چہارم (۳۲۰ صفحات) مطبوعہ ۱۹۹۴ء برائے مطالعہ میسر آئیں۔
- ۱۳۔ غلام محمد گرامی، ”ادارتی نوٹ“، مہراں ۱، ۲ (جام شورو، سندھی ادبی بورڈ، ۱۹۶۰ء) ۱۴۸
- ۱۴۔ الواعظ اعتمادی نور دین حسین بخش و دیگر محققین و مرتبین، گنان شریف [جلد دوم] (کراچی: شیعہ امامی اسماعیلی طریقہ اینڈ ریلیجیوس ایجوکیشن بورڈ برائے پاکستان، ۲۰۰۲ء) ۵۹
- ۱۵۔ Ghulam Ali Allana, Dr., An Introduction to Sindhi Literature (Jam-Shoro, Sindhi Adabi Board, 1991) 8
- ۱۶۔ تاریخ ادب اُردو، جلد اول، مطبوعہ مجلسِ ترقی ادب، لاہور کے صفحہ نمبر ۸ تا ۹۴ پر گجری ادب کی ابتدائی ہندی روایت میں سید صلاح الدین محمد نور بخش کے گنانوں کے نمونے شامل تاریخ کیے گئے ہیں۔

- ۱۷۔ ملک شاہ، سید، گلزارِ شمس، ۳۱۲
- ۱۸۔ سید صلاح الدین محمد نور بخش کے گنانوں کا ذکر سب سے پہلے گجرات کے چینی عالم ہیم چندر نے اپنی قواعد کی مشہور کتاب سدھہ ہیم چندر شہدانوشان میں کیا ہے۔ اس کی تفصیلات ڈاکٹر جمیل جالبی نے تاریخ ادب اُردو، جلد اول مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور کے صفحہ نمبر ۷ پر ”تمہید“ کے زیر عنوان تحریر کی ہیں۔
- ۱۹۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اُردو، جلد اول، ۹۳
- ۲۰۔ حوالہ مذکور، ۹۵
- ۲۱۔ ڈاکٹر محمد عبدالحق نے ملتان کی زبان اور اس کا اُردو سے تعلق کے بارہویں باب میں صفحہ ۵۳۳ تا ۵۶۶ پر تفصیلی بحث کی ہے۔
- ۲۲۔ سید محمد یوسف گردیزی، تذکرۃ الملکان، سید ابن حسن نجفی، مترجم (ملتان: ناشر حریر یاجی، شاہ گردیز، ۱۹۹۳ء) ۹۵، ملتان میں سندھ ولاہور و مارواڑ کے لوگوں کے آکر آباد ہونے کی بڑی وجہ اسماعیلی مبلغین ہی تھے۔ جنہوں نے ان علاقوں کو ایک لڑی میں پرو دیا تھا اور چونکہ ملتان اسماعیلی دعوت کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ اس لیے دیگر علاقوں کے لوگ اس بڑے مرکز کی طرف منتقل ہوا کرتے تھے۔ لاہور میں سید محمود سبزواری اور ان کے بیٹوں نے اسماعیلی دعوت عام کرتے ہوئے شہادت پائی تھی۔
- ۲۳۔ یوسف شاہ ثانی، جمال یوسف، مولوی اشفاق حسن، مترجم (ملتان: اخلاق بک ڈپو، اول، ۱۹۰۸ء) ۱۹
- ۲۴۔ علی محمد جان چنارہ، نور مبین و جبل المتین (بہمنی، ۱۹۳۶ء) ۴۸۴
- ۲۵۔ ملک شاہ سید، گلزارِ شمس، ۳۳۷
- ۲۶۔ الواعظ اعتمادی نور دین حسین بخش و دیگر، گنان شریف [جلد دوم] ۷
- ۲۷۔ علی محمد جان چنارہ، نور مبین و جبل المتین، ۴۸۷، اس کے بارے میں مزید تفصیلات گلزارِ شمس اور نور مبین جبل المتین میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔
- ۲۸۔ ملک شاہ، سید، گلزارِ شمس، ۳۱۷
- ۲۹۔ فیاض محمود، مدیر، تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند، ج ۱۴ (لاہور: پنجاب یونیورسٹی ۱۹۷۱ء) ۲۷۴
- ۳۰۔ نصر اللہ خان ناصر، ڈاکٹر، سرائیکی شاعری و ارتقا، ۱۷۴
- ۳۱۔ عین الحق فرید کوٹی، ”اسماعیلی بزرگوں کا عارفانہ کلام“، ماہ نو (لاہور: اکتوبر ۱۹۸۱ء) ۸
- ۳۲۔ محمد اکرام، شیخ، آب کوثر (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۵ء) ۳۴۴
- ۳۳۔ محمد امین، ڈاکٹر ”تصوف اور ملتان“، امروز [ملتان نمبر] (ملتان: جون ۱۹۷۸ء) ۶

- ۳۴۔ غضنفر مہدی، ڈاکٹر، ملتان کے قدیم علمی وادبی محسن، امروز ملتان نمبر (ملتان: ۲۸ جون، ۸، ۱۹۷۸ء) ۸
- ۳۵۔ روبینہ ترین، ڈاکٹر، ملتان کی ادبی و تہذیبی زندگی میں صوفیائے کرام کا حصہ، ۱۸۰
- ۳۶۔ علی محمد جان چنارہ، نور مبین و جبل اتین، ۴۸۳
- ۳۷۔ الواعظ اعتمدی نور دین حسین بخش ودیگر، مرتبین،، گنان شریف [حصہ سوم] (کراچی: شیعہ امامی اسماعیلی طریقہ اینڈ ریلیجس بورڈ، ۱۹۹۴ء) ۲۸، ۲۷
- ۳۸۔ سید ملک شاہ، گلزار شمس، ۳۳۷
- ۳۹۔ الواعظ اعتمدی نور دین حسین بخش ودیگر مرتبین، گنان شریف [حصہ چہارم] (کراچی: شیعہ امامی اسماعیلی طریقہ اینڈ ریلیجس بورڈ، ۱۹۹۴ء) ۶۱
- ۴۰۔ عبد الجبار جو نیو، ڈاکٹر، بسندھی ادب جنی مختصر تاریخ (جامشورو: زیب ادبی مرکز، ۱۹۸۰ء) ۲۱۱
- ۴۱۔ الواعظ اعتمدی نور دین حسین بخش ودیگر مرتبین، گنان شریف، [جلد دوم] (کراچی، ۲۰۰۲ء) ۱
- ۴۲۔ ملک شاہ، سید، گلزار شمس، ۳۷۸
- ۴۳۔ حوالہ مذکور، ۳۷۹
- ۴۴۔ حوالہ مذکور، ۳۸۱
- ۴۵۔ حوالہ مذکور، ۴۶۱







































## انڈالوجی (ہندوستانیات) کی علمی روایت کا فروغ اور مجلہ 'فنون' لاہور

ڈاکٹر روبینہ ترین\* ڈاکٹر قاضی عابد\*\* محمد ابراہیم احمد آبی\*\*\*

### Abstract:

Indalogy is a newly discovered knowledge about everything about India. Fannoon Lahore has published a series of articles covering the tradition of Indalogy as a whole. These articles are written by Rasheed Malik and Tauos Rasool. This article traces and analysis this tradition. It also reflects the contribution of Fannoon in this respect.

ڈاکٹر وزیر آغا کی کتاب ”اُردو شاعری کا مزاج“ اپنی اشاعت کے وقت سے ہی نزاعی ثابت ہوئی۔ اس کتاب کے مشمولات کو جہاں آغا صاحب کے مداحین نے اُردو تنقید کی سب سے اہم پیش رفت قرار دیا وہیں پر آغا صاحب کے مخالفین یا ان سے کچھ اثر قبول نہ کرنے والے ناقدین نے اس کتاب پر سخت قسم کے مضامین بھی لکھے۔ اس کتاب کے مداحوں میں ایک طرف تو سجاد نقوی جیسے آغا صاحب کے آنکھیں بند کر کے تقلید کرنے والے ادیب تھے اور دوسری طرف ڈاکٹر رشید امجد جیسے معروضی نقطہ نظر رکھنے والے ناقدین تھے جو ایمانداری سے سمجھتے تھے کہ یہ کتاب اُردو شاعری کی تفہیم کے نئے دروا کرتی ہے۔ دوسری طرف اس کتاب کو سخت ترین تنقید کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ ہندوستان میں وارث علوی [۱] نے آغا صاحب کی تنقید کا مفصل محاکمہ کرتے ہوئے اس کتاب میں کی گئی نظریہ سازی اور اس نظریہ سازی کی بنا پر مستخرج نتائج کو رد کیا [۲]۔ اس طرح ”جواز مالِ گواؤں“ میں فضیل جعفری نے ”وزیر آغا کی تنقید نگاری“ کے عنوان سے اس کتاب کا بھرپور محاکمہ کیا۔ [۳] پاکستان میں رشید ملک نے چار اقساط میں ”معاصر لاہور“ [۴] کے ابتدائی تین اور اب اس کتاب کا جائزہ لیا ہے۔ آخری مضمون رشید ملک کی وفات کے بعد شائع ہوا ہے۔ ڈاکٹر انور سدید اور سجاد نقوی نے بالترتیب فضیل جعفری اور رشید ملک کے مضامین کے جواب تحریر کئے ہیں۔ لیکن وارث علوی کے مضمون کا جواب یہ کہہ کر نہیں دیا گیا کہ

”ان کا مضمون دشنامِ قبیح کا نمونہ ہے۔ اس لئے اسے اتنی بھی اہمیت نہیں دی

\* صدر شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

\*\* استاذ شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

\*\*\* استاذ شعبہ اُردو، گورنمنٹ ولایت حسین اسلامیہ کالج، ملتان۔

جاسکتی جتنی مرزا غالب نے کھتری قتل کو دی تھی اور اس استرداد کی رسمی ضرورت بھی نہیں محسوس ہوتی۔“ [۵]

ان مضامین کی تحقیقی و تنقیدی اہمیت اپنی جگہ ضرور ہوگی لیکن ان کا غیر معروضی لب و لہجہ ان پر اس قدر غالب آجاتا ہے کہ ان مضامین میں کام کی باتیں بھی پھبتیوں اور طعن و تشنیع کے اندھیرے میں چھپ جاتی ہیں۔ رشید ملک کے مضامین جب فنون کو بھیجے گئے تو احمد ندیم قاسمی نے یہ مضامین واپس کر دیئے [۶]۔ سورشید ملک نے یہ چار مضامین لکھنے کے لئے جو وسیع مطالعہ کیا تھا اسے مثبت انداز میں اُردو پڑھنے والوں کے سامنے پیش کرنے کی تجویز انہیں قاسمی صاحب نے دی [۷]۔ یوں انڈالوجی کے نام سے برصغیر پاک و ہند کے مطالعہ کی ایک صورت سامنے آئی۔ یہ سلسلہ نومبر دسمبر ۱۹۸۷ء سے شروع ہوا اور مئی دسمبر ۲۰۰۷ء تک بیس قسطوں [۸] میں مکمل ہوا۔

انڈالوجی بنیادی طور پر تو استشرق (Orientalism) کی ایک شاخ ہے لیکن اب یہ ایک خود مکتفی علم کے طور پر اپنا وجود رکھتی ہے۔ ”ہندوستان“ کے مطالعے کا نام علمی تاریخ میں انڈالوجی قرار پاتا ہے اور یہ علم ہندوستان کی قدیم ترین تاریخ کے تمام تر گوشوں کو اکرتا ہے۔

“Indology is a branch of a wider discipline called Orientology which is a western invention. It is the result of the romanticist impulse of the 19th century West. The Western acquaintance with India with its rich heritage going far back in antiquity inspired interest in India's culture enshrined in its classical literature as well as in art and architecture. With the growing interest in the living traditions in this part of the world the western scholarship engaged itself in fathoming the cultural wealth of the Indian subcontinent. Needless to say that 'India' from which 'Indology' is derived represents the Indian Subcontinent.

Started and nurtured in the West, Indology has a history of a little over 200 years. It arrived in India along with a few other imported ideologies with the package of modern higher education during preindependence period. Since then a new current of indigenous Indology joined the main current. The contact with the Western Indologists led to India's self-understanding and Indology got firmly rooted in the soil of its motherland. Eminent Indian Indologists contributed a great deal to the establishment and development of this new discipline”.[۹]

اس سلسلہ مضامین کی پہلی قسط انڈالوجی کے تعارف پر مبنی ہے۔ انڈالوجی (ہندوستانیات) کی ترویج میں ہندوستان میں آنے والے مغربی اور مسلمان دانشوروں نے اپنا اپنا حصہ ڈالا اور ہندوستان کی قدیم تاریخ کے ان

گوشوں کو نمایاں کیا۔ جو یہاں کی تہذیب، نسل، رنگ اور زبانوں پر محیط تھے۔ رشید ملک لکھتے ہیں کہ ”قدیم تہذیبوں کے عمیق مطالعے کے ساتھ نئے علوم طلوع ہوئے۔ قدیم مغربی تہذیب و تمدن کے خصوصی مطالعہ کا نام ”پچتالوجی“ (Egyptology) ہے۔ اسیریا کے گہرے مطالعے کے لئے اسیریا لوجی (Assyriology) ثبت کے قبل از تاریخ مطالعے کے لئے تبتالوجی (Tibetology) چین کو قدیم تہذیب و تمدن اور تاریخ کے مطالعہ کے لئے سینالوجی (Sinology) اور قدیم سندھ کے عمیق خصوصی مطالعے کا نام سندھالوجی (Sindghology) ہے۔ اسی طرح ہندوستان کی قدیم تہذیب و تمدن، ثقافت و زبان، مذہب اور آثار کے گہرے مطالعے کا نام انڈیا سے انڈالوجی (Indology) ہے لیکن یہ سب اس وسیع علم کے شعبے ہیں جسے علم استشرق (Indology) کہا جاتا ہے“ [۱۰]

انڈالوجی کا تعارف کراتے ہوئے رشید ملک نے صحیح طور پر لکھا کہ اگرچہ انڈالوجی کا آغاز انگریز مستشرقین نے کیا لیکن اس ضمن میں مسلمان حکمرانوں نے بھی اہل ہند کے علوم و فنون اور مذہب کے مطالعے کی طرف توجہ دی، یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مسلمان بھی فاتحین کے طور پر ہندوستان پہنچے تھے۔ انہوں نے بھی انگریزوں کی طرح یہاں پر حکمرانی کرنے کے لئے یہاں کی تہذیب و تمدن، روایات، زبان اور ثقافت کے علاوہ تاریخ سے شناسائی حاصل کرنے کو ضروری خیال کیا اور یہاں پر غیر منضبط طور پر ہی سہی لیکن انڈالوجی کی روایت کو شروع کیا۔

”یہ تو واضح ہے کہ انڈالوجی کا تعلق ہندوستان کی قدیم تہذیب و تمدن، ثقافت،

زبان، فنون، مذہب، اساطیر اور دیگر علوم سے ہے۔ اگرچہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ

اس علم کی ابتداء اہل فرنگ نے کی لیکن یہ امر بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ مسلمان

حکمرانوں نے بھی حتی المقدور اہل ہند اور ان کے علوم و فنون اور مذہب کا مطالعہ

کرنے کا آغاز کیا۔“ [۱۱]

لیکن یہ سوال اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے کہ مسلمانوں کے عہد حکومت میں مطالعہ ہندوستان کی کوئی بڑی روایت کیوں نہ تشکیل پاسکی۔ اس سوال کے کئی جواب ممکن ہیں لیکن رشید ملک نے ڈاکٹر اطہر عباس رضوی کے دلائل کو اہمیت

دی ہے۔

”مسلمانوں کی ابتدائی علمی اور فکری سرگرمیوں کی تاریخ کی توسیع تین واضح مرحلوں میں ہوئی ہے۔ پہلے مرحلے میں مسلمانوں نے یونانی اور سنسکرت کی کتابوں کا ترجمہ کیا۔ دوسرے مرحلے میں مختلف ہندوستانی اور یونانی نظاموں میں ہم آہنگی پیدا کی اور تیسرے مرحلے میں انہوں نے خود علمی اور فکری تحقیقات کا کام شروع کیا۔ سنسکرت کی جن کتابوں نے سب سے زیادہ مسلمانوں کی توجہ اپنی جانب مبذول کی وہ ہیئت و نجوم، ریاضیات اور ہندو نصاب کی کتابیں تھیں۔ نجوم میں سدھانت اور مواضع کلید و دمنہ جن کا پہلے ترجمہ کیا جا چکا تھا ان کا دوبارہ ترجمہ ہوا۔ یونانیوں کی فکری میراث جو اسلام کی عقلی فلسفہ کی تحریکوں سے بیشتر ہم آہنگ تھی سنسکرت کے وسیع فلسفیانہ اور مذہبی کاموں سے چشم پوشی کا باعث بنی۔ ہندو ازم کے دلچسپ نکات اور اس کے آداب و رسوم جن کا ذکر عبدالحی گردیزی کی کتاب ”زین الاخبار“ میں آیا ہے، دراصل اس کی اساس ابن خردادویہ کتاب الممالک والممالک ہے“۔ [۱۲]

اس قسط میں انڈالوجی کا تعارف کرانے کے ساتھ ساتھ اس کی روایت کا بھی اختصار کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے اور مارکو پولو کے سفر نامے سے لے کر میکس میولر کے باون مجلدات کے عظیم نام کے درمیان جو جو اہم مستشرقین یا انڈالوجسٹ آتے ہیں ان کے کام کا جائزہ لیا گیا ہے۔ رشید ملک کا خیال ہے اور یقیناً درست ہے کہ انڈالوجی کا آغاز سیاحوں کے اپنے اسفار کے ذکر سے ہوا۔

”ابو ریحان البیرونی (۹۷۱-۱۰۳۹ء) اور ابو الفضل (۱۵۵۱-۱۶۰۲ء) اور دوسرے مذکورہ بالا مفکرین کے بعد مغربی دانش کی روشنی میں ہندوستان کے متعلق اہل فرنگ کے سنجیدہ مطالعے کا آغاز گوستروہیوں صدی کے نصف آخر یا اٹھارویں صدی کے ابتدائی برسوں میں ہوا مگر سیاح اسکی داغ نیل پہلے ہی ڈال چکے تھے۔ سیاحت کے محرکات میں دولت کی تلاش یا محض ایک دور دراز اساطیری اور رومانوی نامعلوم دنیا کے متعلق تجسس تھا۔ ان سیاحوں کی اہمیت ان



یادداشتوں کی بنا پر ہے جو انہوں نے اس خطہ ارض کے متعلق قلم بند کیں۔ ان لوگوں کے سفر ناموں اور روزناموں نے اہل یورپ کے تجسس کو مزید اکسایا اور تجارتی اور سامراجی سرگرمیوں کے امکانات کو روشن کر دیا۔ ہمارے لئے یہ تاریخ کے اہم ماخذ ہیں۔ مشرق بالخصوص سیاسی تسلط کے لئے انہوں نے ہر اول دستے کا کام کیا۔ ان سیاحوں کی فہرست کافی لمبی ہے۔“ [۱۳]

سیاحوں، سیاست دانوں، پادریوں، اسکالروں، اساتذہ، ماہرین لسانیات، ماہرین آثاریات اور انڈین سول سروس سے تعلق رکھنے والے افسروں کی کاوشوں نے اس وسیع دائرہ علم کو رواج دیا جسے آج ہم انڈالوجی کے نام سے جانتے ہیں۔ رشید ملک نے لکھا ہے کہ

”چنانچہ ان مختلف زمروں سے تعلق رکھنے والوں کی کاوشوں سے وہ شعبہ علم وجود میں آیا جسے انڈالوجی کہتے ہیں اور جس کا مقصد قدیم ہندوستان کے متعلق ہر موضوع پر کام کرنا ہے۔ دنیا کی ہر اہم دانش گاہ میں انڈالوجی کا شعبہ قائم ہے اور اس سے وابستہ لوگ اس موضوع پر اپنا اپنا کام جاری رکھے ہوئے ہیں۔“

[۱۴]

رشید ملک نے بتایا ہے کہ بشریات (علم الانسان) کے شعبے سے ای بی ٹانکر، ہربرٹ سپنر، لیوی سٹراس، درخائم نے جبکہ لسانیات کے حوالے سے میکس میولر، سرمونٹینر نے اہم کام کئے ہیں۔ اسی طرح سے انہوں نے فرائڈ، ٹنگ، شٹ، فریزر، جین ہرلین اور ہک کے کام کی بھی تعریف کی ہے۔ انہوں نے انڈالوجی کے خدوخال کو درج ذیل تیرہ زمروں میں تقسیم کیا ہے۔

- ۱۔ ہندوستان کی دریافت
- ۲۔ انڈالوجی کی تحقیق میں لسانیات کی اہمیت اور جرمن دانشوروں کی اس میں دلچسپی۔
- ۳۔ افراد کی بجائے اداروں مثلاً رائل ایشیائی سوسائٹی، امریکن اورینٹل سوسائٹی اور دیگر اداروں کی بھرپور دلچسپی سے ہندوستانیات کو فروغ حاصل ہوا۔
- ۴۔ سیاسی مفادات کا حصول، حکومت کرنے اور اسے طول دینے کے لئے مقامی لوگوں، رسوم و رواج وغیرہ کا علم۔

- ۵۔ انڈالوجی نے ہندوستان کے حال سے صرف نظر کر کے صرف ماضی کا مطالعہ کیا۔ باقبل تاریخ اور کلاسیکی عہد کا مطالعہ
- ۶۔ ہند کے باشندوں کو کم تر اہمیت دی گئی
- ۷۔ پرانی کتابوں کے ذریعے ہندوستان کے مزاج کو سمجھنے کی کوشش (یہاں سعید کا حوالہ بر محل ہے کہ یہ ایسا ہے جیسے بائبل کے ذریعے برطانوی دارالعلوم کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔)
- ۸۔ یورپی اقتدار اور کلچر کی توسیع، نئی منڈیوں کی تلاش، وسائل اور خام مال کی تلاش
- ۹۔ انیسویں صدی میں (خالص) سکالرز نے بھی انڈالوجی کی طرف توجہ کی۔
- ۱۰۔ قدیم کتب کی دریافت اور مکرر اشاعت کے ساتھ ساتھ ان کے تراجم
- ۱۱۔ زبانوں کی ترویج، خاص طور پر سنسکرت جیسی مردہ زبان کو دوبارہ علم کے دائرے میں لانا۔
- ۱۲۔ آریاؤں کی نسلی فضیلت کے نظریات کی تشکیل یا پھر ان نظریات کا انڈالوجی کے ذریعے اشتہار
- ۱۳۔ انڈالوجی کے ماہرین کی ہندوستان کی اس وقت کی صورتحال سے عدم دلچسپی
- ۱۴۔ اس سے آگے رشید ملک نے مختلف ماہرین ہندوستانیات کے کاموں کی ایک وضاحتی کروٹولوجی (توقیت) ترتیب دی ہے۔
- ۱۵۔ ان ماہرین کی تعداد ۳۴ ہے۔
- ۱۔ کرنل جوزف بوٹن (؟-۱۸۱۱ء)
- ۲۔ ہنری گامس کو بروک (۱۸۳۷ء-۱۸۳۷ء)
- ۳۔ رام موہن رائے (۱۸۳۳ء-۱۸۷۲ء)
- ۴۔ سر مندر موہن، کاسیگور (۱۸۴۰ء)
- ۵۔ کرشن گوپال بھندارکر (۱۸۳۷ء)
- ۶۔ سر الیکزینڈر گنگنہم (۱۸۱۴ء-۱۸۹۳ء)
- ۷۔ فریڈرک میکس میولر (۱۸۳۲ء-۱۹۰۰ء)
- ۹۔ جان فلپ ورڈن (۱۸۰۵ء-۱۸۷۸ء)
- ۱۰۔ سرولیم ہیونر (۱۸۷۴ء-۱۸۷۵ء)

- ۱۱۔ تیتھنل بریس ہال ہیڈ (۱۷۵۱ء-۱۸۳۰ء)
- ۱۲۔ سر چارلس ولکنز (۱۷۵۰ء-۱۸۳۵ء)
- ۱۳۔ چورس ہیمن ولسن (۱۷۸۵ء-۱۸۶۰ء)
- ۱۴۔ جیمز پرنسپ (۱۷۹۹ء-۱۸۴۰ء)
- ۱۵۔ یان اے دوبائی (۱۷۵۵ء-۱۸۴۸ء)
- ۱۶۔ فریڈرک فان شلیگل (۱۷۶۷ء-۱۸۴۵ء)
- ۱۷۔ کرسچین الیس لاسن (۱۸۰۰ء-۱۸۷۶ء)
- ۱۸۔ فرانسیس یوپ (۱۷۹۱ء-۱۸۵۷ء)
- ۱۹۔ یوجین ہرناف (۱۸۰۱ء-۱۸۵۲ء)
- ۲۰۔ گامس اولڈہم (۱۸۱۵ء-۱۸۷۸ء)
- ۲۱۔ کرنل جیمز ٹاڈ (۱۸۲۷ء-۱۸۳۵ء)
- ۲۲۔ تھیوڈور فریخت (۱۸۲۲ء)
- ۲۳۔ آگسٹ بارتھ (۱۸۳۴ء)
- ۲۴۔ جوزسینٹ ہیلر بارٹھلمی (۱۸۰۵ء-۱۸۹۵ء)
- ۲۵۔ تھیوڈور ہینٹی (۱۸۰۹ء-۱۸۸۱ء)
- ۲۶۔ اوڈ فان بوہن کک (۱۸۱۵ء-۱۹۰۴ء)
- ۲۷۔ جو پال ہیولمر (۱۸۳۷ء-۱۸۹۸ء)
- ۲۹۔ جیمز برجس (۱۸۳۲ء)
- ۳۰۔ ریواندرابرٹ کالڈویل (۱۸۱۴ء-۱۸۹۱ء)
- ۳۱۔ پال ڈیوسن (۱۸۴۵ء)
- ۳۲۔ تھیوڈور گولڈمسکر (۱۸۲۱ء-۱۸۷۷ء)
- ۳۳۔ جارج ابراہم گریرسن (۱۸۵۱ء)
- ۳۴۔ ریوڈ ایف فان راتھ (۱۸۲۱ء-۱۸۹۵ء) [۱۵]

ان اصحاب کے کام کی جو تفصیل رشید ملک نے دی ہے اسے دیکھ کر یہ لگتا ہے کہ یہ غیر معمولی صلاحیتوں کے حامل لوگ تھے جنہوں نے غیر معمولی انداز میں اپنی صلاحیتوں کو استعمال کیا۔ ان چونتیس افراد کے کام کی نوعیت اور اہمیت ہمیں بتاتی ہے کہ یہ لوگ اپنے اپنے دائرہ کار میں غیر معمولی انسان تھے۔ ہندوستان ہندوستانیات کی یہ روایت محض ان بتیس افراد کی مرہون منت نہیں بلکہ اور بھی کئی نامور اور بے نام لوگ ہیں جنہوں نے اس روایت کو اپنے اپنے انداز میں ثروت مند بنایا ہے۔

انڈالوجی کے حوالے سے اہم ترین کام اس سنسکرتی ادب کی روایت کی دریافت نو ہے۔ جسے آریاؤں کا مذہبی ادب قرار دیا جاتا ہے۔ سنسکرت کے مذہب میں ویدوں کی اہمیت بے حد زیادہ ہے اور انڈالوجی کے ماہرین آج تک دنیا کی مختلف زبانوں میں ویدوں کے تراجم بھی کر رہے ہیں اور ویدوں میں موجود فلسفے، اساطیر، دانش اور مذہبی اور روایت پر داد تحقیق بھی دے رہے ہیں۔ رشید ملک نے بجاطور پر لکھا ہے کہ

”انڈالوجی کی یہ عظیم الشان عمارت چار ستونوں پر کھڑی ہے۔

۱۔ (۱) لسانیات

(ب) وید اور ان سے ملحقہ ادب

(i) برہمن (ii) آریناکھ (iii) اپنشد

(ج) دو عظیم الشان رزمیہ نظمیں۔ رامائن اور مہابھارت

(د) دھرم شاستر اور سنسکرت کا ادب

۲۔ علم الاساطیر

۳۔ آریائیت اور اس سے متعلقہ مسائل

۴۔ علم الآثار

انڈالوجی کے ان چار شعبوں میں مرکزی حیثیت ویدوں اور ان

سے ملحقہ مذہبی ادب ہی کو حاصل ہے۔“ [۱۶]

بلاشبہ ہندوستانیات (انڈالوجی) میں ویدوں کی اہمیت مسلمہ ہے۔ اس علم کی اساس یوں کہیے کہ ویدوں پر ہی رکھی گئی ہے۔ ویدوں کے بارے میں اتنا کچھ لکھا گیا ہے کہ اختصار کے ساتھ بھی اگر اس کا جائزہ لیا جائے تو کئی مجلدات کی ضرورت پڑے گی۔

”اس موضوع پر پچھلے دو سو سالوں میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور آج بھی انڈالوجی کے بڑے بڑے عالم ویدوں پر مسلسل اور متواتر لکھ رہے ہیں۔ ہندوستان میں اور اب ہمارے ہاں بھی ویدوں بالخصوص رگ وید سے استشہاد، استناد اور استنباط کا بے دریغ عمل شروع ہو چکا ہے اور تیز سے تیز تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔“ [۱۷]

وید کی تعداد چار ہے اور ان کی زمانی اور رواجی (مروجہ) ترتیب کچھ یوں ہے۔

۱۔ رگ وید

۲۔ یجر وید

۳۔ سام وید

۴۔ اتھرو وید

ان ویدوں کے تحلیل و تجزیے اور اہمیت کے حوالے سے رشید ملک کا یہ کہنا بے حد بصیرت کا حامل ہے کہ ”ہمارے لئے ترتیب کا مسئلہ اہم نہیں ہے کیونکہ مندرجہ ذیل سطور میں توجہ کا مرکز رگ وید ہی ہوگا۔ ایک تو اختصار کے پیش نظر اور دوئم رگ وید پر ملاحظیات دوسرے ویدوں پر بھی آسانی سے منطبق ہو جاتے ہیں۔“ [۱۸]

”رگ وید“ کے حوالے سے رشید ملک نے دو ماہرین کی آراء ایک خوبصورت اور اچھوتے تعارف کے طور پر استعمال کیا ہے میکس میولر اور گرفتھ بالترتیب ویدوں کے بارے میں کہتے ہیں۔

”وید سے زیادہ اکتادینے والی اور کیا چیز ہو سکتی ہے۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ آریائی بولنے والوں کا یہ پہلا لفظ ہے تو اس سے زیادہ دلچسپ بھی کیا ہو سکتا ہے۔“ [۱۹]

”وید میں بڑی کشش ہے اس کا تعلق تاریخ عالم سے ہے اور تاریخ ہند سے بھی ہے۔ جب رگ وید تک انسان اپنی تاریخ میں دلچسپی لیتا رہے گا اور جب تک ہم اپنے کتب خانوں اور عجائب گھروں میں ماضی کے نشانات محفوظ کرتے رہیں گے کتابوں کی لمبی قطار میں جن میں نوع انسانی کی آریائی شاخ کا ریکارڈ ہوگا۔ پہلی جگہ رگ وید ہی کو ملے گی۔“ [۲۰]

اس کے بعد رگ وید کے حوالے سے بتایا گیا ہے کہ یہ اہم ترین وید ہے اور پچھلی صدی کے اوائل تک یہ آریائی قبائل کی اولین دستاویز قرار دی جاتی تھی۔ رشید ملک نے رگ وید کے مختلف منڈلوں (دائروں، حصوں) کی تعداد دس بتائی ہے اور نظموں کی تعداد ۱۰۱۷۔ ان کا خیال ہے کہ اگر اس میں وہ گیارہ نظمیں بھی شامل کر لی جائیں جو وال کھیلیہ کہلاتی ہیں اور آٹھویں منزل سے اس طرح جڑی ہوئی ہیں کہ الحاقی دکھائی دیتی ہیں تو پھر کل تعداد ۱۰۲۸ رگ وید ہو جاتی ہے۔ [۲۱] رگ وید کے کل اکیس مختلف مضمون تھے جو اکیس شاخوں کے طور پر مروج تھے لیکن آج ان میں سے صرف چار موجود ہیں۔

۱۔ شاکلا..... مروجہ متن

۲۔ وشاکلا (بھاشاکلا) ان میں کچھ ایسی نظمیں بھی ہیں جن کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ ان کے خالق غیر آریائی تھے۔

۳۔ اشوالاینہا..... اس حصے میں وہ گیارہ نظمیں شامل ہیں جن کا ذکر اوپر آیا ہے۔

۴۔ شاکھانیہ..... یہ گیارہ میں سے کچھ نظموں کو قبول کرتا ہے اور کچھ کو نہیں۔ [۲۲]

رگ وید کو دیگر ویدوں کی طرح الہامی خیال کیا جاتا ہے۔ رگ وید سے ماہرین نے جو جو کام لئے ہیں ان کے بارے میں رشید ملک نے درست طور پر لکھا ہے کہ:

”رگ وید کے مکاتب کی بحث میں سب سے دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ انڈالوجی کی بنیاد آثار قدیمہ کے علاوہ مذہبی ادب خصوصاً رگ وید پر قائم ہے۔ رگ وید کے مکاتب کے ہر مفکر نے اس کتاب کو اپنے مخصوص زاویے سے دیکھا۔ علم لسانیات کے ماہرین نے اس کی زبان سے استنباط کیا۔ ماہرین تاریخ و ثقافت نے رگ وید کی مناجاتوں میں تاریخی واقعات اور انقلابات کا پتہ چلانے کی کوشش کی۔ ماہرین علم الاساطیر بھی کسی سے پیچھے نہیں۔ ہمارے ہاں کے مصنفین بھی ایسی کوششیں مصروف ہیں۔ کئی دانشور اس کتاب کے بیان کردہ اساطیر کو بہت اہمیت دیتے ہیں اور ان کو تاریخ سمجھ کر اس زمانے کی تاریخ اور معاشرے کے خدوخال متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کئی نے اپنے مخصوص خیالات و نظریات کی فکری اساس اس کتاب میں تلاش کی ہے۔ یہ سب

کوششیں اکثر متضاد نتائج مرتب کرتی نظر آتی ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے کے بارے میں واحد دستاویزی شہادت (رگ وید) کے متعلق کئی امور تصفیہ طلب ہیں اور ان متضاد نتائج سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جدید تحقیق کا مطالبہ کتنا صحیح ہے کہ صرف لسانیاتی شہادت حتمی اور فیصلہ کن اس وقت تک نہیں ہو سکتی۔ جب تک اس کی تائید کسی اور ذریعے سے خصوصاً آثار سے نہ ہو۔ انڈالوجی کے اکثر معاملات میں آثار کی شہادت قطعی ہے بشرطیکہ تمام امور پیش نظر رکھا جائے۔“ [۲۳]

رشید ملک نے رگ وید کی قدامت اور جائے پیدائش کا اندازہ لگانے کی بھی سعی کی ہے اور اس بارے میں مختلف ماہرین کی آراء کو پیش نظر رکھا ہے۔

”ویدوں کی تدوین کے تاریخی مراحل پر بھی غور کیا گیا ہے۔ کچھ دانشوروں کا خیال ہے کہ وید تصنیف تو افغانستان کے علاقے میں ہوئے یا اس سے باہر ہوئے لیکن اس کی تدوین پنجاب میں ہوئی۔ ڈانڈیکر کا خیال ہے کہ اس کی تصنیف تو ۲۴۰۰ سے ۲۰۰۰ قبل مسیح میں بلخ کے علاقے میں ہوئی لیکن پنجابیوں کے ذریعے اس کی نظر ثانی، اس کے مطالب کا اخفا اور مختلف شا کھاؤں یا خاندانوں میں ان کی تقسیم اور ان کی ترتیب سات دریاؤں کی سر زمین میں ہوئی۔“ [۲۴]

اس طرح سے رشید ملک نے یجر وید، سام وید اور اتھر و وید کے بارے میں بھی جدید ترین تحقیقات سے اُردو کے قاری کو روشناس کرایا ہے۔

”یہ آریا کی زبان بولنے والوں کا دوسرا وید ہے۔ اس کا بہت سا حصہ رگ وید سے ماخوذ ہے لیکن اصلی متن سے اس کا اختلاف بھی ہے اور یہ اختلاف کافی نمایاں ہے۔ اس کا کچھ حصہ نثر پر مشتمل ہے اور بہت بعد کا اضافہ ہے۔ اس وید کا جغرافیائی ماحول بھی رگ وید سے مختلف ہے۔ بجائے پنجاب کے دریاؤں کے اس وید میں ستلج، جمنا اور گنگا کا ذکر نمایاں ہے۔“ [۲۵]

”[سام وید] یہ تیسرا وید ہے۔ اس میں ۱۱۵۴ اشعار ہیں اور سوائے ۷۵ اشعار کے تمام رگ وید سے لیے گئے ہیں۔ اس اخذ کردہ مواد میں بعض تو پوری کی پوری مناجاتیں ہیں۔ بعض رگ وید کی مناجاتوں کے ٹکڑے ہیں اور بعض صرف ایک آدھا شعر۔ قربانیوں کے پیش نظر ان مناجاتوں کی ترتیب بھی مخصوص ہے اور رگ وید میں ان مناجاتوں یا اشعار کی ترتیب مختلف ہے۔“ [۲۶]

”اس وید [سام] کے مخاطب سوم، اندرا اور اگنی ہیں۔ اس کتاب کے ماہرین کی نظر میں ان ویدی نظموں کی ادبی حیثیت زیادہ نہیں ہے اور رگ وید سے ماخوذ ہونے کی وجہ سے ان کی کوئی تاریخی اہمیت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مناجات پڑھی نہیں بلکہ گائی جاتی تھیں اس لیے سام وید کی غنائی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ اس سے متعلق شکھاؤں میں موسیقی کے متعلق بہت مواد تھا۔“ [۲۷]

”[اتھرو وید] تاریخی لحاظ سے یہ ہندوؤں کی چوتھی کتاب ہے۔ اس کا تقریباً چھٹا حصہ منظوم مناجاتوں پر مشتمل ہے۔ جو رگ (وید) کے پہلے، آٹھویں اور دسویں منڈل سے ماخوذ ہیں۔ اس کا دوسرا چھٹا حصہ نثر ہے۔ اتھرو کا موضوع مخصوص ہے۔ اس میں جادو ٹوٹکے، ٹونے، جھاڑ جھونک اور گنڈوں کے طریقے دیئے گئے ہیں۔ اس حصے کو بھی دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے جس میں ان منتروں اور عملیات کا مقصد تجربے۔ علاج معالجہ اور عافیت۔۔ ان سے بخار، مرگی، کوڑھ، یرقان، زچگی، بانجھ پن، نامردی کا علاج، اولادِ زرینہ کے حصول میں کامیابی اور عشق و محبت میں کامیابی ہیں۔ ایک ایسا منتر بھی ہے جس کے پڑھنے کا مقصد گھر والوں کو سلا دینا ہے تاکہ عاشق اپنی محبوبہ کے گھر بغیر خوف کے داخل ہو سکے۔“ [۲۸]

انڈالوجی کا کوئی بھی سنجیدہ مطالعہ اساطیر کے مطالعے، ان کی نوعیت کے تجزیے اور ان کی ماہیت کو سمجھے بغیر ایک غیر مشکور سعی کا حامل ہوگا اس لیے انڈالوجی کے مطالعے کے لیے اساطیر اور اساطیر کے علم سے شناسائی بے حد ضروری ہے۔ رشید ملک نے انڈالوجی کے ضمن میں اساطیر کے مطالعے کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ



”انڈالوجی میں اساطیر کے مطالعے کا مقام بڑا اہم ہے لیکن اساطیر کا موضوع بذاتِ خود انسانی علوم کا بہت بڑا شعبہ ہے۔ اس نے پچھلے تقریباً اڑھائی ہزار برسوں سے انسان کی توجہ اپنی طرف مبذول کر رکھی ہے۔“ [۲۹]

اساطیر پر تحقیق کرنے والوں اور اس علم کے سنجیدہ کارگزاروں نے اساطیر کے بارے میں مختلف نقطہ نظر اپنائے ہیں۔ کچھ کا خیال ہے کہ یہ مذہب ہیں، فلسفہ ہیں، سائنس ہیں، تاریخ ہیں، ادب عالیہ ہیں، معاشرے کا اجتماعی لاشعور ہیں لیکن یہ سب اپنے اپنے انداز میں اساطیر کے غیر معمولی خزانے کو دیکھنے اور سمجھنے کا رویہ رکھتے ہیں۔ رشید ملک نے اساطیر کی تعریف وضع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

”عربی زبان کا لفظ اسطورہ، فارسی کا اسطور اور انگریزی کا سٹوری ان سب کے لیے یونانی زبان کا لفظ متھ استعمال ہوتا ہے۔ اسطور کی جمع اساطیر ہے جس سے مراد بہت ساری اسطور ہیں لیکن اس لفظ سے مراد اساطیر کا علم اور ان کا سائنسی اور تاریخی خطوط پر عیمق مطالعہ اور اساطیر کا ایک نظام بھی ہے جسے انگریزی میں ”متھالوجی“ کہتے ہیں۔ یہ انسانی علوم کا وہ شعبہ ہے جس کا منصب مختلف اقوام کی اساطیر کی تعبیر، تاویل، تجزیہ، تحلیل، تقابل اور ان کے دیگر شعبہ ہائے علوم سے تعلقات کا تعین ہے۔“ [۳۰]

اس عملی بحث میں انہوں نے دنیا بھر کے ماہرین اساطیر سے استفادہ کیا ہے اور اپنے اس مطالعے سے شاندار نتائج برآمد کیے ہیں۔ انہوں نے اساطیر اور علم الاساطیر کے اس مخزن لا ختم کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

”اسطور سازی انسانی سرشت میں پیوست ہے۔ اگر ماضی بعید کا انسان یہ اساطیر بننے میں مصروف رہا ہے تو آج کا انسان بھی اساطیر سازی میں اتنا ہی سرگرم ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ہماری بنائی ہوئی اساطیر ہمیں خود نظر نہیں آتیں لیکن آج سے ہزار سال بعد آنے والے انسان ان کو اتنی ہی دلچسپی سے دیکھے گا جتنی دلچسپی سے آج ہم ماضی بعید کی اساطیر کو دیکھ رہے ہیں۔ انسانی تاریخ کے ہمہ گیر مطالعے کے لیے اساطیر کا کردار بہت اہم ہے۔ اساطیر کا ہمارے تجربات کی دنیا سے ماورا ہونا، ان کا غیر معمولی حالات و واقعات پر مشتمل ہونا، ان کا کسی

ثبوت کا محتاج نہ ہونا اور ان کے جواز پر اصرار نہ ہونے کی بناء پر روزمرہ زندگی میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ اساطیر جھوٹے قصے کہانیاں ہیں۔ یوں اس لفظ میں فرضی قصے اور ادب کے اس زمرے کا مفہوم پیدا ہو جاتا ہے جنہیں فہیل یعنی جانوروں کی کہانیاں کہا جاتا ہے۔ یوں یہ لفظ فہیل اساطیر کی مترادفات میں شامل ہو جاتا ہے لیکن مذہب کے حوالے سے اساطیر اور جانور کہانیوں میں امتیاز کو مد نظر رکھنا ضروری ہے۔ جانور کہانیوں کا مذہب سے وہ رشتہ نہیں بنتا جو مذہب سے اساطیر کا ہے۔ جانور کہانیوں میں اخلاقیات کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ اسطور لیجینڈ سے بھی مختلف ہے کیونکہ اسطور میں ورائے عقل کی باتیں زیادہ ہوتی ہیں اور تاریخی عنصر بہت کم ہوتا ہے۔“ [۳۱]

رشید ملک نے اس ضمن میں اساطیر سے ملتی جلتی اصناف سے ان کا تقابل بھی کیا ہے اور اساطیر شناسی یا اساطیر فہی کے مختلف طریقوں اور مکاتب کا بھی جائزہ لیا ہے اور یہ دکھانے کی کوشش بھی کی ہے کہ اساطیر کے موضوع کیا ہو سکتے ہیں یا ہوتے ہیں۔ انہوں نے ساختیات اور اساطیر کے تعلق سے جو کچھ لکھا ہے اس سے اتفاق کرنا مشکل ہے:

”اساطیر میں عالمگیر مماثلتوں کی دریافت نے اساطیر کے تجزیے کے لیے ساختیاتی طریقہ کار کی راہ ہموار کی۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے کسی اسطور کی گہرائی میں اترنے کے لیے اس اسطور کی ساخت اور اس میں اور دیگر اساطیر میں مماثلتوں کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔“ [۳۲]

ساختیاتی طریقہ کار اساطیر کے مطالعے کا ایک اور طریقہ متعارف کراتا ہے۔ اس ضمن میں لیوی سٹراس اور ایڈمنڈ لچ وغیرہ کا کام دیکھا جاسکتا ہے جنہوں نے اسطور فہی کا ایک بالکل نیا دروا کیا ہے۔ رشید ملک نے ہندی اساطیر کے حوالے سے بھی بے حد اہم نکات کی طرف اشارے کیے ہیں۔ ان کا یہ خیال بے حد بلغ ہے کہ

”ہندو مذہب، ادب، شاعری، ڈرامہ، موسیقی، مصوری، تھیٹر، بت تراشی اور تعمیر کے فنون کا سرچشمہ بھی اساطیر ہیں۔ ادنیٰ کے ساتھ ارفع، دہشت ناک کے

ساتھ کریم النفس اور حسن کے ساتھ فتح کو قبول کر کے یہ اساطیر ہندو مذہب کی پوری ہمہ گیری کو منعکس کرتی ہیں۔ یہ اساطیر انتہائی زرخیز اور متنوع ہیں۔ یہ قوانین قدرت اور اس کی طاقتوں کی دھندلی دھندلی تجسیم سے شروع ہو کر زمان و مکان کی پیچ در پیچ اساطیری تعمیروں پر ختم ہوتی ہیں۔ کائنات، اس کا مخرج اور اس میں انسان کے مقام سے لے کر دریا پر کسی پتین کی موجودگی کی تشریح ایک سادہ سی کہانی میں مل جاتی ہے۔ زندگی کے بحر انوں اور مصائب کی طغیانی میں اساطیر ایک ہندو کی دست گیری کرتی ہیں اور وہ اپنے مسائل کا حل انہی میں تلاش کرتا ہے“ [۳۳]

انڈالوجی کے اس سلسلے میں انہوں نے نئے آریائیت کے مسئلے، بھگتی تحریک اور وادی سندھ کے حوالے سے ہوئے پیش رفت پر بھی ناقدانہ بحث کی ہے۔ آریائیت کا مسئلہ برصغیر کے مزاج کی تفہیم کے حوالے سے بے حد سنجیدگی کا حامل رہا ہے اور جرمن انڈالوجسٹوں نے اس مرحلے کو جس طرح عالمی سیاست سے جوڑ کر یہودیوں کے خلاف استعمال کیا اور پھر جس طرح سے جرمنی کا احساس تفاخر عالمی جنگوں میں ڈھل گیا اس کی وجہ سے اس مسئلے نے بے حد اہمیت حاصل کی ہے۔ آج بھی برصغیر کے لوگ اس سوال کا سامنا کر رہے ہیں کہ ان کا نسلی معدن کیا ہے۔ کیا وہ آریائی ہیں یا دراوڑ ہیں۔ ”اُردو شاعری کا مزاج“ میں کیونکہ گیت کو آریائی مزاج سے مربوط کر کے دیکھا گیا ہے اس لیے رشید ملک نے اس مسئلے کے علمی پہلوؤں پر بہت غور کیا۔ بھگتی تحریک بھی ایک لحاظ سے امتزاج کی ایک ایسی تحریک تھی جس نے برصغیر کے مزاج کو تصادم کی کیفیت سے نکال کر آشتی کی راہ دکھائی۔ بیسویں صدی کے اوائل میں وادی سندھ کی دریافت نے علم بشریات (Anthropology) کو بالکل نئے مباحث سے روشناس کرایا۔ وادی سندھ کا مطالعہ متون کی جگہ آثاریات پر مبنی تھا اور اس زمین اور زمانے کے متون بالکل ہی نہیں پڑھے جاسکے۔ اس علمی ورثے کا تمام تر دار و مدار علم الآثار پر ہے اور یہ قدیم ہندوستان کے مطالعے کا ایک نیا پہلو سامنے لاتا ہے ان حوالوں سے رشید ملک نے جو اہم مباحث اٹھائے ہیں انہیں ذیل کے اقتباسات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

”آریا کون تھے؟ یہ تھے بھی یا نہیں؟ کیا کوئی آریا نامی نسل انسانی دنیا ہے بھی یا کبھی تھی؟ آریائیت کا نظریہ کیونکر اور کیسے وجود میں آیا؟ اس کے محرکات کیا تھے؟ نسل اور زبان کا باہمی رشتہ کیا ہے؟ کیا یہ رشتہ ہے بھی یا نہیں؟ کیا زبان

انسانی نسل کی یا نسل زبان کی بنیاد بن سکتی ہے؟ کیا کسی ایک نسل انسانی کو کسی دوسری نسل انسانی پر کوئی فوقیت یا فضیلت حاصل ہے؟ اس فضیلت یا برتری کا تاریخ انسانی میں کوئی کردار ہے؟ خاص وجوہ کے پیش نظر انیسویں صدی میں ان مسائل کو کچھ ضرورت سے زیادہ اہمیت دی گئی۔ اسکی بازگشت ہمیں آج بھی سنائی دیتی ہے۔ اردو زبان میں لکھنے والوں کے لیے یہ مسئلہ آج بھی بہت اہم ہے۔ ہماری تاریخ نویسی کا، خواہ وہ سیاسی ہو یا معاشرتی، ادبی ہو یا ثقافتی، آغاز انہی سوالات سے ہوتا ہے۔“ [۳۴]

”ڈی ایسٹ (Deist) تحریک کو جو خرد افرازی کی تحریک کا مذہبی شاخسانہ ہے تمام مذاہب کی تہہ میں وہ آفاقی اور عالمگیر اصول نظر آتے ہیں جو تمام مذاہب کے لیے بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ اس مذہب کے پیروکاروں کی نظر میں حضرت موسیٰ نے تمام الہامی علوم مصریوں سے حاصل کیے تھے کیونکہ حقیر اور کم مایہ اور غلام لوگوں پر وحی کیسے نازل ہو سکتی ہے؟ یہ خیال بھی پیش کیا گیا کہ حضرت موسیٰ کو پیغمبر بنانے میں اللہ تعالیٰ سے غلطی ہو گئی تھی۔ والٹر نے کہا کہ آدم نے اپنا تمام علم یہاں تک کہ اپنا نام بھی ہندوستانیوں سے لیا۔ ڈیڈرو نے اپنی انسائیکلو پیڈیا میں کہا کہ علوم مصر کے مقابلے میں ہندوستان میں زیادہ قدیم ہیں۔ ایسی اور ان جیسی تمام کوششوں کے پیچھے اہل یہود کے مقابلے میں مغربی اقوام کی نئے آدم اور اس کے لیے نئے مخرج کی تلاش تھی۔“ [۳۵]

”انگریزوں اور دوسرے اہل فرنگ نے نئی نئی سنسکرت سیکھی تھی۔ وہ لفظ آریا کے کلچرل سیاق و سباق سے اور اس کی تاریخ سے پوری طرح آگاہ نہ ہو سکے اور اپنی بے خبری میں اتنا کم استعمال ہونے والے لفظ سے انسانی نسل مراد لینے لگے اور یوں آریائی نسل پیدا ہو گئی۔ انسانیت کو اس غلطی کا خمیازہ اس صدی کے وسط میں بھگتنا پڑا۔“ [۳۶]

”چنانچہ بھگتی ایک زبردست اور اہم انقلابی تبدیلی تھی جس نے روحانی، مذہبی،

دنیوی، سماجی، اخلاقی اور جمالیاتی اقدار کو بدل کر رکھ دیا۔ نئے دیوتا، نئے تصورات، عبارت کے نئے طریقے، پرانی اقدار کا استرداد اس انقلاب کے چند عناصر تھے جنہوں نے زندگی اور موت اور آخرت کے بارے میں انسان کا نقطہ نظر قطعی طور پر بدل دیا۔ ہندوازم کے مذہبی ڈھانچے کے مفروضہ جمود کے پیش نظر یہ خیال بھی پیش کیا گیا ہے کہ اس انقلاب کے بخارج ہندوازم کے باہر ہوں گے۔ چنانچہ اس ضمن میں کافی جگہ سوزی سے کام لیا گیا ہے۔‘ [۳۷]

”اس مسئلے اور اس جیسے دوسرے مسائل کا تجزیہ کرتے وقت دو امور ذہن میں رکھنے چاہیں۔ اول یہ مسائل ایک بہت بڑے مسئلے کے ذیلی مباحث ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اسلام نے کس حد تک ہندو مذہب، تہذیب، تمدن، ثقافت اور طرز زندگی کو متاثر کیا اور خود کس حد تک متاثر ہوا۔ دوسرے اس امر کا تعلق طریق کار سے ہے۔ ہندوستان کی طرز زندگی میں تبدیلیوں اور انقلابات کو ہم آریاؤں اور مقامی لوگوں خصوصاً دراوڑی زبان بولنے والے قبائل اور پھر اسلام سے منسلک کر دیتے ہیں۔ ہندوازم میں ویدک عہد سے لے کر آج تک بے شمار تبدیلیاں ہوئی ہیں اور اس میں بڑے انقلابات آئے ہیں۔ ان کی توجیہ جس طرح آج کل ہم کر رہے ہیں ان وجوہات کو آج کل کے انڈالوجسٹ خصوصاً پروفیسر جے گولڈسب سٹریم طریقہ کار کہتے ہیں اور وہ لوگ اس سے مطمئن نہیں ہیں۔ ان کی نظر میں ان تبدیلیوں اور انقلابات کا سرچشمہ اس مذہب کے اندر ہی ہے جو اس مذہب اور ہندوستان کی ثقافت اور طرز زندگی کو حالات کے مطابق تبدیل ہونے پر مجبور کرتا ہے۔ یہی ہندو مذہب کی طویل العمری کا راز ہے۔‘ [۳۸]

”وادی سندھ کی تہذیب کا مطالعہ دراصل ہمارے اپنے پیدا کردہ تعصبات سے گلو خلاصی کی اور نئے تعصبات کو پالنے کی داستان ہے۔ جہاں اس کی دریافت سے یہ تعصب زائل ہوا کہ اس خطے کی کوئی تاریخ ہی نہیں وہاں اس کے پس منظر

میں اور بہت سے نئے تعصبات بھی پیدا ہوئے۔ اس موضوع پر آج کل جو مطالعات غیر ماہرین مرتب کر رہے ہیں ان سے یہ تاثر اُبھرتا ہے کہ یہ پرانے تعصبات جو ناکافی شہادت کی بنیاد پر مرتب کیے گئے تھے آج بھی بڑی حد تک ہمارے ذہنوں میں پنچ گائے ہوئے ہیں۔‘ [۳۹]

’’وادیِ سندھ کا مطالعہ اس کی ابتدا اور زوال کی داستان کے الف لیلا کی طلسم سے کہیں آگے جا چکا ہے۔ بیسویں صدی کی آخری دہائی کا ذہن اندر دیوتا کی مہمات، رگ وید کے متون اور اساطیر وغیرہ پر مبنی قیاسات سے اب مطمئن نہیں ہو سکتا۔ اس کی ابتدا اور زوال کا عمل کہیں زیادہ ثقافتی حرکیات کا طالب ہے۔ ان نتائج کے مطالعے سے وادیِ سندھ پر اس ابتدائی تحقیق کا ایک اور خطرناک پہلو سامنے آتا ہے۔ اس تحقیق کے دوران جو اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں ان کا کوئی متفقہ معیار نہیں قائم کیا گیا۔ ایک ہی اصطلاح نسلی، ثقافتی اور علم الآثار میں استعمال ہوتی ہے اور ہر جگہ اس کے سیاق و سباق کے مختلف ہونے سے اس کے معانی بدل جاتے ہیں۔‘ [۴۰]

’’وادیِ سندھ کے مطالعے کے ایک دلچسپ موضوع کا تعلق ان لوگوں سے ہے جنہوں نے اس تہذیب کی تعمیر کی۔ اس میں وادیِ سندھ کے معماروں کے متعلق مختلف خیالات ملتے ہیں۔ ہڑپہ اور موہن جو دڑو کے اکتشاف سے پہلے رگ وید کی روشنی میں تسلیم کر لیا گیا کہ آریاؤں کی آمد سے پہلے ہندوستان میں رہنے والے چھوٹے قد، سیاہ فام، چھٹی ناک والے لوگ تھے۔ وہ لامدہب تھے۔ لگیم کی پرستش کرتے تھے اور قربانیوں سے احتراز کرتے تھے۔ محققوں نے انہیں دراوڑ قرار دیا۔ یہ خیال بڑا عام تھا کہ ان دراوڑوں پر نام نہاد آریا حملہ آور ہوئے اور انہیں تہہ تیغ کر دیا۔ کچھ دراوڑوں نے بھاگ کر جنوبی ہند میں پناہ لے لی اور وہیں بس گئے۔ جو دراوڑ بھاگ نہ سکے انہیں غلام بنالیا گیا اور وہ داس کہلائے۔ ان کی عورتوں کو آریاؤں نے اپنے گھروں میں ڈال لیا۔ اس

سے آریاؤں کے مذہب میں بہت سے دراوڑی عقائد، رسومات اور توہمات داخل ہو گئے۔ یوں آریاؤں کا پراچین مذہب بھرپور ہو گیا اور بالآخر اس نے موجودہ ہندومت کی صورت اختیار کر لی۔ ویدک مذہب کی ہندو مذہب میں تقلیب انڈالوجی کا ایک اہم سوال ہے اور اس کے جواب متنازعہ اور باہم متصادم ہیں۔“ [۴۱]

”وادی سندھ پر اس وقت غیر ممالک کے ماہرین بھی کام کر رہے ہیں۔ ان میں امریکی، اطالوی، المانوی، برطانوی اور فرانسیسی مشنوں کے ماہرین شامل ہیں۔ ان کی کچھ رپورٹیں شائع ہو چکی ہیں۔ زیادہ وہ ہیں جو ابھی تیار نہیں ہوئیں یا طباعت کے ابتدائی مراحل سے گزر رہی ہیں۔ بہت سا مواد ادھر ادھر بکھرا پڑا ہے۔ چنانچہ اب آثار یا باستان شناسی کا یہ شعبہ علماء حضرات کی سرگرمیوں سے نجات حاصل کر چکا ہے۔“ [۴۲]

انڈالوجی کے وسیع و عریض علم کی تمام تر اہم جہات کو جس کی تاریخ دو سو سال تک پھیلی ہوئی ہے صرف بیس قسطوں میں سمیٹ لینا رشید ملک کا ایک اہم کارنامہ ہے۔ بعد میں یہ بیس مضامین بیش قیمت اضافوں کے ساتھ ایک کتاب میں مربوط کیے گئے۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے کہ یہ کتاب بنیادی طور پر ایک ادبی تنازعے کو صحیح صورتحال میں دیکھنے اور دکھانے کی خواہش کے نتیجے میں وجود میں آئی ہے۔ انڈالوجی کے حوالے سے رشید ملک نے زیادہ تفصیل کے ساتھ رگ وید، آریاؤں اور آریائیت کے مسئلے پر اور وادی سندھ پر [۴۳] قلم اٹھایا اور ان موضوعات پر مختلف نوعیت اور مختلف علوم کے دائرے میں ہونے والی قدیم ترین اور جدید ترین تحقیق سے استفادہ کیا ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب کے دیباچے میں انکسار سے کام لیتے ہوئے لکھا ہے کہ

”اس کتاب میں شامل مضامین کسی نئی تحقیق کے مدعی نہیں ہیں ان کا انحصار محض ثانوی ماخذ پر ہے اور ان کی اشاعت کا مقصد انڈالوجی کے چند شعبوں کا تعارف ہے۔ یہ مقالات کسی حتمی نتیجے پر پہنچنے کے مدعی بھی نہیں کیونکہ ان کا مقصد صرف قاری کو ان جہات سے متعارف کرانا ہے جو ان شعبوں پر تحقیق اختیار کر رہی ہے اور پھر تحقیق میں کوئی نتیجہ بھی حتمی نہیں ہوتا۔“ [۴۴]

لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ یہ اردو زبان میں اس موضوع پر ایک جامع کتاب ہے اور اس موضوع پر اب کی گئی تحقیق خواہ وہ لسانیات کے دائرے میں ہو، قدیم ادبی متون کے حوالے سے ہو یا پھر علم الآثار کے حوالے سے، اس سلسلہ مضامین میں ان کا بھرپور محاکمہ کیا گیا ہے اور یہ مضامین اس موضوع پر جدید ترین معلومات کے حامل ہیں۔

”فنون“ میں انڈالوجی کے سلسلہ مضامین کی اشاعت سے اس موضوع پر لوگوں کو سوچ بچار اور غور و فکر کا موقع ملا تو اس کے جون جولائی ۱۹۹۰ء کے شمارے سے رسول طاؤس نے بھی انڈالوجی کے حوالے سے ایک نیا سلسلہ مضامین شروع کیا۔ اس سلسلے کی پانچ اقساط جون جولائی ۱۹۹۰ء سے اکتوبر دسمبر ۱۹۹۱ء تک شائع ہوئیں۔ یہ سلسلہ مضامین سوویت یونین میں انڈالوجی کے حوالے سے ہونے والے کام کا تعارف کراتا ہے اور زیادہ تر ایک ہی کتاب کی تلخیص پیش کرتا ہے۔

”ہر چند کہ ایسی تحریر کی اصل محرک ”تصویر ہند“ نام کی یہ کتاب ۱۹۸۴ء میں ماسکو

سے شائع ہوئی ہے۔ اس کے مصنفین G. BONGARD LEMN اور

A. VIGASIN ہیں۔ کتاب کا موضوع ہے ”سوویت یونین میں

ہندوستان کی قدیم تہذیب کا مطالعہ“۔ [۴۵]

یہ کتاب سوویت یونین میں ہونے والے اس موضوع پر کام کا احاطہ کرتی ہے اور اس مضمون میں اس کتاب پر ہی انحصار کرتے ہوئے اس روایت کا تعارف کرایا گیا ہے۔

”یونیسکو کے اہتمام کے تحت ان اجتماعات کے علاوہ ۱۹۸۰ء میں روسی اور

بھارتی سکالروں نے وسطی ایشیا اور ہندوستان کی قدیم تاریخ کی تحقیق کے سلسلے

میں ایک مشترکہ منصوبے پر کام کی ابتداء کی۔ دو برس بعد لاہ آباد (بھارت)

کے مقام پر دونوں ملکوں کے مورخین کا ایک سیمینار منعقد کیا گیا جس میں روسی کوہ

قاف سے لے کر بھارت کے کئی مقامات تک آثار قدیمہ کی جدید تحقیق پر بحث

کی گئی۔“ [۴۶]

یہ سلسلہ مضامین اس جامعیت کا حامل نہیں ہے جو رشید ملک کے مضامین میں دکھائی دیتی ہے۔ ”فنون“ کے

علاوہ اردو کے کسی اور ادبی جریدے میں انڈالوجی کے حوالے سے اس قدر شاندار تحقیقی کام شائع نہیں ہوا۔ یوں



انڈالوجی کے حوالے سے بھی 'فنون' کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس حوالے سے اُردو میں ہونے والا واحد کام اس جریدے میں شائع ہوا۔ یہ سلسلہ اگرچہ اپنے زمانے کے ایک ادبی مناقشے کی ذیلی پیداوار ہے لیکن یہ اس امر کی بھی گواہی دیتا ہے کہ بعض اوقات ادبی چشمیں کسی بڑے ادبی کام کا پیش خیمہ بھی ثابت ہوتی ہے۔

## حوالہ جات

- ۱۔ وارث علوی، ڈاکٹر وزیر آغا کی تنقید نگاری، اظہار، پانچویں کتاب، مرتبہ باقر مہدی، بمبئی ۱۹۸۷ء، ص ۱۲ تا ۱۷۰۔
- ۲۔ بعد میں یہ مضمون پاکستان سے وارث علوی کی شائع ہونے والی کتاب ”خندہ ہائے بے جا“ میں شائع ہوا۔ دیکھئے: وارث علوی، خندہ ہائے بے جا، کراچی، آج کی کتابیں، ۲۰۰۰ء، ص ۱۵۲ تا ۲۲۵۔
- ۳۔ فضیل جعفری، وزیر آغا کی تنقید نگاری، جواز، مرتبہ سید عارف، مالیگاؤں (بھارت) ص ۳۷ تا ۱۱۳۔
- ۴۔ رشید ملک، طائلی ثلث معاصر (۱) مرتبہ عطاء الحق قاسمی، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۳۸۲ تا ۴۱۹۔
- وزیر آغا کا فکری سومنات، معاصر (ii) ۱۹۸۳ء، ص ۵۷ تا ۷۵۔
- وزیر آغا کا فکری سومنات، معاصر (iii) ۱۹۹۴ء، ص ۱۹ تا ۲۸۔
- وزیر آغا کا فکری سومنات، معاصر (vii) ۲۰۰۷ء، ص ۲۳ تا ۴۱۔
- ۵۔ انور سدید، ڈاکٹر، غلطی ہائے مضامین، اُردو زبان، سرگودھا، مئی جون ۱۹۵۸ء، ص ۱۳۔
- (بعد میں یہ مضمون ڈاکٹر انور سدید کی کتاب ”کھر درے مضامین“ (لاہور، مکتبہ فکر و خیال، طبع اول، سن ندارد) میں بھی ص ۹ تا ۱۳ شامل ہے۔ فضیل جعفری نے اس مضمون کا جواب بھی لکھا۔ بعد میں انور سدید نے جوابی مضمون کا بھی جواب لکھا)
- ۶۔ رشید ملک سے مقالہ نگاری ملاقات، بمقام فلشن ہاؤس، لاہور، ۱۵ نومبر ۲۰۰۵ء۔
- ۷۔۔۔۔۔ ایضاً۔۔۔۔۔
- ۸۔ ۲۰۰۲ء میں یہ مضامین اضافوں اور ترتیب نو کے ساتھ ”انڈالوجی“ کے نام سے فلشن ہاؤس، لاہور نے شائع کیے۔ یہ کتاب اس موضوع پر ایک مکمل کتاب قرار دی جاسکتی ہے۔ ہندوستانیات کے مطالعے کی تمام تر کوششوں کا خلاصہ اس کتاب میں موجود ہے۔ انہوں نے دیباچے میں لکھا ہے کہ ”ہماری پیارا ورز وال پذیر تعلیم و تعلم کی فضا میں سنجیدہ کام کے لئے حوصلہ، محبت اور مستقبل پر نظر ضروری ہے۔ اس کا عمل ثبوت ادارہ فنون نے ان مضامین کے ابتدائی خاکوں کو اپنے موقر ادبی جریدے ”فنون“ میں شائع کر کے دیا“، انڈالوجی، ص ۷۔

Indology, Past, Present and Future, Saroja Bhate, Sahitya -۹

Akademi, New Dehli, 2004, Page 7

۱۰۔ رشید ملک، انڈالوجی، گلشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص: ۹

۱۱۔ رشید ملک، انڈالوجی ایک تعارف، فنون، نومبر، دسمبر، ۱۹۸۷ء، ص ۷۷۔

۱۲۔ انڈالوجی، ص ۱۱۔

۱۳۔ فنون، حوالہ بالا، ص ۶۷۔

۱۴۔ فنون، مذکورہ بالا، ص ۷۷۔

۱۵۔ انڈالوجی۔ ص: ۳۹ تا ۱۱۔

۱۶۔ انڈالوجی، فنون، اکتوبر نومبر، ص: ۵۸۔

۱۷۔ ایضاً۔۔۔

۱۸۔ ایضاً۔۔۔ ص: ۵۹۔

۱۹۔ ایضاً۔۔۔ ص: ۵۹۔

۲۰۔ ایضاً۔۔۔ ص: ۵۹۔

۲۱۔ ایضاً۔۔۔ ص: ۵۹۔

۲۲۔ ایضاً۔۔۔ ص: ۵۹۔

۲۳۔ ایضاً ص ۶۱۔

۲۴۔ ایضاً ص ۶۵۔

۲۵۔ ایضاً ص ۷۷۔

۲۶۔ ایضاً ص ۷۷۔

۲۷۔ ایضاً ص ۷۷، ۷۵۔

۲۸۔ ایضاً ص ۷۵۔

۲۹۔ انڈالوجی، اساطیر، فنون، شمارہ ۲۹، نومبر دسمبر ۱۹۸۹ء، ص ۱۹۔

۳۰۔ ایضاً ص ۱۹۔

۳۱۔ ایضاً ص ۲۲۔

۳۲۔ ایضاً ص ۲۷۔

- ۳۳۔ ایضاً ص ۵۹۔
- ۳۴۔ فنون، اپریل جون ۱۹۹۱ء، ص ۵۷۔
- ۳۵۔ انڈالوجی، ص ۲۱۶، ۲۱۷۔
- ۳۶۔ فنون، جولائی ستمبر ۱۹۹۱ء، ص ۳۲۔
- ۳۷۔ فنون، اپریل جولائی ۱۹۹۳ء، ص ۹۱۔
- ۳۸۔ ایضاً ص ۹۵۔
- ۳۹۔ فنون، جولائی دسمبر ۱۹۹۳ء
- ۴۰۔ ایضاً ص ۶۵۔
- ۴۱۔ فنون، جنوری مئی ۱۹۹۷ء، ص ۸۸۔
- ۴۲۔ فنون، جون دسمبر ۱۹۹۷ء، ص ۴۱۔
- ۴۳۔ دراصل ڈاکٹر وزیر آغا نے وادی سندھ اور آریائیت کے مسئلے پر اُس وقت تک جو کچھ سامنے آیا تھا اُسے بنیاد بنا کر اردو شاعری کا جائزہ لینے کی کوشش کی تھی اور کچھ نتائج اخذ کیے تھے۔ اب جب آریائیت اور وادی سندھ کے حوالے سے وہ سارا تناظر ہی بدل گیا ہے تو آغا صاحب کی تنقید کے نتائج پر بھی ایک بار سنجیدہ گفتگو کی ضرورت ہے۔ اس کتاب پر لکھنے والے کچھ اور ناقدین نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔
- ۴۴۔ انڈالوجی، دیباچہ، ص ۷۔
- ۴۵۔ رسول طاؤس، سوویت انڈالوجی، فنون جون جولائی ۱۹۹۰ء، ص ۷۹۔
- ۴۶۔ فنون، اکتوبر دسمبر ۱۹۹۱ء، ص ۶۶۔



















# اردو زبان میں جرمن کی دلچسپی

## ایک بنیادی ماخذ

ڈاکٹر محمد یوسف خشک \*

### Abstract:

In the light of documentary evidence this article initially describes the ancient relation of German and Indo.Pak, subsequently also unfolds the 270 years old relations between German and Pakistani scholars of Linguistics ( Here 270 years ago Pakistani scholars of Linguistics: means the Scholast who were living 270 years ago in the present boundaries of Pakistan). Who introduced the Urdu words and script in Europe and when? with the help of basic source material this paper also uncovers this historical fact.

دور قدیم سے لے کر جدید تک، اقوام کے درمیان گہرے روابط پیدا کرنے میں ادیب کا ہمیشہ نمایاں کردار رہا ہے، جس کی بنیادی وجہ اس کے اندر عام آدمی کی بنسبت سمجھنے اور بیان کرنے کی اضافی صلاحیت کا ہونا ہے۔ پہلی صدی عیسوی سے لے کر ۱۵۰۴ء تک کئی افراد اور نامور جرمن شخصیات سرزمین اردو (قدیم ہندوستان) کا دورہ کر چکی ہوگی، لیکن ۱۵۰۵ء میں آنے والی تاجر شخصیت Balthasar Springer ہالتھازرا شپرنگر (۱) جس میں ادبی صلاحیتیں بھی بخوبی موجود تھیں دراصل ان کے سفر نامے بعنوان: Merfahrt، جوان کی واپسی پر ۱۵۰۹ء میں شائع ہوا (۲)، کی بدولت اجتماعی طور پر جرمن دانشوروں کی دلچسپی ہمارے خطے (قدیم ہندوستان) میں پیدا ہوئی۔ اس تاجر ادیب کا تعلق جرمنی کے شہر Augsburg (۳) سے تھا، جو Stuttgart اور München کے بیچ میں واقع ہے۔ ہالتھازر کی اس ادبی کاوش کی بنیاد پر ہی آج جرمنی اور سرزمین اردو کے درمیان رشتے کو تمام موضوعات سے وابستہ محققین پانچ سو دو (۵۰۲) سالہ قدیم کہنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے۔

اردو کے سلسلے میں جرمن دانشوروں کی دلچسپی کی تحریری گواہیاں ۱۷۲۶ء سے ملنا شروع ہو جاتی ہیں۔ اس قدیم رشتے کے ابتدائی ثبوت نامور جرمن محقق Theophilus Siegfried Bayer کی تحریروں سے ملنا

\* چیئر مین شعبہ اردو شاہ عبداللطیف یونیورسٹی خیبر پور سندھ

شروع ہوتے ہیں۔ بایر ۶ جنوری ۱۶۹۴ء میں جرمنی کے صوبہ Preußen کے شہر Königsberg کوئگسبرگ میں پیدا ہوئے۔ مشرقی زبانوں اور ادب کی تعلیم انہوں نے ہلے Halle سے حاصل کی جس کے بعد لپسگ Leipzig یونیورسٹی سے انہوں نے اعلیٰ ڈگری حاصل کی۔ لپسگ میں تعلیم مکمل کرنے کے بعد اسی کی لائبریری میں ملازمت شروع کی، جہاں انہوں نے مخطوطات کی کیٹلاگ مکمل کی۔ ۱۷۱۸ء میں واپس کوئگسبرگ چلے گئے جہاں (Domschule) اسکول میں بطور استاد خدمات سرانجام دیں۔ ۱۷۲۶ء میں بطور پروفیسر Petersburg اکادمی (روس) سے وابستہ ہو گئے اور آخری دم تک ۱۰ فروری ۱۷۳۸ء تک اسی کے ساتھ رہے۔ انہوں نے دیگر تحقیقی سرگرمیوں کے ساتھ چائنیز زبان و ادب کی تحقیقات میں اعلیٰ مقام حاصل کیا (۴) آپ کے انتقال کے بعد ان کی بیوی سے کتب خانہ Heinrich Walter Gerdes نے خرید لیا، ۱۷۴۱ء میں لندن میں، ان کے انتقال کے بعد Mrs. Gerdes سے یہ کتب خانہ William Hunter (1718-1783) نے خریدا اور ان کے انتقال کے کافی سال بعد مالک کی خواہش کے موجب یہ ذخیرہ کافی برس تک لندن میں رہا، اور اب ۱۸۰۷ء سے یہ ذخیرہ Glasgow یونیورسٹی میں Bayer Collection کے نام سے موجود ہے (۵) اور دلچسپی رکھنے والے محققین کے مطالعے کا منتظر ہے۔

بایر کا ایک خط جو جون ۱۷۲۶ء کی تحریر ہے اس میں انہوں نے مندرجہ ذیل ترتیب اور صورت حال سے آٹھ زبانوں کی چار تک گنتی کے الفاظ پیش کیے ہیں:

Camacinsienses	Ecki	Ynā	Tonga	Schagā
Arincenses	Kuisa	Kina	Tsanga	Ssiggā
Camteschatquenses	Innen	Niach	Nioch	Nyzacha
s.yedsenses et				
Coraenses				
Tangutenses et	Ti - Dscyk	Ny	Ssuum	betenses
Persae	Yecki	Dua	Ssee s.Tyn	Tschaha
				s.Schahar
Mogulenses Indi	Hicku	Guu	Tray	Tzahr
Oeselenses	üdz	Katz	Kulm	Nelli
Letti	Wiens	Dewi	Tris	Schetre (6)

اس خط میں Mogulenses Indi کے نام سے موجود ہندو زبان کے نہیں ہیں ان پر، گریسن لنگوسٹک سروے آف انڈیا ویوم نمبر نو حصہ اول میں تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں۔ لیکن اسی صفحے پر گریسن کا

مندرجہ ذیل بیان جو ہمارے موضوع کے لیے کارآمد ہے ملاحظہ ہو، آپ لکھتے ہیں:

In one of Bayer's Letters (dated June 1, 1726) we find what are I believe the first words of what is intended for Hindostani ever published in Europe.

These are the first four numerals as used by the Mogulenses Indi (7)

قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اس خط میں موجود الفاظ کو گریسن ہندوستانی (اردو) کے لیے قصداً یورپ میں شائع ہونے والے پہلے الفاظ قرار دیتے ہیں۔ لہذا گریسن کے اس بیان سے واضح ہے کہ اہل یورپ کی کتب میں اس سے پہلے اردو کے لیے قصداً کوئی مواد شائع شکل میں نہیں ملتا۔

موضوع کے پیش نظر دلچسپ بات یہ ہے کہ مندرجہ بالا ماخذ (خط) کے بارہ برس بعد اسی محقق T.S Bayer کی ایک کتاب بعنوان: (8) Historia Regni Graecorum Bactriani ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵ سے اس مندرجہ بالا گنتی کے ہندسوں کی وضاحت ہونے کے ساتھ ساتھ خالص اردو کی دس تک گنتی، اردو املا میں ملتی ہے، جس کی وجہ سے اردو الفاظ و املا کو یورپ میں پہلی بار شائع کرنے والی پہلی شخصیت کا اعزاز اس جرمن دانشور کے حصے میں آتا ہے۔ اسی کتاب کے صفحہ نمبر ۱۱۲ پر مندرجہ بالا گنتی کے چار ہندسوں کی تعداد بڑھا کر دس تک (Heku, Ddhu, Tray, Tgjar Pangj, Tsche, Tzatte, Aadgj, Nao, Ndga) پیش کرنے سے پہلے مصنف واضح الفاظ میں لکھتے ہیں:

ترجمہ: ”میں نے یہ الفاظ اس طرح پیش کیے ہیں جیسے وہ بالائی ہندوستان کے شہروں، ملتان اور دہلی میں بولے جاتے ہیں۔ میں نے یہ لفظ اپنے ملتان کے استاد Sonhhara سے سیکھے جو ان چیزوں میں میرے استاد ہیں۔“ (۹)

مصنف کے اس بیان سے دو چیزیں صاف واضح ہو جاتی ہیں ایک تو اسی زمانے میں ملتان (موجودہ پاکستان) کی سرزمین، جرمن دانشوروں کے دائرہ تحقیق کے حوالے سے دلچسپی کا مرکز رہی ہے، دوم مندرجہ بالا گنتی کے الفاظ کا تعلق ملتان میں بولی جانے والی زبان سے ہے۔

بایرنے صفحہ نمبر ۱۱۴ پر اردو کی گنتی کو دس تک، Padtanica کے زیر عنوان، اردو املا و رومن میں اس طرح پیش کیا ہے:

ایک ek، دو Do، تین thin، چار Tschaha، پانچ Pangj، چھی Tschaeha، سات Sath، ات

Ath، نو Nov، دس Daes (۱۰)

محقق اسی صفحہ پر اردو کے نام (Padtanica) کی حاشیہ میں وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ترجمہ: ”اس زبان پر یہ نام شہر پٹنہ کی وجہ سے ہے جبکہ دکنی اور اس میں فرق صرف لہجہ کا ہے“ (۱۱)

حاصل مقصد یہ ہے کہ یونیورسٹی آف ہائڈل برگ جرمنی کے مرکزی کتب خانے کے سیکشن مخطوطات میں بایر کی اس کتاب Historia Regni Graecorum Bactriani کی دستیابی سے دو چیزیں منظر عام پر آتی ہیں۔ اول علم لسانیات کے حوالے سے جرمنی اور موجودہ پاکستان کی سرزمین کے محققین کا تعلق داخلی شہادتوں کی بنیاد پر ۲۷۰ سال پرانا ثابت ہوتا ہے دوم اردو الفاظ و املا کو یورپ میں پہلی بار شائع کرنے والی شخصیت کوئی اور نہیں بلکہ جرمن محقق (T.S.Bayer) Theophilus Siegfried Bayer ہیں۔

### حوالہ جات

- ۱۔ اس مضمون کی معرفت، ہائڈل برگ یونیورسٹی میں اردو کورسز کی سربراہ محترمہ ڈاکٹر کرستینا اوسٹر ہیلڈ کی زیر رہنمائی ناموں کا صحیح جرمن تلفظ پیش کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، تاکہ قارئین و محققین ادائیگی کے وقت صحیح جرمن تلفظ پیش کر سکیں۔
2. Franz Schulze, The First German Voage to India, Strassburg Geographical Journal, Vol.21-No.3 Institutre of British Geographer, Royal Geographical Society of London 1903, P-315.
- ۳۔ آگس برگ: نہایت قدیم شہر ہے اس شہر سے وابستہ آج تک دو ہزار سالہ تاریخی واقعات مثلاً ۱۵ بی سی میں اس شہر میں رومن ملٹری پوسٹ کا قائم ہونا، ۳۰۰ء میں المانیوں کا رومن کو اس شہر سے نکالنا، اسی طرح شہر کے چارٹر کی قدیم، ۱۲۵۶ء کی تحریری کاپی کا موجود ہونا، وغیرہ آسانی سے دستیاب ہیں۔
4. Allgemeine deutsche Biographie/hrsg. durch d.Histor. Comm.t Akad.d.Wiss.Leipzig: Dunker & Humboldt, 1875 P-187
5. <http://special.lib.gla.ac.uk/collection/bayer.html>
- ۶۔ بایر کے ان خطوط کو Maturin Veyssiere LaCroze نے جمع کیا تھا، جو ۱۶۶۱ء میں پیدا ہوئے اور ۱۶۹۷ء میں بطور لائبریرین الیکٹر بمقام برلن مقرر ہوئے۔ بطور لائبریرین انہوں نے لسانیات کے سبجیکٹ پر اپنے دور کے مشہور اسکالرز کے خطوط جمع کیے جن میں David Wilkins, John Chamberlayne, Ziegnbalg and T.S.Bayer جیسی نامور شخصیات شامل تھیں۔ یہ کتاب ان کے انتقال کے تین سال بعد بعنوان: Thesarvri Epistolici La croziani Ex Bibliotheca Iordaniana Edidit Io.

Lvdovicus Vhlivs لپسگ سے 1742 میں شائع ہوئی۔ یہ تمام زبانوں کے الفاظ کی ٹیبل، ٹی ایس بایر کے ایک خط میں موجود ہے جو پہلی جون 1726 کا تحریر شدہ ہے اور اسی کتاب کے صفحے نمبر 57-58 پر موجود ہے۔

7. G.A. Grierson, Linguistic Survey of India, vol ix, Part-I Calcutta 1916,P-7
8. Theophilo Sigefrido Bayero, Historia Regni Bactriani in Qva Simvl Graecarvm in India Coloniarm Vetvs Memoria Explicatvr Avctore, Petropoli 1738.
9. Theophilo Sigefrido Bayero, Historia Regni Bactriani in Qva Simvl Graecarvm in India Coloniarm Vetvs Memoria Explicatvr Avctore, Petropoli 1738 P-112.

اس متن کے ترجمے کے سلسلے میں، راقم لاطینی زبان کے پروفیسر ڈاکٹر گیرٹ کلاس Prof.Dr.Gerrit Kloss، شعبہ Seminar für Klassische Philologie Marstallhof یونیورسٹی آف ہائیڈل برگ کے مشکور ہیں جنہوں نے ہر دفعہ اپنائیت اور دلچسپی کے ساتھ رہنمائی فرمائی۔

10. Theophilo Sigefrido Bayero, Historia Regni Bactriani in Qva Simvl Graecarvm in India Coloniarm Vetvs Memoria Explicatvr Avctore, Petropoli 1738 P- 114
11. Theophilo Sigefrido Bayero, Historia Regni Bactriani in Qva Simvl Graecarvm in India Coloniarm Vetvs Memoria Explicatvr Avctore, Petropoli 1738 P-114.





























































## لسانیات اور تنقید

ڈاکٹر ناصر عباس نیر\*

### Abstract:

This Article reflects the relation between Linguistics and criticism. In 20th century the field of criticism made it. Vast and multidisciplinary linguistics also developed new modes in it: in 20th century. It adopted syndrome way of study. Newly developments in linguistics has affected criticism like the other fields of social sciences. This article reflects the impact of linguistics upon western criticism.

لسانیات اور تنقید کے رشتے کی نوعیت، ایک دوسرے پر انحصار یا دونوں میں باہمی فصل یا ایک دوسرے کے معاون و مددگار یا محض ایک کے دوسرے کے دست و بازو بننے کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے ان امور پر غور و فکر ضروری ہے۔

(۱) لسانیات کی مختلف تعریفوں اور قسموں کو ایک لمحے کے لیے نظر انداز کرتے ہوئے اتنی بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ اس کا موضوع زبان ہے اور تنقید کی مختلف تعریفوں اور دبستانوں کو پس پشت ڈالتے ہوئے اتنا یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ اس کا موضوع ادب ہے۔ لہذا لسانیات اور تنقید کے رشتے کی نوعیت اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک زبان اور ادب کے رشتے کی وضاحت نہ کی جائے۔ اگر یہ سمجھا جائے کہ زبان اور ادب میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ بات اس بنیاد پر تسلیم کی جائے کہ ادب آرٹ کی ایک قسم ہے اور دیگر قسموں جیسے موسیقی، مصوری، رقص کے مقابلے میں ادب کا امتیاز اس کا ذریعہ اظہار ہے، جو زبان ہے تو لسانیات اور تنقید کا موضوع ایک ہو جاتا ہے اور دونوں میں کوئی فصل دکھائی نہیں دیتا، مگر یہ دلیل (جو اکثر دی جاتی ہے) بودی ہے۔ یہ نہ صرف لسانیات اور تنقید کے ان امتیازات سے لاعلمی ظاہر کرتی ہے جو ان دونوں نے اپنے تاریخی سفر کے دوران میں قائم کیے ہیں، بلکہ زبان اور ادب کے نازک فرق سے ناواقف ہونے کا ثبوت بھی دیتی ہے۔

\* اُستاد شعبہ اُردو، اور ٹھیل کالج، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

اس میں شک نہیں کہ ادب کا ذریعہ اظہار یا میڈیم زبان ہے اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں کہ دوسرے فنون کے مقابلے میں زبان، ادب کا امتیازی وصف بھی ہے، جس طرح موسیقی کا امتیازی وصف آواز اور مصوری کا رنگ ہے مگر کیا موسیقی اور آواز کو یا مصوری اور رنگ کو مترادف قرار دیا جاسکتا ہے؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے تو ادب اور زبان میں بھی فرق ہے۔ تاہم یہ فرق ویسا نہیں ہے، جیسا آواز اور موسیقی میں ہے یا مصوری اور رنگ میں ہے۔ آواز اور رنگ، موسیقی اور مصوری سے باہر آزادانہ طور پر معانی نہیں رکھتے؛ وہ خام مواد ہیں، جب کہ زبان، ادب سے باہر آزادانہ طور پر نہ صرف معانی رکھتی ہے، بلکہ اپنے آپ میں ایک مکمل ابلاغی نظام اور ثقافتی مظہر ہے، اس لیے اپنے خام مواد اور میڈیم کو آرٹ کے درجے تک پہنچانے کے لیے جو آسانیاں موسیقار اور مصور کو حاصل ہوتی ہیں شاعر ان سے محروم ہوتا ہے۔ آرٹ کی تمام شکلوں میں میڈیم کی قلبِ ماہیت کی جاتی ہے۔ شاعر کو اپنے میڈیم کی قلبِ ماہیت کرنے میں سب سے بڑی دقت یہ ہوتی ہے کہ اُسے زبان کے مکمل ابلاغی نظام یا زبان کے حوالہ جاتی فریم ورک کو توڑنا پڑتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں شاعری سے باہر موجود زبان اور شاعری کی زبان میں فرق ہوتا ہے۔ جو شاعر یہ فرق پیدا نہیں کر سکتا، وہ محض کلامِ موزوں پیش کرتا ہے، شاعری نہیں۔

ان معروضات سے ظاہر ہے کہ زبان اور ادب میں فرق موجود ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس فرق کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ فرق نوع کا ہے یا درجے کا؟ اس سوال کا جواب اُوپر کی معروضات میں ہی موجود ہے۔ ادب زبان کی قلبِ ماہیت کرتا ہے، یعنی زبان کو تبدیل کرتا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں ”نئی زبان“ ایجاد کرتا ہے۔ چون کہ ایجاد کا یہ عمل زبان پر ہی آزمایا جاتا ہے، اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ دونوں میں صرف درجے کا فرق ہی پیدا ہوتا ہے۔ اس نتیجے کی تہ میں یقیناً زبان کا خاص مفہوم مضمر ہے جس کے مطابق زبان کسی سماجی گروہ کی روزمرہ کی ابلاغی ضرورتوں کی تکمیل کرنے والا نظام ہے۔ یہاں لسانیات اور تنقید میں ایک فرق تو آئے ہو جاتا ہے کہ تنقید کی دل چسپی اگر زبان سے ہے تو فقط زبان کے اس استعمال سے ہے، جو ادب سے مخصوص ہے اور لسانیات کی دل چسپی زبان یعنی لسانی اظہارات کی جملہ صورتوں سے ہے۔ ادب سے لسانیات کو دل چسپی یقیناً ہے، مگر لسانی اظہار کی ایک مخصوص صورت کے طور پر۔ بلوم فیلڈ ادبی زبان کو لسانیاتی تحقیق کا کوئی قابل ذکر شعبہ نہیں سمجھتا تھا۔ اس کے یہ خیالات توجہ چاہتے ہیں۔

”ماہر لسانیات تمام لوگوں کی زبان کا مطالعہ یکساں طور پر کرتا ہے۔ اسے کسی عظیم ادیب کی زبان کے انفرادی اوصاف سے دل چسپی ہوتی ہے، جو اس کی زبان کو اس کے عہد کے عام لوگوں کی زبان سے ممیز کرتے ہیں، مگر یہ دل چسپی بس اتنی ہی ہے جتنی کسی دوسرے آدمی کی زبان کے انفرادی اوصاف سے ماہر لسانیات کو ہوتی ہے اور یہ دل چسپی اس سے تو بہت ہی کم ہے جو اسے تمام لوگوں کی زبان کے اوصاف جاننے سے ہوتی ہے۔“ (۱)

بلوم فیلڈ کا یہ بیان لسانیات کے ادب کی طرف عمومی رویے کا عکاس ہے۔ چنانچہ اسلوبیات، جسے بعض لوگ ایک تنقیدی دبستان قرار دیتے ہیں، اصل میں ادب کی مخصوص زبان کے امتیازات کا مطالعہ کرتی ہے۔ حقیقتاً اسلوبیات تنقیدی دبستان نہیں، لسانیاتی دبستان ہے۔ اس کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ہر شعبہ علم اور فن کی مخصوص زبان ہے، جسے سٹائل یا اسلوب کہا گیا ہے۔ مذہب، سیاست، قانون، باغبانی، صحافت، تاریخ، فلسفے، سب کی جدا زبان یا منفرد سٹائل ہے۔ اس سٹائل کے امتیازی اوصاف کا مطالعہ اسلوبیات ہے۔ لہذا لسانیات کی طرح اسلوبیات بھی زبان کے جملہ اور متنوع اظہارات کا مطالعہ کرتی ہے۔ اور یہ دیکھنے کی کوشش کرتی ہے کہ آخر ایک شعبہ زبان کے متعدد اظہاری امکانات میں سے کچھ کو منتخب کرتا اور دیگر کو مسترد کیوں کرتا ہے؟ (۲) آخر ایک مخصوص صورت حال میں ایک سٹائل موزوں، بر محل اور معنی خیز ہوتا ہے، مگر یہی سٹائل دوسری صورت حال میں مضحک اور ناگوار ہو جاتا ہے۔ کیوں؟

یہاں یہ سوال بجا طور پر اٹھایا جاسکتا ہے کہ لسانیات کے نقشے میں تو ادب اور ادبی زبان کو معمولی جگہ دی گئی ہے۔ کیا تنقید کے نقشے میں ادبی زبان کے مطالعے کو مرکزی حیثیت تفویض ہوئی ہے؟ افسوس کہ تنقید بھی اس ضمن میں دریادلی کا مظاہرہ نہیں کرتی۔ اس مقام پر لسانیات اور تنقید ادبی زبان کے مطالعے کے ضمن میں متفق ہیں: دونوں کی مطالعاتی سکیموں میں ادبی زبان حاشیے پر ہے۔

(ب) تسلیم کہ ادبی زبان لسانیات اور تنقید کا مرکزی موضوع نہیں، مگر موضوع بہر حال ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا دونوں کا طریق مطالعہ یکساں ہے؟ کیا جن وجوہ سے لسانیات ادبی زبان کو اپنے نقشے میں غیر اہم جگہ دیتی ہے، انھی وجوہ سے تنقید بھی ادبی زبان کے امتیازات کے مطالعے کو کم اہم سمجھتی ہے؟ جواب نفی میں ہے۔

دونوں کے پاس الگ الگ وجوہ ہیں اور انھی وجوہ کی بنا پر لسانیات اور تنقید میں ایک دوسرا فرق آئندہ ہوتا ہے۔ لسانیات زبان کا سائنسی مطالعہ کرتی ہے۔ سائنسی مطالعہ تفہیم، وضاحت، توجیہ اور تجربے سے غرض رکھتا ہے۔ چنانچہ زبان کے سائنسی مطالعے میں نوبہ نولسانی اظہارات اور انحرافات کی توجیہ و وضاحت تو ہوتی ہے، ایک قسم کے اظہار کو دوسری طرح کے اظہار پر ترجیح دینے کا اقدام نہیں کیا جاتا۔ ترجیح دینے کا عمل اقداری ہے۔ لہذا لسانیات کو اقدار سے غرض نہیں۔ ایک زبان کو دوسری سے بہتر یا کم تر قرار دینے یا ایک طرز اظہار کو دوسرے طرز اظہار سے خوب صورت یا بد صورت ثابت کرنے کی کوئی کوشش لسانیات میں نہیں ملتی۔ اظہار کی مختلف طرزوں میں فرق و امتیاز کی نشان دہی اور وضاحت کی جاتی ہے اور بس۔ لہذا لسانیات ایک عظیم ادیب کی زبان اور ایک عام آدمی کی زبان میں اقداری فرق نہیں کرتی۔ وہ دونوں کے اسلوب میں محض فرق دیکھتی اور اس صورت حال کو جاننے کی کوشش کرتی ہے جو اس فرق کی ذمہ دار ہے۔ جب کہ تنقید کی بنیاد ہی اقدار پر ہے۔ بہتر اور کم، تر حسین اور قبیح کا شعور تنقیدی عمل کے عین آغاز میں بے دار اور متحرک ہو جاتا ہے۔ تنقید بھی عظیم ادیب اور چھوٹے ادیب، ادیب اور عام آدمی کی زبان میں فرق دیکھتی ہے، مگر یہ فرق اقداری ہوتا ہے۔ چھوٹا ادیب زبان کی جمال آفرینی اور معنی خیزی کے امکانات کو بروئے کار نہیں لاسکتا، جب کہ بڑا ادیب یہ امکانات محسوس کرتا ہے۔ اور عام آدمی ان امکانات کی موجودگی سے ہی بے خبر یا لائق ہوتا ہے۔ چوں کہ تنقید ادب کی جملہ جہات کی تفہیم و تعبیر بھی کرتی ہے اور زبان یا اسلوب ادب کی محض ایک جہت ہے، اس لیے وہ اپنے مطالعاتی عمل میں اسے کلیدی حیثیت نہیں دیتی۔

(ج) تعین قدر، تنقید کا اولین فریضہ ہے، مگر واحد فریضہ نہیں۔ توضیح، تعبیر اور تجربہ بھی تنقید کے فرائض میں شامل ہیں۔ تنقید ان فرائض سے آگاہ تو ہوتی ہے، مگر انھیں پورا کرنے کے وسائل نہیں رکھتی۔ یہ وسائل جن کی نوعیت باقاعدہ نظریات، عمومی بصیرتوں اور طریق کار کی ہے تنقید کو ادھر ادھر، یعنی دیگر علوم سے حاصل کرنے پڑتے ہیں۔ لہذا ارسطو سے لے کر دریدا تک تنقید اپنے فرائض منصبی کی ادائیگی کے سلسلے میں معاصر علوم کی بصیرتوں کی طرف برابر راجع رہی ہے۔ لسانیات بھی ایک علم ہے۔ اس لیے یہ بھی تنقید کے فرائض کی ادائیگی میں معاونت کی اہل ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا لسانیات تنقید کی اسی طرح مدد کرتی ہے، جس طرح دوسرے علوم؟ نیز اس مدد کی نوعیت کیا ہے؟ یعنی کیا لسانیات، ادبی متن کے تجزیے و تعبیر میں مدد کرتی ہے یا تعبیر یا

تجزیے کا محض طریق کار فراہم کرتی ہے؟ ان سوالوں کے جواب اسی وقت دیے جاسکتے ہیں، جب لسانیات اور دوسرے علوم کا فرق اور لسانیات کی قسمیں اور شاخیں پیش نظر ہوں۔

لسانیات اپنے وسیع مفہوم میں سماجی علم ہے۔ زبان سماجی تشکیل ہے، لسانیات اس تشکیل کی نوعیت اور اس میں مضمر و کارفرما قوانین اور اس کے ارتقا کا مطالعہ کرتی ہے۔ اس علم کی نوعیت بالائی نظر میں وہی ہے جو بشریات، عمرانیات، تاریخ اور نفسیات کی ہے، مگر چوں کہ لسانیات کا معروض یعنی زبان، ثقافتی، عمرانی اور ذہنی تشکیلات سے مختلف اور بعض صورتوں میں ان سب پر حاوی ہے، اس لیے لسانیات دیگر سماجی علوم کے مقابلے میں کچھ مختلف ہو جاتی اور ان پر حاوی بھی ہو جاتی ہے۔ اس لیے یہ کہنا بجا ہے کہ لسانیات، بشریات، عمرانیات، تاریخ اور نفسیات کے مقابلے میں تنقید کو اور طرح کی مدد فراہم کرتی ہے۔

اصولاً لسانیات کی دو قسمیں ہیں: عمومی اور توضیحی۔ عمومی لسانیات زبان کا اور توضیحی لسانیات کسی مخصوص زبان کا مطالعہ کرتی ہے۔ زبان یا مخصوص زبان کے مطالعات تاریخی (Diachronic) یا یک زمانی (Synchronic) ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے فرق کو نسبتاً تفصیل سے سمجھنا ضروری ہے کہ اس کے بعد ہی یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ لسانیات، تنقید کی کس نوع کی مدد کر سکتی اور اب تک مدد کی ہے۔

ہر چند جدید لسانیات کا آغاز ۱۸۶۷ء سے متصور ہوتا ہے، جب سرولیم جوز نے یہ انکشاف کیا کہ سنسکرت، یونانی، لاطینی اور جرمنک زبانوں سے تعلق رکھتی ہے، مگر یہ فلاووجی یا تقابلی و تاریخی لسانیات کا آغاز تھا۔ آگے پوری انیسویں صدی میں تاریخی لسانیاتی مطالعات کا دور دورہ رہا۔ تاریخی لسانیات دراصل زبان کی جامع سوانح مرتب کرتی ہے۔ وہ زبان میں عہد بہ عہد ہونے والے تاریخی تغیرات کو گرفت میں لیتی ہے کہ زبان کے ارتقا کا جامع تصور مرتب ہو سکے۔

گویا تاریخی لسانیات اولاً یہ مفروضہ قائم کرتی ہے کہ زبان جامد نہیں ہے وہ ایک متحرک اور ارتقا پذیر چیز ہے۔ زبان کا یہ تحرک لفظ، معانی، صرف، نحو سب سطحوں پر ہے۔ تاریخی لسانیات اس پورے تحرک کو گرفت میں لیتی ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا یہ تحرک زبان کے سارے فی نوعی فن کے مترادف ہے؟ کیا ہم زبان کی تاریخی ارتقائی کڑیوں کو مرتب کر کے زبان کے اس ابلاغی طریق کار کو بھی سمجھ سکتے ہیں جو لمحہ خاطر میں کام کر رہا ہے اور جس کی وجہ سے افراد کے مابین مکالمہ ممکن ہو رہا ہے؟ ایک مثال ملاحظہ کیجیے۔ کلرک کی اصل یونانی زبان کا لفظ Klerikos ہے،

جس کا مطلب نصیب، ورثہ یا قسمت ہے۔ عیسائیوں نے اسے حصہ کہا اور وہ چھوٹا پادری مراد لیا، جو گرے میں بڑے پادری کے ساتھ رسوم کی ادائیگی میں حصہ لیتا تھا۔ چونکہ پادری، چھوٹا ہوا بڑا، اس کے لیے مذہبی معلومات کا حامل ہونا ضروری تھا، اس لیے کلرک سے مراد تعلیم یافتہ فرد لیا جانے لگا۔ رفتہ رفتہ گرے کا حساب کتاب اور دوسرا تحریری ریکارڈ رکھنے کی ذمہ داری بھی اس کے سپرد ہوئی۔ سولہویں صدی میں اس لفظ کے ساتھ وابستہ مذہبی مفہوم ختم ہو گیا اور لکھنے پڑھنے اور دفتری کام کرنے والے کو ہی کلرک کہا جانے لگا۔ (۳)

لفظ کلرک کے بارے میں یہ سوانحی اور تاریخی معلومات دل چسپ تو ہیں، مگر کیا یہ لمحہ موجود میں لفظ کلرک کو اپنی مقصد براری کے لیے استعمال کرنے میں مددگار بھی ہیں؟ بلاشبہ یہ سوال تاریخی لسانیات کے دائرے سے باہر ہے کہ تاریخی لسانیات کوئی ایسا علم مہیا کرنے کا دعویٰ نہیں کرتی جو ایک زبان بولنے والوں کی ابلاغی ضرورتوں کے کام آسکے، وہ تو محض زبان کی تاریخ سے ایک خالص علمی دل چسپی رکھتی ہے۔ مگر تاریخی لسانیات کے دائرے کی محدودیت کا احساس ہی ہمیں مذکورہ سوال اٹھانے اور زبان کے ایک نئے علم کی ضرورت کا احساس دلاتا ہے۔ تاریخی لسانیات کے حدود اور مجبوریوں کا شدید احساس سوس ماہر لسانیات فرڈی نیڈ سوسیر (۱۸۵۷ء-۱۹۱۴ء) کو ہوا۔ انھوں نے تاریخی لسانیات کے حدود کی وضاحت میں تین نکات بہ طور خاص پیش کیے۔

اول یہ کہ تاریخی لسانیات، زبان کے ابلاغی عمل کی وضاحت نہیں کرتی۔ دوم یہ کہ ابلاغی عمل کے دوران میں یہ علم موجود ہی نہیں ہوتا کہ زبان میں وقتاً فوقتاً کیا کیا تبدیلیاں رونما ہوتی رہی ہیں۔ اردو بولنے والا اور اس میں پوری کامیابی کے ساتھ اپنا مافی الضمیر ادا کرنے والا یہ علی العموم نہیں جانتا کہ کلرک کبھی قسمت، ترکے، پادری کے معاون کے معنوں میں بھی رائج تھا۔ وہ یہ جانے بغیر اپنا مدعا پوری تفصیل سے پیش کرنے میں کامیاب ہوتا ہے کہ پمفلٹ کسی زمانے میں خفیہ طور پر تقسیم ہونے والی عشقیہ نظم کے مفہوم میں استعمال ہوتا تھا۔ سوم یہ کہ زبان کی صوتی، تکلفی، نحویاتی یا معنیاتی تبدیلیوں کا علم ابلاغ کے عمل میں رکاوٹ ڈالتا ہے۔ عین لمحہ ابلاغ میں اگر کسی لفظ کے صوتی و معنیاتی تغیرات کی تمام کروٹیں کسی مقرر کے احاطہ شعور میں بے دار و متحرک ہو جائیں تو ابلاغ ممکن ہی نہ ہو۔ (۴)

اس طور تاریخی لسانیات غیر ضروری نہیں تو غیر سائنسی ضرور ہو جاتی ہے۔ اگر زبان کی سائنس کا مطلب زبان کے ان تمام قوانین کی دریافت ہے، جو اسے بہ طور زبان قائم کرتے ہیں تو یہ کام تاریخی لسانیات کے بس کا نہیں۔ چنانچہ سوسیر نے زبان کے یک زمانی (Synchronic) مطالعے کی بنیاد رکھی۔ یک زمانی مطالعے کے ذریعے



زبان کے ان بنیادی قوانین کو دریافت و مرتب کیا جاتا ہے جو کسی زبان کے پس پشت یا تہ میں موجود ہوتے اور زبان کی ابلاغی کارکردگی کو ممکن بنا رہے ہوتے ہیں۔ (۵)

مگر سوال یہ ہے کہ تاریخی لسانیات پر یہ اعتراض ادبی تنقید کے نقطہ نظر سے کیا معنی رکھتا ہے؟ کیا زبان کا تاریخی علم ادبی متن کی معنی یابی اور تعبیر و تجزیے میں معاون ہوتا ہے یا مزاحم؟ اگر ہم عام روزمرہ لسانی ابلاغ اور ادبی متن کو یکساں قرار دیں تو پھر کہہ سکتے ہیں کہ ادبی متن کی تفہیم میں بھی زبان کا تاریخی علم مزاحم ہوتا ہے، لیکن اگر دونوں کے فرق کو ملحوظ رکھیں تو اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ زبان کا تاریخی علم کہیں ادبی متن کی درست تفہیم میں اور کہیں نئی تعبیر میں اور کہیں فکر انگیز تجزیے میں معاون ہو سکتا اور ہوتا ہے۔ عام لسانی ابلاغ فوری، زبانی اور عارضی ہوتا ہے، جب کہ ادبی متن تحریری، دیرپا اور مستقل ہوتا ہے۔ نیز ادبی متن میں عام زبان بھی منقلب ہو جاتی ہے۔ اس لیے عام زبان کی کئی باتوں کا اندھا دھند اطلاق ادبی متن کی زبان پر نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم ادبی تنقید میں تاریخی لسانیات کے چنیدہ عناصر (بالخصوص لفظوں کے بدلتے معانی) کو استعمال کرتے ہوئے ادبی متن کے اپنے تناظر کو ملحوظ رکھنا اشد ضروری ہے ورنہ محض علم کا اظہار ہوگا، متن کی نئی سطح پر تفہیم و تعبیر نہ ہو سکے گی۔ شمس الرحمن فاروقی نے میر کے اشعار کی شرح میں تاریخی لسانیات کو کثرت سے استعمال کیا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اکثر مقامات پر شعر کے داخلی تناظر سے صرف نظر کیا گیا ہے۔

سوسیز کی ساختیاتی لسانیات محض اپنے طریق مطالعہ اور موضوع مطالعہ کے اعتبار سے ہی تاریخی لسانیات سے مختلف نہیں بلکہ اپنے نتائج، اثرات اور مضمرات کے لحاظ سے بھی مختلف ہے۔ تاریخی لسانیات اپنے اثرات کے لحاظ سے مائیکرو ہے۔ تاریخی لسانیات ایسے نتائج تک نہیں پہنچتی یا ایسے انکشافات نہیں کرتی جو ماورائے لسانی ہوں اور دیگر علوم کے لیے کارآمد ہوں، مگر ساختیاتی لسانیات اپنے نتائج و اثرات کی رو سے میکرو ہے کہ یہ نہ صرف زبان کا سائنسی ماڈل پیش کرتی ہے بلکہ یہ ماڈل دیگر سماجی علوم کے لیے بھی مفید ثابت ہوا ہے۔ ساختیاتی لسانیات کے، بشریات، اساطیر، نفسیات، ادب، فلسفہ، تاریخ اور کلچر پر اثرات کو دیکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ لسانیات سماجی علوم کے قلب میں جگہ بنانے میں کامیاب ہوئی ہے۔ لیوی سٹراس تو اس سے بھی ایک قدم آگے جاتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ ساختیاتی لسانی ماڈل، انسانی ذہن کی بنیادی ساخت کو منکشف کرتا ہے۔ یہ ساخت ان طریقوں اور قوانین کی حامل ہے، جو تمام سماجی اداروں، فنون اور علوم کی تشکیل کرتے ہیں۔ (۶)

ٹاک لاکان اس سے بھی آگے جاتا اور انسانی لاشعور کو ساختیاتی لسانی ماڈل کی مانند قرار دیتا ہے۔ بہ ظاہر ان آرائیں مبالغہ اور ساختیاتی لسانی ماڈل سے مبالغہ آمیز توقعات کا شاہد ہوتا ہے اور کسی حد تک ساختیاتی لسانیات کے فیشن بن جانے کا احساس بھی ہوتا ہے، مگر اس کا کیا کیا جائے کہ ساختیاتی لسانیات کی بنیاد پر اساطیر، ثقافتوں، لوک کہانیوں، تاریخ، ادب، تحلیل نفسی کے مطالعات کیے گئے اور نئی بصیرتیں اخذ کی گئی ہیں۔

آخر ساختیاتی لسانیات میں وہ کیا خاص بات تھی کہ اسے یہ اہمیت ملی؟ اس ضمن میں دو نکات توجہ طلب ہیں۔ ایک یہ کہ ساختیاتی لسانیات نے زبان کی اس تیشیں ساخت کی نشان دہی کی، جس کی وجہ سے ہمہ اقسام لسانی کارکردگی ممکن ہوتی ہے۔ اس ساخت کو سوسیر نے لانگ کا نام دیا۔ لانگ کی وجہ سے ہی ہم سینکڑوں، ہزاروں جملے اختراع کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ ہر مظہر کی تیشیں ساخت یا لانگ کا رفرما ہوتی ہے۔ یہ مظہر کوئی نفسیاتی وقوعہ ہو، کوئی اسطور ہو یا کوئی ادب پارہ ہو یا کوئی خاص فیشن! یہیں سے نشانیات (Semiology) کا باقاعدہ رواج ہوا۔

دوسرا توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ ساختیات نے زبان اور دنیا کے رشتے کا نیا اور بعض کے لیے صدمہ پہنچانے والا تصور دیا۔ افلاطون سے لے کر بیسویں صدی کے آغاز تک یہ تصور عام اور مقبول رہا کہ زبان ایک شفاف میڈیم ہے، یہ دنیا کی ترجمانی حقیقت کے ساتھ کامل وفاداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے کرتی ہے۔ افلاطون کے یہاں تو یہ تک کہا گیا ہے کہ زبان ہی شے کا علم دیتی ہے۔ (۷) محض اشیا کے نام جان لینے سے اشیا کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا زبان، شے یا حقیقت کی متبادل ہے اور ہم جب باتیں کرتے ہیں تو اشیا ہی ہمارے پاس موجود ہوتی ہیں۔ ساختیات نے اس نظریے کو معصومانہ قرار دیا۔

ساختیات کے مطابق زبان اشیا کو نہیں اشیا کے ان تصورات کو پیش کرتی ہے جنہیں زبان اپنے مخصوص قوانین کے تحت تشکیل دیتی ہے۔ زبان میں اشیا کی طرف اشارہ ضرور موجود ہوتا ہے (یعنی شے Referent کے طور پر موجود ہوتی ہے) مگر یہ اشارہ فطری یا منطقی نہیں من مانا اور ثقافتی ہوتا ہے۔ زبان نشانات کا نظام ہے اور ہر نشان نے دوسرے نشان سے فرق کا رشتہ قائم کر رکھا ہے۔ فرق کی وجہ سے ہی تمام لسانی کارکردگی ممکن ہوتی ہے۔ سوسیر تو یہ تک کہتا ہے کہ زبان میں فرق کے علاوہ کچھ نہیں۔ (۸) دوسرے لفظوں میں فرق سے مرتب ہونے والا لسانی نظام دنیا کی ترجمانی کرتا ہے۔ لہذا یہ ترجمانی کامل وفاداری سے ممکن نہیں ہوتی کہ دنیا اور زبان کے درمیان،

زبان کا یہ نظام موجود ہوتا ہے۔ ہم زبان کے ذریعے دنیا کا براہ راست نہیں، زبان کے راستے سے علم حاصل کرتے ہیں۔ زبان میں ہم دنیا کو بعینہ ہی نہیں دیکھتے زبان کے مخصوص قوانین کے تحت تشکیل پانے والی دنیا کو دیکھتے ہیں۔ یہی دو نکات بالعموم اساطیر، لوک کہانیوں، ادب اور دیگر ساختیاتی و پس ساختیاتی مطالعات میں راہ نما اصولوں کے طور پر پیش نظر رہے ہیں۔

ساختیاتی لسانیات سے تنقید نے غیر معمولی مدد لی ہے۔ اس مدد کے نتیجے میں تنقید 'نئی تنقیدی تھیوری' میں منقلب ہوئی ہے۔ تنقید کا تھیوری کا لیلل اختیار کرنا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ ساختیات کے زیر اثر تنقید نے بھی ادبی متون کے اسی طرح نظری ماڈل مرتب کیے ہیں، جس طرح ساختیات زبان کا نظری ماڈل مرتب کرتی ہے۔ جس طور ساختیات زبان کے جامع تجربی نظام، یعنی لانگ تک پہنچی ہے، اسی طور تنقید ادب کی شعریات تک رسائی حاصل کرتی ہے۔ لسانیات میں جو لانگ ہے، ادب میں وہ شعریات ہے۔

شعریات کی دریافت میں نئی تنقیدی تھیوری نے دو رخ اختیار کیے ہیں: ایک تو شعریات کو خود ادب میں دریافت کیا گیا ہے، دوسرا زبان میں۔ یعنی ایک طرف یہ سمجھا گیا ہے کہ جیسے زبان کی تہ میں جامع تجربی نظام کارفرما ہوتا اور اس زبان کی ساری کارکردگی کا ضامن ہوتا ہے، ویسے ہی ادب کی تہ میں ایک جامع نظام موجود ہے۔ گویا تمثیلی منطق کے تحت زبان اور ادب کو مساوی سمجھا گیا ہے۔ دونوں کو ایسے متون خیال کیا گیا ہے جو ایک جیسی کارکردگی کے حامل ہیں۔ بجا کہ یہاں زبان اور ادب کے بعض امتیازات پس منظر میں چلے گئے ہیں، مگر ساختیات ایک جبراً میر نظر یے کے بجائے مطالعہ ادب کا سائنسی طریقہ کار فراہم کرتی ہے جو ادب کے تہ نشین نظام کو مرتب کرتا ہے۔ دوسری طری یہ خیال کیا گیا ہے کہ شعریات خود زبان میں موجود ہے، شعریات زبان کا ہی ایک وظیفہ ہے۔ واضح رہے کہ دونوں صورتوں میں شعریات کا تصور ساختیاتی لسانیات سے ہی ماخوذ ہے۔

رومن جیک سن شعریات کو خود زبان میں دیکھتے ہیں، جب کہ رولان بارت اور تودوروف اسے ادب میں تلاش کرتے ہیں۔

رومن جیک سن نے اپنا نظریہ اپنے مشہور ترسیلی ماڈل کے ذریعے پیش کیا ہے۔ اس ماڈل کے مطابق کسی پیغام کی ترسیل میں چھ عناصر حصہ لیتے ہیں: مقرر، پیغام، سامع، تناظر، کوڈ اور وسیلہ۔ یعنی مقرر کسی سامع کو پیغام بھیجتا ہے۔ یہ پیغام ایک کوڈ میں ہوتا اور تناظر میں با معنی ہوتا ہے۔ پیغام کی ترسیل کسی وسیلے (آواز یا کاغذ) سے ہوتی

ہے۔ اس ماڈل کی بنیاد پر زبان کے چھ وظائف ہیں۔ جب ترسیلی عمل میں زور مقرر پر ہو تو زبان کا وظیفہ جذباتی (Emotive) ہو جاتا ہے، جب زور سامع پر ہو تو Conative، جب تناظر کو مرکزی اہمیت دی جائے تو زبان کا وظیفہ حوالہ جاتی ہو جاتا ہے۔ جب کوڈ پر زور دیا جائے تو وظیفہ 'میٹالنگول' ہوگا جب وسیلے پر زور دیا جائے تو Phatic ہوگا اور جب سارا زور پیغام پر ہو تو زبان کا وظیفہ شاعرانہ ہوگا۔<sup>(۹)</sup> گویا ان کے نزدیک شعریات سے مراد محض شاعری ہے۔ ادب کی دیگر اصناف ان کے پیش نظر نہیں ہیں۔ اور شاعری کی شعریات بھی زبان کے ایک مخصوص استعمال سے عبارت ہے۔ یعنی زبان کے چھ کے چھ وظائف بہ یک وقت کارفرما ہوتے ہیں۔ شاعری اس وقت وجود میں آتی ہے جب ان چھ وظائف میں درجہ بندی قائم ہو جاتی ہے اور پہلے درجے پر پیغام آ جاتا ہے۔ باقی تمام عناصر اس کے تابع ہو جاتے ہیں۔

رواں بارت اور تو دور و ف شعریات کا تصور تو ساختیات سے لیتے ہیں، مگر اسے ادب پر چسپاں کرنے کے بجائے اسے ادب میں دریافت کرتے ہیں۔ ساختیات زبان کے نظام کو ضابطوں (کوڈز) اور رسمیات (کنونشنز) سے عبارت قرار دیتی ہے جنہیں ثقافت تشکیل دیتی ہے۔ اسی اصول کے تحت ادب کا نظام یا شعریات بھی ضابطوں اور رسمیات سے عبارت ہے۔ انہیں بھی ثقافت تشکیل دیتی ہے۔ رواں بارت نے بہ طور خاص اپنی عملی تنقیدات میں ان ضوابط اور رسمیات کو دریافت کیا ہے۔ خصوصاً Sarassine کے مطالعے میں یہ دکھایا ہے کہ کس طرح پانچ کوڈ اس ناول کے پورے معناتی عمل کو ممکن بنا رہے ہیں۔

ساختیاتی لسانیات زبان کے نظام میں فرق کو بنیادی اہمیت دیتی ہے۔ یہ کہ ہر نشان اس لیے بمعنی ہے کہ وہ صوتی، تکلمی اور معنوی سطح پر دوسرے نشان سے مختلف ہے، ورنہ کسی نشان میں اپنی معنی خیزی کا کوئی فطری یا منطقی نظام موجود نہیں ہے۔ اس اصول کی رُو سے بھی ادبی مطالعات کیے گئے ہیں۔ خصوصاً بیانیات (Narratology) (جو ساختیات کے فکشن پر اطلاق سے وجود میں آئی ہے) فرق اور اضدادی جوڑوں کو متن کی معنی خیزی کے عمل میں بنیادی اہمیت کا حامل قرار دیتی ہے۔

ان معروضات سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ساختیاتی لسانیات، ادبی متن کے تعبیر و تجزیے میں مدد دینے کے بجائے، ادبی متن کی ساخت کو سمجھنے کا طریق کار اور ماڈل فراہم کرتی ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ لسانیات متن کی تعبیر و تجزیے کا کوئی نیا طریق کار فراہم ہی نہیں کرتی۔

ساختیات کی کلیت پسندی اور مرکز جوئی پر پہلی شدید ضرب دریدانے ساخت شکنی (ڈی کنسٹرکشن) کی شکل میں لگائی اور اسی آلے سے جو ساختیات کے پاس تھا: لسانیات۔ دریدانے سوسیز کا یہ نکتہ تو قبول کیا کہ معنی تفریق سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ کہ زبان کا سارا نظام فرق سے عبارت ہے۔ پھول اس لیے پھول ہے کہ اس کے فونیم گول، ہول اور فول سے الگ اور متفرق ہیں، مگر درید اس بات کو ماننے پر تیار نہیں تھا کہ زبان میں فرق کا یہ سلسلہ کبھی ختم ہوتا ہے۔ یہ محض ملٹوی ہوتا ہے (Differance) اور ہمیں کسی معنی کی وحدت کا تجربہ اس لیے ہوتا ہے کہ زبان کی تفریقی ساخت کو دبایا جاتا ہے۔ (یہ ایک اہم سوال ہے کہ دبانا زبان کا اصول ہے یا ہماری روزمرہ کی ابلاغی ضرورت کی وجہ سے ہے؟) اسی طرح درید اس بات کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ زبان اپنے آپ میں خود مختار و مکمل ہے۔ یعنی متن سے باہر کچھ نہیں۔ کوئی تحریر، خود سے باہر اپنا تناظر نہیں رکھتی۔ مگر چوں کہ (درید کے یہاں) تناظر لسانی ہے اور ہر لسانی نشان کا Trace باقی رہتا ہے۔ اور Trace کسی متن کے خارجی ماخذ کا شائبہ ہے، (۱۰) اس طور متن کا اپنا لسانی تناظر، تاریخی و سماجی تناظر سے منسلک ہو جاتا ہے اور یہیں سے متن کی تعبیر کی راہ کھل جاتی ہے۔ تاہم واضح رہے کہ یہ تعبیر آزادانہ اور من مرضی کی نہیں ہوتی بلکہ لسانی و تاریخی تناظر کی ہم رشتگی کے مذکورہ تصور کے تحت ہوتی ہے۔

یہ کہنا سادہ لوحی ہوگی کہ تنقید اور لسانیات میں تعلق کی یہی صورتیں ممکن ہیں۔ مگر یہ کہنا مبنی بر انصاف ہوگا کہ تنقید، لسانیات سے یا تو متن کے تعبیر و تجزیے کا طریق کار مستعار لیتی ہے یا پھر تعبیر و تجزیے میں براہ راست مدد لیتی ہے۔ تاہم کچھ اور طریق کار بھی منتخب کیے جاسکتے ہیں اور کسی دوسری طرح سے تعبیر متن میں مدد حاصل کی جاسکتی ہے۔ خصوصاً لسانیات اور دیگر علوم کے تعلق سے پیدا ہونے والی لسانیات کی شاخیں جیسے سماجی لسانیات، نفسی لسانیات وغیرہ تنقید کو تعبیر متن کے نئے انداز فراہم کر سکتی ہیں۔ ویسے تو سماجی و نفسی لسانیات کی طرز پر تخلیقی لسانیات کو خالص سائنسی بنیادوں پر قائم کرنے کی ضرورت اور اسے تنقید متن میں بروئے کار لانے کی حاجت ہے۔ تخلیقی لسانیات اسلوبیات سے مختلف ہوگی۔ یہ محض ادب کی زبان کے افراد و امتیاز کا مطالعہ نہیں کرے گی (جیسا کہ اسلوبیات کرتی ہے) بلکہ اس نفسی تخلیقی حالت کے تناظر میں ادبی زبان کا مطالعہ کرے گی جو ادب کو وجود میں لانے کی ذمہ دار ہے اور جس کے ہاتھوں زبان نحوی سطح پر نئی ترتیب اور معنیتی سطح پر تقلیب سے ہم کنار ہوتی ہے۔ نیز یہ اس مشترک ساخت کی تحقیق بھی کرے گی جو فرد کی نفسی کیفیت اور سماج کی تہذیبی حالت کو یکساں طور پر متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

## حواشی:

۱۔ ان کا اصل اقتباس یہ ہے:

"The linguist studies the language of all persons alike, the individual features in which a great writer differs from the ordinary speech of his time and place interest the linguist no more than the individual features of any other persons and speech, and much less than the features that are common to all speakers."

(Language, London, 1935, Ailen and nwin. P 21-2)

۲۔ رے منڈ چیپ مین کے لفظوں میں سائل کی خصوصیت یہ ہے:

"The basis... is the choice of certain liagistic features in place of others."  
(Raymond Chapman, Language and Literature. London: Edward Arnold (Publishers) Ltd. 1984, p 10)

۳۔ ڈاکٹر سید حامد حسین، لفظوں کی انجمن میں، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۹۶ء، ص ۱۴

۴۔ اس ضمن میں سوسیز کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو۔

"... The language user is unaware of their succession in time: he is dealing with a state. Hence the linguist who wishes to understand this state must rule out of consideration everything which brought that state about, and pay no attention to diachrony. The intervention of history can only distort his judgment."

(Course in General Linguistics, Open Court, La salle, Illinois 1992, P 81)".

5- "The aim of general synchronic linguistics is to establish the fundamental principles of any idiosynchronic system, the facts which constitute any linguistic state." (IBID P 99)

6- "(Levi Strauss) believes that this linguistic model will uncover the basic structure of human mind - the structure which governs the way human beings, shape all their institutions, artifacts and forms of knowledge."

(Raman Solden, Peter Widdowson, Contemporary Literary Theory, The University Press of Kentuckey, 1993, PIII)

۷۔ افلاطون نے یہ بحث Cratylas میں اٹھائی ہے۔ بالعموم یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ زبان اور دنیا کے رشتے پر غور کرنے والا پہلا آدمی افلاطون ہے، جو درست نہیں ہے۔ افلاطون سے کہیں پہلے بھرتری ہری یہ بحث پیش کر چکا تھا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ بھرتری ہری اور افلاطون دونوں زبان اور دنیا کے رشتے کو حقیقی اور فطری قرار دیتے ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ اشیاء کا نام جان لینے سے اشیاء کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔

مزید جاننے کے لیے دیکھیے:

- ☆ Donald G. Ellis
- ☆ From Language and Communication, London, Lawrence Erlbaum Association Publishers. 1992.
- ☆ Sibajiban Bhattacharyya, Bhartri Hari and Withengstein, Dehli, Sahitya Akademi, 2004.

۸۔ سوئیز کے تصور نشان کی وضاحت کے لیے کورس کے صفحات ۶۵ تا ۷۰ ملاحظہ کیجیے۔

۹۔ رومن جیکب نے مقالہ ”لسانیات اور شعریات“ کے عنوان سے ۱۹۵۶ء میں انڈیانا یونیورسٹی میں پیش کیا تھا۔ ان کے پیش نظر بنیادی سوال یہ تھا کہ آخر وہ کیا چیز ہے جو ایک لسانی عملی کو آرٹ کا نمونہ بناتی ہے؟ اس سوال کا جواب انھوں نے لسانیات میں ہی تلاش کیا۔ مزید بحث کے لیے ملاحظہ کیجیے۔

David Lodge (ed) Modern criticism and Theory, Dehli, Pearson, 2003  
P 31-56.

- 10- "... There is nothing outside the text."  
"... The writing has no context external to itself which would coerce its movement."

مزید تفصیل کے لیے دیکھیے۔

Frank Lentricchia, After the New criticism, London: Methuem (P 160-73)











































## تحقیق میں اخبارات کی اہمیت: ایک مثال

ڈاکٹر خالد محمود سحرانی\*

### Abstract:

This research paper highlights the importance of newspapers in the literary research work. In this paper the researcher has pointed out the last visitor of Allama Iqbal, based on the news that published in The Civil and Military Gazette on 22 of April 1938. By giving the instance of this news, it is emphasized that news papers are contemporary sources and provide numerous hints for further research.

سنجیدہ علمی و ادبی حلقوں میں اخبارات کی ادبی اہمیت کو استہزا کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔ تحقیقی دنیا میں تو یہ معاملہ اور بھی سنگین نوعیت اختیار کر جاتا ہے۔ شام تک اخبار میں پکڑے لپیٹنے کی بھتیجی اس حوالے سے مشہور ہے۔ دوسرے اور تیسرے درجے کے ادب کو پروان چڑھانے، ذاتی نمود، بازاری سطح وغیرہ کا الزام بھی اخبارات کے ادبی ایڈیشنوں پر عائد کیا جاتا ہے۔ ان الزامات کی صداقت اپنی جگہ لیکن ادبی تحقیق میں بعض حوالوں سے اخبارات کی اہمیت کو یک قلم مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی ایک مثال اقبالیات کے حوالے سے پیش نظر ہے۔ علامہ اقبال کی وفات پر اس عہد کے ہر اہم اور غیر اہم اخبار نے ان کے انتقال کی خبر نمایاں طور پر لگائی، جنازے اور تدفین کے تمام تر مراحل اور بعد ازاں تعزیتی پیغامات کا طویل سلسلہ بھی کئی دنوں تک ان اخبارات میں نظر آتا ہے۔ یہ سب معاصر شہادتیں ہیں۔ سول اینڈ ملٹری گزٹ، انقلاب اور کم و بیش ہر اخبار میں گورنمنٹ کالج لاہور سے لے کر بنگال کے ایک مڈل اسکول میں ہونے والے تعزیتی اجلاس کی بھرپور روداد ان اخبارات میں موجود ہے کہ جن سے اقبال کے شاعرانہ تشخص کے علاوہ ان کی شخصیت کی دیگر نمایاں جہات کی طرف واضح اشارے ملتے ہیں۔ سول اینڈ ملٹری گزٹ میں بھی اقبال کی وفات کی خبر پہلے صفحے پر لیڈنگ نیوز کے طور پر چھپی اور اس میں انھیں Poet, Philosopher and Politician کے الفاظ سے یاد کیا گیا۔ اقبال کی مذکورہ تینوں جہات میں سے ایک جہت اب کم و بیش قصہ پارینہ بنتی جا رہی ہے۔ سیاست کے میدان میں ان کی عملی خدمات کا اہم بنیادی ماخذ اس عہد کے اخبارات ہیں کہ جن کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ حیاتِ اقبال کی سیاسی جہت کے حوالے سے

\* استاذ شعبہ اُردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور۔

ڈاکٹر عاشق بٹالوی نے کسی حد تک کام کیا ہے (۱)۔ علاوہ ازیں، ان کی وفات کے موقع پر فقط عدالتوں، تعلیمی اداروں، وکلاء تنظیموں، ادیبوں اور شاعروں ہی نے تعزیتی جلسوں کا انعقاد کر کے اس قومی سانحے پر اپنے اپنے جذبات کا اظہار نہیں کیا تھا بلکہ معروف اور غیر معروف سیاسی تنظیموں نے بھی ان کی سیاسی جدوجہد اور بصیرت کو خراج تحسین پیش کیا۔ اس نوع کی تمام تر کاروائیاں اور روداد اس عہد کے اخبارات میں موجود ہے۔

اقبال کے آخری چند ایک دنوں کی بڑی زندہ اور چلتی پھرتی تصویریں اس عہد کے اخبارات میں ملتی ہیں اور جو معاصر شہادت کا درجہ رکھنے کے سبب بنیادی ماخذ کا مقام حاصل کر لیتی ہیں۔ تحقیق چراغ سے چراغ جلانے کا عمل بھی ہے۔ ایک ادھوراما خدیا ایک ہلکا سا اشارہ محقق کو مزید آگے بڑھنے کا حوصلہ عطا کرتا ہے اور یہ نیم واضح اشارے بسا اوقات اعلیٰ تحقیق کے لیے بنیاد بن جایا کرتے ہیں۔ حیات اقبال کے حوالے سے اس دور کے اخبارات اس نوع کے نیم واضح اشاروں سے بھرے پڑے ہیں اور حیات اقبال کی مزید تحقیق کے لیے کئی گم نام گوشوں کی ابتدائی صورتیں اپنے صفحات پر سجائے ہوئے ہیں۔

۲۰۰۲ء کو حکومتی سطح پر سال اقبال قرار دیا گیا تھا۔ اس برس گورنمنٹ کالج کی سونڈھی ٹرانسلیشن سوسائٹی کے زیر اہتمام مختلف زبانوں میں موجود قبائلیات کی روایت کو اردو میں منتقل کرنے کا منصوبہ بنایا گیا۔ اس دوران میں میوزیم لائبریری، قائد اعظم لائبریری، اقبال اکادمی وغیرہ میں موجود پرانے اخبارات اور ان کی مائیکروفلمیں دیکھنے کا موقع میسر آیا۔ ان اخبارات میں اقبال کی وفات کے حوالے سے جو معلومات درج تھیں، وہ اس لیے بھی حیران کن ٹھہریں کہ ان میں سے بعض باتیں نہ صرف نوجوان سکالرز کے لئے نئی تھیں بلکہ لاہور میں موجود نامور اہل دانش (۲) بھی ان سے لاعلم تھے یا ان کے حافظے سے وہ باتیں محو ہو چکی تھیں۔ اقبال کے حوالے سے لکھی جانے والی نمائندہ سوانح عمریاں بھی بہت محدود انداز میں ان اخباری اطلاعات کی تصدیق کر رہی تھیں۔ مثال کے طور پر اقبال کی وفات کی خبر اخبارات کی باقاعدہ اشاعتوں میں ۲۲ اپریل کو شائع ہوئی۔ اس تاخیر کی اپنی وجہ تھی (۳) سول اینڈ ملٹری گزٹ میں پہلے صفحے پر اقبال کی وفات کی خبر نمایاں طور پر شائع ہوئی جس کی تفصیل میں درج اس حصے پر ہم رک سے گئے:

"On wednesday night he...talked at length with Baron von Veltheim, an old friend from Germany. They discussed philosophy and politics about mid night.(4)

اسی رات اقبال نے وفات پائی، اس اہم اور آخری ملاقات کا احوال اردو میں نہیں ملتا۔ اخباری اطلاعات

کے مطابق یہ ملاقات کم و بیش چھ سات گھنٹوں پر محیط ہے۔ ”زندہ رود“ اور ”مظلوم اقبال“ کے آخری صفحات پر جبکہ ڈاکٹر سید تقی عابدی کے مضمون ”اقبال کی آخری رات“ میں اس ملاقات کا سرسری سا ذکر موجود ہے (۵)۔ ان تصانیف کے مطالعے سے یہ اندازہ لگانا تقریباً ناممکن ہے کہ اس طویل ملاقات میں دونوں ہستیوں کے مابین کن کن موضوعات پر گفتگو ہوئی، بیرن فان والتھائیم کون تھے، ان کا اصل نام یہی ہے یا کچھ اور، ان کا اقبال سے ربط کب سے تھا، اگر وہ اقبال کے قدیمی دوستوں میں شامل ہیں تو پھر اقبال کی سوانح عمریاں ان کے تذکرے سے خالی کیوں ہیں، اپنی آخری شام کو اتنے شدید عوارض کے ہوتے ہوئے اقبال نے ان سے اتنے گھنٹوں ملنا کیسے گوارا کیا، کیا یہ ملاقات پہلے سے طے تھی، کیا اقبال نے اس ملاقات کے لیے کوئی خاص اہتمام کیا تھا۔ ”جاوید منزل“ میں اقبال کے آخری لمحات کا کم و بیش ایک ایک پل ریکارڈ پر ہے، وہاں پر ان کے جواہر موجود تھے، ان کی تحریروں سے وہاں آنے جانے والوں کی مکمل تفصیل ملتی ہے، حتیٰ کہ ان کے معالجین اور ادویات کا ذکر بھی موجود ہے لیکن ان اخباری اطلاعات کی تفصیل ان تحریروں میں نہیں ملتی۔

۲۲ اپریل ۱۹۳۸ء کے سول اینڈ ملٹری گزٹ کی اطلاعات سے وابستہ تفصیلات کی تلاش میں ہمیں بیرن فان والتھائیم کا جرمن زبان میں لکھا گیا مضمون (6) مل گیا۔ اس مضمون کے متن سے اس ملاقات کا احوال قدرے تفصیل سے ملتا ہے جس کے مطابق ۲۰ اپریل ۱۹۳۸ء کی شام جرمنی کے بیرن فان والتھائیم جن کا اصل نام ہنس ہاسو (Hans-Hasso) ہے، علامہ اقبال سے ملنے ”جاوید منزل“ گئے۔ یہ ملاقات پہلے سے طے تھی۔ ہنس ہاسو نے جرمنی سے روانہ ہوئے علامہ اقبال کو برصغیر میں اپنی آمد کی پیشگی اطلاع ٹیلی گرام کے ذریعے دی تھی۔ یہ ٹیلی گرام اقبال میوزیم میں موجود ہے۔ ہنس ہاسو اقبال کے معمول کے ملاقاتیوں میں سے نہ تھے۔ اپنی روز افزوں بگڑتی ہوئی صحت کی وجہ سے تکلف کی ملاقاتوں کا سلسلہ تقریباً موقوف ہو چکا تھا۔ ان حالات اور اس صورت حال میں ہنس ہاسو اقبال سے ملنے گئے۔ اقبال کی سوانح عمریوں سے اس شام کے معمولات پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے اس ملاقات کے لیے کچھ نہ کچھ اہتمام ضرور کیا۔ مثال کے طور پر انہوں نے اس دن رشید حجام سے شیو بنوائی (۷)۔ اس شام اقبال کے مزاج میں بشاشت کا حوالہ سول اینڈ ملٹری گزٹ میں بھی ملتا ہے (8)۔ اس شام اقبال نے معمول کے خلاف اپنا پلنگ خواب گاہ سے اٹھوا کر باہر دالان میں بچھو دیا تھا۔ یہ تمام عوامل بہ ظاہر بہت معمولی نوعیت کے ہیں لیکن اقبال کے آخری ایام کے پیش نظر معمول سے بہت ہٹ کر ہیں۔ قیاس کہتا ہے کہ ان عوامل کے پس پردہ ہنس ہاسو سے ملاقات کرنے کا اہتمام شامل ہو سکتا ہے۔ ہنس ہاسو کو اقبال کی گرتی ہوئی صحت کا علم تھا۔ انھوں نے اپنے

مضمون میں لکھا ہے کہ وہ لاہور میں اپنے دوستوں کو یہ کہہ کر اقبال سے ملنے گئے تھے کہ وہ ایک شخص سے ملنے جا رہے ہیں جو زندگی اور موت کی حد پر کھڑا ہے اور وہ یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ ان لمحات میں ایک ایسا شخص جو موت کے موضوع پر ساری عمر سوچتا اور لکھتا رہا، اب اس کے احساسات کیا ہیں (9)۔

ہنس ہاسو غروب آفتاب سے کچھ دیر قبل علامہ اقبال سے ملنے ”جاوید منزل“ آئے۔ علامہ اقبال نے بستر علالت پر ان کا استقبال کیا۔ یہ امر حیران کن ہے کہ اقبال نے عوارض کی اتنی شدت میں ان سے طویل ملاقات کی جو آدھی رات تک جاری رہی۔ اسی دن جب اقبال کے بھتیجے اعجاز احمد نے ڈاکٹر جمیعت سنگھ سے اقبال کی صحت کے بارے میں استفسار کیا تھا تو جمیعت سنگھ کا جواب حوصلہ افزانہ تھا۔ ہمارا خیال ہے اس حوالے سے بھی اقبال مضبوط شخصیت کے مالک تھے۔ ہنس ہاسو جب اقبال سے ملنے آئے تو اقبال کی بینائی گھٹ کر نہ ہونے کے برابر رہ گئی تھی، اس کے ساتھ ساتھ تو گویا کئی بھی خاصی حد تک زائل ہو چکی تھی، دمہ، گلے، دل اور جوڑوں کی تکلیف الگ سے تھی۔ ہمارا مقصد یہاں اقبال کے عوارض کی تفصیل درج کرنا نہیں بلکہ ان کے ہاں رجائیت کے پہلو کی طرف اشارہ کرنا ہے جو اس آخری شام تک ان کا ہم دم رہا۔ اپنے ان آخری لمحات میں بھی اقبال نے ہنس ہاسو کو اس طویل تر ملاقات میں اس بات کا احساس تک نہ ہونے دیا کہ وہ چند لمحوں کے مہمان ہیں۔ علامہ اقبال نے ان لمحات میں عمدہ یادداشت کا بھی ثبوت دیا۔ انھیں ہنس ہاسو کا ارسال کردہ وہ کارڈ تک یاد تھا کہ جو ہنس ہاسو نے اقبال کی سالگرہ کے موقع پر جرمنی سے ارسال کیا تھا اور جس میں انھوں نے اپنی نیک تمناؤں اور اقبال کی صحت کے بارے میں محبت بھری تشویش کا اظہار کیا تھا۔ اقبال نے اس ملاقات کے آغاز میں ہنس ہاسو کے ان دلی جذبات پر ان کا شکریہ ادا کیا جبکہ ہنس ہاسو اس کارڈ کو بھول چکے تھے۔

یہ بھی کیسا عجیب اتفاق ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی وفات سے چند ہی گھنٹے قبل موت کے موضوع پر گفتگو کی۔ ہنس ہاسو لکھتے ہیں: ”اس ملاقات میں ہم قومی اور شخصی موت کے مابین موجود فرق پر خاصی دیر تک باتیں کرتے رہے۔ اقوام کی موت اور کسی ایک فرد کی موت کے بارے میں انھوں نے بڑی خرد افروز باتیں کیں۔ اس موضوع کے حوالے سے کئی نظریات ہمارے درمیان زیر بحث آئے۔“ (10) موت کے موضوع پر ہنس ہاسو نے اقبال کا وہ معروف شعر بھی دہرایا جو عموماً وہ آٹو گراف کے طور پر درج کرتے تھے اور جو ہنس ہاسو کی ڈائری میں بھی آٹو گراف کی صورت میں موجود تھا:

چناں بزی کہ مرگ ماست مرگ دوام

## خدا کردہ خود شرمسار تر گردو

ہنس ہاسو کے سیاسی، علمی و ادبی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ ان کی شخصیت میں سیاحتی پہلو بھی خاصا غالب تھا۔ انھوں نے اپنی زندگی کا زیادہ تر عرصہ سیر و سیاحت میں گزارا۔ انھوں نے ایشاء کی سیاحت سے وابستہ اپنی یادداشتوں کو ڈائری کی شکل میں تحریر کیا جو بعد ازاں شائع ہوئیں (۱۱)۔ علامہ اقبال نے اس ملاقات میں ان کے جذبہ سیاحت کو سراہا۔ اگرچہ اس امر کی کوئی تحریری شہادت تو ہمارے سامنے نہیں آسکی لیکن قیاس کہتا ہے کہ ہنس ہاسو کی سیاحت کے پس منظر میں کچھ سیاسی عوامل بھی تھے۔ ہنس ہاسو جرمنی کی سیاست میں اہم مقام رکھتے تھے اور بیرن کہلاتے تھے۔ جرمنی میں بیرن کہلانا نشان و شوکت اور اعزاز کی بات سمجھا جاتا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، اعجاز احمد اور اخبارات نے ہنس ہاسو کو اسی نام سے یاد کیا ہے۔ زندہ رود کے کاتب نے (کتابت کے ایڈیشنوں میں) ”فان“ کے لفظ کو یوں رقم کیا ہے کہ پہلی نظر میں ”خان“ پڑھا جاتا ہے اور گمان ہوتا ہے کہ کوئی بیرن خان اقبال سے ملنے آیا تھا۔ جرمن زبان کا لفظ ”Von“ انگریزی میں ”Of“ کہلاتا ہے جس کا تلفظ ”فان“ ہے۔ ہنس ہاسو اور اقبال دونوں سیاست کے نظری مباحث سے لے کر عملی صورت حال تک گہری نظر رکھتے تھے۔ کہا جاتا ہے ہنس ہاسو ٹلر کے نہایت قریب تھے اور سیاسی امور میں ان کی معاونت کیا کرتے تھے۔ اس امر کے باب میں بھی آرا موجود ہیں کہ ہنس ہاسو کی اس موقع پر برصغیر آمد ٹلر کے نمائندے کی ہوئی اور ان کا مقصد یہاں کے حالات کا جائزہ لینا تھا (۱۲)۔ انھوں نے برصغیر کے بعد افغانستان روانہ ہونا تھا۔ اس ملاقات میں اقبال نے انھیں افغانستان سے متعلق معلومات بہم پہنچائیں۔ اس ملاقات کے سیاسی پہلوؤں پر تحقیق کی گنجائش موجود ہے۔ اس زمانے میں ہند پر انگلستان کا راج تھا، آنے والے دنوں میں جرمنی اور انگلستان عالمی جنگ کے میدان میں حریف کے طور پر اترنے والے تھے۔ ان حالات میں ہنس ہاسو کا یہاں آنا اور علامہ اقبال سے تبادلہ خیال کرنا کسی نئے منظر کی گواہی دے سکتا ہے۔

علامہ اقبال کو جرمنی سے خاصا تعلق تھا جس کا اظہار ان کے ہاں تخلیقی سطح پر بھی ہوا ہے۔ اس نسبت کا اندازہ ”ایک شام“ سے لگایا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے بقول ہنس ہاسو ہائیڈل برگ میں ان کے ہم سبق رہ چکے تھے (۱۳)۔ بیرن فان و اتھائییم ہنس ہاسو اور اقبال کے ہم درس ہونے کا حوالہ علامہ اقبال کے بھتیجے اعجاز احمد کے ہاں بھی موجود ہے (۱۴)۔ اس حوالے سے بھی تحقیق کی گنجائش موجود ہے کہ اقبال کے جرمنی کے احباب کے روابط اقبال سے زندگی کے کس مرحلے تک رہے اور اقبال کی فکری دنیا میں ان کا کردار کس حد تک رہا۔ جرمنی کی وہ خوش گوار یادیں جو ”ایک شام“ کی صورت بہت پہلے نمود پذیر ہو چکی تھیں، ان کا عکس اس آخری شام تک بھی نہیں دھندلایا تھا

اس ملاقات میں اقبال اپنی لینڈ لیڈی، احباب اور اساتذہ کی یادوں کو ہنس ہاسو کے ساتھ تازہ کرتے رہے۔  
 اخباری اطلاعات کے مطابق ہنس ہاسورات کے ساڑھے بجے واپس گئے تو اس کے بعد اقبال سونے کے لیے چلے گئے۔ رات دو بجے کے لگ بھگ ان کی آنکھ شدید تکلیف کے باعث کھلی۔ صبح ساڑھے پانچ بجے اقبال نے وفات پائی جس کے ایک ایک لمحے کی روداد ریکارڈ پر ہے۔ اس آخری شام کے پل پل کے ریکارڈ پر اگر کچھ نہیں ہے تو وہ بیرن فان والتھائیم ہنس ہاسو سے علامہ اقبال کی یہ ملاقات ہے۔ یہ حوالہ بھی اخبارات کا مرہونِ منت ہے کہ جس میں اس ملاقات کا ناقابلِ تردید ثبوت موجود ہے اور تحقیقی دنیا کو اقبالیات میں سوانح کے حوالے سے نیا منظر نامہ دکھلا سکتا ہے۔ ہنس ہاسو نے صبح کے ضمیموں میں اقبال کی وفات کی خبر پڑھی تو انھیں ایک طرح کا دھچکا لگا کیونکہ وہ اقبال کی وفات سے چند گھنٹے قبل ہی ان کے پاس سے اٹھ کر آئے تھے۔ اس حوالے سے آنا میری شمل کا یہ جملہ کتنا معنی خیز ہے۔  
 "It was a strange coincidence that the last visitor who saw Iqbal before his death was a German" (15)

اقبال سے آخری ملاقات از بیرن فان والتھائیم ہنس ہاسو مترجم: عامر رفیق معاونت: ڈاکٹر خالد سنجرانی  
 (یہ مضمون جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں ہمیں جرمن سنٹر، لاہور کا تعاون حاصل رہا۔)

شام کے وقت میں معروف شاعر و فلسفی سر محمد اقبال سے ملا۔ انھوں نے بستر پر لیٹے لیٹے میرا استقبال کیا۔ آپ کئی ماہ سے علیل تھے اور اسی علالت کے ان کا اٹھنا بیٹھنا محال تھا۔ انھیں دل کا عارضہ تھا جو اب شدید صورت اختیار کر چکا تھا، استہما کی تکلیف الگ سے زور پر تھی، آنکھ میں موتیا تر آنے کے سبب ان کی بینائی تقریباً زائل ہو چکی تھی۔ اتنی علالت کے باوجود ان کی یادداشت اچھی تھی، انھوں نے فراخ دلی سے میری ان نیک خواہشات کا شکریہ ادا کیا جو میں نے انھیں جنوری میں ان کی ساٹھویں سالگرہ کے موقع پر کارڈ کی صورت میں ارسال کی تھیں۔ انھوں نے میری حالیہ سیاحتوں کو سراہا اور ان میں اپنی دل چسپی کا اظہار بھی کیا۔ ہم گھنٹوں فلسفہ اور فن کی نزاکتوں پر بات چیت کرتے رہے، عالمی سیاسی صورت حال پر بھی ہم نے کھل کر باتیں کیں۔ اقبال جرمنی میں کچھ عرصہ رہ چکنے کے سبب اور خاص طور پر گوٹے کے مداح ہونے کی وجہ سے جرمن تہذیب سے خوب واقف تھے۔ گزشتہ کئی

سالوں سے وہ میری اس رائے کی پر جوش تائید کرتے چلے آ رہے تھے کہ جرمنی اور ہندوستان کے مابین ٹھوس اور بنیادی روابط مستحکم کرنے کا وقت آن پہنچا ہے۔

اگرچہ میں لاہور میں اپنے دوستوں کے سامنے اپنے اس تاثر کا اظہار کر چکا تھا کہ میں ایک شخص سے ملنے جا رہا ہوں جو موت کے نزدیک کھڑا ہے لیکن مجھے ہرگز اندازہ نہ تھا کہ میں ان کا آخری ملاقاتی ثابت ہوں گا۔ اگلے روز جمعرات ۲۱ اپریل کی صبح کو میری ملاقات کے چند گھنٹے بعد ہندوستان بھر کے ضمیمے اس خبر کے ساتھ شائع ہوئے کہ اقبال وفات پا گئے ہیں۔ میری اس ملاقات کے پانچ گھنٹے بعد ان کا انتقال ہوا۔ پورے ہندوستان کے سکول، جامعات، عدالتیں اور بازار اس سوگ میں بند کر دیئے گئے۔ ان کی وفات پر اخباروں میں لکھا گیا:

”بدھ کی رات آپ بہت ہشاش بشاش تھے۔ جرمنی سے آپ کے ایک پرانے دوست بیرن فان والتھائیم ملنے کے لیے آئے تو آپ نے بہت دیر تک ان سے باتیں کیں۔ ان کے درمیان فلسفہ اور سیاست پر گفتگو آدھی رات تک جاری رہی۔ جب مہمان اٹھ کر روانہ ہوا تو آپ سونے کے تشریف لے گئے۔ ۲ بجے (رات) آپ کی آنکھ کھلی تو آپ نے بائیں ٹانگ پر سوجن کی شکایت کی۔۔۔ سر محمد اقبال نے آخری کلمات ادا کرتے ہوئے کہا ”میں مسلمان ہوں۔ میں موت سے نہیں گھبراتا۔ میں اس کا استقبال مسکراتے ہوئے کروں گا۔“ (16)

ان جملوں کے بعد آپ اذیت کی کیفیت میں چلے گئے اور پانچ منٹ بعد اپنی جاں خالق حقیقی کے سپرد کر دی۔ اس عظیم شاعر نے اپنی موت سے پندرہ منٹ پہلے جو اشعار کہے، ان کا متن میں نے اخبارات سے حاصل کیا۔ یہ اشعار فارسی میں ہیں، میں ان کا جرمن میں ترجمہ پیش کرتا ہوں۔

سرورِ رفتہ باز آید کہ ناید  
نسیمے از حجاز آید کہ ناید  
سر آمد روزگارِ ایں فقیرے

وگر دانائے راز آید کہ ناید (۱۷)

(وہ سرور جواب ماضی کا حصہ بن چکا ہے اب لوٹ کر آئے گا یا نہیں آئے گا؟ حجاز سے ہوا کا کوئی جھونکا آئے گا یا نہیں آئے گا۔ اس فقیر کا عرصہء حیات اب تمام ہوتا ہے، کوئی دوسرا دانائے راز اب آئے گا یا نہیں آئے گا۔) میرا یہ منصب نہیں اور نہ ہی میں خود کو اس بات کا اہل سمجھتا ہوں کہ میں اقبال کی شخصیت اور ان کے فن کا



محاکمہ پیش کروں۔ تاہم، یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اقبال ایشاء کی عظیم شخصیات میں نہایت نمایاں مقام کے حامل تھے۔ خاص طور پر ہندوستان اور ایران کے تہذیبی اور علمی افق پر ان کی حیثیت روشن ستارے کی تھی۔ آپ فلسفیوں اور شاعروں میں چیز دیگر تھے۔ ان کی وفات کو پورے ہندوستان میں قومی سانحے کے طور پر محسوس کیا گیا۔ پوری دنیا کے مسلمانوں نے اپنے اس ملی نقصان کو نہ صرف محسوس کیا بلکہ آب دیدہ بھی ہوئے۔

یہ تقدیر کا عجیب اور اتفاقی امر ہے کہ میں ان کا آخری ملاقاتی تھا۔ اس ملاقات میں ہم خاصی دیر تک قومی اور شخصی موت کے مابین تفاوت اور ان کے نظریات اور رجحانات پر باتیں کرتے رہے۔ اس موضوع کے حوالے سے انھوں نے بڑی خرد افروز گفتگو کی۔ ان کے فرزند جاوید اقبال کو میں نے تعزیت نامہ ارسال کیا جو ہندوستان کے اخبارات میں شائع ہوا۔ ان کے والد محترم کو قبرستان میں دفن کرنے کی بجائے بادشاہی مسجد کے سامنے مخصوص جگہ پر ہزاروں عقیدت مندوں کی موجودگی میں سپرد خاک کیا گیا۔

وادئ کشمیر اور سری نگر سے کوئی اخبار شائع نہیں ہوتا۔ آج ۲۳ اپریل ۱۹۳۸ کو ہندوستان سے آنے والے اخبارات کے ذریعے سر محمد اقبال کی وفات کی اطلاع پہنچی تو سارے بازار بند ہو گئے۔ اس لمحے مجھے اقبال کا آٹو گراف بڑی شدت سے یاد آیا جو انھوں نے اڑھائی سال پہلے میری ڈائری پر دیا تھا۔ اس آخری ملاقات میں، میں نے ان کے سامنے ان کے آٹو گراف کے الفاظ دہرائے بھی تھے۔ اس شعر کا جرمن ترجمہ پیش کرتا ہوں۔

چناں بزی کہ مرگ ماست مرگ دوام

خدا کردہ خود شرم سار تر گردد

یہ بھی کیسا اتفاقی امر ہے کہ آٹو گراف ڈائری پر لکھے جانے والا یہ شعر اقبال کے آخری کلمات سے مماثل ہے۔ سر محمد اقبال نے دیگر علمی مشاغل کے ساتھ ساتھ فلسفہ، عجم پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری میونخ یونیورسٹی سے حاصل کی، کیمبرج اور لندن یونیورسٹی میں فارسی پڑھاتے رہے۔ ۱۹۲۲ میں حکومت برطانیہ کی طرف سے انھیں ”سر“ کا خطاب ملا۔

جرمنی اقبال کا آبائی وطن نہ تھا اور نہ ہی اس سر زمین میں ان کی جڑیں بہت گہرائی میں تھیں۔ تاہم، یہ حقیقت ہے کہ اقبال کی فکری بالیدگی میں جرمنی نے بہت اہم کردار ادا کیا۔ جرمن زبان و ادب کے اقبال پر اثرات کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔ اقبال کے آخری کلمات کو مد نظر رکھتے ہوئے اور اپنی سیاسی یادداشتوں کو مجتمع کرتے ہوئے میں ”بھگوت گیتا“ کے یہ چند الفاظ اقبال کے حضور پیش کرتا ہوں:

”وہ جو زندگی سے جدا ہوتے ہوئے دودھیا نور کا تصور اپنے دل میں لئے اوپر اٹھ رہا ہے، جسم کی بندشوں اور اس کی حدوں سے باہر نکل رہا ہے، میرے نزدیک وہ نہایت ارفع مسند کی طرف بڑھ رہا ہے کیونکہ وہ اس ہستی سے ہم آغوش ہونے چلا ہے کہ جس کی چاہت میں اس نے اپنی زندگی گزاری تھی۔“ (۲۳ اپریل ۱۹۳۸)



## حواشی اور حوالے

(۱) عاشق حسین بٹالوی کی تصنیف ”اقبال کے آخری دو سال“ (مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان، بارسوم ۱۹۷۸) اقبال کے آخری دو سالوں کے حوالے سے قومی جدوجہد کی تاریخ کا احوال سامنے لاتی ہے۔ اس کتاب میں اخبارات کو بنیادی حیثیت دی گئی ہے۔ اس کتاب میں علامہ اقبال کے آخری دو سالوں کی چلتی پھرتی تصویر تو سامنے نہیں آتی لیکن اخبارات اور دستاویزی مآخذات کی بنا پر قومی جدوجہد کا نشان ضرور سامنے لاتی ہے۔

(۲) بیرن فان والتھائیم (ہنس ہاسو) کا نام ۲۲ اپریل ۱۹۳۸ کے اخبارات میں موجود ہے۔ یہ نام ہمارے لیے نامانوس تھا، اس لیے ہم نے لاہور کے اہل علم بالخصوص اقبال شناسوں سے رابطہ قائم کیا تو انھوں نے اس نام سے واقفیت کے باب میں لاعلمی کا اظہار کیا۔ جس کے بعد ہماری دل چسپی اس شخصیت کے حوالے سے بڑھتی گئی کہ یہ کون سی شخصیت ہے کہ جس کی آخری ملاقات کا ذکر اخبارات میں موجود ہے لیکن اقبال کی سوانح عمریاں اور اس عہد کے اقبال شناس اس سے ناواقف ہیں۔ مسلسل جستجو کے بعد کسی نے اکرام چغتائی صاحب کے بارے میں بتایا کہ انھوں نے اس حوالے سے ۸۰ کی دہائی میں ایک مضمون لکھا تھا جو روزنامہ ”نوائے وقت“ میں شائع ہوا تھا۔ ان سے ملاقات اقبال اکادمی کے دفتر میں ہوئی لیکن اس باب میں یہ ملاقات اس لیے مفید ثابت نہ ہوئی کہ ان کے ہاں سے ان کے مضمون کا تراشہ ہمیں مل سکا اور نہ ہی مزید معلومات۔ البتہ انھوں نے اتنی مہربانی ضرور فرمائی کہ ہر من ہی سے جرم زبان میں لکھا ہوا مضمون (جو ہم ساتھ لے گئے تھے) ترجمہ کرنے پر اپنی آمادگی ظاہر کی۔ ان کا ترجمہ شدہ مضمون ”اقبال: مشرق و مغرب کی نظر میں“ (مطبوعہ جی سی یونیورسٹی، لاہور، ۲۰۰۲) میں شائع ہوا۔

(۳) ۲۱ اپریل کو علی الصبح ساڑھے پانچ بجے علامہ اقبال نے وفات پائی۔ اس وقت تک اخبارات کے باقاعدہ ایڈیشن اس سبک رفتار عہد میں بھی اشاعت کے مراحل سے گزر کر بازاروں میں آچکے ہوتے ہیں اور ان میں کوئی اضافہ یا ترمیم ممکن نہیں ہوتی۔ اس لیے ۲۱ اپریل کے اخبارات کے باقاعدہ ایڈیشنوں میں اقبال کی وفات کی خبر نہیں ملتی۔ اگلے روز ۲۲ اپریل کے تمام اخبارات نے اس سانحے کی خبر پہلے صفحے پر جلی حروف کے ساتھ شائع کی۔ البتہ ۲۱ اپریل

کے دن اخبارات نے علامہ اقبال کی وفات پر خصوصی ضمیمے شائع کیے تھے۔

- (4) Civil and Military Gazette, Friday .April 22, 1938. Vol. Lix No. 4299, P. 1
- (۵) ملاحظہ کیجیے: ”زندہ رود۔ حیات اقبال کا اختتامی دور“ از ڈاکٹر جاوید اقبال، ص ۶۷، ”مظلوم اقبال“ از اعجاز احمد، ص ۱۶۵ اور ”سید سخن“ از ڈاکٹر سید تقی عابدی، ص ۲۳۹۔
- (6) "Letzte Begegnung mit Iqbal": "Tagobiicher aus Asien", Band ,Classen-Verleg, Hamburg, 1956.
- (۷) جاوید اقبال، ڈاکٹر: ”زندہ رود“، ص ۶۷۔
- (8) Civil and Military Gazette, Friday .April 22, 1938. P. 1
- (9) Hans-Hasso: "Tagebucher aus Asian" Band 1, Classen-Verlag, Hamburg, 1956 P. 138
- (10) Hans-Hasso: \_\_\_\_\_ Ibid \_\_\_\_\_
- (۱۱) ہنس ہاسو کی یادداشتوں پر مشتمل ڈائری کی اشاعت جرمنی سے ۱۹۵۶ء میں ہوئی۔ اس تصنیف کی مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں ”حواشی نمبر 6“۔
- (۱۲) جاوید اقبال، ڈاکٹر: ”زندہ رود“، ص ۶۷۔
- (۱۳) ----- ایضاً -----
- (۱۴) ”مظلوم اقبال“ از اعجاز احمد، ص ۱۶۵۔
- (15) Annemarie Schimmel: "Germany and Iqbal" from "Muhammad Iqbal and the three realms of the spirit" ed by Hera us gegben, P. 45
- (۱۶) ہنس ہاسو نے اپنے مضمون میں کسی اخبار کا حوالہ نہیں دیا۔ تاہم اخبار کے اس ترجمہ شدہ متن کا اقتباس سول اینڈ ملٹری گزٹ (۲۲ اپریل ۱۹۳۸) سے مماثل ہے۔
- (۱۷) ۲۱ اپریل کے ضمیموں اور ۲۲ اپریل کے اخبارات میں اقبال کے مذکورہ فارسی اشعار ہی درج ہیں۔ ان اخبارات کی مائیکروفلم قائد اعظم لائبریری جبکہ فائل میوزیم لائبریری میں موجود ہے۔ اس حوالے سے دل چسپ بات یہ ہے کہ جس لائبریری میں مائیکروفلم موجود تھی وہاں اس فلم سے پرنٹ نکالنے کی مشین خراب تھی اور جس لائبریری میں مشین قدرے درست حالت میں تھی وہاں مائیکروفلم نہیں تھی۔ جس لائبریری میں پرانے اخبارات کی فائل پڑی تھی، وہاں فوٹوکاپی کروانے کی سہولت میسر نہ تھی۔ محقق کی مشکلات کے نظری مباحث اپنی جگہ لیکن عملی طور پر حالات لکھی گئی باتوں سے کہیں زیادہ گھمبیر ہیں۔

☆☆☆

















































## اردو لغت (تاریخی اصول پر) بدلتے لسانی تناظر میں چند تجاویز

حافظ صفوان محمد چوہان\*

Abstract:

This article is a qualified appreciation of the back-breaking efforts made by The Urdu Dictionary Board Karachi, which is in the december of producing her monumental work of the Urdu magnum opus. Started half a century ago in 1958, concluding volume of its first edition is in progress.

Various technical suggestions regarding the structure of its essential appendices, shorter version and to anew its entire content are put forward in this article. Roadmaps for devising Internet Edition & Urdu Corpus on the threshold of this magnum opus are too mentioned.

اردو لغت بورڈ کراچی (اولاً ترقی اردو بورڈ) نے جب کلاں اردو لغت پر کام شروع کیا تھا اُس وقت زمانہ مختلف تھا اور ترجیحات بھی۔ لیکن جن لوگوں نے اس کا منصوبہ بنایا تھا اُن کی دور بینی کا اندازہ اس لغت کو کسی بھی مقام سے دیکھنے سے بآسانی کیا جاسکتا ہے۔ اُس وقت کے عمومی حالات یہ تھے کہ ساری قوم آزادی کے جذبے سے سرشار تھی۔ ہندوؤں نے ایک زبان کو دوزبانیں بنانے میں اپنی ساری قوتیں اور صلاحیتیں صرف کر دی تھیں۔ اُنھوں نے اپنی زبان سے عربی اور فارسی کے الفاظ نکالنے کو دھرم بنالیا۔ اس کا بدیہی ردِ عمل ادھر بھی ہوا اور زبان کی ”تطہیر“ کا عمل یہاں اس ڈھب پر پھیلا یا گیا کہ ہندی کے اچھے بھلے، مانوس الفاظ کو بے جا کیا جانے لگا۔ یہ تطہیر صرف زبان کے عمری استعمال تک ہی محدود نہیں رہی بلکہ لغت نویسوں نے بھی یہ کام شروع کر لیا۔ لغات میں اس عمل کی مثال میں ”فرہنگِ عامرہ“ پیش کی جاسکتی ہے، کہ ۱۹۵۷ء میں نکلنے والے اس کے چوتھے ایڈیشن میں ہندی کے کچھ الفاظ نکال دیے گئے۔ [۱] بسا غنیمت کہ کلاں اردو لغت میں یہ کام نہیں کیا گیا بلکہ..... ”اوکسفرڈ ڈکشنری کی طرح اس میں بھی قدیم و جدید، متروک و رائج سب ہی قسم کے الفاظ درج کیے گئے ہیں۔“ [۲]

آج دور بہت بدل گیا ہے۔ اُس وقت میں علمی اور عوامی زبان پر عربیت اور فارسیت چھائی ہوئی تھی، آج کی اردو فرنگیت آب ہو گئی ہے۔ جو الفاظ کبھی اوپرے، ذیل یا پرانے سمجھے جاتے تھے، یوں رواج عام میں آگئے ہیں کہ

\* ٹیلی کمیونیکیشن سٹاف کالج ہری پور۔

اُن پر بیگانگی کا اطلاق کرنا ممکن ہی نہیں رہا۔ آج Bulb کو قلم اور Fridge کو سینڈان کون کہتا ہے؟ مانیکر و ویو اوون کے لیے ”خرد موجدی بھٹی/چولہا“ اگرچہ اوکسفرڈ میں موجود ہے لیکن کبھی سنا نہیں، اور نہ کبھی سنا جائے گا۔ سنا تو کیا، لکھا بھی نہیں جائے گا۔ روٹی گرم رکھنے کے برتن کو ہاٹ پاٹ کہتے ہیں؛ دیر اور پشین کے پہاڑوں سے لے کر کراچی کے سکہ بند اہل زبانوں کے گھروں میں میں نے اب تک اس کے لیے ”توشدان“ کہیں برتا جاتا نہیں سنا۔ لغت میں یہ لفظ لکھا تو ہے، چلن میں نہیں آیا۔ پاکستان بھر کے لوگ دودھ کے اوپر جبنے والی گاڑھی تہہ کو تو ملائی (بالائی) یا ساڑھی کہتے ہیں جب کہ باقی ہر قسم کی پھین کو کریم ہی کہتے ہیں۔ اسی طرح کپڑوں پر استری سے بننے والی لکیر کو سارے ہی اردو والے کریز (crease) کہتے ہیں، شکن، پٹٹ، سلوٹ یا بھری کوئی نہیں کہتا۔ کہہ سکتا بھی نہیں۔

خوشی کی بات ہے کہ کلاں اردو لغت میں گزشتہ نصف صدی میں زبان میں ہونے والی تبدیلیاں واضح طور پر نظر آتی ہیں۔ پہلی جلد (اشاعت: ۱۹۷۷ء) میں اگر انگریزی لفظ کا اندراج پانچ صفحات میں ایک کی اوسط سے ملتا ہے تو اکیسویں جلد (اشاعت: مارچ ۲۰۰۷ء) میں انگریزی الفاظ کے اندراجات کا تناسب تخمیناً پچاس فیصد بڑھ گیا ہے۔ یہ آج کی علمی اور عوامی اردو زبان کی عین عکاسی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان الفاظ کے اپنا لینے سے اردو کی تصویر بگڑی نہیں بلکہ ذخیرۃ الفاظ میں بڑھوار ہوئی ہے۔ اردو کوئی اُجاڑ صورت زبان نہیں کہ نئے الفاظ کی یلغار سے رکتی رہے۔

اُردو لغت (کلاں) کی تکمیل کے بعد آئندہ کے لئے درج ذیل تجاویز دی گئیں۔ لوگوں کے لیے راہ دان اور قبلہ راں ہو سکتا ہے تو اس ہدایت کے ساتھ کہ وہ آئندہ ساری زندگی وہیں گزارے گا، کسی علاقے میں اُس کی تشکیل کر دی۔ یوں ان بزرگوں کا فیض پھیلا اور ان متوسلین کے، جو بڑھتے بڑھتے خود بھی مرجعِ خلائق بنے، دم قدم سے تھوڑے تھوڑے فاصلے پر نخلستان دکھائی دینے لگے۔ ہماری ملی اور سیاسی زندگی پر ان کے بے بہا اثرات ہیں۔

بزرگ کے کام یا مقام کی ہٹان نہیں کر رہا۔ یاد کیجیے کہ فرمان صاحب نے دس سال میں دس جلدیں شائع کی تھیں۔ لغت بورڈ کی ادارت اعلیٰ کی یہ خدمت جس پر آپ آج مامور ہیں، حمام کی لنگی ہے۔ یعنی کل اس عہدے پر کوئی اور متمکن تھا اور آج آپ ہیں۔ بہتر محاورے میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ خدمت ہر تہی پھرتی چھاؤں ہے، آج ادھر کل ادھر۔ ویسے اس پھوک دینے پر آپ کو

زیادہ خوش ہونے کی ضرورت نہیں کیوں کہ یہ بات عام ہے کہ اشاعت میں سرعت کی غالب وجہ جدید مشینوں کی فراہمی ہے۔ یقیناً ایسا ہے بھی۔ کہیے، مکھن صاف ہو گیا یا نہیں؟

”عرض ہے کہ اسناد کے لیے آپ کی تشویق پر میں نے اردو کے امہات اللغات سے آہ و آغوش کی پٹیوں کے کچھ ایسے الفاظ، محاورات اور ضرب الامثال وغیرہ چھانٹ کر ہم جا کر لیے ہیں جن کا استعمال کم دیکھنے کو ملا ہے۔ ان الفاظ کی پنجابی سے جہاں مطالعے میں ان کی اسناد تلاش کرنا آسان ہو گیا ہے وہیں میں ان میں سے اپنی ضرورت کے یکرشتہ الفاظ استعمال بھی کر لیتا ہوں۔ مقصد یہ ہے کہ یہ الفاظ لوگوں کی نگاہوں کے سامنے آنے لگیں اور لوگ انھیں برتا کریں۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ برانغار جراثغار جیسے الفاظ جن سے ہیک آنے لگی ہے، بھی آج کی اردو میں استعمال کر کے اردو کی ہنسی اڑانے کی سبیل کر لی جائے۔ میں اس معاملے میں محتاط ہوں۔ اور احتیاط کی یہ روش اس جہت میں جاری رکھنے کی بھی سعی کرتا ہوں کہ کسی لفظ کے استعمال میں نہ تو پُرس یا نمائش علم آنے پائے اور نہ ہی یاوگی۔ ہودہ اور ہنجر کی اسناد تو آپ کو کچھ عرصہ پہلے بھجوا بھی دی تھیں۔ علاوہ ازیں حقی صاحب کی ”نوک جھوک“، ”کلیات مجید امجد“، ”کلیات حقیظ جالندھری“، ”مسدس حالی“، ”مغربی تنقید کا مطالعہ۔ افلاطون سے ایلین تک“ اور ”مغرب میں آزاد نظم اور اس کے مباحث“ کی اسناد کے ساتھ ساتھ چند stray اسناد نکال کر کل ہی آپ کی خدمت میں روانہ کی ہیں۔

جن لغات سے میں نے یہ الفاظ، محاورات اور ضرب الامثال وغیرہ لیے ہیں ان میں جان پلیٹس، ڈیکن فوربس اور ہاسن جاسن کے علاوہ فرہنگ آصفیہ، نور اللغات، فرہنگ اثر، قائد اللغات، مہذب اللغات، جامع اللغات، فرہنگ تلفظ، فرہنگ عامرہ، تاج اللغات، لغات روزمرہ، اردو۔ پنجابی لغت اور پنجابی۔ اردو لغت، جامع الامثال، ہندی۔ اردو لغت از راجہ راجیو سورراؤ اصغر،

انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ کا اردو-ہندی لغت، مقتدرہ جامعہ کراچی کے مختلف فنون کے لغات، نسیم اللغات، فیروز اللغات اور انجمن ترقی اردو کا اردو-انگریزی لغت وغیرہ شامل ہیں۔ مجھے تسلیم ہے کہ زمانے کی ہوا بدل گئی ہے، اس لیے علی الخصوص فرہنگ عامرہ سے الفاظ اس احتیاط سے لیے ہیں کہ خالص عربی، ترکی اور فارسی کے اُن الفاظ کو جو اردو کے اندر اپنا دور گزار چکے ہیں اور اب نئے زمانے کے الفاظ اُن کی جگہ لے چکے ہیں، دست بسر کر دیا جائے۔ امید ہے کہ آپ اس حکمت عملی سے اتفاق کریں گے۔ میری رہنمائی ضرور کیجیے۔

مجھے اندازہ ہوا ہے کہ تین شعراء: مجید امجد، حفیظ جالندھری اور الیاس عشتقی بڑے کمال کے لغت نواز (Wordsmith) ہیں۔ کوشش کروں گا کہ ان کے کچھ اشعار (ہ اور ہی کے علاوہ) بھی سند کے لیے پیش کر سکوں، اور نثر کی کچھ اور کتب سے چند اسناد بھی۔ ویسے ان دو ٹیوں (ہ اور ہی) میں الفاظ ہیں ہی کتنے جو یہ کام کسی وسیع کینوس پر پھیلا یا جاسکے۔ بہر حال۔

یہ اطلاع بھی ملی کہ لغت بورڈ کے آئندہ اہداف میں دو جلدوں میں اس عظیم لغت کی تلخیص سرفہرست ہے۔ تلخیص کے اس کام کے مجوزہ ڈھب کی معلومات بھی انھوں نے میرے ساتھ بٹائیں۔ اسی بابت کچھ عرض معروض کرنا چاہتا ہوں۔ جس طرح عظیم اوکسفرڈ لغت کا دوسرا ایڈیشن، تلخیص اور ضائم، پہلے ایڈیشن کے تکمیلی مراحل کے ساتھ ساتھ چلتے رہے تھے اور اسی وجہ سے یہ یکدہ کام مکمل ہوا، اردو کا یہ عظیم لغت بھی اسی ترتیب پر چلنا چاہیے۔ میری رائے ہے کہ تلخیص کا کام تو چلتا رہے لیکن ساتھ میں دو/تین جلدی ضمیمے پر بھی کام شروع کر دیا جائے۔ اس ضمیمے میں وہ سب الفاظ، محاورات، ضرب الامثال اور کہاوتیں وغیرہ آجائیں جن کا:

(۱) یا تو اندراج نہیں ہو سکا؛

- (۲) اور وہ جن کے اندراج میں کسی قسم کی غلطی در آئی ہے (جیسے شروع کی جلدوں میں صحت نامہ لگایا گیا ہے)؛
- (۳) اور وہ جن کی اسناد نہیں مل سکی تھیں اور انھیں کسی معتبر لغت کے نرے حوالے کے ساتھ لکھ دیا گیا ہے؛
- (۴) اور وہ جن کی درج کردہ اسناد سے قدیم تر/بہتر اسناد بعد میں ہمدست ہوئیں؛
- (۵) اور وہ جو نئے ہیں؛

(۶) اور وہ جو اردو میں تازہ وارد ہوئے ہیں۔

مجھے امید ہے کہ یہ کام بہت سرعت سے ہو جائے گا کیوں کہ اس کے لیے آوا پہلے سے ہی تیار ہے اور لغت بورڈ کا کارگزار عملہ اس پر معمولی کام کا عادی بھی ہے۔ ویسے بھی، ریل کی پٹری بچھانا ایک کام ہے اور اس پر ریل گاڑی چلانا دوسرا؛ اب جب کہ جان توڑ محنت سے ریل کی یہ پٹری بچھائی جا چکی ہے اور اس پر سے تادم تحریر اکیس ڈبے گزر بھی چکے ہیں، ان مزید دو تین ڈبوں کے بہولت گزر جانے میں بھی ان شاء اللہ کوئی مشکل نہیں ہوگی۔

اس ضمن میں میرا نپاٹلا اندازہ ہے کہ یہ کام اگر ابھی کر لیا جائے تو اس کی سمائی ایک ایک ہزار صفحات کی دو یا زیادہ سے زیادہ تین جلدوں میں باسانی ہو سکتی ہے۔ یہ اندازہ اس لیے بھی چست معلوم ہوتا ہے کہ طویل اسناد تو صرف بھولے چوکے الفاظ و محاورات وغیرہ کی ہی ہوں گی، اور آپ جانتے ہیں کہ ایسے الفاظ تعداد میں بہت زیادہ نہیں ہے؛ نئے الفاظ اور ان کے مفہام (shades of meaning) کی تو بعض اوقات صرف ایک ایک سند ہی کافی ہوگی اور وہ بھی علی العموم ایسی جس تک رسائی عام ہے۔

ایک اور تجویز یہ ہے کہ انٹرنیٹ کے دنیا بھر میں ”حاضر ناظر“ ہونے کی وجہ سے نئے الفاظ کے لیے چند معتبر انٹرنیٹ سائٹوں سے اسناد لیے جانے کی روانی، ہر

جدید لغت کے لیے دورِ حاضر کی پکار بن گئی ہے؛ ظاہر ہے کہ اس ضرورت سے کلاں اردو لغت بھی مستثنیٰ نہیں ہے۔ ایسی چند سائنسوں کے بارے میں معلومات یہ ناکارہ بھی عندالطلب فراہم کر سکتا ہے۔

یہ تجویز بھی ہے کہ کلاں اردو لغت کی متذکرہ بالا جلدوں کا نام ”اردو لغت (تاریخی اصول پر)/ضمیمہ مع نئے الفاظ [جلد اول، جلد دوم، جلد سوم]“ وغیرہ رکھا جائے۔

میری دانست میں یہ ضمیمہ کلاں اردو لغت کے بے مثال کام کا مکمل صحت نامہ بھی ہوگا اور اسے دورِ حاضر کی اردو زبان کی ضروریات سے ہم آہنگ کرنے والا مجید دہی۔ اگر یہ کام سلیقے سے ہو گیا تو ان شاء اللہ یہ کلاں اردو لغت کی تازہ کاری کا ضامن بن جائے گا۔ ☆

ان خطوط سے طویل اقتباسات سے مقصد کلاں اردو لغت کی پہلی اشاعت کے اختتامی مراحل اور آگے کی وسیع تر منزلوں پر بات کرنا ہے۔ اب جب کہ آخری جلد زیرِ ترتیب ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کام کے اوّلین پناکاروں سے بھی رجوع کیا جائے کہ وہ اس کام کے آخر میں کیسی سحر کے انتظار میں تھے۔

۱۔ پہلی جلد کے ”تعارف“ میں لکھا ہے کہ: ”..... آخر میں ایک جلد تو محض مآخذ اور مصنفین وغیرہ کی فہرستوں پر مشتمل ہوگی۔“ [۳]

۲۔ انیسویں جلد کے دیباچے میں لکھا ہے کہ: ”..... آخری یعنی بائیسویں جلد پر، جو فہرستِ اسنادِ محولہ پر مشتمل ہوگی، یہ منصوبہ ان شاء اللہ تکمیل سے ہمکنار ہو جائے گا۔“ [۴]

۳۔ بیسویں جلد کے دیباچے میں لکھا ہے کہ: ”..... بورڈ کے آئندہ منصوبوں میں لغت کے نظر ثانی اور اضافہ شدہ ایڈیشن کی اشاعت کے علاوہ مختلف علوم و فنون کی فرہنگوں اور لغت کے مختصر ایڈیشنوں کی اشاعت بھی شامل ہے۔ لغت کے بنیادی منصوبے کی تکمیل کے بعد ان پر کام کا آغاز کیا جائے گا۔“ [۵]

☆ ڈاکٹر رؤف پارکھی اور ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے نام راقم کے خطوط مورخہ ۲۶ء ۲۰۰۷ اور ۸ مئی ۲۰۰۷۔

۴۔ ایک سو یوں جلد کے دیباچے میں لکھا ہے کہ: ”..... بانیسویں جلد پر کام جاری ہے، اس میں فہرستِ اسنادِ مخولہ اور اشاریہ بھی شامل ہوگا۔ بانیس جلدوں پر مشتمل زیرِ نظر لغت کے یک جلدی اور دو جلدی ایڈیشنوں کی تیاری کے اصول و ضوابط بھی زیرِ غور ہیں۔ ان شاء اللہ ان پر بھی جلد ہی کام کا آغاز کر دیا جائے گا۔ ایک اور منصوبہ لغت کے ترمیم و اضافہ شدہ ایڈیشن کی اشاعت کا ہے۔“ [۶]

معلوم ہوا کہ مسلسل غور و فکر اور مشاورت جاری ہے، اور یہ ادا قابلِ قدر ہے۔

اس آخری اقتباس کے ابتدائی جملے یعنی ”بانیسویں جلد پر کام جاری ہے، اس میں فہرستِ اسنادِ مخولہ اور اشاریہ بھی شامل ہوگا.....“ سے متعلق اس وقت، بصدا ب، چند گزارشات کی جسارت، اس درخواست کے ساتھ کی جائے گی کہ اگر وہ کسی قابلِ نظر آئیں تو، ان پر غور ضرور فرمایا جائے۔ راقم کی رائے میں فہرستِ اسنادِ مخولہ اور اشاریہ وغیرہ لغت کا حصہ نہیں ہے۔ بانیسویں جلد کوئی نہ لغوی اندراج پر ختم ہو جانا چاہیے۔ اگرچہ کلاں اردو لغت کا ہیولاؤکسفرڈ NED پر بنایا گیا ہے تاہم اگر کوئی بہتر چیز سامنے آجائے جو آسانی سے اپنائی بھی جاسکے تو اسے اپنانا چاہیے نہ کہ ہنگامہ۔ عرض ہے کہ السنۃ شرقیہ کے لغات میں اشاریہ اور کتابیات کے لیے لسان العرب کے نئے ایڈیشن کو راہنما بنانا چاہیے۔ دار التراث العربی نے نہایت اعلیٰ اور سائنسی انداز میں ”فہارس“ کے عنوان سے اس بسیط لغت کا اشاریہ اور مختلف النوع فہرستیں بنائی ہیں۔ میں نے ابھی تک اس سے بہتر اور مکمل اشاریہ نہیں دیکھا۔ یہ لغت پندرہ جلدوں میں مکمل ہوتا ہے جب کہ ”فہارس“ تین جلدوں پر پھیلی ہوئی ہے۔ یوں اس لغت کی اٹھارہ جلدیں ہیں۔ کلاں اردو لغت اتنا پھیلا ہوا ہے کہ اس کے پانچ ہزار سے زائد مآخذ (کتابیات، رسائل، مخطوطات، اخبارات وغیرہ) کا ایک جلد میں سماؤ بمشکل ہو پائے گا۔ بہت مناسب ہے کہ بانیسویں جلد مکمل ہونے کے بعد ابتدائی طور پر ”کتابیات“ کے نام سے ایک فہرستِ مآخذ الگ شائع کی جائے۔ اماکن اور شخصیات وغیرہ کا اشاریہ بھی ہاتھ کے ہاتھ بن سکتا ہے۔

یہ اگلا کام ہے کہ ہر ہر مآخذ کے ذیل میں یہ معلومات دی جائیں کہ اس سے کون کون سی سند لغتِ مذکور کی کون کون سی جلد میں کہاں کہاں واقع ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام آسان نہیں اور نہ اس کا جلد مکمل ہونا ممکن۔ لیکن یہ کام بھی بہر حال کرنا ہی ہوگا۔

اب آئیے کلاں اردو لغت کی تلخیص اور ضمیموں کی طرف۔

ضمیموں کے سلسلے میں راقم کا نقطہ نظر یہ ہے ان کا ایجنڈا ایک نکاتی ہونا چاہیے، یعنی کوئی سند ملے یا نہ ملے، ان کے اندر پچھلے سو، سو اسو سال میں شائع ہونے والی تمام اہم اردو لغات میں ملنے والے سارے الفاظ، محاورات، روزمرے، کہاوتوں، ضرب الامثال اور جملوں وغیرہ کا اندراج بہر حال ہونا چاہیے۔ زبان میں پچھلے پچاس سال (یعنی جب یہ کام شروع ہوا تھا) میں آنے والی تبدیلیوں کا اظہار بھی لغت سے ہونا ضروری ہے۔ سر دست یہ کیا جاسکتا ہے کہ چھوٹ جانے والے الفاظ کا اندراج، فروگزاشوں کی درستی اور عمومی ”اصلاح احوال“ کے ساتھ ساتھ (اس ضمن میں ”اردو نامہ“ میں شائع ہونے والی تنقیدات کے ساتھ ساتھ مقتدر اہل علم مثلاً رشید حسن خاں اور شمس الرحمن فاروقی وغیرہ کے اس لغت پر علمی محاکموں کا ایک تفصیلی دورہ بھی کر لیا جائے) گزشتہ دو تین سالوں میں منتخب ادبی جرائد اور علی الخصوص کچھ اخبارات میں استعمال شدہ نئے الفاظ کی ایک ڈھیلی ڈھالی سی فہرست بنائی جائے اور یہ الفاظ اس ضمیمے میں شامل کر دیے جائیں۔ اگر ایسا کر لیا گیا تو یہ لغت قدیم اور جدید ہی نہیں بلکہ قدیم ترین اور جدید ترین الفاظ کا جامع ہو جائے گا۔ اس کام کو سہولت کے ساتھ مکمل کرنے میں یہ ترتیب اختیار کی جاسکتی ہے کہ سوائے اس صورت کے کہ کہیں ایسا کرنا ضروری ہو جائے، ان نئے/ذخیل الفاظ کی صرف ایک ایک سند لی جائے، یعنی بس وہی جو سامنے آجائے۔ تقدیم اور تاریختیت وغیرہ کے الجھاوے میں نہ پڑا جائے۔

ضمیموں کے اس کام کے متوازی، کلاں اردو لغت کو کمپیوٹر پر فراہم کرنے (یعنی سی ڈی پر مہیا کرنے) اور اس کا انٹرنیٹ ایڈیشن ویب پر شائع کرنے کا پراجیکٹ شروع کر دیا جائے۔ یہی بہترین وقت ہے ان دونوں کاموں کو کرنے کا۔ اوکسفرڈ NED نے تو سافٹ کاپی اور انٹرنیٹ ورژن بہت پہلے سے فراہم کر دیا ہوا ہے۔ کلاں اردو لغت کا اس سمت میں بڑھاوا اوکسفرڈ کی نری تقلید میں نہیں بلکہ دور جدید کے علمی تقاضوں کو ہاں کہتے ہوئے ہونا چاہیے۔

اور، ساتھ ہی اردو قاموس الامثال (Corpus) پر کام کی بسم اللہ بھی کر دی جائے۔ لیکن اسے بہر حال ایک جلدی ہونا چاہیے اور حجم زیادہ سے زیادہ اوکسفرڈ ایڈوانسڈ لرنرز جتنا، اور قیمت عوام کی قوت خرید کے اندر۔ یہ ضرور ہے کہ اردو پر اس جہت میں کہیں کہیں کام ہو بھی رہا ہے [۷] لیکن ظاہر ہے کہ تعداد میں لغت بورڈ جتنی اسناد کسی کے پاس نہیں ہیں جن سے لفظ کے استعمال کے ذائقے اور چٹ پٹے پن کا تنوع، اردو کی کلاسیکی روایت سے لے کر دورِ حاضر کی مشینی اور ہوائی دیدہ اردو تک، کہیں یک جا مل سکتا ہو۔ یہی وہ جراثیم ہیں جو اردو لغت کی یکائی، جس کی بنیاد پر الفاظ، محاورات، روزمرے، کہاوتوں، ضرب الامثال، تلمیحات اور جملوں وغیرہ کے مختلف مفہام کی از سر تازہ (Contemporary/ Present-day) نظائر بنانے کا کام ہوگا۔ صرف ایسا قاموس الامثال ہی زبان کی



تازگی اور زندگی کا ضامن ہے۔ اس سلسلے میں بنت، ڈھب، ڈچھر، وضع قطع، فارمیٹ، ہیولا، جو بھی کہہ لیجیے، کے لیے رہنما British National Corpus (BNS) اور Collins COBUILD کو بنایا جانا چاہیے نہ کہ اردو کا کلاسیکی ادب اور طوامیر شعر ایک بار پھر سے ٹائپ کر دینا؛ ان نظائر کے لیے ”مہذب اللغات“ کے ساتھ ساتھ تھوڑی سی مدد مقتدرہ قومی زبان کے ”درسی اردو لغت“ سے بھی مل سکتی ہے۔

زندہ زبان میں الفاظ کی آوک جاوک بالکل ویسے لگی رہتی ہے جیسے دنیا میں انسانوں کا آنا اور جانا برابر لگا ہوا ہے۔ کلاں اردو لغت کے پہلے ایڈیشن پر کام شروع کرنے والے بیشتر لوگ آج دنیا میں نہیں ہیں۔ دوسری اور تیسری نسل کے ہاتھوں یہ ایڈیشن مکمل ہو رہا ہے۔ کل کی زبان یوں سے ووں ہو گئی ہے اور تحریر و تقریر کا ایک بالکل نیا روپ سامنے آ رہا ہے۔ کل کی اردو زبان عربی اور فارسی کے منتہیوں اور کبھی وہی کی جولان گاہ تھی، آج فریکٹیت مآبی کا سورج نصف النہار پر ہے۔ دیکھا جائے تو پہلے ایڈیشن کا مکمل ہونا اور ایک مزید، وسیع تر کام کا آغاز اکٹھے ہی ہو رہا ہے: اب کچھ باتیں ایک سویں جلد سے متعلق ہو جائیں۔ پہلی بات جو میں نے اس میں دیکھی، آزاد نظم سے استناد کا آغاز ہے۔ یہ اچھی بات ہے۔ نثری نظم خالصتاً الگ مضمون ہے؛ اس سے اگر سند لی جائے گی تو نثر ہی کی لی جائے گی نہ کہ نظم کی۔

دوسری نئی بات یہ ہے کہ کلاں اردو لغت کے لیے عالمی معیاری کتاب نمبر (ISBN) بھی حاصل کیا گیا ہے (اگرچہ یہ کام بہت پہلے ہونا چاہیے تھا) لیکن اس کا اندراج ”عالمی سلسلہ شمار کتب“ کے الفاظ میں کیا گیا ہے۔ عرض ہے کہ صرف ایک آدھ کے علاوہ سارے ہی اشاعتی ادارے جو یہ نمبر اپنی کتب کے لیے لیتے ہیں، اسے ”عالمی معیاری کتاب نمبر“ لکھتے ہیں۔ اور اس کا یہی ترجمہ مناسب بھی معلوم ہوتا ہے۔

کئی ایک جگہ پر اسناد کے املاء کا کیرا نہ ہونا دیکھنے میں آتا ہے۔ اگر سند میں املاء نادرست ہے تو ”کذا“ لازماً لکھا جانا چاہیے ورنہ اسے درست کر کے لکھنا چاہیے۔ ایسا کیا بھی گیا ہے لیکن کچھ جگہ پر نہیں ہو سکا مثلاً ”موقعہ“ (ص ۳۰۷) اور ”مجر“ (ص ۳۷۲)۔ ”جدہز“ کے بجائے ”جدھر“ درست املاء ہے (ص ۴۷۴)۔ لِلّٰہ الحمد لکھنا غلط ہے (ص ۳۷۳)؛ درست املاء لِلّٰہ الحمد ہے۔ لفظ اللہ کے لیے دول اور ایک ہ طے شدہ املاء ہے؛ اسی وجہ سے لِلّٰہ کا تیسرا ل ترقیم میں نہیں آتا۔ کچھ ایسی جگہوں پر اسناد درج نہیں کی گئی ہیں جہاں کے لیے سند تھوڑی کوشش سے مل سکتی تھی مثلاً ”وہ وقت آ گیا ہے“ (ص ۴۰۳)۔ ایسے ہی اکاؤنڈ کا اشتقاقی معلومات نامکمل ہیں۔



## حواشی

- [۱] - راقم کو یہ اطلاع ڈاکٹر جمیل جالبی صاحب نے دی ہے۔ اگرچہ مؤلف لغت نے اس بات کو صراحت سے ذکر نہیں کیا۔ رک: فرہنگ عامر، چوتھا ایڈیشن، ”دیباچہ طبع چہارم“ از محمد عبداللہ خاں نویگی مؤلف لغت
- [۲] - اردو لغت (تاریخی اصول پر)، جلد اول، تعارف از محمد ہادی حسین، ص-ب
- [۳] - ایضاً؛ ایضاً؛ ص-ج
- [۴] - ایضاً؛ جلد-۱۹؛ ص-۴۴؟ (صفحہ نمبر درج نہیں)
- [۵] - ایضاً؛ جلد-۲۰؛ ص-ix
- [۶] - ایضاً؛ جلد-۲۱؛ ص-ix
- [۷] - اردو قاموس الامثال (Corpus) پر دنیا بھر میں ہونے والے کاموں کی ایک تصویر مندرجہ ذیل ہے:

### Works on Urdu Corpora – A Cursory View:

1. Pre-Computer work on Urdu Corpus: Urdu Dictionary (On Historical Principles); 300,000 words; first 16 of the proposed 22 volumes were printed with primitive technology and change towards computer-entered data came with the 17th volume.
2. Work on Urdu Corpus in Foreign Countries
  - 2.1 The EMILLE/CIIL Corpus (2003): The EMILLE/CIIL Corpus (2003) was constructed as a collaborative venture between the EMILLE project (Enabling Minority Language Engineering), Lancaster University, UK, & the Central Institute of Indian Languages (CIIL), Mysore, India.
  - 2.2 Martynyuk (2003): Based on 4,40,000 words, Martynyuk examines statistical lexical distribution in electronic media speech. Tools for comparison of lexical data were developed to compile frequency lists for Urdu and Hindi.
  - 2.3 Kashif and Beker ( 2004): Plan to make available Urdu corpus of written text to the natural language processing community. The Urdu text is stored in the Unicode character set.
3. Computer-based work on Urdu Corpus in Pakistan
  - 3.1 CRULP Corpus (2005): CRULP developed the following applications:
    - o Urdu spell checker
    - o Prototype Hindi to Urdu transliteration engine

- o Prototype Urdu Naskh and Nastaliq optical character recognition system
- o Prototype Urdu speech recognition system
- o Urdu morphological parser
- o Urdu Corpus
- o Urdu Lexicon
- o English to Urdu machine translation system, etc

3.2 Center of Excellence for Urdu Informatics (2006): Plans to develop an Urdu Database (UDB) which will be basically such a collection of Urdu texts, of the past and the present, sources of written and media text, serve for a secure and permanent "Run-Time Online Urdu Evolution Analysis."















































# سرائیکی اصطلاحات - نظری مباحث اور عملی صورتحال

ڈاکٹر اسلم انصاری \*

## Abstract:

Some of the modern linguistics suggest that all languages are equal in so far as their natural potential for development is concerned. Hence, no language is inferior to any other language in the world. But languages do progress and flourish to meet the demands of day to day life. Siraiki, as one of the oldest languages spoken in this part of the world, has rich literature or a vast vocabulary, but its progress along the line of modern sciences and their terminologies has been rather slow. In this article, some basic principles for term-making have been laid down and followed in the proposed Siraiki terms relating to arts, literature, languages, grammar and some of the modern, concepts. A suffix to substitute the 'ology' or 'logy' has been suggested to be used in Siraiki. Most of the terms have been derived from classical Siraiki language & literature.

اج کل دے زبان شناساں دی رائے ہے جوہک توں زیادہ زباناں دا جانن، ذہانت وچ اضافے دا باعث ہوندے۔ انہاں دا اے وی آکھن ہے جوہک زبان دی سمجھ بئی زبان دے سمجھن وچ ضرور کم آندی ہے۔ ایہا وجہ ہے کہ جوگجھ زباناں دی تھوڑی بہوں سمجھ، زباناں دے تقابلی مطالعے (Comparative Study of Language) دا ذوق پیدا کر ڈیندی اے۔ زباناں دی ایس لائوئیں سانویں پڑھائی دے دوران پک جاتے اے بحث کیستی گئی ہے، جو کوئی زبان، دنیا دی کہیں بئی زبان کوں گھٹ نہیں ہوندی، زباناں دے بولن والے ترقی یافتہ یا غیر ترقی یافتہ تھی سگدن، تے بظاہر ہنناں دے حوالے نال اسان انہاں دیاں زباناں کووی ترقی یافتہ یا غیر ترقی یافتہ آکھ سگدے ہیں، پر اپنی اصل صلاحیت تے اندرونی طاقت دے اعتبار نال نہ کوئی زبان گھٹ ہے، نہ کوئی زبان کہیں ڈو جھی زبان کوں ودھ ہے، اگر اراج کہیں زبان دا ”گھر دھن“ (ذخیرۃ الفاظ، لفظاں دا سرمایہ) تھوڑا ہے، تاں اوندی وجہ زبان دی کوئی اندرونی خامی یا کوتاہی نہیں، بلکہ اوندی وجہ صرف اے ہے جو اوں زبان دے بولن والیاں کوں زیادہ لفظاں دی ضرورت ای نی پئی، جیہڑے ڈیہاڑے انہاں کوں لوڑ پوسی، اوہ اپنی زبان وچوں نویں لفظ کڈھ آسن۔ مغرب دیاں جدید ترقی یافتہ زباناں دے الفاظ دی ہک بہوں وڈی تعداد ضرورت دے تحت وضع کیستی گئے الفاظ تے مشتمل ہے۔

\* استاد شعبہ سرائیکی، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔



فنی یا علمی اصطلاحات کہیں زبان دا اہم حصہ ہوندا۔ انہاں کوں اہل فن ای ایجاد کریندن تے اہل فن ای رواج ڈے کے زبان دا حصہ بنڑیندا۔ بعض اوقات ادارے یا علمی گروہ وی اصطلاحات وضع کرن داکم کریندن۔ لیکن نوایاں اصطلاحات وضع کرن دے سلسلے وچ سب توں وڈا اعتراض اے کیتا ویندے جو سنیں، زبان داتاں ہک خود کار نظام ہے، ایندے وچ الفاظ دا اودھا جان بوجھ کے نیں کیتا وئج سگیندا، یعنی اے ہک فطری تے ارتقائی عمل ہے، جیکوں قدرتی طور تے اگوں ودھنا چاہیدے، لیکن گزشتہ ہک صدی وچ اردو، انگریزی تے چینی زبان دے شعوری ارتقاء نے ثابت کر ڈتے جو ارتقاء دے عمل گوں شعوری طور تے تیز وی کیتا وئج سگیندے! جدید فارسی زبان ہک منفرد زبان ہے، جیندے وچ علمی اصطلاحات شعوری طور تے وضع کر کے انہاں کوں زبان دا حصہ بنڑایا ویندے۔ سرائیکی ہک بہوں قدیم زبان ہے، لیکن ایندے ارتقائی عمل ہک عرصے توں جمود تے قفل داشتکار ہے، سرائیکی شاعری توں تھوڑی دیر کیپتے قطع نظر کریندے ہوئیں، خود سرائیکی زبان دی گالھ کڑوں تاں ایہو آکھڑاں پوندے جو سرائیکی زبان وچ پچھلے سو سال وچ بے شمار تغیرات پیدا تھیں کجھ تبدیلیاں تاں پچھلے چالیس پٹھان سال دی گالھ ان۔ لیکن انہاں تبدیلیاں دا کوئی تحریری ریکارڈ، یا علمی تجزیہ یا مطالعہ موجود کوئے نیں، بزرگ نسل دے لوک اتفاق کرہسن جو پچھلی اڈھی صدی وچ بول چال دی سرائیکی (SPOKEN SERAIKI) وچ بہوں تبدیلیاں آئیں۔ کتنے ہی لفظ ہن جیہڑے مثلاً میں پلے ویلے اپنے وڈیاں کوں سُنو داہم۔ پر آج اوں الفاظ نہ کھائیں لکھین نہ کھائیں سُنویندن۔ ول اے ہے جو پچھلے سو سو سال وچ اردو، انگریزی تے بیاں ہمسایہ زباناں دے ثقافتی اثرات نے وی، بہوں حد تک سرائیکی دے ذخیرہ الفاظ تے اثر کیپتے، تے کہیں حد تک سرائیکی جملے دی ساخت کوں وی متاثر کیپتے۔ لیکن ایں گالھ توں وی انکاری کرنا چاہیدا جو جدید سرائیکی ادب تے لسانی شعور نے جدید تے ہمعصر زباناں توں کافی اثرات قبول کیپتے، جدید سرائیکی وچ علمی اصطلاحات دا مسئلہ خاصا اہم ہے۔ جدید اردو وچ وچ علمی اصطلاحات زیادہ تر عربی تے فارسی توں گدے گین۔ سرائیکی نثر وی انہاں اصطلاحات کوں کم گھن سگدی ہے، تے سچ اے ہے جو اے وی علمی یا تنقیدی سرائیکی نثر وچ زیادہ تر اردو وچ ورتجن والیاں اصطلاحات ای ورتیندیاں پین، پر سرائیکی زبان دے اُسن تے اُسن کیپتے ضروری ہے جو اے زبان آپنی اندرونی طاقت کوں دریافت کرے۔ تے آپنے امکانات کوں دُنیا تے ظاہر کرے، ایں کم کیپتے ضروری ہے جو سرائیکی وچ اصطلاحات وضع تھیون؛ جیہڑیاں سرائیکی زبان دے مزاج تے اوندے پس منظری کلچرناں الامیل رکھیداں ہونون۔ ہن سلسلے وچ میڈی اے کوشش شاید ایں ضرورت کوں کہیں حد تک پورا کر سکے۔ اصطلاحات سازی دے ایں کم اچ میں

انگریزی تے اُردو زبانوں تہوں استفادہ کیے۔ سرائیکی کون علمی تے ادبی اعتبار نال خود کفیل تھیون کیے جیہڑا کم بچھلی ہک صدی اچ کرنا چاہیدا ہی اوہن تک نی تھیا۔ اردو عربی تے فارسی اصطلاحات کون قبول کر کے اپنی بولی وچ رچا ونا، وی کوئی غلط کم نیں۔ لیکن اگر زبان دے اپنے مزاج تے اوندے جنینس دی رہنمائی وچ زبان وچ وادھا کیتا ونجے تاں اے وی کہیں طرحاں نال غلط نیں تھی سگدا۔ زبان قدرت دی دین ہن، خداوند تعالیٰ دی قدرت دیاں نشانیاں (آیات) ہن، انہاں تے غور و فکر، انہاں دی مزاج شناسی تے انہاں دی انفرادی خصوصیات کون سمجھن دی کوشش قدرت داعین منشاء نظر آندے۔

### اصطلاحات سازی دا ہک بنیادی اصول

- (۱) مغربی انداز بیان وچ آکھیا ویندے جو ہر زبان دا ہک انفرادی مزاج، اوندی ہک روح، تے اوندی ہک جنینس ہوندے۔ ایں لفظ توں مراد غالباً ہر زبان دا اپنا خاص مزاج، اوندی قوت تخلیق تے اوندی صلاحیت کار ہے۔ آکھیا ویندے جو اصطلاحات، زبان دے ایں بنیادی مزاج تے اوندے فطری جوہر نال ہم آہنگ ہونوڑیں چاہیدے ہن۔ چنانچہ ایں کم کیے بنیادی رہنما کہیں زبان شناس دا ذوق و وجدان ہی تھی سگدے۔ لیکن ایں ذوق و وجدان کون فوری طور تے علمی مددوی درکار ہوندی ہے۔ تاکہ ذوق و وجدان علمی معیاراں تے پورا اتر سکے۔ ایں کتابچے وچ تہا کون جیہڑیاں تے جتیاں اصطلاحات نظر آسن، انہاں دے انتخاب یا انہاں دی گھڑت وچ، انہاں دُواں چیزاں دی کار فرمائی رہی ہے!
- (۲) ڈوجھی گالھ اے ہے جو اصطلاح اگر زبان دے ورتیندے ذخیرہ الفاظ وچوں چنی ونجے تاں سب تہوں ودھ ہے، ایندے نال زبان کون معنوی وسعت وی حاصل تھیندی ہے تے اصطلاح سازی دا مقصد وی حل تھیندے۔

- (۳) اگر ورتارے دے الفاظ کہیں خاص مفہوم یا تصوّر واسطے کم نہ ڈیون تاں ول زبان دے کلاسیکی ذخیرے دی طرف رجوع کرنا چاہیدے۔ ایندے وچ وی الفاظ دیاں ڈوقسماں سامنے آندن، ہک تاں اول الفاظ جیہڑے متروک تاں نیں، پر رائج الوقت زبان دے دائرے تہوں ذرا باہر ہن۔ خاص مفہا ہیم تے معنیاں دی تشریح دے نال انہاں الفاظ دی تجدید کیتی ونج سگیندی ہے۔ ڈوجھے اول الفاظ جیہڑے بالکل متروک ہن، لیکن اگر اصطلاحات دے طور تے استعمال تھی سگدے ہونون تاں انہاں کولوں کم گھدا ونج سگیندے۔

(۴) چوتھائے آخری ذریعہ، الفاظ تے اصطلاحات دی ایجاد ہے، حیدری بُیاد زیادہ تر ایجاد کرن والے دی ذہانت، ذوق، علم اتے مطالعے دی وسعت تے ہے، سب ٹوں وڈی گالھ اے ہے جو زبان دے مزاج نال گہری شناسائی ہونوڑیں چاہیدی ہے۔ ایں کم کیتے صرف ہک زبان ہی کافی نیں، بلکہ کئی زبانوں دی واقفیت ضروری ہے۔

اصطلاحات تے الفاظ دی ایجاد و اختراع دا بنیادی اصول اے ہونو ناں چاہیدے جو اے الفاظ بولن وچ آسان ہون، زبان تے آسانی نال چڑھ سگن، بولن تے سُنن وچ اچھے لگن، مجموعی طور تے خوش روپ تے خوش آواز ہون۔ لیکن یاد رکھن والی گالھ ہک اے وی ہے جو الفاظ وچ روانی بولن نال آندی ہے۔ اردو، عربی، فارسی تے انگریزی دے کتنے ہی الفاظ تے ترکیباں ایسیاں جیڑھیاں ایں معیار تے پُریاں نیں اُتر دیاں، لیکن بول چال دا حصہ بن کے رواں تھی گئیں، سب ٹوں وڈی گالھ اے ہے جو نویں الفاظ تے اصطلاحات ایہوں جنیں ہوں وں جیڑھے زبان دا فطری تے قدرتی حصہ نظر آون۔

### ہک وضاحت: علوم دے ”لاحقہ“ کیتے نویں لفظ دی اختراع دی ضرورت

علوم (Sciences) دے اصطلاحی نانواں دے سلسلہ وچ اے گالھ معلوم ہے، جو مغربی (انگریزی) اصطلاحات دے آخر وچ logy یا ology۔ دالفظ استعمال کیتا ویندے، جیڑھیاں یونانی الاصل ہے تے حیدر مفہوم باقاعدہ علم دا ہے۔ مثلاً (Theology, Sociology, Psychology) وغیرہ۔ اے لاحقہ یونانی الفاظ LOGIC تے LOGOS کولوں ماخوذ ہے، تے ایندے معنی علم ہی ہن۔ اردو وچ ایں مقصد کیتے ”یات“ دا لاحقہ ورتیا ویندے، مثلاً معاشیات، نفسیات، اقبالیات، ماحولیات وغیرہ۔ سرائیکی وچ حالی تیں صرف ہک لفظ تجویز کیتا گئے۔ جیڑھاسیں قیس فریدی دی اختراع ہے۔ (چند سرائیکی اصطلاحات و مترادفات) چونکہ قیس فریدی دے کم ٹوں اولیت حاصل ہے، پئیں کیتے اُنہاں داسانے ہونا ضروری ہئی۔ بہر حال، انہاں logy تے ”یات“ دے کیتے ”بھوم“ دالفظ ایجاد کیتے۔ مثلاً آسمان بھوم یعنی علم فلکیات۔ بولی بھوم یعنی علم لسان۔ غرض ہر لفظ دے نال ”بھوم“ لا کے اُنہاں نے علوم دے ناں وضع کیتن۔ اے کوشش اپنی جاء تے ضرور قابلِ داد ہے۔ لیکن میں کوشش دے باوجود بالکل نیں سمجھ سگیا جو ایں لفظ دا ماخذ کیا تھی سگدے۔ یا اے کیہڑے لفظ توں مشتق ہے، اے لفظ ”بھوم“ یا ”بھومی“ دی صورت وچ ہندی وچ موجود ہے، حیدرے معنی زمین، ملک یا ارض وطن دے ہن، اے

اصل عِچ سنسکرتی لفظ ہے، یہیں کیے اندا سانی رشتہ فارسی دے لفظ ”مرز بوم“ نال وی واضح ہے، جیندے معنی کہیں دی جائے پیدائش تے وطن دے ہون۔ ممکن ہے سس قیس فریدی دے کول ایندی کوئی لسانی وجہ موجود ہووے، لیکن میڈے خیال عِچ ایس لاحقے دی بنیاد کہیں مصدر یا اُوندی فعلی حالت تے ہونوئیں چاہیدی ہے۔ چنانچہ میں سرائیکی دے قدیم ترین مصادر تے انہاں دی فعلی حالت دے تجزیے دے بعد جیہڑے نتیجے تے پہنچیاں، او اے ہے:

سرانیکی وچ ”جاننا“ مصدر دے کیتے جانن۔ یا جانن دا مصدر موجود ہے۔ ایں لفظ دے ورتارے دے کئی صورتاں اے ہسن:

اول نے جانڑیا: (اردو ترجمہ) اُس نے سمجھا۔

اول نے جاتا: (اردو ترجمہ) اس نے سمجھا۔

میں جاتے جوتساں ہوئے: (اردو ترجمہ) میں نے سمجھا کہ آپ ہیں۔

جانژن نجھن - جانژ دیں نجھ دیں - معروف ورتارے ہن -

جانٹروں۔ (جانو)۔ جانٹرن والا واقف کار۔

ایں مصدر کولوں میں ہک حاصل مصدر وضع کیئے جائنٹا (جانتا) جیندے معنے اے۔۔۔۔۔ کیئے وچ سگیندن: سمجھ بوجھ۔ فہم و فراست۔ تے شعور Consciousness۔ چنانچہ اٹھوں میں ”آپ جانتا“، یعنی خود آگہی (Self- Consciousness) وی وضع کیئے۔ ایں اصلی مصدر دی ہک فعلی صورت (Verb-Form) عام ورتارے وچ وی ہے۔ مثلاً آکھیا ویندے جو ”او اے ساری گالھ جاتی وڈے“ اے Expression قصباتی ضرور ہے۔ لیکن چونکہ اصل مصدر توں ماخوذ ہے تے جائن (جانن) دے صحیح ترین معنے ڈیندے۔ چنانچہ ایں لفظ دے سارے اشتقاق کوں سامنے رکھ کے میں علم دے معنیاں وچ تے logy تے ”یات“ دی جاء تے ”جاتی“، دالفظ اختیار کیئے، جیندے وچ past-participle دالمفہوم موجود ہے، یعنی That which is known۔ اے لفظ خفیف الصوت، (لطیف آوازاں توں مرکب) تے آسانی نال ڈوجھے الفاظ دا حصہ بن سگدے۔ مثلاً بولی جاتی، علم زبان یا علم لسان۔ آدم جاتی، بشریات (Anthropology) بول جاتی، لفظاں دی ماہیت دا علم۔ یعنی Philology۔ ایں لفظ دی سب توں وڈی خوبی اے ہے، جو اے ہر حال وچ جائن (جانن) سمجھن تے شعور و آگہی دے معنے ڈیندے، تے ”علم“ دے مفہوم کوں بھرپور انداز وچ بیان

کریندے۔ ایندے کولوں بے صفاتی لفظ وی بنڑائے ونج سکیندن۔ اسم فاعل بنانوں کیتے ”جان“ دالاحقہ استعمال تھی سگدے۔ جینویں بولی جان، وغیرہ۔

### ہک ہی وضاحت: فارسی یا عربی تے سرائیکی الفاظ دا جوڑ

اہل علم ایں گالھ توں واقف ہن جو اردو زبان ونج فارسی تے خالص اردو یا ہندی دے الفاظ کولں اضافت (زیر) دے نال نہیں ملایا ونج سکیندا۔ مثلاً اسّاں کہیں صورت وی سرک کشادہ، آم شیریں، گلی تنگ استعمال نی کر سگدے۔ جعفر زلمی نے مزاحیہ انداز ءچ ایہو جیاں تراکیب ضرور وضع کیتیاں ہن، مثلاً ع۔ ”وہ پاجامہ ءچوڑیوں داراؤ“ وغیرہ۔ لیکن اردو ونج اے صورت رائج نہ تھی سگی، جدکہ سرائیکی زبان دے مزاج ءچ ایندی پوری پوری گجائش موجودھے، بلکہ ایں طرحاں دے تراکیب ورتاؤے ونج وی ہن۔ چنانچہ میں فارسی تے سرائیکی الفاظ کولں رکھنائیں رکھنائیں ایں طرحاں جوڑے جو اکثر صورتاں ءچ ایندا حاصل خوش صورت تے مطبوع نظر آندے۔ مثلاً فنون لطیفہ کیتے ”رُوپک فن“ وضع کیتا گئے۔ جیہ ہافنون لطیفہ تے Fine Arts دا نہایت خوبصورت متبادل (وٹاندریا) نظر آندے۔ (اگرچہ فنون لطیفہ دے بے متبادل وی فراہم کیتے گین) لیکن ایں طرحاں دیاں صورتاں خال خال یعنی بہوں گھٹ ہن۔

### ارتقائی عمل دی تلافی: تخلیقی بلائگ (جست)

اونویں تاں نظام کائنات ءچ ارتقائی حرکت دے اصولاں کولں جاری و ساری تسلیم کیتا گئے، تے ارتقاء دا عمل اکثر مظاہر فطرت ءچ واضح طور تے نظری آندے، لیکن بعض اوقات اگر فطرت دے بعض دائریاں ونج ارتقاء دا عمل رُک و بندے، تاں فطرت ایں جمود یا تعطل دی تلافی بلائگ (جست) بھر کے کریندیھے، بقول خواجہ فرید علیہ الرحمۃ:

تھل مارو دا سارا پینڈا تھیسیم ہک بلائگ

چنانچہ انسان دا شعور تے ارادی عمل بعضے ویلے، ارتقائی عمل دی کمی کولں پورا پیا کریندا ہوندے، انہاں اصطلاحات تے مُترادفات (وٹاندریاں) دے بارے ءچ بیاتاں میں کجھ نہیں آہدھا، صرف اتنی عرض کرنا چاہساں، جو ہوسگدے، جو گذرے سوسال دے دوران سرائیکی زبان خصوصاً نثر تے طاری، جمود دی کجھ تلافی تھی سکے۔

## رسم الخط دامسلہ

سوائے جرمن زبان دے رسم الخط دے، دُنیا دی کہیں زبان دے رسم الخط کوں کامل یا مکمل قرار نہیں دتا گیا۔ بعض ماہرین زبان (مثلاً ڈیوڈ کرٹل) دا خیال ہے جو دنیا دی ہر زبان دا رسم الخط اُوندی ”گفتاری زبان“ (Spoken Language) دی ”نقل“ ہوندے۔ مراد اے ہے جو زبانان آپنی بول چال دی شکل دے وچ دراصل آوازاں دا ہک سلسلہ ہوندن، انہاں آوازاں کوں الفاظ وچ تقسیم کیتا ویندے، پر آپنی قدرتی تے قدیمی شکل وچ زبانان، آوازاں دا مجموعہ ہی ہوندن۔ تحریری صورت ءِ وچ آنون نال بہوں ساریاں آوازاں یا تاں ضائع تھی ویندن یا انہاں دی شکل بدل ویندی ہے۔ ایہا وجہ ہے جو سب زبانان دے رسم الخط دیاں قدیم شکلاں ڈیکھوتاں حیرت تھیندی ہے جو اُج دے مانوس لفظاں دی پرانی شکل کیا ہئی تے اُج کیا ہے۔ فارسی، انگریزی کولوں زیادہ قدیم زبان ہے، اوندے رسم الخط دا ارتقاء وی کئی ادوار، توں گزرے، تے اُون نے خطِ منجی توں گھن کے موجودہ رسم الخط تک پہنچن ءِ وچ کئی مرحلے طے کیتین۔ ایں گالھ تے وی اکثر ماہرین السنہ دا اتفاق ہے جو دنیا دی کہیں زبان دارسم الخط وی ایہو جیساں نہیں جیڑھا اوندیاں ساریاں آوازاں کوں بیان کر سکے۔ جتنے رسوم الخط ایں وقت دُنیا ءِ وچ ورثہ دے پَبن اوکھیں نہ کہیں صورت ءِ وچ ناقص ہن، یعنی آپنی زبان دے ساری صوتی دائرے تے محیط کونے نہیں۔

قدیم ملتان (سرائیکی زبان دا قدیم ترین ناں ایہو ہے) دا قدیم ترین رسم الخط کیا ہئی، ایندے بارے وچ کجھ وی نہیں اکھیا ونج سکیند۔ بہر حال، اردو، دی طرحاں اے وی فارسی حروف وچ لکھی ویندی پئی ہے، موجودہ حالت وچ وی کئی وٹاندرے (Variations) موجود ہن، جنہاں دیاں بعض صورتاں نال کجھ اختلاف وی کیتا ونج سکیندے، مثلاً میڈا خیال ہے جو ”لکھیا لفظ“ (Written Word) بہر حال ہک نشان (Sign) ہی ہوندے تے ایندی حیثیت ہمیشاں ایہا ہی راہسی، سرائیکی دے اضافی حرفاں دے حوالے نال دُٹھا ونجے تاں مثلاً رگاف دی اضافی آواز کیتے اضافی نقطہ ہک ہووے یا ڈو، ہکا گالھ ہے، ایوں رگاف رگاف کولوں الگ کرن کیتے ہکو نقطہ کافی ہے، ایہا گالھ رڈال تے رجم کیتے وی صحیح ہے۔ دُون نقطے لائون نال انہاں دی صورت حال وچ کوئی تبدیلی نہیں آندی۔ ایوں ای میڈا خیال ہے جو رب تے رگ کوں چھوٹے دائرے نال ظاہر کیتا ونج سکیندے مثلاً رب تے رگ۔ ایندے ءِ وچ تسہیل تے رفع اشتباہ دے کئی پہلو شامل تھی ویندن۔ تاہم ایں تحریر ءِ وچ میں دائرے اختیار نہیں کیتے، تے ایں وقت مروج رسم الخط کوں ہی اپنائے۔ البتہ ہک ڈو گد ارشادات بیاں وی ہن:

(۱) دُچشی ہوا استعمال ہر اُوں حالت وچ زیادہ تر اختیار کیتا ونجے جیدے وچ /ھ/ مسور حالت وچ ہووے یعنی زیر نال استعمال تھی ہووے، مثلاً ھن، ھم، ھک، تے سب توں ودھ کے /ھ/ (ہے) دی صورت وچ ہر حال وچ دُچشی ہوا استعمال کیتی ونجے تاکہ ایندے تے زیر ڈے کے وضاحت نہ کرنی پووے۔

(۲) ہمزہ (ء) وی ہک اضافی علامت ”ہے“ تے ”وچ“ دے ابتدائی آوازاں دی تخفیف دی صورت وچ راقم الحروف دی تجویز کردہ، جیکوں ڈاکٹر مہر عبدالحق مرحوم نے قبول اتے پسند کر کے فوری طور تے ایندا استعمال شروع کر ڈتا ہئی، اج کل اے بہوں حدتیں زبان دے ورتارے وچ شامل تھی گئی ہے، تے گالھ مہاڑ دی قدرتی روانی کوں، نیز شعری اوزان وچ /ھ/ دی تخفیفی صورت کوں ظاہر کریندی ہے۔

(۳) جتھاں ممکن ہووے، تے بئی کوئی رُکاوٹ موجود نہ ہووے تاں ”اڑون“ (ن) کوں ”ڑ“ تے ”نون“ دے ملاپ نال وی ظاہر کیتا ونجے، مثلاً ھنیں کوں ھنڑیں، بنن کوں بنڑن لکھن وچ کوئی حرج نیں ہونوڑاں چاہیدا۔

اُمید ہے جو مجوزہ اصطلاحات تے متبادل الفاظ دے نال نال رائج الفاظ دے بعض نو متعین معنیاں کوں اہل ذوق تے اہل تحقیقی توجہ تے استحسان نال ڈیکھسن، تے انہاں دی فنی تے علمی قدروقیمت طے کرن وچ ساریاں گالھیں کوں ہک پاسے رکھ کے سرائیکی زبان دی علمی، ادبی تے لسانی ترقی، دے مقصد کوں پیش نظر رکھیں۔

انہاں اصطلاحات تے متبادل الفاظ دی تشکیل و تجویز وچ اردو، عربی، فارسی تے ہندی زبانوں دی صرف و نحو (گرامر)، لسانیات (Linguistics)، علم الاصوات (Phonetics)، علم الالفاظ (Philology)، زبانوں دے تقابلی مطالعے، علم رسوم الخط (Graphology) تے تاریخ السنہ (History of Language) دے علاوہ انہاں زبانوں دے شعر و ادب توں وی بقدر استطاعت استفادہ کیتا گئے، مقصد آکھن دا صرف اے ہے جو انہاں ساریاں اصطلاحات تے مترادفات دے چکھوں علمی توجیہات موجود ہن، جنہاں دی تشریح کتھائیں کر ڈتی گئی ہے تے کتھائیں عین کیتی گئی۔ اُمید ہے کہ اے کوشش تے کاوش انشاء اللہ کہیں نہ کہیں کم ضرور آسی۔

## ادب، ڈراما، خوش روپ یا روپک ہنر (فنون لطیفہ) تے کریندے کاج (پرفارمنگ آرٹس)

Literature	ادب	ادب، ساهت
Poetry \ Verse	شاعری	کوئیہ
Poet, Bard	عوامی شاعر	کونائی
	(بحوالہ چراغ اعوان: رع۔ ”کونائی آون داراں پکیندے“)	
Poem	نظم	بول مالا
Drama\Film	ڈراما، فلم	کھیل تماشا
Trek-Drama	عوامی فلم ڈراما	لوک تماشا
Story	کہانی، داستان، افسانہ	قصہ کہانی
Aesthetics	جمالیات	روپ جاتی
Beauty	خوبصورتی، حسن و جمال	روپ
Face Beauty	چہرے کی (یا ظاہری) خوبصورتی	مکھ روپ
Light	روشنی (مستعمل)	سوجھلا
Ray of light	روشنی کی شعاع	لاٹ
	اسٹیج کے زیریں حصے سے نکلنے والی روشنی (ڈراما)	پالاٹ

### Fool light

Curtain	پردہ، (ڈراما) (مستعمل)	پردہ
Stage	اسٹیج (ڈراما)	اُچ پوڑ پڑواٹ
Stage	اسٹیج (ڈراما) چہوتہ کی تخفیف	چوتہ
Face	چہرہ	مکھڑا
Mask	نقلی چہرہ	مکھوڑا



Suffring	غم والم	ڈکھ
Prologue\Introvetory	ڈرامے کا ابتدائی حصہ، تعارفیہ	مُہاگ، مہاگواں
Allegory	تمثیل (مہاندرہ = شباہت، رس = فن، جوہر)	مُہاندرس
Decoration, Self-Indalgace	آرائش، خود آرائستگی	ساجھ
Embellished Prose	نثر مرصع، پر تکلف تحریر، سنگھارویں نثر	ساجھویں نثر
Make-Up	سنگھار، مشاطگی	سنگھار
Green Room	میک اپ روم، گرین روم، سنگھار کوٹھا	سنگار کمرہ
wing(Drama)	اسٹیج کے پہلو کے راستے	پاکھا
Critic, Connoissear	نقاد	پارکھ
Phythm\Harmony	آہنگ	الامیل
Director	ہدایتکار۔ سِدھیت (Trainer)	سِدھکار
Assistant Director	معاون ہدایت کار	بیلی سِدھکار
Fore-front	پیش منظر	اگواڑ
Back ground	پس منظر	چکھواڑ
Landscape	ارضی منظر اور اس کے نقش و نگار	دھرت رنگ
Pride of Nativity	فخر وطن، فرزند زمین	دھرت مان
Desirous, Idealist	خواہش مند، آرزو مند	سِدھریتا
Idealism	تصوریت، مثالیت پسندی	سِدھریت
Quatramie	رُباعی	چورنگ، چوبولہ
Pentagone	مخمس	پنج کلیہ
Hexagonal	مسدس	چھی کلیہ
Tune\Style	دُھن، اُسلوب	طرز
Melodious\Stylist	مترنم، نیز صاحب اُسلوب	طرز یلا

Derogatory Poem\	سٹھڑیاں	ہجویہ کلمات، ہجویہ نظمیں یا شعر
Epic, epic poetry	وار	رزمیہ نظم یا شاعری
Lyrical\Mystic Poetry	کافی	متغزلانہ یا عارفانہ شاعر
People	لوک	لوگ
Masses	لوک لکائی	عوام الناس
Time	مد	عرصہ، مدت
Duration	نگارنگامد	دورانیہ (ڈراما وغیرہ)
Comedy	سکھ سا نگ	طریہ تمثیل (سہاگ) (سا نگ: سوا نگ)
Tragedy	ڈکھ سا نگ	المیہ تمثیل (ڈوہاگ)
Nostalgia	مُونجھ	یادوں سے اُبھرنے والا احساسِ غم
Players(Drama)	کھڈکار	اداکار، کردار ادا کرنے والے
Announcement\Declaration	ہوکا	اعلان، ہوک مان
Announcer	ہوکا (اسم فاعل)	اعلان کرنے والا
Announcer	ہوکا سئیں	اعلان کرنے والے صاحب
Female Announcer	ہوک سئین	خاتون اناؤنسر
Miss	نینگر	آنسہ، مس، غیر شادی شدہ عورت
Mrs	سئین / بی بی	بیگم صاحبہ، خاتون

### Some General Concepts

پھول بھوم	بہار، موسم بہار
پتراڑ، پتراٹ	پت جھڑ، موسم خزاں
پھل ملا، پھول مالا	پھولوں کا ہار
نیل پھل	نیلوفر
پدھریتا	ظاہر، سامنے

پدھریت	(اسم) سامنے ہونا، ظاہر ہونا	
چتھراٹھ	چتریلی زمین، علاقہ	
جاننا (جانڑتا)	شعور، آگہی	
آپ جانڑتا	خود آگہی، شعور ذات	
ونڑکیاں	اصناف، اقسام	
مضمون	موضوع	
چچھ لگ	مقلد، تبع	
آپت	اپنائیت	
ڈکھالا	ہیولی، فریب نظر	
بُجھارت (مستعمل)	بجھارت	
بُجھکا	چیتان، معما (پہانکا: بُجھ میڈا بُجھکا تیکوں باندڑے کچکا)	Quiz
اُکیر	کھود کر نقش بنانا، گودنا (متعارف)	Engraving
موکھ	بظاہر منہ دکھائی کے پیسے، معنا فقیر کا نذرانہ (مستعمل)	
ترسیلا	آرزو مند، خواہش مند	
مکھ پنا	سرورق	Title
اکھر کیر	الفاظ کی بوچھاڑ	Verbosity, Bombast
اگوا	آثار، پیش بینی	Fore-bearing
ہٹک	ممانعت، رکاوٹ	Prohibition
	(مثلاً اتھاں سگریٹ پیون دی ہٹک ہے)	
سردول	ہیرو، بہادر، سردار	Hero
	(گھول بہوں سردول اُتوں، سرگھولن مل کردایاں) مولوی لطف علی	
سردولن، سربانو	ہیروئن، ہیگم	Heroin

(پرس پری ہے پک سریانو، سیمیں جیں شہری) مولوی لطف علی

Villin	دشمن
Guest	مہمان
	گھروگے، سنبھال لہن والے میزبان
Native Speaker of the language	کسی زبان کا اہل زبان
Linguist	زبان دان، ماہر لسانیات
Lecturer, Orapor	مقرر، لیکچرر، خطیب
Judge	مصف، جج
Court	مُصفی، کاچہری
Active agent	فَاعِل
Passive agent	مفعول
Past	ماضی مطلق
Present Continuous	حال گزردا

### چند کتاباں دے ناواں دے سرائیکی تراجم

۱۔ اسلام وچ مذہبی سوچ دا نواں اُسار (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ)

The Reconstruction of Religious Thought in Islam

۲۔ ہوند نہ ہوند (ہستی و نیستی) Being and Nothingness

۳۔ دکھالاتے حقیقت (التباس و حقیقت) Illusion & Reality

۴۔ سہتی پکھ دے اُصول (ادبی تنقید کے اُصول)

Principles of Literary Criticism











































## دیوان اوحدی (فارسی) حضرت خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں داسرائیکی ترجمہ۔ سرائیکی دانشوراں کیلئے تحقیق دے کئی سوال

اجمل مہاراجن اکبر\*

### Abstract:

There is a long tradition of Sufi orders and Sufi poetry in the Indo-Pak subcontinent, which survives till date. The Sufi teachings started to spread in Punjab in the 5th century of Islamic calendar. A large number of Sufis saints came to this area and chose to settle here for good. One of the prominent Sufi saints, Khawaja Mueenuddin Chishty Ajmeri (a.r.) made Ajmer the centre of Chishtia Sufism from where it was taken to the other areas of the sub-continent, including the southern Punjab during the course of centuries. It is interesting to note that some of the prominent Sufis of Chishtia order were greatly interested in music and poetry, such as Baba Freed Ganj-e-Shakar and Hazrat Amir Khusrau. In the later generation of this Sufi order Khwaja Ghulam Fareed distinguished himself as a great spiritual being and as a great Siraiki poet. His elder brother and spiritual teacher Khawaja Fakhruddin Auhadi was also a poet of certain merit. He wrote in Persian and had a Diwan of his Persian poetry collected in his life time. This Diwan has already been published. I have discovered a manuscript of versified Siraiki translation of this Diwan of Auhadi which deserves attention of concerned scholars.

صوفیانہ سلاسل دی ابتداء حضرت خواجہ حسن بصری توں تھیدی ہے۔ ڈو جھی صدی ہجری وچ سندھ وچ خواجہ حسن بصری دے معتقدین موجود ہن۔ انہاں دا ذکر ”نفحات الانس“ اتے عربی دیاں بیان کتاباں وچوں ملدے جیہڑے وادی سندھ توں نقل مکانی کرتے سرزمین عرب تے مختلف علاقیاں وچ ونج تے متوطن تھئے، انہاں دی زندگی وچ صوفیانہ طرز زندگی دا اثر واضح نظر آندے۔ انہاں حوالیاں توں پتہ چلدے جو پاکستان وچ ڈو جھی صدی وچ صوفیانہ تعلیم پُج چکی ہئی۔

پاکستان وچ باقاعدہ صوفیانہ تعلیم دا سلسلہ پنجویں صدی ہجری وچ حضرت داتا گنج بخش دی راہیں شروع تھیا۔ چھیویں صدی ہجری وچ حضرت غوث بہاء الدین زکریا ملتان وچ موجود ہن اتے ستویں صدی ہجری وچ

\* لیکچرار شعبہ سرائیکی، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

حضرت معین الدین چشتی لاہورتوں ملتان تھیں دے ہوئے اجیر شریف گئے اتے ایں علاقے وچ اپنے خلفاء دی ہک وڈی تعداد چھوڑ گئے۔ انہاں بزرگاں دی رواداری تے وسعت نظری، حسن اخلاق، خلوص تے محبت توں متاثر تھی تے لوکاں دی ہک وڈی تعداد مسلمان تھی۔ سہروردیہ سلسلے دا مرکز ملتان ہئی پر ایہہ سندھ، پنجاب (پاکستان) ہندوستان تے افغانستان تیں بچ گیا۔ ایویں ہی سلسلہ قادریہ دا مرکز اُچ شریف ہئی۔ جتھوں اے پنجاب سندھ اتے ڈوجھے علاقیاں وچ کھنڈیا۔ سلسلہ چشتیہ دا مرکز اجیر شریف ہئی جتھوں ایہہ دہلی، پاک پتن، مہار شریف (چشتیاں) تیں بچیا۔ انہاں صوفیاں نے ہر علاقے وچ خانقاہاں قائم کیتیاں جتھاں دین و حدیث، فقہ تے تصوف دی باقاعدہ تعلیم دتی ویندی ہئی۔ تصوف انہاں اداریاں وچوں مختلف سلاسل دی شکل وچ برصغیر پاک و ہند وچ کھنڈ گیا۔ (۱)

برصغیر پاک و ہند وچ سلسلہ چشتیہ دے بانی حضرت خواجہ معین الدین چشتی (اجیری (ح) ہن)۔ حضرت خواجہ صاحب چشت (ایران) دے رہن والے ہن اتے ایں نسبت نال چشتی آکھویندن۔ آپ دارانج کردہ طریقہ تصوف وی چشتی مشہور تھیا۔ آپ چشت توں سلسلہ تبلیغ تے تصوف اجیر شریف آئے اتے ساری حیات ایتھاں قیام کیتا۔

برصغیر پاک و ہند وچ ایہہ سلسلہ آپ دے ذریعے رانج تھیا۔ آپ دے خلفائے تے مریدین دے راہیں مختلف علاقیاں وچ پھیل گیا۔ چشتیہ سلسلے دے دور جدید دامنڈھ دہلی توں شروع تھیا۔ اتے ول دکن، گجرات، پنجاب وچ بہوں کھنڈیا، پاکستان وچ حضرت شیخ فریدی الدین گنج شکر (ح) توں بعد خواجہ نور محمد مہار دی (ح) نے سلسلہ چشتیہ دی ترویج کیتے وڈیاں کوششاں کیتیاں۔ آپ دے خلفا نے پنجاب دے مختلف شہراں ملتان، تونسہ شریف، احمد پور، چاچڑاں شریف، کوٹ مٹھن تے جلال پور وغیرہ وچ دینی مدرسے قائم کیتے جہاں وچ دین اتے تصوف دی باقاعدہ تعلیم دتی ویندی ہئی (۲)

سرائیکی ادب وچ صوفیانہ شاعری دی ابتداء بابا فرید گنج شکر توں تھیندی ہے۔ ڈاکٹر مہر عبدالحق دے مطابق سرائیکی صوفیانہ شاعری دی ریت ”فرید (پاک پتن) توں فرید (کوٹ مٹھن) تیں“ ہے ایں سرائیکی وسیب دی صوفیانہ شاعری اتے سلسلہ چشتیہ دا متصوفانہ عمل کو لڑی وچ پروتے ہوئے ملدے ہن۔ پاکستان وچ تصوف دے بہوں سارے سلسلے ودھے تے پھلے۔ انہاں وچ بہوں گھٹ آنکھیاں بزرگ ہستیاں جیہڑے طریقت، ولایت اتے علم و فضل دا سرچشمہ ہون دے نال نال صاحب دیوان وی ہون، انہاں وچ بابا فرید گنج شکر، سلطان باہو، علی حیدر ملتانی، سچل سرمست، شاہ حسین، بلھے شاہ، حافظ جمال اللہ ملتانی، خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں، اتے خواجہ غلام فرید صاحب جمال صوفی ہون دے نال نال صاحب کمال شاعری وی ہن۔ انہاں صوفیائے کرام نے عام لوکاں دے نال



رابطہ رکھیا انہاں دی زبان سکھی اوندے وچ گالھ مہاڑ کیتی، اوں زمانے وچ فارسی تے عربی علمی تے ادبی زبانناں ہن۔ سرکاری زبان فارسی ہی، مختلف خانقاہاں تے درسگاہاں وچ اسلام تے تصوف دی تعلیم ڈتی ویندی ہی۔ کچھ بزرگاں نے عوامی زبان وچ شعر آکھ تے انہاں کوں دین اتے تصوف دا پیغام ڈتا۔ اتے کچھ صوفیانے شعر گوئی کیتے فارسی زبان کوں اختیار کیتا۔ اتجی ہک ہستی خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں ہن۔

خاندان کوریچہ خواجہ محمد عاقل (ح ۴) (ڈاڈا، خواجہ غلام فخر الدین، خواجہ غلام فرید الدین) اوہ بزرگوار ہستی ہن جنہاں نے شاہ فخر الدین فخر جہاں اتے خواجہ نور محمد مہاروی توں تعلیم حاصل کیتی اتے طریقت وچ اپنے مرید اتے خلیفہ تھئے۔ خاندان کوریچہ سلسلہ چشتیہ وچ خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں اوہ روحانی ہستی ہن جنہاں دانائاں پیر و مرشد شاہ فخر الدین فخر جہاں (ح ۵) دے غلام دے طور تے رکھیا گیا آپ خواجہ خدا بخش دے وڈے صاحبزادے اتے خواجہ غلام فرید چھوٹے صاحبزادے ہن۔ آپ علم دی تحصیل دے بعد درس ڈیون لگے اتے والد دی وفات دے بعد سجادہ نشین تھئے (ح ۶) بہوں سارے لوکاں نے آپ توں علمی تے روحانی فیض حاصل کیتا۔

### پیدائش:

حضرت خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں دی ولادت باسعادت ۱۲۳۲ھ (۱۸۱۹ء) کوٹ مٹھن شریف (ح ۷) وچ تھئی،

### خواجہ غلام فخر الدین دی عظمت:

خواجہ غلام فرید فریدن کہ اساڈے پیر شیخ اکبر، خواجہ بزرگ اتے بلند مقام ہن، نیز فرمایا کہ حضرت صاحب میاں خواجہ خدا بخش نے میرے شیخ دے متعلق فرمایا کہ دراصل مشائخ عظام اتے پیران طریقت دے سجدہ مشیت اُتے آپ (خواجہ غلام فخر الدین) متمکن ہن۔ نہ کہ اسان نہ کوئی ڈوجھا (۴)

### وصال:

آپ ۵ جمادی الاول ۱۲۸۸ھ کوں وصال کر گئے، وصال دے ویلے آپ دی عمر ۵۴ سال ہی۔

### شاعری:

خواجہ غلام فخر جہاں دا شمار اہل صفادے گروہ وچ تھیندے آپ دے کلام وچ عشق حقیقی اتے جذب و مستی دی کیفیت پاتی ویندی ہے، اللہ اتے اوندے رسول دی حمد و نعت کوں صوفیانہ رنگ اتے حقائق و معارف کوں

تشبیہات اے استعارات دے نال ایس طرح ادا کیتے جو مجاز اُتے حقیقت دارنگ غالب نظر آندے اتے ایہو آپ دے کلام دی مقبولیت ہے۔ شروع وچ آپ نے آپنا کلام مخفی رکھیا، اتے شیخ اُحدی اصفہانی داسہارا گدا، آپنا تخلص خود ہی تجویز کیتا تاں جووی سنے شیخ اُحدی اصفہانی دا کلام سمجھے۔ ہک واری آپ نے توالاں کوں اپنی غزل لکھتے دُتی سماع دی محفل وچ جڈاں اے سنائی گئی تاں حاضرین اُتے جادو تھی گیا۔ قوال جڈاں ایس شعر تے پہنچے:

شعلہ عشقت چوں از آتش دل ماسوختہ

زد علم پیروں زدل کون و مکان راسوختہ

ایس محفل وچ اپنے مرشد اتے والد گرامی حضرت محبوب الہی اُتے وجد طاری تھی گیا، بعد وچ والد گرامی دے کچھن اُتے آکھیا ایہہ غزل کیندی ہئی؟ جواب دُتا، شیخ اُحدی اصفہانی دی معلوم تصیدی ہے آپ نے فرمایا، بے شک شیخ کامل دا کلام ہے

نادانستہ اُنہاں دی زبان توں حقیقت دا اظہار تھی گیا، حضرت فخرالاولیا توں شیخ کامل کون ہئی؟ (۵)

سلسلہ چشتیہ کوریجہ وچ صوفیانہ شاعری دا منبع اتے مینار خواجہ غلام فرید کوں تصور کیتا ویندے کیوں جو انہاں دی شاعری دی زبان علاقائی (سرائیکی) ہے۔ جڈاں کوریجہ خاندان وچ سلسلہ فقر و طریقت وچ پہلا نام خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں دا ہے۔ آپ فارسی زبان دے وڈے شاعر ہن اتے ”اُحدی“ تخلص کریندے ہن۔ آپ حالت جذب وچ شعر آہدے ہن جہاں کوں حاضرین نقل کر گھندے ہن۔ فارسی وچ آپ دا مکمل دیوان ہے جیہڑا شائع تھی چکے۔

خواجہ غلام فخر الدین، خواجہ غلام فرید دے وڈے بھائی اتے مرشد ہن، خواجہ غلام فرید نے طریقت تے سلوک دے منازل اپنے مرشد دے زیر سایہ طے کیتے ”دیوان فرید“ دیاں بیشمار کافیاں وچ ”خواجہ غلام فخر الدین“ دا ذکر ملدا ہے۔

فخر	جہاں	قبول	کیتو سے
واقف	کل	اسرار	تھیو سے
ہر	جا	جمال	ڈٹھو سے
مخفی	راز	تھئے	اظہار

## دیوان اوحدی (سرائیکی ترجمہ) دا اشاریہ

نام کتاب:	دیوان اوحدی	شاعر: خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں
زبان:	فارسی	سن تصنیف: ۱۸۸۳ء
صنف:	غزلیات، رباعیات	مترجم سرائیکی: حافظ قادر بخش میتلا
سن کتابت:	۱۴۲۲ھ	تعداد: ۳۰۰ غزلیات
کل صفحات:	۴۰۰	نسخہ قلمی: عکسی نقل

مسودے دی اہمیت ایہہ ہے کہ مترجم نے قلم نال خوشخط فارسی غزل دا شعر درج کیتے اتے ذیل ایچ سرائیکی نثری ترجمہ کیتے، ترجمہ دے نال نال حوالیاں دے طور تے فارسی اتے سرائیکی دے نامور صوفیا کرام دے اشعار درج کیتے، دیوان اوحدی داسن تصنیف ۱۸۸۳ء ہے۔ ایں ویلے ایکوں ۱۲۲ سال تھی چکے ہن۔ دیوان اوحدی سرائیکی ترجمہ دی عکسی نقل دا مکمل مسودہ راقم الحروف دی لائبریری وچ وی موجود ہے۔ ترجمہ رواں، خوشخط اتے صاف صاف ہے۔ مسودے دے آخر وچ مترجم دے دستخط موجود ہن، ایں دیوان وچ تصوف، طریقت اتے علم و عرفان دے اسرار و رموز موجود ہن۔ اے ترجمہ صوفیانہ شاعری دی ریت تے روایت کوں سرائیکی زبان وچ سمجھن دا نہ صرف موقع فراہم کریندے بلکہ سرائیکی دانشوراں کیلئے تحقیق دے کئی سوال پیدا کریندے۔

## حواشی

ح-۱۔ خواجہ معین الدین چشتی مسلمانان ہند دے روحانی مقتدر بمقام بختان یا سیستان وچ ۵۲۷ھ بمطابق ۱۱۲۹ء وچ پیدا تھئے اتے بنگم سرور دوعالم ﷺ اجیر شریف آئے جتھاں ۱۰۵ سال دی عمر وچ ۶۳۲ھ بمطابق ۱۲۵۴ء وصال کوں پاتا۔

(ہندوستان پاکستان کے مشاہیر و صوفیا کا مستند ترین تذکرہ، اخبار الاخبار، (اردو) شیخ عبدالحق محدث دہلوی، دارالاشاعت کراچی۔ ۱۹۶۸ء، ص ۵۱)

ح-۲۔ شیخ فرید الدین گنج شکر سکھاں وچ بابا فرید تے مسلماناں وچ شیخ دے ناں نال جانے ویندے ہن، آپ ۵۸۴ھ / ۱۱۸۸ء کوں کوٹھے وال ملتان وچ پیدا تھئے۔ سلسلہ چشتیہ وچ خواجہ بختیار کاکی دے بیعت ہوئے اپنے پیر و مرشد دے حکم نال اجودھن (پاکپتن شریف) تشریف گھن آئے۔ اتے اتھاں تبلیغ تے تصوف دا سلسلہ جاری رکھیا۔ آپ سرائیکی زبان دے پہلے صوفی شاعر ہن۔

(زندگی نامہ، بابا فرید الدین گنج شکر، سید فضل حیدر، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص ۴۲-۴۱)

ح-۳۔ (i)۔ خواجہ محمد مہاروی کھل پھوار راجپوت خاندان دے عظیم سپوت ہن، آپ دی ولادت باسعادت ۱۲ / رمضان المبارک ۱۱۴۲ھ بمطابق ۱۲ / اپریل ۱۳۷۰ء کو مہار شریف بستی چوٹالہ مہار شریف دے جانب مشرق ترائے کوں دے فاصلے تے ہے (تحصیل چشتیاں ضلع بہاولنگر)۔

(تاج العارفین، تالیف پیر محمد اجمل، مرکز تعلیمات فریدیہ، چشتیاں شریف ۱۹۹۱ء، ص ۱۶۱)

(ii)۔ حضرت خواجہ نور محمد مہاروی داناں والدین نے بابل یا بہیل رکھیا ہئی پر آپ دے مرشد بزرگوار حضرت مولانا فخر الدین محبت نبی دہلوی نے نور محمد آکھیا ہئی، خوش اعتقاد مریدا تے متوسلین حضرت کوں قبلہ عالم آکھ تے سند دے ہن۔

(تذکرہ صوفیائے پنجاب، اعجاز الحق قدسی، سلیمان اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۲ء، ص ۶۱۲)

(بہاولپور کے تین ہم عصر اولیاء، مرتبہ مولانا عزیز الرحمن، مولانا حفیظ الرحمن بہاولپوری، اُردو اکیڈمی، بہاولپور ۱۹۹۰ء، ص ۱۹-۱۵)

ح-۴۔ خواجہ محمد عاقل دے بزرگوار داناں مخدوم قاضی محمد شریف ہئی آپ دی ولادت باسعادت ۱۱۵۱ھ کوں کوٹ مٹھن شریف تھئی۔ آپ نے شاہ فخر اتے خواجہ نور محمد مہاروی توں علوم دی تحصیل کیتی۔ شاہ فخر توں آپ نے شرح عبدالحق اتے سواہ السبیل پڑھی تے خواجہ نور محمد مہاروی توں حدیث دی سند حاصل کیتی۔

ج ۵۔ شاہ فخر الدین والقب محب نبی اے آپ دے والدناں شاہ نظام الدین بنی جیہڑے اورنگ آباد دکن دے رہن والے بن۔ شاہ فخر الدین کی ولادت باسعادت ۱۱۲۶ھ بمطابق ۱۷۱۷ء وچ اورنگ آباد وچ تھئی۔

(تذکرہ صوفیا پنجاب، اعجاز الحق قدوسی، سلمان اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۲ء، ص ۶۷۹)

ج ۶۔ خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں دے بزرگوار داناں مخدوم قاضی محمد شریف بنی۔ مخدوم محمد شریف دے ڈاڈے داناں مخدوم نور محمد بنی۔ شاہ جہاں بادشاہ نے مخدوم نور محمد کو ۵۰۰۰ گھہ زمین بطور مدد معاش ۱۲۴۲ھ بمطابق ۱۷۳۱ء منگلوٹ صوبہ ملتان وچ عطا کیتی۔ بعد وچ مخدوم محمد شریف نے اپنے بک بلوچ مرید رئیس مٹھن خان بلوچ دی خواہش اتے درخواست تے کوٹ مٹھن سکونت اختیار کیتی۔

(تذکرہ صوفیا پنجاب، اعجاز الحق قدوسی، سلمان اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۲ء، ص ۶۱۱)

ج ۷۔ حضرت خواجہ خدا بخش دا وصال ۱۲۶۹ھ ہے۔ خواجہ غلام فخر الدین فخر جہاں ۳۵ سال دی عمر وچ سجادہ نشین تھے۔

(خواجہ فرید اوران کا خاندان، خواجہ طاہر محمود کوریجہ، الفیصل ناشران کتب لاہور، سن: ۲۰۶-۲۰۷)

ج ۸۔ (i) خواجہ طاہر محمود کوریجہ، ”خواجہ فرید اوران کا خاندان“ وچ لکھدے بن ”خواجہ فخر جہاں داکمل کلام کتھیں دستیاب نہیں تھی سکيا۔ کچھ غزلاں محافل سماع توں مل سکن۔

لیکن خواجہ فخر جہاں داکمل کلام ”دیوان اوحدی“ فارسی مطبوعہ صورت وچ موجود ہے۔ ایکوں مولوی خیر محمد تاجران کتب و ناشران کتب بوہڑ دروازہ ملتان نے شائع کیتے دیوان دی عکسی نقل شعبہ سرائیکی دی لائبریری وچ موجود ہے۔

(خواجہ فرید اوران کا خاندان، خواجہ طاہر محمود کوریجہ، الفیصل ناشران کتب لاہور، سن: ۲۱۹)

(ii)۔ شعبہ فارسی اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور ایم فل دی ریسرچ سکالرنے ”دیوان اوحدی فارسی“ مرتب کیتے، ایہہ شعبہ فارسی دی لائبریری وچ موجود ہے۔

## حوالہ جات

- ۱۔ اخبارالالاخيار (أردو) شیخ عبدالحق محدث دہلوی، دارالاشاعت، کراچی، ۱۹۶۸ء طبع اول ص: ۵۰)
- ۲۔ پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں، ڈاکٹر عبد المجید سندھی مین، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص: ۲۵-۲۷
- ۳۔ پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں، ڈاکٹر عبد المجید سندھی مین، مذکور، ص ۲۷ (فصل ششم)
- ۴۔ مقامیں المجالس، تحقیق و ترجمہ: کیپٹن واحد بخش سیال، حضرت مولانا غلام فخر الدین، (باب اول) اسلامک بک فاؤنڈیشن لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۷۲
- ۵۔ مقامیں المجالس، تحقیق و ترجمہ: کیپٹن واحد بخش سیال، مذکور، ص ۲۶، باب نہم، مقبوس: ۹
- ۶۔ مقامیں المجالس، تحقیق و ترجمہ: کیپٹن واحد بخش سیال، مذکور، باب اول، ص ۷۳
- ۷۔ خواجہ فرید اور ان کا خاندان، خواجہ طاہر محمود کوریجہ، الفیصل ناشران کتب لاہور، سن: ۲۱۹

# ہر آغاز دیوانِ اوحدی

(۱۱)

حروف ۳۳۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم  
 شروع اللہ یائے دے ناں نال جہڑا مہربان دے رحم کن والد اے  
 عجب شعور حسن تو در اقاۃ است در دل با  
 کہ پیش روئے تو رقص اندر چوں پیروانہ لب لباب  
 دلین و چسبیں دے حسن و جمال دا بھجھا چہا ہے جو چھٹی تہہ سے اڈھ جوئے  
 تھی تے شل پروانے دے نچدے دین - دور میری وچ پھر نہ دے  
 جتھہ ناچ فغاویہ نچاں - جیں جیں چہرہ خوب دٹھا جان بھیلی  
 تے رکھتے بھج بیا -

حسن یوسف یہ کٹیں مہر میں انگشت زناں  
 سرکٹاتے میں تیرے نام پر مردانِ طرب  
 بیجا جان تماشا کن کہ در اندھ جانازاں - بعد بیان رسوائی سربازری رقص  
 بیا اے ساتھی جلالان یا کہ از شوق جمال تو  
 ہمہ شیبہ تا سحر چوں شمع جیسے سوزنہ محفل  
 اے محبوبا تیرے دیکھن دے شوق وچ بھاری رات دے یوے و رنگیں جلا رہیاں  
 دہلہ و مہل چوں شہود نر و مک - آتش شوق تیرے سر اورد - خواہ میں فریدن  
 وچ دلڑی درد اندہ بھوی - پی رومی دانگے چنرگ زری -  
 نیت سڑم تہی دھوکھ دھوکھ دھیاں -

(عکس نقل)

پہلا صفحہ: ”دیوان اوحدی“ فارسی داسرائیکی ترجمہ

در حقیقت آمده بود الاوّل - آخری انبیاء سلام علیک  
 حقیقت چون بیاید که در آخر مع آئین جمیع آئین است  
 طایری باطنی هر موجود - کسوت انبیاء سلام علیک  
 حاکم و حاکمین هر جاه و حکومت است  
 دیده اوحی بنجاک درت  
 گوید ای قوتی سلام علیک  
 حق موجود حق الله بعد اهو خود حق الله  
 لا اله الا الله محمد الرسول الله  
 دیوان اوحی تمام شد در تاریخ محرم اوّل سنه ۱۲۲۲  
 بروز شنبه بوقت گیره بجهن بازده از سب درگاه اولیاء فقیر  
 حافظ تادش ولد جام رسول بخش صاحب قوم میتلا موضع  
 چک عباس صالح رحیم یار خان تحسین خاص - بنسبت درگاه اقدس  
 گل محمدی و در محمدی آسپانه عالیله فرید به چشتی گرامی شریف  
 حافظ این پنج بیت مطلوب مخلوقات -  
 حامد و مجود فاروق و یعقوب -

(عکس نقل)

آخری صفحہ: ”دیوان اوحی“ فارسی داسرائیلی ترجمہ

















































## خودنوشت سوانح عمری چند بنیادی مباحث

ڈاکٹر سلمان علی \*

### Abstract:

This research paper deals with the basics or origin of biography and autobiography in this paper it has been discussed that autobiography is not based only personal experiences or memories about part. It has some technical ground and basics which we have to follow. This paper also reflected the qualities of a good autobiography.

زندگی کب کیسے اور کس طرح وجود میں آئی؟ یہ ایک ایسا معمہ ہے جس نے انسان کو جمود کا شکار نہیں ہونے دیا، خارجی اور داخلی سطح پر انسان نے آج تک جتنا بھی سفر طے کیا ہے وہ درحقیقت اسی معمے کی پراسرار ریت کے نتیجے میں سامنے آیا ہے انسان کو اپنے اس سفر میں فطرت کی جن قوتوں سے نبرد آزما اور برسر پیکار ہونا پڑا اور سختی کی جن منزلوں سے گزر کر فتح و ظفر کا روئے تاباں دیکھنے کی مسرت حاصل ہوئی تو اس کی روداد میں اس کے لئے قند مکرر کی چاشنی تھی۔ ناقدین ادب کا خیال ہے کہ کام و دہن کو اسی چاشنی سے آشنا کرنے کی خواہش نے انسان کو داستان سرائی کی طرف راغب کیا اور اسی طرح یہیں سے کہانی کہنے یا داستان گوئی کا آغاز بھی ہوتا ہے۔ [۱] لیکن اگر دیکھا جائے تو یہ داستان یا قصے کی نہیں بلکہ آپ بیتی کی ابتداء ہے یوں اگر آپ بیتی کو قدیم ترین فن کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ تخلیقی اعتبار سے آپ بیتی کا عنصر تمام اصناف ادب میں موجود ہے۔ جن میں شاعری، افسانوی اور غیر افسانوی ادب سب شامل ہیں (اس بحث سے قطع نظر کہ ہمارا افسانوی ادب دراصل ہمارے تجربات کا ہی دوسرا نام ہے اور افسانوی اشخاص دراصل ہماری ذات کا ہی حصہ ہوتے ہیں) مگر اس کے باوجود افسانوی اور غیر افسانوی ادب نیز شاعری میں اگر مصنف کی ذات جلوہ گر ہو تو بھی اسے فنی و تکنیکی اعتبار سے خودنوشت سوانح عمری نہیں کہا جائے گا تاہم انہیں آپ بیتی کی مختلف شکلیں قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

جہاں تک باقاعدہ خودنوشت سوانح عمری کی ابتداء کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں ہمارے محققین کے ہاں کئی ایک آراء پائی جاتی ہیں۔

\* لیکچرر شعبہ اردو پشاور یونیورسٹی۔

معین الدین عقیل صاحب اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

”اُردو میں خودنوشت سوانح عمری ۱۸۸۶ء سے قبل نہیں لکھی گئی اس ضمن میں زیادہ سے زیادہ عبدالغفور نساخ اور جعفر تھانیسری کی تصنیف کردہ اردو کی اولین خودنوشت سوانح عمریاں بتائی جاتی ہیں جو ۱۸۸۶ء میں لکھی گئیں جب کہ پتہ بر سنگھ اور سید رحیم علی کی خودنوشت تاحال اس موضوع پر کام کرنے والے محققین اور مورخین ادب کے پیش نظر نہ آسکیں اس اعتبار سے پتہ بر سنگھ کی تحریر کردہ خودنوشت کو اردو کی اولین خودنوشت کہا جانا چاہئے اسی طرح ایک اور خودنوشت سوانح عمری، اب تک منظر عام پر نہ آنے کے باعث کسی کی توجہ حاصل نہ کر سکی۔ اسے شہر بانو بیگم نے ’بیتی کہانی‘ کے عنوان سے مئی ۱۸۸۵ء میں تصنیف کیا تھا اور قریب ڈیڑھ سال بعد اس میں محض دیباچے کا اضافہ کر کے اسے کتابی شکل دی اس لحاظ سے اسے نساخ اور جعفر تھانیسری کی مذکورہ تصانیف سے قبل تخلیق میں آنے والی اور اولین نسوانی خودنوشت سوانح عمری کہا جانا چاہئے۔“ [۲]

اسی طرح ڈاکٹر طارق سلیم مروت نے بھی ’اردو میں پہلی آپ بیتی‘ کے عنوان سے اس مسئلے پر اپنی تحقیق کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”سیتا رام کی خودنوشت ’سپاہی سے صوبیدار‘ جو انہوں نے ۱۸۶۱ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی سے سبکدوش ہونے کے فوراً بعد لکھی تھی اس کتاب کا انگریزی ترجمہ ۱۸۷۳ء میں جنرل نارگیٹ نے لاہور سے شائع کیا۔۔۔۔۔ بعد ازاں کرنل فیلوٹ نے ۱۹۱۰ء میں اس کا ترجمہ اردو زبان میں ’خاب و خیال‘ کے نام سے شائع کیا۔۔۔ اس آپ بیتی کا مصنف ’سیتا رام‘ بنیادی طور پر رائے بریلی کا رہنے والا تھا سیتا رام کی اصل کتاب کے مسودے کا کوئی پتہ نہیں چلتا لیکن قرآن سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنی کہانی ’آپ بیتی‘ ہندوستانی زبان ہی میں لکھی ہوگی کیونکہ سیتا رام انگریزی زبان سے نابلد تھا۔۔۔۔۔ میرا ذاتی موقف یہ ہے کہ سیتا رام نے یہ کتاب ’اردو‘ میں ہی لکھی ہوگی جنہیں انگریز ہندوستانی کا نام دیتے

تھے کیونکہ اس زمانے میں ۱۸۶۱ء لکھنؤ (صوبہ اودھ اتر پردیش) میں یہی زبان

عام تھی اور کیا معلوم یہی کتاب اردو ادب کی پہلی 'آپ بیتی' بھی ہو۔' [۳]

ڈاکٹر صاحب کی تحقیق اگرچہ قیاس پر مبنی ہے مگر ہے ٹھوس بنیادوں پر استوار دوسری بات یہ کہ انہوں نے ایک اچھے محقق کی طرح دعویٰ نہیں کیا ہے جس سے ان کے 'قیاس' کی قدروقیمت میں اضافہ ہوتا ہے اور ان کے نتائج اور حقائق کی اہمیت سے فی الوقت انکار کی گنجائش ممکن نہیں۔

حاصل کلام یہ کہ اردو کے اولین خودنوشت نگاروں کی جو فہرست مرتب ہوگی تو اس میں سینتارام کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

تحقیقی سطح پر 'خودنوشت کی شروعات' کا میدان ہنوز کھلا ہے، اور اس سلسلے میں مزید حقائق سامنے آنے کے امکانات بہر حال موجود ہیں۔ جہاں تک خودنوشت کے فن و تکنیک کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں خودنوشت کا مصنف اپنے حالات زندگی بیان کرنے کے لئے کسی مخصوص ہیئت کا پابند نہیں ہوتا جس کی بنیاد پر خودنوشت کا فن ایک انتخابی فن ٹھہرتا ہے لیکن اس کے مزاج کو نثری ہیئت ہی اس آتی ہے۔

ڈاکٹر دہاج الدین علوی نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے

'اردو خودنوشت فن و تجزیہ' میں خودنوشت کی مختلف تعریفوں کو یکجا کرنے کے بعد جن ضروری اور اہم عناصر کی نشاندہی کی ہے وہ اس ترتیب سے ہیں۔

- ۱۔ خودنوشت کسی فرد واحد کی داستان ہوتی ہے جسے اس نے خود اپنے قلم سے تحریر کیا ہو۔
- ۲۔ خودنوشت سوانح نگاری کا محور مصنف کی ذات ہوتی ہے، دوسرے اشخاص یا واقعات کا ذکر محض ذیلی اور ضمنی طور پر ہوتا ہے۔
- ۳۔ خودنوشت سوانح میں سچائی کا عنصر ہوتا ہے۔
- ۴۔ خودنوشت میں اس فرد واحد کے تجربات، مشاہدات اور جذبات کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے اور اس کی نفسیاتی کیفیات کا پرتو بھی دکھائی دیتا ہے۔
- ۵۔ خودنوشت سوانح زندگی کے اہم ادوار پر محیط ہوتی ہے یعنی اس میں صاحب سوانح کی اپنی زندگی کے ہر دو کے نمائندہ واقعات ہوتے ہیں۔ اس کے بچپن، جوانی اور بڑھاپے نیز اس کے عروج و زوال اور نشاط و غم کی داستان ہوتی ہے۔



۶۔ خودنوشت کا فن ایک انتخابی فن ہے زندگی کے عریض و بسط تجربات سے اہم اور نمائندہ نیز نتیجہ خیز واقعات کا انتخاب کر کے انہیں ایک تخلیقی مرقع میں سجایا جاتا ہے۔“ [۴]

مذکورہ بالا عناصر جہاں ایک طرف خودنوشت کے فن و تکنیک کی حد بندیاں مقرر کرتے ہیں وہاں شق نمبر ۳ کو ذہن میں رکھنے کے بعد ڈاکٹر سید عبداللہ کی یہ بات سامنے آتی ہے:

”کسی فرد پر جو کچھ بتی ہے اس کا صحیح بیان تبھی ممکن ہوگا جب دنیا کے وہ سارے باسی (جن کی نظر سے کسی کی آپ بتی گزرے گی) یا تو فرشتے بن جائیں گے جو تسبیح و تہلیل کے لئے مخلوق ہوئے ہیں۔ (جیسا کہ فرشتوں نے ازل کی امتحان گاہ اول میں اعلان کیا تھا) یا تب جب لکھنے والا اس چٹان کی طرح ہو جائے گا جس کے سینے سے بے ساختہ چشمے اُبل پڑتے ہیں اور وہ اپنی سنگ دلی کے باوجود بے بس ہو جاتا ہے اور جو کچھ اس کے اندر ہوتا ہے، اگل دیتا ہے یا جب پڑھنے والا شاہ بلوط کی اس خشک ٹہنی کی مانند ہو جائے گا جس میں پانی کا رس پہنچ بھی جائے تو اسے محسوس بھی نہ ہو کہ کیا ہو رہا ہے۔“ [۵]

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کے بعد تو ایسا لگ رہا ہے کہ خودنوشت سوانح عمری کا لکھنا ناممکنات میں سے ہے۔ مگر جب ادبی منظر نامے پر نظر پڑتی ہے تو صورت حال کچھ اور طرح کی سامنے آتی ہے اور وہ یہ کہ زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے بہت سے افراد نے اپنی خودنوشتیں بری بھلی لکھیں اور لکھ رہے ہیں۔ اب اس سلسلے میں ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے:

”میں سوانح عمری اور آپ بتی میں فرق کرتا ہوں اور وہ اس لیے کہ اپنی سوانح عمری لکھ کر بھی ضروری نہیں کہ کوئی شخص آپ بتی لکھ سکے۔ اپنی سوانح عمری اس حد تک تو ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص اپنی زندگی کے چیدہ چیدہ واقعات لکھ دے یا زیادہ سے زیادہ تھوڑی دوران کے باطنی محرکات کا بیان بھی کر دے۔ لیکن یہ ممکن نہیں کہ کوئی شخص وہ سب کچھ لکھ دے جو اس پر اور اس کے دل پر گزری ہے۔“ [۶]

ڈاکٹر عبداللہ کی یہ بات نفسیاتی نکتہ نگاہ سے بڑی اہم ہے اور وہ اس طرح کہ علم نفسیات نے انسانی دماغ اور اس کے عمل کی جو تشریح کی ہے وہ بہت حیرت انگیز ہے۔ یعنی ایک آدمی جو بظاہر تو اپنے جسم و جان کے لحاظ سے ایک

ہی نظر آتا ہے مگر نفسیاتی اعتبار سے اس طرح ہوتا نہیں کیونکہ اس ایک آدمی کے اندر متعدد شخصیتیں ہوتی ہیں جن کے خواہشات تقاضے اور مطالبے ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف بلکہ ان کے درمیان ہر وقت کھینچا تانی بھی رہتی ہے، ایک کچھ چاہتا ہے دوسرا کچھ اور، اس حوالے سے اگر کوئی شخص بالکل سچی آپ بیتی بھی لکھ دے تب بھی وہ صرف ان متعدد شخصیتوں میں سے کسی ایک کی آپ بیتی ہوگی اور یہ آپ بیتی بھی اس ایک شخص کی کلی اور مکمل ترجمانی نہیں ہو سکتی کیونکہ آدمی کے اندر جو مختلف شخصیتیں ایک دوسرے سے اتنی دست و گریباں ہوتی ہیں کہ ان میں سے کوئی شخصیت کسی وقت بھی اپنی خالص شکل میں نہیں ملتی بلکہ اس میں ہر وقت کئی ایک شخصیتوں کی آمیزش ہوتی ہے۔ [۷] اب اس طرح کی صورت حال میں صاحبِ خودنوشت سوانح عمری کی جو تصویر نظر آتی ہے اس کے بارے میں بھلا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ واقعاً اس کی حقیقی تصویر ہے؟ خودنوشت سوانح عمری کے انہی فنی و تکنیکی مباحث کو ذہن میں رکھ کر جمیل احمد عدیل کی بات صحیح معلوم ہوتی ہے:

”مسئلہ یہ ہے کہ آپ بیتی لکھنے والا اگر اپنے عیوب کو گول کر جائے تو ظاہر بات ہے باقی صرف محاسن رہ جائیں گے، اس طرح آپ بیتی کتاب المناقب یا مدلل مداحی بن کر رہ جائے گی اور انسان، انسان نہیں رہے گا۔ کچھ اور بن جائے گا۔ اس لئے آپ بیتی لکھنا پل صراط پر سے گزرنا ہے لہذا کسی کا یہ کہنا کوئی شخص اپنی آپ بیتی لکھ سکتا ہے؟ شاید نہ لکھ سکے گا‘ یقیناً مبالغہ آمیز بات نہیں‘ [۸]

عبداللہ صاحب بھی اسی خیال کے حامی ہیں اور انہوں نے تو اس مسئلے کا یہ حل ڈھونڈ نکالا ہے:

”میرا خیال یہ ہے کہ براہ راست آپ بیتی ممکن نہیں۔ البتہ بالواسطہ کوششیں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ اپنے احساسات کی سرگزشت لکھنے کا بہترین ذریعہ ناول ہے جس میں ’سردلہراں‘ کو حیدری دیگران‘ بنا کر پیش کرنا ممکن ہے گم دل پردے میں بیان ہو جاتا ہے اور بسا اوقات نقادوں کو بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ناول نگار دوسروں کی زبانی اپنی ہی کہانی بیان کر رہا ہے۔“ [۹]

سوانحی ادب کو افسانوی رنگ میں پیش کرنے سے گویا ایک قسم کی ادبی سوانح عمری کا وجود سامنے آتا ہے۔ انگریزی ناول کی ابتداء میں یہ ایک عام دستور تھا کہ ہر ناول کو ایک سرگزشت کہہ کر پکارا جاتا تھا۔ اٹھارویں بلکہ انیسویں صدی عیسوی میں بھی عام قارئین کا ادبی ذوق ناچنہ تھا اگر کسی ناول پر یہ درج ہوتا ہے کہ یہ محض فرضی قصہ

نہیں بلکہ حقیقی واقعات ہیں تو لوگ اسے ہاتھوں ہاتھ لیتے تھے غرض ناول یا افسانے کو سوانح عمری یا سرگزشت کہہ کر پکارنا عام تھا لوگ شاعرانہ صداقت کی قدر و قیمت سے پوری طرح آگاہ نہ تھے۔ افراط و تفریط سے قطع نظر ہم اپنے تجربات خواہ وہ سچ مچ پیش آتے ہوں یا ہم نے تخیل کی مدد سے قیاس کر لئے ہوں افسانوی رنگ میں پیش کر دیتے ہیں اس طرح ہمارا افسانوی ادب دراصل سوانحی ادب ہے جو واردات ہمارے افسانوی کرداروں کو پیش آتی ہے اگر ہمیں پیش نہ بھی آئے تب بھی ان کی صداقت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ شاعرانہ صداقت اتنی تنگ اور سطحی نہیں ہوتی جتنی عام طور پر غیر شاعرانہ صداقت ہوتی ہے۔

خودنوشت کی ان مخصوص فنی و تکنیکی مشکلات کو ذہن میں رکھ کر شاید اس صنف میں اپنی کہانی بہتر انداز سے یا جامع انداز میں بیان کرنے کے جوئے تجربے ہوئے ہیں وہ درحقیقت اس صنف کے ارتقاء میں کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔

جیسے مرزا محمد ہادی رسوا، امراؤ جان ادا، میں صرف ایک داستان گو کی حیثیت سے سامنے نہیں آتے بلکہ ان کی اہمیت اور وجود کا احساس ہر لفظ میں سمویا ہوا ہے اس طرح ان کا ایک دوسرا ناول 'شریف زادہ' میں تو موصوف نے اپنی زندگی کے بیشتر واقعات اس طرح سموئے ہیں کہ 'شریف زادہ' پر ناول سے زیادہ آپ بیتی کا گمان ہوتا ہے۔ عصمت چغتائی کا 'ٹیرھی لکیر' خواجہ احمد عباس کا 'انقلاب'، قرۃ العین حیدر کا 'میرے بھی صنم خانے' اور 'کارِ جہاں دراز' ہے، ممتاز مفتی کا 'علی پور کا ایل' وغیرہ ایسے ناول ہیں جس میں مذکورہ مصنفین کا عکس بھرپور انداز میں نظر آتا ہے اور تو اور 'علی پور کا ایل' کے بارے میں تو مفتی نے بعد میں باقاعدہ اعلان بھی کر دیا کہ یہ میری اپنی کہانی ہے۔

یہ تجربات ادب کی باقی اصناف میں بھی کہیں کم کہیں زیادہ نظر آتے ہیں جس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ ایک شخصیت جس آزادی کے ساتھ اپنی ذات کی بوقلمونی باقی اصناف میں دکھا سکتا ہے وہ خودنوشت سوانح عمری میں نہیں مگر اس کے باوجود خودنوشت سوانح عمری، خودنوشت سوانح عمری ہی ہوتی ہے کیونکہ اپنے نام سے اپنا کچا چٹھا سب کے سامنے رکھنا دل گردے کا کام ہے بھلے اس میں انسان جھوٹ ہی کیوں نہ بولے۔

## حواشی

- ۱۔ داستان سے افسانے تک، وقار عظیم، ص ۷
- ۲۔ بیتی کہانی (مقدمہ) ص ۷
- ۳۔ سہ ماہی ”عطا“، ڈی آئی خان، جولائی تا دسمبر ۲۰۰۰ء ص ۳۲-۳۵۔
- ۴۔ اردو خودنوشت فن و تجزیہ، ص ۴۰-۴۱۔
- ۵۔ نقوش آپ بیتی نمبر جون ۱۹۶۲ء، ص ۶۰۔
- ۶۔ ایضاً
- ۷۔ مقالات محمد حسن عسکری (ادبیات ۱)، مرتبہ شیمامجید، ص ۱۵۱۔
- ۸۔ سیاق و سباق، ص ۴۷۔
- ۹۔ نقوش آپ بیتی نمبر، ص ۶۱۔

## کتابیات

- ۱۔ اردو خودنوشت فن و تجزیہ و ہاج الدین علوی شعبہ اردو جامعہ ملیہ دہلی ۱۹۸۹ء
- ۲۔ بیتی کہانی، شہر بانو بیگم ادارہ علمی حیدر آباد پاکستان ۱۹۹۵ء
- ۳۔ داستان سے افسانے تک، وقار عظیم
- ۴۔ عطا (سہ ماہی) دیرہ اسماعیل خان جولائی تا دسمبر ۲۰۰۰ء
- ۵۔ سیاق و سباق جمیل احمد عدیل عمیر پبلشرز لاہور ۱۹۹۵ء
- ۶۔ مقالات محمد حسن عسکری مرتبہ شیمامجید علم و عرفان پبلشرز ۲۰۰۱ء۔
- ۷۔ نقوش آپ بیتی نمبر جون ۱۹۶۲ء
- ۸۔ تنقید اور خودنوشت تنقید





















































