ISSN. 1726–9067

JOURNAL OF RESEARCH

Vol. 13 2008

Faculty of Languages & Islamic Studies
HEC Recognized Journal

Bahauddin Zakariya University
Multan.

ISSN.1726–9067

JOURNAL OF RESEARCH

(Faculty of Languages & Islamic Studies)

Bahauddin Zakariya University Multan.

Vol. 13 | **Refereed Journal** | **2008**

CONTENTS

1-	Effects of Teacher Training on English Language Teaching Dr. Saiqa Imtiaz Asif, Saima Naz	01
2-	Deficiency Analysis of Writing Skills with reference to Civil Judges in Pakistan Dr. Naveed Ahmad	13
3-	A Comparative Analysis of the Scholastic Achievement of the Students of Government and Private Secondary Schools in English and Urdu Prose Farah Deeba, Kahkashan Anwar	25
4-	صورة المرأة الباكستانية فى القصة الأردية المعاصره ابراہیم محمد ابراہیم	35
5-	العولمة و انعكاساتها على العالم الاء سلامي راشد سعيد شهوان	57
6-	مالا بد في نظم الشعر العربى الدكتورابوذر خليل، حافظ محمد سرور	75
7-	سماجی تشکیل نو کا تصوراور لائحہ عمل، اسوۂ حسنہ کے تناظر میں ایک جائزہ پروفیسر ڈاکٹر سعید الرحمٰن	107

-8	عہدِ نبویؐ میں اسلامی حکومت اور اداروں کی تشکیل ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمٰن	129
-9	التفسیر بالماثور کا آغاز و ارتقاء - ایک تحقیقی جائزہ حافظ محمد طارق، پروفیسر ڈاکٹر عبد الرؤف ظفر	177
-10	شیخ ایاز کی تخلیقیت اور فکر، قومی تناظر میں ڈاکٹر انوار احمد	191
-11	'غدارِ وطن' شاعر ناظم حکمت کی حب الوطنی ڈاکٹر جلال سوئیدان	201
-12	جدید اردو افسانے میں عورت کی آواز ڈاکٹر عقیلہ بشیر	215
-13	یگانہ اور فراق کی غزل: رومانوی تحریک کے تناظر میں ڈاکٹر عابد سیال	223
-14	مسلمانوں کی تعلیمی ترقی میں اُردو بطور ذریعہ تعلیم - تحریک اور اثرات صوفیہ یوسف	233
-15	اوّلین اردو نعت گو افضال احمد انور	249
-16	اُردو میں خرد افروزی کی فکری روایت حماد رسول	265
-17	مجید امجد کی شاعری میں سائنسی شعور کی جھلک ڈاکٹر عامر سہیل	285
-18	نئی شاعری کی تحریک اور اس کے اہم علمبردار نسیم عباس احمر	295
-19	حفیظ ہوشیارپوری کی غزل کا عروضی تجزیہ زبیر خالد	321
-20	سرائیکی ڈوہڑہ - کجھ نویں تحقیقی اتے تکنیکی مباحث نسیم اختر	333

Effects of Teacher Training on English Language Teaching

Dr. Saiqa Imtiaz Asif[1]
Samia Naz[2]

Abstract:

The notion of good teaching is associated with theorizing about what good teaching might represent. Teachers' concept about language learning effects their teaching methodology and what they do in class to teach a language. The twentieth century has witnessed the demand of professional teachers who, besides having subject knowledge, must be equipped with professional ethics and pedagogical skills to be an effective teacher. This study is specifically aimed at analyzing the effects of training on English language teachers teaching at intermediate level. This research was carried out at two colleges in Lahore. The paper will demonstrate that teacher training has positive effects on teaching methodology, techniques and attitude of the English teachers. The paper will conclude that to maintain good standard in English language teaching, teacher training can play an effective role at college level.

Introduction

Language teaching involves the use of an appropriate methodology, techniques as well as teaching of skills. Planned learning is one of the important invocations of the 20th century in the teaching-learning process, and 'Classroom success depends on planning rather than charisma', (Wright, 2005). An unplanned lesson often results in a failure and involves a waste of time and energy. An effective professional education can bring excellence raising the standard of education. However, there are different notions regarding teacher training. Those who have great faith in training think that an organized training must produce effective teachers. The others say that training does not make a person more effective (Chowdary et al, 2004).

English language occupies the status of second as well as foreign language in Pakistan. Master degree in English literature is the minimum qualification required for appointment as a lecturer in English. Training, however, is not required for selection. Higher Education Commission offers courses in teaching methodology to college and University teachers from time to time. However, some of the teachers teaching at college level are untrained. The present study investigates the difference

1 Associate Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan.
2 Student of M.Phil Linguistics

in teaching standards of the trained and the untrained English teachers teaching at two colleges of Lahore.

Statement of the Problem

English is taught as a compulsory subject from class 1 till graduate level in Pakistan. Major English language needs of the students are for employment, academic purposes and communication. Unfortunately, students find themselves unable to communicate in English even after studying it for ten years of their life. A lot of research over the issue of problems and need of training regarding teaching English as a second or a foreign language has been carried out. Various teacher training courses are being offered by the government and the private institutions. It is the researcher's intention to see the difference in teaching methodology of the trained and the untrained teachers at both colleges.

Research Questions

This paper will explore the following research questions:

1. Is there any difference between the teaching methodology, teaching style and use of skills of the trained and the untrained teachers teaching at intermediate level?
2. What kind of attitude and motivation level is demonstrated by the trained and the untrained teachers teaching intermediate classes at government and semi-government institute?

Significance of the Study

The purpose of this study is to research the effects of teacher training on teaching methodology and motivation level of the English language teachers. This study will also highlight the difference in the teaching techniques of the trained and untrained English teachers at both colleges.

The findings of the present study will indicate whether teacher training has any role in effective English language teaching. If yes, then to what extent. The comparative study will also explore policies of the institutes regarding English language teaching at the government and semi-government colleges of Lahore.

Literature Review

Training is a process which aims to follow some clearly defined parameters. It is a journey of self-awareness and self-discovery, leading to growth and development in the personality of the teachers. The aim of training is to infuse scientific thinking, planning and working methodically and efficiently (Agochiya, 2002). Training emphasizes specific knowledge, skills and attitude for efficient performance in teaching. Chowdary et al (2004: 316) define training as a 'systematic development of attitude, knowledge, skill, behavior patterns required by an individual in order to perform adequately a given job or task'. For successful teaching, reorientation of teachers' roles is required. The successful teacher, according to Williams and Burden (1997) besides providing specific learner training tasks, is aware of the strategy implications of every language learning task that they give. Another important

consideration in teacher teaching is about the class environment which is build up by the teacher's attitude, strategy and organization in class. 'The best results are likely to occur when there is a combination of warm and supportive relationships, an emphasis on specific academic tasks and accomplishments and a reasonably clear, orderly and well structured milieu'(ibid: 197). Apart from these, motivation is the very heart of the teaching-learning process. Motives energise and direct learning. Awareness of the techniques to motivate the learners should be established. Panda (1999) suggests the teachers to provide suitable psychological environment and apply various devices in the classroom to motivate the children.

Training can be categorized as pre-service and in-service. Both types of training have different objectives to follow. Pre-service training is also referred as non-formal or continuing education. It aims at developing new skills and orienting new incumbents with their responsibilities and equips them with various methods of performing the assigned tasks effectively. In-service training aims at assigning new role parameters, introducing new strategies and working methods in the organization and enhancing productivity and effectiveness (Agochia, 2002).

To teach at intermediate level, masters' degree in English literature is the minimum criteria for selection as a lecturer by the Provincial Public Service Commission and the Federal Service Commission in Pakistan. Pre-service training in language teaching is not a pre-requisite. As a result, teachers are not equipped to teach a language. In fact, masters in English literature does not equip them to teach English language competently. The majority of emerging post graduate students in Pakistan today lack proficiency in English, as the majority of them has their schooling in Urdu-medium institutions.

English Language Teaching in Pakistan was given serious consideration as a field for specialization for English Teachers in the mid-eighties. Now there are teacher training programmes offered by different universities such as diploma and MA[3] in TEFL[4] are offered by A.I.O.U[5] and NUML[6]. Karachi University, BZU[7], NUML and UMT[8] offer M.A, M.Phil[9] and P.hD[10] in Linguistics. M.A, M.Phil and P.hD in English literature are offered by PU[11], BZU, NUML, UMT, GCU[12], many post graduate colleges and various other private institutions. ELT[13] program is offered by PU, BZU, NUML, UMT, Kinnaird College, FC[14] College, LCWU[15], GCU

---

[3] Master in Arts: MA.
[4] Teaching of English as a foreign language: TEFL.
[5] Allama Iqbal Open University: AIOU.
[6]National University of Modern Languages: NUML.
[7] Bahauddin Zakariya University: BZU.
[8] University of Management and Technology: UMT.
[9] Masters in Philosophy: MPhil.
[10] Doctorate in Philosophy: PhD.
[11] Punjab University: PU.
[12] Government College University: GCU
[13] English Language Teaching: ELT.
[14] Foreman Christian: FC.
[15] Lahore College for Women University: LCWU.

and various other private institutions. Rahman (1997) commenting on this issue says that private bodies like SPELT[16], The Teacher's Resource Centre (Karachi) and the Agha Khan University, NUML and UMT have shown their concern for courses in English language teaching. Moreover, the semi-government institutions like AIOU, the University of Karachi, the English language Centre at Balochistan University, the University of Azad Jammu and Kashmir, and the International Islamic University have also shown same concern. There are other teacher training programs also as B-ed and M-ed level which are offered in Colleges of Education and AIOU also offers these courses. In these courses, students may opt for the subjects according to their interest such as teaching of English.

If we review in-service training programs offered for the college teachers, we find that there is no independent training section of colleges in Education block of Secretariat Punjab (Additional Secretary Higher Education Punjab, PC[17]). However, the Directorate of Staff Development and Higher Education are awarded with the responsibility to conduct training courses for the in-service college teachers. Though in the past, Directorate of Staff Development has been offering short courses in English language to college teachers after every three years and the training was compulsory for all the teachers but there was no follow up and there was no stamp of these courses in A.C.R[18]s. In 2001, Directorate of Staff Development attached to University of Education. From that time onward the process of training for college teachers stopped. Even when Directorate of Staff development de-linked with the University of Education in 2004, but the training courses are not planned for the college teachers (Director DPI Colleges (W) Punjab, PC). Moreover, Directorate of Staff Development has not saved any data about the previous training provided to college teachers. However, HEC in accordance with Non Government Organizations as UNICEF[19], SAF[20] and others offer refresher courses in English as well as teaching methodology in general.

A review of education policies shows that in the education policy of 1959, it is stated that refresher courses for the teachers are a necessity. Teachers must equip themselves with latest teaching techniques by attending refresher courses at least once in 5 years and their increments should be withheld if they do not so. In the education policy of 1969, it is recommended to launch in-service training of teachers to upgrade their qualifications and effectiveness as teachers. (Education policies: 2002). But no proper and consistent strategy is practically applied regarding teacher's training. Moreover, the description of teacher training in the above mentioned policies does not specify or point out the subjects for training. The system provides limited incentive to teachers to seek higher qualification. Government has announced to pay 5000 rupees monthly as an incentive to a teacher who teaches at university or any research institute, if he/she qualifies PhD. But general incentive for other teachers who qualify PhD is 1500 monthly (Rizwi: Director DPI girls' colleges

---

[16] Society of Pakistan English Language Teachers: SPELT.
[17] Personal Communication: PC.
[18] Annual Confidential Report: ACR.
[19]United Nations Children Fund: UNICEF.
[20]Science and Arts Foundation: SAF.

Punjab, PC). Now government offers study leave with full pay to those who qualify HEC[21] scholarship for PhD. Moreover, in the framework for training prepared by Directorate of Staff Development (2006), it is stated that fellowship/scholarships (payment of tuition fee or lump sum payment including tuition and living expenses) will be offered to allow teachers attend certified courses organized by institutions, public or private, both national and international. Thus the incentives currently provided for the trained teachers are still limited and need to be reinforced. Moreover, another discouraging fact is that those who wish to join any training or short course related to their subjects privately are not provided with any T.A, D.A[22], though they are provided with study leave, but study leave is also awarded once in the job.

Methodology

I used qualitative method in this research. The data was collected by using the observation and interview techniques. I observed six sessions of four English language teachers each teaching at FA (humanities group, part 1 & part 2) and FSc (pre-medical group, part 1 & part 2) i.e. twenty four sessions each at the two girls' colleges of Lahore district. By session, I mean period which is of forty minutes duration at the government college and sixty minutes duration at the semi-government college. I interviewed the same teachers who I observed. For reasons of confidentiality and anonymity, I have assigned numbers to both colleges. The semi-government college for women is labeled as College 1 and the government college for women as College 2. In this connection Creswell (2003: 66) states, 'inquirers use aliases or pseudonyms for individuals and places to protect identities'.

At both colleges, it was a non-participant as well as semi-structured observation. Although I had a prepared observation sheet but I noted down the whole practices in class. I observed eighteen to twenty days at each college. Semi-structured personal interviews were taken by each teacher individually. It took me forty to sixty minutes to interview each teacher which I noted down.

Comparative Analysis of Observation of English classes

English language teachers at both colleges have masters degree in English literature. One of the English teachers at College 2 is diploma holder in English language teaching. Three of the English teachers at College 1 have received HEC teacher training courses related to teaching methodology in general (the length of the courses ranged between two weeks to three months). On the whole, one English teacher at College 1 and three at College 2 are untrained. The following figure explains it.

[21] Higher Education Commission: HEC.
[22] Traveling Allowance, Daily Allowance: T.A, D.A.

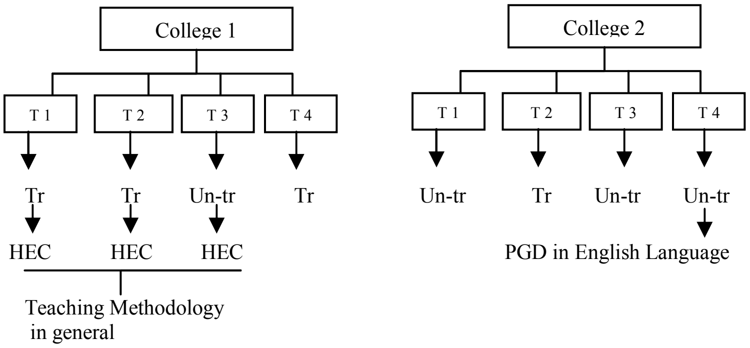


Figure 1 : Training received by the teachers

		ET1 (Tr)	ET2 (Tr)	ET3 (Un-tr)	ET4 (Tr)	ET1 (Un-tr)	ET2 (Tr)	ET3 (Un-tr)	ET4 (Un-tr)
1.Teaching Methodology and technique	1.GTM					Yes		Yes	Yes
	2.Direct			Yes			Yes		
	3.Communicative				Yes				
	4.Audio-lingual								
	5.Eclectic	Yes	Yes						
	6.Any other								
2.Presentation	Novel illustrations	Yes	Yes	No	Yes	No	No	No	No
	Variety of activities	Yes	Yes	No	Yes	No	No	No	No
	Communicative use of language	Yes	Yes	Yes	Yes	No	No	No	No
3.Use of language learning material	Textbook	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes
	Any other material	No	No	No	Yes	No	No	No	No
4.Use of language skills	Listening comprehension	A little control-ed	A little control-ed	A little control-ed	A little control-ed	No	No	No	No
	Speaking accurately and fluently	Yes through question-answer technique	Yes through question-answer technique	Yes through question-answer technique	Yes through question-answer technique	No	A little use of question-answer technique	A little use of question-answer technique	No
	Reading comprehension	Reading aloud	Reading aloud & silent reading	No	No	A little practice of aloud reading	No	No	No
	Writing skill	Monthly, December, Annual tests	Monthly, December, Annual tests	Monthly, December, Annual tests	Monthly, December, Annual tests	December, Annual tests	December, Annual tests	December, Annual tests	December, Annual tests
	Any other skill	No	No	No	No	No	No	No	No
Teaching of grammar	1.Deductive method 2.Inductive method	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.No 2.Yes	1.N o 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes
Activities for teaching grammar	1.Text based activities prepared by the teacher 2.Activities in the exercises given in the text	1.Yes 2.Yes	1.Yes 2.Yes	1.No 2.Yes	1.Yes 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes

Table 1: Methodology employed by the teachers.

Teaching Techniques and Style of Teachers

All of the English teachers at College 1 use innovative techniques in class. As far as their teaching style is concerned, they move around the class and keep eye contact with the students and two of them make use of white board also. Only the untrained English teacher at this college has traditional style of teaching that is giving lecture in authoritative voice. She keeps standing at fixed place and does not make use of blackboard in class. Accent and pronunciation of all the four teachers at College 1 is fine. Teacher-student interaction is strong in the classes.

At College 2, all of the English teachers have routine and traditional style of teaching. They speak English with Punjabi accent and two of the teachers pronounce words wrongly in English class. Teachers neither move around the class nor make use of blackboard. There is a little teacher-student interaction in class.

Figure : 3

		College 1				College 2			
		ET1 (Tr)	ET2 (Tr)	ET3 (Un-tr)	ET4 (Tr)	ET1 (Un-tr)	ET2 (Tr)	ET3 (Un-tr)	ET4 (Un-tr)
1.Attitude of the teacher	Stimulates the students	Yes	Yes	Yes	Yes	No	No	No	No
	1.Encourages the students 2.Strict/ frank behaviour	1.Yes 2.Frank	1.Yes 2.Frank	1.Yes 2.Frank	1.Yes 2.A little strict	1.No 2.Strict	1.No 2.Strict	1.No 2.A little strict	1.No 2.Frank
	Provides opportunities for outcome/ feedback	Yes	Yes	Yes	Yes	No	No	A little	No
	Involves (intellectually, emotionally) the students in class	Yes	Yes	Yes	Yes	No	No	No	No
	Accepts criticism	Yes	Yes	Yes	No	No	No	No	No
2.How do students feel in class	Comfortable	Yes	Yes	Yes	No	No	Yes	Yes	No
	1.Confident 2.Less confident	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes
	1.Relaxed 2.Anxious	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes
	1.Motivated 2.Less-motivated	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes
	1.Freely express 2.Remain reserved	1.Yes 2.No	1.Yes 2..No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes
3.Teacher's attitude towards learners	Brilliant learners/ Dull learners	Equal	Equal	Equal	Equal	Equal	Equal	Equal	Equal
	Fast learners/ Slow learners	Equal	Equal	Equal	Equal	Equal	Equal	Equal	equal
4.Strategy to motivate learners	Question-answer activity	Yes	Yes	Yes	Yes	No	A little bit	No	No
	Presentation of students	No	No	No	No	No	No	No	No
	1.Individual work 2.Group work	1.Yes 2.Yes	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No
	1.Competition 2.Test (oral)	1.No 2.Yes	1.No 2.Yes	1.No 2.No	1.No 2.No	1.No 2.No	1.No 2.No	1.No 2.No	1.No 2.No
	1.Reward 2.Punishment	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.Yes 2.No	1.No 2.Yes	1.No 2.No	1.No 2.No	1.No 2.No

Table 2: Attitude and motivation

Attitude and Motivation level of teachers

English teachers at College 1 are more friendly and motivated. They use different activities to stimulate and to maintain interest of the learners. As a result, students feel more relaxed and participate in class discussion. The use of innovative activities to involve the students continuously during teaching indicates their personal involvement and high motivation. Though the untrained teacher does not make use of innovative techniques but she involves the students through class discussion. She also treats the students friendly and it is because of her friendly attitude that she is the most favorite teacher of students.

However, English teachers at College 2 behave strictly and one of the untrained teachers threats the students of punishment. All the teachers at the college ask students about the page numbers and the chapter before starting teaching.

Comparative analysis of the results of interviews taken by the English teachers at both colleges:

Methodology, skills and techniques in language class

According to responses of the teachers, English teachers at College 1 use English as a medium of communication in class. Sometimes they use Urdu to explain the abstract or difficult words. The English teachers at College 2 use Urdu as a medium of instruction. The use of English is restricted only for reading the textbook in class. One of the English teachers says, ‘if a teacher tries to impress the students and tries to scare them by using English that is wrong. I try to reach the standard of students and for this I use any language to explain’. During observation, she uses code-mixing of Urdu and English language as she says, ‘to avoid all wo sare jo us ke age the’ (to avoid all those who were marching before him), ‘mera inside ka head tha’ (I had brain in my head). The trained teacher uses English as medium of communication and to teach the text. Sometimes she uses Urdu while explaining difficult words and phrases.

As far as the use of teaching method is concerned, English teachers at College 1 believe in the use of communicative method or eclectic approach in class. They also believe in student-centered approach. On the other hand, English teachers at College 2, while answering the question about using teaching methodology, start describing the process of teaching. However, I drew from their responses that they believe in using grammar translation method. A trained English teacher has some knowledge about teaching methods and explains that she uses direct method to teach. In response to the question about lesson plan and teaching of language skills in class, English teachers at College 1 say that they do not plan their lesson daily rather they think it impractical to do so. Yet during observation of their classes, their use of techniques and activities indicate their preparation of the lesson. They, according to them, try to pay attention to teaching of language skills but it more depends on the lesson and number of students. The teachers at both colleges claim that writing skills are most neglected in class. Two of the teachers at College 2 claim that they plan their lesson. However, during observation, they asked the students about the page number and the paragraph of the text before starting teaching in class. All the

teachers at the college think it impossible to teach language skills in such a limited period to a large class. One of the teachers gets irritated over the question related to use of skills and techniques to be applied to teach skills and declares it discussion of a 'Utopian world'. In fact, responses of the teachers exposed that the teachers at College 2 are not aware of the techniques to be used to teach language skills. Though the trained teachers at College 1 used innovative techniques, during observation, to teach speaking reading and writing skills but they could not explain it in their interviews.

Attitude and Motivation level of the teachers

According to the trained English teachers of College 1, they use question-answer technique, discussion, role-play method, quizzes and make use of real objects to motivate the learners in class. The untrained English teacher points toward the use of question-answer technique and discussion. The trained teachers also use charts, maps and give the students assignment on using internet to search material related to the topic they are studying. But the untrained English teacher is not in favor of use of any audiovisual aids to motivate the students at this level.

All the teachers at College 2 do not believe in using audiovisual aids rather they regard the government responsible for not providing them any facility. During observation of their classes, all the teachers at the college did not use even the blackboard which is provided to them in class. Attitude of the untrained teachers is strict and all the teachers say that they do not use any activity to motivate the learners.

Training

The response of the English teachers at College 1 about pre-service training is not positive during their interviews. In fact no one amongst them has received any pre-service training. However, two of the trained teachers at College 1 are in favor of in-service training. One trained teacher believes, 'one should be first a good human being'. The untrained teacher at the college is not in favor of in-service training.

All the teachers at College 2 are in favor of in-service training although they have not received any in-service training.

Conclusion

The analysis shows a transparent difference in teaching methodology of the trained and the untrained teachers. There is one untrained English teacher at College 1 and three at College 2. The trained teachers at College 1 believe in communicative and eclectic approach. The overall teaching process as the use of innovative techniques, teaching of language skills, positive attitude and high motivation of the teachers in class indicates their belief in student-centered approach. On the contrary, the trained teacher at College 2 applies direct method in class. She focuses on giving practice in speaking skills to the students. But she does not make use of novel techniques to teach in class.

The untrained teacher at College 1 makes use of direct method in class. She tries to keep the students involved through class discussion. Due to positive attitude

towards the students and high motivation, she is a favorite teacher amongst the students. But she is not aware of the techniques or activities to be applied to teach language skills. On the other hand, the untrained teachers at College 2 teach through grammar translation method. They are not aware of teaching language skills rather they take it a time-consuming activity. The teachers behave strictly with the students rather their behavior is very critical to them. Motivation level of the teachers is low.

Higher Education provides courses to college teachers which are not held on regular basis. These trainings are most of the time held by the Directorate of Staff Development at any teacher training institute or at their own institute. These courses are offered on teaching methods in general. However, this training, provided to the teachers, improves their teaching methodology, presentation skills and classroom management. To enhance the quality of English language teaching, the teaching of language skills and techniques is required which can only be achieved through training related to English language teaching. Moreover, these courses offered by HEC have not been attended by many teachers of the government college, whereas majority of the English teachers at the semi-government college have attended these courses. The mark difference in the policy of the government and that of the semi-government institute is observed which indicates the difference in the level of interest, priorities and standards set by the private and public sectors in Pakistan.

Another interesting point is that all the English teachers at both colleges are appointed by the Commission or by the University Board also in case of the semi-government college which is a chartered University. All the teachers have masters degree in English literature. But teaching methodology of the trained teachers is much better than that those who are untrained which symbolises that it is the training not the degree which has polished attitude, teaching and presentation skills of the teachers. Secondly, academic qualifications increase ones' competence but the training adds to the significant effects on performance level of the person. Teaching does not require only the competence rather it demands professional attributes also.

References

Agochiy, D. (2002) *Every Trainer's Handbook.* New Delhi: Sage Publications.

Chowdary, S.B.J.R and Raju, N and Rao, D.B. (2004) *Mastery of Teaching Skills.* New Delhi: Discovery Publishing House.

Creswell, J. W. (2003) *Research Design.* Qualitative, Quantitative, and Mixed Method Approaches. (2nd edn). New Delhi: Sage Publications.

Transforming Teacher Development in Punjab. (2006) A Conceptual Framework for Quality Learning. Lahore: Directorate of Staff Development Punjab.

Education Policies (Islamic Republic of Pakistan). (2002) Karachi: Board of Secondary Education.

Panda, B. N. (1999) *Advanced Educational Psychology.* New Delhi: Discovery Publishing House.

Rahman, T. (1997) *Language And Politics in Pakistan.* Karachi: Oxford University Press.

Williams, M and Burden, R.L. (1997) *Psychology for Language Teachers: a Social Constructivist Approach.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, T. (2005) *How to be Brilliant English Teacher.* London and New York: Roultedge.

Deficiency Analysis of Writing Skills with reference to Civil Judges in Pakistan

Dr. Naveed Ahmad[1]

Abstract:

This paper is an attempt to analyze the deficiency in writing skills with reference to Civil Judges in Pakistan. The purpose is to provide a solution in the light of the findings of the research: recommendation of a specific course. In the introduction, the paper describes the structure of judiciary in Pakistan, states the problem, provides the objective of research, and introduces the research carried out. Next, review of literature has been presented. This is followed by sections on research methodology, data analysis, and overall findings. Subsequently, the paper ends with recommendations.

1. Introduction

This section deals with structure of judiciary in Pakistan, statement of problem and objective of the research. Additionally, it introduces the present research.

1.1 Structure of Judiciary

Pakistan is a common law country. The highest court of appeal in Pakistan is the Supreme Court of Pakistan, which is located in the federal capital, Islamabad. Pakistan has four provinces. Each province has its own High Court that is the highest court of appeal at provincial level. The High Courts are located in the provincial capitals, but they have their benches in other big cities as well. At the district level, the highest court of appeal is called the Session/District Court that deals with the appeals that come from the Civil Courts. Civil Courts are trail courts. However, in case of a murder, trail begins in the Session Court. In the hierarchy, Civil Courts are at the lowest level, whereas the Supreme Court of Pakistan is at the top. Besides this, there are some specialized courts like the Federal *Shariah* Court, Anti-Terrorism Courts and Banking Courts etc.

Civil Courts are spread all over the country, and therefore, are greatest in number. The judge of a Civil Court is called a Civil Judge. Civil Judges are appointed through competitive exam, and are required to have a degree of law (L.L.B.) as a prerequisite to take the competitive exam. After the final selection, Civil Judges receive pre-service training at the Federal Judicial Academy (FJA) based in Islamabad. Their occupational work as Civil Judges begins after the successful completion of the training.

[1] Assistant Professor, Department of English, B.Z. University, Multan

1.2 Statement of Problem

English is the language of law in Pakistan. Keeping in view the common law tradition, judges write judgements in English. However, it has been reported by the legal discourse community that newly recruited Civil Judges commit serious grammatical and organizational errors which make their judgements unclear. A number of reasons are assigned to the problem: deterioration in education system at school and college levels, Urdu medium of instruction at majority law colleges, complexity of the language of law etc. Even after the successful completion of their pre-service training, they do not get the required competence in the basic skills of writing because pre-service training of Civil Judges does not deal with the problem as the contents of the pre-service training do not have topics related to basic writing skills. During the course of pre-service training, apart from other subjects, Civil Judges are taught the techniques of writing judgements but these techniques deal with generic structure and content matters to be presented at different stages of the judgement, and topics related to basic writing skills are not taken under consideration assuming that Civil judges have had enough training in the basic skills of writing at different points in their educational career. The situation as such makes a strong case for ESP (English for Specific Purposes) with an emphasis on needs analysis to find out the deficiencies in the basic writing skills of Civil Judges.

1.1 The Objective

The objective of this study is to recommend a basic writing skills course for newly recruited Civil Judges in Pakistan in response to their inadequacy in the basic skills of writing. To improve the standard of in-service training of Civil Judges, the Federal Judicial Academy (FJA), Islamabad can implement the proposed course by making it a part of their syllabi.

1.2 Present Research

As the objective of the research is to recommend a course of writing skills, the present research investigates the deficiencies of Civil Judges in writing skills. The analysis of the deficiencies will provide comprehensive information about levels of adequacies in a variety of areas related to the basic skills of writing. The findings will be helpful in prioritizing, sequencing and grading different areas of basic writing skills in outlining the contents of the recommended course.

2. Literature Review

The present research is related to deficiency analysis of Civil Judges with reference to their occupational writing skills so that a remedial course can be recommended. Therefore, the research has its basis in English for Specific Purposes (ESP) with particular emphasis on needs analysis.

In this section, I will review literature related to needs analysis after taking into account the theory of ESP.

2.1 Definitions of ESP

Teaching English for Specific Purposes (ESP) has emerged as a significant movement within the field of English language education (Stoynoff, 2004). Definitions of ESP have been put forward by a number of researchers.

Hutchinson and Waters (1987) establish the primacy of need in ESP. For them, ESP is an approach rather than a product. This means that ESP does not involve a particular kind of language, teaching material or methodology. They are of the view that 'the foundation of ESP is the simple question: Why does this learner need to learn a foreign language? To answer this question, information is gathered about learners, the language required and the learning context. This is done through a process of needs analysis. On the basis of the information gathered, the language to be taught is determined.

Robinson (1991), like Hutchison and Waters also establishes the primacy of needs analysis in defining ESP. She maintains that ESP is *'normally goal-directed'* and ESP courses develop from a *needs analysis* which 'aims to specify as closely as possible what exactly it is that students have to do through the medium of English' (Robinson 1991:3). Besides these basic criteria, she emphasizes that ESP has certain characteristics e.g. ESP courses have a *limited time period,* students are *adults in homogenous classes* in terms of the work and specialist studies students are involved in.

2.2 Needs Analysis

This part reviews literature on needs analysis. Needs analysis is a process of gathering and interpreting information (Brindley, G., 2000). Information is gathered through one or more than one ways, and then interpreted quantitatively or qualitatively. Decision-making is based on the results of needs analysis. Teachers and researchers make decisions related to course objectives, syllabus design, materials development and assessment. Therefore, "needs analysis can be seen as crucial to an ESP course" (Robinson 2000:196).

Needs analysis, in fact, is a defining feature of ESP (e.g. Hutchinson & Waters, 1987; Jones & Dudley-Evans, 1991; Dudley-Evans & St John, 1998; Robinson, 2000 &1991; Strevens, 1988a; Jordan, 1997; Flowerdew & Peacock 2001). Some formal definitions of needs analysis are as follows:

> **The process of determining the needs for which a learner or group of learners requires a language and arranging the needs according to priorities. Needs assessment makes use of both subjective and objective information (e.g., data from questionnaires, tests, interviews, observation).**
>
> Richards, Platt, & Weber (1985: 189)

> **the systematic collection and analysis of all subjective and objective information necessary to define and validate defensible curriculum purposes that satisfy the language learning requirements of students within the context of particular institutions that influences the learning and teaching situation**
>
> Brown (1995: 36)

> **needs assessment involves finding out what the learners know and can do and what they need to learn or do so that the course can bridge the gap (or some part of it). Th us needs assessment involves seeking and interpreting information about one's students' needs so that the course will address them effectively.**
>
> Graves (1996:12-13)

> **…needs analyis serves three main purposes: it provides a means of obtaining wider input into the content, design and implementation of a language programme; it can be used in developing goals, objectives and content; and it can provide data for reviewing and evaluating an existing programme.**
>
> Richards (1984:5)

There are different approaches to needs analysis. Jordan (1997) reviews needs analysis by taking into account five approaches to needs analysis: Target Situation Analysis (TSA), Present Situation Analysis (PSA), Learning-Centered, Strategy Analysis and Means Analysis.

Another grey area is the methods or procedures by which needs analysis is conducted Braine (2001). Jordan (1997) lists fourteen methods of data collection. These methods include advance documentation, language test at home, language test on entry, self-assessment (by students), observation and monitoring, class progress test, surveys, structured interviews, learner diaries, case studies, final tests, evaluation/feedback, follow-up investigation and previous research. Contrary to this detailed list, Robinson (1991) presents a list that has fewer methods of data collection: questionnaires, interviews, observation, case studies, tests, authentic data collection and participatory needs analysis. "Although Robinson (1991) cites fewer methods of analyses, her list appears to be more comprehensive and reflective of current practices" Braine (2001). The lists of Dudley-Evans (1998) and Brindeley (2000) are similar in terms of size tools. Dudeley-Evans' list includes questionnaires, analysis of authentic spoken and written texts, discussions, structured interviews, observations and assessments. Similarly, Brindeley provides six methods of data collection: questionnaires, structured interviews, group discussions with learners, collection and linguistic analysis of authentic spoken and written texts which are typically found in future context of language use, language tests and assessments and case studies of individual learners. Hutchinson and Waters (1987:58) list the most frequently used ways of gathering information about the needs of the target learners as follows:

i. Questionnaires
ii. Interviews
iii. Observations
iv. Data collection
v. Informal consultations with Sponsors, Learners and Others

Another researcher lists data collection procedures in the following manner:

> **A range of methods is commonly used for conducting needs analysis. These include questionnaires, interviews, participant and non-participant observation, authentic language data (texts and recording), case studies of learners, self-assessment, pre- and post- course testing, and learner diaries.**
>
> Flowerdew & Peacock (2001: 179)

2.3 Steps in Needs Analysis

Jordan (1997) indicates that with so many approaches, procedures of data collection, sources of information and other variables, there is a danger that one may feel overwhelmed. What is important, therefore, is to remember that there is no single approach to needs analysis and circumstances vary from situation to situation. In fact, choices in needs analysis will be determined by time, money and resources. For this, planning in advance is essential. After deciding what is strictly relevant and necessary, sufficient time must be allowed for carrying out step-by-step analysis. Deciding in advance the answers to the list of questions posed can help following these steps: why? whose?, who?, what?, how?, when?, and where?. The steps suggested by Jordan (1997:23) are:

1. Purpose of analysis
2. Delimit student population
3. Decide upon the approach (es)
4. Acknowledge constraints/limitations
5. Select methods of collecting data
6. Collect data
7. Analyze and interpret results
8. Determine objectives
9. Implement decisions (i.e. decide upon syllabus, content, materials, methods etc.)
10. Evaluate procedures and results

3. Research Methodology

The purpose of this research was to analyze deficiencies in the writing skills with reference to Civil Judges in Pakistan. Therefore, information was sought regarding Civil Judges' present situation with regard to their existing deficiencies in writing skills.

To investigate the deficiencies, I created a list of the following topics/areas of writing skills.

1. Grammar: Sentence Structure (tense, voice, narration etc.)
2. Appropriate use of article
3. Appropriate use of preposition
4. Appropriate use of punctuation
5. Appropriate standard for citations
6. Appropriate formatting
7. Paragraph Organization

8. Overall Organization
9. Conciseness
10. Clarity

I selected these topics on the following grounds:

1. These areas are commonly taken into account to teach writing skills to foreign learners as revealed through a survey of books on basic writing skills.
2. My own teaching and research experience and discussions with my professional colleagues convinced me to select the above mentioned topics.

To gather information with reference to the above mentioned areas of writing, I had two population groups: senior lawyers and judges of the appellate courts (in-service and retired). These two groups were taken under consideration because of their direct exposure to the writings of Civil Judges: they read the judgments written by Civil Judges as a matter of their routine occupational activity.

In this context, a survey research was carried out using questionnaire as a tool. The questionnaire had ten items related to the topics mentioned above: areas of writing. All the items were close-ended having three options: "adequate", "inadequate" and "no opinion". Respondents were to check any one of the three options. The questionnaire was distributed in senior lawyers and judges of appellate courts. To study the differences in the opinions of these two population groups was out of the scope of this study. Therefore, distribution of questionnaires within these two population groups was conducted on random basis.

The selected research sites were the capital cities of all the four provinces of Pakistan: Karachi, Lahore, Peshawar and Quetta. The total number of questionnaires distributed was 400 (100 questionnaires for each city). The overall return rate was 524.25% as 209 respondents returned the questionnaire. Data was analyzed quantitatively.

4. Data Analysis

The analysis of data revealed that a vast majority of respondents believed that Civil Judges' competence in writing skills was not adequate. The analysis is based on the 209 returned questionnaires. Ten areas of the writing skills were taken into consideration. The following is the detailed analysis of each of the ten skills:

4.1 Grammar: Sentence Structure

Respondents were asked to comment on Civil Judges' level of adequacy with regard to grammar i.e. correct construction of sentences and the appropriate use of tense, voice and narration etc. Surprisingly, a vast majority of the respondents believed that Civil Judges' competence in this area was inadequate as out of the total of 209 respondents, 177 i.e. 84.68% opined that Civil Judges had inadequate ability. Only 30 respondents, i.e. 14.35%, mentioned that the ability in this area was adequate. The respondents who opted for "no opinion" were 2 in number i.e. 0.95%.

4.2 Appropriate Use of Article

The analysis of data regarding this item revealed that Civil Judges' competence was not up to the mark as 161 i.e. 77.03% respondents opted for the option "inadequate". On the other, only 42 i.e. 20.09% respondents felt that the ability was "adequate" with this regard. In this case, the number of respondents who opted for "no opinion" was 6 i.e. 2.87%.

4.3 Appropriate Use of Preposition

Once again, it was found that Civil Judges' competence in appropriate use of preposition was inadequate. 167 i.e. 79.90% respondents, out of the total of 209, commented that the ability was inadequate, whereas for 38 i.e. 18.18% respondents only, Civil Judges had adequate competence in this area of writing. 4 i.e. 1.91% respondents opted for "no opinion".

4.4 Appropriate Use of Punctuation

Unlike the findings of the above areas of writing, the analysis of this item revealed that approximately half of the respondents believed that Cavil Judges had inadequate competence. 105 respondents i.e. 50.23% commented that the ability was inadequate. On the other hand, 100 i.e. 47.84% respondents thought that Civil Judges had adequate ability with this regard. 4 respondents i.e. 1.91% opted for the option "no opinion".

4.5 Appropriate Standard for Citations

Majority respondents opined that Civil Judges' ability to cite other sources was inadequate as 120 i.e. 57.41% respondents out of the total of 209 believed that Civil Judges do not cite sources according to the standard rules of citing. However, for 80 respondents i.e. 38.27%, the ability to cite other sources was adequate. 9 respondents i.e. 4.3% were not sure about their opinion as they opted for "no opinion".

4.6 Formatting Conventions

Majority respondents were not satisfied with Civil Judges' competence in following the conventional ways of formatting. 58.37% i.e. 122 believed that the ability was inadequate. Contrary to it, 36.84% i.e. 77 respondents thought that Civil Judges had adequate competence. 4.78% i.e. 10 respondents did not comment as they opted "no opinion".

4.7 Paragraph Organization

Through this item information was gathered regarding Civil Judges' ability to write a well organized paragraph. It was learnt that a vast majority believed that Civil Judges did not have adequate skill to write well organized paragraphs. The details show that 72.24% i.e. 151 respondents opted for the option "inadequate", whereas only 24.88% i.e. 52 respondents thought that Civil Judges were adequate in this ability. 6 respondents i.e. 2.87% opted for "no opinion".

4.8 Overall Organization

Similarly, when the respondents were asked to comment on Civil Judges' ability for overall organization of their written works, a vast majority revealed that Civil Judges did not have the required competence in this important area of writing. 147 respondents i.e. 70.33% opted for "inadequate", whereas only 58 respondents i.e. 27.75% opted for adequate. The number of respondents who did not have any opinion was 4 (1.91%).

4.9 Conciseness

The item that gathered information about Civil Judges' ability to write concisely revealed that 147 respondents i.e. 70.33% believed that the ability was inadequate. On the other hand, for only 56 respondents i.e. 26.79% Civil Judges had adequate competence in this area. 6 respondents i.e. 1.91% did not answer to the question as they opted for "no opinion".

4.10 Clarity

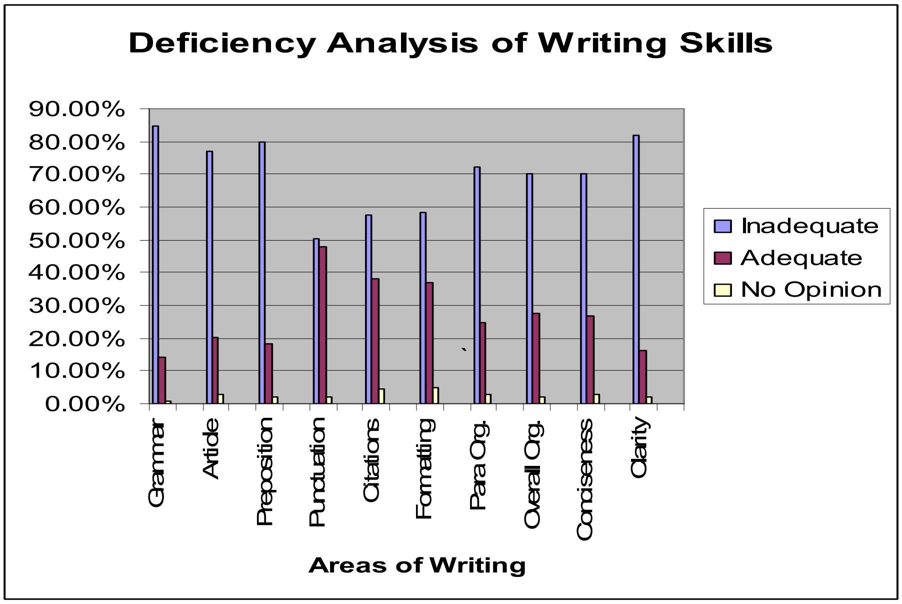
In this case, respondents were asked to comment on Civil Judges' ability to write in a clear manner. A vast majority of respondents thought that Civil Judges were not able to write in a clear manner. 171 respondents i.e. 81.81% pointed out that Civil had inadequate ability in this case, whereas only 34 respondents i.e. 16.26% thought that the ability was adequate. 4 respondents i.e. 1.91% opted for "no opinion".

The following Table 1 and Graph 1 depict the comparative study of deficiency analysis with regard to Civil Judges' writing skills.

Table 1: ***Comparative Study of Deficiency Analysis with regard to Civil Judges' Writing Skills***

	Areas of Writing Skills	**Inadequate**	**Adequate**	**No Opinion**
1.	Grammar: Sentence Structure (tense, voice, narration etc.)	84.68% (N=177)	14.35% (N=30)	0.95% (N=2)
2.	Use of Article	77.03% (N=161)	20.09% (N=42)	2.87% (N=6)
3.	Use of Preposition	79.90% (N=167)	18.18% (N=38)	1.91% (N=4)
4.	Use of Punctuation	50.23% (N=105)	47.84% (N=100)	1.91% (N=4)
5.	Citations	57.41% (N=120)	38.27% (N=80)	4.30% (N=9)
6.	Formatting Conventions	58.37% (N=122)	36.84% (N=77)	4.78% (N=10)
7.	Paragraph Organization	72.24% (N=151)	24.88% (N=52)	2.87% (N=6)
8.	Overall Organization	70.33% (N=147)	27.75% (N=58)	1.91% (N=4)
9.	Conciseness	70.33% (N=147)	26.79% (N=56)	2.87% (N=6)
10.	Clarity	81.81% (N=171)	16.26% (N=34)	1.91% (N=4)

Graph 1



5. Overall Findings

The overall findings indicated that Civil Judges did not have the required competence in writing skills.

In all the 10 areas of writing, more than 50% of the respondents mentioned that the ability to write was inadequate. The two areas, where more than 80% of the respondents believed that Civil Judges had inadequate competence, were grammar and clarity. Next, areas where 70% to 80% respondents thought that Civil Judges had inadequate competence were: use of articles, prepositions, organization in paragraph, overall organization, and the ability to write in a concise manner. For rest of the three skills, i.e. use of punctuation, citing sources and following generic conventions more than 50% respondents believed that Civil Judges had inadequate ability.

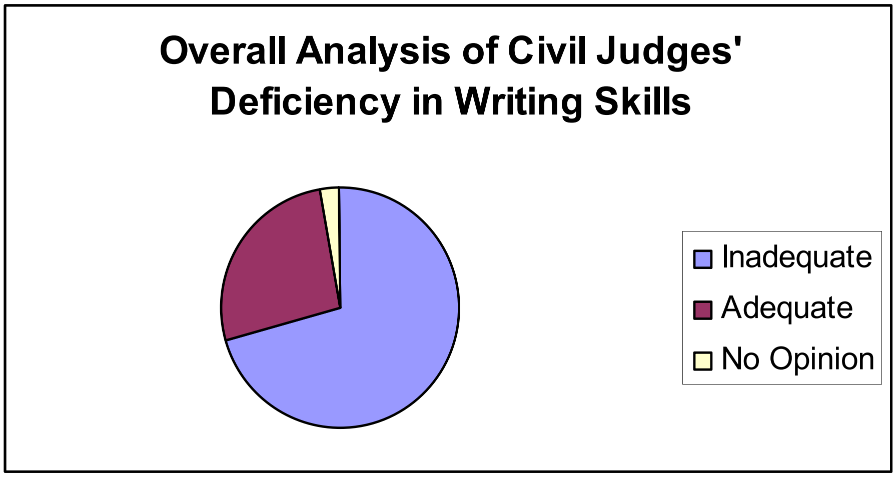
The overall analysis revealed that 70.233% respondents indicated that Civil Judges had inadequate competence in writing skills, whereas only 27.125% respondents pointed out that competence with this regard was adequate. The respondents who opted for "no opinion" were 2.628%. This shows that according to a vast majority of respondents, Civil Judges have inadequate competence in the skills of writing.

Table 2 and Graph 2 depict the overall analysis.

Table 2: ***Overall findings related to Civil Judges' deficiency in writing skills***

	Inadequate	Adequate	No Opinion
Writing Skills	70.233%	27.125%	2.628%

Graph 2:



6. Recommendations

The above mentioned findings provide justification for the recommendation of a writing skills course for Civil Judges to be imbedded in their pre-service training course conducted by the Federal Judicial Academy (FJA), Islamabad.

6.1 Course Objectives

On the basis of the findings of needs analysis, the recommended course has the following objectives:

After the completion of the course, learners will be able to:

- construct simple and complex sentences with appropriate use of preposition, article, punctuation, tense, narration and voice etc.
- organize the written work, both at micro (paragraph) and macro (overall) levels
- bring conciseness and clarity in their written works
- format their writings according to the required conventions
- cite sources in appropriate manner

6.2 Outline of the Recommended Course

To achieve the above mentioned objectives, the recommended Writing Skills Course has topics/contents related to the objectives. The recommended course has three units in total: Grammar, Organization, and Clarity and Conciseness. The details are as follows:

Unit 1: Grammar

Topics:

1. Basic Sentence Grammar
2. Tense, Voice and Narration
3. Articles
4. Prepositions
5. Punctuation

Unit 2: Organization

Topics:

1. Brain Storming
    - 1.1 Think about the contents
    - 1.2 Think about the readers/audiences
    - 1.3 Think about the conventions of formatting a particular document
    - 1.4 Organize the overall structure of the document
    - 1.5 Organize the contents of each paragraph
2. How to Write a Good Paragraph
    - 2.1 The functions of paragraph
    - 2.2 Paragraph patterns
    - 2.3 Unity and coherence in paragraph (cohesive devices)
    - 2.4 Paragraph length
    - 2.5 Topic and concluding sentences in a paragraph
    - 2.6 Link between paragraphs
    - 2.7 Introductory and concluding paragraphs
    - 2.8 Citing legal authorities in paragraphs

Unit 3: Clarity and Conciseness

Topics:

1. Omit surplus words
2. Use base verbs, not nominalizations
3. Prefer active voice
4. Use short sentences
5. Arrange your words with care

References

Braine, G. (2001) Twenty years of needs analysis: Reflections on a personal journey. In *Research Perspectives on English for Academic Purposes*, J. Flowerdew, and M. Peacock (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press

Brindley, G (2000) Needs Analysis. In *Routledge Encyclopedia of Language Teaching and Learning*, M. Byram (Ed.). London: Routledge.

Brown, J. D. (1995) T*he Elements of Language Curriculum: A Systematic Approach to Programme Development*. Boston: Heinle and Heinle.

Dudley-Evans, T. and M. J. St. John (1998) *Developments in English for specific purposes: a multi-disciplinary approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Flowerdew, J. and Peacock, M. (2001). *Research Perspectives on English for Academic Purposes.* Cambridge: Cambridge University Press.

Graves, K. (1996) A framework of course development processes. In *Teachers as Course Developers*, J. C. Richards (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Hutchinson, T. and A. Waters (1987) English for Specific Purposes: a learning-centered approach, Cambridge: Cambridge University Press.

Johns, A. M., and T. Dudley-Evans (1991) English for specific purposes: International in scope, specific in purpose. In *TESOL Quarterly,* 25 (2): 297-314.

Jordan, R. R. (1997) *English for Academic Purposes: A guide and resource book for teachers*. Glasgow: Cambridge University Press.

Richards, J. (1984) Language curriculum development. In *RELC Journal*, 15, 1.

Richards, J., J. Platt and H. Weber (1985) *A Dictionary of Applied Linguistics*. London: Longman.

Robinson, P. (1991) *ESP Today: A Practitioner's Guide,* New York: Prentice Hall.

Robinson. P. (2000) English for Specific Purposes. In *Routledge Encyclopedia of Language Teaching and Learning*, M. Byram (Ed.). London: Routledge.

Stoynoff, S. (2004) Case Studies in TESOL Practice. In *ELT Journal,* 58 (4). Oxford: Oxford University Press.

Strevens, P. (1988) ESP after twenty years: A re-appraisal. In *ESP: State of the Art*, M. Tickoo (Ed.), 1-13. Singapore: SEAMEO Regional Language Centre.

A Comparative Analysis of the Scholastic Achievement of the Students of Government and Private Secondary Schools in English and Urdu Prose

Farah Deeba[1]
Kahkashan Anwar[2]

Abstract:

This paper is based on a study conducted in 2007 in order to have an analysis of the scholastic achievement of the students of government and private schools in the subject of English and Urdu prose in Tehsil Arifwala (Punjab, Pakistan). The total sample for the study was 280 which was randomly selected. An achievement test was developed for the students. The test was based on multiple choice items, words meanings, matching columns, fill in the blanks and true false statements. The collected data were analyzed by using the statistical techniques of arithmetic means, standard deviation, percentage, z test and co-efficient of correlation. The results of the study showed that overall performance of private schools was better than that of students of government schools. The performance of female students was better in English prose than that of male students. The performance of male students was better in Urdu prose than that of female students.

Introduction:

Language is a system of finite arbitrary symbols combined according to rules of grammar for the purpose of communication. Individuals use language sounds, gestures and other symbols to represent objects, concepts, emotions ideas and thoughts (www.wikipedia.org/wiki/language).

Out of 4,000 to 5,000 living languages, English is the most widely used as a first and second language all over the world (Broughton, 1980).

In countries where English is not an official language, it still has a significant role to play. It is generally taken as an important school subject and it is also necessary to pass an examination in English to enter a university. It is also the language of certain courses at a university or at least of a large percentage of the students' textbooks (Richards, 1995).

Pakistan is a multilingual country. The language of domains of power government, corporate sector, media, education are English and Urdu (www.apnaorg.com).

[1] Lecturer, Deptt of Education, B.Z. University, Multan.
[2] Ex-student, M.A. Education, Deptt of Education, B.Z. University, Multan.

Schools in Pakistan have either Urdu or English as the medium of instruction. Even in the Urdu medium schools, English is taught as a language from class one up to graduation level. Most university education, especially in science, is imparted in English (www.zackvision.com).

As mentioned above, English is a compulsory subject in National Curriculum from primary level to university level in Pakistan while Urdu is compulsory upto intermediate level. Therefore, it is natural that they have gained great importance in our education system. But the achievement level and performance of students in these subjects is generally poor at secondary level. It is mainly due to poor academic and professional quality of teachers of these subjects (A.I.O.U., 2002).

There are other factors also affecting students' achievement in the subjects of English and Urdu at secondary level. Among these factors following are the most important as described by Mahboob (2002):

1. Parental education, their occupation and guidance.
2. Teacher's guidance
3. Excessive use of mother tongue
4. Lack of motivation
5. Incompetent teachers
6. Problems in examination system
7. Language background of students
8. Unsuitable curriculum

The teaching of any language consists of four aspects:

- Teaching of prose
- Teaching of poetry
- Teaching of essay
- Teaching of grammar

Among these parts, prose is a necessary part of any language and has been defined as "a language not arranged in verse form" (Shahid, 2001).

The word prose comes from the Latin word prosa, which means straightforward. Prose writing is usually adopted for the description of facts or the discussion of whatever one's thought is incorporated in free flowing speech (www.en.wikipedia.org/wiki/prose).

According to Shahid (2002), teaching of prose is the intensive study of language, structures and vocabulary. Its main objective is to develop the language ability of the students. This ability makes the child to understand and use language without any problem.

Shahid, (2002) has further indicated the following objectives of teaching prose:

1. To enable the students to understand the text and grasp its meanings.
2. To enable the students to understand the text by silent reading.
3. To enrich their active and passive vocabulary.
4. To enable the students to enjoy reading and writing.
5. To develop the imagination power of students.

Although in our country, prose and poetry of both languages i.e. English and Urdu are taught but real objectives of teaching of English and Urdu still are not achieved (www.answer.com).

Basically, there are three objectives of teaching English in the secondary schools as mentioned by Singh (2005).

1. To teach students to hear and understand the spoken language.
2. To teach them to understand what they read.
3. To teach them to write it

Basic objectives of teaching Urdu are the same as in English because teaching of each language has these very basic objectives. However, these may vary in case to case in different contexts. For instance, objectives of teachings first language and national language may be different than the objectives of teaching second language. So keeping in view the status of Urdu in Pakistan, Hussain (1976) outlines the following objectives of teaching Urdu at secondary level.

1. To enable the students to read and write Urdu in correct way.
2. Develop interest among students of reading Urdu literature.
3. Increase students' Urdu vocabulary.
4. Improve reading and writing skills.
5. Improve student's Urdu grammar

It is generally noted that the objectives of teaching of both the languages are not fully achieved in Pakistan. There are many causes of un-achieving the above mentioned objectives of teaching English and Urdu like little understanding of curricular objectives, inexperienced teachers, defective teaching methods and lack of supervision (www.saridjournal. org.html).

Both English and Urdu languages have importance in our educational institutions but as indicated earlier, achievement of students in both languages is poor. Students do not perform equally better in these languages as they perform good in English they do not perform good in Urdu or vice versa.

The teaching of all components of a language like comprehension, essays etc are equally important but it may be difficult to include all those aspects in one piece of research. So in this situation, the present study was delimited to prose only, and it investigated comparative achievement of students of government and private secondary schools in English and Urdu prose.

The Present Study:

The present study aimed at the comparative analysis of the scholastic achievement of the students of government and private Secondary Schools in English and Urdu prose.

Objectives of the Study:

The objectives of the study were:

1. To compare as the whole achievement of students of government and private secondary schools in English and Urdu prose.
2. To compare the achievement of male and female students in English and Urdu prose.
3. To compare the achievement of government and private female students in English and Urdu prose.

4. To compare the achievement of government and private male student in English and Urdu prose.
5. To compare the achievement of private female students in English and Urdu prose.
6. To compare the achievement of male students in English and Urdu prose.

Delimitation of the Study:

The present study was delimited to:

1. Both male and female high schools.
2. Ten secondary school in private and ten secondary schools in government sector.
3. Five male high schools of government and five female high schools of government.
4. Five private male high schools and five private female high schools.

Procedure of the Study:

All the students of 10th class in government and private secondary schools for girls and boys in Tehsil Arifwala were taken as the population. Out of the whole population, two hundred and eighty students were selected through simple random sampling technique. The details of the sample are as under:

Ten boys secondary schools and ten girls secondary schools were selected from the list issued by District Education Officer, Pakpatan. In view of the availability and proportion of the respondents, 167 government and 113 private school students were selected as sample. The number of students from government and private high schools in different sample were as under:

Government male	=	74
Government female	=	93
Private male	=	65
Private female	=	48
Total sample	**=**	**280**

An achievement test of English and Urdu having multiple choice items words meanings matching columns, true false and fill in the blanks were constructed. The test was based on understanding of English and Urdu. The items were based on the textbooks of English and Urdu for 9th class prescribed by the Punjab Textbook Board. There were 50 items in each test of both languages. The test was got validated by the experts available at Bahauddin Zakariya University, Multan and it was improved in view of their suggestions. The tests were personally administered by the researchers.

The data were analyzed by using the statistical techniques of arithmetic mean, standard deviation, z test and co-efficient of correlation.

The following findings and results were drawn from the study.

1. The combined mean of sample of government and private school students in English is 36.60 and in Urdu is 37.18 and combined standard deviation (S.D) in English is 7.77 and in Urdu is 5.48 respectively as shown in table No.1. which indicates the overall performance.

Table No.1
Overall Performance of Sample Students

Total (N)	Subject	$\overline{X}$ Com	S.D. Comb
280	English	36.60	7.77
	Urdu	37.18	5.48

2. In comparison of sample students' achievement in English prose, the critical value (c.v) (4.68) is greater than the table value (t.v.) (1.96). It means that the difference of achievement between the male and female sample students in English prose is statistically significant. Moreover, the difference of mean shows the better performance of female sample students respectively as shown in table No. 2.

Table No.2
Comparison of Sample Students' Achievement in English Prose (Male and Female)

Category	Subject	Mean	S.D.	C.V.
Male	English Prose	35.84	7.53	4.68
Female		37.34	7.88	

t.v. = 1.96
c.v. = 4.68

3. In comparison of sample students' achievement in Urdu prose the c.v. (1.92) is less than the t.v. (1.96). It means that the difference of achievement between the male and female sample students in Urdu prose is statistically insignificant. However, the difference of means shows the better performance of male sample students respectively as shown in table No. 3.

Table No.3
Comparison of Sample Students' Achievement in Urdu Prose (Male and Female)

Category	Subject	Mean	S.D.	C.V.
Male	Urdu Prose	37.44	4.76	1.92
Female		36.92	6.13	

t.v. = 1.96
c.v. = 1.92

4. In comparison of achievement of private and government female sample students in English prose the c.v. (10.75) is greater than the t.v. (1.96). It means that the difference of achievement of private female students and government female students in English is statistically significant. Moreover, the difference of mean indicates the better performance of private female sample students respectively as shown in table No.4.

Table No.4
Comparison of Achievement of Private and Government Female Sample Students in English Prose

Category	N	Mean	S.D.	C.V.
Private Female	48	40.75	8.01	10.75
Govt. Female	93	35.59	7.38	

t.v. = 1.96
c.v. = 10.75

5. In comparison of achievement of private and government female sample students in Urdu prose the c.v. (7.81) is greater than the t.v. (1.96). It means that the difference of achievement between Government female and private female sample students in Urdu prose is statistically significant. Moreover, the difference of means indicates the better performance of private female sample students respectively as shown in table No. 5.

Table No.5
Comparison of Achievement of Private and Government Female Sample Students in Urdu Prose

Category	N	Mean	S.D.	C.V.
Govt. Female	93	35.73	4.93	7.81
Private Female	48	39.25	7.47	

t.v. = 1.96
c.v. = 7.81

6. In comparison of achievement of private and government male sample students the c.v. (3.20) is greater than the t.v. (1.96). It means that the difference of achievement between private male and government male sample students in English prose is statistically significant. Moreover, the difference of means indicates the better performance of private male sample students respectively as show in table No.6.

Table No.6
Comparison of Achievement of Private and Government Male Sample Students

Category	N	Mean	S.D.	C.V.
Private male	65	36.61	7.02	

Govt. male	74	35.17	8.00	3.20

t.v. = 1.96
c.v. = 3.20

7. In comparison of achievement of private and government male sample students in Urdu prose the c.v. (10.00) is greater than the t.v. (1.96). It means that the difference of achievement between government male and private male sample students in Urdu prose is statistically significant. Moreover, the difference of means indicates the better performance of private male sample students respectively as shown in table No.7.

Table No.7
Comparison of Achievement of Private and Government Male Sample Students in Urdu Prose

Category	N	Mean	S.D.	C.V.
Govt. Male	74	35.82	4.46	10.00
Private Male	65	39.29	4.48	

t.v. = 1.96
c.v. = 10.00

8. In comparison of achievement of female sample students in English and Urdu prose there is a slight difference between the mean performance of female sample students in English and Urdu prose. However, mean indicates the better performance of female sample students in English prose than Urdu and standard deviation indicates the greater spread of score in English prose as shown in table No.8.

Table No.8
Comparison of Achievement of Female Sample Students in English and Urdu Prose

Category	N	Urdu		English	
		Mean	S.D.	Mean	S.D.
Female	141	36.92	6.13	37.34	7.96

9. In comparison of achievement of male sample students in English and Urdu prose, there is a slight difference between the mean performance of male sample students in English and Urdu prose. However, mean indicates the better performance of male sample students in Urdu prose than English and standard deviation indicates the greater spread of score in English prose as shown in table No.9.

Table No.9
Comparison of Achievement of Male Sample Students in English and Urdu Prose

Category	N	Urdu	English

		Mean	S.D.	Mean	S.D.
Male	139	37.44	4.78	37.44	4.78

10. Through co-efficient of correlation, it was found that there was weak relationship of female sample students in English and Urdu prose and weak relationship of male sample students in English and Urdu prose.

Conclusions and Discussion:

Apparently, the performance of female sample students was better in English prose than that of male sample students. The performance of male sample students was better in Urdu prose than that of female sample students. The performance of students of private schools was better in English prose than that of government school students. The performance of students of private schools was better in Urdu prose than that of government school students.

The results of the study did not show very significant indicator to determine the achievement. For instance, generally, people believe that the private school students perform well in English and Urdu because they have better facilities like qualified and trained teachers individual attention, up to date curriculum and educated parents. These factors affect their achievement. Specially, they have better facilities and atmosphere for English teaching and learning like direct method of teaching English. But in some cases, situation is totally different and some government schools, student perform very well. On the whole, however, the study showed the better performance of private school students. But the study also indicated that the performance of students of remote areas and villages like Tehsil Arifwala was poor than Urban areas. The results also suggested that if some facilities provided to these areas, the students may perform well.

References

Allama Iqbal Open University, (2002), English Compulsory of B.Ed., Islamabad: Allama Iqbal Open University.

Broughton, G. (1980), Teaching English as a Foreign Language, London: Routledge and Kegan Paul.

Hussain, S.S. (1976), Urdu Aur Uske Tadreesi Tariqy, Karachi: Kifayat Academy.

Mahboob, A. (2002), No English, No Future: Language Learning Policy in Pakistan, New York: Nova Science.

Richards, C.J. (1995), The Content of Language Teaching, Cambridge: University of Cambridge

Shahid, S.M. (2001), Teaching of English, Lahore: Majeed Book Depot.

Shahid, S.M. (2002), Teaching of English, Lahore: Z.A. Printers.

Singh, Y.K. Dr. (2005), Teaching of English, New Delhi: APH Publishing Corporation.

www.en.wikipedia.org/wiki/language (Retrieved on 20.02.2007)

www.apnaorg.com.html (Retrieved on 07.04.2007)

www.zackrision.comhtml (Retrieved on 08.09.2007)

www.answer.com.html (Retrieved on 14.04.2007)

www.saridjournal.org (Retrieved on 18.10.2007)

صورة المرأة الباكستانية في القصة الأردية المعاصرة

Ibrahim Muhamad Ibrahim[1]

Abstract:

The Urdu short story since it became a part of Urdu literature in the beginning of the 20th century tried to express the society of Indu – Pak subcontinent. After the partition of the subcontinent in 1947 and establishment of Pakistan the Urdu short story tried to reflect the new society of Pakistan and present its problems. The Pakistani woman naturally was – and still - a pillar of Urdu short story, so we can draw a clear picture of the Pakistani woman as a mother, sister, daughter and wife through the Urdu short stories written after 1947, and this article discusses this topic.

مقدمة :

مضى على نشأة القصة الأردية القصيرة ما يزيد على قرن من الزمان ، سواء سلمنا بأن قصة "مجهـ ابنـ1 دوستون سـ بجاؤ:أنقذوني من أصدقائي" للأديب سجاد حيدر يلدرم (1) التي كتبها عام 1900م هي أول قصة أردية قصيرة بالمعنى الصحيح لما يعنيه مسمى القصة الأردية القصيرة، أم أنها قصة "سب سـ انمول رتن:أغلى جوهرة في العالم" لبريم جند (2) ، وخلال هذا التاريخ استطاعت القصة الأردية القصيرة أن تكون مرآة صادقة لمجتمع شبه القارة الهندية ، ثم المجتمع الباكستاني بكل ما مرّ بهما من أحداث ، فلم تكن بمنأى عن التطورات العالمية سواء في شكل الأحداث الكبرى مثل الحرب العالمية الأولى (1914م – 1919م) ، والحرب العالمية الثانية (1939م – 1945م) وغيرهما ، أو الأحداث المحلية التي مرت بها شبه القارة الهندية مثل أحداث التقسيم عام 1947م وما سبقه من أحداث ، أو انفصال باكستان الشرقية وقيام دولة بنجلاديش عام 1971م ، أو الحروب التي نشبت بين الهند وباكستان بسبب قضية كشمير وغيرها من القضايا ، أو في شكل الحركات الأدبية التي شهدها تاريخ القصة القصيرة ، فواكبت الرومانسية ، والواقعية ، وتأثرت أيما تأثر بالحركة التقدمية ، وتبنت الاتجاه الرمزي لفترة من الزمن (3) ، وتناولت قضايا الفرد على المستوى الشخصي ، كما تناولت مشاكل المجتمع وأمراضه وعيوبه ، وهكذا ظهر على الساحة الأدبية في ميدان القصة القصيرة الأردية قصاصون ذوو مكانة مرموقة على المستوى المحلي والعالمي أيضاً (4) ، وكما تقول د . فوزيه أسلم : " لقد عبرت القصة القصيرة الأردية في باكستان عن حياتنا الوطنية وأظهرت ملامحها بكل وضوح ، وعلى الجانب الآخر أثرت كل الأحداث التي وقعت في باكستان على الأدب الأردي بعامة ، وعلى القصة القصيرة بخاصة ، سواء كانت أحداث الصراع الدامي عند التقسيم عام 1947م وأحداث الهجرة التي واكبته ، أو الحكم العسكري عام 1958م ، أو حرب الهند وباكستان عام 1965م ، أو سقوط دكا عام 1971م ، أو الحكم العسكري عام 1971م " (5) . ولا تزال القصة الأردية القصيرة تواصل مسيرتها في باكستان والهند على السواء في عصرنا الحاضر .

ما المقصود بالقصة القصيرة الأردية المعاصرة :

1

والآن يتبادر إلى الذهن سؤال : ماذا نقصد بلفظ " المعاصر " هنا ؟ وما المساحة الزمنية التي يغطيها اصطلاح " المعاصر " ؟. الحقيقة أنه ليس هناك اتفاق على مدلول زمني محدد لمصطلح " المعاصر " رغم اتفاق نقاد ومؤرخي الأدب الأردي عامة على إطلاق مصطلح " الكلاسيكي " على الأدب الأردي حتى ثورة 1857م (6) ، كما يميل كثير من هؤلاء إلى إطلاق مصطلح " الحديث " على أدب ما بعد ثورة 1857م ، ويميل بعضهم إلى إطلاقه على الأدب الأردي بعد قيام باكستان عام 1947م (7) ، ويقصد به الأدب الذي أخذ اتجاهاً مختلفاً عن اتجاه الحركة التقدمية ، خاصة الاتجاه الرمزي والتجريدي (8) ، ثم تتشابك حدود الأدب الأردي الحديث والمعاصر وتتداخل، ويصعب رسم حدود معينة واضحة لبداية الأدب المعاصر ، والحقيقة أن التعريفات التي ظهرت لمصطلح القصة القصيرة الأردية المعاصرة تتعلق كلها بالموضوع واللغة والأسلوب ، فقيل بأن القصة الأردية الحديثة ظهرت رد فعل للقصة القصيرة التقدمية ، بينما ظهرت القصة القصيرة المعاصرة امتداداً للقصة الأردية الحديثة (9) ، وتتناول القصة المعاصرة المشاكل التي ينبغي على الجيل الجديد أن يجد حلاً لها ، ومن هنا نتواجه في هذه القصة مع الوعي الاجتماعي ومعرفة الحقائق وإدراكها ، وكذلك مع موضوعات تتعلق بتحطيم القيم والأخلاقيات ، وتتسم القصة المعاصرة بالواقعية وإدراك القضايا الاجتماعية والتعبير عنها ، وهذا هو الفارق بين القصة التقدمية والقصة الحديثة والقصة المعاصرة ، فالقصة التقدمية ركزت على الموضوع والهدف ، والقصة الحديثة ركزت على الشكل الفني ، بينما ركزت القصة المعاصرة على الجانبين بالإضافة إلى جوانب ومعان جديدة تختلف عما سبقها ، وجمعت بين الحقائق العصرية المحلية والحقائق العالمية (10) .

وهكذا لا نجد تحديداً زمنياً واضحاً لمصطلح المعاصر في القصة القصيرة الأردية ، ومع ذلك سنحاول هنا وضع تحديد زمني للمصطلح من خلال مدلوله اللفظي ، لكي نستطيع استيفاء الموضوع في الوقت المحدد له ، فلفظ المعاصر " بكسر الصاد " اسم فاعل بمعنى المشارك لغيره في العصر من الرباعي " عاصر " ، وبفتحها اسم مفعول بمعنى من شاركه غيره في العصر من الرباعي " عاصر " أيضاً ، وكلاهما مستعمل ، وبالتالي يكون السؤال : المعاصر – بكسر الصاد - لمن ؟ ، أو المعاصر – بفتح الصاد - ممن ؟ . على أية حال المعنى المحوري في الحالتين هو التشارك في العصر ، والظاهر هنا هو أن الشريك الثاني في العصر كاتب المقال ، أو المتحدث نفسه ، أو جيله ، إما في اللمحة الحاضرة الماثلة ، أي القصص التي تبدع وقت كتابة المقال ، أو على امتداد فترة تخصص كاتب المقال في اللغة الأردية وأدبها وحتى وقت كتابة المقال .

وبناء على التوجيه الأول – القصص التي تبدع وقت كتابة المقال - فإن البحث سيتناول آخر الإبداعات القصصية المطبوعة للقصاصين الأحياء المبدعين ، سواء في شكل مجموعات قصصية منشورة ، أو قصص متناثرة هنا وهناك على صفحات الجرائد والمجلات . بينما طبقاً للتوجيه الثاني – امتداد فترة تخصص الكاتب - فإن المساحة التي ستغطيها الدراسة ستشمل القصاصين الذين كانوا على قيد الحياة - أو لا يزالون - طيلة فترة تخصص كاتب المقال ، وهذا يعني فترة التسعينات على الأقل من القرن العشرين ، ثم الأعوام السبعة الأولى من القرن الواحد والعشرين ، باعتبار أن كاتب المقال عاصر زمنياً بشكل أو بآخر هؤلاء جميعاً ، ونحن نميل إلى التوجيه الثاني . هذا وسيكون تركز البحث على صورة المرأة في القصة القصيرة الأردية المعاصرة في باكستان لاعتبارين :

1 – باكستان هي معقل اللغة والأدب الأردي، والانتاج القصصي جزء من هذا الأدب .

2 – وجود الباحث فعلياً على أرض باكستان بما يمكنه من الاطلاع على أحدث الإصدارات في مجال التخصص ، وخاصة أن ميدان البحث يتعلق بالفترة المعاصرة .

المبحث الثاني :

المرأة في المجتمع الباكستاني

المرأة نصف المجتمع ، وهي الأم والأخت والابنة والزوجة ، وعادة ما توصف بأنها النصف الحلو ، والنصف الضعيف ، وهي كلاهما غالباً . وقد عاشت المجتمعات والحضارات وتقدمت وتراجعت منذ بدء الخليقة وحتى يومنا هذا معتمدة بطبيعة الحال على المرأة والرجل، لكل منهما دور يؤديه،ومهمة يقوم بها، طبقاً للفطرة التي زرعها الله تعالى بداخل كل منهما. ورغم أن المرأة كانت دائماً محور الرجل ، وكان الرجل أيضاً محورها ، والعلاقة بينهما ترتكز أصلاً على الحب والاحترام المتبادل ، لكن هذا لا يمنع من القول بأن هذه العلاقات لا تخلو عادة من صراع تفرضه الطبيعة البشرية بما فيها من نقاط ضعف ، وشهوات متعددة جاءت الأديان - وعلى رأسها الإسلام - لتهذيبها .

والمجتمعات في مسيرتها الحضارية يتطور بعضها ويتقدم ، ويتراجع البعض الآخر ويتخلف.ورغم أن تقدم الأول وتطوره غالباً ما يكون قائماً على استغلال الثاني واستضعافه ، وغالباً ما يكون تراجع الثاني وتخلفه قائماً على تخاذله وتهاونه، إلاّ أن النتيجة العامة تتبلور في مزيد من الرفاهية والحرية والاستقلال والقوة للمجتمعات المتقدمة، فتنعم المرأة فيها بحياة أفضل، مقارنة بنظيرتها في المجتمعات المتراجعة التي تعيش في صراع دائم مع مشاكل وأزمات مستمرة، سواء ما كان منها مفروضاً عليها من الخارج، أو ما كان منها من صنع أيدي أبنائها، ثم ما يترتب عليها جميعاً من آثار لم تستطع هذه المجتمعات التخلص منها حتى اليوم .

وفي خضم هذا الصراع المتواصل مع المشاكل والأزمات ، تجور بعض فئات المجتمع على البعض الآخر ، وينشأ نوع من عدم توازن القوى بين الأفراد والطبقات سواء باعتبار الغنى والفقر ، أوالقوة والجاه والسلطان من جانب ، والضعف والعجز وقلة الحيلة من جانب آخر ، والنتيجة في مثل هذه الحالة واضحة معروفة ، وغالباً ما تواجه المرأة في المجتمعات المتراجعة أثناء هذا الصراع كثيراً من الظلم والقهر الذي يؤدي إلى مزيد من السيطرة وفرض السلطة للرجل ، يقابله مزيد من الانكماش والتقوقع للمرأة (11) .

وباكستان دولة مسلمة من دول العالم الثالث ، تقع في جنوب آسيا ، وتبلغ مساحتها سبعمائة وستة وتسعين ألفاً وستة وتسعين (796096) كيلوا متراً مربعاً ، ويبلغ عدد سكانها مائة وستين مليون نسمة يعيش سبعون بالمائة منهم في الريف ، وتشترك باكستان مع الصين في حدود طولها (595) كيلوا متراً ، ومع أفغانستان في حدود طولها (2252) كيلوا متراً فيما يعرف بخط " ديورند : Durand Line " ، ومع الهند في حدود طولها (1610) كيلوا متراً،كما أن لباكستان سواحل على الخليج العربي بطول (700) كيلوا متراً ، (12) ، وتتمتع باكستان بطقس متنوع ما بين مناطق شديدة الحرارة تتعدى درجات الحرارة فيها خمسين درجة مئوية (13) ، ومناطق شديدة البرودة تصل درجات الحرارة فيها إلى خمس عشرة درجة تحت الصفر (14) ، وتنقسم باكستان إدارياً إلى أربعة أقاليم هي إقليم البنجاب (بمساحة قدرها 205344 ، ويتكون من 34 مركزاً ، وعاصمته لاهور ، ولغة الإقليم البنجابية ، ومعظم سكانه من البنجابيين) ، وإقليم السند (بمساحة قدرها 140914 ، ويتكون من 21 مركزاً ، وعاصمته كراتشي ، ولغة الإقليم السندية ، ومعظم سكانه من السنود) ، وإقليم الحدود (بمساحة قدرها 74521 ، ويتكون من 25 مركزاً ، وعاصمته بيشاور ، ولغة الإقليم البشتو ، ومعظم سكانه من البتهان) ، وإقليم بلوشستان (بمساحة قدرها 347190 ، ويتكون من 26 مركزاً ، وعاصمته كوئته ، ولغة الإقليم البلوتشية ، ومعظم سكانه من البلوش) ، ثم المناطق القبلية (ثلاث عشرة منطقة بمساحة 27220 كيلوا متراً مربعاً) ، والعاصمة إسلام آباد (بمساحة قدرها 906 كيلوا متراً مربعاً) (15) .

وربما يكون مستغرباً لأول وهلة أن نأتي بالمعلومات الأساسية السابقة في بحث أدبي كهذا ، لكن الحقيقة أن الهدف الأساسي منها هو الإشارة إلى حقيقة هامة لا يستطيع الدارس في مجال الأدب خصوصاً ، ومجال الدراسات الإنسانية عموماً تجاهلها ، لما لها من تأثير مباشر على مجال دراسته، هذه الحقيقة هي أن المجتمع الباكستاني لا ينتمي إلى عرق واحد ، وإنما يتكون من أربعة أعراق كبيرة ، يختلف أبناؤها في الشكل واللغة والعادات والتقاليد والثقافة والملبس والمأكل والمشرب (16) ، بل ويتركز كل منهم في مناطق محددة واضحة المعالم داخل باكستان ، ويعتز أبناء كل عرق بعرقه ، ويثور له ، مما قد يؤدي إلى نشوء عداوات قومية بين أبناء هذه الأعراق ، ينفخ كيرها أحياناً أصحاب المصالح الشخصية المختلفة ، ولا يربط هذه الأعراق المختلفة سوى الإسلام الذي يدين به أكثر من 97% من السكان ، ثم اللغة الأردية التي تعتبر وسيلة التفاهم والتواصل الوحيدة أهل باكستان جميعاً ، وبالتالي فإننا عندما نتناول صورة المرأة الباكستانية في القصة الأردية القصيرة سنجد لدينا أكثر من صورة لهذه المرأة ، تبعاً للعرق الذي تنتمي إليه ، رغم وحدة الدين كما ذكرنا ، ولهذا فإننا سنحاول أن نتقصى صورة إنسانية مشتركة للمرأة الباكستانية عموماً،وسنشير كذلك إلى ما يتعلق بها باعتبار العرق الذي تنتمي إليه .

وبالإضافة إلى ما سبق فإن المجتمع الباكستاني ـ مثله مثل باقي مجتمعات دول العالم الثالث ـ يعاني كثيراً من المشاكل والأزمات الطاحنة التي تؤثر سلبياً بشكل مباشر على كل من الرجل والمرأة في باكستان ، ومن هذه المشاكل والقضايا الفقر الذي يعيش تحت خطه حوالي 74% من أبناء الشعب الباكستاني (17) ، والجهل ، حيث بلغت نسبة الأمية في باكستان أكثر من 60% ، وكذلك المرض والإقطاع والطبقية والتلوث البيئي والمخدرات والبطالة والفارق الضخم بين الطبقات وارتفاع نسبة العنوسة وغيرها (18) ، كما أن الشعب الباكستاني مكبل بقيود من العادات والتقاليد التي تثقل كاهله وتوقف تقدمه .

ورغم أن الآثار السلبية المترتبة على هذه المشاكل والأزمات والعادات والتقاليد السيئة تصيب الرجل والمرأة في باكستان على السواء ، إلاّ أن آثارها أعظم على المرأة في كل مراحلها العمرية ، وبكل حيثياتها ومسمياتها ، سواء كانت طفلة رضيعة ، أم فتاة شابة ، أو زوجة أو ابنة أو أختاً ، ولا تزال النسبة الغالبة من الشعب الباكستاني بمختلف أعراقة تسعد كثيراً بمولد الذكور ، وتحزن غاية الحزن بمولد الإناث ، على اعتبار أن الولد هو الذي سيحمل اسم الأسرة ، ويكون امتداداً لها مع ذريته ، كما أن الولد هو الذي يمكنه فيما بعد كسب لقمة العيش والإنفاق على نفسه وأسرته ووالديه أيضاً إذا ما كانوا في حاجة إلى ذلك ، ثم إن البنت هي عرض الأسرة وكرامتها ، والحفاظ عليها أمر لازم ويشغل بال الأبوين ويقلقهما حتى زواجها (19) . وقد نعتبر هذا شعوراً فطرياً إذا لم يترجم إلى خطوات عملية ، لكن الواقع هو أنه يترتب على هذا خطوات تزيد من أعباء المرأة ، وتضعف من موقفها ، وتقلل من شأنها ، بل وتقنعها بأن ما هي فيه هو الوضع الطبيعي لها ، ونلمس ذلك في أسلوب التربية والتعامل داخل البيت ، بما يجعل الولد منذ مولده السيد الآمر الناهي المتسلط ، والبنت منذ مولدها المطيعة المسكينة التي تنفذ الأوامر دون اعتراض ، وإذا ما اعترضت نهرها أبواها قائلين : لا يصح أن تتكلم البنت مع أخيها هكذا !! (20) ، ولا تزال نسبة كبيرة من المجتمع الباكستاني- وخاصة في الريف- تنظر إلى الفتاة منذ مولدها على أنها " أمانة " الآخرين لديهم (21) ، ورغم أن هذا في ظاهره يوحي بضرورة الحفاظ عليها باعتبارها " أمانة " لا بد من تقديمها لصاحبها " الزوج " في يوم من الأيام ، إلاّ أنه يخفي بداخله مدلولاً آخر ينعكس في عدم الاهتمام بالبنت قدر اهتمامهم بالولد ، وخاصة من ناحية التعليم (22) ، فلا يثير قلقهم كثيراً أن تحصل البنت على شهادات عليا أو لا (23) ، باعتبار أن البنت في نهاية المطاف ستتزوج ، وتذهب خدماتها إلى رجل آخر (24) ، وستكون مهمتها الطبيخ والغسيل وإنجاب الأبناء وتربيتهم وخدمة الزوج لا أكثر ، وهو ما لا يفيد فيه – في نظرهم - حصول البنت على درجات تعليمية أعلى من عدمه ، ثم ما فائدة الإنفاق عليها والمردود سيؤول إلى غيرهم ؟! وبالتالي فإن ما يشغل والدي البنت منذ مولدها هو أمر زواجها على وجه التحديد (25) ، وخاصة أن أهل العروس في الغالب هم الذين يتحملون النصيب الأكبر من نفقات الزواج من الأثاث المنزلي ، والأجهزة الكهربائية ، وربما يصل الأمر إلى السيارة أيضاً ، وفي بعض الأحيان توفير رأس مال مناسب ليبدأ به الزوج مشروعاً يدر عليه ربحاً ، بينما لا يتحمل العريس سوى البيت فيما لو يكن مخططاً له أن يعيش في بيت والديه ، والحلي والمجوهرات " الشبكة " (26) ، والملابس (27) ، وطعام الوليمة (28) في اليوم الثاني للزواج (29) ، ويدفع إلى هذا الإنفاق الكبير على زواج الفتاة من قبل والديها حتى وإن اضطرهم ذلك إلى الاقتراض أمران : الأول هو التأثر بالعادات والتقاليد الهندوكية التي تفرض هذا الأمر ، والثاني هو العرف السائد من اعتقاد الوالدين أنهم بإنفاقهم على زواج ابنتهم قد أعطوها كامل حقوقها في الوراثة (30) ، وقد يعمد الوالدان إلى حرمان بناتهما من الميراث عن طريق إشراك أولادهما الذكور في ممتلكاتهما بشكل رسمي ، فتكون الأراضي الزراعية والمصانع والعقارات وما إلى ذلك باسم الذكور ، وبالتالي لا يحق للبنات المطالبة بحقوقهن ، ويحدث أحياناً أن يعمد الأخوة الذكور إلى إخفاء أسماء البنات من " إعلام الوراثة " عند طلبه لتقسيم الأرض الزراعية وتوريثها ، أو يتم إجبار البنات على التنازل كتابياً عن حقهن في الميراث (31) ، وهو أمر تشكو منه المرأة الباكستانية ولا تجرؤ على المطالبة به ، وإلا واجهت نقداً شديداً من الأسرة والمجتمع نفسه (32) ، وقد ينتج عن التقصير في جهاز البنت خلافات شديدة مع زوجها وأسرته،وتظل تعاني طيلة حياتها من تجريح أهل زوجها لها بهذا التقصير .

لقد كون المجتمع الباكستاني تصوراً معيناً عن المرأة ، مدفوعاً بكل ما ورثه من ثقافة وحضارة وعادات وتقاليد ، هذا التصور يتمثل في المرأة الشرقية التي لاتعرف في الحياة هدفاً أعظم من زواجها ، والملازمة لبيتها المطيعة طاعة عمياء لزوجها (33) حتى وإن تحملت في سبيل ذلك الكثير من الإهانات الجسدية والنفسية ، ويحاسبها المجتمع على كل صغيرة وكبيرة ، مقارنة بالرجل الذي يتمتع بحرية أكبر ، ولا يهتم المجتمع كثيراً بمحاسبته على أخطائه وخاصة في حق المرأة ، ولا تزال شريحة ليست بسيطة من المجتمع الباكستاني لا تنظر إلى المرأة المتعلمة أو العاملة نظرة احترام وتقدير (34) ، ولا يزال البرقع سمة للمرأة الشريفة ، ومن لا ترتدي البرقع هي بشكل أو بآخر أقل في نظرهم ، تماماً مثلما أن اللحية في نظر غالبية الشعب الباكستاني حتى اليوم شرط من شروط المسلم ، وأن الحليق بشكل أو بآخر ناقص الدين ومستغرب ومحروم من إمامة الناس في الصلاة حتى وإن كان أقرأ الموجودين ، وأن الطاقية على الرأس من شروط الصلاة ، ومن تخلى عن الطاقية ، أو لبس القميص والبنطال في المسجد بدلاً من الشلوار والقميص فهو على أقل تقدير – في نظر شريحة ملموسة - شخص لا يحترم الصلاة ولا يتأدب مع الله (35) .

وبالرغم من كل هذا فإن المجتمع الباكستاني بكل أعراقه وبشكل عام مجتمع شرقي مسلم متمسك بدينه ، وينعكس هذا في أعرافه وسلوكياته وتعاملاته ، وهو ما نلمسه في قيم التعاون المشترك ، ومساعدة المحتاج ، وتقديس الحياة الزوجية ، واحترام الأسرة ، ومراعاة الجار . ولا يزال المجتمع الباكستاني يكن للمرأة عموماً احتراماً ملحوظاً ، فيفرد لها مكاناً مستقلاً في المواصلات العامة ، ويقضي لها حاجتها في التعاملات ليجنبها مزاحمة الرجال ، ويهب لنجدتها إذا حل بها سوء ، وفي نفس الوقت حققت المرأة في المجتمع الباكستاني برغم كل الظروف مكانة مرموقة لنفسها ، وارتقت مناصب عليا في البلاد ، فعملت محامية ومهندسة وطبيبة وسفيرة ومذيعة ووزيرة ورئيسة للوزراء ورئيسة للجامعات وغيرها من المناصب القيادية التي يطمح إليها الرجل والمرأة في المجتمع الباكستاني على السواء .

المبحث الثالث :

المرأة الباكستانية في القصة القصيرة الأردية المعاصرة

يلحظ الدارس للمجتمع الباكستاني المعاصر كثيراً من التغيير في الشكل الظاهري من الملبس والمأكل والمشرب وغيرها ، فقد تخلى كثير من الشباب عن اللباس الوطني ، ومالوا إلى الملابس الغربية بما فيها من الموضات والتقليعات التي قد تكون مستهجنة لدى الأجيال الأكبر سناً (36) ، وانحسرت الملابس لدى الفتيات عن الأذرع خاصة ، وراج ارتدائهن للملابس الغربية بما فيها البنطال والبلوزة ، وكلها أمور لم تكن الفتيات قبل عشرين عاماً يجرأن على فعلها علانية (37) ، وانتشرت الأكلات والأطعمة غير الباكستانية سواء غربية أم صينية أم عربية ، وزاد الاختلاط بين الأولاد والبنات بنسبة أكبر مما كانت عليه قبل عشرين عاماً ، لكن هذا المجتمع لم يتغير كثيراً من داخله ، ولم يتخل عن عاداته وتقاليده وأفكاره وتصوراته ، ولهذا فإن صورة المرأة في أذهان الناس ، وقضاياها في المجتمع بقيت كما هي تقريباً (38) ، ونظرة المجتمع للمرأة وتصوره لها لا يزال كما هو وإن خفت حدته في الطبقات العليا في المجتمع ، وقد كان دائماً هكذا ، أما الأغلبية من الباكستانيين فلا يزالون مرتبطين بعاداتهم وثقافاتهم الموروثة ، ولا تزال البنت في الغالب لا تستطيع اختيار شريك حياتها ، أوتبدي رأيها فيمن اختاره والداها لها ، رغم حصولها على قدر كبير من التعليم مقارنة بنظيرتها في السابق ، ولا يزال أهل الفتاة هم الذين يتحملون العبء الأكبر من تكاليف الزواج ، ثم لا ترث البنت شيئاً بحجة استنفاذها ميراثها في زواجها ، وقد يلجأ والدا الفتاة إلى طرق ملتوية أخرى لحرمانها من الميراث مثل تزويجها من القرآن الكريم مما قد لا يصدقه عقل ، والحكومة الباكستانية الآن بصدد سن قانون يجرم مثل هذا الزواج ، وهو باختصار تزويج البنت من القرآن الكريم بحجة أنه لا يوجد لها كفؤ من نفس انتمائها،وخاصة من السنود الأشراف (39) ، ولا يزال الولد يحتل المرتبة الأولى في نظر الأسرة والمجتمع ، ولا تزال المرأة في كثير من الأحيان تفضل أن يهجرها زوجها العمر كله ، ويتزوج بغيرها ، وتبقى هي في بيت أهلها لا ينفق عليها ولا على أولادها إن كان لها أولاد منه على أن تطلب منه الطلاق،بل ولا تزال المرأة تواجه القتل والتصفية الجسدية باسم العرض والشرف (40) ، وهو أمر معروف في كثير من دول العالم ومن بينها باكستان عموماً ، ويكثر في إقليم بلوشستان خصوصاً (41) .

كل هذه أمور لا تزال المرأة في المجتمع الباكستاني تعاني منها، وبالإضافة إلى ذلك استجدت مشاكل أخرى في المجتمع أضافت إلى المرأة أعباءاً جديدة، فقد ازدادت الحياة صعوبة، وازداد الغلاء، ولم يعد دخل الفرد العادي يكفي أسرته، وهكذا خرجت المرأة الباكستانية إلى العمل لتشارك زوجها في نفقات البيت، ولكنها مع ذلك لم تلق التعاون المناسب سواء من الزوج أو أسرته أو المجتمع، وبالتالي تضاعفت أعباء المرأة، حيث أصبحت تعمل في ميدانين، العمل والبيت، وكان نتيجة ذلك شعور المرأة بالوحدة والإهمال داخل بيتها ، وازدادت الخلافات والمشاجرات العائلية ، وفقدت المرأة الشعور بالأمان والاستقرار .

لقد كانت الصورة العامة للمرأة في شبه القارة الهندية قبل قرن من الزمان – أي في الفترة التي نشأت فيها القصة القصيرة الأردية والفترات التي تلتها – والظروف التي عاشتها تختلف في قليل أو كثير عن الصورة العامة الحالية للمرأة في هذه البلاد ، وبالتالي كانت المشاكل التي واجهتها المرأة في تلك الفترة مختلفة في قليل أو كثير عن المشاكل التي تواجهها المرأة في عصرنا الحاضر ، وهكذا كانت معظم القضايا التي تناولتها القصة القصيرة الأردية - في الفترات الأولى لنشأتها والفترات التي تلتها - فيما يتعلق بالمرأة تدور حول المطالبة بتعليم النساء ، والفهم الصحيح لتعدد الأزواج ، والزواج على غير رغبة الوالدين ، والحجاب ، وخيانة الأزواج وعلاقاتهم غير الشرعية مع العاهرات والراقصات وأمثالهن ، وزوجة الأب وزوجة الابن وغيرها مما نجده عند سجاد حيدر يلدرم وبريم جند (42) وسعادت حسن منتو (43) وقدرت الله شهاب وغيرهم .

ولأن القصة القصيرة الأردية على مرّ مراحل تطورها المختلفة عبرت عن المجتمع الذي نشأت فيه ، وعكست المشاكل والأزمات التي تواجهه ، وحاولت تقديم الحلول لهذه المشاكل والأزمات بشكل مباشر أحياناً ، وبشكل غير مباشر أحياناً أخرى ، لهذا كان من الطبيعي أن تتناول القصة القصيرة المرأة منذ مولدها طفلة رضيعة يبحث لها أبواها عن اسم جميل إلى أن تصبح جدة لها أبناء وأحفاد . ومسألة تسمية المولود – ذكراً أو أنثى – هذه موضوع كبير يشغل عائلتي الزوجين وليس الزوجين فقط ، فإذا ما ولد الطفل أخذ أفراد العائلتين في البحث عن الاسم المناسب ، مستعينين في ذلك بالأصدقاء والجيران ، جنباً إلى جنب مع الكتب التي ألفت خاصة لهذا الغرض ، وقد يستغرق الأمر أياماً كثيرة تصل أحياناً إلى شهر وأكثر ، إلى أن يستقر الزوج والزوجة على اسم لطفلهما (44) ، وهو ما نجده في قصة " خود كشي : انتحار " لسعادت حسن منتو ، وفيها يخرج الزوج " زاهد " للبحث عن اسم مناسب لطفلته ، ويستشير أصدقاءه ، ويقترح عليه بعضهم بعض الأسماء يرفضها زاهد بحجة أنها أسماء قديمة لا تناسب ابنته حديثة الولادة ، ثم يشترى قاموساً يساعده على اختيار الاسم ، وما أن يعود زاهد إلى بيته آخر النهار حتى يفاجأ بوفاة ابنته قبل أن يمنحها اسماً . (45)

وسوف نركز حديثنا هنا عن ثلاث صور للمرأة وهي صورة الأم ثم الابنة ثم الزوجة ، نظراً لأن هذه هي أكثر الصور بروزاً للمرأة في القصة القصيرة الأردية ، وتجنباً للإطالة .

(1) صورة الأم :

قدمت القصة القصيرة الأردية الأم في صورة السيدة الشرقية المثالية البعيدة تماماً عن مظاهر الإسراف والبذخ حتى وإن كانت ميسورة الحال ، المشاركة للآخرين في أحزانهم قبل أفراحهم حتى وإن كانوا ممن يبغضونها أو يحسدونها ، التي تضحي بأغلى ما تملك من أجل أبنائها دون أن تنتظر من أحدهم شيئاً . وهكذا لم نجد صورة للأم " الشريرة " أو " المسيئة " أو حتى " المقصرة " إلا في القليل النادر . والحقيقة أن المرأة الوحيدة التي تلقى احتراماً كبيرا داخل المجتمع الباكستاني هي الأم ، وخاصة من أبنائها . على أية حال تعد قصة " مان جي : أمي" لقدرت الله شهاب من أحسن القصص القصيرة القصيرة الأردية التي قدمت للأم صورة علقت بأذهان قراء الأدب الأردي ونقاده ، قدم فيها صورة الأم البسيطة الصابرة المتحملة التي تكافح مع زوجها من أجل أولادها وبيتها ، وفي نفس الوقت تحتفظ بعلاقة طيبة مع الله سبحانه وتعالى ، وتواظب على الصلاة والتسبيح ، وتتمسك بالأمور البسيطة التي قد لا يراها البعض ذات أهمية ، مثل إصرارها المستمر على شراء الكيروسين بمبلغ معين من المال ، والتبرع به مساء كل خميس لإنارة أحد المساجد التي لم تدخلها الكهرباء بعد :

" ... اشترت أمي زيتاً بقرش ، ووضعته في مصباح المسجد ، وبقي معها مليم واحد احتفظت به ، وظلت هكذا دائماً كلما توفر لديها أحد عشر مليماً اشترت به على الفور زيتاً وأرسلته إلى المسجد ، وظلت طوال عمرها تؤدي هذا العمل بالتزام شديد مساء الخميس من كل أسبوع ، ورغم أن معظم المساجد قد أنارتها الكهرباء تدريجياً ، لكنها كانت دائماً تعرف بعض المساجد التي تنار بمصابيح الزيت حتى في مدن كبيرة مثل لاهور وكراتشي " (46) .

ثم إصرارها على التقشف في مطعمها وملبسها بالرغم من الحالة المادية الممتازة التي صارت إليها حياتها فيما بعد ، وإصرارها كذلك على أن تقوم بكل أعمالها بنفسها ، وأن لا تكلف أحداً بالقيام به بدلاً منها ، ثم رحيلها عن هذا العالم في هدوء مثلما عاشت فيه بهدوء ، وملأ حبها قلب أولادها من بعدها :

" وعندما رحلت أمي تركت لأبنائها علامة استفهام جعلتهم حيارى في صحراء الحب حتى قيام الساعة . والآن كلما أردت أن أتصدق على روح أمي لا تواتيني الشجاعة للتصدق بأكثر من أحد عشر مليماً ، ولكن ماذا يفعل شيخ المسجد بهذا المبلغ ، لقد زادت أسعار الكهرباء ، وزاد معها سعر الزيت .... وعندما يرد ذكرها أشعر برغبة شديدة في البكاء ، لكني أخشى إن بكيت أن تتألم روحها ، أما إن حاولت التماسك فأقسم بالله لا أستطيع " (47).

ولم تختلف الأم المعاصرة في المجتمع الباكستاني عن الأم السابقة كثيراً في داخلها ، فهي الأم التي تدمع عيناها لمجرد ذكر بيت الله الحرام وقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وترى في حج بيت الله الحرام سعادة الدارين ، وإن كانت قد سعدت بزيارة بيت الله الحرام بالفعل يظل هذا هو الحدث الأعظم في حياتها ، ولا تكف عن ذكره كلما أتيحت لها فرصة الحديث ، وهذه صورة يقدمها لنا " انتظار حسين " (48) عن هذه الأم في قصته " كانا دجال : الدجال الأعور " حيث تجلس الأم والأب وابنهما محسن يتحدثون :

** فتريث الأب قليلاً ثم قال : حينما اتجه نبينا صلى الله عليه وسلم إلى المعراج .. وانفجرت الأم التي كانت تجلس على السرير تقشر " الفوفل " باكية ، ثم وضعت الكسارة في الصينية،ومسحت دموعها

بذيل طرحتها ، بينما اغرورقت عينا الأب بالدموع ، لكنه تماسك ، وواصل حديثه بلهجة وقورة قائلاً : سافر النبي صلى الله عليه وسلم عابراً أنهاراً وجبالاً وصحارى إلى أن وصل إلى المسجد الأقصى ودخله ، فقال له " جبريل " عليه السلام : هيا بنا يا سيدي . فسأله الرسول عليه الصلاة والسلام : إلى أين ؟. فقال : يا سيدي ، انتهت رحلة الأرض ، وهنا محطتها الأخيرة ، والآن أمامنا رحلة إلى العالم العلوي . عندئذ ارتفع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وظل يرتفع ويرتقي .. السماء الأولى .. السماء الثانية .. الثالثة .. الرابعة .. وهناك صافح سيدنا عيسى عليه السلام ، ثم ظل يرتفع ويرتقي حتى وصل في نهاية المطاف قرب العرش الإلهي ، ولم يبق بينهما سوى مسافة قوسين .. صمت الأب ، وتناول مبسم النرجيلة في فمه ثانية ، بينما كانت الأم لا تزال تبكي .

**** تنهدت الأم الصعداء ، ولاذت بالصمت ، ثم نظرت إلى الأب الذي كان لا يزال يدخن النرجيلة في صمت ، وعندما نظر إليها عرف أنها شعرت بالراحة ، وأنها لن تتحدث ثانية،لكن الأم تحدثت مرة أخرى:ما أعظم البركة في اسم الله ورسوله،في العام التالي مباشرة،وقبل أن تحل شهور الصيف،التحق أبوك بوظيفة،واشترى لي أسورة أكبر من الأولى.**

ثم نظرت الأم إلى معصمها وهي تقول : هذه الأسورة !.

ثم تناولت الكسارة وأخذت تقشر " الفوفل " ثانية .

**** نظر محسن إلى أبيه ، ثم إلى أمه .. كانت الدموع تتراقص في عينيهما ، وواصل الأب حديثه قائلاً : أعداد لا تحصى من الحمائم على القبة الشريفة .. بيضاء .. لامعة .. بلا روث . سبحان الله ، حتى الطيور تجلّه .**

تعجب "محسن" إلى حد ما مما قاله الأب : فأين تخرج تلك الحمائم روثها إذاً يا أبي ؟!.

- **لا روث لها أصلاً .**
- **لا روث لها أصلاً !!! . كيف هذا ؟!.**

وبدأ الشك يعتري قلبه فقال : ولماذا إذن ترابط كل هذه الأعداد من الحمائم هناك ؟!.

*** لماذا ترابط هناك ؟!. ألا تعرف لماذا ؟!. الدنيا مقر الفتن .. منزل الشياطين .. الشياطين في كل جانب ، وهذا هو المكان الوحيد الآمن .**

قالت الأم وهي تقشر " الفوفل " :انظر إلى القبة الشريفة ولا حمائم عليها ! . كيف يكون منظرها ؟!!.

تريث الأب قليلاً ثم أردف : قصّي علينا الحلم كله .

بدت الأم وكأنها تحاول تذكر الحلم . قالت : لا أتذكر الحلم كله ، ولكن بقي بعض منه في الذاكرة .. رأيت وكأنني ذهبت للزيارة معك ، وكأن الخلائق كلها تجمعت هناك ، والحمائم البيضاء ترابط في صحن المسجد الطاهر ، وعلى الجدار الطاهر ، وفوق القبة الطاهرة .. ثم لا أدري ماذا حدث ؟!.. لا أتذكر شيئاً .. أذكر فقط أنني كنت وحيدة أنادي : أيتها الحمائم ، أين ذهبت ؟!. لا توجد حتى حمامة واحدة .. لا في الصحن الطاهر ، ولا على الجدار الطاهر ، ولا فوق القبة الطاهرة .. ثم رأيت وكأنني أبحث عنك .. وعندها استيقظت .

**** كانت الأم لا تزال مستغرقة في تقشير وتكسير " الفوفل " بالكسارة ، وأدهش " محسن " أنها هذه المرة لم تبك ، ولم تنطق بكلمة . ثم وضعت الأم الكسارة في الصينية ، ووضعت الصينية في صندوق " البان " (49) وأغلقته عليها ، ثم أخذت الصندوق إلى الشرفة ووضعته بجانب سجادة الصلاة على " الدكة " (50) ، ثم وقفت وسط فناء البيت وتمتمت بشيء ، ثم نفثت بفمها يمنة ويسرة ، وصفقت بيديها ثلاث مرات ، ثم اتجهت إلى سريرها واستلقت فوقه على جانبها (51) .**

وهكذا لا نلمس فرقاً كبيراً بين الأم التي تحدث عنها قدرت الله شهاب والأم التي تحدث عنها انتظار حسين رغم الفارق الزمني بينهما . لقد نالت الأم المعاصرة قسطاً وافراً من التعليم مقارنة بالماضي ، كما أنها في أحيان كثيرة أم عاملة أيضاً تشارك زوجها نفقات البيت ، وتكافح من أجل تعليم أولادها " أحسن تعليم " ، وتزويج بناتها " أحسن زيجات " ، وتناقش زوجها وتقنعه في موضوعات كان من المستحيل أن تناقشه المرأة مع زوجها من قبل ، مثل تعليم إبنتهما الرقص ، وإلحاقها بالمعهد المتخصص فيه ، وهو ما نجد في قصة " مان : أم " للكاتبة المعاصرة نيلم أحمد بشير (52) حيث تستطيع الأم " ناهيد " أن تنتزع موافقة زوجها " أسلم " على إلحاق ابنتهما الصغيرة " زري " بمدرسة الرقص الكلاسيكي بناءا على نصحية مدربة الرقص لما رأته من موهبة لدي الطفلة :

*** انظر يا أسلم ، هذا النوع من الرقص فن خاص ، ويختلف عن الرقص السوقي الذي تراه في الأفلام ، حاول أن تفهمني ، فهذا لن ينقص من الوقار والاحترام شيئاً ، إنه نوع من العبادة ، وهو ما يقومون بتأديته في المعابد .**

أجاب أسلم بغيظ مقاطعاً حديثها : نحن لسنا هندوس .

* ولماذا نصير هندوساً لا سمح الله ، إن هذا هو موروثنا الحضاري ، والحضارة ليست نتاج الدين فقط ، وإنما بالإضافة إلى ذلك نتاج الطقس والسلوك والعادات والتقاليد المحلية ، ودائماً ما يحدث فيها التغيير والإضافة بمرور الزمن ، أرجوك وافق (53) .

(2) صورة الإبنة :

قدمت القصة القصيرة الأردية المعاصرة صورة للابنة ، وهي صورة تعكس واقعها في المجتمع الباكستاني ، فالابنة دائماً أقل درجة من الأخوة الذكور ، وهي أقل إثارة للمشاكل من إخوتها ، وغالباً ما تتنازل عن حقوقها من أجل إرضاء باقي أفراد الأسرة وتوفير حالة من السلام فيها ، وها هي شهناز بروين (54) تقدم هذه الصورة للابنة في ثنايا قصتها " اكيسوين صدي كا بهلا دهماكه : التفجير الأول للقرن الواحد والعشرين " حيث نجد الأبناء الذكور يتشاجرون فيما بينهم بسبب الميراث حتى قبل أن يتم دفن والدهم ، وتركوه هكذا ليومين متتاليين حتى يتوصلوا إلى حل يوقف هذا الصراع المرير ، فتتنازل أختهم عن كل شيء لإخوتها حتى ينتهي النزاع ويتم دفن جثمان الأب الذي أوشك على التعفن . تقول شهناز بروين على لسان الأب المتوفى : كان جثماني الذي لا روح فيه ملقى أمام أبنائي الأربعة الذين اشتبكوا فيما بينهم قائلين : أولاً نقرر أمر الممتلكات ثم ندفن الجثمان . وحاول الناس إفهامهم بأن عليهم أن يقوموا بالواجب أولاً ثم يقرروا بعد ذلك ، لكن أحداً منهم لم يخضع للنصح ، وكانت ابنتي الوحيدة لا تكف عن التوسل إليهم واحداً تلو الآخر قائلة : لا أريد لنفسي شيئاً يا إخوتي .... أرجوكم لا تؤذوا أبي أكثر من هذا ... (55) .

وقدم الدكتور شير شاه سيد (56) في قصته " ايک موت دو شهر : موت واحد ومدينتان " صورة أخرى للابنة " شميمه " التي يأكلها الحزن لمرض أبيها الفقير ، وتحاول إنقاذه من الأزمة الصحية التي فاجأته بسبب ارتفاع ضغط الدم ، فتنقله إلى المستشفى الحكومي العام بمساعدة أختيها " نسيمه " و " كريمه " ، وهناك تواجه بالإهمال التام ، فلا أدوية متوفرة ، ولا أطباء مستعدون للعمل ، ولا ممرضون وممرضات يؤثر فيهن الحال السيئة للمريض ، وفوق هذا تسرق النقود التي كانت معها في المستشفى ، ولم يعد لديها ما تشتري به الدواء ، ولا تملك سوى دموعها وتوسلاتها للأطباء لكي يفعلوا شيئاً ينقذ أباها ، فليس لها ولا لأختيها في الدنيا سواه ، وهنا تظهر مافيا متخصصة في اصطياد الفتيات المحتاجات بحجة مساعدتهن بالمال على سبيل القرض ، ثم يستعيدون هذا القرض من أعراضهن . وقدم الدكتور شير شاه سيد – باعتباره طبيباً هذه الصورة في موازنة مؤثرة مع مريض أمريكي " جيم " يدخل المستشفى في أمريكا بارتفاع ضغط الدم في نفس الوقت الذي يدخل فيه الأب الباكستاني المستشفى الحكومي ، وفي نهاية القصة يخرج المريض الأمريكي من المستشفي الأمريكي صحيحاً معافى ، بينما يخرج المريض الباكستاني من المستشفى الباكستاني جثماناً محمولاً على الأعناق (57) .

(3) صورة الزوجة :

تبدو الزوجة في القصة القصيرة الأردية المعاصرة في الغالب فتاة متعلمة تهتم بملابسها وزينتها وأناقتها ورشاقتها ، تقود السيارة بنفسها ، وتعمل بالوظائف المختلفة ، وتتحدث الإنجليزية ، وتجلس إلى الكمبيوتر ، لكنها غالباً ما تتزوج بالأسلوب التقليدي عن طريق العائلات ، وكثيراً ما يحدث عدم توافق بين الزوجين ، فتنهمك الزوجة في خدمة زوجها وأولادها ، بينما يواصل الزوج حياته معها مضطراً ، فينهمك هو الآخر في العمل ، ويهمل علاقته بزوجته ، وفي بعض الأحيان يبحث الزوج عن هذا التوافق المفقود مع فتاة أخرى قد تكون أقل ثقافة وجمالاً من زوجته ، ولهذا فإن الزوجة الباكستانية المعاصرة تشعر بنوع من الوحدة تدفعها إلى الالتحاق بوظيفة أو عمل يساعدها على الخلاص من هذه الوحدة ، ومع ذلك لا تشعر بالسعادة التي تبحث عنها ، فتضطر في الغالب إلى مهادنة الظروف ، وتتغاضى عن انحرافات زوجها وسلوكياته المعوجة حفاظاً على البيت ومستقبل الأولاد (58).

وقد قدمت لنا الأديبة المعاصرة ثاقبة رحيم الدين في قصتها " مريم " صورة للزوجة الباكستانية المعاصرة المتعلمة الطموحة " سلطانة " التي تتزوج من " جمال " بالطريقة التقليدية عن طريق الأب والأم ، وتتفانى في خدمة زوجها ، وتبذل قصارى جهدها لتفوز بقلبه ، فلم يكن يسمع منها غير " نعم " و " حاضر " على تعبيرنا الدارج ، ولكن ما أن تمضي فترة بسيطة على الزواج حتى يمل جمال من زوجته سلطانه ، ومن طاعتها اللامحدودة له ، فيتخلى عن سلطانة المطيعة المتفانية ، ويتعلق بفتاة أخرى " نادية " أقل منها جمالاً ، إلا أنها تناقشه وتعارضه وتخرج معه للغداء وتذهب معه إلى السينما على عكس سلطانه ، وتنتهي القصة بأن يبلغ جمال أمه - التي اختارت له سلطانة - بقراره قائلاً : " احتفظي أنت بسلطانة يا أمي ، واسمعي ، لقد أعطيتها حريتها ، وتستطيع أن تغادر المكان وقت تشاء " (59) .

وفي قصتها " كهيل كود : اللهو واللعب " تقدم ثاقبه رحيم الدين صورة أخرى للزوجة " مليحة " المتفانية التي لا يبدو من زوجها " وقاص " إلا أنه يحبها كما تحبه ، لكنها تكتشف بعد مرور سنوات قليلة أن وقاص يخونها ، فتفقد إيمانها بالحب ، وتقرر أنه ليس إلا لهو ولعب (60) .

أما قصة " جهين جهبائي " (61) فتقدم فيها ثاقبة رحيم الدين صورة للزوجة المعاصرة المتحررة " مومنه " التي لا تهتم بشيء سوى بالاستمتاع بالحياة ، وتعتقد أن مسألة الدين والصلاة وغيرها أمور لا ضرورة لها رغم أنها ابنة رجل متدين (62) .

كما قدم شير شاه سيد في قصته " تكـ روتـ روتـ سو كيا هـ _ ظل يبكي حتى غلبه النعاس " صورة للزوجة الباكستانية المعاصرة الطيبة الذكية التي تستطيع الفوز برضا والدي زوجها عنها رغم أنها تزوجته عن غير رغبتهما فيما يعرف بالزواج عن حب وبغير اختيار الأبوين ، وهو من غير المسحسنات في المجتمع الباكستاني ، وفي مثل هذه الأحوال يعيش الولد والبنت في عزلة بعيداً عن أبويهما ، وربما تنقطع العلاقة مع الأسرتين تماماً ، وقد يمتد الأمر إلى حرمان الولد من الميراث والإعلان عن ذلك في الصحف والمجلات ، وهو ما تناوله المؤلف في قصة أخرى بعنوان " ناسور : الناسور " (63) ، ولكن الأبوين هنا يرضيان عن الزواج بعد أن يكتشفا أن الفتاة ممتازة :

" كانت زواجي من شبانه عن حب،وعلى غير رغبة والدي،ولا أدري لما فكر والداي أن اختيارهما عروساً هو الأنسب لي تماماً .. ولك تدريجياً،وبعد انتظار دام ثلاث سنوات،وبمحاولات من أخواتي وأصدقائي وأقربائي وافقت أمي أولاً،ثم وافق أبي بعدها" (64)

ويقدم لنا الدكتور شير شاه سيد في قصته " ايكـ عام سي لركي : فتاة عادية " صورة أخرى للفتاة الباكستانية المعاصرة " سلمى " التي تنتمي إلى عائلة من الطبقة المتوسطة ، بذل والداها كل جهد لتعليمها تعليماً جيداً والتحقت بوظيفة جيدة ، ولا يزال باقي إخوتها وأخواتها يتعلمون ، وهذا كله يستنزف ما تملكه الأسرة ، ولهذا عندما تزوجت لم يكن الجهاز المقدم لها كما تتوقعه أم الزوج التي لا تقدر سوى المال ، ولا الزوج الطماع الذي فشل في التعليم ، ويعمل موظفاً بهيئة تطوير العاصمة ، ويتقاضى رشاوى تضاعف دخله ، وبالفعل أخذت الحماة والزوج يعايران الزوجة بهذا الأمر ، وأحالا حياتها جحيماً ، وكانت الزوجة تتوسل إلى زوجها قائلة : " أتوسل إليك ، إن أبي رجل شريف ، وهو موظف حكومي أمين مجتهد ، ويعمل بعد الظهر في وظيفة أخرى حتى يستطيع الإنفاق على البيت ، لقد علمني أنا وأخواي الاثنين وأخواتي الثلاثة تعليماً عالياً ، وأنا الكبرى بينهم جميعاً ، ودرست الكمبيوتر أيضاً ، ووظيفتي جيدة ، وسوف أسيّر أمور البيت على أحسن ما يكون ، فلا تفكر في أمر الجهاز هذا " (65) . وينتهي أمر سلمى بأن يدبر لها زوجها وأمه حادثة أدت إلى وفاتها عندما فتحوا محبس الغاز في المطبخ دون علمها ، وجاءت هي لتشعل البوتاجاز فاحترقت " قضاءاً وقدراً " .

وتقدم لنا شهناز بروين في قصتها " آزادي : الحرية " صورة شاملة تجسد ما تعانيه المرأة الباكستانية المعاصرة المتعلمة وغير المتعلمة بصفة عامة ، تلك التي تعمل في وظيفة مرموقة وتلك التي تعمل خادمة ، وذلك من خلال " سلمانه " الفتاة خريجة الجامعة المتميزة التي يعجب بها الشاب " سليم مراد " وبذوقها في ملابسها ومكياجها فيتزوجها ، وتتفانى " سلمانه " في خدمة زوجها وبيتها ، وتستغرق أعمال البيت معظم وقتها ، لكن " سليم مراد " لا يقدر مجهودها ولا مسئولياتها داخل البيت وخارجه في عملها ، ويريد أن تبدو له دائماً بكامل زينتها ومكياجها ، مع أن حالته المادية هو الآخر لا تتحمل هذا الإنفاق ، ولهذا تخلت " سلمانه " عن مكياجها :

" وبعد فترة بسيطة أخذ سليم مراد يشتكي من سلمانه ، إذ أن مسئوليات البيت استغرقتها تماماً بعد الزواج ، والآن لا تفوح من ملابسها تلك الروائح العطرة التي كانت تتميز بها قبل الزواج ، وشفاهها تبدو باهتة بغير أحمر الشفاه ، وكانت سلمانه بعد أن تنتهي من أعمال المطبخ تحاول باستماتة التخلص من روائح البصل والثوم والزنجبيل على يديها ، لأن سليم مراد لا يحب هذه الروائح ، وليس لديها من المال ما يمكنها من شراء أحمر شفاه جديد بظلال مختلفة ، وحاولت سلمانه كثيراً أن تفهم سليم مراد مقام المرأة ورتبتها ، ولكنها كانت تفشل دائماً (66) .

ويطلق الزوج زوجته تاركاً لها طفلة عمرها ثلاث سنوات ، وذلك من خلال خطاب يرسله إليها بأنه طلقها ، ولم تكن لدى سلمانه وثيقة الطلاق الرسمية ، ولم تطلبها ، وحاولت ألا يعرف أحد بطلاقها ، ولم يكن لديها دليل على طلاقها سوى هذا الخطاب الذي أعطته لأبيها فأحرقه حتى لا يعرف أحد بموضوع الطلاق هذا ، لأن الطلاق في المجتمع الباكستاني عامة وفي أسرة سلمانه خاصة يعد عاراً وذنباً لا يغتفر ، وهي تريد أن تعيش محترمة باعتبارها أماً وليس باعتبارها مطلقة .

وفي ندوة عن مكانة المرأة في الإسلام قالت كلاماً كثيراً أعجب الحاضرين ، وفي نفس الوقت كانت هناك العاملة " بارو " غير المتعلمة ، والمكلفة بتنظيف القاعة بعد انتهاء الندوة ، ودعتها صديقة سلمانة إلى الدخول في القاعة والاستماع لما يقال في الداخل باعتبار أن هذه الندوة تخص المرأة وحريتها وتطالب بحقوقها ، ولكن بارو تقول مداعبة :

" إن أمثالنا من النساء لا يمكن أن ينلن حرية ، ولا فائدة من الخطب ، فأنتم أيها المشاركون في الندوة ستتكلمون ، وتأكلون ، وتشربون ، ثم تعودون من حيث جئتم ، ثم نتحرر نحن أيضاً ، إذ أنني سأنظف القاعة وأنصرف متحررة " (67)

ولما أصرت عليها صديقة سلمانه بالدخول باعتبار أن هذا سيمنحها الشعور بالمشاكل التي تعاني منها المرأة قالت بمرارة :

" يا أختي ، لا تقولي كلاماً يجرح القلب ، فمن منا لا تعرف ، ومن منا تحب أن تضرب ، هؤلاء السادة الكبار الذين يقولون كلاماً كبيراً بالداخل ، اسألي زوجاتهم وبناتهم وأخواتهم ، كم من الظلم يوقعونه بهن ، إن جراح أمثالنا من الخادمات والعاملات تظهر للجميع ، بينما أمثالكن أنتن لا تستطعن أن تقلن شيئاً " . (68)

وعندما كبرت البنت وجاء وقت التحاقها بالجامعة توقف قبول أوراقها لحين إثبات أن والدتها مطلقة ، أو إحضار شهادة الإقامة المحلية للأب ، والأب طلق الأم وتزوج غيرها ويعيش في بلد آخر ، وهكذا شعرت سلمانه بالإهانة لأن الحكومة هي الأخرى لا تعترف بقيمة المرأة والأم ، إذ أن وجود اسمها أماً لابنتها وشهادة إقامتها المحلية الخاصة بها هي تكفي لقبول أوراقها بالجامعة ، وبدأت سلمانه كفاحاً من نوع آخر .

أما الزوجة في الفترات السابقة والتي قدمتها القصة القصيرة الأردية فكانت أكثر مشاكلها في بيتها تعود إلى حياتها في بيت العائلة الكبير ، حيث تعيش مع حماها وحماتها وإخوة زوجها وأخواته ، وكان عليها أن تقوم بخدمة كل هؤلاء ، وهؤلاء جميعاً يشعرن بأن هذه الخدمة حق لهم عليها،وفي نفس الوقت لم تكن المرأة على قدر كبير من التعليم إذ ذاك ، كما لم تكن تخرج من البيت عادة ، ولهذا لم تكن على نفس القدر من الوعي الشعور الذي تتسم به المرأة المعاصرة .

ومن هنا كانت الصورة التي قدمتها القصة الأردية القصيرة للمرأة في الفترات السابقة مختلفة أيضاً إلى حد ما،وهذه صورة لزوجة الابن"بدهيا"قدمها لنا بريم جند في قصته"كفن" (69) ، تلك الزوجة التي تخدم زوجها " مادهو " وأباه " كهيسو " بكل تفان وإخلاص ، وتعيش معهما في حالة من الفقر المدقع ، ومع ذلك تركها زوجها وأبوه تموت في الولادة داخل الحجرة وحيدة ، دون أن يقدما لها يد العون باستدعاء طبيب أو نقلها إلى المستشفى بسبب الفقر الذي يعانيانه ، ولفقدانهما الإحساس بالحياة والعلاقات الإنسانية بسبب الأسلوب المهين الذي يعاملهما به المجتمع باعتبار أنهما ينتميان إلى واحدة من الفئات الدنيئة المستحقرة في المجتمع " الإسكافية " مما أدى إلى فقدانهما الإحساس بقيمة العمل ، فلا يعملان إلا عندما يقرصهما الجوع ، ولهذا فإنهما عندما تمكنا بطريقة أو بأخرى من جمع المال اللازم لشراء الكفن والأخشاب اللازمة لحرق الجثة ، قاما بإنفاق هذا المال على شرب الخمر في حانة من الحانات . ورغم أن القصة لم تواجه القارئ بهذه الزوجة أبداً ، إلاّ أنها قدمت في جمل قليلة صورة مؤثرة للغاية لزوجة الابن في الطبقات الدنيئة في مجتمع يقوم على الطبقات مثل مجتمع شبه القارة الهندية :

* في ليلة من ليالي الشتاء القارص ... جلس الأب والابن صامتين عند باب بيتهما الطيني القديم أمام كومة من النيران تكاد تنطفئ ، وداخل البيت كانت زوجة الابن الشابة " بدهيا " تتلوى من آلام الوضع ، وتخرج منها بين الفينة والأخرى صرخات مدوية تمزق القلب ...

* وفي الصباح دخل " مادهو " البيت فوجد زوجته صامتة وجسدها بارداً ، والذباب يحوم حول وجهها ، وعينيها متحجرتين مصوبتين إلى أعلى ، وجسدها كله مغبراً بالتراب . لقد ماتت ، ومات الطفل بداخلها ...

* وقف " كهيسو " وهو يتمايل من فرط السعادة قائلاً : بالطبع يا بني ، ستدخل الجنة ، فهي لم تسئ إلى أحد ، ولم تظلم أحداً ، لقد حققت عند موتها أكبر أماني حياتنا " شرب الخمر " ، فإن لم تدخل هي الجنة فهل يدخلها أصحاب الأجساد السمينة هؤلاء الذين ينهبون الفقراء بكل قوتهم ، ثم يغتسلون في نهر الكنكا ، ويقدمون القرابين في المعابد ليتطهروا من الذنوب والخطايا (70) ....

وعلى الجانب الآخر قدم بريم جند نفسه صورة أخرى لزوجة الابن " آنندي " التي تنتمي إلى عائلة كبيرة،ومتزوجة في عائلة كبيرة كذلك ، وتعيش في بيت أسرة الزوج (71) ، هذه الزوجة التي ربما تسببت في خلق بعض الخلافات بين زوجها " سري كنت " وأخيه الأصغر " لال بهادر " ، ولكن حين تعقدت

الأمور بين الأخوين بسبب هذا الخلاف أسرعت زوجة الأخ هذه إلى تدارك الأمر وحل الخلاف قبل أن يستفحل ويؤدي إلى نتائج سلبية ، ولهذا أطلق بريم جند على هذه الزوجة " بنت الأصول " ، وهو أيضاً اسم القصة : * كان بيني مادهو سينج قادماً تجاههما ، لقد أسعده ثيراً أن يرى ولديه يتعانقان ، فهتف قائلاً : هكذا تكون بنات الأصول ، يصلحن الأمر إذا فسد . وبعد تصرف " آنندي " العاقل هذا أثنى أهل القرية عليها كثيراً ولسان حالهم يقول " هكذا تكون بنات الأصول " (72) .

أما محمد سعيد شيخ فيقدم لنا صورة للمرأة الأرملة"مريم"التي مات زوجها ولها منه ابنتان،فتتزوج ثانية من"جميل"الشاب الفقير الذي يصغرها بكثير،وتحاول مريم قدر استطاعتها أن تسعد زوجها جميل الشاب،وأن تبدو معه في أحسن صورة أمام الناس،وتغاضت عن انتقادات أقاربها والمحيطين بها لزواجها هذا،وتصر على أن ينجح هذا الزواج،لأن فشله يعني أن تعاني انتقادات المجتمع الذي لا يزال حتى الآن يستهجن زواج الأرملة والمطلقة،ولهذا عندما أصيب زوجها بفشل في إحدى كليتيه وكان لابد من إجراء عملية جراحية له"كانت يداها ترتعشان وهي توقع على الإقرار قبل العملية،لقد كانت مسألة حياة أو موت،لم يكن في إمكانها شيء،إلا أنها كانت تشعر بأن هناك من يبكي بداخلها .. لا أريد أن أصير أرملة ثانية (73) .

ويقدم لنا ممتاز مفتي (74) في قصته " جوها : الفأر " صورة الزوجة التي يتزوج ابنها الوحيد ويعيش في مدينة أخرى ، وتصبح وحيدة مع زوجها ، وهي على أية حال صورة تعبر عن عدم السعادة بسبب الوحدة الرهيبة التي يعيشها الزوجان ، وعدم محاولة الزوجة أو الزوج ملء وقت فراغهما بما يشغل وحدتهما ، ولهذا فالزوجة هنا في شجار مستمر مع الزوج :

" ... وبعدها لا أدري ماذا حدث !! اكتشفت هي مع الأيام أنني لست ذلك الشخص الذي كانت تظنني هو ، واتضح لي تدريجياً أن بعض طباعها لا يمكن تحملها .. وبدأت المشاجرات ، وظللنا نتشاجر لعدة سنوات .. نتشاجر ونتشاجر ، حتى أنه لم يعد لكل منا علاقة بالآخر إلا من خلال الشجار . والآن صرت كهلاً ، وصارت هي عجوزاً ، تعبنا من كثرة الشجار ، ولم تعد بيننا علاقة حتى نتشاجر .. الآن كل منا يتحمل الآخر .. هي تعيش معي مرغمة ، وأنا أعيش معها مكرهاً.هي تقول عني:لقد خرف عقله،مالذي يمكن أن يفهمه ؟!! وأنا أقول : إنها لا عقل لها ، ومن العبث محاولة إفهامها !!! (75) .

ويظل الحال على نفس المنوال إلى أن تجد الزوجة ما يشغل وقتها وكان عبارة عن فأر سبب لها في البداية مزيداً من الرعب ، فلما شكت لزوجها وجود فأر في البيت،وأنها خائفة من أن يعضها وهي نائمة،أيخبرها زوجها أن الفأر إنما يأتي لا ليعضها وإنما ليجد ما يأكله،وهكذا تشغل نفسها في إطعام الفأر، وتترصد الوقت الذي يظهر فيه ليأكل مما تقدمه له.

وهناك الوجه الآخر القاتم لصورة المرأة في القصة القصيرة المعاصرة ، وهو الوجه الذي يبرز الظلم الذي يقع على المرأة من المجتمع ، هذا الظلم الذي يصل إلى حد القتل لمجرد الشك أو الاشتباه ، بل وللتخلص من المرأة بسبب الخلافات العائلية أو عدم رضا أهل الزوج عن الجهاز المقدم من قبل أهل الزوجة ، ولا تزال الصحف والجرائد الباكستانية حتى اليوم تطالعنا بشكل يكاد يكون يومياً بحوادث من هذا القبيل . وقد قدمت القصة القصيرة الأردية المعاصرة صورة لهذه المرأة الباكستانية التي يقدم أهلها أو زوجها وأهله على قتلها باسم العرض والشرف (غيرت كـ نام بر : Honour Killing) ، وهو ما يطلق عليه في السند (كارو كاري) وفي البنجاب (كالا كالي) وفي سرحد (تورا تورا) وفي بلوشستان (سياه كاري) ، وكلها تعني (الأسود والسوداء) من حيث اللغة ، ومن حيث العرف أن يكون للزوج والأب والأخ وغيرهما من الأقارب حق قتل المرأة التي لها علاقات غير شرعية مع رجل غير زوجها وقتل هذا الرجل أيضاً ، وقد لا تكون هناك علاقات غير شرعية من الأصل ، وإنما مجرد الشك ، أو التخلص من المرأة لأسباب أخرى لا علاقة لها بهذا الموضوع ، ولا يقتصر هذا الأمر على المرأة المتزوجة فقط ، وإنما يمتد ليطول البنت غير المتزوجة أيضاً ولنفس الأسباب السابقة ، ومثل هذا القتل لا تبلغ به السلطات ، وهو في عرف القانون من القتل غير العمد ، والاحصائيات تشير إلى قتل عدد يتجاوز الألف من النساء في باكستان سنوياً باسم العرض والشرف (76) .

ومن القصص القصيرة المعاصرة التي تناولت هذه الصورة قصة بعنوان " غيرت كـ نام بر : باسم العرض " للقصاص الدكتور شير شاه سيد تناول فيها قصة فتاة من الكجرات " بتو " تحب زميلاً لها " سرفراز " ، ولم يحدث بينهما ما يعكر صفو هذا الحب ، وعزم سرفراز على خطبة بتو والزواج منها ، لكن غفور الذي كان يريد الزواج من بتو حذره من التفكير في هذا الزواج ، ولم يأخذ سرفراز الأمر على محمل الجد ، فأشاع غفور في البلد أن هناك علاقة غير شرعية لبتو مع سرفراز ، وذهب إلى خال الفتاة وأعلنه بأن

السكوت على هذه العلاقة يسيء إلى الشرفاء من أهل البلد ، ولهذا عليه أن يتخذ الإجراء المناسب لذلك ، وهكذا تقرر قتل الاثنين ، فاستدرج خال بتو الشاب سرفراز مساءاً بحجة الحديث في أمر زواجه إلى أن وصلا إلى المقابر حيث كان غفور ورفاقه ينتظرانهما ، وقضوا جميعاً على سرفراز بقتله قتلة شنيعة ، ثم عاد الخال إلى بيت أخته التي أمرت بنتها " بتو " لتنام في الغرفة الأخرى وحدها هذه الليلة ، وفي وقت متأخر من الليل دخل الخال على بنت اخته وأطلق عليها الرصاص في هدوء :

* نظر أمجد ناحيتي قائلاً : ألا يزال القتل باسم العرض والشرف يحدث في باكستان حتى الآن ؟ .

أجبته بجدية : نعم يحدث ، في السند والبنجاب وسرحد وبلوشستان،يذبحون الفتيات ، ويقتلونهن بكل قسوة ووحشية .

قال أمجد بصوت غاضب : ما أعجب بلادنا يا أخي ، يحظرون الخمر ولا يحظرون قتل النساء !.

عندئذ أجبته عن العديد من الأسئلة دفعة واحدة قائلاً : هناك حظر على الخمر ، ولكن تداول الخمر لم يتوقف سواء في الماضي أو الآن ، وكذلك قتل النساء محظور ، لكنه لم يتوقف من قبل ، ولا يزال يحدث حتى الآن (77) .

وتناول شير شاه سيد في قصته الناسور سابقة الذكر قطاعاً من الزوجات اللاتي زوجهن أهلهن في سن صغيرة فأصبن بمرض في المثانة " فستيولا " أدي إلى سلاسة مستمرة في البول لديهن بسبب إهمال علاجهن في الوقت المناسب " حيث تفشل الفتيات بعد الزواج في أن يلدن الأطفال فيموتون في أرحامهن ، ويؤدي ذلك إلى ثقب في الرحم (78) ، وهكذا تعود الفتاة الصغيرة إلى أهلها زوجة مطرودة ذليلة باعتبار أن بها مس من الجن ، وهؤلاء الزوجات جميعاً من الطبقات المعدمة الجاهلة ، ومن هؤلاء " زليخا " بطلة القصة التي زوجها أبوها في الثانية عشرة من عمرها لأحد أثرياء السند نظير حصوله على بعض المال وسداد ديونه ، " وبقيت لثلاثة أيام وحيدة في حجرة من حجرات الدوار في القرية تعاني من آلام الحمل وتتألم بشدة ، وخلال هذه الأيام الثلاثة فعلت معها دايات القرية ما يفعل حتى مع الحيوانات ، وبعد ثلاثة ايام خرج منها طفل ميت متعفن ، وبعد خمسة أيام فقدت هذه الفتاة ذات الثلاثة عشر عاماً السيطرة على البول ، واخذ بولها يتقاطر منها بشكل مستمر ، لقد أصيبت بمرض " فستيولا " ، وطردها زوجها الإقطاعي من البيت،إذ لم تعد تناسبه الآن ، ويعتقد أهل القريـة أن بها مس من الجـن ، ولقد أصبحت نجسة معدية لا يمكن الاقتراب منها " (79) .

ومثلما قلنا بأن قصة " آزادي : الحرية " لشهناز بروين تعد من أحسن القصص التي عكست وضع المرأة المعاصرة في باكستان فإن قصة " ابني ابني مجبوري : لكل منا نقطة ضعفه " للكاتبة نيلم أحمد بشير تعد من أفضل القصص المعاصرة (2006م) تعبيراً عن واقع بعض النساء من مستويات مختلفة في وقت واحد ، فالقصة تعكس لنا المعاملة السيئة التي تلقاها " سلمي " زوجة " نذير " الذي يعمل في مجال التبليغ والدعوة (80) ، ويخرج مع أفراد جماعته في دورات طويلة خارج مدينته يدعو الناس إلى الالتزام بالدين ، لكنه مع ذلك يسيئ معاملة زوجته ، بل ويتزوج عليها بدافع خدمة الإنسانية حين تموت سيدة فقيرة من أهل الحي تاركة وراءها فتاة لا وارث لها هي " نجمة " ، فيقرر الزوج نذير بمباركة أهل الحي الزواج من نجمة ليحفظها من شرور العيون " الزائغة " ، وفي المقابل فإن سلمى لا تألو جهداً في خدمة زوجها ، وتتحمل إهاناته الشديدة وضربه المبرح لها عن رضى وطيب خاطر لأنها – كما قالت في نهاية القصة – تحبه !!! .

أما نجمة " الضرة " فتلقى من زوجها معاملة حسنة وتدليلاً ، وساعد على ذلك أنها أصغر من سلمى ، وأكثر منها شباباً ، فأصبح " خاتما " في أصبعها كما يقولون . وفي نفس الوقت تقدم نيلم أحمد بشير صورة للمرأة العاملة " نكهت " المتزوجة من رجل متعاون تمام التعاون مع زوجته هو " فياض " ، حيث يساعدها في الطبخ والغسيل وشراء الخضروات وغيرها ، وهو ما لا ينظر إليه المجتمع الباكستاني باحترام حتى الآن ، ويرى في هذا ضعفاً من الرجل ، والأعجب من ذلك أن النساء من حولها لا يرضين بهذا السلوك المتعاون من الزوج"فياض"،فمن العيب أن يقوم الرجل–في نظرهن–بهذه الأعمال التي لا تليق به !!(81).

وتقدم لنا نيلم بشير في قصتها " برندي : الطيور " صورة أخرى للمرأة البتهانية التي تتزوج مقابل مبلغ من المال ، وهو ما يطلق عليه في لغة البشتو " ولور " (82) ، بمعنى أن والدي الفتاة يزوجانها من الرجل الذي يدفع قدراً أكبر من المال لهما بالإضافة إلى تجهيز العروس ، بصرف النظر عما إذا كان هذا الزوج شاباً أم كهلاً ، وبصرف النظر عما إذا كانت هذه العروس هي زوجته الأولى أم الرابعة ، وبصرف

النظر عما إذا كانت البنت تريده وترغب في الزواج منه أم لا !! ، ولهذا يطلق عامة الباكستانيون على هذا الزواج بيعاً وليس زواجاً ، فيقولون البتهان يبيعون بناتهم .

وفي قصة " برندي " تحتال الزوجة الصغيرة الجميلة " بشمينه جان " على زوجها الكهل " زركل خان " الذي تخطى الستين من عمره بالمرض لكي لا يقترب منها :

" وما أن خرج زركل خان حتى هبت الزوجة واقفة ، وأزاحت البرقع قليلاً من على وجهها ، فظهر وجهها كأنه قطعة من القمر ، وأخذتني المفاجأة أخذاً . قالت : يا دكتور ، لست مريضة كما تظن ، فأنا بصحة جيدة . لم أستوعب ما قالت ، فقلت لها : فما الأمر إذاً ؟ فقالت : أنني أمكر يا دكتور حتى لا يقترب مني هذا الكهل " (83) .

ويذهب بها الزوج إلى الطبيب لعلاجها ، وفي العيادة تقص الزوجة " بشمينه جان على الطبيب قصة زواجها من هذا الكهل الذي لاتحبه ولا ترغب في الاستمرار معه ، لأنها لا تعترف به زوجاً ، فقد اشتراها بخمسة وعشرين ألف روبية ، وحبسها في البيت مثل النملة ، وهي تنفر من الحبس وتريد التحليق مثل الطير :

" إنه ليس زوجي ، لقد اشتراني هذا الكهل بخمسة وعشرين ألف روبية ، وهو يبدو لي مثل السم ... فلقد حبسني ، وأنا أريد التحليق مثل الطير في السماء الواسعة يا دكتور ، وهذا الكهل يريد أن يجعلني نملة على الأرض " (84) .

وتطلب النصحية من الطبيب وزوجته ، وفي النهاية لا تجد الزوجة حلاّ سوى الهروب من زوجها .

والأمثلة في هذا الخصوص كثيرة ويصعب حصرها ، وفي النهاية لا نملك إلا أن نقول إن القصة القصيرة الأردية المعاصرة عكست الصورة الكاملة للمرأة بكل ظلالها ، ولا تزال تواصل مسيرتها حتى يومنا هذا .

الخاتمة ونتائج البحث

من الدراسة السابقة يتبين لنا ما يلي :

1 – استطاعت القصة الأردية القصيرة أن تكون مرآة صادقة لمجتمع شبه القارة الهندية ، ثم المجتمع الباكستاني بكل ما مرّ بهما من أحداث .

2 – ظهرت القصة القصيرة الأردية الحديثة كرد فعل للقصة القصيرة التقدمية ، بينما ظهرت القصة القصيرة المعاصرة امتداداً للقصة الأردية الحديثة .

3 - تناولت القصة القصيرة الأردية المعاصرة المشاكل التي ينبغي على الجيل الجديد أن يجد حلاً لها ، وركزت على الواقعية وإدراك القضايا الاجتماعية والتعبير عنها ومعرفة الحقائق وإدراكها .

4 - المجتمع الباكستاني لا ينتمي إلى عرق واحد ، وإنما يتكون من أربعة أعراق كبيرة ، يختلف أبناؤها في الشكل واللغة والعادات والتقاليد والثقافة والملبس والمأكل والمشرب ، ولا يربط هذه الأعراق المختلفة سوى الإسلام الذي يدين به أكثر من 97% من السكان ، ثم اللغة الأردية التي تعتبر وسيلة التفاهم والتواصل الوحيدة أهل باكستان جميعاً .

5 - المجتمع الباكستاني - مثله مثل باقي مجتمعات دول العالم الثالث – يعاني كثيراً من المشاكل والأزمات الطاحنة التي تؤثر سلبياً بشكل مباشر على كل من الرجل والمرأة في باكستان ، ومن هذه المشاكل والقضايا الفقر والجهل والمرض والإقطاع والطبقية والتلوث البيئي والمخدرات والبطالة والفارق الضخم بين الطبقات وارتفاع نسبة العنوسة وغيرها ، كما أن الشعب الباكستاني مكبل بقيود من العادات والتقاليد التي تثقل كاهله وتوقف تقدمه .

6 - المجتمع الباكستاني بكل أعراقه وبشكل عام مجتمع شرقي مسلم متمسك بدينه ، وينعكس هذا في أعرافه وسلوكياته وتعاملاته ، وهو ما نلمسه في قيم التعاون المشترك ، ومساعدة المحتاج ، وتقديس الحياة الزوجية ، واحترام الأسرة ، ومراعاة الجار . ولا يزال المجتمع الباكستاني يكن للمرأة عموماً احتراماً ملحوظاً، فيفرد لها مكاناً مستقلاً في المواصلات العامة ، ويقضي لها حاجتها في التعاملات ليجنبها مزاحمة الرجال ، ويهب لنجدتها إذا حل بها سوء.

7 - كون المجتمع الباكستاني تصوراً معيناً عن المرأة ، مدفوعاً بكل ما ورثه من ثقافة وحضارة وعادات وتقاليد ، هذا التصور يتمثل في المرأة الشرقية التي لاتعرف في الحياة هدفاً أعظم من زواجها ، والملازمة لبيتها المطيعة طاعة عمياء لزوجها حتى وإن تحملت في سبيل ذلك الكثير من الإهانات الجسدية

والنفسية،ويحاسبها المجتمع على كل صغيرة وكبيرة ، مقارنة بالرجل الذي يتمتع بحرية أكبر ، وفي نفس الوقت لا يهتم المجتمع كثيراً بمحاسبته على أخطائه وخاصة في حق المرأة .

8 ـ حققت المرأة في المجتمع الباكستاني برغم كل الظروف مكانة مرموقة لنفسها ، وارتقت مناصب عليا في البلاد ، فعملت محامية ومهندسة وطبيبة وسفيرة ومذيعة ووزيرة ورئيسة للوزراء ورئيسة للجامعات وغيرها من المناصب القيادية التي يطمح إليها الرجل والمرأة في المجتمع الباكستاني على السواء .

9 – ربما تغير المجتمع الباكستاني المعاصر كثيراً في الشكل الظاهري من الملبس والمأكل والمشرب وغيرها ، وتخلى كثير من الشباب عن اللباس الوطني ، ومالوا إلى الملابس الغربية بما فيها من الموضات والتقليعات التي قد تكون مستهجنة لدى الأجيال الأكبر سناً ، وانحسرت الملابس لدى الفتيات عن الأذرع خاصة ، وراج ارتدائهن للملابس الغربية بما فيها البنطال والبلوزة مما لم تكن الفتيات قبل عشرين عاماً يجرأن على فعله علانية ، وانتشرت الأكلات والأطعمة غير الباكستانية سواء غربية أم صينية أم عربية ، وزاد الاختلاط بين الأولاد والبنات بنسبة أكبر مما كانت عليه قبل عشرين عاماً ، لكن هذا المجتمع لم يتغير كثيراً من داخله ، ولم يتخل عن عاداته وتقاليده وأفكاره وتصوراته ، ولهذا فإن صورة المرأة في أذهان الناس ، ونظرة المجتمع وتصوره لها لا يزال كما هو وإن خفت حدته في الطبقات العليا في المجتمع .

10 ـ بالإضافة إلى ما سبق استجدت مشاكل أخرى في المجتمع أضافت إلى المرأة أعباءاً جديدة، و خرجت المرأة الباكستانية إلى العمل لتشارك زوجها في نفقات البيت، ولكنها مع ذلك لم تلق التعاون المناسب سواء من الزوج أو أسرته أو المجتمع، وكان نتيجة ذلك شعور المرأة بالوحدة والإهمال داخل بيتها ، وازدادت الخلافات والمشاجرات العائلية ، وفقدت المرأة الشعور بالأمان والاستقرار .

11 ـ كانت معظم القضايا التي تناولتها القصة القصيرة الأردية في الفترات الأولى لها فيما يتعلق بالمرأة يدور حول المطالبة بتعليم النساء ، والفهم الصحيح لتعدد الأزواج ، والزواج على غير رغبة الوالدين ، والحجاب ، وخيانة الأزواج وعلاقاتهم غير الشرعية مع العاهرات والراقصات وأمثالهن ، وزوجة الأب وزوجة الابن وغيرها .

12 ـ قدمت القصة القصيرة الأردية الأم في صورة السيدة الشرقية المثالية البعيدة تماماً عن مظاهر الإسراف والبذخ حتى وإن كانت ميسورة الحال ، المشاركة للآخرين في أحزانهم قبل أفراحهم حتى وإن كانوا ممن يبغضونها أو يحسدونها ، التي تضحي بأغلى ما تملك من أجل أبنائها دون أن تنتظر من أحدهم شيئاً . وهكذا لم نجد صورة للأم " الشريرة " أو " المسيئة " أو حتى " المقصرة " إلا في القليل النادر .

13 ـ المرأة الوحيدة التي تلقى احتراماً كبيرا يصل إلى درجة التقديس داخل المجتمع الباكستاني هي الأم ، وخاصة من أبنائها ، وتعد قصة " مان جي : أمي" لقدرت الله شهاب من أحسن القصص القصيرة الأردية التي قدمت للأم صورة علقت بأذهان قراء الأدب الأردي ونقاده .

14 ـ لم تختلف الأم المعاصرة في المجتمع الباكستاني عن الأم السابقة كثيراً في داخلها ، فهي الأم التي تدمع عيناها لمجرد ذكر بيت الله الحرام وقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وترى في حج بيت الله الحرام سعادة الدارين ، وإن كانت قد سعدت بزيارة بيت الله الحرام بالفعل يظل هذا هو الحدث الأعظم في حياتها ، ولا تكف عن ذكره كلما أتيحت لها فرصة الحديث .

15 ـ نالت الأم المعاصرة قسطاً وافراً من التعليم مقارنة بالماضي ، كما أنها في أحيان كثيرة أم عاملة أيضاً تشارك زوجها نفقات البيت ، وتكافح من أجل تعليم أولادها " أحسن تعليم " ، وتزويج بناتها " أحسن زيجات " ، وتناقش زوجها وتقنعه في موضوعات كان من المستحيل أن تناقشه المرأة مع زوجها من قبل .

16 ـ قدمت القصة القصيرة الأردية المعاصرة صورة للابنة تعكس واقعها في المجتمع الباكستاني،فالابنة دائماً أقل درجة من الأخوة الذكور،وهي أقل إثارة للمشاكل من إخوتها، وغالباً ما تتنازل عن حقوقها من أجل إرضاء باقي أفراد الأسرة وتوفير حالة من السلام فيها.

17 ـ تبدو الزوجة في القصة القصيرة الأردية المعاصرة في الغالب فتاة متعلمة تهتم بملابسها وزينتها وأناقتها ورشاقتها ، تقود السيارة بنفسها ، وتعمل بالوظائف المختلفة ، وتتحدث الإنجليزية ، وتجلس إلى الكمبيوتر ، لكنها غالباً ما تتزوج بالأسلوب التقليدي عن طريق العائلات ، وكثيراً ما يحدث عدم توافق بين الزوجين ، فتنهمك الزوجة في خدمة زوجها وأولادها ، بينما يواصل الزوج حياته معها مضطراً ، فينهمك هو الآخر في العمل ، ويهمل علاقته بزوجته ، وفي بعض الأحيان يبحث الزوج عن هذا التوافق المفقود مع فتاة أخرى قد تكون أقل ثقافة وجمالاً من زوجته،ولهذا فإن الزوجة الباكستانية المعاصرة تشعر بنوع من الوحدة تدفعها إلى الالتحاق بوظيفة أو عمل يساعدها على الخلاص من هذه الوحدة، ومع ذلك لا تشعر بالسعادة التي

تبحث عنها ، فتضطر في الغالب إلى مهادنة الظروف ، وتتغاضى عن انحرافات زوجها وسلوكياته المعوجة حفاظاً على البيت ومستقبل الأولاد .

18 - أما الزوجة في الفترات السابقة والتي قدمتها القصة القصيرة الأردية فكانت أكثر مشاكلها في بيتها تعود إلى حياتها في بيت العائلة الكبير ، حيث تعيش مع حماها وحماتها وإخوة زوجها وأخواته،وكان عليها أن تقوم بخدمة كل هؤلاء،وهؤلاء جميعاً يشعرن بأن هذه الخدمة حق لهم عليها، وفي نفس الوقت لم تكن المرأة على قدر كبير من التعليم إذ ذاك ، كما لم تكن تخرج من البيت عادة ، ولهذا لم تكن على نفس القدر من الوعي والشعور الذي تتسم به المرأة المعاصرة .

19 – قدمت القصة القصيرة الأردية المعاصرة الوجه الآخر القاتم من صورة المرأة ، وهو الوجه الذي يبرز الظلم الذي يقع على المرأة من المجتمع ، هذا الظلم الذي يصل إلى حد القتل لمجرد الشك أو الاشتباه ، بل وللتخلص من المرأة بسبب الخلافات العائلية أو عدم رضا أهل الزوج عن الجهاز المقدم من قبل أهل الزوجة ، ولا تزال الصحف والجرائد الباكستانية حتى اليوم تطالعنا بشكل يكاد يكون يومياً بحوادث من هذا القبيل .

20 – لا يمكن أن تتحسن صورة المرأة في الواقع إلا بزيادة الوعي والتعليم بكل فروعه بما فيه التعليم الديني ، وعندئذ ستعكس القصة القصيرة الأردية هذه الصورة المشرقة لها .

الهوامش

1 - اسمه سجاد حيدر ، وكتب بأسماء متعددة منها (شولري عليک)و(خافي خان) وأشهرها (يلدرم) ، ووالده هو خان بهادر سيد جلال الدين حيدر ، ووالدته هي سعيدة بانو .ولد عام 1880م بمنطقة (كاندير) مركز (جهانسي) بالهند ، وحصل على الليسانس من جامعة إله آباد عام 1901م ، وزوجته هي السيدة نذر زهرا ، وهي أيضاً أديبة وقصصية وروائية وشاعرة ، وكانت ترأس تحرير مجلة (بهول : الورود) ومن رواد الحركة التعليمية النسائية في الهند في عصرها ، وتوفي سجاد حيدر يلدرم في الحادي عشر من أبريل عام 1943م بمرض السكر عن عمر يناهر ثلاثة وستين عاماً ، ومن أهم ما ترك مجموعته القصصية (خيالستان) ، وتضم قصة " مجهـ ابنـ دوستون سـ بجاؤ " سابقة الذكر، وكتبها في أغسطس عام 1900م . لمزيد من التفصيل راجع : د . اورنگ زيب عالمكير – سجاد حيدر يلدرم ، تحقيقي وتنقيدي مطالعة – لاهور – باكستان 2005م . و سجاد حيدر يلدرم – خيالستان – لاهور – باكستان 1992م .

2 - اسمه " دهنبت رائـ " ، واتخذ لنفسه اسماً أدبياً هو " بريم جند " ، ولد في 31 يوليو عام 1880م ، وعاش في بنارس ، وحصل على الليسانس من جامعة إله آباد عام 1919م ، وتزوج مرتين الأولى عام 1895م ، والثانية عام 1905م وكانت أكثر موضوعات قصصه تتعلق بالريف في إقليم اتربرديش ، وبريم جند من رواد الحركة التقدمية التي نشأت قبل وفاته بعام واحد ، أي عام 1935م ، ورأس أول اجتماع سنوي لأتباعها . أما قصته " سب سـ انمول رتن " فقد كتبها عام 1909م على اختلاف ، ونشرت لأول مرة في مجلة " زمانه " وشملتها مجموعته القصصية " سوز وطن : حرقة الوطن " ، وهذه القصة هي أولى قصصه ، وتوفي بريم جند في 8 أكتوبر عام 1936م في بنارس.لمزيد من التفصيل راجع مقدمة كتاب خيالستان بقلم سيد معين الرحمن–ص 17 .د.اورنگ زيب عالمكير– بريم جند تحقيقي وتنقيدي مطالعه – لاهور – باكستان 2005م .

3 - وذلك حين فرضت الأحكام العسكرية في باكستان لأول مرة عام 1958م .

4 - من بين هؤلاء الأديب الهندي بريم جند (1880م – 1936م) ، والأديب الباكستاني سعادت حسن منتو (1913م – 1955م) ، والأديب الباكستاني أحمد نديم قاسمي (1915م - 2006م) ، والأديبة الباكستانية خديجة مستور (1927م – 1986م) ، وغير هؤلاء كثير .

5 - د . فوزيه أسلم – اردو افسانـ مين اسلوب اور تكنيك كـ تجربات – إسلام آباد – باكستان 2007م – ص 347 . والمقصود بالحكم العسكري عام 1971م ذلك الحكم الذي فرضه الرئيس الراحل ضياء الحق عند توليه الحكم عام 1977م .

6 - وذلك باعتبار أن ثورة عام 1857م كانت حداً تاريخياً فاصلا بين فترتين حاسمتين في تاريخ شبه القارة الهندو باكستانية من جانب ، ومن جانب آخر بدأ الاتصال المباشر والمكثف بين الأدب الأردي ونظيره الغربي بعد الثورة بما استتبع آثاراً بارزة ممتدة على الأدب الأردي فيما بعد .

7-د.فوزيه اسلم–اردو افسانـ مين اسلوب اور تكنيك كـ تجربات–ص – 324 .وراجع أيضاً : د . نكهت ريحانه خان – اردو مختصر افسانه ، فني وتكنيكي مطالعه – لكهنو – الهند 1986م .

8 - د . محمد سليم ملكـ - تلاش (تحقيق وتنقيد) – لاهور – باكستان 2004م – ص 62 .

9 - د . نكهت ريحانه خان – اردو مختصر افسانه ، فني وتكنيكي مطالعه – ص 317 .

10 - المرجع السابق – ص 319 – 321 .

11 - واجهت المرأة في الحضارات القديمة أوضاعاً مشابهة أيضاً ، فكانت تعد في الحضارة الرومانية مجرد متاع من أمتعة البيت ، ومخلوقاً غير طاهر في الحضارة الرومانية ، ومخلوقاً خائناً يضرب به المثل في المكر والخداع والدهاء في الحضارة الإيرانية القديمة ، وتدفنها بعض القبائل العربية وهي طفلة صغيرة ، بينما كان الغرب إلى وقت قريب يعتبر المرأة منبعاً للذنوب ، لكن الإسلام منح المرأة مكانتها اللائقة بها ، وأعطاها حقوقها التي تستحقها ، فخطت خطوات كبيرة واثقة على طريق الرقي والتقدم في كل مجالات الحياة ، وذلك في عهود قوة المسلمين منذ العهد النبوي الكريم .لمزيد من التفصيل راجع : محبت حسين أعوان – اسلام قانون اور مظلوم باكستاني عورت – كراتشي – باكستان 2002م .

12 -احسان الله ثاقب – باكستان كا جغرافيه اور معيشت – ص 37 – لاهور – باكستان 2003م .

13 - مثل مناطق " سبي "و" جيكب آباد " التي تبلغ درجة الحرارة فيها في فصل الصيف (53) درجة .

14 - مثل مناطق مسلم باغ وقلات وكوئته التي تصل درجة حرارتها في فصل الشتاء إلى(16) تحت الصفر .

15 - إحسان الله ثاقب – باكستان كا جغرافيه اور معيشت – ص 85 وما بعدها .

16 - لمزيد من التفصيل عن عادات الأعراق الباكستانية الأربعة راجع : شاهد حسين رزاقي – باكستاني مسلمانون كـ رسوم ورواج – لاهور – باكستان 1965م .

17 - طبقاً لتعريف الأمم المتحدة من كان دخله أقل من دولارين في اليوم فإنه يعيش تحت خط الفقر .

18 - لمزيد من التفصيل راجع رسالة ماجستير من قسم الصحافة والإعلام بجامعة بهاء الدين زكريا بالملتان تحت عنوان : ديهي خواتين كي تعليم كـ فروغ مين ذرائع ابلاغ كا كردار - صنم بلوچ - 2002م . ولا بد أن نضع في الاعتبار أن الإحصائيات الواردة في الرسالة تعود إلى عام 2002م ، إذ لا تتوفر الإحصائيات الحديثة عادة ، ومع ذلك فإن هذه الإحصائيات لم تتغير كثيراً في الغالب .

19 - من الأمثال الأردية التي تعبر عن هذه الصورة (آندهي آئي تو مينه بهي برسـ كا : هبت العاصفة فسينزل المطر إذن) ، ويقال عند ولادة الأنثى ، بمعنى أنها بمثابة العاصفة التي سينزل بعدها المطر ، أي سيكون المولود القادم بعدها ذكر . انظر : محبت حسين أعوان – اسلام قانون اور مظلوم باكستاني عورت – كراتشي – باكستان 2002م – ص 30 ، 31 .ورشيدة بتيل – باكستاني عورت كي سماجي وقانوني حيثيت – كراتشي – باكستان 1981م – ص 97 .و إرشاد أحمد بنجابي – بنجاب كي عورت : حيات وثقافت – لاهور باكستان 1976م – ص 2 .

20 - وهذا من مشاهداتي هنا على أرض الواقع،كما أنني سألت سيدات باكستانيات في مستويات اجتماعية مختلفة عن موضوع التفريق في المعاملة هذا فاتفقن جميعاً على أن هذا الأمر عام في باكستان كلها .

21 - يطلقون على البنات في اللغة الأردية اصطلاح"برايا مال– برايا دهن:مال الآخرين،أمانة الآخرين). انظر:شاهد حسين رزاقي– باكستاني مسلمانون كـ رسوم ورواج– ص 103– لاهور – باكستان 1965م .

22 - محبت حسين أعوان – إسلام قانون اور مظلوم باكستاني عورت – ص 43 ، 44 .

23 - رغم أن باكستان منذ قيامها أكدت على تعليم الفتيات مثلهن مثل الأولاد وذلك في المؤتمر التعليمي الأول الذي عقد بكراتشي في الفترة من 2 نوفمبر إلى الأول من ديسمبر عام 1947م . لمزيد من التفصيل راجع : د . أنجم رحماني – باكستان مين تعليم – 143 وما بعدها . وراجع أيضاً د . عثمان علي عيساني و د . محمد لطيف ورك - باكستان مين أعلى تعليم – مقتدره قومي زبان – باكستان 2005م .

24 - رشيده بتيل - باكستاني عورت كي سماجي وقانوني حيثيت – ص 270 .

25 - شاهد حسين رزاقي – باكستاني مسلمانون كـ رسوم ورواج – ص 102 ، 104 . ونحب أن نؤكد أن هذه النظرة إلى البنت قد تغيرت الآن بنسبة أفضل ، بالإضافة إلى أن تفكير الطبقة المثقفة يختلف عن هذا التفكير ، ولكن الأمر لا يزال واضحاً تماماً .

26 - وهي بشكل أساسي عبارة عن طقم يتكون من عقد وأقراط وستة أساور وعدة خواتم وحلي الرأس وزمام الأنف،وكلها من الذهب عيار24أو21قيراطاً على الأقل،ومن الممكن أن يزيد على هذا،لكن لا يقل عنه .

27 - تكون الملابس التي يقدمها العريس بما لا يقل عن خمسة عشر طقماً (شلوار وقميص وطرحة) من الملابس الصيفية والشتوية ، بالإضافة إلى عدد من الأحذية وحقائب اليد والشالات والبلوفرات والملابس الداخلية ، أما فستان الفرح الذي تلبسه العروس في اليوم الأول فيكون من قبل والديها ، بينما يكون الفستان الذي تلبسه في اليوم التالي (يوم الوليمة) من قبل العريس ، كلاهما ثمنه مرتفع للغاية .

28 - يكون طعام يوم الزواج (يوم الزفاف) من قبل العروس ، ويقدم إلى أهل العريس والمدعوين من الطرفين ، أما الوليمة فتكون في صباح اليوم التالي من قبل العريس ، وتقدم لأهل العروس بالإضافة الى المدعوين من الجانبين .

29 - لا بد أن نقرر هنا أن أفراد الشعب الباكستاني وإن كانوا مشتركين في كثير من العادات والتقاليد،إلا أن هناك عادات وتقاليد غير مشتركة بينهم جميعاً،نظراً لأن الشعب الباكستاني كله ليس متجانساً من حيث العرق ، فهناك أربع قوميات كبرى ينتمي إليها الباكستانيون ، ولكل قومية منها عادات وتقاليد تختلف عن القومية الأخرى في قليل أو كثير ، وهذه القوميات هي : القومية البنجابية والقومية السندية والقومية البلوتشية والبتهان، ولذا ليس من الضروري أن تكون العادات والتقاليد التي ذكرناها مشتركة بين الباكستانيين جميعاً .

30 - هذا لا ينفي أن تكون هناك استثناءات ، ولكنها في النهاية تظل في حكم الاستثناء ليس أكثر .

31 - رشيده بتيل – باكستاني عورت كي سماجي وقانوني حيثيت – ص 272 .

32 - حاولت أن أستفيد من وجودي داخل المجتمع الباكستاني وقت كتابة المقال ، وساعدني على هذا زواجي من سيدة باكستانية هي الدكتورة تبسم منهاس ، فوجهت أسئلة بصفة شخصية عن مكانة المرأة في باكستان ونظرة المجتمع لها والتفريق بينها وبين الولد في المعاملة إلى سيدات باكستانيات كثيرات من أعمار ومراتب اجتماعية وتعليمية مختلفة ، سواء من أهل وأقارب زوجتي ، أو من زميلاتها وصديقاتها ، أو ممن أعرفهن معرفة عائلية ، والعجيب أنهن جميعاً أكدن على التمييز بين الرجل والمرأة ، وعلى أن المرأة لا تلقى التعليم المناسب مثل الولد ، ولا تنال حقوقها في ميراث أو غيره ، ومع ذلك أردفت كل واحدة منهن إجابتها بقولها " رغم أن هذا الأمر ليس في أسرتي ، ولكني أقسم لك أنه موجود في كل طبقات المجتمع الباكستاني !!.

33 - ولذلك يطلقون على الزوج في اللغة الأردية (مجازي خدا : الإله المجازي) ، فيقولون : خدا آسمان بر اور شوهر زمين بر : الله في السماء والزوج في الأرض) ، وهو ما يعكس تصور المجتمع للمرأة ، وهو تصور أقرب إلى الهندوكية منه إلى الإسلام .

34 - في استطلاع أجرته الباحثة صنم بلوچ في رسالتها للماجستير حول دور وسائل الإعلام في نشر التعليم بين المرأة الريفية (ديهي خواتين كي تعليم كـ فروغ مين ذرائع ابلاغ كا كردار) من قسم الصحافة والإعلام بجامعة بهاء الدين زكريا عام 2002م صرحت نسبة 56 % من االعينة التي أجري عليها الاستطلاع في الريف الباكستاني أنها لا توافق على عمل المرأة،وصرحت 8 % من العينة بأنها لا تؤيد تعليم المرأة ، وترى نسبة 6 % من العينة أن التعليم يؤثر سلبياً على أخلاقيات المرأة.راجع الرسالة ص 163 وما بعدها .

35- كثيراً ما يحدث إذا كنت في المسجد تصلي بغير طاقية على رأسك أن يأتي أحد من خلفك ويلبسك الطاقية، والمساجد كلها تحتفظ بطواقي مصنوعة من الخوص أو البلاستيك لاستعمالها عند الضرورة ، ومع ذلك فهناك الكثيرون الذين يصلون بغير طاقية وفي القميص والبنطال ، وهؤلاء من الشباب في الغالب .

36 - مثل طريقة حلق الشعر واحتفاظ بعض الشباب بما يشبه الضفيرة الصغيرة " بوني " من الخلف وغيرها

37 - عاصرت هذا الأمر عندما زرت باكستان لثلاثة أشهر عام 1985م ، وعندما كنت طالباً للماجستير والدكتوراه في جامعة البنحاب عام 1988م .

38 - لا تزال المرأة الباكستانية حتى اليوم أقل تأثراً بالنموذج الغربي للمرأة من حيث الشكل والسلوك العام ، وربما كان نموذج المرأة الهندية الحديثة هو الأقرب إليها ، وقد يرجع ذلك إلى التنافس التقليدي بين المجتمع الباكستاني والمجتمع الهندي الناتج عن العداء التقليدي بين المجتمعين على مدار مئات السنين .

39 - راجع : شاهد حسين رزاقي – باكستاني مسلمانون كـ رسوم ورواج – ص 259 . وهذه العادة عند أشراف السنود خاصة ، وفيها يتم تزيين الفتاة كعروس ، ثم يوضع المصحف في يدها أمام المدعوين في الحفل جميعاً ، ويقال لها إنها تزوجت القرآن ، وهكذا يتم وقف حياة الفتاة على القرآن الكريم باعتبار زواجها منه ، ولا يخفى ما يمكن أن يسببه كل هذا من فساد وانحراف .

40 - يطلقون عليه بالأردية (غيرت كـ نام بر قتل:القتل للعرض والشرف)، وبالإنجليزية : Honour Killing ، وليس الأمر مجرد اندفاع في القتل للشك في سلوك الزوجة أو الفتاة كما قد يظن البعض ، وإنما يكون بالتخطيط من القبيلة كلها ، وبالتالي لا تنال يد القانون من يقوم بهذا ، وقد قامت الحكومة الباكستانية منذ فترة قريبة بتجريم هذا القتل بعد أن لم يكن هناك ما يجرمه من قبل . لمزيد من التفصيل انظر : شاهد حسين رزاقي – باكستاني مسلمانون كـ رسوم ورواج – ص 264 .

41 - لمزيد من التفصيل راجع : رشيدة محمد حسن بتيل – عورت بنام مرد – كراتشي – باكستان 2004م – ص 161 وما بعدها .

42 - تميز سجاد حيدر يلدرم بالرومانسية في كتاباته واهتمامه بشخصية المرأة . راجع : بروفيسر قمر رئيس ، سيد عاشور كاظمي – ترقي بسند ادب ، بجاس ساله سفر – دهلى – الهند 2000م – ص 347 .

43 - تناول سعادت حسن منتو في قصصه كل شخصيات المجتمع تقريباً من الرجال والنساء والعامة والحكام ورجال الدين والشيوخ والشباب والأغنياء والفقراء ، وكان منتو واقعياً فيما يكتب ، وله قصص متدنية المستوى وهي تلك التي كتبها تحت ضغط الحاجة المادية ، وتتميز قصصه بنهاياتها غير المتوقعة . انظر : د . ايـ . بي . أشرف – مسائل ادب – لاهور – باكستان 1995م – ص 417 وما بعدها .

44 - عادة ما يطلق على الطفل عند مولده اسم يعرف به مؤقتاً ، ويضعون له اسمه الرسمي عند العقيقة التي تكون عادة في اليوم الأربعين من الولادة . راجع : شاهد حسين رزاقي – باكستاني مسلمانون كـ رسوم ورواج – ص 35 .

45- د.إبراهيم محمد إبراهيم (مترجم)– قصص من الأردية– انتحار – ص7،6 – القاهرة 2006م .

46 - انظر : قدرت الله شهاب – مان جي – ص –12– لاهور– باكستان2002م. والقصة كاملة مترجمة ومنشورة في كتاب بعنوان قصص من الهند وباكستان لكاتب المقال والدكتورة تبسم منهاس ، ومنشور عام 1999م .

47 - انظر : قدرت الله شهاب – مان جي – ص22 ، وانظر ترجمة القصة في:د.إبراهيم محمد إبراهيم ود.تبسم منهاس – قصص من الهند وباكستان – أمي – ص13 – 23 – القاهرة 1999م .

48 - انتظار حسين من كبار كتاب القصة الأردية القصيرة في الأدب الأردي بالإضافة إلى مكانته كروائي ومترجم وناقد وكاتب مسرحي وصحفي وكاتب مقال . ولد انتظار حسين في الحادي والعشرين من شهر ديسمبر عام 1923م بمنطقة " دبائي " مركز " بلند شهر " بإقليم " يو بي : أتر برديش : الهند حالياً " ،ووالده يدعى " منظر علي " . حصل " انتظار حسين " تعليمه الأولي في البيت ، وهو التعليم الديني الذي كان رائجاً في عصره ، ثم حصل على الثانوية من المدرسة العليا بمدينة " هابر " ، ثم حصل على شهادة الليسانس عام 1942م / 1943م من كلية " ميرتهـ " ، ثم حصل على الماجستير في اللغة الأردية عام 1946م من نفس الكلية . ومن أهم مجموعات " انتظار حسين " القصصية : 1 – " كلي كوجـ : الشوارع والحواري : 1952م " . 2 - " كنكري : الحصى : 1955م . 3 - " آخرى آدمى : الرجل الأخير : 1967م . 4 - " شهر افسوس : مدينة الأسف : 1972م " . 5 – " كجهويـ : السلاحف : 1981م " . 6 – " خيمـ سـ دور : بعيد عن الخيمة : 1986م " . 7 – " جنم كهانيان : قصص ولادة : 1987م " . 8 – " قصه كهانيان : قصص وحكايات " ، وهي الجزء الثاني من كلياته .

49 - البان عبارة عن ورق التمباك محشوا ببعض المواد التي تعطيه نكهة خاصة به ، ثم يمضغه الناس ، ويعطي أثر الدخان ، وهو أقسام عديدة .

50 - الدكة " الأريكة " مصنوعة من الخشب وهي تشبه ما كان معروفاً عندنا بنفس الاسم ، وتفترش السيدة سجادة الصلاة فوقها ثم تصلي عليها .

51 - انظر ترجمة القصة كاملة في كتاب قصص من الهند وباكستان – نقله عن الأردية كاتب المقال – ص 32 – 41 .

52 - كاتبة قصصية معاصرة ، ولها مؤلفات أخرى منها " كلابون والي كلي : الحارة ذات الرائحة الوردية " و " لـ سانس بهي آهسته : تنفس ولكن ببطء " و " نيبال نامه : رسالة نيبال " و " ستمكر سبتمبر : سبتمبر الظالم "،وأحدث مجموعاتها القصصية هي "جكنوؤن كـ قافلـ:2006م"،وهي التي تضم القصة المشار إليها .

53 - نيلم احمد بشير - جكنوؤن كـ قافلـ - مان .

54 - أديبة معاصرة ، حاصلة على ماجستير في اللغة الأردية وآدابها ، ونشرت أول قصة لها عام 1966م وكانت إذ ذاك لا تزال طالبة ، ولها قصص عديدة منشورة في المجلات الأدبية ، وأول مجموعة قصصية لها هي " سناتا بولتا هـ : الصمت يتكلم " ، ونشرت عام 2000م .

55 - راجع : شهناز بروين – سناتا بولتا هـ - كراتشي – باكستان 2000م – ص 25 – 30 .

56 - من أحسن كتاب القصة القصيرة الأردية المعاصرين ، شهد له النقاد بتميزه في موضوعاته وأسلوبه ، والشجاعة في تناول الموضوعات التي يتجنبها كثير من القصاصين ، وهو طبيب من مدينة كراتشي ، ومن مجموعاته القصصية المنشورة (دل كي بساط : 2001م) و (دل كي تنهائيان) و (جس كو دل كهتـ هين) .

57 - د . شير شاه سيد – دل كي بساط – ص 11 – 29 .

58 - وهو ما نلمسه في قصة " أنعم " وقصة " يه ديوانـ لوكـ : هؤلاء المجانين " لثاقبه رحيم الدين – محبت – ص 39 – 62 . وثاقبه رحيم الدين من كتاب القصة القصيرة الأردية المعاصرين ، وأكثر كتاباتها عن المرأة ، كما أنها تكتب كذلك قصصاً للأطفال .
59 - انظر : ثاقبه رحيم الدين – محبت راولبندي – باكستان 2002م – ص 13 – 20 .
60 - ثاقبة رحيم الدين – محبت – ص 21 – 28 .
61 - " جهبن جهبائي " بضم حرف الجيم الفارسية المركب في كلا اللفظين اسم لعبة يلعبها الأطفال مثل الاستغماية حيث يختبئ طفل ويبحث عنه الباقون .
62 - ثاقبه رحيم الدين – محبت – ص 29 – 38 .
63 - وفيها يضطر بطل القصة إلى البقاء خارج باكستان (لندن) حيث كان يدرس عندما تزوج من سيدة انجليزية وفسخ خطبته من الفتاة التي اختارها له أبواه خوفاً من مواجهتهما .
64 - انظر : شير شاه سيد – دل كي بساط – ص 109 – 118 .
65 - د . شير شاه سيد – دل كي بساط – ص 35 .
66 - شهناز بروين – سناتا بولتا هـ - ص 41 .
67 - المرجع السابق – ص 42 .
68 - المرجع السابق – ص 42 .
69 - من أواخر وأفضل القصص التي كتبها بريم جند ، وقد كتبها في ديسمبر من عام 1935م قبل وفاته بأقل من عام .
70 - راجع القصة وترجمتها في كتاب قصص من الهند وباكستان – ترجمة د . إبراهيم محمد إبراهيم ود. تبسم منهاس – ص 57 – 64 .
71 - لا يزال لنظام الأسرة الكبيرة أو البيت الكبير وجود ملموس في المجتمع الباكستاني حيث تجتمع ثلاثة أجيال في بيت واحد ووقت واحد ، فالبيت يضم الأب والأبناء والأحفاد ، لكن هذا النظام أخذ يتراجع إلى حد ما في أيامنا هذه تحت ضغوط قلة فرص العمل والمشاكل الناجمة عن الحياة في الأسرة المشتركة .
72 - راجع القصة والترجمة في كتاب : قصص من الهند وباكستان – ص 48 – 56 .
73 - انظر : د . أمجد حسن سيد أحمد و د . إبراهيم محمد إبراهيم – من وحي المجتمع الباكستاني – القاهرة – مصر 1997م – قصة " وشائج الألم : درد كـ رشتـ " - ص 65 – 81 .
74 - من أدباء الأردية الكبار ، ولد عام 1905م توفي عام 1995م ، ومن أهم مجموعاته القصصية " روغني بتلـ : مجسمات لامعة " و " ان كهي : أشياء لا تقال " . هذا وقد أدرجت قصته هنا رغم أنه توفي قبل فترة لأنه يقع ضمن المساحة الزمنية التي حددتها للبحث (فترة التسعينات من القرن العشرين وحتى الآن) .
75 - انظر : د . إبراهيم محمد إبراهيم – قصص من الأردية – القفاهرة – مصر 2006م – ترجمة قصة " جوها : الفأر " – ص 11 .
76 - لمزيد من التفصيل راجع رشيدة محمد حسين بتيل – عورت بنام مرد – ص 162 وما بعدها . وانظر كذلك محبت حسين أعوان – اسلام قانون اور مظلوم باكستاني عورت – كراتشي – باكستان 2002م – ص 66 وما بعدها .
77 - انظر : د . شير شاه سيد – دل كي بساط – كراتشي – باكستان 2001م – ص 180 – 190 .
78 - انظر : شير شاه سيد – دل كي بساط – ص 102 .
79 - دل كي بساط – ص 106 ، 107) .
80 - نسبة إلى جماعة التبليغ والدعوة والتي أسسها مولانا محمد إلياس .
81 - نيلم أحمد بشير – جكنوؤن كـ قافلـ - ابني ابني مجبوري – ص 28 – 40 .
82 - ولور من تقاليد الزواج في إقليم بلوشستان ، وهو أن يدفع الرجل قيمة المرأة التي سيتزوجها سواء نقداً أو عيناً ، ويكون القسط الأول عند الخطبة ، والقسط الثاني عند إتمام الزواج ، وتختلف القيمة طبقاً لمكانة الرجل وغناه وفقره ، وطبقاً لجمال المرأة وشبابها . لمزيد من التفصيل راجع : شاهد حسين رزاقي – باكستاني مسلمانون كـ رسوم ورواج – ص 164 .
83 - نيلم أحمد بشير - جكنوؤن كـ قافلـ - ص 213 .
84 - نيلم أحمد بشير – جكنوؤن كـ قافلـ - برنديـ - ص 214 .

المصادر والمراجع

أولاً : المراجع الأردية :

1 - ابن الحسن عباسي–ديني مدارس:ماضي،حال،مستقبل – كراتشي - باكستان 1425هـ .

2 - احسان الله ثاقب – باكستان كا جغرافيه اور معيشت – لاهور – باكستان 2003م .

3 - احسان ملكـ - دفينه – لاهور – باكستان 1990م .

4 - ارشاد أحمد بنجابي – بنجاب كي عورت : حيات وثقافت – لاهور – باكستان 1976م .

5 – ارشاد صديقي – ضياء الحق أفغانستان اور كشمير – لاهور – باكستان 1992م .

6 - اشفاق أحمد – ايكـ محبت سو افسانـ - لاهور – باكستان 2005م .

7 - اكرام الله – بدلتـ قالب – لاهور – باكستان 1992م .

8 - انتظار حسين – خيمـ سـ دور – لاهور – باكستان 1989م .

9 - د . أنجم رحماني – باكستان مين تعليم – لاهور – باكستان 2006م .

10 - د.أنوار أحمد–راجندر سنكهـ بيدي كي بندره كهانيان – الملتان – باكستان 2000م .

11 - د . اورنكـ زيب عالمكير :

– سجاد حيدر يلدرم ، تحقيقي وتنقيدي مطالعة – لاهور – باكستان 2005م .

– بريم جند تحقيقي وتنقيدي مطالعه – لاهور – باكستان 2005م .

12- بريم جند – زاد راه – لاهور – باكستان 1992م .

13 - ثاقبه رحيم الدين – محبت - راولبندي – باكستان 2002م .

14 - راجه عبد الرحمن جنجوعه – روشن روشن باكستان – لاهور – باكستان 2001م .

15 - رشيد أمجد – باكستاني أدب 1990م – إسلام آباد – باكستان 1991م .

16 - رشيدة محمد حسن بتيل :

– عورت بنام مرد – كراتشي – باكستان 2004م .

– باكستاني عورت كي سماجي وقانوني حيثيت – كراتشي – باكستان 1981م .

17 - سجاد حيدر يلدرم – خيالستان – لاهور – باكستان 1992م .

18 - د . سليم أختر – متهي بهر سانب – لاهور – باكستان 1992م .

19 - د .سليم اختر ، مسعود أشعر – باكستاني ادب 1993م – إسلام آباد – باكستان 1994م .

20 – شاهد إقبال جدون – وانا آبريشن – لاهور – باكستان 2004م .

21 - شاهد حسين رزاقي–باكستاني مسلمانون كـ رسوم ورواج–لاهور–باكستان 1965م .

22 - شميم منظر – تنهائي كا ايكـ دن – كراتشي – باكستان 2002م .

23 - شهناز بروين – سناتا بولتا هـ - كراتشي – باكستان 2000م .

24 - د . شير شاه سيد – دل كي بساط – كراتشي – باكستان 2001م .

25 - صنم بلوج - ديهي خواتين كي تعليم كـ فروغ مين ذرائع ابلاغ كا كردار - رسالة ماجستير بقسم الصحافة والإعلام بجامعة بهاء الدين زكريا بالملتان 2002م .

26 - د.ظفر مرزا(مترجم)– بر اثر لوكون كي سات عادات – لاهور – باكستان 2006م .

27 – عرفان أحمد خان – شهاب نامه كي حقيقت – لاهور – باكستان 2001م .

28 - د . عثمان علي عيساني و د . محمد لطيف وركـ - باكستان مين أعلى تعليم – مقتدره قومي زبان – باكستان 2005م .

29 - غلام عباس – زندكي ، نقاب ، جهريـ - كراتشي – باكستان 2000م .

30 - د . فرمان فتحبوري – اردو فكشن كي مختصر تاريخ – لاهور – باكستان 2006م .

31 - د . فوزيه اسلم – اردو افسانـ مين اسلوب اور تكنيكـ كـ تجربات – اسلام آباد – باكستان 2007م .

32 - قدرت الله شهاب – مان جي – لاهور – باكستان 2002م .

33 - بروفيسر قمر رئيس ، سيد عاشور كاظمي – ترقي بسند ادب ، بجاس ساله سفر – دهلى – الهند 2000م – ص 347 .

34 - كامران أعظم – بكتي قبيله - لاهور – باكستان 2006م .

35 -محبت حسين أعوان–اسلام قانون اور مظلوم باكستاني عورت– كراتشي– 2002م

36 - محمد حميد شاهد – مركـ زار – كراتشي – باكستان 2004م .

37 - مسعود مفتي – محدب شيشه – إسلام آباد – باكستان 1995م .

38 - منشا ياد – درخت آدمي – لاهور – باكستان 1995م .
39 - نيلم احمد بشير - جكنوؤن كـ قافلـ - لاهور – باكستان 2006م
40 - د . محمد سليم ملكـ - تلاش (تحقيق وتنقيد) – لاهور – باكستان 2004م .
41 - شيخ محمد غياث– هندو مسلم فسادات اور اردو افسانه – لاهور – باكستان 1999م .
42 - محمود أحمد قاضي – تههرا هوا موسم – لاهور – باكستان 1995م .
43 - مرتضى نجم – سزا يافته سياستدان – لاهور – باكستان 2001م .
44 – منير أحمد–جنرل محمد يحي خان:شخصيت وسياسي كردار–لاهور– باكستان 2001م .
45 - منير الدين أحمد – بجهري هوئي كونج – لاهور – باكستان 2002م .
46 – نصير الدين هاشمي – خيابان نسوان – الهند 1938م .
47 -د.نكهت ريحانه خان–اردو مختصر افسانه،فني وتكنيكي مطالعه–لكهنو–الهند 1986م .
48 - بروفيسر وارث مير – بكيا عورت آدهي هـ - لاهور – باكستان 2007م .
49 - د . يسين رضوي – اليكشن 93 – إسلام آباد – باكستان 1993م .
50 - يعقوب شاه غرشين – آخري آنسو – بلوشستان – باكستان 2003م .

ثانياً : المراجع العربية :

1 - د . أمجد حسن سيد أحمد و د . إبراهيم محمد إبراهيم – من وحي المجتمع الباكستاني – القاهرة – مصر 1997م .
2 - د . إبراهيم محمد إبراهيم ود . تبسم منهاس - قصص من الهند وباكستان – القاهرة 1999م .
3 - د.إبراهيم محمد إبراهيم (مترجم)– قصص من الأردية – القاهرة 2006م .

العولمة وانعكاساتها على العالم الإسلامي

*Rashid Saeed Shahwan**

Abstract:

This research studies the meaning of globalization, and its effect on the Islamic nation, and to point out the responsibility of Islamic duty to provide the substitutes to face the globalization and its challenges. It also makes a contract between its advantages and disadvantages, and it differentiate between the Ideological globalization and the modern techniques of its.

ملخص البحث

يسعى هذا البحث إلى دراسة ظاهرة العولمة، وأثرها على منظومة القيم الإسلامية، وبيان مسؤولية الرسالة العالمية للإسلام في تقديم البدائل لمواجهة قيم العولمة وتحدياتها، التي تحاول صهر الثقافة الإسلامية في بوتقتها وتفقدها ذاتيتها وهويتها وتميزها الإسلامي، وهذه البدائل تتمثل في قيم الإسلام الربانية العالمية، التي ارتضاها الله سبحانه وتعالى للناس أجمعين.

ويقدم البحث منهجاً للنظر في سلبيات العولمة وإيجابياتها، بحيث لا ترفض العولمة بشكل مطلق، ولا تقبل بشكل مطلق، وإنما يفرق بين العولمة وأيديولوجياتها الفكرية والثقافية والتربوية وتوجهاتها نحو الهيمنة في الامتداد الاقتصادي والإعلامي وبين وسائل العولمة وتقنياتها العلمية.

وآمل أن تقدم هذه الدراسة إضافة مهمة في قراءة ونقد وتحليل العولمة، بمنهجية علمية متوازنة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث هدى ورحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

يحاول هذا البحث دراسة ظاهرة من أهم الظواهر التي يمر بها العالم بوجه عام وأمتنا الإسلامية على وجه الخصوص، وهي قضية طغت على سطح الساحة العالمية بكل ملابساتها، وشاع استخدامها في السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين، بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، وانتهاء ما يعرف بالحرب الباردة بينه وبين الغرب، وقد أخذت هذه الظاهرة سمة بارزة في هذا العصر، بعد ثورة التكنولوجيا والاتصال، وتدفق المعلومات، واتساع الاستثمار والانتشار الواسع للشركات المتعددة الجنسيات، وتراجع النمط الاشتراكي وتلمس النمط الليبرالي، وهي تلامس القضايا الساخنة لواقع المسلمين وعلاقتهم الإنسانية والدعوية بالعالم، وما يواجهون من تحديات وما يعيشونه من مستجدات، من حيث إثارة المشاعر وعولمة الكراهية والعنف تجاه الإسلام وغير ذلك من أشكال التحيز ضد المسلمين، ولهذا فإن هذه الظاهرة تفرض على الجميع فهمها، ومعرفة أبعادها وزواياها ومساراتها، وآثارها سلبيا وإيجابيا.

فيحاول هذا البحث أن يقدم دراسة وجيزة عن مفهوم العولمة وأصل هذا المصطلح وتطور مدلوله، يكشف فيها عن جوهر العولمة ومكمنها السيكولوجي وأبعادها النفسية في التمدد والانتشار على حساب الآخر وطمس هويته وخصوصياته، وإن ادعت أنها تبث التقدم العلمي والتكنولوجي وتنشر الرفاهية بين الناس.

وتتناول هذه الدراسة تمحيص أهم قضايا العولمة، وبصفة محددة فوائدها ومخاطرها وكيفية التعامل معها، باعتبارها ظاهرة كونية شاملة تغمر كرتنا الأرضية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية والتعليم والثقافة والإعلام والآلات العسكرية، وذلك بشكل عام مع التوجيه المناسب. ويحاول البحث تحليل مضمونها ومناقشة أبرز تحدياتها وسلبياتها، والإفادة من إيجابياتها من خلال القيم الإسلامية، بعيدا عن القولبة والارتماء في رؤية الآخر، وبعيدا كذلك عن الكتابات التي اكتنفت بالحماس والتحيز مواقف الخوف والرفض، أو الكتابات التي لا تبصر إلا الوجه المظلم أو الانكفاء على الذات، وذلك بمنهجية موضوعية متوازنة وتصور متكامل.

وقد جرى البحث في مساراته على التقسيمات التالية:

أولا: مفهوم العولمة وأصل هذا المصطلح.

ثانيا: تطور مدلول العولمة.

ثالثا: جوهر العولمة ومكمنها.

رابعا: فوائد العولمة وإيجابياتها.

خامسا: مخاطر العولمة.

سادسا: مواجهة العولمة وضوابط التعامل معها.

سابعا: الخاتمة، وقد تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

مفهوم العولمة وأصل هذا المصطلح

يحسن بنا بداية أن نقدم تعريف وتمييز للفرق بين مفهوم العالمية والعولمة، فنشير إلى أن هنالك فرق كبير بين المصطلحين فمصطلح العالمية يعني أن أبناء هذا العالم بمختلف قبائله وشعوبه ولغاته وملله ونحله، يعيشون على هذه الأرض، فلابد أن يتفاهموا فيما بينهم، تمهيدا للتعاون الدائم على خير الجميع، ولا مانع من أن يأخذ بعضهم من بعض. ولا يجوز أن يفرض بعضهم على بعض لغته أو دينه أو مبادئه أو موازينه. فالاختلاف في هذا الإطار طبيعي جدا، والتعاون ضروري أبدا، لمنع الصدام والحروب والعدوان.

وهذه العملية العالمية قد تسمى بالتثاقف الحضاري بين الشعوب والأمم، وهي واقع البشرية منذ أقدم العصور إلى اليوم، فاللغات تلاقحت والمجتمعات تعاونت والحضارات عبرت من مكان إلى مكان.

والحروب والمظالم التي قامت ويمكن أن تقوم بين أبناء البشرية، تستنكرها العقول السليمة، ومبادئ الأديان الحقة، والمصالح المشتركة. لأن سعادة البشرية مطلوبة لذاتها، والتعاون فيما بينها على الخير أعظم الفضائل التي تقرها وتشجع عليها القيم الفاضلة، التي أجمع عليها البشر في هذه الحياة.[1]

وأوضح مثال على ذلك الإسلام، فعندما جاء خاتم خاتما للأديان وهداية للعالمين، دعا الناس إلى عقيدته وشريعته وقيمه الأخلاقية، من خلال الدعوة الوادعة، والجدال الحسن، دون إكراه لأحد ومعترفا بواقع الخلاف الموجود في الأرض، منطلقا من القرآن الذي يقول: {ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون}، سورة المائدة-الآية 48. وقوله تعالى: {لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي}، سورة البقرة-الآية 256. وقوله تعالى: {وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ}، سورة آل عمران-الآية20. وقوله: {لا

---

[1]. العالمية الإسلامية الثانية. د. محمد أبو القاسم حاج حمد، جـ1، ص 35، موضوع التأسيس لمشروع العالمية، دار ابن حزم، طبعة ثانية، 1996.

ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين}، سورة الممتحنة-الآية85.

وهذا تاريخ البشرية عامة، وتاريخ الإسلام خاصة، لم يرد فيه دليل على أن المسلمين رسموا للبشرية طريقا واحدا ووجهة واحدة وحكما واحدا ونظاما واحدا وعالما واحدا بقيادة واحدة بالإجبار والإكراه.

بل اعترفوا كما ذكرنا بواقع الأديان واللغات والقوميات، عاملوها معاملة كريمة، بلا خداع ولا سفه ولا طعن من الخلف، ولذلك عاش في المجتمع الإسلامي اليهودي والنصراني والصابئي والمجوسي وسائر أهل الشرك بأمان واطمئنان.

وأما الأمم التي كانت تعيش خارج العالم الإسلامي، فقد عقد الدولة الإسلامية معها مواثيق ومعاهدات في قضايا الحياة المتنوعة. ومن الممكن مراجعة ذلك في الكتب التي تتحدث عن العلاقات الدولية في التشريع الإسلامي.[2]

والتوجيه الأساس في بناء العلاقات الدولية في الإسلام قوله تعالى: {يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم}.

أما العولمة التي هي الترجمة العربية للكلمة الإنجليزية Globalization فهي مصطلح يعني جعل العالم عالما واحدا، موجها توجيها واحدا في إطار حضارة واحدة، ولذلك قد تسمى الكونية أو الكوكبة.

يقول الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي عن العولمة: "نظام يمكن الأقوياء من فرض الدكتاتوريات اللاإنسانية التي تسمح بافتراس المستضعفين بذريعة التبادل الحر وحرية السوق".

ويثبت هانس بيترمارتن وهارالد شومان، صاحبا كتاب فخ العولمة أن العولمة هي عملية الوصول بالبشرية إلى نمط واحد في التغيير والأكل والملبس والعادات والتقاليد.[3]

تطور مدلول العولمة

شاع استخدام لفظ العولمة في السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين، وبالذات بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، وانتهاء ما يعرف بالحرب الباردة بينه وبين الغرب.

ومن الأسباب المباشرة لبروز العولمة كسمة أساسية من سمات هذا العصر هي: ثورة التكنولوجيا والاتصال وتدفع المعلومات، واتساع الاستثمارات والانتشار الواسع للشركات المتعددة الجنسيات، وتقهقر النمط الاشتراكي وتلمس النمط الليبرالي.

وأصلح يقصد بالعولمة: تطبيع العالم بالحضارة الغربية، وصياغة مستقبله حسب الأسلوب الغربي، وجعل العالم بحيرة تسبح في مياهها أسماك أمريكية.

والعولمة هي الوجه الملي للعلمانية لصبغ العالم عمليا بصبغة حضارية غربية وجعله قرية واحدة يضمها تقاليد وقيم أحادية القطب.

فهي حالة تطبيع عالمي، واقتحام المجتمعات والشعوب والدول ورسملة العالم في ظل هيمنة النظام الدولي الأحادي الأمريكي.

---

2. راجع أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، مطبعة جامعة دمشق، 1991، والأحكام السلطانية للماوردي.

3. أنظر: فخ العولمة، الفصل الأول، سلسلة عالم المعرفة الكويت.

وأما معنى هذا المصطلح في الموسوعات العلمية، فله عدد من المفاهيم والتصورات نذكر منها: العولمة (globalization) (الكونية) نظام دولي جديد يقوم على الإبداع العلمية والتقني وثورة الاتصالات والمعلوماتية، بحيث تزول الحواجز والحدود بين الأمم والشعوب والدول، ويسمى العالم وكأنه قرية كونية.[4]

وهي عملية تقودها القوى الفاعلة المؤثرة في النظام الدولي من أجل ترويج قيم وسلوكيات وسياسات ومفاهيم النموذج الغربي الرأسمالي بأبعاده السياسية والاقتصادية، وإقناعه عبر وسائل الإعلام الضخمة المسخرة لذلك بأن هذا قدر العالم، ومن يخرج عنه سيكون خارج الزمن.[5]

وأصل مدلول المصطلح اقتصادي ومالي، يشير على ما يجب أن يكون بين الدول من إزالة للحواجز أمام حرية التجارة، لإتاحة تنقل السلع ورأس المال، ويرى جمع من الباحثين أن عولمة الاقتصاد العالمي بدأت بقيادة أمريكا منذ عام 1944م، والتي انبثق منها الصندوق الدولي ليقوم حارسا على النظام النقدي الدولي والبنك الدولي ليعمل على تخطيط التدفقات المالية طويلة المدى، وإنشاء منظمة التجارة العالمية التي أدت إلى اتفاقية الجات والتي حولت السياسة التجارية للدول المستقلة إلى شأن دولي وليس عملا من أعمال السيادة الوطنية، من خلال النظام النقدي العالمي والتحكم في حركة رؤوس الأموال، ومن خلال الشركات المتعددة الجنسيات التي لأمريكا فيها نصيب الأسد.[6]

ولكن هذا المصطلح قد تجاوز البعد الاقتصادي والمالي ليمس جميع جوانب الحياة سياسيا وثقافيا وأخلاقيا وتربويا.

فظاهرة العولمة في ظاهرها مرتبطة ارتباطا وثيقا بتقدم تكنولوجيا الاتصال والمعلوماتية. والتجارة والفاعلية الاقتصادية، وجوهر العولمة في ظاهره يتمثل في سهولة حركة الناس والمعلومات والأفكار والسلع والأموال بين مختلف الدول على النطاق الكوني والكرة الأرضية جميعها.

ويبدوا أن هناك ثلاثة ملامح تكشف عن جوهر العولمة: الأول: يتعلق بانتشار المعلومات بحيث تصبح مشاعة لدى جميع الناس، والثاني: يتعلق بتذويب الحدود بين الدول، والثالث: زيادة التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات.[7]

جوهر العولمة ومكمنها

في تقديري أن واقع ما ذكرناه يسير أن منبع العولمة ليس التكنولوجيا، بل مكمنها سيكولوجي، يكمن في النفس وفي التمدد والانتشار على حساب الآخر، وأن ادعت أنها تبث التقدم العلمي والتكنولوجي وتنشر الرفاهية بين الناس.

والذي يؤكد هذه الحقيقة التي أميل إليها أننا لو القينا نظره على دراسات المفكرين العرب عن العولمة، [8] أمثال الدكتور حسن حنفي، والدكتور سيار الجميل والدكتور مصطفى محمود، والدكتور محمد عابد الجابري

---

[4]. M. Hors Man & A. marshal, After The Nation Stat London 1994.

[5]. أنظر: العولمة الجديدة، سيار الجميل ص39+49، طبعة بيروت 1997/ وانظر: الثقافة الإمبريالية، إدوارد سعيد، ص 48، دار الآداب، بيروت 1997.

[6]. العولمة، محمد سعيد زعرور، ط1، ص14، دار البيارق، عمان 1998. وانظر: العولمة: طبيعتها ووسائلها، تحدياتها، التعامل معها، ، د. عبد الكريم بكار، ص11، 13، دار الأعلام، عمان، طبعة أولى 2000.

[7]. أنظر: الثقافة العربية في زمن العولمة، ص11، د. أحمد مجدي حجازي، دار قباء، مصر 2000.

[8]. أنظر على سبيل المثال مقدمة: العولمة الجديدة، سبار الجميل وانظر: قضايا الفكر، د. محمد عابد الجابري، ص20، مركز الدراسات العربية، بيروت 1998م.

وغيرهم، نجد أنهم جميعا يعرفون العولمة في إطار هذه الحقيقة، ومعظم مقالاتهم تلتقي على بيان هذا التصور، وهي أنها عملية اختراق كبرى للإنسان وتفكيره، وللذهنيات وتراكيبها وللمجتمعات وأنساقها، وللدول وكياناتها، وللجغرافيا ومجالاتها، وللاقتصاديات وحركاتها، وللثقافات وهويتها، وللإعلاميات وتداعياتها.

ويسموها أيضا ثقافة الاختراق، اختراق مقدسات الأمم والشعوب في لغاتها ودولها وأوطانها وأديانها حتى غدا العالم في نظرهم في خضوعه للعولمة، بدون دوله وبدون أمه ووطن لأنه حول هذا العالم إلى عالم المؤسسات والشبكات، وعالم الفاعلين والمسيرين، وعالم أخر هم المستهلكون للمأكولات والمعلبات والمشروبات والصور والمعلومات والحركات والسكنات التي تفرض عليهم.

وعاد الاستعمار الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي في نظرهم من جديد في صورة العولمة، باتفاقية الجات. والمنافسة الربح وبالاقتصاد الحر والتبعية السياسية، وتجاوز الدول القومية، ونشر القيم الاستهلاكية مع الجنس والعنف والجريمة المنظمة وينتهي بهم القول إلى أن العولمة مصطلح بدأ لينتهي بتفريغ الوطني من وطنيته وقوميته وانتمائه الديني والاجتماعي والسياسي، بحيث لا يبقى منه الأخادم للقوى الكبرى.

وملخص القول: أن جوهر العولمة ومكمنها يعني نهاية التاريخ، وهو مفهوم يعني سيطرة النموذج الرأسمالي على العالم بعد انتهاء الشيوعية. كما تعني نهاية الجغرافية، وهي تعني اختراق الشركات المتعددة الجنسيات لحدود الدول. كما تعني نهاية الدول عن طريق التحرك تحت مظلة الشريعة الدولية للتدخل المباشر في شؤونها، وتعني أيضا نهاية الهوية أي القضاء على الخصوصية. كما أنها أخيرا تعني نهاية الايدويولوجيا والتي تعني بدورها القضاء على الدين والأخلاق والقيم.

النشأة والتاريخ

يرى العديد من الدارسين أن مفهوم العولمة ومضمونها ليس أمرا جديدا، وان هناك عولمتين، قديمة وحديثة.[9]

أما القديمة: فقد ظهرت مع الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، واستطاعت تنفيذ خطتها بزيادة إنتاج السلع زيادة كبيرة, فدفعت بأوروبا إلى البحث عن أسواق جديد لاستيعاب منتجات المصانع, وللاستيلاء على مناطق جديدة لتأمين المواد الخام بأسعار منخفضة جدا، فكانت إقامة المستعمرات في أسيا وأفريقيا, لتلبية رغبة الدول المستعمرة في تحقيق أكبر قدر من القوة الاقتصادية، وهو الأمر الذي اضطر الدول الفقيرة المستعمرة إلى الاندماج في اقتصاديات الدول الصناعية الكبرى والذوبان فيها.

أما العولمة الحديثة: فإن تحققها قد اعتمد على آليات ووسائل غير الاحتلال العسكري، وإنما قام على أساس تحرير التجارة الدولية والتنافس على النطاق الدولي, واعتمد على التقدم التكنولوجي في مختلف المجالات, وتسابق الدول على اقتنائه وامتلاكه.

وتشكل المؤسسات الاقتصادية الكبرى من مثل : البنك الدولي , وصندوق النقد الدولي, ومنظمة التعاون للتنمية الاقتصادية , ومنظمة التجارة الدولية, أبرز مؤسسات العولمة , وتستطيع هذه المؤسسات أن تفرض سياستها التي تراها على الدول الفقيرة والضعيفة , وغالبا ما تكون القروض التي تقدمها هذه المؤسسات للدول النامية مشروطة بشروط تمس ثقافة الأمم وعقيدتها, حتى يسهل الاستيلاء على جميع مقدرات الشعوب.[10]

---

[9]. أنظر الهوية والعولمة، د. ناصر الدين الأسد، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الدورة الأولى، موضوع الدورة، "العولمة والهوية"، الرباط، 1417هـ، 1997م، ص55، وما بعدها.

[10]. انظر إيجابيات العولمة وسلبياتها، محمد الحبيب بلخوجة، ص93، وأكاديمية المملكة المغربية، الدورة الأولى.

وملخص القول أن العولمة ليست إلا ظاهرة جديدة, بدايتها الأولى ترجع إلى القرن التاسع عشر, مع بدء الاستعمار الغربي لأسيا وإفريقيا والأمريكيتين, ثم اقترنت بتطور النظام التجاري الحديث في أوروبا, الأمر الذي أدى إلى ولادة نظام عالمي متشابك ومعقد عرف بالعالمية ثم العولمة.

وأرى أن هيمنة العولمة على العالم اليوم بمواصفاتها الشاملة نتيجة لتطور الأوضاع السياسية والاقتصادية والعلمية, تمشي مع طبيعة الأشياء في تاريخ الغرب الحديث, وتمثل المرحلة الأخيرة في محاولة الحضارة الغربية للسيطرة على العالم ومحو الآخر.[11]

فوائد العولمة وإيجابياتها

إن الحذر من الهيمنة الأجنبية بوصفها نظاما للاختراق والنفوذ لا يعني الوقوف منها موقف المصدوم الذي لا يفتح فمه، أو المصاب الذي يفتح فمه بالصراخ واللعن، ولكن كما علمنا إسلامنا أن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها، فاستخدامنا لوسائل العولمة، وتطويع تكنولوجيا الاتصال وكل منتجات الصناعات الحديثة ـ التي تخدم العولمة ولكنها لا تعبر عنها ـ والاستفادة منها وربطها بفهمنا وتجاربنا وبإرادتنا الإسلامية ومنظومتنا الثقافية، كل ذلك يقوي نهضتنا وينعشنا، ويشكل موانع طبيعة ضد الاختراق فليس كل جديد خطير على الأمة، وليس كل وافد شر محض علينا. ففي هذا الإطار لابد من تفاعل خلاق يقدم برامج ورؤى ومصطلحات مستمدة من تجاربنا وثقافتنا الخاصة، فنبادر بطرح قضايا كونية ملحة مثل تدفق الاتصال والمعلومات، حقوق المرأة، الانفجار السكاني، انتهاك الأطفال، أوضاع الأقليات، التمييز العنصري...إلخ. يمكن أن نحدد مفهوم (الإرهاب) وأنه لا يعني الكفاح من أجل تحرير الأوطان، ونوضح المقصود بحرية التعبير وأنها لا تشمل تجرح المقدسات والتنكر للثوابت. نستطيع أن ننتقد العبارات الإيديولوجية المتحاملة والظالمة والمتخلفة مثل (محور الشر) و(الحرب الصليبية). ونرفض ترديد عبارات مضللة مخاتلة مثل (الحرية للعراق) و(العدالة المطلقة) و(سلام الجليل) و(الحزام الأمني) و(والتطهير العرقي) و(الملاذات الآمنة) وغيرها، ونقدم تعريفاتنا المستقلة للأحداث. يمكن أن نستخدم بفعالية أشمل تكنولوجيا الاتصال لا لتدعيم ثقافتنا المحلية فحسب بل لمد جسور الحوار وتبادل المعلومات مع الثقافات الأخرى. إن الإنسان عدو ما يجهل ومراكز الهيمنة التي تتبنى خطابا أحاديا فوقيا ربما تجهل الكثير عن حضارات الآخرين وثقافتهم وتاريخهم. يجب إذن أن نبدع خطابا تباديا يتحدث عن خصوصيتنا الثقافية في الوقت التي يتلمس فيه أرضية مشتركة، ويشيد بالتنوع كظاهرة حضارية جميلة تخدم الاستقرار والتعايش على مستوى الكون. تفاعل (الجمهور النشط) مع تكنولوجيا الاتصال ربما حقق هذا الهدف.

إن الغرب الآن ليس بحاجة إلينا في التقنيات المتقدمة، بل نحن الأحوج إلى ذلك كثيرا، ولكن الغرب يحتاج إلى قيمنا كما نحتاج إليه. ولو أخذنا بوسائل العولمة الحديثة التي يستعملها للتدمير، ووجهناها من خلال قيمنا وأخلاقنا إلى التعمير، لخدمناه وخدمنا البشرية جميعا، وخدمنا ـ قبل ذلك ـ أجيالنا، وحصناهم، كي لا يقعوا فريسة سهلة أمام مغريات العولمة الأمريكية الصهيونية اللادينية الإباحية.

يقول الدكتور عبد الحميد الغزالي: "بعد سقوط الاشتراكية وتبني جورباتشوف البيريسترويكا، التي أراد من خلالها أن يبحث عن طريق غير الرأسمالية؛ لأنه أعلم بمشاكلها ـ أرسل وفدا ليدرس النظام الإسلامي للاستفادة منه، وشكلت لجان في مركز الاقتصاد الإسلامي التابع لجامعة الأزهر من المتخصصين، وعكفت هذه اللجان على صياغة برنامج متكامل للنظام الإسلامي في شكل بنود وفقرات، قدمنا فيه نظاما اقتصاديا تشغيليا، يبدأ بفلسفة النظام والعمل والأجور، ونظام الملكية المتعددة، والاستهلاك، والاستثمار، والادخار، والشركات، وصيغ الاستثمار، والسياسة النقدية، والسياسة المالية...إلى آخر مكونات النظام الاقتصادي الفاعل.

وعندما قدمنا هذا النظام للوفد، تساءل رئيسه الوزير "بافلوف": "الديكم مثل هذا النظام، وأنتم على هذه المسألة من التخلف؟" وأسندت أمانة المؤتمر الرد إلي، فكان ردي: "لأننا بعيدون تماما عن هذا النظام". ولكن

---

[11]. أنظر: مقدمة فخ العولمة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، وانظر: ظاهرة العولمة رؤية نقدية. د. بركات محمد مراد، ص115، 1313، كتاب الأمة، قطر.

توالت أحداث تفكك الاتحاد السوفيتي، ولم تعد القيادة الروسية الفرصة للاستفادة من هذا المشروع الذي أصر الوفد الروسي على مناقشته تفصيلا في جولة ثانية في موسكو..إلا أن الجولة المقترحة لم تتم بسبب هذه الأحداث.[12]

وفي إطار هذا التفاعل أيضا ينبغي علينا أن نستفيد من معطيات وأدوات ووسائل العولمة وما تقوم عليه هذه الوسائل من الإبداع العلمي والتقني وثورة الاتصالات والمعلوماتية، الحاسوب، الانترنت، الهاتف، التلكس، الفاكس، الشاشات، ووسائل التثقيف، ومراكز المعلوماتية، ووسائل المواصلات الجوية والبحرية...، وذلك لأن العلم والتقدم العلمي إنجازات مشتركة بين البشر وميراث إنساني عام بين الشعوب، يتجاوز حدود الزمان والمكان والأوطان، ولذلك نجد أن كثيرا من الجماعات والدول الإسلامية لم تجذبهم ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ولكنهم استفادوا من وسائلها وأدواتها واستخدموا تقنياتها الحديثة للدعاية لمبادئ الإسلام، وترويج الخطاب الإسلامي الديني والسياسي وخدمة الثقافة والهوية الإسلامية، وفي فتح مراكز الحاسوب والبرامج الإسلامية، وإخراج موسوعات إسلامية، وأصبحت لهم مواقع على شبكة الإنترنت لخدمة الدعوة ونشر الإسلام، تنافس الوسائل والمواقع الأخرى وتتفوق عليها،[13] وكذلك استعمال التكنولوجيا في الحاسوب للتصاميم الهندسية والمشاريع العلمية، والمخططات الدقيقة التي قد لا يصل الإنسان إلى إنجازها بالسهل.

إن الأمم الضعيفة في مواجهة العولمة، هي التي تخسر كل شيء. وأما الأمم القوية التي تواجه العولمة وتندمج بها وتتفاعل معها، فهي التي تربح معركة المنافسة الحضارية مع العولمة.

إن التعامل مع دنيا العولمة لا يعني أن العولمة قدر مفروض يكسب الرهان دائما، ولا يعني أنه استسلام ذليل، وإنما التعامل القوي يعني التعايش معها، وتوظيف بعدها التكنولوجي والحضاري والاستفادة منه لمواجهة الهيمنة باسم العولمة.

ويمكننا أن نلخص فيما يلي أهم فوائد العولمة وإيجابياتها من وجوه أخرى في الصور التالية:

- من فوائد العولمة أنها كشفت لنا عن ثنائية المعايير الغربية والأمريكية التي يراد للعالم أن يحتكم إليها وازدواجيتها. فوسائل العولمة وجها لوجه أظهرت لنا هذه الحقيقة التي كانت خافية على الناس، وكشفت لنا عن حقائق صراع الأفكار، وعن زيفها وصدقها، كشفت لنا عن الديمقراطية الكاذبة وشعاراتها الكذابة، وعن حقيقة الحريات الشخصية وما يسمى بحقوق الإنسان، في أمثلة حية شاهدة، في العراق وفلسطين والبوسنة وأفغانستان، وجوانتنامو وغيرها فأين الأصوات الغربية التي تعارض الظلم الذي وقع على هذه الشعوب وغيرها بمسؤولية صادقة.

- ومن فوائد العولمة أنها كشفت عن الرفاهية المزعومة والمستقبل الواعد والانتعاش والإصلاح الاقتصادي الكاذب وما فعلته السياسات في العالم من موت الناس جوعا وعطشا ومرضا ووباء لأنهم لا يملكون الدواء، في سبيل أن تحقق المزيد من الأرباح والمزيد من السيطرة والتحكم.

- ومن فوائد العولمة أنها كشفت عن النوايا الإجرامية في السياسات الداخلية والعالمية لبعض الدول، وكشفت الازدواجية الكاذبة في المعايير والكيل بمكيالين مثل ذلك حجاب الطالبة في فرنسا، والمرأة المصرية التي أسلمت والرجل الأفغاني الذي تنصر، وتنصير المسلمين سرا في إندونيسيا وجنوب أفريقيا وبنغلادش ودول الاتحاد السوفييتي السابق، فعندما تكون في مصلحتهم يدافعون عنها، وعندما تكون في غير مصلحتهم يحاربونها أو يسكتون عنها.

- من فوائد العولمة أنها فسحت المجال للتفاهم وعدم التصادم، والحوار الدعوي والحضاري والتثاقف والمثاقفة.

---

[12]. أنظر: العولمة والهوية، ضمن كتاب العرب والعولمة، جلال أمين، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1998. وانظر: ظاهرة العولمة الأوهام والحقائق. د. فتحي محمد مسعد، ص40، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية، طبعة أولى 1999، وانظر مقدمة كتاب قولبة الآخر (انتصار الهوية) للدكتور أحمد بن راشد.

[13]. مثل المواقع الإسلامية التالية: www.Islamonline.com / www.Forislam.com

فإن عدم انعزال الحضارات والشعوب عن بعضها البعض، بفصل وسائل العولمة، وانفتاح العالم على بعضه البعض، وكأنه من قرية صغيرة أو بيت واحد، وكل واحد\ فيه يؤثر ويتأثر بما يفعله الآخرين، فلاش أن هذا الوضع الخاص فتح المجال أمام الدعوة الإسلامية والحوار الديني باحترام متبادل ـ إذا صدقت النوايا ـ للوصول إلى قناعات جديدة من التعارف واحترام الشعوب بعضها البعض: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا} {قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء}.

ـ من فوائد العولمة أنها كشفت لنا بأن الحق أبقى، وإن كان الباطل أقوى، ووضعت الخير والشر أمام الناس وجها لوجه، ولم يعد هناك شيء يعمل الخفاء ، ووضعت المسلمين أمام تحديات لم تعد تخفى على أحد: {قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور}.

ـ وضعت العالم في المقارنة التي لا تخفى على أحد في تميز الحق من الباطل والخير من الشر، هذا ما عندكم وهذا ما عندنا: {أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون}. سورة القلم ـ الآية 36.

هذه النقاط الأساسية التي أردنا أن نستفيد منها في توظيف وسائل العولمة والانتفاع منها، انطلاقا من قيم الإسلام ومبادئه، وهناك نقاط أخرى متعددة الزوايا مثل انكشاف حال الأنظمة السياسية الفاسدة في العالم، وانكشاف الأوضاع المتردية وحالة الجهل والفقر والعجز في العالم، وظهور كثير من الأمور على حقيقتها، ولولا وسائل العولمة لم نكن لنعرفها من قبل بهذا الاتساع والوضوح.[14]

مخاطر العولمة

تتجسد مخاطر العولمة في جوانب كثيرة اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية، وسوف نناقش أبرز تحدياتها في هذه الجوانب بشكل عام وما يناسب هذا المقام.

إن عولمة الفضاء الكوني في جميع مجالات الكرة الأرضية، وتحولها إلى قرية وبيت واحد عن طريق مئات الأقمار الصناعية التي تجوب الفضاء الأرضي، وترسل البرامج المنوعة في كل يوم إلى كل عائلة من بلدان العالم، لتستقبلها أجهزة التلفاز والانترنت لتشكل في النهاية سلطة تكنولوجية ذات منظومات معقدة لا تعترف بالحدود الوطنية أو الفضائية أو البحرية، تقودها شبكات اتصالية معلوماتية من خلال سياسة العولمة واقتصادها وثقافتها وأفكارها وأنظمتها الاجتماعية، كي تقيم عالما جديدا يتسلل دون استئذان إلى عقول وقلوب البشر جميعا دون استثناء من دون رقيب من دولة أو أمة دين أو وطن.

وهذه الشبكات يعود معظمها إلى قادة العولمة من الرأسماليين والاحتكاريين الأمريكيين، وغيرهم ممن يدورون حولهم، لكي يمحوا ذاكرة الشعوب ويفرغوها من انتماءاتهم وأصالتهم وثقافتهم وأنظمتهم الاجتماعية، كي يقعوا صرعى أمام مغريات الحياة الرأسمالية الأمريكية وأنماطها الاجتماعية والأخلاقية في التفكير واللبس والأكل والترفيه، ودغدغة الأحلام والقيم والوعي، بحيث يسهل تكريس نوع معين من السلع والخدمات والأفكار، والذي يخضع إلى النظام المعولم الذي يراد له أن يسود العالم أجمع.[15]

ولأهمية هذا المجال الرهيب في عالم العولمة تم عقد أربع مؤتمرات دولية لبحث قضاياه (جينيف 1996، بوينس أيرس 1994، بروكسل 1995، جوهانسبرغ 1996)، نجح خلالها الأمريكيون من تسويق فكرتهم حول مجتمع المعلومات العالمي والضغط لفتح حدود أكبر عدد ممكن من البلدان أمام تدفع المعلومات.

إن العولمة الموجهة توجيها مباشرا من الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها تريد عن طريق المخلب الاقتصادي أن تتمكن من الشعوب عن طريق استغلال حاجياتها الاستهلاكية وقتل المبادرات الوطنية، وتوجيه ثرواتها وهيكلة اقتصادها بتدخل مباشر من المؤسسات المالية والتجارية الخاضعة لها، والتي تغرقها بالديون

---

[14]. أنظر: العولمة الجديدة، سيار الجميل، ص39، 49. وانظر: ظاهرة العولمة، الأوهام والحقائق، د. فتحي محمد مسعد، ص40، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية، 1999.

[15]. العولمة، د. عبد الكريم بكار، ص82، دار الأعلام، عمان، ط 1، 2000.

وفوائد الديون التي لا تتخلص منها ومن ويلاتها، يساعد في ذلك مخططان آخران يمشيان جنبا إلى جنب بجانب المخطط الاقتصادي، وهما مخطط إخضاع الدولة الوطنية واستلاب الفكر والثقافة عن طريق الفضائيات الكونية التي تبثها مئات الأقمار الصناعية.

أما العولمة الثقافية فهي ليس سوى نقلة نوعية في تاريخ الإعلام، تعزز سيطرة المركز الأمريكي على الأطراف، أي على العالم كله. إن هيمنة أمريكا ناتجة من أن 65% من مجمل المواد والمنتجات الإعلامية والإعلانية والثقافية والترفيهية تحت سيطرتها، ومن إنتاجها، هذا الأمر الذي أدى إلى توجس بعض الدول الغربية وخوفها على أجيالها.

إن المجال الإعلامي أكثر أوجه العولمة سلبية، إذ يسيطر أصحاب المصالح التجارية والاقتصادية على الإعلام، عبر التوظيف المالي والسيطرة الإدارية والفنية، ويستخدمونه في تشويه معرفتنا بالعالم ووعينا بأنفسنا ومعرفة الآخرين. أما العولمة الاجتماعية، فإنه لما كان المبدأ الذي ينطلق منه عالم العولمة من جعل العالم قرية كونية واحدة، تخضع للتوجيهات الأمريكية وحلفائها.[16]

وإن الوصول إلى مجتمع واحد ذي ملامح واحدة وأنظمة اجتماعية واحدة وأخلاق وعوائد واحدة سيكون من أولويات العولمة؛ لأن صياغة المجتمع صياغة واحدة، مما يسهل مهمة الأجنحة الهدامة الأخرى للعولمة في إفساد المجتمع وتفريغه من القيم الأصيلة، والأخلاق الحميدة النابعة من الأديان السماوية، والفطرة الإنسانية العقلية، حتى لا تقوم له قائمة من الرجولة والشهامة الكرامة أمام مخطط العولمة الرأسمالية الأمريكية اليهودية الجشعة.[17]

لقد دفعت العولمة الأمم المتحدة التي تسيطر عليها وعلى مقرراتها، ولاسيما في عقد التسعينيات إلى عقد مؤتمرات بعناوين متعددة لتغيير النظام العام في المجتمعات، ولاسيما نظام الأسرة.

- في عام 1950 حاولت الأمم المتحدة عقد الدورة الأولى لمؤتمراتها حول الأسرة والمرأة بعنوان: تنظيم الأسرة في القاهرة، لكن الحكومة المصرية يومئذ لم توافق على ذلك.

- وفي عام 1975 عقدت الأمم المتحدة مؤتمر المكسيك دعت فيه إلى جريمة الإجهاض للمرأة والحرية الجنسية للمراهقين وتنظيم الأسرة لضبط السكان في العالم الثالث، وأخفق هذا المؤتمر أيضا.

- عقد في نيروبي عام 1985، مؤتمر بعنوان استراتيجيات التطلع إلى الأمام من أجل تقديم المرأة.

- مؤتمر السكان والتنمية الذي عقد في القاهرة عام 1994، ودعا فيه إلى قضايا تغيير حياة المرأة والأسرة من الناحية الدينية.

- مؤتمر بكين عام 1995 تحت عنوان المساواة والتنمية والتنظيم.

- مؤتمر السكان والتنمية والتنظيم في اسطنبول عام 1996.

وتتضمن القرارات المقترحة أمورا، مثل: فرض حق الإنسان في تغيير هويته الجنسية وأدواره المترتبة عليها، ومن ثم الاعتراف رسميا بالشواذ والمخنثين، والمطالبة بإدراج حقوقهم الانحرافية ضمن حقوق الإنسان، ومنها حقهم في الزواج وتكوين الأسر والحصول على أطفال بالتبني أو تأجير البطون، وتطالب وثيقة القرارات بحق الفتاة أو المرأة في التمتع بحرية جنسية آمنة مع من تشاء. وتطالب بحق المراهقات الحوامل في مواصلة التعليم دون إدانة لهذا الحمل السفاح.[18]

---

[16]. العرب والعولمة، بحوث ومناقشات الندوة التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة ثانية، 1998.

[17]. مجلة البيان، ص92، محاولة الاختراق الإعلامي الأمريكي، العدد 2020، سنة 2006.

[18]. مستقبل العالم الإسلامي، تحديات في عالم متغير، تقرير استراتيجي سنوي يصدر عن مجلة البيان، الإصدار الثاني، 1425هـ.

وقد أفصح جارودي عن نوايا مقررات مؤتمر القاهرة في الرسالة التي وجهها للمؤتمر ونشرتها صحيفة الشعب في القاهرة بعددها 1994/9/16م.

والغريب أن رئيسة جمعية الأمهات الصغيرات في أمريكا تحذر المسلمين في مؤتمر القاهرة فتقول: "لقد دمروا المجتمع الأمريكي وجاؤوا الآن بأفكارهم للمجتمعات الإسلامية حتى يدمروها ويدمروا المرأة المسلمة ودورها فيه".

وقد عقد في نيويورك مؤتمر المرأة لعام 2000م، وقدمت فيه الدول المعولمة على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية المقررات السابقة وطلبت فرضها على العالم. والدول التي توقع على هذه المقررات ستكون ملزمة بتغيير قوانينها بما ينطبق على تلك القرارات الإباحية التي تؤدي إلى هدم الأسرة وإطلاق الحربة الجنسية وإبراز الشذوذ وشل سلطة الأبوين وحرية الإجهاض وإلغاء نظام الميراث.

وفي سبيل دفع تلك المقررات إلى الأمام دفعت حكومات العولمة الدوائر المالية العالمية المؤيدة إلى الدعم المالي من أجل الإسراع بتنفيذ تلك القرارات الإباحية والمحطمة للنظام الديني في رعاية الأسرة وتنشئتها.

وتنفيذ مخططاتهم في هدم كيان المجتمع الإسلامي من خلال المرأة لأهمية دورها في بناء كيان الأسرة والمجتمع وساروا في ثلاثة مسارات في آن واحد، وهي:

1- التمويل الأجنبي الأمريكي للجمعيات الأهلية النسائية، غير الإسلامية، من أجل تنفيذ مخططات إخراج المرأة المسلمة من الأخلاق الإسلامية.[19]

2- الاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية حقوق الإنسان وإزالة آثار كافة أشكال التمييز ضد المرأة (كذا بالنص)، وإلزام الدول الإسلامية بالتوقيع عليها مقابل إعفائها من بعض الديون التي عليها.

وإذا قرأنا البحوث التي تلقى في المؤتمرات التي تعقد في بعض البلاد الإسلامية، وجدناها جميعها تريد إخراج المرأة المسلمة من النظام الاجتماعي الإسلامي الذي ينظر إلى المرأة من خلال فطرتها واستعداداتها وكرامتها.

وهنالك محاولات لتضليل الرأي العام وإيهام المرأة المسلمة أن القهر كله واقع عليها، وأن هذه الاتفاقية سترفع عنها الجور والظلم، وأن الأمم المتحدة ستحررها من سطوة مجتمعها مع أنها تريد هلاكها وهلاك مجتمعها.

3- مؤتمرات المرأة التي تحدثنا عنها قبل قليل والتي يقصد بها هدم المجتمعات البشرية، ولاسيما المجتمعات الإسلامية.[20]

إن ما نشهده اليوم من عولمة شاملة لجعل كل البشر على صورة النموذج الغربي الأمريكي، وتفريغ المجتمعات من رصيدها الثقافي وتراثها الفكري لكي تصبح بلا جذور فيسهل اقتلاعها،[21] أو لتسعى إلى الخلاص بطرق لاهوتية غريبة عن دينها ومنهاجها، بعامل الحيرة واليأس.

والوسائل الإعلامية تعد اليد الطولى للغرب في عملية انتصار العولمة الثقافية، وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي اتخذ ضخا جديدا لمعركة جديدة افتعلت سيناريوهاتها بخطط موجهة ضد ما أسموه بالأصولية والعنف والإرهاب والخطر الإسلامي، وأصبح التهجم على الإسلام على رأس الأولويات، وأما حرب المفاهيم والمصطلحات فلم تقف عند حد غسل الأدمغة، بل أخذت تظهر انعكاساتها في الواقع من خلال عولمة مفاهيم الأسرة وتحديد النسل، ومحو المقدس والقضاء على الثوابت والمسلمات الشرعية. وشؤون المرأة والطفل،

---

[19]. المرجع السابق.
[20]. راجع أرقام تحكي العالم سلسلة كتاب: مجلة البيان.
[21]. عولمة أم أمركة، حسن قطامش، ص36، مكتب الطيب، مصر 1999.

وأخذت مفاهيم الحريم والعدالة والمساواة والديمقراطية والسلام وحقوق الإنسان...تروج كشعارات ومطالب عالمية ولكن بجوهر وتفسير غربي، وما يخدم السياسة الغربية ويحقق أطماعها.[22]

ودخلت العولمة إلى كل بين لتصوغ المجتمع وفق التركيبة الغربية، فالبيتزا والهمبرغر والكولا واللباس الغربي ووسائل الترفيه وألعاب الصغار والكبار والأندية الرياضية كلها تحسد الثقافة الغربية، كما أن أجيال اليوم تدرس وتتربى على علوم الغرب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، إنه انسلاخ عن الهوية بكل معاني الكلمة.[23]

وبصمات العولمة الأمريكية في صعيد الأزياء والأطعمة والأشربة والعطور ومستحضرات التجميل والسجائر والحلاقة وقصات الشعر وصناعة السينما والتنصير والغناء والطرب والموسيقى والرقص وبدعة المونديال وعولمة الرياضة والسياحة، وتحريك الفتن والحروب الأهلية والقهر السياسي، وافتعال الأزمات...ونماذج العولمة الصهيونية فهي كثيرة تهدف لتخريب المجتمعات البشرية وتفكيك الوحدة الثقافية، وتكوين هويات جديدة وبناء جديد اصطناعي للمجتمعات البشرية، وهي وراء ترويج الأفكار والفلسفات والإلحادية والعلمانية والتفسير الجنسي للحياة وتأسيس ورعاية البنوك الربوية والفنادق والنوادي الليلية ونوادي عبادة الشيطان والانهيارات الاقتصادية ومافيا الجنس وتجارة الأطفال والمخدرات، والمصنعة الأولى لأفلام الدعارة ومحلات العراة والعنصرية والزواج المثلي والشذوذ، وتشجيع الانحراف والجريمة وتفكيك الأسر[24] وعولمة المناهج والعادات والتقاليد، وعولمة كل ذلك على شتى الأصعدة.

وخلاصة القول: إن العولمة في بعض مساراتها تستهدف الإسلام وثقافة المسلمين، لأسباب منها: ما تملكه بلادهم من مواد أولية هائلة يأتي على رأسها النفط والغاز وثروات طبيعية أخرى، لأن الحضارة الإسلامية بعقيدتها وشريعتها ونظام أخلاقها هي النقيض الوحيد الشامل لفلسفة العولمة. ولأن الطريق الوحيد لإخضاع الأمة الإسلامية يتمثل في القضاء على تفرد شخصيتها وإلغاء دينها، الذي يبعث فيها الثورة والرفض لكل أشكال الاحتلال والسيطرة. ولأن الحفاظ على إسرائيل في قلب العالم الإسلامي من أهم أهداف العولمة في بلاد العرب والمسلمين. وأن العولمة في كثير من زواياها تستند استنادا مباشرا إلى الحضارة الغربية المعاصرة التي توجهها المبادئ اللادينية الوضعية، ومن هنا فهي تنشر الحياة المادي عبر شبكاتها الكونية، بأساليب في غاية الإغراء والتأثير في النفس الإنسانية وتفرغهم من أصول الإيمان، لأن أجهزة العولمة الكونية التي تلف حول العالم في كل لحظة، وتتسلل إلى البيوت على وجه الأرض كلها دون استئذان، تلعب بكيان الأفراد جميعا، وتثير أنشطتها الشهوات وتفجر الشبهات، وتزين عبادة الجسد وتشيع أنواع الشذوذ، وتحطم قيم الفطرة الإنسانية.

مواجهة العولمة والتعامل معها

إن الاستجابة لظاهرة العولمة تختلف في مساراتها واتجاهاتها من دولة لأخرى ومن تيار لآخر، ففي الوقت التي نرى بلدانا عربية تفرض خطرا على استخدام (الانترنت) ولا تسمح سوى لأجهزة الدولة باستخدام الشبكة، فإن هناك بلدانا عربية عكسها، وقد يقبل قطر معين بالعولمة الاقتصادية، لكنه يرفض العولمة السياسية، والتيارات الإسلامية بكافة اتجاهاتها تتشدد بشأن الهوية والتميز الثقافي بعمقها الديني، لكنها تستخدم تقنيات العولمة ووسائلها الحديثة، وهذا أمر يقتضي أن نناقش هذه القضية بإيجاز، وان نشير إلى أهم الضوابط الشرعية في التعامل مع العولمة وشروط العولمة وشروط الانفتاح عليها، وسبيل استشراف المستقبل للتكامل الثقافي العلمي والحوار مع الآخر.

---

[22]. العولمة، د. عبد الكريم بكار، ص65، وما بعدها.

[23]. الجات والتبعية الثقافية، د. مصطفى عبد الغني ص5، وما بعدها، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1999.

[24]. الثقافة العربية في زمن العولمة، ص9+21، مرجع سابق.

إن نظرة فاحصة ومبصرة للعولمة باعتبارها ظاهرة عالمية كونية شاملة تغمر كرتنا الأرضية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية والتعليم والثقافة والإعلام والآلات العسكرية، فهناك ما يزيد عن خمسمائة قمر صناعي تدور حول الأرض مرسلة إشارات لاسلكية، تكرس العولمة، فبواسطة الصور المتحركة على شاشات أكثر من مليار جهاز تلفزيوني تتشابه الصور وتتوحد الأفكار والأحلام والأماني، بحيث قبل عن هذا الإعلام بأنه إعلام بلا وطن في فضاء بلا حدود. فلا يمكن أن يدعي عاقل أننا نستطيع أن نضع الأمة الإسلامية في علبة ونغلق عليها الباب، فالخطر لا يكمن في العولمة ذاتها، بقدر ما يكمن في سلبية المتلقي، وفي التوظيف الأيديولوجي للعولمة، ونجاح العولمة في الهيمنة والاختراق والتأثير، لا يتعلق بإمكانيات وقدرات الدول المتقدمة الفاعلة المصدرة للعولمة، بقدر ما يتعلق بقوة وضعف الدول الأخرى المتلقية. إن التعامل مع العولمة لا يعني الاستسلام الذليل وإنما التعامل القوي في توظيف بعدها التكنولوجي والاستفادة منه لمواجهة هيمنتها.[25]

من المؤكد أن المستهدف بهذا الغزو الثقافي هم المسلمون. وذلك لعاملين:

1- ما تملكه بلادهم من مواد أولية هائلة يأتي على رأسها النفط والغاز وثروات طبيعية أخرى.

2- ما ثبت لهم عبر مراكزهم وبحوثهم وجامعاتهم ومستشرقيهم إن هذه الأمة مستعصية على الهزيمة، إذا ما حافظت على هويتها الإسلامية، من ثم فالطريق الوحيد لإخضاعها يتمثل في القضاء على تفرد شخصيتها وإلغاء دينها الذي يبعث فيها الثورة والرفض لكل أشكال الاحتلال والسيطرة.

وأريد أنا على هذين العاملين مسألتين أخريين:

1- الحفاظ على أمن الكيان الصهيوني في قلب العالم الإسلامي، وهو من أهم أهداف العولمة في بلاد العرب والمسلمين.

2- الحضارة الإسلامية بعقيدتها وشريعتها ونظام أخلاقها وإنجازاتها التاريخية هي النقيض الوحيد الشامل لفلسفة العولمة ودينها وأنظمتها وقيمها الهابطة في هذه الدنيا التي نعيش فيها.

إن العولمة تستند استنادا مباشرا إلى الحضارة الغربية المعاصرة التي توجهها المبادئ اللادينية الوضعية التي لا تؤمن بوجود الله أو لا تسال عنه أساسا، ولا تعترف بالعقائد الدينية الأخرى من الإيمان بالنبوات العامة وبنبوة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، ولا باليوم الآخر ولا بالغيبيات الثابتة في النصوص القاطعة من كتاب الله وسنة رسوله. ومن هنا تنشر الحياة المادية والإلحادية عبر شبكاتها الكونية بأساليب في غاية الإغراء والتأثير في النفس الإنسانية، فتؤثر في مئات الملايين من المسلمين مباشرة أو بصورة غير مباشرة، فتؤدي إلى الإنكار والتشكيك أو ا للامبالاة بالعقيدة، أي أنها تفقد الإنسان المسلم كيانه عقلا وقلبا وروحا ونفسا وتفرغه من أصول الإيمان،[26] كما ذكرنا سابقا.

إن الأجهزة العولمية الكونية التي تلف حول العالم في كل لحظة، وتتسلل إلى البيوت على وجه الأرض كلها دون استئذان وتلعب بكيان الأفراد جميعا، تثير في أنشطتها الشهوات الجنسية، وتزين عبادة الجسد وتشيع أنواع الشذوذ ، وتحطيم قيم القطرة الإنسانية والرفيعة، فتتناقض بذلك مع النظام الإسلامي الاجتماعي والأخلاقي الذي أراد الإسلام في ظله أن يبني أسرا مؤمنة عفيفة فاضلة ملتزمة.[27]

إن العولمة ليست ظاهرة مؤقتة، ولا هي قضية محدودة، وإنما هي مؤامرة عالمية كبرى على البشرية، تقف وراءها دول قوية، وأموال جبارة وخبرة علمية تقنية عالية ومخططات ذكية للسيطرة رهيبة. فلا يمكن

---

[25]. راجع كتاب: الحضارة التي حفر للإنسانية قبورها، لروجيه جارودي، وكتاب: أمريكا طليعة الانحطاط، لروجيه جارودي.

[26]. الجات والتبعية الثقافية، ص51، د. مصطفى عبد الغني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999.

[27]. ظاهر العولمة، الأوهام والحقائق، د. محيي محمد مسعد، ص18، مكتبة الإشعاع الفنية، طبعة أولى، الإسكندرية، 1999.0

والحالة هذه أن نحمي أنفسنا منها ونتعامل معها بقوة واستقلالية وذلك إلا إذا غيرنا حياتنا منطلقين من قوله تعالى: {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}. سورة الرعد ـ الآية 11، واتباع الحقائق التالية:[28]

ـ عدم الخروج على الثوابت القاطعة التي ثبتت بالوحي الإلهي، والتي لا يكون المسلم مسلما موحدا إلا بها، وعدم السماح بمخالفتها في الثقافة والتربية والإعلام.

إن الإسلام يشكل المعادلة الأساسية الجوهرية في حياة الأمة، وأعداء الإسلام اليوم بوسائلهم الخبيثة كلما يريدون أن يضربوا هذا الأساس المتين، كي تضيع وحدة الأمة، فتستسلم إلى التبعية الذليلة وتتخلى عن العزة والوحدة والحقوق الأساسية.

إن تجربة قرن كامل في قيادة المجتمعات الإسلامية بمعزل عن النظام الإسلامي أثبتت للعلمانيين أنفسهم أنهم كانوا مخطئين في عزل الإسلام عن الحياة، فبدءوا يلتفتون شيئا فشيئا إلى دينهم الإسلامي بدرجات متفاوتة، ويدعون إلى عقد ندوات حوارية بينهم وبين الإسلاميين، وهذا في حد ذاته حالة صحية مطلوبة، لأن الأخطار التي تهدد الأمة من العولمة الصهيونية في بلاد الإسلام كلها لاسيما في فلسطين تستدعي اللقاء والحوار والتقارب حتى يصل الجميع إلى صيغة تجمع الكل على القضايا الجوهرية الواحدة في مواجهة تلك الأخطار وإلا فالعدو بالمرصاد، ويمكن أن يسد علينا نوافذ الضياء جميعا.

ـ الحفاظ على الذات والأصالة والخصوصية الدينية والفكرية بتربية أبناء الأمة تربية مخططة تشعرهم بأنهم أبناء أمة التوحيد والإيمان وتنشئتهم نشأة إسلامية، وتحصنهم فكريا وأخلاقيا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا، بحيث يعلمون بيقين كامل أنهم متميزون عما يشاهدون. وبذلك يستطيعون أن يكتشفوا الباطل من الأقوال والأفعال والسلوك. وإن لم نفعل ذلك ونتعاون عليه في العالم الإسلامي كله، فسنجابه فتنة عظيمة وفسادا كبيرا وذوبانا تدريجيا مؤكدا في طغيان إعلام العولمة الرهيب.

ـ الاهتمام بتربية الأسرة المسلمة وتثقيف أفرادها وتوجيههم من خلال أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة، ومن خلال المساجد وخطب الجمعة والدورات التربوية القرآنية المستمرة أو المؤقتة والمواعظ والمحاضرات العلمية والتوجيهية.

ـ الاهتمام بالمناهج الرصينة في التربية الدينية، وكتب اللغة العربية، وكتب التاريخ والجغرافية والثقافة العربية والإسلامية والكتب العلمية الصرفة.

ـ الاهتمام بالمخيمات الشبابية الصيفية في القطر الواحد أو الأقطار العربية أو الإسلامية. والاهتمام بالمهرجانات العامة والمؤتمرات التي يجب أن تقام بين حين وآخر في القطر الواحد أو الأقطار المتنوعة.

ـ الاهتمام بالأنشودة الإسلامية والعروض المسرحية والأفلام في المسارح ودور العرض السينمائية، وغير ذلك من الوسائل التي تشترك جميعا في تكوين أجيال تشعر بانتمائها الإسلامي وانتسابها الحضاري للأمة العربية والإسلامية.

ومن خلال وحدة المعرفة التي قامت عليها التربية الإسلامية التي تبغي صياغة الفرد صياغة إسلامية حضارية، وإعداد شخصيته إعدادا كاملا من حيث العقيدة والذوق والفكر والمادة، حتى تتكون الأمة الواحدة المتحضرة التي لا تبقى فيها ثغرة تتسلل منها الإغراءات العولمية اللادينية الجنسية الإباحية.

إننا نحتاج في بلاد الإسلام كلها إلى أن نقوم بحملة إسلامية شاملة عبر مخطط حضاري معاصر، تشترك فيها الدول والمؤسسات الرسمية والشعبية والجمعيات والأحزاب جميعا، لأن مواجهة العولمة من الخطورة بحيث يجب أن نتعامل معها من مواقع قوية تشهد على وحدة الأمة، وغاياتها النبيلة في هذه الحالة لخيرها ولخير البشرية جميعا.

---

[28]. راجع الثقافة العربية في زمن العولمة، ص11، د. أحمد مجدي حجازي، دار قباء ، مصر، 2000. وانظر كتاب التميز في حياة المسلم ، عبد الله العنزي، ص20. وانظر: العولمة من منظور شرعي، د. عمار جندل ورفاقه ، ص37، دار الحامد، عمان، طبعة أولى، 2002.

ـ السعي من أجل وحدة الأمة، إن الأوضاع البلاد الإسلامية المتأخرة في القرن الأخير شجعت المستعمرين على التقدم نحو احتلال بلاد الإسلام، ولم تفد المقاومة غير الموحدة وغير الحضارية في منع وقوع ذلك الاحتلال. فبذل هؤلاء الأعداء المحتلون جهودا ثقافية إعلامية تربوية كبيرة في سبيل نشر مبادئهم في الوسط الإسلامي. فآمن البعض بالمبادئ الرأسمالية الفردية، وآخرون آمنوا بالشيوعية، وجماعة ثالثة آمنت بالقومية ورابعة بالوطنية الديمقراطية وأخرى بالاشتراكية الثورية، وهكذا دون رجوع إلى محور إلهي ثابت بالقومية ورابعة بالوطنية الديمقراطية وأخرى بالاشتراكية الثورية، وهكذا دون رجوع إلى محور إلهي ثابت يتحاكم إليه الجميع.

وتقبل الأفكار المفرقة للأمة في أسسها لم يأت فقط عن طريق الفرض الاستعماري فحسب، وإنما ظهر أيضا نتيجة للاحتكاك الحضاري، بين أمة متأخرة جامدة غير منتجة للفكر والعلم والمدنية، وبين أمم استعمارية غربية قوية دخلت في العصر الحضاري الجديد، فأبدعت في التنظيم وبناء الحياة المادية أيما إبداع. فحصلت من هنا الكارثة الكبرى في بلاد الإسلام، حيث قانون تقليد المغلوب للغالب قد عمل عمله، وسقطت أجيالنا المتلاحقة أمام الأفكار المغرية التي أتتهم من الغرب، دون أن تكون لهم بها قوة في الوعي والتمييز.

إن الأمة إذا أخلصت لربها، وانطلقت إلى بناء الحياة من ذاتها، فإنها ـ بإذن الله ـ ستصل إلى ما تريد، دون مساعدة الأقوياء، وأمامنا اليابان وألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فقد رفضتا المساعدة الخارجية المقيدة المشروطة، وواجهتا قدريهما بنفسيهما، ووصلتا اليوم إلى ما وصلتا إليه من القوة والحصانة. إن المتنفس أمام الدول الإسلامية يبدأ عبر الساحة الإسلامية ذات الامتداد الجغرافي والاستراتيجي والسكاني والمادي، بدءا بالتكامل وانتهاء بالتوحد عبر سياسات منضبطة.

العالم الإسلامي يمتلك مخزونا جبارا من رؤوس الأموال ومن الثروات الحيوية والمعدنية، بالإضافة إلى التلاحم الجغرافيين، والتكامل في الموارد، ولهذا لو قامت تجارة فعلية بين العالم الإسلامي لأمكننا الاستغناء عن العالم الخارجي ـ على الأقل ـ في الاحتياجات الاستراتيجية.

وهنا يبرز دور مؤسسات التكامل، سواء على مستوى الإطار الإسلامي العام كمنظمة المؤتمر الإسلامي، أو حتى على المستوى الإقليمي كالاتحاد المغربي ومجلس التعاون الخليجي، أو اتحاد جمهوريات وسط آسيا الإسلامية، أو على المستوى الوظيفي كمجموعة الدول الثمانية الإسلامية. لكن المثير للعجب أن دور هذه المؤسسات لم يزل مقصورا على الدور الاستشاري، ولا يحمل أي صورة من الإلزام.

إننا بحاجة إلى بناء الإنسان المسلم بناء إيمانيا قويا راشدا، معتزا بذاته، مغيرا لظروف حياته، عارفا بظروف الأمم الأخرى، قادرا على نهوض حقيقي في مواجهة أخطار العولمة.

والشرط الأساس أن نعيد إليه الاعتبار، ونخلصه من الاستلاب السياسي الذي تعرض له خلال القرون الأخيرة كي يخطط لمشروعه الحضاري المتكامل، ليخدم نفسه ويخدم غيره.

ـ علينا جميعا أن ندخل في العصر الحديث ليبني مستقبل الأمة، فيقلل الحديث عن الماضي المفرق أحيانا.

هل من الإخلاص لله ولرسوله أن نرجع إلى واقعنا الجديد صراعات السلفية والصوفية والأشعرية والمعتزلة والحنبلية والجهمية، والسنة والشيعة، تلك الأفكار التي ذهبت مع صراعات عصرها، ولنا اليوم عشرات المعضلات الحضارية الحديثة التي تنتظر الجواب السديد.

هل يفيدنا في مواجهتنا الحضارية الحديثة لبناء أمتنا الحلول الجزئية المرحلية الماضية التي أكل عليها الدهر وشرب؟

ألا يجب على الإسلاميين حتى يقنعوا أهل الأفكار الغربية الممزقة بأحقية الحل الإسلامي، أن يعودوا إلى المنهج الشمولي في فهم الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكا بأسلوب جديد ومنهج واع، يعتمد العلم والعقل لا غيرهما.

ضوابط التعامل مع العولمة وشروط الانفتاح عليها

نحن في عالم اكتسبت فيه الحضارة الغربية المركزية في الاختراع والعلوم الكونية، ويميل معظم الناس في العالم إلى تقبلها العلمي، باعتبارها النقطة المرجعية للتقدم التكنولوجي. ويجب علينا نحن المسلمين أن نستفيد من هذه العلوم وهذا التقدم. ومن الطبيعي أن يأخذ الإنسان ويعطي، ويقتبس ويختار من غيره. وكل حضارة أخذت وأعطت، ولم توجد قط حضارة أبدعت ولم تنقل، فالنقل ليس وباء وعارا، وإنما هو غذاء وفخار.

والانغلاق الحضاري قاتل للإنسان، والتبعية الحضارية هي الأخرى قاتلة للإبداع، وليس عجيبا أن نأخذ من حضارات الأمم ما يفيدنا، ولكن العجيب أن نظل عالة على أمم الأرض نأخذ منها ولا نعطي، والعزلة الحضارية والجهل صنوان، وكلاهما تخلف، وعقبة في طريق التقدم والتطور المادي. والأمة الإسلامية، وهي تتطلع إلى مستقبل مشرق، لابد أن تخوض معركة الذات وتجديدها، وتستفيد من آليات الفكر الغربي ومنجزاته العلمية المعاصرة، طبق الضوابط التالية:

ـ إعطاء الحضارة الغربية حجمها الحقيقي وقيمتها الصحيحة.

ـ التمييز بين الحضارة الغربية (والاستعمار) الغربي.

ـ الحصانة والقوة والثقة بالذات.

قال تعالى: {فاستمسك بالذي أوحي إليك إنك على صراط مستقيم}. سورة الزخرف ـ الآية 23.

إن الحضارة الحديثة عاتية تجرف أمامها أقوى الأسوار والحواجز. وقبل أن نفتح الأبواب لها لابد أن تكون على متانة من الاستعداد الفكري والعلمي والروحي وعلى وعي في التعامل مع هذه الحضارة.

إن الثورة المعلوماتية التي أخذ المفكرون في العالم الصناعي يعتبرونها العلامة البارزة لانتقال مجتمعاتهم من مرحلة العصر الصناعي برمته، إلى العصر المعلوماتي باعتباره عصرا جديدا بميزاته وخصائصه الاجتماعية والفكرية، لا يستطيع أن يعيش فيه الإنسان بلا عدوى، وبلا مكروبات الحضارة شاء أم أبى، فمناخ الحضارات كمناخ الأجواء في تدافع مستديم، بين ضغط مرتفع وضغط منخفض. ولكن علينا أن نعي أن اختراق هذه الحضارة لا يتم لنا نحن المسلمين إلا بتحسين قلاعها، وتحسين إيمانها وأخلاقها، حتى تقلع وتحلق كالنسر بأجنحة متوازنة، جناح يحلق بالسنن الهادية، وآخر يحلق بالسنن البانية، وإلا بقيت حضارة عرجاء تسير برجل واحدة، وهذه مهمة المسلمين في هذا العصر، بأن يكونوا على مستوى عصرهم من القوة وتحمل المسؤولية في النهضة، وأن يتعايشوا مع فيروسات هذه الحضارة بقوة ومناعة ويقظة ووعي، وعقيدة وإيمان، دون أن يذوبوا، أو ينسحبوا من الحياة، أو يسمحوا لها باختراقهم، وعليهم أن يجعلوا من هذه الحضارة ميدانا لدعوتهم، لاحتواء هذه الحضارة وتصويبها وترشيدها على أسس إسلامية، وتوظيفها لتحقيق الوراثة الصالحة للحياة، والاستخلاف المطلوب لعمارة الأرض.

أهم النتائج والتوصيات

ـ هناك فرق كبير بين العولمة كفلسفة ومنهج حياة، وبين التكنولوجيا وتقنياتها ومنتجاتها ووسائلها الحديثة، فهذه الوسائل ليست نتاج العولمة، وليست هي العولمة، ولكنها تخدم العولمة.

ـ فلسفة العولمة تكمن في كون العالم أصبح وكأنه في بيت واحد أو قرية صغيرة، زالت بينه الحدود والسدود والحواجز بين الأمم والشعوب، بسبب ثورة الاتصالات وتدفق المعلومات، وأصبح الإنسان في هذا العالم الجديد، الذي فرض نفسه بنظامه وخصوصياته، يؤثر ويتأثر بغيره، شاء أم أبى، وأصبح من الصعب أن يعيش الإنسان فيه في عزلة عن شركائه، ولا يمكن أن يدعي عاقل أننا نستطيع أن نضع الأمة الإسلامية في علبة فيه ونغلق عليها الباب.

ـ إن الخطر الحقيقي لا يكمن في العولمة ذاتها، بقدر ما يكمن في سلبية المتلقي، وفي التوظيف الأيديولوجي للعولمة، ونجاح العولمة في الهيمنة والاختراق والتأثير، لا يتعلق بإمكانيات وقدرات الدول المتقدمة الفاعلة المصدرة للعولمة، بقدر ما يتعلق بقوة وضعف الدول الأخرى، وقابليتها للتلقي.

ـ إن التعامل مع العولمة لا يعني الاستسلام الذليل وإنما التعامل القوي في توظيف بعدها التكنولوجي، والاستفادة منه لمواجهة الهيمنة، وذلك بالحصانة والقوة والثقة بالذات، وإعطاء الحضارة الغربية حجمها الحقيقي وقيمتها الصحيحة، والتمييز بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي، وتفعيل الدعوة والحوار الإسلامي بين الشعوب والحضارات، للوصول إلى قناعات جديدة للتعريف بالإسلام والاحترام المتبادل بين الشعوب {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم}.

ـ إن العولمة في كثير من زواياها تستند استنادا مباشرا إلى الحضارة الغربية المعاصرة، التي توجهها المبادئ اللادينية الوضعية، ومن هنا فهي تنشر الحياة المادية عبر شبكاتها الكونية، وتثير أنشطتها الشهوات وتفجر الشبهات، وتسحق المقدس، وتحطم الثوابت وقيم الفطر الإيمانية، لذا فإنه لابد من الأخذ بالحقائق التي نبهنا إليها في البحث، لتسحين التنافس نحو خير الإنسانية، والوعي لشروط الانفتاح على العولمة والضوابط الشرعية، لسبل استشراف المستقبل للتكامل الثقافي العلمي والحوار مع الآخر.

ـ إن التعامل مع العولمة في ترتيباتها الاقتصادية وسيطرتها الثقافية لن يمر على أرض مفروشة لها بالزهور والورود، وإنما ستصطدم بفطرة تكوين المجتمع الإنساني وبنيته ونسيجه من لغات متعددة وأديان متباينة، وثقافات متنوعة، وفي هذا الاختلاف قال تعالى: {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم}. سورة هود ـ الآية 119.

ـ إن إخضاع البشرية لطريق واحد، وحضارة أو ثقافة واحدة بعيدة عن منهج الله وصراطه المستقيم أمر مستحيل، لأن تلك المحاولة ستفجر المجتمعات الإنسانية، وتستفز مشاعر الشعوب من الداخل، وتثير الصراع والحروب، حسب القانون الرباني وسنن الله في الدفع وصدق الله العظيم حيث يقول: {وتلك الأيام نداولها بين الناس}. سورة آل عمران ـ الآية 14.

والحمد لله أولا وأخيراوصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

<u>أهم المراجع</u>

ـ العالمية الإسلامية الثانية، د. محمد أبو القاسم حاج حمد، دار ابن حزم، طبعة ثانية، بيروت 1996.

ـ العولمة الجديدة، سيار الجميل، طبعة أولى، بيروت 1997.

ـ الثقافة الإمبريالية، إدوارد سعيد، طبعة أولى، دار الآداب، بيروت 1997.

ـ التميز في حياة المسلم بين النظرية والتطبيق، عبد الله العنزي، طبعة أولى، دار المسلم، الرياض 1998.

ـ الثقافة العربية في زمن العولمة. د. أحمد مجدي حجازي، دار القباء، مصر 2000.

ـ التاريخ والهوية: د. إسماعيل نوري الربيعي، دار الحامد، عمان طبعة أولى بدون تاريخ.

ـ عولمة أم أمركة، حسن قطامش، مكتب الطيب، مصر 1999.

ـ ظاهرة العولمة، الأوهام والحقائق. د. فتحي مسعد، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية 1999.

ـ ظاهرة العولمة، رؤية نقدية، د. بركات محمد مراد، كتاب الأمة، عدد 86، قطر.

العولمة من منظور شرعي، د. عمار جيدل ورفاقه، دار الحامد، عمان 2002.

ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، دار القلم، دمشق.

ـ الإيمان والحياة. د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة.

ـ ذاتية الأمة الإسلامية، محمد المبارك، دار الفكر بيروت.

ـ العرب والعولمة، جلال أمين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998.

ـ قضايا الفكر المعاصر. د. محمد عابد جابري، مركز الدراسات العربية، بيروت 1998.

ـ الجات والتبعية الثقافية. د. مصطفى عبد الغني، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة 1999.

ـ العولمة من منظور إسلامي، د. محسن عبد الحميد.

ـ مستقبل العالم الإسلامي، تحديات في عالم متغير، تقرير استراتيجي سنوي يصدر عن مجلة البيان سنة 1425هـ.

ـ العولمة، طبيعتها ـ وسائلها ـ تحدياتها ـ التعامل معها. د. عبد الكريم بكار. دار الإعلام. عمان 2000.

ـ محاولة الاختراق الإعلامي الأمريكي (مجلة البيان، عدد 220، سنة 2006.

ـ الحضارة التي تحفر للإنسانية قبورها، روجيه جارودي.

ـ أرقام تحكي العالم، سلسلة كتاب، مجلة البيان.

مالا بد في نظم الشعر العربي

الدكتور أبوذرخليل *الحافظ محمد سرور * *

Abstract:

Prosody is a branch of lingustics. it occupies a very significant place particularly in Arabic language. Al-Khalil Bin Ahmad Al-frahidi is considered to be the founder of this science. The credit goes to Al-frahidi for his deligent and pain staking analysis of Arabic poetry. In this paper the researcher has described the rules and regulations pertaining to the aspects of prosoidy that is meters (بــــحــــور) and analysis of rhymes. This article deals with only four meters(بحور) with their scansion (تقطيع), out of sixteen, so that the readers may benefit gtom this intensive study.

الشعر فن جميل ' عماده: الخيال والعاطفة والتصوير و الموسيقي والوزن. ويعرّفه علماء العروض بأنه: الكلام الموزون قصداً وفق الأوزان العربية . فالموزون يخرج المنثور والسجع وقصداً يرج ماورد من الكلام موزوناً عن غير قصد' كقوله تعالى:

لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى   تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّوْن   ۱   (محزوء الرمل)

يُرِيْدُ أنْ يُّخْرِجَكُمْ   مِنْ أرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ   ۲   (محزوء الرجز)

ومثل ذلك لا يسمى شعراً لكأن الوزن فيه غير مقصود' وكقول الرسول ﷺ:

أنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبُ   أنَا ابنُ عَبْدِالْمُطَّلِبُ   ۳   (محزوء الرجز)

عن جندب بن سفيان: أن رسول الله ﷺ كان في بعض المشاهد وقدميت إصبعه فقال:

هَلْ أنْتِ إلَّا إصْبَعٍ دَمِيْتِ   وَفِى سَبِيْلِ اللّٰهِ مَا لَيْتِ   ٤   (الرجز)

ولـكـنه ليس بشعر لأن وزنه إتفاقي غير مقصود' و كذلك ما ماثل هذا من كلام اللّٰه تعالى والرسول ﷺ ' وكلام الناس ممالم يقصد فيه الوزن ' وقشولنا وفق الأوزان العربية يخرج ما كان موزوناً بأوزان أخرى محدثة بعيدة عن الأوزان العربية المعروفة.

* الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية جامعة بهاء الدين زكريا، ملتان

** المحاضربقسم اللغة العربية جامعة بهاء الدين زكريا، ملتان

العروض:

ج أعاريض (مؤنثة): ميزان الشعر ' علم موازين الشعر من البيت: آخر شطره الأوّل' الطريق في عرض الجبل في مضيق.٥

اختلف في معنى كلمة العروض لورودها في اللغة بمعان متباينة فهي:

أ: مكّة وقيل إن الخليل ألهم هذا العلم فيها فنسبه إليها.

ب: الناة الصعبة تشبيها لصعوبة هذا العلم بها.

ج: الطريق في الجبل.

د: مشتقّة من العرض لأن النظم يعرض على ميزانه ليميزّ بين صحيحه و مكسوره. ولعلّ الفكرة الأخيرة' هي أقرب للصواب.٦

١ـ العَروض صِناعة يُعرف بها صحيح أوزان الشعر العربي وفاسدها وما يعتريها من الزِّحافات والعِلَل.٧

٢. العروض علم يبحث فيه عن أوزان الشعر وما يتصرّف به فيها وقد ذكروا في وجه تسمية هذا العلم بالعروض اسم لما يعرض عليه الشيء فنقل إلى هذا الفن لأنه يعرض عليه الشعر فما وافقه فصحيح وما الفه ففاسد وقال بعضهم إنه أنما سمّي بالعروض لأن الخليل ألّفه في العروض وهي مكة فسمّاه بها تبركاً.٨

واضعه الخليل بن نحمد الفراهيدي البصري(المتوفى سنة ١٧٣هـ) وضعه في مكان بين مكة والطائف اسمه (العروض فسمي هذا العلم باسمه . وقد استقرأ الخليل الشعر العربي خ فوجده لا يخرج عن خمسة عشر بحراً و تدارك عليه تلميذه الأخفش الأوسط بحراً واحداً سمي (المتدارك) فأصبح ينحصر في (١٦) بحراً.

والخليل علم من أعلام اللغة العربية ومن آئمة المتقدمين وهو أستاذ سيبويه وكان حاد الذكاء' مرهف الحس ' قوي الشخصية ' واسع الاطلاع ' وقد اهتدى بحدة ذكائه' ورهافة حسّه' وسعة ثقافته ' وبعد نظره ' إلى تأّليف المعجم و سماه (العين) لأنه ابتدأ بهذا الحرف.٩

أوّل من صنّف الشعر العربي و حصر نغماته في أوزان خاصة' هو' الخليل ابن أحمد

الـفـراهيـدي، و ذلك أنـه لما شرع يتحرّى الأوزان الشعرية، ...... يصنّف ما يسمعه من قصائد العرب إلـى نـغـمـات متشابهة ويضم إلى كلّ زمرة مثيلتها، حتى اجتمع لديه خمس عشرة نغمةً متفاوتة، لم يسـمع بعدها بيتاً إلّا وجد لنغمه مثيلاً في هذه النغمات ، فعرف أن تصنيفه قد انتهى، ولم يبق عليه إلّا أن يـضـع لهـا أسـاسـاً مشتـركـاً، فكسّر طويلاً، وسهر كثيراً ، فما أفاده التفكير ولم يجده السهر شيئاً وفيـمـا هو ذات يوم يسى٦ر في سوق الصفّارين، تنبّه إلى قرع المطارق المتوالي يناهال على صفائح الـنـحـاس بـاتـزان (طـاطـاطـم، طـاطاطم، طاطاطم) فأخذ يدمدم في طريه على إيقاعها: فعَلُنَ فَعَلُنَ فَعَلُنَ...... وابتسم جذلاً إذ انكشفت أمام بصيرته النغمة العامة لهذه الزمر الخمس عشرة وطبّق كلمة (فَعَل) عليها ...... فإذا هي تطبق تماماً واستخرج الأوزان جميعاً على هذا الأساس . وسمّى كلّ نغمة ائمة بنفسها: (بحراً).١٠ل

موضوع علم العروض:

فموضوع علم العروض إذاً هو الشعر العربي من حيث هو موزون بأوزان مخصوصة.١١ل

فائدة علم العروض:

وفائدة هذا العلم هي:

١- تمييز الشعر من غيره كالسجع.

٢- إذواك أن القرأن ليس بشعر.

٣- التـمنييز بين الأوزان المختلفة حتى لا يجمع بينها شاعر من الشعراء في قصيدة واحدة.

٤- الـمـحـافـظة عـلى الشعر من أن يكون مكسوراً ومن دخول مالا يجوز فيه من تغييرات.١٢ل

أركـان عـلـم الـعـروض أوزانـه و تـفاعيله، وهي متحركات و سكنات متتابعة على وضع معروف يوزن بها أيخ بحر من البحور الآتية:

وتتـركب هذه الأوزان من ثلاثة أشياء: أسباب ، و أوتاد و فواصل و هذه الثلاثة تتكوّن من حروف التقطيع العشرة المجموعة في لَمَعتُ سُيوفُنا ولا تتركب من غيرها أبداً.

وهي تنقسم إألى : سبَب، ووتَد، وفاصِلة.

السبب عبارة عن حرفين:

١- فإن كانا متحركين فهو السبب الثقيل كقولك لِمَ، بِكَ ، لَكَ.

٢. وإن كان الأوّل متحركاً و الثاني ساكناً فهو السبب الخفيف كقولك هَبْ، لِيْ.

الوتَد عبارة عن مجموع ثلاثة أحرف:

١. اثنان متحركان و ثالثها ساكن ويسمّى الوتد المجموع كقولك نَعَمْ، غَزَا.

٢. أو متحركان يتوسطهما حرف ثالث ساكن: كقولك مَاتَ ، قَالَ، ويسمّى الوتَد المفروقَ.

الفاصلة ثلاثة ـ أو أربعة متحركات يليها ساكن:

١. فإن كان الساكن بعد ثلاث متحرّكات تسمّى الفاصلة الصغرى كقولك سكَنُوا، مُدُناً.

٢. وإن كان الساكن بعد أربع متحركات تسمّى الفاصلة الكبرى كقولك قَتلهُم، مَلَكُنَا.١٣ـ

وتجتمع الأسباب والأوتاد والفواصل في جملة:

لَمْ أَرَ ـ عَلَى ظَهْرِ ـ جَبَلِنْ ـ سَمَكَتَنْ.

ذكرت هذه الجملة في أكثر كتب العروض القديمة والحديثة لأنها تجمع تلخيصا وافيا للأسباب والأوتاد والفواصل. ولا تعرف واضعها على التحليق وأغلب الظن أنها وضعت في القرون الوسطى.

موازين الشعر:

ثم نن الشعر يتألف من الأجزاء ويال لها التفاعيل .١٤ـ وهي تتألف من الأسباب والأوتاد والفواصل.١٥ـ

اصطلح علماء العروض على وزن الشعر العربي بموازين خاصة مؤلفة من حروف عشرة، يجمعها قولهم: "لَمَعَتْ سُيُوُفُنَا" فموازين الشعر كلّها مؤلفة من هذه الحروف التى هى: اللام

والميم والعين والتاء والسين والياء والواو والفاء والنون والألف.

فـقـد ألفوا من هذه الحروف عشرة ألفاظ ، تسمى التفاعيل، وهي: فَعُولُنْ، فَاعِلُنْ، مَفَاعِيلُنْ، مُفَاعَلَتُنْ، مُتَفَاعِلُنْ، مَفعُولَاتُ، مُستَفعِلُنْ، مُستَفعِ لُنْ، فَاعِلَاتُنْ فَاعِ لَاتُنْ.[١٦]

الزحاف والعلّة:

التـغييـر الـلاحق للاجزاء نوعان الأول يختص بالأسباب ويقال له الزحاف ولا يقع إلا في ثـانـي السبـب في الحشو غير لازم إلا في بعض مواضع ستقف عليها النوع الثاني يشترك بين الأوتاد والأسبـاب ويـقـال لـه الـعـلة ولا تـقـع إلا فـي الأعـاريض والضروب لازمة لكها أي أنها إذا لحقت بـعـروض أول بيـت قصزيدة نو بضربه لزمت في كل بيت يتلوه بخيلاف الزحاف فإنه يقع في بيت ولا يقع في آخر.[١٧]

الفرق بين الزحاف والعلّة:

١. الـزحاف مختص بثوانى الأسب اب، والعلة لا تختص بثوانى الأسباب فتتناول الأسباب والأوتاد.
٢. الزحاف يقع فى العروض والضرب و بقية أجزاء البيت ، والعلة لا تقع أصالة إلا فى العروض والضرب فقط.
٣. الزحاف لا يلزم فى بقية القصيدة، والعلكة تلزم.[١٨]

الزحاف: الزحاف على قسمين:

الأول مفرد وهـو ما يصيب حرفا واحدا فقط فى التفعيلة الواحدة.[١٩]

والثاني مزدوج وهو ما يصيب حرفبن معاً فى التفعيلة الواحدة.[٢٠]

أنواع الزحاف المفرد: أنواعه ثمانية موضحة بأمثلتها في الجدول الآتي:

الاسم	التعريف	المثال	قبل التغيير	بعد التغيير
الخَبْنُ	حذف ثاني الجزء ساكنا	حذف سين مُستَفعِلُنْ	مُتَفعِلُنْ	مُفَاعِلُنْ
الإضمار	إسكان ثاني الجزء متحركا	تسكين تاء مُتَفَاعِلُنْ	مُتْفَاعِلُنْ	مُستَفعِلُنْ

الوَقْصُ	حذف ثاني الجزء متحركا	حذف تاء مُتَفَاعِلُنْ	مُفَاعِلُنْ	مُفَاعِلُنْ
الطيُّ	حذف رابع الجزء ساكناً	حذف و او مَفْعُوْلَاتُ	مَفْعُلَاتُ	فَاعِلَاتُ
القَبْضُ	حذف خامس الجزء ساكناً	حذف ياء مُفَاعِيْلُنْ	مَفَاعِلُنْ	مَفَاعِلُنْ
العَصْبُ	إسكان خامس الجزء متحركاً	تسكين لام مُفَاعَلَتُنْ	مُفَاعَلْتُنْ	مُفَاعِيْلُنْ
العَقْلُ	حذف خامس الجزء متحركاً	حذف لام مُفَاعَلَتُنْ	مُفَاعَتُنْ	مُفَاعِلُنْ
الكَفُّ	حذف سابع الجزء ساكناً	حذف نون فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتُ	فَاعِلَاتُ

٢١

أنواع الزحاف المركب(المزدوج):وهو أربعة ننواع موضحة كذلك في الجدول الآتي:

الاسم	التعريف	المثال	قبل التغيير	بعد التغيير
الخَبْلُ	اجتماع الطيّ والخبن	حذف السين والفاء من مُسْتَفْعِلُنْ	مُتَعِلُنْ	فَعِلَتُنْ
الخزل	اجتماع الطي والإضمار	تسكين التاء و حذف الآلف من مُتَفَاعِلُنْ	مُتْفَعِلُنْ	مُفْتَعِلُنْ
الشكل	اجتماع الخبن والكف	حذف الآلف والنون من فَاعِلَاتُنْ		فَعِلَاتُ
النقص	اجتماع العصب والكف	تسكين اللام وحذف النون من مُفَاعَلَتُنْ	مُفَاعَلْتُ	مَفَاعِيْلُ

٢٢

العلّة: العلّة على قسمين:

١- علة بالزيادة: وهي ما كانت بزيادة حرف أو حرفين على التفعيلة.

٢. علة بالنقص: وهي ما كانت بالحذف.٢٣

أنواع علل الزيادة: أنواعها ثلاثة وهي موضحة في الجدول الآتي:

الاسم	التعريف	قبل التغيير	بعد التغيير
ترفيل	زيادة سبب خفيف على ما آخره وتد مجموع	فَاعِلُنْ	فَاعِلَاتُنْ
تذييل	زياده حرف ساكن على ما آخره وتد مجموع	فَاعِلُنْ	فَاعِلَانْ

تسبيغ	زياده حرف ساكن على ما آخره سبب خفيف	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتَانْ

٢٤

أنوايع علل القص: وهي تسعة موضحة كذلك في الجدول الآتي:

الاسم	التعريف	قبل التغيير	بعد التغيير
حذف	حذف سبب خفيف	فَعُوْلُنْ	فَعُوْ
قطف	اجتماع الحذف مع العصب	مُفَاعَلَتُنْ	مُفَاعِلُ
قطع	حذف الساكن الوتد المجموع و إسكان ما قبله	فَاعِلُنْ	فَاعِلُ
بتر	اجتماع القطع مع الحذف	فَعُوْلُنْ	فَعْ
قصر	حذف ساكن السبب الخفيف و إسكان ما قبله	فَاعِلَاتُنْ	فَاعِلَاتْ
حذذ	حذف الوتد المجموع	مُتَفَاعِلُنْ	مُتَفَا
سلم	حذف الوتد المفروق	مَفْعُوْلَاتُ	مَفْعُوْ
وقف	إسكان السابع المتحرك	مَفْعُوْلَاتُ	مَفْعُوْلَاتْ
كشف	حذف السابع المتحرك	مَفْعُوْلَاتُ	مَفْعُوْلَا

٢٤

البيت وأقسامه

البيت كلام تام يتألف من أجزاء و ينقسم شطرين: الأول(صدر) والثاني (عَجُزُ) ويقال لآخر كلمة من الصدر (عروض) والآخر) كلمة من العجز (ضرب) ' وما عداهما فحشو ـ مثال ذلك:

لعمرك إن الحلم زين لأهله   وماالحلم إلاحادة و تحلم

حشو   عروض   حشو   ضرب

والبيت إما تام أو مجزوء أو مشطور أو منهوك . فالتام ما استوفى جميع أجزائه' والمجزوء ما حذف من شطريه في آخرهما' والمشطور ما حذف ثاني شطريه بتمامه والمنهوك ما حذف ثلثا

مشطريه . والبيت الواحد يقال له (يتيم) وللبيتين والثلاثة (نُتُفَةٌ) وللأربعة والخمسة والستة(قطعة) وللسبعة فأكثر (قصيدة). ٢٦

بحور الشعر:

سمّي بحراً لسعته و انبساط وفي العروض وزن شعري يشتمل كما كبيرا من الشعر العربي أو لأنه يوزن به مالا يتناهى من الشعر كالبحر يؤخذ منه مالا يحتناهى من الماء.

عدد البحور:

وعدد بحور الشعر خمسة عشر بحراً كما ذكرها الخليل ابن أحمد الفرهيدي' وزاد الأخفش الأوسط(ت٢١٦هـ) تلميذه عليها بحراً سمّاه (المتدارك) ولعل الخليل لم يذكره لأن استعمال العرب له كان قليلا وقيل سمّي متداركا لأنه تدارك به مافات الخليل.٢٧

البحور التي نظم عليها العرب فنى الجاهلية والإسلام ستة عشر بحراً وهي:

١ـالطويل	٢ـالمديد	٣ـالبسيط	٤ـالوافر
٥ـالكامل	٦ـ الهزج	٧ـالرجز	٨ـالرمل
٩ـالسريع	١٠ـالمنسرح	١١ـالخفيف	١٢ـالمضارع
١٣ـالمقتضب	١٤ـالمحتث	١٥ـالمتقارب	١٦ـالمتدارك

اگآن نذكرها هنا أربعة بحور بالتفصيل فقط وهي:

١ـالطويل	٢ـالبسيط	٣ـالوافر	٤ـالكامل

الطويل

أجزاء الطويل ثمانية وهي:

فَعُولُنْ مَفَاعِيْلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيْلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيْلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيْلُنْ

وللطويل عروض واحدة و ثلاثة أآضرب.٢٨

أحكام العروض والضرب:

(١) العروض الأولى مقبوضة "مَفَاعِلُنْ" {يحذف الخامس الساكن من "مَفَاعِيْلُنْ" فتصير "مَفَاعِلُنْ"}.

ولها ثلاثة أضربٍ:

(أ) صحيح "مَفَاعِيُلُنْ".

(ب) مقبوض "مَفَاعِلُنْ" {بحذف ياء "مَفَاعِيُلُنْ" فتصير "مَفَاعِلُنْ"}.

(ج) محذوف "فَعُوُلُنْ" {بإسقاط السبب الخفيف الأخير من "مَفَاعِيُلُنْ" فتصير "مَفَاعِيْ" فتنقل إلى "فَعُوُلُنْ"}.

خلاصة لأعاريض الطويل وأضربها

العدد	العروض	العدد	الضرب
١	مقبوضة	٣	(أ) صحيح (ب) مقبوض
		٣	(ج) محذوف

جوازات في الحشو:

١. فَعُوُلُنْ ' يجوز فيها: فَعُوُلُ ٢.مَفَاعِيُلُنْ' يجوز فيها: مَفَاعِلُنْ' مَفَاعِيُلُ.٢٩

مثال: العروض المقبوضة "مَفَاعِلُنْ" منع الضرب الأول الصحيح "مَفَاعِيُلُنْ" قول أبي القاسم الشاطبي:

وَلَيُسَتْ رُءُوُسُ الْايِ خَافِيَةً عَلَى ذَكِيٍّ بِهَا يَهْتَمُّ فِيُ غَالِبِ الْأَمْرِ ٣٠

تقطيعه:

وَلَيُسَتْ	رُءُوُس الْا	ي خَافِ	يَتَنْ عَلَى
فعولن	مفاعلين	فعول	مفاعلن
سالم	سالم	مقبوض	مقبوض
ذَكِيْ يِنْ	بِهَايَهْتَمْ	مُفِيُ غَا	لِبِلْ أَمْرِيْ
فعولن	مفاعلين	فعولن	مفاعلين
سالم	سالم	سالم	سالم

تطبيق: قال زهير بن أبي سلمى يمدح سنانَ بن أبي حارثة المُرَي:

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَقَدْ كَادَ لَا يَسْلُو وأَقْفَرَ مِنْ سَلْمَى التَّعَانِيْقُ فَالثقْلُ

وَقَـدْ كُـنْـتُ مِـنْ سَـلْـمَـى سِنِيْنَ ثَمَـانِيَـا　　　عَـلَـى صِيَـرِ أَمْـرٍ مَـا يَـمـرُّوَمَـا يَـحْـلُـو

وَكُـنْـتُ إِذَا مَـا جِـئْـتُ يَـوْمـاً لِـحَـاجَةٍ　　　مَـضَـتْ وَأَجَـمَّـتْ، حَـاجَةُ الْـغَدِ مَـا تَخْلُو

وَكُـلُّ مُـحِـبٍّ أَحْـدَثَ الـنَّـأيِ عِـنْـدَهُ　　　سُـلُـوَّ فُـؤَادٍ غَيْـرَ حُبِّكِ مَـا يَسْـلُـو

تَـأَوَّبَـنِـيْ ذِكْـرُ الأَحِبَّةِ بَـعْـدَمَـا　　　هَـجَـعْـتُ وَدُوْنِـيْ لَّةُ الْحُـزْنِ فَـالـرَّمْلُ ٣١ـ

مثال: العروض المقبوضة"مَفَاعِلُنْ" مع الضرب الثاني المقبوض "مَفَاعِلُنْ". قول الأخطل:

إِذَا مَـا نَـظَـرْنَـا فِـيْ أُمُـوْرٍ قَـدِيْـمَةٍ　　　وَجَـدْنَـا حَلالاً شُـرْبُهَـا الْـمُتَـوَالِيَـا ٣٢ـ

تقطيعه:

إِذَامَا	نَظَرْنَا فِيْ	أُمُوْرِنْ	قَدِيْمَتِنْ
فعولن	مفاعلين	فعولن	مفاعلن
سالم	سالم	سالم	مقبوض

وَجَدْنَا	حَلَالَنْ شُرْ	بُهَلْمُ	تَوَالِيَا
فعولن	مفاعيلن	فعول	مفاعلن
سالم	سالم	مقبوض	مقبوض

تطبيق: قال أبو القاسم الشاطبي:

بَـدَأْتُ بِبِسْـمِ الـلّـهِ فِـي الـنَّـظْـمِ أَوَّلاً　　　تَبَـارَكَ رَحْـمَـانـاً رَحِيـمـاً وَمَـوْئِلَا

وَثَـنَّيْـتُ صَـلَّـى الـلّـهُ رَبِّيْ عَلَى الـرِّضَـا　　　مُـحَـمَّـدِنِ الْـمُهْتَـدَى إِلَـى الـنَّاسِ مُـرْسَلَا

وَعِتْـرَتِـهِ ثُـمَّ الـصَّـحَـابَةِ ثُـمَّ مَـنْ　　　تَلَاهُـمْ عَـلَـى الإِحْسَـانِ بِـالْـخَيْـرِ وُبَّلَا

وَثَـلَّثْـتُ أَنَّ الْـحَـمْـدَلِـلّـهِ دَائِـمـاً　　　وَمَـا لَيْـسَ مَبْـدُوْءاً بِـهِ أَجْـذَمُ الْـعَلَا

وَبَـعْـدُ فَـحَبْـلُ الـلّـهِ فِيْـنَـا كِتَـابُـهُ　　　فَـجَـاهِـدْ بِـهِ حِبْلَ الْـعِدَا مُتَـحَبِّلَا ٣٣ـ

مثال: العروض المقبوضة"مَفَاعِلُنْ" مع الضرب الثالث المحذوف"فَعُوْلُنْ" قول الفرزدق:

وَأَطْـلَـسَ عَسَّـالٍ، وَمَـا كَـانَ صَاحِبـاً　　　دَعَـوْتُ بِـنَـارِيْ، مَـوْهِبـاً، فَـأَتَـانِـيْ ٣٤ـ

تقطيعه:

وَأَطُلَ	سَعَسُسَالِنَ	وَمَاكَا	نَ صَاحِبا
فعول	مفاعلين	فعولن	مفاعلن
مقبوض	سالم	سالم	مقبوض

دَعَوْتُ	بِنَارِيُ مَوْ	هِبُنُ فَ	أتَانِيُ
فعول	مفاعيلن	فعول	فعولن
مقبوض	سالم	مقبوض	سالم

تطبيق: قال قيس بن سعد:

أَرَدْتُ لِـكَيْـمَـا يَـعْـلَـمَ الـنَّـاسُ أَنَّهَـا ... سَــرَاوِيْــلُ قَيْـــسٍ وَالــوُفُــوْدُ شُهُــوْدُ
وَأَلَّا يَــقُـــوْلُــوْا غَـــابَ قَيْــــسٌ وَهَــذِهِ ... سَــــرَاوِيْـــلُ عَـــادِيٍّ نَـمَتْــــهُ ثَــمُــوْدُ
وَإِنِّــيْ مِـنَ الْـقَـوْمِ الْيَـمَــانِيْـنَ سَيِّــدٌ ... وَمَـــا الـــنَّـــاسُ إِلَّا سَيِّـــدٌ وَمَسُـــوْدُ
وَبَــذَّ جَـمِيْـعَ الْـخَـلْـقِ أَصْـلِي وَمَـنْـصِبِي ... وَجِسْـــمٌ بِـــهِ أَعْـلُـوْ الرِّجَـالَ مَـدِيْـدُ[35]

الوافر

أجزاء الوافر ستة وهي:

مُفاعَلَتُنْ مُفاعَلَتُنْ مُفاعَلَتُنْ ... مُفاعَلَتُنْ مُفاعَلَتُنْ مُفَاعَلَتُنْ

وللوافر عروضتان و ثلاثة أضرب.[36]

أحكام العروض والضرب:

١. العروض الأولى مقطوفة "فَعُوْلُنْ" {أي بحذف الثاني السبب الأخير وإسكان أوّله من "مُفَاعَلَتُنْ" تصبح "مَفَاعِلُ" وتحوّل إلى "فَعُوْلُنْ".}

ولها ضرب واحد:

(أ) مقطوف "فَعُوْلُنْ" {مثل عروضه.}

٢. العروض الثاني مجزوءة صحيحة "مُفَاعَلَتُنْ" {بحذف "مفاعلتن" من آخر الشطرين.}

(أ) مجزوء صحيح "مُفَاعَلَتُنْ" {مثل عرو ضه.}

(ب) مجزوء معصوب "مَفَاعِيْلُنْ" {تسكين الخامس المتحرك من "مُفَاعَلَتُنْ" فتصير "مُفَاعَلْتُنْ" وتحوّل إلى "مَفَاعِيْلُنْ".}

خلاصة لأعاريض الوافر وأضربها

العدد	العروض	العدد	الضرب
١	مقطوفة	١	مقطوف
٢	مجزوءة صحيحة	٢	(أ)مجزوء صحيح (ب) مجزوء معصوب
٢		٣	

جوازات في الحشو:

مُفَاعَلَتُنْ ، يجوز فيها: مُفَاعَلْتُنْ، مُفَاعَلْتُ ، مَفَاعِيلُ، فَاعِلَتُنْ.٣٧

مثال العروض الأولى المقطوفة"فَعُوْلُنْ" مع الضرب المقطوف "فَعُوْلُنْ"

قول الشاعر:

بِـــكُــلِّ فَتًـــى أَغَـــرَّ مُهَـــلَّبِــيٍّ   تَـحيَـالُ بِضَوْءِ صُوُرَتِهِ شِهَابًا٣٨

تقطيعه:

بِكُلْ لِ فَتَنْ   أَغَرْرَمُهَلْ   لَفِيْ يِنْ

مفاعلتن   مفاعلتن   فَعولن

سالم   سالم   مقطوف

تَخَالُ بِضَوْ   ءِ صُوُرَتِهِي   شِهَابَنْ

مفاعلتن   مفاعلتن   فعولن

سالم   سالم   مقطوف

تطبيق: قال عمرو بن كلثوم:

أَلَا هُبِّـــيْ بِـصَـحْـنِكِ فَـاصْبَـحيْـنَـا   وَلَا تُبْـــقِـــيْ خُـــمُـــوُرَ الأَنْـــدَرِيْـــنَـــا

مُشَـــعْشَـــعَةً كَـــأَنَّ الْـــحُـــصَّ فِيْهَـــا   إِذَا مَـــا الْـــمَـــاءُ خَـــالَـطَهَـــاسَخِيْـنَـا

تَــجُــورُ بِــذِي الــلُّبَــانَةِ عَــنْ هَــوَاهُ　　إذَا مَــــا ذَاقَهَـــا حَتَّـــى يَــلِيْــنَـــا

تَــرَى الــلَّــحِــزَ الشَّــحِيْــحَ إذَا أمِــرَّتْ　　عَــلَيْـــهِ لِــمَـــالِــهِ فِيْهَـــا مُهِيْــنَـــا ٣٩

مثال الـعـروض الثـانية الـمـجزوءـة الـصحيحة "مُفَاعَلَتُنْ" مع الضرب الأوّل المجزوء الصحيح "مُفَاعَلَتُنْ".

قول الشاعر:

سَـــمَـــــاءُكَ تُــمْــطِـــرُ الـــذَّهَبَـــا　　وَحَـــــرْبُكَ تَــــلْتَـــظِـــيْ لَهَبَـــا ٤٠

تقطيعه:

سَمَاءُكَ تُمْ	طِرُذْذَهَبَا
مفاعلتن	مفاعلتن
سالم	سالم
وَحَرْبُكَ تَلْ	تَظِيْ لَهَبَا
مفاعلتن	مفاعلتن
سالم	سالم

تطبيق:

غَـــــزَالٌ زَانَـــــــهُ الْـــحَـــوَرُ　　وَسَـــــاعَـــدَ طَـــرْفَـــهُ الْــقَــدَرُ

يُـــــرِيْكَ إِذَا بَـــــدَا وَجَهــــــاً　　حَـــكَـــاهُ الشَّـــمْـــــسُ وَالْـــقَــمَـــرُ

يَـــــرَاهُ الــــلّٰـــــــهُ مِـــنْ نُـــوْرٍ　　فَلَا جِــــــــنٌّ وَلَا بَشَــــــــــــرُ

فَـــــذَاكَ الْهَـــــمُّ لَا طَـــلَـــلٌ　　وَقَـــفُـــتُ عَـــلَيْـــــهِ تَـــعْتَبِـــرُ

اَهَـــــاجَكَ مَـــــنْـــزِلٌ أَقْـــوَى　　وَغَيَّــــــــرَأَيَةُ الْـــــغَيَــــــرُ ٤١

مثال الـعـروض الثـانية الـمـجزوء ة الصحيحة "مُفَاعَلَتُنْ" مع الضرب الثاني المجزوء المعصوب "مَفَاعِيْلُنْ".

عَــجِبْـــتُ لِـــمَـــعْشَـــرٍ عَــدَلُــوْا　　بِـــمُـــعْتَـــمِـــرٍ أَبَــــابَشُـــرِ ٤٢

تقطيعه:

عَجِبْتُ لِمَعْ	شَرِنْ عَدَلُوا
مفاعلتن	مفاعلتن
سالم	سالم
بِمُعْتَمِرٍ	أَبَا بَشُرِ
مفاعلتن	مفاعلين
سالم	معصوب

تطبيق:

وَبَــــدْرٍ غَيْـــــرِ مَــــمُـــحُــوقٍ	مِــــنَ الْــعِــقْيَــــانِ مَــخْــلُــوقِ
إِذَا أُسْـــقِيْــــتَ فَــضُـــلَتَــــــهُ	مَـــزَجْـــتَ بِـــرِيْـــقِــــهِ رِيْــقِـــيْ
فَيَـــالَكَ عَـــاشِـــقــاً يُسْـــقَـــى	بَــــقِيَّةَ كَـــــأْسِ مَـــعْشُـــوْقِ
بَــكَيْـــتُ لِـــنَـــأْيِــــهِ عَــنِّــيْ	وَلَا أَبْــــكِـــــيْ بِتَشْهِيْــــــقِ
لِـــمَـــنُـــــزِلَةٍ بِهَـــــا الْــــأَفُلَا	كُ أَمْثَــــالَ الْــــمَهَــــارِيْــقِ ٤٣ؑ

البسيط

أجزاء البسيط ثمانية وهي:

مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ

وللبسيط ثلاث أعاريض وستة أضرب.٤٤ؑ

أحكام العروض والضرب:

١. العروض الأولى مخبونة فَعِلُنْ {فحذف الثاني الساكن من "فَاعِلُنْ" فتصير "فَعِلُنْ"}

ولها ضربان:

(أ) مخبون فَعِلُنْ {مثل عروضه.}

(ب) مقطوع فَعْلُنْ{بحذف آخر الوتد المجموع و إسكان ثانية من "فَاعِلُنْ" فتصير

"فَاعِلُ" وتحوّل إلى "فَعْلُنْ".}

٢. العروض الثانى٦ة مجزوءة صحيحة مُسْتَفْعِلُنْ { بحذف "فَاعِلُنْ" من آخر الشطرين.}

ولها ثلاثة أضرب:

(أ) مجزوء صحيح مُسْتَفْعِلُنْ {مثل عروضه.}

(ب) مجزوء مذال مُسْتَفْعِلَانْ {بزيادة حرف ساكن على "مُسْتَفْعِلُنْ" فتصير "مُسْتَفْعِلَانْ".}

(ج) مجزوء مقطوع مَفْعُوْلُنْ {بحذف آخر الوتد المجموع و إسكان ثانية من "مُسْتَفْعِلُنْ" فتصير "مُسْتَفْعِلْ" و تحول إلى "مَفْعُوْلُنْ" .}

٣. العروض الثالثة مجزوءة مقطوعة مَفْعُوْلُنْ { بحذف آخر الوتد المجموع و إسكان ثانية من "مُسْتَفْعِلُنْ" فتصير "مُسْتَفْعِلْ" و تحول إلى "مَفْعُوْلُنْ".}

ولها ضرب واحد:

(أ) مجزوء مقطوع مَفْعُوْلُنْ { مثل عروضه.}

خلاصة لأعاريض البسيط و أضربها

العدد	العروض	العدد	الضرب
١	مخبونة	٢	(أ) مخبون (ب) مقطوع
٢	مجزوءة صحيحة	٣	(أ) مجزوء صحيح (ب) مجزوء مذال (ج) مجزوء مقطوع
٣	مجزوءة مقطوعة	١	(أ) مجزوء مقطوع
		٦	

جوازات في الحشو:

١- مُسْتَفْعِلُنْ' يجوز فيها : مَفَاعِلُنْ' مَفْعُوْلُنْ' فَعُوْلُنْ.

٢- فَاعِلُنْ' يجوز فيها: فَعِلُنْ.٥٤ى

مثال العروض الأولى المخبونة "فَعِلُنْ" مع الضرب الأوّل المخبون "فَعِلُنْ":

قول الشاعر:

ذَاكَ الْــقِـــرَى لَا قِـــرَى قَـــوْمٍ رَأَيْتُهُـــمُ   يَــقْـــرُوْنَ ضَيْـفَهُـمُ الْـمَـلْـوِيَّةَ الْـجُـدُدَا٤٦

تقطيعه:

ذَاكَلْقِرَى	لَا قِرَى	قَوْمِنْ رَأَيْ	تُهُمُوْ
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن	فعلن
سالم	سالم	سالم	مخبون
يَقْرُوْنَ ضَيْ	فَهُمُلْ	مَلْوِيْيَتَلْ	جُدُدَا
مستفعلن	فَعِلن	مستفعلن	فَعِلن
سالم	مخبون	سالم	مخبون

تطبيق: قال شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري:

أَمِــنْ تَــذَكُّــرِ جِيْــرَانٍ بِـذِيْ سَـلَـمٍ   مَـزَجْـتُ دَمْـعــاً جَرَى مِنْ مُـقْـلَةٍ بِـدَمِ

أَمْ هَبَّــتِ الـرِّيْــحُ مِـنْ تِـلْـقَــآءِ كَـاظِـمَةٍ   أَوْ أَوْمَـضَ الْبَـرْقُ فِـي الـظُّـلْـمَـآءِ مِنْ إِضَمِ

فَــمَــا لِـعَيْـنَيْكَ إِنْ قُـلْـتَ اكْـفُـفَـاهَـمَـتَـا   وَمَـــا لِـقَـلْـبِكَ إِنْ قُــلْـــتَ اسْتَـفِـقْ يَهِـمِ

أَيَـحْسَــبُ الـصَّــبُّ أَنَّ الْـحُـبَّ مُـنْـكَـتِـمٌ   مَـــا بَيْــنَ مُـنْـسَـجِــمٍ مِّـنْــهُ وَمُـضْـطَـرِمِ

لَـوْلَا الْهَـوَى لَـمْ تُـرِقْ دَمْـعــاً عَـلَــى طَلَلٍ   وَلَا أَرِقْــــتَ لِـذِكْــرِ الْبَــانِ وَالْـعَـلَـمِ٤٧

مثال العروض الأولى المخبونة "فَعِلُنْ" مع الضرب الثاني المقطوع "فَعْلُنْ" ال أبو العلاء:

مَــنْ لِـيْ بِــأَنّــيْ وَحِيْــدٌ لَايُـصَــاحِبُـنِيُ   حَـيٌّ سِــوَى الـلّٰــهِ لَا جِنٌّ وَلَا إِنْــسُ٤٨

تقطيعه:

مَنْ لِيْ بِأَنْ	نِيْ وَحِيْ	دُنْ لَا يُصَا	حِبُنِيْ
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن	فعلن
سالم	سالم	سالم	مخبون
حَيْ يُنْ سِوَلْ	لَا هُ لَا	جِنْ نُنْ وَلَا	إِنْسُوْ
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن	فعْلن

سالم	سالم	سالم	مقطوع

تطبيق:قال جرول ابن الأوس الحطيئة:

لَـــقَــدْ مَـــرَيْتُـكُـــمْ لَـوْ أَنَّ دِرَّتَـكُـمْ   يَـوْمـاً يَجِيُئُ وِهَـا مَسْحِيْ وَإِبْسَـاسِ
لَـمَّــا بَـدَالِيْ مِـنُـكُمْ غَيْبَ أَنُفُسِكُمْ   وَلَــمْ يَـكُـنْ لِـجَـرَاحِـيْ فِيُـكُمْ آسِ
أَزْمَـعْـتُ يَـأْسـاً مُبِيْـنًـا مِنْ نَـوَالِكُمُ   وَلَا تَـرَى طَــارِداً لِـلْـحُـرِّ كَـالْيَـاسِ
مَـاكَــانَ ذَنُـبُ بَـغِيْـضٍ لَا أَبَـالَـكُمْ   فِـيْ بَـائِـسٍ جَاءَ يَحْـدُوْ آخِرَ النَّاسِ
جَـارٌ لِـقَـوْمٍ أَطَـالُـوْا هُـوْنَ مَـنُـزِلِـهِ   وَغَـــادَرُوْهُ مُـقِيْـمـاً بَيْـنَ أَرْمَـاسِ ٤٩ى

مثال الـعـروض الثـانية الـمـجـزوء ة الصحيحة "مُسْتَفْعِلُنْ" مع الضرب الأوّل المجزوء الصحيح "مُسْتَفْعِلُنْ". قول الشاعر:

مَـــاذَا وُقُـــوْفِـــيْ عَـلَـــى رَبْـعٍ عَـفَـــا   مَـــخْـلُـوْلِـقٍ دَارِسٍ مُسْتَـعْـجِـمِ ٥٠ى

تقطيعه:

مَاذَا وُقُوْ	فِيْ عَلَى	رَبعٍ عَفَا
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن
سالم	سالم	سالم

مَخْلُوْلِقِنْ	دَارِسِنْ	مُسْتَعْجِمِيْ
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن
سالم	سالم	سالم

تطبيق:

ظَـــالِـمَتِـيْ فِـي الْهَـوَى لَا تَـظْـلِمِيْ   وَتَـــصْـــرِمِـــيْ حَبْـلَ مَـنْ لَّـمْ يَـصْـرِمِ
أَهُـــكَـــذَا بَـــاطِلاً عَـــاقَبْتُـنِـيْ   لَا يَـــرْحَـــمُ الـلّٰـــهُ مَـنْ لَّـمْ يَــرْحَـمِ
تَـلْـــتِ نَـفْساً بِلَا نَـفْــسٍ وَّمَـا   ذَنـــْبٌ بِـــأَعْـظَـمَ مِـنْ سَـفْكِ الـدَّمِ
لِـــمِثْـلِ هَــذَا بَـكَــتْ عَيْــنِـيْ وَلَا   لِـلْـمَـنْــزِلِ الْـقَـفْـرِ أَوْلِـلْأَرْسَـمِ ٥١ى

مثال الـعـروض الثـانية الـمـجـزوء ـة الـصـحيحة "مُسْتَفْعِلُنْ" مع الضرب الثاني المجزوء المذال

"مُسْتَفْعِلَانُ".

قول الشاعر:

يَــا صَــاحِ قَــدْ أَحْــلَفُــتُ أَسْمَــاءَ هَــا   كَــانَــتُ تَـمَـنِّيكَ مِـنْ حُسُنِ الْوِصَـالُ ٥٢هـ

تقطيعه:

يَا صَاحِ قَدْ	أَحْلَفُتُ	أَسْمَاءَ هَا
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن
سالم	سالم	سالم

كَانَتُ تَمَنْ	نِيكَ مِنْ	حُسُنِ لُوِصَالُ
مستفعلن	فاعلن	مستفعلان
سالم	سالم	مذال

تطبيق:

يَــا طَــالِبــاً فِــي الْهَــوَى مَــالَا يَــنَــالُ   وَسَــــائِلاً لَـــمْ يَــعَفْ ذُلَّ السُّــؤَالُ

وَلَّــتْ لَيَــالِــي الــصِّبَــا مَــحْــمُــوْدَةً   لَــوْأَنَّهَــا رَجَــعَــتْ تِــلْكَ الــلَّيَــالُ

وَأَعْــقَبَتْهَــا الَّتِــي وَاصَــلْتُهَــا   فِــالْهِــجْــرِ لَــمَّــارَأَتْ شَيْــبَ الْقَــذَالُ

لَا تَــلْتَــمِــسْ وَصْــلَةً مِّــنْ مُــخْــلِفٍ   وَلَا تَــكُــنْ طَــالِبــاً مَــالَا يَنَــالُ ٥٣هـ

مثال العروض الثالثة المجزوء ة المقطوعة "مَفْعُوْلُنْ" مع الضرب المجزوء المقطوع "مَفْعُوْلُنْ".

قول الشاعر:

مَــــاهَيَّــــجَ الشَّــــوْقُ مِـــنْ أَطْلَالِ   أَضْــحَــتْ قِــفَــاراً كَــوَحْــيِ الْــوَاحِــيُ ٥٤هـ

تقطيعه:

مَاهِيْ يُجِشْ	شَوْقُ مِنْ	أَطْلَالِيْ
مستفعلن	فاعلن	مفعولن
سالم	سالم	مقطوع

أَضْحَتْ قِفَا   رَنْ كَوَحْ   يِلْوَاحِيُ

مستفعلن فاعلن مفعولن

سالم سالم مقطوع

تطبيق:

كَـــــأَنَّـــــــهُ فِـــضَّةٌ مَسْبُـــوُكَةٌ أَوْذَهَـــــبٌ خَــــــالِـــصٌ مَسْبُـــوُكُ

مَـــا أَطْيَـــبَ الْــعَيْـــــشَ إِلَّا أَنَّـــــهُ عَـــنْ عّـــاجِـــلٍ كُـــلِّـــــهِ مَتْـــرُوْكُ

وَالْـــخَيْـــرُ مَسْـــدُوْدَـــةٌ أَبْـــوَابُـــــهُ وَلَا طَـــرِيْـــقٌ لَّـــــهُ مَسْـــلُـــوْكُ٥٥

الكامل

أجزاء الكامل ستة وهي:

مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ

وللكامل ثلاث أعاريض و تسعة أضرب.٥٦

أحكام العروض والضرب:

١- العروض الأولى صحيحة "مُتَفَاعِلُنْ" ولها ثلاثة أضرب:

(أ) صحيح "مُتَفَاعِلُنْ".

(ب) مقطوع"مُتَفَاعِلْ" {بحذف آخر الوتد المجموع وإسكان ثانية من "مُتَفَاعِلُنْ" و تصبح "مُتَفَاعِلْ".}

(ج) أحذّ مضمر"فَعْلُنْ" {بحذف الوتد المجموع مع إسكان الثاني فتصير "مُتَفَاعِلُنْ" إلى "مُتْفَا" وتحوّل إلى "فَعْلُنْ".}

٢- العروض الثانية حذاء"فَعِلُنْ {بحذف الوتد المجموع الأخير فتصير "مُتَفَاعِلُنْ" إلى "مُتَفَا" وتحوّل إلى "فَعِلُنْ".}

ولها ضربان:

(أ) أحذّ "فَعِلُنْ" {مثل عروضه.}

(ب) أحذّ مضمر"فَعْلُنْ" {بحذف الوتد المجموع مع إسكان الثاني فتصير "مُتَفَاعِلُنْ" ملى "مُتْفَا" وتحوّل إلى "فَعْلُنْ".}

٣- العروض الثالثة مجزوءة صحيحة "مُتَفَاعِلُنْ" {بحذف "مُتَفَاعِلُنْ" من الشطرين.}

ولها أربعة أضرب:

(أ) مجزوء صحيح "مُتَفَاعِلُنْ"{مثل عروضه.}

(ب) مجزوء صحيح "مُتَفَاعِلَاتُنْ" {بزيادة سبب خفيف فتصير "مُتَفَاعِلُنْ" إلى "مُتَفَاعِلَاتُنْ".}

(ج) مجزوء مذال "مُتَفَاعِلَانْ" {بزيادة حرف ساكن فتصير "مُتَفَاعِلُنْ" إلى "مُتَفَاعِلَانْ"}

(د) مجزوء مقطوع "مُتَفَاعِلْ" {بحذف الوتد المجموع مع إسكان الثاجني فتصير "مُتَفَاعِلُنْ" إلى "مُتَفَاعِلْ".}

خلاصة لأعاريض الكامل وأضربها

العدد	العروض	العدد	الضرب
١	صحيحة	٣	(أ)صحيح(ب)مقطوع (ج) أحذّ مضمر
٢	حذاء	٢	(أ) أحذّ (ب) أحذّ مضمر
٣	مجزوء صحيحة	٤	(أ) مجزوء صحيح (ب) مجزوء مرفل (ج)مجزوء مذال (د) مجزوء مقطوع
		٩	

جوأزات في الحشو:

١- مُتَفَاعِلُنْ ' يجوز فيها: مُتْفَاعِلُنْ (مُسْتَفْعِلُنْ)' مَفَاعِلُنْ' مُتُفَعِلُنْ (مُفْتَعِلُنْ).

٢- مُتَفَاعِلَانْ و مُتَفَاعِلَاتُنْ' يجوز فيهما: مُتْفَاعِلُنْ.

٣- مُتَفَاعِلْ' يجوز فيها: فَعْلَاتُنْ (مَفْعُوْلُنْ).٥٧ـ

مثال العروض الأولى الصحيحة"مُتَفَاعِلُنْ" مع الضرب الأوّل الصحيح "مُتَفَاعِلُنْ":

قول الشاعر:

أَتُــــوَى وَقَــــصَّـــــرَ لَيْـــلَةً لِيُـــزَوَّدَا　　فَـمَـضَـى وَأَخْـلَفَ مِـنْ قُتَيْـلَةَ مَـوْعِـدَا٥٨

تقطيعه:

أَتُوَى وَقَصْ	صَرَلَيْلَتَنْ	لِيُزَوْوَدَا
مستفعلن	متفاعلن	متفاعلن
مضمر	سالم	سالم

فَمَضَى وَأَخْ	لَفَ مِنْ قُتَيْ	لَتَمَوْعِدَا
متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن
سالم	سالم	سالم

تطبيق: وقال لبيد بن ربيعة رضى اللّٰه تعالى عنه:

عَـفَـتِ الـدِّيَـارُ مَـحَلُّهَـا فَـمُـقَـامُهَـا　　بِـمِـنًـى تَـأَبَّـدَ غَـوْلُهَـا فَـرِجَـامُهَـا
فَـــمَـــدَافِــعُ الـرَّيَّـــانِ عُــرِّيَ رَسْــمُهَـــا　　خَـلَـقًـا كَـمَـا ضَـمِـنَ الْـوُحِـيَّ سِلَامُهَـا
دِمَـــنٌ تَـــجَـتَّـــمَ بَــعْــدَ عَهْــدِ أَنِيْسِهَـــا　　حِـجَـجٌ خَـلَـوْنَ حَلَالُهَـــا وَحَـرَامُهَـا
رُزِقَــتْ مَـــرَابِيْـعَ الـنُّـجُـوْمِ وَصَـابَهَـا　　وَدْقُ الـرَّوَاعِـدِ جَـوْدُهَـا فَـرِهَـامُهَـا
مِـــنْ كُـــلِّ سَـــارِيَةٍ وَغَـــادٍ مُـدْجِـنٍ　　وَعَشِيَّةٍ مُتَـــجَـــاوِبٍ إِرْزَامُهَـــا ٥٩

مثال العروض الأولى الصحيحة "مُتَفَاعِلُنْ" مع الضرب الثاني المقطوع "مُتَفَاعِلْ".

قول الشاعر:

وَدَعَـــوْتُ رَبِّـــى بِـــالسَّـــلَامَةِ جَـــاهِـدًا　　لِيُـــصِـــحَّـــنِـيْ فَـــإِذَا السَّـــلَامَةُ دَاءُ٦٠

تقطيعه:

وَدَعَوْتُ رَبْ	بِيْ بِسْلَا	مَةِ جَاهِدَنْ
متفاعلن	مستفعلن	متفاعلن
سالم	مضمر	سالم

لِيُصِحْ حَنِيْ	فَإِذَسْسَلَا	مَةُ دَاءُوْ

متفاعلن	متفاعلن	متفاعِلْ
سالم	سالم	مقطوع

تطبيق: قال الشاعر الكذاب وهو في السجن يهجو أبا الحزم:

قُـلْ لِـلْـوَزِيْـرِ، وَقَـدْ قَـطَـعْـتُ بِـمَـدْحِـهِ   زَمَـنِـيْ، فَـكَـانَ السِّـجْـنُ مِـنْـهُ ثَـوَابِـيْ

لَاتَـخْــشَ فِـيْ حَـقِّـيْ بِـمَـا أَمْـضَيْتَـهُ

لَـمْ تُـخْـطِ فِـيْ أَمْـرِي الـصَّـوَابَ مُـوَفَّـقـاً،   هَـذَا جَـزَاءُ الشَّـاعِـرِ الْـكَـذَّابِ! ٦١

مثال العروض الأولى الصحيحة "مُتَفَاعِلُنْ" مع الضرب الثالث الأحذّ المضمر "فَعْلُنْ".

بِـأَبِـيْ وَأُمِّـيْ غَـادَةً فِـيْ خَـدِّهَـا   وَرْدٌ وَبَيْـنَ جُـفُـوْنِهَـا سِـحْـرُ ٦٢

تقطيعه:

بِأَبِيْ وَأُمْ	مِيْ غَادَتَنْ	فِيْ خَدْدِهَا
متفاعلن	مستفعلن	مستفعلن
سالم	مضمر	مضمر

وَرْدُنْ وَبَيْ	نَ جُفُوْنِهَا	سِحْرُ
مستفعلن	متفاعلن	فعلن
مضمر	سالم	أحذّ مضمر

تطبيق:

يَـوْم الْـمُـحِـبِّ لِـطُـوْلِـهِ شَهْـرُ   وَالشَّهْـرُ يُـحْسَـبُ أَنَّـهُ دَهْـرُ

بِـأَبِـيْ وَأُمِّـيْ غَـادَةً فِـيْ خَـدِّهَـا   سِـحْـرٌوَبَيْـنَ جُـفُـوْنِهَـا سِـحْـرُ

اَلشَّـمْـسُ تَـحْسِـبُ أَنَّهَـا شَـمْـسُ   وَالْبَـدْرُ يَـحْسِـبُ أَنَّهَـا الْبَـدْرُ

فَسَـلِ الْهَـوَى عَـنْهَـا يُـجِبْكَ، وَإِنْ نَـأَتْ   فَسَـلِ الْـقِـفَـارُ بُـحِيْبُكَ الْـقَـفْـرُ ٦٣

مثال العروض الثانية الحذاء "فَعِلُنْ" مع الضرب الأوّل الأحذّ "فَعِلُنْ".

قول الشاعر:

فَـــــإِلَيكَ بَـــعْـــدَ اليَـــوْمِ تَـــقْـــدِمَةً   لاقَتْكَ بِـــالتَّـــصْـــرِيْـــحِ مُـــنْـكَشِفًـــا ٦٤

تقطيعه:

فَإِلَيْكَ بَعْ	دَلْيَوْمِ تَقْ	دِمَتَنْ
متفاعلن	مستفعلن	فَعِلُنْ
سالم	مضمر	أحذّ

لَا قَتْكَ بِتْ	تَصْرِيْحِ مُنْ	كَشِفَنْ
مستفعلن	مستفعلن	فَعِلن
مضمر	مضمر	أحذّ

تطبيق: قال محمد بن بشير الخارجي:

أَرِقَ الْـــحَـــزِيْـــنُ وَعَـــادَهُ سُهُـــدُهُ   لِـــطَـــوَارِقِ الْهَـــمِّ الَّتِـــيْ تَـــرِدُهُ
وَذَكَـــرْتُ مَـــنْ لَانَـــتْ لَـــهُ كَبِـــدِيْ   فَـــأَبَـــى فَـــلَيْـــسَ تَـــلِيْـــنُ لِـــيْ كَبِـــدُهُ
وَأَبَـــى فَـــلَيْـــــسَ بِـــنَـــازِلٍ بَـــلَـــدِيْ   أَبَـــداً وَلَيْـــسَ بِـــمُـــصْـــلِـــحِـــيْ بَـــلَـــدُهُ
فَـــصَـــدَعْـــتُ حِيْـــنَ أَبَـــى مَـــوَدَّتَـــهُ   صَـــدَعَ الـــزَّجَـــاجَةِ دَائِـــمٌ أَبَـــدُهُ
وَعَـــرَفْـــتُ أَنَّ الـــطَّـــيْـــرَ قَـــدْ صَـــدَقَـــتْ   يَـــوْمَ الْـــكُـــدَانَةِ شَـــرَّمَـــا تَـــعِـــدُهُ ٦٥

مثال العروض الثانية الحذاء "فَعِلُنْ" مع الضرب الثاني الأحذّ المضمر "فَعْلُنْ".

قول الشاعر:

وَلَـــنِـــعْـــمَ حَشْـــوُ الـــدِّرْعِ أَنْـــتَ إِذَا   دُعِيَـــتْ نَـــزَالِ وَلُـــجَّ فِـــي الـــذُّعْـــرِ ٦٦

تقطيعه:

وَلَنِعْمَ حَشْ	وُدْدِرْعِ أَنْ	تَ إِذَا
متفاعلن	مستفعلن	فَعِلن
سالم	مضمر	أحذّ

دُعِيَتْ نَزَا	لِ وَلُجْ جَ فِذْ	ذُعْرِيْ

متفاعلن   متفاعلن   فَعْلن

سالم   سالم   أحذّ مضمر

تطبيق:

عَيْـــنِـــيَّ كَيْفَ غَـــرَرْتُـــمَـــا قَـــلْبِـيُ   وَأَبَـــحْتُـــمَـــاهُ لَـــوْعَةَ الـــحُـــبِّ

يَـــانَـــظْـــرَـــةً أَذْكَـــتِ عَـــلَـى كَبِـــدِيُ   نَـــاراً قَـــضَيْـــتِ بِـــحَـــرِّهَـــا نَـــحْبِـيُ

خَـــلُّـــوا جَـــوَى قَـــلْبِـــيُ أُكَـــابِـــدُهُ   حَسْبِـــيُ مُـــكَـــابَـــدَةُ الْـــجَـوَى حَسْبِـيُ

عَيْـنِـيَّ جَـنَـــتْ مِـــنْ شُـــؤْمِ نَـظْـرَتِهَـــا   مَـــالَا دَوَاءَ لَـــهُ' عَـــلَـــى قَـــلْبِـــيُ

جَـــانِيْكَ مَـــنْ يَـــجْـنِـــيَ عَـــلَيْكَ وَقَـــدْ   تَـعَـدَّى الـصِّـحَـــاحُ مُبَارِكَ الْحَجَـرُبِ٦٧

مثال العروض الثالثة المجزوءة الصحيحة "مُتَفَاعِلُنْ" مع الضرب الأوّل المجزوء الصحيح "مُتَفَاعِلُنْ"

قول الشاعر:

وَإِذَا افْتَـــقَـــرْتَ فَلَاتَـــكُـــنْ   مُتَـــخَشِّـــعـــاً وَتَـــجَـــمَّـــلِ٦٨

تقطيعه:

وَإِذَ فْتَقَرْ   تَ فَلَا تَكُنْ

متفاعلن   متفاعلن

سالم   سالم

مُتَخَشِّعَنْ   وَتَجَمَّلِيْ

متفاعلن   متفاعلن

سالم   سالم

تطبيق: قال الأعشى:

أَوَصَـــلْـــتَ صُـــرْمَ الْـــحَبْـــلِ مِـــنْ   سَـــلْـــمَـــى لِـــطُـــوْلِ جَـــنَـــابِهَـــا

وَرَجَـــعْـــتَ بَـــعْـــدَ الشَّيْـــبِ تَبْـــــ   ـــغِـــيْ وُدَّهَـــا بِـــطِلَابِهَـــا

أَقْــصِــرْ فَــــإِنَّكَ طَــــالَــمَــا   أُوضِــعْــتَ فِــي إِعْــجَــابِهَــا
أَوَلَـــنْ يُلَاحَـــمَ فِـــي الـــزُّجَـــا   جَةِ صَــدْعُهَـــا بِـــعِــصَـــابِهَـــا
أَوَلَـــنْ تَـــرَى فِـــي الـــزُّبُـــرِ بَيِّـــ   ـــنَةً بِـــحُسْـــنِ كِتَـــابِهَـــا٦٩؎

مثال

العروض الثالثة المجزوءة الصحيحة "مُتَفَاعِلُنْ" مع الضرب الثاني المجزوء المرفل "مُتَفَاعِلَاتُنْ".

قول الشاعر:

سَبَـــقَـــتْ مَـــنِيَّتُـــهُ الْـــمَشِـــيْ   بَ وَكَـــانَ مِيْتَتُـــهُ افْتِـــلَاتَـــا٧٠؎

تقطيعه:

سَبَقَتْ مَنِيُ	يَتُهُلْ مَشِيُ
متفاعلن	متفاعلن
سالم	سالم
بَوَكَانَ مِيُ	تَتُهُفْ فِلَاتَا
متفاعلن	متفاعلاتن
سالم	مجزوء مرفل

تطبيق: قال الأعشى:

هَــلْ أَنْــتَ يَــا مِصْلَاتُ مُبْـــ   ـــتَـكِـرٌ غَـدَاةَ غَـدٍ فَرَاحِلْ
إِنَّـــــالَـــدَى مَـــلِكٍ بِشَبْـــــ   ـــوَةَ مَـاتَـغِبُّ لَـهُ الـنَّـوَافِلْ
مُتَـــحَـلِّـرِ الْـكَـفَّيْـنِ مِثْـــــ   ـــلِ الْبَـدْرِ قَـوَّالَ وَفَـــاعِـلْ
اَلْـوَاهِـــبِ الْـمِـائَةَ الصَّـفَـا   يَـــابَيْـــنَ تَـــالِيَةٍ وَحَـــائِـلْ
وَلَـقَـدْ شَـرِبْـتُ الْـخَـمْـرَتَـرْ   كُـضُ حَـوْلَـنَـا تُرْكٌ وَكَـابُلْ٧١؎

مثال العروض الثالثة المجزوءة الصحيحة "مُتَفَاعِلُنْ" مع الضرب الثالث المجزوء المذال "مُتَفَاعِلَانْ".

قول الشاعر:

أَلْــقَـــى بِــجَـــانِــب خَــصْــرِهِ   أَمْـضَـى مِـنَ الْـأَجَـلِ الْمُتَاحِ ٧٢ل

تقطيعه:

أَلْقَى بِجَا   نَب خَصْرِهِ

مستفعلن   متفاعلن

مضمر   سالم

أَمْضَى مِنَلْ   أَجَلِلْ مَتَاحْ

مستفعلن   متفاعلانْ

مضمر   مجزوء مذَال

تطبيق:

يَـــامُـقْــلَةَ الـــرِّشَـــأِ الـغــرى   روشـــقة الْـــقَــمَــرِ الْـمُـنِـيْــرِ

مَـــارَنَـــقَـــتْ عَيْـنَـــاكِ لِـــيْ   بَيْـــــن الأَكـــــلة الستــــور

إِلَّا وَضَــعَــتْ يَـدِيْ عَـلَـــى   قَـــلْبِـــيْ مَـخَـــافَةَ أَنْ يَّـــطِيْــرَ

هَبْــنِــيْ كَبَــعْـضِ حَـمَــامِ مَكَّ   ــــــةَ وَاسْتَــمِـعْ قَـوْلَ الـنَّـذِيْـرِ

اِبْــنِـــيْ لَا تَـــظْــلِـمْ بِـمَكَّ   ــــةَ لَا الـصَّغِيْـرَ وَلَا الْكَبِيْـرَ٧٣ل

مثال الـعـروض الـثـالثة الـمجـزوءـة الصحيحة "مُتَفَاعِلُنْ" مع الضرب الرابع المجزوء المقطوع "مُتَفَاعِلْ".

قول الشاعر:

وَإِذَاهُـــمْ ذَكَــــرُوا الإِسَـــــا   ءَــةَ أَكْثَــرُوا الْـحَسَنَـاتِ ٧٤ل

تقطيعه:

وَإِذَا هُمُوْ   ذَكَرُلْ إِسَا

متفاعلن   متفاعلن

سالم	سالم
ءَ ةَ أَكْثَرُ	حَسَنَاتِيُ
متفاعلن	متفاعل
سالم	مقطوع

وهذه الصورة نادرة في مجزوء الكامل.

هوامش

١- القرآن:٩٢/٣.

٢- القرآن:٣٥/٢٦.

٣- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير' باب من قاد دابّة غيره فى الحرب' رقم الحديث:٤٧٤/٢٨٦٤.

٤- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير' باب من ينكبُ أو يطعن في سبيل الله' رقم الحديث: ٢٨٠٢/ ٤٧٤.

٥- المنجد في اللغة والأعلام: ص٤٩٧ (عرض)' المعجم الوسيط: ص٥٩٤ (عرض).

٦- العروض الواضح: ص٧٠.

٧- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: ص٣.

٨- محيط الدائرة: ص٦.

٩- الموجز في البلاغة والعروض: ص٩٩.

١٠- العروض الواضح: ص٦٨.

١١- الشعر العربي: ص٧.

١٢- أيضا: ص٨.

١٣- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: ص٥.

١٤- محيط الدائرة: ص٨.

١٥- أيضاً: ص١٠.

١٦- الشعر العربي: ص٨.

١٧- محيط الدائرة: ص٣٦.

١٨- الشعر العربي: ص١٥.

١٩- العروض الواضح: ص٤٧.

٢٠- أيضاً ص٤٧.

٢١- الشعر العربي: ١٦.

٢٢- أيضا: ص١٧.

٢٣- أيضا: ص١٧.

٢٤- أيضا: ص١٨.

٢٥- أيضا: ص١٨.

٢٦- اللُّباب: ص١٨٨.

٢٧- البيان في علون اللسان: ص٢٣٧.

٢٨- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: ص٢٩.

٢٩- العروض الواضح: ص٩٤.

٣٠- كاشف العسر شرح فاطمة الزهر: ص٨٣.

٣١- زهير بن أبي سلمى شاعر الحكمة: ص١٩٥.

٣٢- الروائع' الأخطل: ص١٦٠.

٣٣- حرز الأمانى ووجه التهاني في القراء ت السبع: ص٣.

٣٤- الروائع ' الفرزدق: ص٣٠٧.

٣٥- خزانة الأدب:٥١٤/٨' لسان العرب: ٣٣٤/١١ (سرل)' رصف المباني:ص٢١٥.

٣٦- اللباب: ص١٩٠.

٣٧- العروض الواضح: ص٩٤.

٣٨- الكامل فى اللغة و الأدب:٦١/٢.

٣٩- شرح المعلقات العشر المذهبات: ص٢٣٠.

٤٠- الكامل في اللغة والأدب :٥٦/٢.

٤١- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: ص٤٩.

٤٢- المعيار في أوزان الأشعار: ص٥٧.

٤٣- العقد الفريد: ٢٩٩/٦.

٤٤- الموجز في البلاغة والعروض: ص١٠٧.

٤٥- العروض الواضح: ص٩٧.

٤٦- الكامل في اللغة والأدب: ١/٢٥٢.

٤٧- قصيدة بردة الشريف: ص٦،٧،٨.

٤٨- فصول في الشعر و نقده: ص١٣١.

٤٩- الكامل في اللغة والأدب:٢/٢٠٥.

٥٠- البيان في علوم اللسان: ص٢٥٥.

٥١- العقد الفريد:٦/٢٩٧.

٥٢- الشعر العربي:ص٤١.

٥٣- العقد الفريد:٦/٢٩٦.

٥٤- مفتاح العلوم: ص٦٣٩.

٥٥- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: ص٤٤.

٥٦- أيضاً:ص٥٢

٥٧- العروض الواضح: ص٨٥.

٥٨- الكامل في اللغة و الأدب:٢/٨١.

٥٩- فتح الكبير المتعال إعراب المعلقات العشر الطوال:٢/٧.

٦٠- الكامل في اللغة و الأدب:١/٢٨٤.

٦١- ديوان ابن زيدون: ص٤٩.

٦٢- اللباب: ص١٩١.

٦٣- العقد الفريد:٦/٣٠١.

٦٤- الكامل في اللغة والأدب:٢/٢٩.

٦٥- شعر محمد بن بشير: ص٥٢.

٦٦- الكامل في اللغة والأدب:٢/٩٦.

٦٧- العقد الفريد:٦/٣٠٢.

٦٨- المعيار في أوزان الأشعار:ص٦٤.

٦٩- شرح ديوان الأعشى الكبير:ص٥٤.

٧٠- الكامل في اللغة و الأدب:١/٤٠٩.

٧١- شرح ديوان الأعشى الكبير: ص٢٤٧.

٧٢- الكامل في اللغة والأدب:٢/٤٧.

٧٣- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: ص٥٩.

٧٤- العقد الفريد:٦/٣٠٣.

المصادر والمراجع

١- البيان في علوم اللسان: الدكتور خالق داد ملك، آزاد بك دبو، اردو بازار لاهور، الطبعة الأولى ١٤٢٢ه/٢٠٠١م.

٢- حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع: القاسم بن فيره بن خلف بن أحمد الشاطبي الأندلسي (ت٥٩٠هـ)، ضبطه علي محمد الضباع، طبع بمطبعة مصطفى الباني الحلبي و أولاده، بمصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٧م.

٣- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: البغدادي، بولاق ١٢٩٩ه،طبعة مصورة.

٤- ديوان ابن زيدون: شرح الدكتور يوسف فرحان، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية،١٤١٥هـ.

٥- ديوان امرئ القيس: تقديم الدكتور محمد حمود، دارالفكر اللبناني، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

٦- ديوان النابغة الذبياني:تحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة، دار المطبوعات الحديثة، جدة، المملكة العربية السعودية.

٧- رصف المباني في شرح حروف المعاني: أحمد بن عبدالنور المالقي، تحقيق: أحمد الخراط، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٧٥م.

٨- الروائع، الأخطل: فؤاد افرام البستاني، دارالمشرق، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨١م.

٩- الروائع، الفرزدق: فؤاد افرم البستاني، دار المشرق ،بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة ١٩٨٢م.

١٠- زهير بن أبي سلمى شاعر الحكمة: الدكتور علي بن إبراهيم أبو زيد، مؤسسة عز الدين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١١- شرح ديوان الأعشى الكبير: ميمون بن قيس بن جندل بن شرجيل، واضعه: الدكتور حنا نصر الحتّي، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١٢- شرح ديوان زهير بن أبي سلمى: قدّم له سيف الدين الكاتب، أحمد عصام الكاتب، منشورات دار المكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٦م.

١٣- شـرح الـمـعلقات العشر وأخبار شعرائها: الأستاذ أحمد بن الأمين الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٤- شـرح الـمـعـلـقـات الـعشر المذهبات: الإمام أبو زكريا يحي بن علي بن محمد الشيباني المشهور بابن الخطيب التبريزي (ت٥٠٢هـ/١٠٠٨م)، تحقيق: الدكتور عمر فاروق الطبّاع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت ـ لبنان

١٥- الشعر العربي: محمد عبدالمنعم خفاجي، القاهره ـ مصر، الطبعة الأولى ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

١٦- شعـر مـحـمـد بـن بشيـر الـخـارجي: جـمـعـه مـحمد خير البقـاعي، دار قتيبة، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٧- صـحيـح البـخـاري: أبـو عبـدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (١٩٤ ـ ٢٥٦ هـ)، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

١٨- العروض الواضح: الدكتور ممدوح حقي، دار المكتبة الحياة، بيروت ، الطبعة الخامسة عشرة ١٩٨١م.

١٩- الـعـقـد الفريد: الفقيه أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، تحقيق: الدكتور عبدالمجيد الترحييني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

٢٠- فتـح الـكبيـر الـمتـعـال إعـراب الـمـعلقات العشر الطوال: الشيخ محمد علي طه الدرّة، مكتبة السوادي للتوازيع، جدّة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٢١- فصول في الشعر و نقده: الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهره، الطبعة الثالثة ١٩٧١م.

٢٢- قـصيـده بـرده شـريـف: حضرت إمام محمد شرف الدين البوصيري، مترجم منظوم: محمد فياض الدين نظامى(دكن)،اردو ترجمه: مولانا محمد أفضل منير،ضياء القرآن پبلى كيشنز،لاهور،كراتشي، باكستان.

٢٣- كاشف العسر شرح ناظمة الزهر: القاري فتح محمد الباني بتي، كراتشي نمبر١، ١٣٩١هـ.

٢٤- الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت٢٨٥هـ) تحقيق: دـ عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٢٥- اللباب: محمد علي سراج، تحقيق: خير الدين شمسي باشا، دار الفكر ، بيروت ـلبنان.

٢٦- لسـان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي (ت٧١١هـ)، مطبوعة الأدب الحوزة، قم ـ إيران.

٢٧- مجلّة التحقيق: جامعة بهاء الدين زكريا ملتان، الجلد٩، سنة ٢٠٠٦م.

٢٨- مـحيـط الـدائرة (عربى ـ اردو) كرانيليوس فان ديك الأمير كاني، اردو ترجمه: دكتور غلام جيلاني آزاد بك دبو، اردو بازار لاهور، الطبعة السادسة ٢٠٠٥هـ.

٢٩- المعجم الوسيط: قام بإخراجه إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبدالقادر، محمد علي النجار، المكتبة الإسلامية، استانبول ـ تركيا.

٣٠- المعيار في أوزان الأشعار والكافي في علم القوافي: أبوبكر محمد عبدالملك بن السراج الشنتريني الأندلسي تحقيق: الدكتور محمد رضوان الداية، دار الملاح للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م.

٣١- مفتاح العلوم: أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي (ت٦٢٦هـ)، حققه: الدكتور عبدالحميد هنداوي، دارا الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٣٢- المنجد في اللغة و الأعلام: لويس معلوف اليسوعي، منشورات دار المشرق، بيروت ـ لبنان، الطبعة السادسة والثلاثون ١٩٩٧م.

٣٣- الموجز في البلاغة والعروض: محمد ضياء الدين الصابوني، رابطة العالم الإسلامي، مكّة المكرّمة، الطبعة الثالثة ١٤١٠م.

٣٤- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: السيد أحمد الهاشمي (ت١٣٩٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

سماجی تشکیل نو کا تصور اور لائحہ عمل، اسوۂ حسنہ کے تناظر میں ایک جائزہ

پروفیسر ڈاکٹر سعید الرحمٰن *

Abstract:

The process of social restructuring and collective change is a continual masterstroke. Many revolutionary exercises were made in this regard but any revolution did not achieve global status and comprehensiveness like the social change created by the Holy Prophet (SAW). In this context it is need of the hour to specify the steps of social restructuring like concept and vision of social change, whereabouts of this change, analyses of the society in which social restructuring is aimed, importance of sociological discipline, signification of required training, magnitude of leadership, specification of suitable methods for social restructuring and features of counter resistance policy. In this article these topics/points highlighted with reference of role model of the Holy Prophet (SAW).

انسانی معاشرہ میں اجتماعی تبدیلی اور سماجی تشکیل نو کا عمل ایک صبر آزما جہد مسلسل کا نام ہے۔ اس سلسلے میں دنیا کے اندر یوں تو کئی ایک انقلابی کاوشیں ہوئی ہیں لیکن جو عالمگیریت اور ہمہ گیریت رسول ﷺ کی برپا کردہ اجتماعی تبدیلی کو حاصل ہوئی ہے وہ آج تک کسی اور انقلاب کو حاصل نہیں ہوسکی۔ لہٰذا سیرت نبویؐ کا اس حوالہ سے مطالعہ کیا جانا وقت کی ضرورت ہے تا کہ اسوۂ حسنہ کی روشنی میں سماجی تشکیل نو کے خطوط کا تعین کیا جا سکے۔ چنانچہ سماجی تشکیل نو اور اجتماعی تبدیلی کے لئے درج ذیل بنیادی اور اساسی امور کا تعین ضروری ہے۔

1۔ سماجی تشکیل نو کا تصور اور وژن

2۔ سماجی تشکیل نو کا دائرہ کار

3۔ جس معاشرہ میں تبدیلی لانا مقصود ہے اس کا تجزیہ

4۔ سماجی تشکیل نو کے لئے اجتماعی نظم کی اہمیت

5۔ سماجی اجتماعیت کے لئے تربیت کی ضرورت

6۔ سماجی تشکیل نو کے لئے قیادت کی ناگزیریت

7۔ سماجی تشکیل نو کے لئے موزوں طریقہ کار کا تعین

---

* چیئرمین، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

8۔ مزاحمت کی جوابی حکمت عملی کے خدوخال

آمدہ سطور میں ان نکات کا ایک جائزہ پیش ہے۔

1۔ سماجی تشکیل نو کا تصور اور وژن:

سماجی تشکیل نو کے لئے ضروری ہے کہ معاشرے کے سامنے اس نظام کا وژن پیش کیا جائے جو موجود مسائل کا بہترین حل ہو۔کوئی بھی تبدیلی خواہ محدود پیمانہ پر ہو یا وسیع پیمانہ پر، اس کی بنیاد جب تک ایسا عقیدہ اور نظریہ نہ ہو جس پر سماجی تبدیلی اور ہمہ گیر اصلاح کی علمبردار قوت یقین رکھے، اس کے مطابق عمل کرے، اس کے لئے قربانی دے اور اس کے تقاضوں کی پابندی کرے اس وقت تک وہ تبدیلی بے مقصد اور بے سود قرار پائے گی۔متبادل حل کے بغیر موجود نظام پر محض تنقید نا کافی ہے، چنانچہ اسلام نے انسانی زندگی کے ہر پہلو کو محیط ایک جامع تصور دیا ہے جو خدا اور بندے کے تعلقات یعنی عقائد وعبادات کے علاوہ بندوں کے باہمی تعلقات یعنی معاملات کی کیفیات کی وضاحت کرتا ہے۔عقائد وعبادات کے ذیل میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات، فرشتوں، کتابوں، رسولوں اور یوم آخرت پر ایمان کے علاوہ نماز، روزہ، زکوۃ اور حج جیسے فرائض آ جاتے ہیں جب کہ معاملات کے ضمن میں دنیوی زندگی کے تمام پہلو بشمول سیاسی، معاشی اور سماجی شعبہ جات زیر بحث آتے ہیں اور اسلام کے اس جامع تصور حیات کا سرنامہ کلمہ طیبہ ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک بار قریش کے سردار آپ کے چچا ابوطالب کے ہاں جمع ہوئے۔ان میں عتبہ بن ربیعہ، شیبہ بن ربیعہ، ابوجہل بن ہشام، امیہ بن خلف اور ابوسفیان بن حرب جیسے لیڈر شامل تھے۔ابوطالب کی معرفت ان لوگوں نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ آخر آپ ہم سے کیا چاہتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ''میں صرف ایک بات کا مطالبہ کرتا ہوں۔اگر تم اسے مان لو تو تم سارے عرب کے مالک بن جاؤ گے اور عجم تمہارا مطیع فرمان ہوگا''۔گویا توحید کا کلمہ بظاہر صرف ایک اعتقادی کلمہ ہے مگر اس کے اندر ہر قسم کی انسانی فتوحات کا راز چھپا ہوا ہے۔کیونکہ یہ انسانی فطرت کی آواز اور زندگی کے تمام شعبوں میں تبدیلی کا عنوان ہے۔(1)

اسلام کی تعلیم میں توحید، خدا کے سامنے حاضر ہونے کا یقین، ہمہ گیر سماجی عدل وانصاف اور تہذیب نفس کے جامع اور ہمہ گیر اصول موجود ہیں۔ چنانچہ وہ خداپرستی کو انسانیت کا ایک لازمی جز ٹھہراتا ہے لیکن اس کے لئے کسی پروہت طبقے کی ضرورت نہیں سمجھتا۔وہ معاشیات کی عادلانہ تقسیم کا علمبردار ہے جس کی رو سے انسان کی طبعی

ضرورتوں خوراک، لباس، مکان، تعلیم اور صحت کے انتظامات تمام انسانوں کے لئے یکساں ہوں۔غرض جہاں وہ خدا کو پہچاننے اور اس کے ساتھ تعلقات قائم کرنے کے مواقع ہر انسان کو بہم پہنچاتا ہے وہاں ہر ایک انسان کی طبعی حیوانی ضروریات فراہم کرنا تمام انسانوں کا فرض قرار دیتا ہے اور اسے خدا کی محبت کا ایک جزو بناتا ہے۔اسی بناء پر جو شخص خدا کے ساتھ اپنا تعلق ظاہر کرتا ہے لیکن اس کی محبت کا دم بھرنے کے بعد اس کے بندوں کے ساتھ انصاف کرنے اور کمزور انسانوں کی مدد کرنے میں سستی، کاہلی، غفلت یا بے رخی دکھاتا ہے، وہ اسلام کی نگاہ میں مجرم اور خدا کے سامنے گنہگار رہے، اس سے دنیا میں قرآنی معاشرہ اور نظام جواب طلب کرے گا اور مرنے کے بعد کی زندگی میں خدا تعالیٰ خود ایک دن مقرر کر کے جواب طلبی کرے گا۔بعض نام نہاد مذہبی لوگ نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے مسائل کو تو دین قرار دیتے ہیں لیکن حکومت اور اس سے متعلقہ امور جیسے ٹیکس وصول کرنا، فوجداری اور دیوانی انتظام کرنا، مخالفین کے ساتھ جنگ یا صلح کرنا اور معاہدے کرنا وغیرہ کو سیاست اور دنیا قرار دے کر اس سے احتراز کا مشورہ دیتے ہیں حالانکہ رسول اکرم ﷺ کی زندگی کا بیشتر حصہ عباداتی فرائض ادا کرنے کے بعد قرآن کی اشاعت، بیرونی وفود سے ملاقاتوں، حکمرانوں کو دعوت اسلام، مقدمات کے فیصلوں، لشکروں کی تیاری، جو حکمران آپ کی دعوت قبول نہیں کرتے اور اپنی رعایا پر ظلم کرتے ان پر لشکر کشی، نظام مملکت کے لئے مالیانے کی جمع، تعلیم کے انتظام، غریبوں اور بے کسوں کی خبر گیری اور ان کے قرضوں کے ادا کرنے کے انتظام نیز یتیموں کی جائیداد کے اہتمام اور بیواؤں کی نگرانی کرنے میں گزرتا تھا۔ (2)

2۔ سماجی تشکیل نو کا دائرہ کار:

رسول اکرم ﷺ کی دعوت خاص قبیلہ، نامزد خاندان یا مخصوص حلقہ تک محدود نہیں تھی جیسا کہ گذشتہ انبیاء کی دعوت تھی۔اس لئے آپ کی انقلابی تحریک کا حلقہ عمل محض جزیرہ نما عرب نہیں تھا بلکہ یہ انقلاب حقیقت میں بین الاقوامی تھا، گو اپنے طریق کار میں ابتداءً قومی تھا، یہی سبب ہے کہ مشرق و مغرب کی طاقتوں یعنی ایران و روم کو قرآنی نظام کے تحت لا کر اس تحریک کو عالمی حیثیت دی گئی۔واضح رہے کہ قیصر و کسریٰ کے نظام دنیاء انسانیت کے لئے تباہ کن تھے۔ان نظاموں نے متمدن انسانیت کے اکثریتی حصہ کو اس انداز میں اقتصادی اور ذہنی غلامی میں جکڑ رکھا تھا کہ کسی انسان کو اپنی حقیقی اور روحانی ضرورتوں پر غور و فکر کا وقت نہیں ملتا تھا لہٰذا مشرق و مغرب کے ان مراکز میں انقلاب برپا کر کے انسانیت کو آزاد کرانا ضروری تھا۔

چنانچہ رسول اکرم ﷺ نے قرآن حکیم کے ذریعے دنیائے انسانیت میں جو انقلاب برپا کیا وہ حقیقی معنوں

میں عالمگیر اور ہمہ گیر تھا۔اس پر درج ذیل آیات قرآنی شاہد ہیں۔

وارسلناک للناس رسولا و کفی باللہ شھیدا (3)

(ہم نے آپ کو تمام انسانیت کے لئے رسول بنا کر بھیجا اور اس پر اللہ بطور گواہ کافی ہے۔)

وما ارسلناک الا رحمة للعالمین (4)

(ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا۔)

وما ارسلناک الا کافة للناس بشیرا و نذیرا ولکن اکثرالناس لا یعلمون(5)

(ہم نے آپ کو تمام تر انسانیت کے لئے بشارت دہندہ اور خبر دار کنندہ بنا کر بھیجا لیکن اکثر لوگ اس سے لاعلم ہیں۔)

رسول کریم ﷺ نے اسی عالمی تناظر میں قومی نظام کے استحکام کے بعد فارس، روم، یمن، مصر، حبشہ، بحرین، دمشق، عمان اور یمامہ کے حکمرانوں کو دعوت اسلام دینے کے لئے مختلف وفود بھیجے اور خطوط ارسال کئے۔

آپ نے براہ راست اور اپنی تربیت یافتہ جماعت کے ذریعہ مہذب اقوام کی اکثریت کو توحید اور خدمت انسانیت کے نکات پر جمع کر کے نہ صرف یہ کہ ان کے تعلقات ان کے خالق کے ساتھ درست نہج پر قائم کر دیئے بلکہ ان کے باہمی تعلقات بھی عدل پر استوار کر دیئے۔اب جب کوئی اجتماعیت ہمہ گیر سماجی تشکیل نو کے لئے کوشاں ہوگی تو اسے آپ کے نقش قدم پر ہی چلنا ہوگا۔ جو گروہ اس لائحہ عمل کے برعکس پروگرام ترتیب دے گا وہ تو سرے سے ناکام رہے گا یا صرف جزوی طور پر کامیاب ہوگا اور جو معاشرہ اپنی زندگی، اسلام کے اس جامع نظام کے تحت بسر کرے گا، اس کے لئے دنیا میں غلبہ کا دوٹوک وعدہ اور آخرت میں جنت کی ضمانت ہے(6) اسی بنا پر بدلتے ہوئے حالات میں اسلام کی حقیقی اور انقلابی سوچ کو معاشرہ میں رواں دواں رکھنے کے لئے باشعور اور خدا پرست مجتہدین کی اجتماعیت کا وجود فرض کفایہ (اجتماعی فرض) کی حیثیت رکھتا ہے۔(7)

3۔ معاشرہ کا تجزیاتی مطالعہ:

اجتماعی تبدیلی، محض نصب العین کی سچائی پر ہی منحصر نہیں ہوتی بلکہ معاشرے کی صلاحیت پر بھی موقوف ہوتی ہے۔ چنانچہ عرب کے جغرافیہ میں جو انسانی عنصر جمع تھا وہ اس لحاظ سے انتہائی خوش قسمت تھا اس کی ظاہری جہالت

اور اکھڑ پن کے پیچھے فطرت کی سادگی پوری طرح محفوظ تھی، تیس لاکھ کلومیٹر رقبہ والا گرم ملک بعض اعلیٰ ترین انسانی اقدار اپنے اندر سمیٹے ہوئے تھا۔ ایک عرب اپنے اونٹ کو جو اس کی معاش کا واحد ذریعہ تھا، ذبح کر کے اس کا گوشت مہمانوں کو کھلا دیا کرتا تھا تا کہ وہ بھوکے نہ رہیں، اگر کوئی مظلوم شخص جنگل میں کسی عرب کے خیمے میں پناہ لیتا تو وہ ہاتھ میں تلوار لے کر اس کی حفاظت کرتا تھا یہاں تک کہ وہ اپنی جان پر بھی کھیل جاتا تھا حتیٰ کہ اگر ڈاکو کسی قبیلہ کی خواتین کے قیمتی لباس اور زیورات لوٹنا چاہتے تو وہ ان کو چھو تک نہیں سکتے تھے، وہ عورتوں سے صرف یہ کہتے تھے کہ وہ ازخود زیورات اور لباس حوالہ کر دیں اور جس وقت عورتیں لباس اتار رہی ہوتیں، ڈاکو اپنے چہرے پھیر لیتے تا کہ ان کی نگاہ عورتوں کی برہنگی پر نہ پڑے۔

عرب بادیہ بالکل سیدھے سادھے یا کم فہم لوگ نہیں تھے بلکہ وہ نہایت باشعور تھے اور بہت جلد باتوں کی تہہ تک پہنچ جاتے، ان کے ہاں کہنے اور کرنے میں فرق کا کوئی سوال نہیں تھا۔ وہ اقرار اور انکار کے درمیان کسی تیسری چیز کو نہیں جانتے تھے۔ جب وہ کسی کو ایک قول دے دیتے تو اس کو ہر حال میں پورا کرتے، خواہ اس کی خاطر جان و مال کی کتنی ہی بڑی قربانی کیوں نہ دینی پڑے۔(8) اس کے علاوہ بھی ان میں کئی ایک ایسی خوبیاں تھیں جو عرب کے کسی اور قبیلہ میں نہیں پائی جاتی تھیں مثلاً مردانگی، راست گوئی، بہادری، ایثار، حرمت والی چیزوں کی حفاظت، ہمسایہ کے حقوق کا تحفظ، بردباری اور صبر و استقامت وغیرہ اور ساتھ ہی ان میں کچھ ایسی مہلک برائیاں بھی رائج تھیں جن پر عربوں کو فخر تھا اور ان کے نہ ہونے کو عار سمجھتے تھے جیسے شراب نوشی، جوابازی، ظلم پیشہ رشتہ داروں سے تعاون، بیٹیوں کو زندہ درگور کرنا، باندیوں کو کمائی کی خاطر بدکاری پر مجبور کرنا، جہالت اور نسلی و طبقاتی تکبر و تعصب وغیرہ۔

اس تجزیہ سے یہ رہنمائی ملتی ہے کہ تبدیلی کے عمل اور سماجی اصلاح کے لئے ایسے افراد کے ذریعہ سماجی تشکیل نو کے عمل کا آغاز کیا جائے جن میں کم از کم راست گوئی، بہادری، صبر، ایثار اور عقلمندی کے اوصاف موجود ہوں اور بعد ازیں تربیت کے ذریعے ان میں موجود خامیوں کا ازالہ کیا جائے۔

4۔ سماجی تشکیل نو کے لئے اجتماعی نظم کی اہمیت:

سماجی تبدیلی و اصلاح کے عمل کے لئے اجتماعیت اور تنظیم کی اہمیت سے انکار ناممکن ہے کیونکہ عالم اسباب میں کوئی اجتماعی تبدیلی فرد واحد نہیں لا سکتا حتیٰ کہ رسول کو بھی حصول نتائج کے لئے اجتماعیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

ارشاد ربانی ہے:

(الف) یا ایھا النبی حسبک اللہ و من اتبعک من المومنین (9)

(ب)لکن الرسول والذین آمنوا معه جاهدوا باموالهم وانفسهم (10)

انقلابی اجتماعیت رفقاء کار پر مشتمل ہوتی ہے۔ جب یہ لوگ آپس میں ملتے ہیں تو ایک دوسرے کو ہم خیال پا کر اجتماعی طور پر کام کرنے پر کمر بستہ ہو جاتے ہیں اور یوں ایک اجتماعیت وجود میں آ جاتی ہے، اس کے دو مرحلے ہوتے ہیں۔

پہلے مرحلے میں بنیادی اہمیت اس امر کو حاصل ہوتی ہے کہ ایک واضح نصب العین پیش کر کے فیصلہ کرایا جائے اور پھر اسے قبول کر کے چل نکلنے والے ایک دوسرے پر زیادتی نہ کریں۔ یہ رفقاء جانتے ہیں کہ ہم ایک دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں رکھتے اور فکر کو عمل میں لانے کے جذبے کے لحاظ سے ہم سب برابر ہیں جب کہ دوسرے مرحلے میں نصب العین کو ساتھیوں کے ذہنوں کی گہرائی تک پہنچا دیا جاتا ہے تاکہ وہ اسے اچھی طرح سمجھ کر فیصلہ کر لیں کہ وہ اس پر قربان ہو سکتے ہیں اور اپنا سب کچھ قربان کر سکتے ہیں۔

یہ حقیقت گذشتہ سطور میں آ چکی ہے کہ رسول اکرم ﷺ مشرق و مغرب کی ظلم پیشہ طاقتوں کے خلاف تبدیلی برپا کرنا چاہتے تھے لیکن مجموعی طور پر عربوں کی علمی اور طبعی ترقی ایسی نہیں تھی کہ ان میں سے قیصر و کسریٰ کے مقابلے کے لئے لشکر تیار ہو سکے۔ ادھر عرب کی تنظیمی قابلیت وصلاحیت صرف قریش میں تھی۔ اگر قریش حنفی ملت کو قائم کرنے کے اٹھ کھڑے ہوتے جو ان کے ذہنوں کے بہت نزدیک تھی تو انقلاب آسان ہو جاتا لیکن قریش کا بالائی اور دولتمند طبقہ طبعاً قیصر و کسریٰ کی طرف مائل تھا اور انہی کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا کیونکہ ان کے ممالک کے ساتھ ان کے تجارتی تعلقات تھے۔ لہٰذا رسول اکرم ﷺ کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ ایک ایسی جماعت تیار کریں جو قریش کے رجعت پسندوں پر غالب آ جائے اور پھر عرب کے انقلابیوں کو ساتھ ملا کر مشرق و مغرب میں انقلاب کی لہر دوڑائیں۔(11)

یہاں جماعت سے مقصود یہ ہے کہ چند ہم فکر باشعور افراد اپنے فکر کے مطابق عمل کرنے پر جمع ہو جاتے ہیں، ان میں کوئی اونچ نیچ نہیں ہوتی، وہ اپنے نصب العین کو جانتے ہیں اور اس کی خاطر ہر خطرہ برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں وہ ایک جسم کی مانند کام کرتے ہیں۔ ان میں فکری وحدت ہوتی ہے اس لئے دشمن کا پروپیگنڈہ ان کو گمراہ نہیں کر سکتا پھر فکری وحدت کے نتیجے میں ان میں عملی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ نتیجتاً وہ اپنے نفع و نقصان کو مشترک سمجھتے ہیں اس لئے دشمن کا اقتصادی حملہ بھی انہیں منتشر نہیں کر سکتا۔(12)

5۔ سماجی تشکیل نو کے لئے تربیت کی ضرورت:

اسلام میں اجتماعیت کا قیام، انسانی نفوس کی تبدیلی میں مضمر ہے، انسانی نفس کی تبدیلی لباس یا روپ کی تبدیلی کے مانند نہیں بلکہ یہ ہے کہ انسان افکار و نظریات، عقائد و احساسات، مقاصد و طریق کار اور عادات و معمولات یکسر تبدیل ہو جائیں، اسی کو تربیت کہتے ہیں جس میں درج ذیل امور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ شعوری بیداری:

تربیت کا تعلیم کے ساتھ چولی دامن کا رشتہ ہے لہٰذا اجتماعی تبدیلی کی داعی اجتماعیت کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے علم کو وسعت دے کیونکہ انسانیت کے شرف وفضیلت کا معیار ہی علم ہے جس کی بدولت انسان مسجود ملائکہ قرار پایا اور خلافت ارضی کا حقدار ہوا۔ علم برائے علم مقصود نہیں بلکہ ضروری ہے کہ ہر نئی بات کو حکمت وشعور کے میزان میں تول کر اسے قبول یا رد کرنے کا فیصلہ کیا جائے۔ پروپیگنڈہ کے زیر اثر کسی چیز کو قبول کرنا اور اس کی اشاعت کرنا اپنی شخصیت کو بے اعتبار بنانے کے مترادف ہے لہٰذا معلومات کا تنقیدی جائزہ اور حالات کا معروضی مطالعہ، تربیت کا ایک لازمی تقاضہ ہے جو قرآن حکیم کی ذکر کردہ ''بصیرت'' اور حدیث نبویؐ کی بیان کردہ ''فراست مومن'' کا ایک اہم جزو ہے۔

۲۔ تعلق باللہ اور اس کے معاشرتی تقاضوں سے آگہی:

اجتماعی تبدیلی کے لئے مستعد اجتماعیت کا ذات الٰہی سے گہرا اور شعوری تعلق بھی تربیت کے لوازمات میں سے ایک ہے، کوئی تحریک حقیقی معنوں میں جامع اور صحیح معنوں میں انقلابی اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کا تعلق تجلی الٰہی سے ہو، اسی صورت میں وہ انسان کی اقتصادی اور علمی یا بالفاظ دیگر بہیمی اور ملکوتی و روحانی تقاضوں کی تکمیل کر سکتی ہے کیونکہ انسان اپنی ساخت کے اعتبار سے بہیمیت یعنی حیوانیت اور مَلَکِیت یعنی عقلیت کا مجموعہ ہے اور مَلَکِیت کا تعلق براہ راست اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے۔ جب یہ تجلی الٰہی انسانی ذہن میں راسخ ہو جائے گی تو ہر آن اس کی یاد رہے گی اور وہ زبان سے بھی ذکر کرے گا جو درحقیقت اس اندرونی یاد کا عنوان ہوگا۔ (13) جس کے نتیجے میں یہ عقیدہ مستحکم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ہی سب سے بزرگ و برتر ہے اور کائنات و انسانیت کے لئے منبع قانون ہے لہٰذا اگر آباء واجداد، مرشدین واساتذہ اور حکمرانوں کا حکم، حکم خداوندی کے مطابق ہے تو سر تسلیم خم اور اگر حکم الٰہی کے خلاف ہے تو لائق التفات نہیں، حکمت ولی اللٰہی میں اسے اخبات کہتے ہیں۔ (14)

اللہ سے تعلق، انسان کے اندر شجاعت و جرأت، جاں نثاری اور مالی قربانی کے جذبات بیدار کرتا ہے جس

کے نتیجہ میں انسان، پروپیگنڈے نیز معاشرے کی ملامت سے بے پرواہ ہو جاتا ہے اور عمل جہاد اس کے لئے آسان ہو جاتا ہے پھر وہ معاشرے میں انقلابی عمل کی جدوجہد کے ساتھ ساتھ حتی الامکان شرعی احکامات پر عمل کرنے کے لئے بھی مستعد رہتا ہے۔

تعلق باللہ کا ایک خارجی مظہر یہ ہے کہ انقلابی تحریک مادی اسباب سے کام لینا ضروری تو قرار دیتی ہے لیکن ان اسباب کو کامیابی کا کفیل نہیں سمجھتی بلکہ خدائے وحدہ لاشریک کو اس ساری کائنات کا خالق اور مالک مان کر اس پر اور صرف اس پر بھروسہ کرتی ہے۔ اللہ پر اعتماد اور بھروسہ کے عملی نتائج یہ نکلیں گے۔

(الف) قرآنی انقلاب کے کارکن اپنے لئے مادی نفع جوئی نہیں کریں گے، یعنی انقلاب برپا کر کے وہ اپنی ذات کے لئے کوئی مادی فوائد حاصل نہیں کریں گے بلکہ ان سے بالاتر رہ کر صرف رفاہ عام کے لئے کام کریں گے۔

(ب) یقیناً وہ دستیاب مادی اسباب سے کام لیں گے لیکن اپنے آپ کو ان کے ساتھ اس طرح وابستہ نہیں کر لیں گے کہ جب تک مکمل اسباب حاصل نہ ہوں، وہ کوئی کام ہی نہ کریں بلکہ خدا پر بھروسہ رکھ کر کام شروع کر دیں گے اور یقین رکھیں گے کہ جوں جوں ضرورت پڑتی جائے گی، خداوند تعالیٰ ان کے لئے اسباب پیدا کرتا رہے گا۔

اس تعلیم کے پیش نظر رسول اکرم ﷺ نے اپنے رفقاء کو سکھایا کہ اگر جوتے کا تسمہ ٹوٹ جائے تو وہ بھی اللہ سے مانگو(15) یعنی تمام اسباب کو مان کر اور بھرپور استعمال کر کے بھی ان سے بے تعلق رہو اور کامیابی کا انحصار ان مادی ذرائع کی بجائے ان کی اصل یعنی ذرائع ساز پر رکھو۔

۳۔ خواہشات نفس پر غلبہ:

تربیت کا ایک لازمی تقاضہ یہ بھی ہے کہ افراد اپنے آپ کو باطنی طور پر مضبوط اور طاقتور بنائیں، یعنی اپنے آپ کو نفسانی خواہشات کے ہالہ سے آزاد کر کے اس بلند تر ذہنی سطح تک لے آئیں جہاں طمع و لالچ، غصہ و نفرت، جاہ طلبی، ریاکاری و تصنع، جاہ طلبی و تکبر، مصلحت پسندی، حیلہ سازی، ذاتی اغراض کی غلامی اس کے آڑے نہیں آتی اور وہ بہرنوع قوت تسخیر کی حامل ہو جاتی ہے اور ہر آزمائش میں پوری اترتی ہے۔ انسان کے اندر یہ حقیقی اور مستقل کردار صرف آخرت پر گہرے یقین سے ہی پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ عقیدہ آخرت آدمی سے لاپرواہی اور بے راہروی کا مزاج چھین لیتا ہے اور اس کو پابند اور ذمہ دار انسان بنا دیتا ہے اسی لئے قرآن و حدیث میں اس عقیدہ کو اساسی حیثیت دی گئی ہے۔

۴۔ صبر اور عدم تشدد:

سماجی تشکیل نو نہایت درجہ مشکل عمل ہے، اس سے ہمیشہ شدید مخالفتوں اور سنگین مزاحمتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، خصوصاً ان عناصر کی طرف سے جن کے مفادات تبدیلی کے عمل سے خطرے میں ہوں، اس بنا پر صحت مند تبدیلی کے لئے کوشاں اجتماعیت کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ صبر و تحمل سے کام لے اور اشتعال میں نہ آئے۔ صبر کی اصطلاح اسلام میں کافی وسعت کی حامل ہے تاہم اس کے دو پہلوؤں کا تذکرہ یہاں مناسب ہوگا۔

(الف) اسلام کے علمبردار چونکہ ہر حال میں اخلاقی حدود کے پابند اور دوسرے لوگ اس قسم کی بندشوں سے آزاد ہیں اس لئے ممکن ہے کہ یہ بات انقلاب حق کے لئے کوشاں جماعت کو اس حد تک متاثر کر جائے کہ وہ اسلامی طریق کار کو ہلکا سمجھنے لگے اور اس کے دل میں یہ خیال پرورش پانے لگے کہ اسے بھی وہی طریقے اختیار کرنے چاہئیں جو دوسرے لوگ اختیار کر رہے ہیں اس موقع پر ''صبر'' اس بات سے روکتا ہے کہ وہ اپنے طریق عمل کو ہلکا اور بے اثر سمجھنے لگے چنانچہ ارشاد خداوندی ہے فاصبر ان وعد اللہ حق ولا یستخفنک الذین لا یوقنون (16) ''اے نبی! صبر کیجئے یقیناً اللہ کا وعدہ سچا ہے اور یقین نہ رکھنے والے آپ کو سبک نہ کریں''۔

(ب) مخالفین کی ایذا رسانی پر مکمل برداشت کا مظاہرہ کیا جائے جیسے آیت قرآنی ہے ولنصبرن علی ما آذیتمونا (17) ''انبیاء نے کہا ہم یقیناً ان ایذاؤں پر صبر کریں گے جو تم ہم کو دیتے ہو''۔

مصائب درحقیقت داعی کی سنجیدگی کا امتحان ہوتے ہیں اور کسی کے لئے اس کی دعوت اسی وقت قابل قبول ہو سکتی ہے جب وہ اس کے سامنے اپنے آپ کو مکمل طور پر سنجیدہ ثابت کر دے، جوابی کارروائیوں پر گھبرا اٹھنا یا جزع فزع کرنا دعوت میں غیر سنجیدگی کی علامت ہے۔

صبر کا تقاضہ یہ ہے کہ خارجی امکانات وحقائق کا بے لاگ جائزہ لے کر اس کے مطابق گہری منصوبہ بندی کی جائے۔ صبر سے انسان کے اندر سفلی جذبات اور سطحی محرکات کی جگہ عقل جیسی ربانی قوت اپنا عمل کرنے کے لئے بیدار ہو جاتی ہے جو کہ ایک حیرت انگیز قوت ہے۔ (18)

صبر (اور عدم تشدد) درحقیقت اس کا نام نہیں کہ کوئی لڑنے نہ آئے تو آپ نہ لڑیں، صبر یہ ہے کہ لوگ لڑنے آئیں پھر بھی آپ ان سے نہ لڑیں، لوگ آپ کو اشتعال دلائیں مگر آپ مشتعل نہ ہوں۔ لوگ آپ کے خلاف سازشیں کریں مگر آپ اپنی خاموش تدبیروں سے انہیں ناکام بنا دیں، لوگ آپ کے خلاف اپنے دلوں دشمنی لئے ہوئے ہوں تب بھی آپ ان کی دشمنی کو عمل میں نہ آنے دیں۔

جولوگ مشتعل ہوکرلڑنا جانیں اور خاموش ہوکر تیاری کرنا نہ جانیں، ان کے یہاں صرف بربادی کا انجام ہے۔ناممکن ہے کہ خدا کی دنیا میں وہ کامیاب ہوسکیں۔کیسی عجیب بات ہے کہ کامیابی پیغمبر ﷺ نے نہ ٹکرانے کی پالیسی اختیار کرکے حاصل کی، اس کو ہم آج ٹکرانے کا طریقہ اختیار کرکے حاصل کرنا چاہتے ہیں۔(19)

۵۔ نظم وضبط کی پابندی:

اجتماعی تبدیلی کے لئے کوشاں جماعت، نظم وضبط کی تیاری کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی اور جتنا بڑا انقلاب ہوگا اتنے ہی زبردست نظم وضبط کی ضرورت ہوتی ہے اور جو جماعت بہت سخت نظم وضبط کی مالک ہوتی ہے وہ صلح اور جنگ میں اپنی مرکزی جماعت کے فیصلے کی پوری پوری فرمانبرداری کرتی ہے، حضرت محمد رسول اللہ ﷺ نے جو جماعت پیدا کی، اس نے جنگ میں نظم وضبط کا مظاہرہ کئی بار کیا جب کہ صلح میں ضبط کے بہترین مظاہرے کا موقع حدیبیہ میں پیش آیا جب آپ کی جماعت نے صلح کی جزئیات کو پوری طرح نہ سمجھتے ہوئے بھی اس کو صرف اس لئے مان لیا کہ وہ ایک زبردست نظم وضبط میں منسلک تھے، اس ضبط کی انتہاء یہ تھی کہ جب آپ نے اس جماعت سے موت پر بیعت لینا چاہی تو ہر شخص نے ٹھنڈے دل کے ساتھ یہ سمجھ کر بیعت کی کہ یہ موت یقینی ہے اور جو شخص بھی اس وعدے کو توڑے گا، اسے ضبط توڑنے کی بڑی سے بڑی سزا بھی مل سکتی ہے۔(20)

نظم وضبط کا ہی تقاضہ ہے کہ اختلاف کی صورت میں ساری ذمہ داری اپنے سر لے کر مسئلہ کو یک طرفہ طور پر ختم کردیا جائے، حقیقت یہ ہے کہ کوئی اجتماعی زندگی اسی وقت کامیاب ہوسکتی ہے جب اس کے افراد میں اتنی بلندی ہو کہ وہ حقوق کی بحث میں الجھے بغیر اپنے اوپر ذمہ داری لینے کی جرأت رکھتے ہوں جہاں یہ مزاج نہ ہو وہاں صرف آپس کا اختلاف ہی پرورش پاسکتا ہے۔جیسا کہ ذات السلاسل کی جنگ (8 ہجری) کے موقع پر جب یکے بعد دیگرے دو فوجی دستے حضرت عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابوعبیدہ بن الجراح ؓ کی قیادت میں بھیجے گئے تو دونوں کی مشترکہ قیادت کے مسئلے پر لشکر میں اختلاف رونما ہوا جو حضرت ابوعبیدہؓ کی طرف سے قیادت سے دستبرداری کے فیصلے سے ختم ہوا۔(21)

٦۔ استقامت اور بےلوث قربانی:

جولوگ اجتماعی تبدیلی کے اعلیٰ نصب العین کو دل وجان سے تسلیم کرلیتے ہیں تو ان کے گھر کے عزیز واقارب تک دشمن ہوجاتے ہیں، محلے والے، گاؤں اور شہر والے حتیٰ کہ سارا ملک دشمن ہوجاتا ہے اور اگر ملک میں کوئی حکومت

ہوتو وہ بھی ان کی دشمن بن جاتی ہے، ان لوگوں کو اپنے نصب العین میں کامیابی کے لئے ان سب کی مجموعی دشمنی کا مقابل کرنا پڑتا ہے۔ اگر انقلابی کارکن یہ سب کچھ سمجھ کر محسوس کرلیں کہ ان کا نصب العین اتنا دلچسپ اور بلند ہے کہ وہ اس کے لئے ان سب عداوتوں اور مصیبتوں کو برداشت کرسکیں گے اور اپنے نصب العین پر اپنی جان، اپنے بیوی بچے، اپنے عزیز و اقارب اور اپنا تمام مال و متاع غرضیکہ سب کچھ قربان کردیں گے تو ان کا کام آسان ہوجاتا ہے۔

اس راہ میں سب سے بڑا سنگ گراں مخالف حکومت کا ہونا ہے لیکن وہ کیا کرسکتی ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہ دنیا کی زندگی چھین لے گی، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابلہ پر آنے والے مصری جادوگر جب حضرت موسیٰ ؑ پر ایمان لے آئے تو انہوں نے یہی کہا تھا کہ قالوالن نؤثرک علی ما جاء نا من البینت والذی فطرنا فاقض ما انت قاض انما تقضی ھذہ الحیوۃ الدنیا(22) ''اے فرعون! یہ ہرگز نہیں ہوسکتا کہ ہم تجھے ان دلائل و براہن کے مقابلہ میں جو ہم سمجھ چکے ہیں، ترجیح دینے لگیں اور تجھے اس ذات واحد سے بالاتر سمجھنے لگیں جس نے ہمیں پیدا کیا، تو جو کچھ کرسکتا ہے کر گزر (اور حقیقت میں تو کچھ کر ہی نہیں سکتا) زیادہ سے زیادہ یہ کہ تو ہماری اس چندروزہ دنیاوی زندگی کے متعلق کچھ کر سکتا ہے''۔

گویا بنیادی تبدیلی کے عمل کے لئے ضروری ہے کہ ذہن بالکل واضح اور دل بالکل مطمئن ہو، اپنے نظریات پر پختہ ایمان ہو اور اس کے لئے مال و جان اور اولاد کی قربانی پر تیار ہو، چنانچہ رسول اکرم ﷺ کو جب سب سے زیادہ دولت مند بنانے، بادشاہ بنانے اور دیگر پرکشش مادی ترغیبات دی گئیں تو آپ نے سب کو مسترد کردیا اور اپنے چچا سے کہا کہ بخدا! اگر میرے دائیں ہاتھ پر سورج اور بائیں ہاتھ پر چاند رکھ دیں تاکہ میں اس معاملہ سے کنارہ کش ہوجاؤں تو بھی میں اس سے دست کش نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اسے غالب کردے یا میں جان سے چلا جاؤں۔ (23) اور یہی وہ استقامت تھی جس نے آپ کی اپنے ساتھیوں میں قدر و منزلت اور احترام نیز مخالفین کے دلوں میں مرعوبیت پیدا کی۔ گویا آپ کا طریق عمل اپنے ہم منصب دیگر رسولوں کی مانند تھا جو کہتے تھے کہ فان تولیتم فما سالتکم من اجران اجری الا علی اللہ وامرت ان اکون من المسلمین (24) ''اگر تم لوگوں نے اعراض کیا ہے تو میں نے تو تم سے کوئی معاوضہ نہیں مانگا، میرا اجر تو اللہ کے ذمہ ہے اور مجھے حکم ہے کہ میں فرمانبرداروں میں سے ہوجاؤں''۔ دوسری جگہ ارشاد ہے لا اسالکم علیہ مالا ان اجری الا علی اللہ (25) ''اے میری قوم! میں تم سے مال کا طالب نہیں ہوں میرا اجر تو اللہ ہی کے ذمہ ہے''۔ اسی طرح قرآن حکیم میں ایک مرد صالح کے ذریعہ اس جانب رہنمائی کی گئی اتبعوا من لا یسئلکم اجرا وھم مھتدون (26) ''ان لوگوں کی پیروی کرو جو تم سے کوئی اجرت نہیں طلب

کرتے اور وہ ہدایت یافتہ اور رہنمائی کے لائق ہیں''۔ اس سے یہ بدیہی نتیجہ نکلتا ہے کہ وہی تبدیلی مؤثر ہوتی ہے جس کے پیچھے کوئی ذاتی طمع اور انفرادی مفاد نہ ہو، رسول اکرم ﷺ نے تو اس مشن کی راہ میں نہ صرف اپنا وقت اور اپنے جسم و دماغ کی ساری طاقت لگا دی بلکہ اپنا سارا اثاثہ بھی اس کی راہ میں قربان کر دیا، واضح رہے کہ نبوت سے قبل مکہ مکرمہ کی ایک دولت مند خاتون سے نکاح کے بعد آپ کافی مال دار ہو گئے تھے چنانچہ نبوت کے ابتدائی دور میں جب سرداران مکہ نے عتبہ بن ربیعہ کو اپنا نمائندہ بنا کر آپ کے پاس بھیجا تو وہ آپ کے پاس آ کر از خود مرعوب ہو گیا اور گھر نشین ہو گیا، اس پر ابوجہل نے اسے آپ کی مہمان نوازی اور مالی حیثیت سے متاثر ہونے کے طعنہ دیا، اسی طرح ایک مرتبہ ولید بن مغیرہ آپ کے پاس آیا اور قرآن حکیم سن کر شدید متاثر ہوا اس پر ابوجہل نے اس کو بھی آپ کی مالی حیثیت سے مرعوب ہونے کا طعنہ دیا۔ گویا اس قسم کی مالی حیثیت سے آپ نے دعوت کا آغاز کیا مگر جب تیرہویں برس آپ نے مدینہ ہجرت کی تو آپ کے پاس کچھ نہ تھا حتیٰ کہ حضرت ابوبکرؓ سے قرض لے کر سامان سفر درست کیا۔(27)

آپ کی تیار کردہ جماعت کے اندر بھی قربانی کا یہی بے لوث جذبہ تھا، اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ انصار جنہوں نے اسلام کے لئے بے پناہ قربانیاں دی تھیں اور اسلام کے بے یار و مددگار قافلہ کو اس وقت پناہ دی جب کہ انہیں اپنے وطن سے نکلنے پر مجبور کر دیا گیا تھا، اس کے باوجود (رسول اللہ ﷺ کی رحلت کے بعد) اس فیصلہ پر راضی ہو گئے کہ اقتدار میں ان کا کوئی حصہ نہ ہو اور خلیفہ صرف قریش میں سے منتخب کیا جائے، اس میں شک نہیں کہ اس کے پیچھے بہت گہری (اور معروضی) مصلحت تھی کہ قریش سینکڑوں سال سے عرب کے قائد بنے ہوئے تھے، ایسی حالت میں اگر کسی غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کیا جاتا تو اس کے لئے اجتماعی نظم سنبھالنا ناممکن ہو جاتا۔ یہ انصار کی حقیقت پسندی تھی کہ انہوں نے اپنی اس کمی کو جانا اور یک طرفہ فیصلہ پر راضی ہو گئے تاہم یہ حقیقت پسندی کی اتنی نایاب قسم ہے کہ اس کی دوسری مثال تاریخ میں نہیں ملتی۔(28)

الحاصل اجتماعی تبدیلی اور سماجی اصلاح کے لئے کوشاں افراد اسی صورت میں اعلیٰ مقاصد حاصل کر سکتے ہیں جب ان کے دل میں نہ صرف جب اقتدار کے جذبات موجود نہ ہوں بلکہ وہ اجتماعی تبدیلی کے تقاضوں کا گہرا شعور اور اس پر عملدر آمد کی صلاحیت کے حامل ہوں۔

6۔ سماجی تشکیل نو کے لئے قیادت کی ناگزیریت:

قرآنی سیاست کے مطابق سماجی تشکیل نو کے لئے قوت رہنمائی ان لوگوں میں مرکوز ہوتی ہے جو قرآن سب

سے زیادہ جانتے ہیں اور سابقین اولین یعنی رسول اکرم ﷺ کی تربیت یافتہ جماعت کی پیروی کرتے ہیں۔ یہ جماعت اپنے امور کے انتظام وانصرام کے لئے اپنے میں سے ایک شخص کو بڑا مان لیتی ہے اور اسے اپنا امیر قرار دے لیتی ہے، یہ امیر ان میں قانون الٰہی کے تحت انتظام کرتا ہے لیکن انتظام کی تمام طاقت حقیقت میں خود اس جماعت کے پاس رہتی ہے۔ امیر ان کے مشورے ہی سے کام کرتا ہے چنانچہ قرآن حکیم میں ہے: وشاورھم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ (29) (ان سے تمام معاملات میں مشورہ کریں اور جب آپ (اس مشورے کے مطابق) پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر بھروسہ کریں۔) دوسرے مقام پر ارشاد ہے وامرھم شوریٰ بینھم (30) (مسلمان اپنے تمام معاملات میں باہمی مشورے سے کام کرتے ہیں۔) چنانچہ رسول اکرم ﷺ نے ہر اہم معاملہ میں اپنی جماعت سے مشورہ کیا اور کئی ایک مواقع پر اپنی رائے پر دوسروں کی رائے کو ترجیح دی۔ (31)

الغرض سماج میں مکمل تبدیلی کے عمل کی رہنمائی کے لئے باصلاحیت قیادت کا ہونا ناگزیر ہے، چنانچہ رسول اکرم ﷺ کو بھی چالیس سال کی عمر میں اس وقت ذمہ داری سونپی گئی جب آپ کی عمدہ شہرت چار سو پھیل چکی تھی اور آپ کی بصیرت ومعاملہ فہمی، امانت وراست گوئی اور حسن خلق کا چرچا تھا اور آپ نے گلہ بانی اور تجارت جیسے معاشرتی ومعاشی امور کا تجربہ حاصل کرلیا تھا۔ ذیل میں اہم مراحل کا ذکر ہے جن کے ذریعے آپ میں رسالت کی ذمہ داری کے لئے عملی رسوخ پیدا کیا گیا اور قیادت کی صلاحیت کو جلا بخشا گیا۔(32)

ا۔ انتظامی مہارت:

رسول اکرم ﷺ نے اپنی نوجوانی کی عمر میں بکریوں کی دیکھ بھال کی، چنانچہ آپ بکریاں لے کر چراگاہ کی طرف نکل جاتے اور طبعی ماحول میں زندگی گزارتے۔ اس دوران آپ کی نظر اللہ کے تخلیق کردہ عجائبات پر پڑتی جن میں کسی انسانی ہاتھ کا عمل دخل نہیں تھا۔ آپ پورا دن بکریوں کے ساتھ رہتے اور اس دوران جو بکری ریوڑ سے علیحدہ ہو جاتی، اسے ریوڑ میں واپس کرتے، اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرتے اور اسے ظلم پیشہ بھیڑیئے سے بچاتے نیز بکریوں کو خشک زمین اور بیاباں جگہوں سے زرخیز مقامات کی جانب لے جاتے غرض یہ کہ آپ کا طرزِ عمل ایک ہمدرد اور نیکوکار ماہر قائد کی مانند ہوتا۔

۲۔ تدبر وتفکر:

بعثت سے چند سال قبل آپ کو خلوت نشینی بھلی معلوم ہونے لگی، چنانچہ آپ غار حرا کی جانب نکل جاتے یہاں خلوت نشین ہو کر اپنے آپ کو فاسد معاشرے کے اندر پیدا ہونے والے امراض جیسے کینہ، حسد، بغض اور کھوٹ

سے دور رکھتے، بت پرستی کے گلا گھونٹ دینے والے ماحول سے علیحدہ رہ کر اپنی روحانی پاکیزگی حاصل کرتے اور اس شہری فضاء سے پرہیز کرتے جہاں کمزور پسماندہ افراد پر اقتدار کے نشے میں چور لوگوں کا تسلط تھا۔

یہ خلوت نشینی اس حوالہ سے آپ کے لئے ضروری تھی کہ آپ نے مستقبل میں قیادت سنبھالنی تھی، اختیارات آپ کے پاس آنے والے تھے اور آپ کی ہر بات فیصلہ کن بننے والی تھی، لہٰذا یہ لازمی تقاضہ تھا کہ آپ کا دل معاشرہ میں موجود ہر قسم کے حسد، کینہ اور کھوٹ کے گرد وغبار سے بالکل صاف رہے تاکہ آغاز ہی سے انسانیت کے لئے رحمت ورافت کا پیکر ثابت ہوں اور اپنی عوام سے تشدد وطاقت کی بجائے ہمدردی اور نرم خوئی سے معاملات طے کریں۔

۳۔ کاروباری تجربہ:

بعثت سے قبل کئی سال رسول اکرم ﷺ تجارت میں مشغول رہے جس سے آپ کو لوگوں کے ساتھ لین دین کے سلسلے میں کافی تجربہ حاصل ہوا اور آپ کی امانت، سچائی اور اخلاص جیسی صفات معاشرہ پر آشکارا ہوئیں اس پر مستزاد یہ کہ تجارت میں نفع کی صورت میں آپ کی کاروباری مہارت بھی نمایاں ہوئی۔

آپ نے بارہ سال کی عمر میں اپنے چچا ابو طالب کے ہمراہ شام کا سفر کیا پھر حضرت خدیجہ کے کاروبار کے سلسلے میں دوبارہ شام جانا ہوا جب کہ آپ کی عمر پچیس سال تھی۔ آپ وہاں کچھ عرصہ رہے جس سے آپ کے مشاہدات میں اضافہ ہوا۔ ذہنی افق کو عملی وسعت ملی، ممالک کے حالات سے آگاہی ہوئی اور وہاں کے لوگوں کی اہل مکہ کے عادات واطوار سے مختلف عادات کا مشاہدہ کیا۔ یہ تعارف وآگاہی ایک ناگزیر ضرورت تھی کیونکہ آپ صرف اہل حجاز کے رسول اور لیڈر ہی بننے والے نہیں تھے بلکہ تمام انسانیت کے رسول اور قائد ہونے والے تھے۔

۴۔ خود اعتمادی:

جب بعثت کا وقت قریب آیا اور آپ کو فریضہ رسالت اور منصب قیادت سونپا جانے لگا تو آپ کو سچے خواب آنے لگے کہ آپ کوئی بھی خواب دیکھتے، اس کی تعبیر صبح صادق کی مانند واضح ہو جاتی، ان سچے خوابوں سے آپ کی خود اعتمادی میں اضافہ ہوتا بالخصوص اس دور میں جب کہ لوگوں کی زندگی اور عام معمولات تک میں خوابوں کا ایک اہم کردار تھا۔

۵۔ خدمت انسانیت:

چونکہ آپ نے دکھی انسانیت کا سہارا اور جہانوں کے لئے پیکر رحمت بننا تھا، اس لئے آپ قبل از بعثت ہی

انسانی فلاح و بہبود کے لئے سرگرم عمل رہے چنانچہ غار حرا میں آپ پر جب پہلی وحی نازل ہوئی تو آپ متفکر حالت میں گھر واپس آئے اور اپنی جان کے بارے میں اندیشہ ظاہر کرنے لگے تو حضرت خدیجہؓ نے جن الفاظ میں آپ کو تسلی دی اس سے آپ کے کمزوروں اور مستضعفین کے ساتھ گہرے تعلق پر روشنی پڑتی ہے۔ چنانچہ آپ کی شریک حیات نے فرمایا ''ہرگز نہیں، بخدا اللہ آپ کو کبھی رسوا نہیں کرے گا، آپ رشتہ داروں کے حقوق ادا کرتے ہیں، کمزوروں کا بوجھ اٹھاتے ہیں، بے روزگاروں کو کمانے لائق بناتے ہیں، مہمان نوازی کرتے ہیں اور مصیبت کے وقت لوگوں کی مدد کرتے ہیں''۔ (33) گویا آپ ان صفات کی بدولت مستقبل کی قیادت کے لئے موزوں اور رسالت کے اہل ہیں لہٰذا آپ کو کسی اندیشے کی ضرورت نہیں۔

بعد ازیں بین الاقوامی انقلاب کے لئے ضروری تھا کہ رسول اکرم ﷺ اپنی قوم کو تعلیم دے کر انقلاب کی لیڈر شپ تیار کریں جو آپ کی جانشین ہو سکے، چنانچہ ان کے لئے شب کے آخری حصہ میں خصوصی تعلیم کا اہتمام کیا گیا(34) کیونکہ دن بھر کی مشقت کے بعد ایسے محنت کش اور نفس کش لوگ ہی خصوصیت کے ساتھ اس وقت جمع ہو سکتے ہیں، جنہیں قرآن حکیم سے خصوصی رغبت ہوگی اور اجتماع و فکر سے روکنے والے امور پر غالب آنے کی قدرت رکھتے ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جس شخص میں نفس کشی کی یہ نفسیاتی حالت پیدا ہو جائے گی، وہ قرآن حکیم کا کام پوری ذمہ داری سے کرے گا۔(35)

7۔ سماجی تشکیل نو کے لئے موزوں طریقہ کار کا تعین:

سماجی تشکیل نو اور اجتماعی تبدیلی روبہ عمل لانے کے لئے کیا طریقۂ کار ہونا چاہئے؟ اس سوال کے حوالہ سے جب سیرت نبویؐ کا جائزہ لیا جائے تو اس پر سیرت نگار متفق نظر آتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے تین سال تک اپنی دعوت کو خفیہ رکھا جس میں آپ اپنے اہل خانہ، اقارب و رشتہ دار اور خصوصی احباب اور ان کو جن میں قبول حق کی استعداد محسوس کرتے دعوت دیتے تھے، گویا دعوت انقلاب کی جدوجہد کے سلسلے میں آپ کے یہاں وہی فطری ترتیب نظر آتی ہے جو کسی نئے ماحول میں ایک داعی کو اختیار کرنی چاہئے، جس کی رو سے ابتداء میں چنیدہ افراد پر کام کرنا ضروری ہے۔

معروف مورخ ابن اسحاق کی روایت ہے کہ بالکل ابتدائی دور میں رسول اکرم ﷺ اور ام المومنین حضرت خدیجہؓ نماز پڑھ رہے تھے کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ آ گئے تو انہوں نے اس موقع پر اس بابت دریافت کیا آپ نے فرمایا یہ اللہ کا دین ہے جس کو اس نے اپنے لئے منتخب کیا اور اس کی تبلیغ کے لئے اپنے رسول بھیجے میں تم

کوایک اللہ کی طرف بلاتا ہوں، اس کا کوئی شریک نہیں۔ تلقین کرتا ہوں اور یہ کہ تم لات اور عزی (مشرکین کے مقدس معبودوں) کو ماننا چھوڑ دو۔ حضرت علی نے کہا میرے لئے بالکل نئی بات ہے جو پہلے سننے میں نہیں آئی اور اس سلسلے میں اپنے والد ابو طالب سے مشورے کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا، آپ نے اس امر کو مناسب نہ سمجھا کہ اعلان نبوت سے قبل یہ راز آشکارا ہو جائے۔ آپ نے فرمایا اے علی اگر تم اسلام نہیں لاتے تو اس معاملہ کو تو پوشیدہ رکھو، حضرت علی رات تک گومگو کی حالت میں رہے یہاں تک کہ اللہ نے ان کے قلب میں اسلام جاگزیں کر دیا اور صبح ہوتے ہی رسول اکرم ﷺ کے پاس آئے، آپ سے کل کی دعوت کے کلمات دہرانے کا تقاضہ کیا۔ آپ نے وہ کلمات دوبارہ بتائے، حضرت علی نے بھی ان کا اقرار کیا، بعد ازیں آپ کے پاس چھپ چھپ کر آتے رہے اور کسی پر اپنے اسلام کو ظاہر نہیں کیا۔

اسی طرح اوس وخزرج کے ابتدائی مسلمان جب موسم حج کے بعد مکہ سے یثرب واپس ہوئے تو آغاز میں ان کا طریقہ بھی یہی تھا کہ محتاط طور پر دعوتی کام کرتے رہے۔(36)

اس مرحلے میں براہ راست انفرادی رابطے ہوتے تھے، اس میں بالمشافہ گفتگو کے ذریعہ سوالات کے جوابات اور اعتراضات کی تشفی کرائی جاتی جس سے بھائی چارہ، باہمی تعاون اور تبلیغ رسالت پر مبنی ایک جماعت کی تشکیل میں مدد ملی۔ جس نے آپ کی دعوت کو عام کرنے میں آپ کا ہاتھ بٹایا یہاں تک کہ سبقت کرنے والے اولین افراد (السابقون الاولون) کی تعداد چالیس سے زائد ہوگئی پھر آپ کو اس بات کا مکلّف بنایا گیا فاصدع بما تومر واعرض عن المشرکین (37) علی الاعلان دعوت دیں اور باطل نظریات پر تنقید کریں، مگر مشرکین سے اعراض برتیں یعنی الجھنے سے بچیں۔

اس کے ساتھ ہی دعوت کا دوسرا مرحلہ شروع ہوا جو دس سال تک مکہ و بیرون مکہ جاری رہا جس میں عدم تشدد پر کاربند رہتے ہوئے اعلانیہ دعوت دی گئی اور انفرادی رابطے بھی جاری رہے۔ اسی دوران آپؐ نے صفا کی پہاڑی پر کھڑے ہو کر مقامی قبائل کو اسلام کی دعوت دی اور اس کے دینوی واخروی فلاحی نتائج سے آگاہ کیا۔(38) اسی طرح موسم حج میں آنے والے بیرونی وفود تک اپنی بات پہنچائی نیز اہل طائف اور مدینہ کے قبائل اوس وخزرج تک دعوت کا سلسلہ دراز ہوا۔(39) اس دوران آپؐ کی سب سے بڑی دلیل، جس سے آپؐ مخاطبین کو اپنی رسالت کے لئے قائل کرتے تھے، قرآن حکیم تھا جس نے دنیا کو چیلنج کر رکھا ہے کہ نہ صرف عربی فصاحت و بلاغت بلکہ عالمگیر حقائق ونظریات کے حوالہ سے اس کی کسی سورہ جیسی کوئی سورت بنا کر تو دکھائے۔(40)

نیز آپ نے ارشاد خداوندی کے مطابق کفار کے بیہودہ اور لایعنی سوالات و اعتراضات پر ہمیشہ وسیع الظرفی، صبر وتحمل اور وقار و متانت کا مظاہرہ کیا تاہم اہم اور مفید سوالات کا تسلی بخش جواب بھی دیا، اس کے علاوہ آپؐ نے ہمیشہ اپنے مخاطب کے ذہنی اور معاشرتی پس منظر کو مدنظر رکھ کر گفتگو کی جس سے شعوری تبدیلی کے عمل نے ترقی کی۔

8۔ مزاحمت کی جوابی حکمت عملی کے خدوخال:

آپؐ کی دعوت کا قریش کے بالائی طبقہ اور سماج دشمن عناصر میں شدید ردعمل ہوا۔ انہوں نے ذہنی اذیت سے جسمانی تکالیف تک کے تمام حربے اختیار کیے۔ ان کی اس مزاحمت کے جواب میں رسول اکرم ﷺ نے درج ذیل طریقے اختیار کیے۔

1۔ آپؐ کی ممتاز صفات، اعلیٰ کردار اور باوقار طرز عمل نے دشمنوں کے دلوں تک میں آپؐ کا احترام جاگزیں کیا مثلاً امانت، راست گوئی، بہادری، عفوودرگزر، صبر وتحمل، فصاحت و بلاغت، ایفاء عہد، حیا، عدل اور تواضع وغیرہ۔

2۔ اللہ تعالیٰ نے آپؐ سے غلبہ اور آخرت میں ابدی کامیابی کا جو سچا وعدہ کیا تھا، آپؐ اس سے اپنے مخاطبین کو آگاہ کرتے جس سے صحابہ کے دلوں میں خود اعتمادی کو جلا ملتی جب کہ مخالفین کے حوصلہ پست ہوتے اور آپؐ کی قوت ارادی سے ان کی صفوں میں پریشانی بڑھ جاتی۔

3۔ مخالفین کو کھلا چیلنج دیا گیا کہ وہ قرآن حکیم کے کسی حصے کا متبادل پیش کریں مگر اس چیلنج کو باوجود بسیار کوشش کے وہ قبول نہ کر سکے۔

4۔ تمام معاملات میں اللہ تعالیٰ کی مادی و روحانی تائید آپؐ کو اور آپؐ کی جماعت کو حاصل رہی۔ مثلاً واقعہ اسراء و معراج جس کے سبب آپؐ کی حیثیت محض مصلح یا تاریخی شخصیت کی نہیں رہ جاتی بلکہ رسول کی بالا و برتر حیثیت واضح ہوتی ہے۔

5۔ آپؐ اور آپ کی جماعت مکہ مکرمہ میں تیرہ سال تک عدم تشدد پر سختی سے کاربند رہی تاآنکہ مطلوبہ تیاری مکمل ہوگئی۔ یہ اس تیاری ہی کی برکت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی رحلت کے بعد سے سماجی تشکیل نو کی قرآنی تحریک متعدد نشیب و فراز سے گزرنے کے باوجود اب تک زندہ ہے۔

آپ نے اپنی پوری زندگی میں شدت سے اس امر کا اہتمام رکھا کہ کوئی اقدام اس کی مطلوبہ تیاری سے قبل

نہ کیا جائے، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ جب رسول اکرم ﷺ کے ساتھ اڑتیس صحابہؓ جمع ہو گئے تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے آپ سے ''ظہور'' کے لئے اصرار کیا یعنی تبلیغ حق کے لئے اعلانیہ اقدام کیا جائے مگر آپ کا جواب تھا کہ ''اے ابوبکرؓ! ابھی ہم تھوڑے ہیں'' اسی طرح نبوت کے چھٹے سال جب حضرت عمرؓ اسلام لائے تو انہوں نے آپؐ سے کہا ''اے خدا کے رسول ﷺ ہم کیوں اپنے دین کو چھپائیں جب کہ ہم حق پر ہیں اور اس کے برعکس دوسروں کا دین نمایاں ہے حالانکہ وہ باطل پر ہیں''۔ آپؐ نے انہیں بھی یہ جواب دیا ''اے عمرؓ! ابھی ہم تھوڑے ہیں'' آپ کا یہی انداز مسلسل جاری رہا یہاں تک کہ ہجرت کے بعد جب اسلامی طاقت ایک جگہ منظم اور مرتکز ہو گئی تو اس وقت جوابی مزاحمت کی اجازت دی گئی۔(41) گویا اہل اسلام کے لئے عملی اقدام کا وقت وہ ہوتا ہے جب وہ اس پوزیشن میں آ جائیں کہ اپنے اقدام سے اسلام کے لئے نیا اور بہتر مستقبل پیدا کر سکتے ہوں، اس سے پہلے عملی اقدام درست نہیں۔

یہی سبب ہے کہ مکہ میں آپ کو اور آپ کے صحابہؓ کو پیش آنے والے ہولناک واقعات کے باوجود کوئی جوابی اقدام نہیں کیا گیا خواہ حضرت سمیہؓ کی برچھی سے شہادت کا سانحہ ہو۔ حضرت بلالؓ بن رباح، حضرت خبابؓ بن الارت، حضرت مصعب بن عمیرؓ وغیرہ کے ساتھ وحشیانہ سلوک کا معاملہ ہو۔ اسی طرح آپؐ کے گھر غلاظت پھینکنے کا واقعہ ہو۔ گردن مبارک پر چادر ڈال کر گلا گھونٹنے کی کوشش ہو اور سجدے کی حالت میں اونٹ کی نجاست بھری اوجھڑی ڈالنے کے تکلیف دہ لمحات ہوں یا طائف میں پتھروں کی بارش سے لہولہان ہونے اور معاشی و معاشرتی بائیکاٹ جیسے دہلا دینے والے مراحل ہوں، آپ نے نہ صرف خود انتہائی برداشت سے کام لیا بلکہ اپنے صحابہ کو بھی صبر ہی کی تلقین کی حالانکہ بعض صحابہ جیسے عبدالرحمٰن بن عوف، قدامہ بن مظعون، مقداد بن اسود اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم چاہتے تھے کہ جوابی اقدام کی اجازت ہو لیکن آپؐ نے قبل از وقت اجازت نہیں دی اور اس طرح اپنے صحابہؓ کو تربیت کے مراحل سے گزار کر ایک لڑی میں پروتے اور جماعت سے منسلک کرتے رہے۔(42) اور پھر اس تربیت یافتہ عنصر کے ساتھ یثرت سے آنے والے ایثار شعار متلاشیان حق شامل ہوئے تو سماج کی تشکیل نو کے عملی مرحلہ کے آثار نمودار ہوئے، چنانچہ ہجرت مدینہ کے بعد مواخاۃ و میثاق کے ذریعہ سماج کی تشکیل نو کے عملی اقدامات کی طرف پیش رفت ہوئی، اور ان کی تکمیل کا اعلان حجۃ الوداع (10 ہجری) کے موقع پر ہوا۔

موجودہ زمانہ میں بھی اسلام کے اصولوں اور اقدار کے غلبہ کے لئے ایسی تربیت یافتہ قائدانہ اجتماعیت ہی کی کاوشیں درست سمت میں بروئے کار آ سکتی ہیں جو شعوری طور پر گذشتہ ہزار سالہ تاریخ کی وارث ہو، جو اس بات کا

عرفان کامل رکھتی ہو کہ گذشتہ ہزار سالہ دور میں مسلم مفکرین، جدوین، مصلحین اور حکماء وفقہاء وحکام وقضاۃ نے دور کے تقاضوں کو کس طرح سمجھا اور متوازن حکمت عملی اپنائی اور اس ہزار سالہ عمل کے نتیجے میں خدا نے اسلام کے لئے کیا کیا موافق حالات پیدا کئے اور کن حکمتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے انہیں اسلام کے حق میں استعمال کیا جا سکتا ہے اور جن کا وجود اور اسلام کا غلبہ ثانی دونوں اس طرح ایک ہو جائیں کہ بظاہر ایک کو دوسرے سے جدا نہ کیا جا سکتا ہو ایسی اجتماعیت کے بغیر عالم اسباب میں اسلام کے غلبہ یعنی کامل سماجی تشکیل نو و ہمہ گیر اخلاقی اصلاح کی کوئی اور صورت نہیں ہے۔

حوالہ جات

1۔ عبیداللہ سندھی، مولانا، قرآنی شعور انقلاب، لاہور: مکی دارالکتب، ص125

2۔ عبیداللہ سندھی، مولانا، قرآنی جنگ انقلاب (ترتیب شیخ بشیر احمد لدھیانوی)، گوجرانوالہ: مکتبہ حنفیہ اردو بازار، ص 8-10

3۔ سورۃ النساء، 79

4۔ سورۃ الانبیاء، 28

5۔ سورۃ سباء، 28

6۔ سورۃ النور، 55، سورۃ فصلت، 30

7۔ عبیداللہ سندھی، مولانا، قرآنی شعور انقلاب، ص45

8۔ وحیدالدین خان، پیغمبر انقلاب، لاہور: امجد اکیڈمی، 1983ء، ص124-122

9۔ سورۃ الانفال، 64

10۔ سورۃ التوبہ، 88

11۔ عبیداللہ سندھی، مولانا، قرآنی دستور انقلاب، لاہور: ادارہ نشریات اسلام اردو بازار، ص61

12۔ ......ایضاً......ص17-16

13۔ عبیداللہ سندھی، مولانا، قرآنی دستور انقلاب، ص64

14۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ، کراچی: قدیمی کتب خانہ، ج1، ص162

15۔ الترمذی، محمد بن عیسی، ابوعیسی، الجامع، کتاب الدعوات، باب لیسأل أحدکم ربه حاجته کلها، امام ترمذی نے حدیث متصل مرفوع کو غریب قرار دیا ہے جبکہ حدیث مرسل کو اس کے مقابلہ میں صحیح قرار دیا ہے۔

16۔ سورۃ الروم،60

17۔ سورۃ ابراہیم،12

18۔ وحیدالدین خان، پیغمبرانقلاب،ص111

19۔ ......ایضاً......،ص60

20۔ عبیداللہ سندھی،مولانا، قرآنی دستور انقلاب،ص12

21۔ ابن قیم الجوزیہ،محمد،ابوعبداللہ،زادالمعاد فی ھدی خیر العباد،کراچی:نفیس اکیڈمی،ج2،ص274

22۔ سورۃ طہٰ،72

23۔ احمد التاجی،سیرۃ النبی العربی،ج1،ص79،بحوالہ سیرۃ ابن ہشام

24۔ سورۃ یونس،72

25۔ سورۃ ھود،29

26۔ سورۃ یٰس،21

27۔ وحیدالدین خان، پیغمبرانقلاب،ص119

28۔ ......ایضاً......،ص193

29۔ سورۃ آل عمران،آیت159،امام ابوبکر جصاص رازی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے لئے ضروری تھا کہ آپ اپنے ساتھیوں سے ان معاملات میں مشورہ کریں جن میں کوئی صریح حکم موجود نہیں تھا پھر آیت میں عزیمت یعنی پختہ ارادہ کا ذکر مشاورت کے بعد آیا ہے یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں وہ عزیمت مراد ہے جو مشاورت سے پیدا ہو(الجصاص،احمد بن علی،ابوبکر الرازی،احکام القرآن،مصر:المطبع البھی،ج2،ص50) یہی وجہ ہے کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے رسول اللہ ؐ سے دریافت کیا کہ ''عزم'' سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے فرمایا جو لوگ مشورہ دینے کے قابل ہوں،ان سے رائے لے کر ان کی رائے کی پیروی کرنا۔(ابن کثیر، اسماعیل،تفسیر القرآن العظیم،بیروت:دارالاندلس للطباعۃ والنشر،ج2،ص431)

30۔ سورۃ الشوریٰ،38

31۔ غزوہ بدر سے قبل لشکر کے پڑاؤ کے سلسلے میں اپنی رائے پر رسول اکرم ﷺ نے حباب بن منذر رضی اللہ عنہ کی رائے کو ترجیح دی،غزوہ احد میں آپ کی رائے مدینہ کے اندر رہ کر لڑنے کی تھی لیکن اکثر نوجوان صحابہؓ کی رائے باہر نکل کر جنگ کرنی تھی،چنانچہ آپ نے اسی رائے کو اختیار کر لیا،اسی طرح غزوہ خندق سے قبل آپ بنو قریظہ سے جنگ سے دستبردار ہونے کی صورت میں مدینہ کی ایک تہائی فصل دینے کے معاہدہ کرنے پر غور کر رہے تھے لیکن

انصار کی رائے اس کے خلاف تھی، آپ نے اسے ہی اختیار کرلیا۔(مصطفیٰ السباعی، ڈاکٹر، **السیرۃ النبویہ دروس و عبر**، صفحات 100، 104، 112)

32۔ ان میں سے بعض مراحل کا ذکر ڈاکٹر قلعہ رواس قلعہ جی نے اپنی کتاب "قراء ہ جدیدہ للسیرہ النبویہ" میں کیا ہے۔(ڈاکٹر محمود سامی القاسم و ڈاکٹر محمد بن عبداللہ البراعی، **منھج فی التغیر الاجتماعی، دراسۃ مقارنۃ**، مجلۃ الدراسات الاسلامیہ، ج24، العدد3، یولیو۔ستمبر 1989ء، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیہ، ص 12-15)

33۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، ابوعبداللہ، امام، **صحیح البخاری**، باب کیف کان بدأ الوحی

34۔ سورۃ المزمل، 1تا4، 20

35۔ عبیداللہ سندھی، مولانا، **قرآنی دستور انقلاب**، ص26

36۔ وحیدالدین خان، **پیغمبر انقلاب**، ص116

37۔ سورۃ الحجر، 94

38۔ احمد التاجی، **سیرۃ النبی العربی**، مصر: مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، طبع اول 1398ھ/ 1978ء، ص192

39۔ مصطفیٰ السباعی، ڈاکٹر، **السیرۃ النبویہ دروس و عبر**، بیروت: دارالقرآن الکریم، طبع اول 1404ھ/ 1984ء، ص82

40۔ سورۃ البقرہ، 23، سورۃ یونس، 27-28

41۔ وحیدالدین خان، **پیغمبر انقلاب**، ص116، 117

42۔ سید محمود آلوسی بغدادی، **روح المعانی فی تفسیر القرآن والسبع المثانی**، ملتان: مکتبہ امدادیہ، ج3، ص 58

عہدِ نبویؐ میں اسلامی حکومت اور اداروں کی تشکیل

ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمٰن *

Abstract:

This article discusses that how the institution were developed in an Islamic state. All that main institutions were in the early stage when the Holy Prophet was alive and under his guidance the in institution were dealing the paradigm principled. This age is very important in the whole history of Islam.

سرزمین مکہ میں انبیاء و رسل کے سلسلے کی آخری کڑی جناب محمد رسول اللہ ﷺ کے دورِ نبوت کا آغاز ہوا...... پہلے خفیہ اور پھر علی الاعلان تبلیغ کا کام جاری تھا۔ محدود تعداد نے حق کی آواز پر لبیک کہی، لیکن عام اہل ملک کی دشمنی اور عملی مخالفت میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا، خود آپ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرامؓ کو بڑے صبر آزما حالات سے گزرنا پڑا۔ مصائب و آلام اور اذیت ناک سزائیں جس طرح روا رکھی گئیں وہ تاریخ اسلام کا ایک نہایت دردناک باب ہے......، بظاہر تمام کوششوں کے باوجود یہاں اسلام کے عالمگیر اصولوں کے مطابق مستقل بنیادوں پر اسلامی حکومت کا قیام ممکن نظر نہیں آ رہا تھا...... چنانچہ بیعت عقبہ اولیٰ اور بیعت عقبہ ثانیہ کے بعد کچھ صحابہ کرامؓ ہجرت کر کے مدینہ منورہ پہنچے اور بعد ازاں سیّد دو عالم ﷺ بھی ہجرت فرما کر مدینہ منورہ تشریف لے آئے اور یہیں حضور ﷺ کی قیادت میں پہلی اسلامی حکومت کا قیام عمل میں آیا۔

اسلامی ریاست

اسلام کا مقصد اگرچہ دنیا میں حکومت و سلطنت کا قیام نہیں ہے، لیکن وہ حسن عمل کا لازمی نتیجہ ہے۔ اللہ جل شانہٗ نے اپنے بندوں سے استخلاف فی الارض کا وعدہ کیا ہے جس کا ذکر اس آیۂ قرآنی میں موجود ہے، ﴿وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیۡنَ ......الخ﴾۔(۱) اسلام کے احکام و قوانین کا پورا قیام و نفاذ حکومت کے بغیر نہیں ہوسکتا، چنانچہ سیّد دو عالم ﷺ نے مدینہ میں قیام کے بعد ریاست مدینہ کو عملی شکل دینا شروع کر دی جس کی تکمیل خلافت راشدہ کے زمانے میں ہوئی اور عہد رسالت کے سادہ نظام حکومت نے آگے چل کر ایک عظیم الشان حکومت کی شکل اختیار کر لی، جس کا ایک

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر/مدیر "فکر و نظر"، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

سرا ہندوستان وچین سے ملتا تھا اور دوسرا جبرالٹر سے۔

کسی ایسی ریاست کو جس میں بسنے والے لوگ مختلف مذاہب، مختلف قبائل اور مختلف نظریات کے حامل ہوں کو کسی ایک دستور کا پابند کیے بغیر مستحکم بنیادوں پر استوار کرنا یا عملی شکل دینا مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔ چنانچہ حضور ﷺ نے ہجرت کے پہلے ہی سال ایک دستور مرتب فرمایا۔ جس میں حکومت، رعایا اور دیگر تمام متعلقات کا تفصیلی ذکر موجود ہے، بقول ڈاکٹر محمد حمید اللہ یہ ''دنیا کا سب سے پہلا تحریری دستور'' ہے۔(۲) اس دستاویز کی باون دفعات ہیں۔ یہ دستاویز حضور ﷺ کی سیاسی بصیرت اور حکمت عملی کا شاہکار ہے۔ عہد نبویؐ کے نظامِ حکومت کا جائزہ لیتے وقت اس دستاویز کا تفصیلی ذکر بے محل نہ ہوگا۔ اس کی ایک ایک دفعہ سیاسی تدبر اور ریاست کے استحکام کی مظہر ہے۔

دنیا کا سب سے پہلا تحریری دستور

مدینہ پہنچنے کے بعد آنحضرت ﷺ نے مدینہ میں بسنے والی اقوام نصاریٰ، یہود اور مسلمانوں کے درمیان ایک معاہدہ قلمبند کرایا جو تاریخ میں ''میثاق مدینہ'' کے نام سے مشہور ہوا اور یہ وہ پہلا تحریری دستور ہے جو آج تک تاریخ کے صفحات میں موجود اور محفوظ ہے۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ لکھتے ہیں: دنیا کا سب سے پہلا تحریری دستور آنحضرت ﷺ نے تحریر کروایا''۔ غرض عام قواعد وقوانین ملک کم وبیش تحریری صورت میں ہر جگہ ملتے ہیں لیکن دستور مملکت کو عام قوانین سے علیحدہ تحریری صورت میں لانا اس کی نظیر باوجود بڑی تلاش کے مجھے عہد نبویؐ سے پہلے نہیں مل سکی۔(۳)

ہجرت کے پہلے ہی سال آنحضرت ﷺ نے یہ نوشتہ مرتب فرمایا۔ اس دستور کی اہمیت کو غیر مسلم مورخین نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اس دستور کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ شروع دور اسلام میں قرآن کے علاوہ کوئی دوسری چیز لکھنے کی ممانعت تھی، لیکن اس دستور کو آنحضرت ﷺ نے خود قلمبند کروایا۔

اس معاہدے کی ہر دفعہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے مدبر اور ماہر قانون کا تیار شدہ ہے جو حالات کی جزئیات تک سے کلی طور پر واقف ہو۔ آپؐ مدینہ میں نووارد تھے اور محض اپنے چند ساتھیوں سمیت تشریف لائے تھے تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلمان تو خیر آپ کے تابع تھے ہی دوسرے قبائل اور یہود نے آپ کی سیاسی بالادستی کو کیسے قبول کرلیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مدینہ میں دو بڑے قبیلے اوس وخزرج اکثر برسرپیکار رہتے تھے۔ اگر ان میں کبھی امن پیدا ہو بھی جاتا تو یہود ان میں نیا فتنہ پیدا کرکے تماشائی کا کردار ادا کرتے اور اس طرح اہل مدینہ پر اپنی بالادستی قائم رکھتے تھے۔ اوس وخزرج کے بعض سمجھ دار لوگ یہودیوں کی اس فتنہ پردازی سے نالاں تھے، لیکن ان

کے پاس اس کا کوئی علاج نہ تھا۔کوئی ایسی با اثر شخصیت ان کے سامنے موجود نہ تھی جو یہ فتنہ دبا سکے۔ہجرت سے پہلے ان لوگوں نے حج کے موقع پر آپ ﷺ سے ملاقات کی تو آپ ﷺ کی ذات میں اپنی منزل گم گشتہ نظر آئی۔ چنانچہ آپ تشریف لائے تو ان لوگوں نے یہود کے فتنہ اور سیاسی دباؤ سے بچنے کے لیے آپ سے اتحاد و تعاون میں عافیت سمجھی۔ادھر یہود خود ایک وحدت نہ تھے، بلکہ تین بڑے قبائل میں بٹے ہوئے تھے۔جن کی آپس میں رقابت چلتی تھی۔ چنانچہ میثاق مدینہ کو ان لوگوں نے بیک وقت قبول نہیں کیا۔ یکے بعد دیگرے حالات کے سامنے جوں جوں مجبور ہوتے گئے قبول کرتے گئے۔آپ ﷺ نے میثاق مدینہ میں چونکہ ہر شخص کی مذہبی آزادی اور عدل و انصاف کے ساتھ ہر ایک کے حقوق کو یکساں طور پر تسلیم کیا تھا، لہذا ان لوگوں کے لیے اس دستاویز کو قبول کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہ تھا۔

> ''میثاق مدینہ'' صرف اپنے زمانے ہی میں اہمیت کا حامل نہیں بلکہ آنے والے تمام مسلمان حکمرانوں کے لیے بھی اس میں رہنما اصول مہیا کیے گئے ہیں۔(۴)

معروف مستشرق نکلسن لکھتے ہیں:

> ''بظاہر یہ محتاط اور دانشمندانہ اصطلاح ہے، حقیقت میں یہ ایک انقلاب ہے۔محمد ﷺ نے قبائل کی بے راہ روی پر کھلم کھلا ضرب نہیں لگائی، لیکن اسے ختم کر ڈالا...... ہر چند اس وحدت میں یہودی، مشرکین اور مسلمان شریک تھے لیکن آپ ﷺ اس حقیقت کو سمجھتے تھے کہ اس نوزائیدہ ریاست میں فعال اور بااثر حصہ دار مسلمان ہی ہیں۔ اس حقیقت کو آپ کے مخالفین پہلے نہ دیکھ سکے''۔(۵)

آنحضرت ﷺ نے ریاست کے استحکام کے لیے وہاں کے مروجہ نظام کو ہی اختیار فرمایا۔قبائلی نظام جمہوری نظام کے بہت قریب تھا۔سردار، عمر، علم اور خاندانیت میں افضل ہونے کی بناء پر منتخب کیا جاتا تھا اور وہ قبیلہ کے دیگر افراد کے مقابلے میں First among equal کی حیثیت رکھتا تھا۔آئین مدینہ نے اس نظام کو قبول کیا اور اس طرح علاقائی جمہوریت کا نظام بھی مہیا کیا گیا۔علاقائی جمہوریت سے مراد یہ ہے کہ مرکزی حکومت وفاق پر اپنی will کو مسلط نہیں کرتی۔تاہم کسی وفاقی اکائی کو بادشاہت، جاگیردارانہ نظام یا اشرافیہ، استبدادیت قائم کرنے کی

اجازت نہ تھی۔ ڈاکٹر حسن ابراہیم حسن نے جمہوریت سے متعلق اسلامی رویہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد جانشینی کا سوال ایک سیاسی ہنگامہ کی شکل میں اٹھا، بات یہ تھی کہ آنحضرت ﷺ نے اس کا فیصلہ اپنی زندگی میں نہیں کیا تھا۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ آپ عربوں کے جمہوری نظام کو پسند فرماتے، اس لیے آپ کو اعتماد تھا کہ مسلمان جمہوریہ طریقہ انتخاب سے ایک شخص کو اپنا حاکم بنالیں گے۔(۶)

ریاست مدینہ کی تشکیل

جزیرہ نمائے عرب نے اسلام سے پہلے کبھی ایک منظم حکومت کی شکل اختیار نہیں کی، اس دستاویز کو قبول کرنے کے بعد پہلی مرتبہ یہاں کے باشندگان حضور ﷺ کی سیادت وقیادت میں متحد ہوئے۔ جس ملک میں نراج کا دور دورہ ہو، قبائل عصبیتیں عروج پر ہوں، وہاں ایک مرکزیت قائم کر دینا بلاشبہ یہ حضور ﷺ کا عظیم الشان کارنامہ تھا۔ اس دستور کے ذریعے سے شہر کی حفاظت و مدافعت اور قریش سے مقابلے کا انتظام شروع ہوا۔ ساتھ ہی ساتھ مدینہ پہنچتے ہی آنحضرت ﷺ نے سب سے پہلے اپنے بے خانماں ساتھیوں کی رہائش کا انتظام کیا۔ پھر ان مہاجرین اور مدنی مسلمانوں میں ''مؤاخات'' (۷) کے نام سے تنظیم پیدا کر کے ایک شہری مملکت کی بنیاد ڈالی۔ یوں تو تمام امت مسلمہ رشتہ اخوت میں منسلک ہے اور ﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃ﴾ کا ارشاد اسی حقیقت کا بیان ہے لیکن اس اخوت و یگانگت کا جو عملی مظاہرہ مدینہ طیبہ میں نظر آیا تاریخ اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر و عاجز ہے، مکہ کے مہاجرین اللہ اور رسول ﷺ کی محبت اور حفاظت دین کے لیے اپنا گھر بار، مال و متاع سب کچھ چھوڑ کر مدینہ پہنچ گئے۔ ظاہر ہے کہ نئی جگہ انہیں معاشی مسئلہ درپیش تھا اور اس کے ساتھ ساتھ یہاں کے باشندوں سے انہیں کوئی خاص شناسائی بھی حاصل نہیں تھی، سرور دو عالم ﷺ نے حکیمانہ تدبر اور حکمت عملی سے اس گتھی کو یوں سلجھایا کہ بیگانگی کا کوئی شائبہ بھی باقی نہ رہا، آپ نے ایک مہاجر اور ایک انصار کو بھائی بنا دیا۔ سرور عالم ﷺ کی زبان مبارک نے جن دو صحابیوں کو رشتہ اخوت میں منسلک کیا ان کی اخوت و یگانگت سگے بھائیوں کی محبت سے بڑھ گئی۔ انصار نے ایثار و قربانی کا وہ حیرت انگیز نمونہ پیش کیا جو صفحات تاریخ میں ہمیشہ درخشاں رہے گا۔ انہوں نے مہاجرین کو مال و دولت، زمین و جائیداد اور کھیتی باڑی میں برابر کا شریک کرلیا۔(۸)

انصار کی فراخدلانہ محبت اور اتباع رسول کا اندازہ اس سے کیجئے کہ عبدالرحمان بن عوف کی مؤاخات سعد بن ربیع کے ساتھ ہوئی تھی۔ یہ عبدالرحمٰن کو اپنے گھر لے گئے اور کہا کہ اس تمام مال واسباب میں نصف آپ کا ہے اسے قبول کیجئے اور سنیے میری دو بیویاں ہیں، آپ جس کو پسند کریں میں اسے طلاق دے دوں گا اس سے آپ نکاح کر

لیجئے۔(۹) حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے ان کا شکریہ ادا کرتے ہوئے کہا کہ آپ کے مال وعیال میں اللہ برکت دے مجھے تو بازار کا راستہ بتادیجئے۔سرورِ عالم ﷺ کی اس حکمت عملی اور سیاسی تدبر سے جہاں مہاجرین کا معاشی مسئلہ حل ہو گیا وہاں مدینہ کی شہری مملکت کے استحکام کا بھی پہلا مضبوط پتھر رکھ دیا گیا، شہر میں اب مہاجرین مکہ، مدنی مسلمان، ان کے رشتہ دار، غیر مسلم عرب اور یہودی قبائل تھے اور میثاق مدینہ کی رو سے یہ سب حضور ﷺ کی سیادت پر متفق اور آپؐ کی سرداری میں ایک مرکز پر جمع تھے، یوں حضور ﷺ نے وفاقی شہری مملکت کی بنیاد ڈالی۔ رشتہ مواخات بظاہر ایک عارضی ضرورت کے لیے قائم کیا گیا تھا، لیکن حقیقت میں اس طرح انصار کو مہاجرین کے ایک ایسے گروہ کی تربیت میں دے دیا گیا تھا جو شرف صحبت کی برکت سے قابلیت اور صلاحیت کے بلند مرتبے پر فائز تھا، نیز بقول مولانا مناظر احسن گیلانی:

> ''اب قومیت اور نسلیت کا بت سامنے آتا ہے......مہاجرین قریش اور قریشی نسل کے ساہوکار کعبہ کے کلید بردار تھے اور انصار قبیلہ اوس وخزرج کے کسان اور کاشتکار تھے......قریش کو اپنے نسب پر اپنے حسب پر بڑا ناز تھا......غیر قریشی عربوں کے ساتھ حج کرنے میں بھی اپنی اہانت محسوس کرتے تھے۔ یہ مواخات کا گرز تھا جس نے اس بت کو بھی ڈھیر کر کے رکھ دیا''۔(۱۰)

اسلامی حکومت کے قیام یعنی قوانین الٰہیہ کے مکمل نفاذ کے لیے سرکارِ مدینہ ﷺ کو میدانِ کارزار میں دشمنانِ اسلام سے نبرد آزما بھی ہونا پڑا۔ حضورؐ کی زندگی کا یہ پہلو بھی اپنا انفرادی اور امتیازی مقام رکھتا ہے۔آپ کی زندگی مقدسہ کے اس پہلو پر اہل علم نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔

''الرسول القائد'' کے مصنف لکھتے ہیں:

> ''سیرت سے متعلق بہت سی کتابوں کا میں نے امعان نظر سے مطالعہ کیا ہے۔ اس مطالعہ کا نتیجہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی حیاتِ عسکری مجھے بہت زیادہ گراں بہا اور گراں مایہ نظر آئی، تاریخ حربیات میں آپ کا مقام قدیم وجدید تمام سپہ سالاروں اور امیرانِ عساکر سے کہیں زیادہ بلند وبالا ہے، البتہ یہ بات ضرور ہے کہ آپ کی حیاتِ عسکری کے لازوال اور غیر فانی پہلوؤں کو اب تک اُجاگر کرنے کی کوشش نہیں کی گئی......آپؐ کی حیاتِ طیبہ کا یہ پہلو جو حد درجہ عظیم

اور وقیع ہے، چشم دنیا سے ابھی تک پنہاں ہے یا کم از کم اپنے اصل آب ورنگ
کے ساتھ نظروں کے سامنے نہیں آیا''۔(۱۱)

حضورﷺ کی زندگی کے عسکری پہلو پر نظر ڈالیں تو تین باتیں نمایاں نظر آتی ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ آپ حد درجہ بلند ہمت اور صاحب عزم وثبات قائد افواج تھے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ آپ کی ساری جنگیں، حمایت حریت عامہ، نشر اسلام اور ارکان اسلام کی صیانت وحفاظت کے لیے تھیں، نہ کہ اعتصاب واستقلال، ظلم وجور، قتل وغارت اور بندگانِ خدا کی غلامی کے لیے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ بالعموم تمام سپہ سالاروں کو اپنی قوم کی حمایت اور پشت پناہی حاصل ہوتی تھی، جب کہ آپ کو ایک نئی قوم کی تشکیل کرنا پڑی جس کے اجزاء مختلف مقالات سے حاصل کیے گئے تھے۔

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں انسانی جان بہت زیادہ محترم ہے۔ ناگزیر اسباب ووجوہ کے بغیر انسانی جان کی حفاظت کو ہر حال میں لازم قرار دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

(ترجمہ): اے محمد! کہو کہ آؤ! میں تم کو بتاؤں کہ اللہ نے تم پر کیا کیا حرام کیا ہے۔ تم پر واجب ہے کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو، والدین سے نیک سلوک کرو۔ اپنی اولاد کو مفلسی اور تنگدستی کے باعث قتل نہ کرو، ہم جہاں تم کو رزق دیتے ہیں ان کو بھی دیں گے، بدکاریوں کے قریب بھی نہ بھٹکو خواہ وہ چھپی ہوئی ہوں یا کھلی، کسی ایسی جان کو جسے اللہ نے محترم قرار دیا ہے ہلاک نہ کرو، سوائے اس صورت میں کہ ایسا کرنا حق کا تقاضا ہو۔ اللہ نے ان باتوں کی تمہیں تاکید کی ہے شاید تم کو کچھ عقل آئے۔

سیّد دو عالمﷺ نے ہمیشہ انسانی جان کے احترام کی تلقین کی ہے۔ صرف دو مثالیں پیش خدمت ہیں:

''انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا، بڑے گناہوں میں سب سے بڑا گناہ اللہ کے ساتھ شریک کرنا ہے، پھر قتل نفس، پھر والدین کی نافرمانی کرنا اور پھر جھوٹ بولنا''۔(۱۳)

ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مومن اپنے دین کی وسعت میں اس وقت تک برابر رہتا ہے جب تک وہ کسی حرام خون کو نہیں بہاتا۔

انسانی معاشرت میں سب سے مقدم اور مقدس شئے انسان کی جان ہے، دنیا کے تمام مہذب قوانین اور شریعتوں میں احترام نفس کا یہ اصول موجود رہا ہے۔اسی اصول کی بنیاد پر انسانی معاشرت منظّم ہوتی ہے۔ہوس، جاہ و زر، لسانی اور نسلی تعصّبات کی خاطر انسانی خون سے اپنے ہاتھوں کو رنگین کرنا بلاشبہ ایک قبیح فعل ہے، بعثت نبوی ﷺ سے پہلے کی جاہلی تاریخ میں آپ کو یہی کچھ نظر آئے گا۔آنحضرت ﷺ نے فکر انسانی کو نیا رخ دیا۔انسان کا مرنا اور جینا اللہ کے لیے قرار دیا اور اس فکر وعقیدہ کی آبیاری کی کہ مومن کی تلوار صرف اور صرف اعلائے کلمۃ الحق کے لیے بے نیام ہوسکتی ہے۔بے شک جب انسانی جان کا احترام اٹھ جائے، انسانی حقوق پامال ہور ہے ہوں، مخلوق خدا سے باغی ہو جائے تو ایسی حالت میں جنگ جائز ہی نہیں فرض ہو جاتی ہے۔اس وقت انسانیت کی سب سے بڑی خدمت یہی ہوتی ہے کہ ان ظالموں کے خون سے زمین کو سرخ کر دیا جائے اور ان مفسدوں اور فتنہ پردازوں کے شر سے اللہ تعالیٰ کے مظلوم و بے بس بندوں کو نجات دلائی جائے جو شیطان کی امت بن کر اولاد آدم پر اخلاقی روحانی اور مادی تباہی کی مصیبتیں نازل کرتے ہیں۔گویا اسلامی نقطہ نظر سے بقول مصنف الرسول القائد:

> ''جنگ صرف اس صورت میں جائز ہے کہ وہ دعوت اسلام کی آزادی اور امن وامان برقرار رکھنے کے لیے لڑی جائے اور دوران قتل شجاعت وشرافت کے اصولوں کی مراعات ملحوظ خاطر رکھی جائیں''۔(۱۵)

سیّد دو عالم ﷺ کو ریاست مدینہ کے استحکام کے ضمن میں یہودیوں کی طرف سے کی جانے والی سازشوں سے بھی نبرد آزما ہونا پڑا اور صلح حدیبیہ کے بظاہر تلخ مرحلے کو بھی سر کرنا پڑا۔

صلح حدیبیہ سے تھوڑا سا پہلے کے حالات پر نظر ڈالیں تو ایک اور اہم واقعہ بھی نظر آئے گا جس کی آئندہ پیش آمدہ حالات بالخصوص صلح حدیبیہ کے ضمن میں خصوصی اہمیت ہے۔بنی قینقاع اور بنی النضیر کے یہودی مضافات مدینہ سے جلاوطنی پر مجبور ہوئے تو وہ مدینہ کے شمال میں خیبر وغیرہ کی یہودی بستیوں میں آباد ہونا شروع ہو گئے اور یوں اب یہ مقامات مسلمانوں کے خلاف سازش کے اڈے بن گئے۔یہ زمانہ مسلمانوں کے لیے خاصا کٹھن تھا، شمال میں خیبر وغیرہ یہودی قوت کے مرکز تھے۔شمال مشرق میں فزارہ وغطفان کے قبائل خیبر والوں کے حلیف تھے اور ان کی مسلمانوں سے بنتی نہ تھی اور جب موقع ملتا یہ مسلمان آبادی کو برباد کرنے کے درپے رہتے تھے۔جنوب میں مکہ تھا،

جس کی قوت چاہے معاشی طور پر متاثر ہوئی ہو جنگی حیثیت سے برقرار تھی۔اب آثار یہ نظر آ رہے تھے کہ جلا وطنان مدینہ کے خلاف کارروائی کریں گے۔اس تناظر میں جب آپ صلح حدیبیہ اور اس کی شرائط پر غور کریں تو یہ معاہدہ آنحضرت ﷺ کی سیاست خارجہ کا شاہکار نظر آتا ہے۔

اس معاہدے پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کمال حکمت عملی سے اس معاہدہ میں باندھ کر ان تینوں فریقوں کو اس بات کا پابند بنا دیا کہ وہ مسلم ریاست پر متحد حملہ آور نہ ہوں۔ڈاکٹر حمید اللہ لکھتے ہیں:

> ''حدیبیہ میں قریش کو یہودیوں کے متعلق غیر جانبدار رہنے پر آمادہ کر دینا وہ زبردست سیاسی اور سفارتی (ڈپلومیٹک) کامیابی تھی کہ اس کے متعلق قرآن مجید کا دیا ہوا نام ''فتح مبین'' ذرہ بھی مبالغہ آمیز نظر نہیں آتا ہے''۔(۱۶)

معاہدہ حدیبیہ میں عرب کے دیگر قبائل کو اپنی مرضی پر چھوڑ دیا گیا تھا کہ وہ جس کا حلیف بننا چاہیں بن جائیں۔معاہدہ حدیبیہ کی رو سے ان میں سے کسی کو بھی دوسرے پر ہاتھ اٹھانے کا حق نہ تھا لیکن قریش اور اس کے حلیف قبیلہ نے معاہدہ کی پاسداری نہ کی۔بنوبکر نے خزاعہ کے آدمیوں پر حملہ کیا۔انہوں نے حرم میں پناہ لینا چاہی مگر وہاں بھی خون بہایا گیا،اس حملے میں قریش نے اپنے حلیف قبیلہ کی اسلحہ و افراد کے ساتھ مدد کی۔اس صورت حال کی اطلاع دینے کے لیے خزاعہ کا ایک وفد بارگاہ رسالت مآب ﷺ میں حاضر ہوا اور جملہ حالات بیان کیے۔ آنحضرت ﷺ کو قریش کی طرف سے یہ بدعہدی بہت ناگوار گزری اور آنحضرت ﷺ نے ایک قاصد کو مکہ روانہ کیا اور حسب ذیل تین شرطیں پیش کیں اور قریش کو اختیار دیا کہ ان میں سے جون سی شرط چاہیں قبول کر لیں۔

۱۔ مقتولوں کا خون بہا دیا جائے۔

۲۔ قریش، بنوبکر کی حمایت سے دستبردار ہو جائیں۔

۳۔ معاہدہ حدیبیہ کے ٹوٹ جانے کا اعلان کر دیا جائے۔

آنحضرت ﷺ کے قاصد نے جب یہ تین شرائط مکہ والوں کے سامنے پیش کیں تو ان میں سے قرطہ بن عمر نے جواب میں کہا کہ ہمیں تیسری شرط منظور ہے۔گویا معاہدہ حدیبیہ فسخ کرنے کا اعلان کر دیا جائے۔یہ جواب پا کر آنحضرت ﷺ کا قاصد عازم مدینہ ہو گیا تو قریش کو خیال آیا کہ ہم نے کیا کیا؟ انہیں اپنے جواب پر بہت پچھتاوا ہوا۔تلافی اور تجدید معاہدہ کے لیے ابوسفیان مدینہ طیبہ پہنچا، آنحضرت ﷺ نے تجدید معاشہدہ سے صاف انکار کر دیا۔ابوسفیان کے واپس جانے کے بعد آنحضرت ﷺ نے صحابہ کرام کو جنگی تیاریوں کا حکم دیا مگر ساتھ ان تیاریوں کو

مخفی رکھنے کا حکم بھی دیا۔ایک صحابی حاطب بن ابی بلتعہ نے مکہ والوں کو خبر دار کرنے کی کوشش کی۔اس سلسلے میں ایک خط مکہ جانے والی ایک خاتون کے سپرد کیا جو بعض قریشی سرداروں کے نام تھا،خط کا مضمون حسب ذیل تھا:

''اے گروہ قریش! رسول اللہ ﷺ رات کی مانند تم پر ایک ہولناک لشکر لے کر آنے والے ہیں جو سیلاب کی طرح بہتا ہوگا،خدا کی قسم اگر رسول اللہ ﷺ بلا لشکر کے خود تن تنہا بھی تشریف لے جائیں تو اللہ تعالیٰ ضرور آپ کی مدد فرمائے گا اور فتح و نصرت کا جو وعدہ خدا نے آپ سے کیا ہے وہ ضرور پورا کرے گا''۔(۱۷)

آنخضرت ﷺ کے حکم سے حضرت علیؓ،حضرت زبیرؓ اور حضرت مقدادؓ اس عورت کے تعاقب میں روانہ ہوئے اور راستے میں جالیا،اس عورت نے یہ خط اپنے بالوں میں چھپا رکھا تھا۔آنخضرتؐ نے خط کی وصولی کے بعد حاطب بن ابی بلتعہ کو طلب فرمایا اور پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے۔حاطب نے عرض کیا''یارسول اللہ! آپ مواخذہ میں عجلت نہ فرمائیں''یارسول اللہ! قریش سے میری کوئی قرابت نہیں،فقط حلیفانہ تعلقات ہیں۔میرے اہل وعیال آج کل مکہ میں ہیں جن کا کوئی مددگار نہیں۔بخلاف مہاجرین کے کہ مکہ میں ان کی قرابتیں ہیں،قرابتوں کی وجہ سے ان کے اہل وعیال محفوظ ہیں،اس لیے میں نے چاہا کہ جب قریش سے میری کوئی قرابت نہیں تو ان کے ساتھ کوئی احسان کروں جس کے صلے میں وہ میرے اہل وعیال کی حفاظت کریں۔خدا کی قسم میں نے دین سے مرتد ہوکر اور اسلام کے بعد کفر سے راضی ہوکر ہرگز یہ کام نہیں کیا۔میری غرض فقط وہی تھی جو میں نے عرض کی''۔(۱۸) آنخضرت ﷺ نے حقیقت حال بیان کر دینے پر حاطب کو معاف فرمادیا۔

رمضان ۸ ہجری کو آپ ﷺ کی قیادت میں دس ہزار جاں نثاروں کا لشکر مکہ روانہ ہوا۔آنخضرت ﷺ نے انتہائی رازدارانہ طریقے سے یہ سفر کیا۔مکہ سے ایک منزل دور مرالظہر ان پر پہنچ کر آنخضرت ﷺ نے آگ روشن کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ابوسفیان،حکیم بن حزام اور بدیل بن ورقاء صورت حال معلوم کرنے کے لیے آئے۔ابو سفیان پر حضرت عباسؓ کی نظر پڑ گئی اور وہ اسے حضور ﷺ کی بارگاہ میں لے آئے۔حضرت عمرؓ نے ابوسفیان کو دیکھا تو بے قابو ہو گئے،حضور ﷺ سے اجازت چاہی کہ ابوسفیان کا سر قلم کر دیا جائے مگر حضرت عباسؓ کی سفارش پر آپ ﷺ نے ابوسفیان کو معاف فرمادیا۔

لشکر اسلام جب مکہ کی جانب بڑھا تو آنخضرت ﷺ نے حضرت عباسؓ سے فرمایا کہ وہ ابوسفیان کو لے کر

کسی بلند جگہ کھڑے ہو جائیں تا کہ ابوسفیان افواج اسلام کا نظارہ کر سکے۔ ابوسفیان بلندی پر کھڑا عرب کے مختلف قبائل پر مشتمل اس بحر بیکراں کو مکہ کی طرف بڑھتے دیکھ رہا تھا۔ وہ لوگ اس کے سامنے سے گزر رہے تھے جو اسی مکہ سے بے گھر ہو کر نکلے تھے جن پر تشدد کی شہادت مکہ کے سنگریزے بھی دے رہے تھے۔ مکہ کی گرم ریت پر لیٹ کر احد احد کے نعرے بلند کرنے والے بلال آج لشکر اسلام میں موجود تھے۔ دس برس کی شبانہ روز جسمانی اور روحانی کاوشوں کے بعد مکہ کا جلاوطن آج فاتحانہ انداز میں مکہ میں داخل ہو رہا تھا۔ آج سے دس سال پہلے جب اس نے اس سرزمین سے ہجرت کی تو ایک رفیق ہجرت ساتھ تھا۔ آج دس ہزار سے زائد قدسی صفت جاں نثار اس کے ساتھ تھے لیکن آنحضرت ﷺ کا مکہ میں داخلہ کسی جبار فاتح کی طرح نہیں تھا آپ کا یہ فاتحانہ داخلہ نبی اور ایک بادشاہ کے داخلے میں فرق کو نمایاں کر رہا تھا۔ آپ عجز وانکسار کے ساتھ حرم میں جب داخل ہوئے تو انکسار سے گردن اس قدر جھکی ہوئی تھی کہ ریش مبارک کجاوہ کی لکڑی سے مس کر رہی تھی، اس موقع پر آپ نے درج ذیل خطبہ ارشاد فرمایا:

''اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ اس نے اپنا وعدہ سچا کیا۔ اپنے بندے کی امداد کی اور سارے گروہوں کو اکیلے ہی شکست دی۔ خبردار! ہر قسم کا خواہ وہ خون کا مطالبہ ہو یا مال کا وہ میرے ان پاؤں کے نیچے ہے۔ البتہ بیت اللہ کی دربانی اور حاجیوں کو پانی پلانے کی زحمت کے مناصب جوں کے توں ہیں۔ اے گروہ قریش! آج کے دن اللہ نے تم سے جاہلیت کا غرور لیا اور آباء واجداد کے بل پر بڑھائی غلط قرار دے دی، سارے انسان آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے بنا ہے''۔ (۱۹)

اکابر قریش اور دیگر لوگ آنحضرت ﷺ کے سامنے موجود تھے۔ ان کا اپنا کیا انہیں یاد تھا۔ وہ سوچ رہے تھے کہ ابھی جاں نثاران مصطفیٰ آپ کا اشارہ پاتے ہی ان کے جسم وروح کے رشتے کو منقطع کر دیں گے لیکن رحمۃ للعالمین کی زبان وحی ترجمان حرکت میں آتی ہے اور یہ الفاظ ادا ہوتے ہیں:

﴿لاتثریب علیکم الیوم، اذھبوا، فانتم الطلقا﴾ (۲۰)

آج تم پر کوئی مواخذہ نہیں، جاؤ تم سب آزاد ہو۔

اس عفو عام میں سے آٹھ آدمیوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا اور ان کے خون کو مباح قرار دیا گیا تھا۔ یہ آٹھ افراد حسب ذیل ہیں:

(۱) عبداللہ بن خطل، (۲،۳) قرتنی اور قریبہ (دونوں لونڈیاں تھیں)، (۴) حویرث، (۵) مقیس بن صبابہ، (۶) عبداللہ بن سعد بن ابی سرح، (۷) سارہ، (۸) عکرمہ بن ابی جہل۔

عبداللہ بن خطل کو قتل کر دیا گیا۔ قرتنی اور قریبہ میں سے ایک ماری گئی اور دوسری کی درخواست پر اسے معاف کر دیا گیا۔ سارہ قتل کر دی گئی۔ مقیس بن صبابہ اور حویرث کو بھی قتل کر دیا گیا۔ عبداللہ بن ابی سرح کو حضرت عثمان کی سفارش پر اور عکرمہ کو اس کی اپنی درخواست پر معاف کر دیا گیا۔

فتح مکہ کے بعد قبائل جوق در جوق حلقہ اسلام میں داخل ہونا شروع ہو گئے۔ عمرو بن سلمہ مشہور صحابی کا کہنا ہے: عرب قریش کے قبول اسلام کا انتظار کر رہے تھے، وہ کہتے تھے کہ محمد رسول اللہ ﷺ کو ان کی قوم پر چھوڑ دو، اگر محمدؐ ان پر غالب آ گئے تو بلا شبہ وہ سچے پیغمبر ہیں، پس جب مکہ فتح ہوا تو ہر قبیلہ نے اسلام کی طرف پیش قدمی کی۔

فتح مکہ نے مشرکین کی کمر توڑ دی تھی مگر تا حال دو قبیلے ہوازن اور ثقیف اپنی طاقت پر نازاں تھے۔ انہیں اپنی جنگی مہارت پر بڑا اعتماد تھا، ان کا کہنا تھا کہ اہل اسلام کو اب تک جن قبائل سے واسطہ پڑا ہے وہ مرد میدان نہ تھے۔ اب جب ہمارے ساتھ مقابلہ ہوگا تو انہیں معلوم ہو جائے گا۔

آپ ﷺ بارہ ہزار کی جمعیت کے ساتھ حنین کی جانب بڑھے، اس سے پہلے کبھی مسلمانوں کی اتنی بڑی جمعیت کسی غزوہ میں شریک نہ ہوئی تھی۔ چنانچہ بعض صحابہ کرم کی زبان سے یہ جملہ نکل گیا کہ آج ہم پر کون غالب آ سکتا ہے، عام حالات میں یہ جملہ کوئی قابل گرفت جملہ نہیں ہے مگر وہ قدسی صفت علمبرداران توحید جنہوں نے بارگاہ مصطفیٰ ﷺ میں توحید کا درس پڑھا تھا، جنہوں نے معرکہ بدر میں مٹھی بھر جماعت کو ایک لشکر جرار پر غالب آتے دیکھا، ان کی زبان پر کثرت تعداد کا یہ فخریہ جملہ آیا تو بارگاہ الٰہی میں ناگوار گزرا۔ چنانچہ پہلے حملے میں تو مشرکین پسپا ہوئے لیکن پلٹ کر جو حملہ کیا تو مسلم فوج کے پاؤں اکھڑ گئے، مولانا شبلی لکھتے ہیں:

> ''تیروں کا مینہ برس رہا تھا، بارہ ہزار فوجیں ہوا ہو گئیں تھیں لیکن ایک پیکر مقدس پا برجا تھا، جو تنہا ایک فوج ایک ملک ایک اقلیم ایک عالم بلکہ مقصود کائنات تھا (ﷺ)''۔(۲۱)

سرور عالم ﷺ نے یہ کیفیت دیکھی تو بلند آواز میں پکارا ''یا معشر الانصار'' (اے انصار کے لوگو) جواب میں آواز آئی، یا رسول اللہ ﷺ ہم حاضر ہیں۔ آپؐ اپنی سواری سے اتر پڑے اور جلال سے ارشاد فرمایا:

انا النبی لا کذب   انا ابن عبدالمطلب (۲۲)

میں پیغمبر ہوں یہ جھوٹ نہیں ہے۔ میں عبدالمطلب کا بیٹا ہوں۔

حضرت عباسؓ نے بلند آواز سے مہاجرین وانصار کو پکارا، ان کی آواز سنتے ہی مسلمان پلٹ پڑے اور پھر بدرواحد کے غازی اس سرفروشی کے ساتھ لڑے کہ کفار کو میدان چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ غزوہ حنین کا تذکرہ قرآن مجید میں ان الفاظ میں مذکور ہے۔

و یوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئا وضاقت علیکم الارض بما رحبت ثم ولّیتم مدبرین. ثم انزل الله سکینته علی رسوله و علی المؤمنین وانزل جنود الم تروها و عذّب الذین کفروا و ذالک جزآء الکافرین.(۲۳)

(ترجمہ) اور حنین کے دن جب کہ تمہاری کثرت نے تم کو خود پسندی میں ڈال دیا، پس وہ کثرت تمہارے کچھ کام نہ آئی اور زمین باوجود وسیع ہونے کے تم پر تنگ ہوگئی اور پھر تم پشت پھیر کر بھاگے، اس کے بعد اللہ نے خاص تسکین اتاری اپنے رسول ﷺ پر اور اہل ایمان کے قلوب پر اور ایسے لشکر اتارے جن کو تم نے نہیں دیکھا اور کافروں کو سزا دی اور یہی سزا ہے کافروں کی۔

حنین میں کفار کی شکست خوردہ فوج کا کچھ حصہ طائف میں اور کچھ اوطاس میں جمع ہو گیا۔ اوطاس والوں کی خبر گیری کے لیے آپ نے ابوموسیٰ اشعری کو ایک چھوٹی سی فوجی جماعت کے ساتھ روانہ کیا۔ لشکر کفار کا رئیس دربد قتل ہوا اور فوج بھاگ نکلی، طائف کا بنفس نفیس آپ ﷺ نے محاصرہ کیا، محاصرہ بیس روز تک جاری رہا۔ اس اثناء میں طائف کے گردونواح کے لوگوں کی اکثریت حلقہ اسلام میں داخل ہوگئی۔ چنانچہ آپ ﷺ نے بے فکر ہو کر محاصرہ اٹھا لیا۔

۹ھ میں آنحضرت ﷺ کو اطلاع ملی کہ شام میں مسلمانوں سے جنگ کے لیے ایک زبردست فوج تیار کی جا رہی ہے اور ہرقل نے بھی چالیس ہزار کا ایک لشکر جرار بغرض تعاون روم سے روانہ کر دیا ہے چنانچہ آنحضرت ﷺ نے پیش قدمی کا فیصلہ فرمایا۔ رجب ۹ھ کو آنحضرت ﷺ انیس ہزار جاں نثاروں کے ساتھ شام کی جانب روانہ ہوئے۔ حضرت علیؓ کو مدینہ میں چھوڑا گیا۔ تبوک پہنچ کر معلوم ہوا کہ حملے کی خبر غلط تھی، تاہم بیس روز تک آپ ﷺ نے تبوک میں قیام فرمایا۔ آپ کی اس بروقت پیش قدمی اور تبوک میں قیام نے شامیوں کے حوصلے بہت پست کر دیئے۔ تبوک کی مہم سے عصبیت جاہلیہ اور کفر وشرک کی تحریک بھی بری طرح متاثر ہوئی۔ اس کا مستقبل تاریک ہو گیا

اور مولانا مودودی کے الفاظ میں:

''تبوک کی بلا جنگ فتح نے عرب میں ان لوگوں کی کمر توڑ دی جو اب تک جاہلیت قدیمہ کے بحال ہونے کی آس لگائے بیٹھے تھے۔ خواہ اعلانیہ مشرک ہوں یا اسلام کے پردے میں منافق بنے ہوئے ہوں۔ اس آخری مایوسی نے ان میں سے اکثر و بیشتر کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہنے دیا کہ اسلام کے دامن میں پناہ لیں اور اگر خود نعمت ایمانی سے بہرہ ور نہ بھی ہوں تو کم از کم آئندہ نسلیں بالکل اسلام میں جذب ہو جائیں۔ اس کے بعد ایک برائے نام اقلیت شرک و جاہلیت میں ثابت قدم رہ گئی۔ وہ اتنی بے بس ہو گئی تھی کہ اس اصلاحی انقلاب کی تکمیل میں کچھ بھی مانع نہ ہو سکتی تھی۔ جس کے لیے اللہ نے اپنے رسول ﷺ کو بھیجا تھا''۔ (۲۴)

اس کے بعد سیرت نبوی ﷺ کا سب سے اہم واقعہ ''حجۃ الوداع'' ہے۔ لیکن ہم اس سے پہلے سیرت نبوی کے سیاسی پہلو کا ایک ہلکا سا تجزیہ پیش کر دینا چاہتے ہیں تا کہ معلوم ہو کہ کس فہم وفراست، کمال تدبر اور حکمت عملی سے آپ ﷺ نے اتنا عظیم الشان انقلاب برپا کیا۔

اس ضمن میں سب سے اہم اور ضروری بات جو پیش نظر رکھنے کے لائق ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں اس مشن اور مقصد کو دیکھنا چاہیے جس کے لیے آنحضرت ﷺ کو ان کٹھن مراحل سے گزرنا پڑا، جنگیں لڑیں، صلح کی، معاہدے کیے، الغرض پوری زندگی ہر دم متحرک رہے۔ ایک نبی کی حیثیت سے آپ کا پہلا فرض منصبی تھا کہ آپ دعوت الی اللہ کو لوگوں تک پہنچائیں۔ حق پرستوں پر مشتمل ایک امت مسلمہ تشکیل دیں۔ اس امت کو دستورِ حیات کے طور پر اللہ کا عطا کردہ نظام ''دین اسلام'' سپرد کریں، اس کے تمدن کی اساس قرآن وسنت پر ہو، اس کے لیے منبع رشد و ہدایت اللہ اور اس کا رسول ہوں۔ یہ امت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرے اور ساری دنیا کی رہنمائی کا سامان کرے۔ مختصر ترین الفاظ میں یہ تھا وہ عظیم الشان مقصد اور مشن جس کے حصول کے لیے رسول اللہ ﷺ نے تئیس سال کی جاں گسل جدوجہد کی، دنیا بھر کی باطل قوتوں سے پنجہ آزمائی کی اور ہر طرح کی تکالیف کو برداشت کیا۔ اس ضمن میں حضور علیہ السلام کا طریقہ کار اور مخالفین اسلام کے ساتھ آپ ﷺ کا رویہ ایک فاتح کی بجائے ایک داعی اور مبلّغ کا تھا، آپ کی تمام جنگوں اور مدبرانہ اقدامات میں ایک جنگجو کمانڈر کے بجائے ایک معلم کی رحمدلانہ شان پائی

جاتی ہے۔

ہجرت کے بعد مدینہ تشریف آوری کے دو سال کے اندر اندر حضور علیہ السلام نے مدینہ کے آس پاس قیام پذیر قبائل سے بہت سے سیاسی معاہدے کیے۔ کچھ قبائل سے باقاعدہ دفاعی معاہدے بھی عمل میں آئے جن میں طے پایا کہ مسلمان اور وہ قبائل بیرونی حملوں کی صورت میں ایک دوسرے کا ساتھ دیں گے، بعض قبائل کے ساتھ صرف اتنی بات پر سمجھوتہ ہوا کہ وہ اعدائے اسلام کے ساتھ کسی نوعیت کا تعلق نہ رکھیں گے، کچھ قبائل سے یہ بھی طے پایا کہ اگر مسلمانوں پر کسی طرف سے حملہ ہوا تو وہ غیر جانبدار رہیں گے۔ بعد میں بھی آپ کی یہ ایک مستقل پالیسی رہی کہ حلیفانہ تعلقات کو زیادہ سے زیادہ توسیع دی جائے اور حلیفانہ تعلقات کی اس پالیسی سے ریاست مدینہ نہایت مستحکم ہوگئی اور اس سے ٹکر لینا مشکل ہوگیا۔ ان تمام اقدامات کا نتیجہ دیکھئے جب آپ ﷺ نے ہجرت فرمائی تو مسلمانوں کی کل تعداد تقریباً ساڑھے چھ سو تھی۔ مدینہ میں تقریباً دوسو، مکہ میں چار سو تیں پینتیس کے لگ بھگ اور حبشہ میں کم و بیش سو مسلمان تھے۔ ہجرت کے بعد پہلی عید کے موقع پر ۲ھ میں جب رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں مردم شماری کرائی تو سات سو کے قریب مرد تھے، اتنی ہی عورتیں فرض کر لی جائیں تو ۲ھ میں دنیا بھر میں کل مسلمان زیادہ سے زیادہ دو ہزار بنتے ہیں۔ یہ تھی وہ افرادی قوت جس کو ساتھ لے کر حضور ﷺ نے کام شروع کیا۔ قیام مدینہ کے دوران حضور ﷺ نے کل سترہ غزوات میں حصہ لیا۔ ۲۲ سرایا تھے، تقریباً ۸۸ گشتی دستے وقتاً فوقتاً ارسال فرمائے، دوسو نو وفود کو باریاب فرمایا۔ مختلف قبائل عرب سے معاہدے کیے۔ (جن کی تعداد شاید ۲۵-۳۰) بنی ہے، سو کے قریب تبلیغی و سیاسی سفراء بھیجے۔ بے شمار تبلیغی و سیاسی خطوط لکھے۔ جن میں تقریباً چار سو خطوط کے متن تو اب تک دستیاب ہیں۔ اس کے علاوہ تقریباً تین سو قبائلی سرداروں سے بیعت لی۔ نتیجۃً جب آپ حجۃ الوداع کے لیے تشریف لے گئے تو ڈیڑھ لاکھ کے لگ بھگ فرزندانِ اسلام ہمرکاب تھے۔ جب وفات طیبہ ہوئی تو ساڑھے نو لاکھ مربع میل پر اسلامی حکومت کا پرچم لہرا رہا تھا اور قریب قریب دس لاکھ افراد اسلام قبول کر چکے تھے۔ لیکن اس ساری مہم میں چودہ سو افراد کا خون بہا۔ سارے غزوات و سرایا میں چار سو سے کچھ کم ہی صحابہؓ نے جام شہادت نوش کیا اور نو سو سے کچھ زائد کافر مارے گئے۔ (۲۵)

اب اس تناظر میں جب ہم خطبہ حجۃ الوداع کی جزئیات پر نگاہ ڈالیں گے تو فکر اسلامی کی تکمیل کے ساتھ ساتھ یہ انقلاب عملی شکل میں بھی اپنی انتہا کو سر کرتا ہوا نظر آئے گا۔

خطبہ حجۃ الوداع

حجۃ الوداع کو سیرت نبوی ﷺ میں نہایت اہم حیثیت حاصل ہے، اس لیے کہ اس پہلے اور آخری حج کے موقع پر آنحضرت ﷺ نے ایک انقلاب آفرین خطبہ ارشاد فرمایا۔ بلا شبہ یہ خطبہ اسلامی تعلیمات کا نچوڑ ہے۔ ذیل میں ہم اس خطبہ کا اردو ترجمہ پیش کرتے ہیں:۔

لوگو! میری بات غور سے سنو، میرا خیال ہے کہ شاید اس سال کے بعد اس جگہ پر تم سے نہ مل سکوں اور نہ شاید اس سال کے بعد (آئندہ) حج کر سکوں۔

اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہارے بہت سے خاندان اور قبیلے بنا دیئے، تا کہ تم پہچانے جا سکو، یعنی باہم ایک دوسرے کو شناخت کر سکو اور خدا کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے۔ عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی برتری نہیں ہے اور نہ کسی کالے کو کسی گورے پر، اور گورے کو کالے پر کوئی فضیلت حاصل ہے۔ فضیلت اور برتری صرف پرہیزگاری کی بناء پر ہے۔

سب لوگ آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے پیدا کیے گئے ہیں۔ خبردار! خون یا مال کا ہر وہ دعوی جس کے لوگ مدعی ہیں وہ میرے قدموں تلے ہے۔ (میں اسے باطل قرار دیتا ہوں) مگر بیت اللہ کی نگرانی اور حاجیوں کو پانی پلانے کی خدمت حسب دستور رہے گی۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا۔

اے گروہ قریش! قیامت کے دن ایسا نہ ہو کہ تم دنیا کا بوجھ اپنی گردنوں پر اٹھائے ہوئے آؤ اور لوگ آخرت کا سامان لے کر آئیں۔ (یاد رکھو) اگر ایسا ہوا تو میں تمہیں اللہ کے عذاب سے نہ بچا سکوں گا۔

خبردار! زمانہ جاہلیت (قبل از اسلام) کی تمام رسمیں میرے قدموں کے نیچے روندی گئی ہیں، زمانہ جاہلیت کے تمام خون (خواہ وہ کسی کے بھی ہوں) سب معاف ہیں، اس سلسلے میں سب سے پہلے اپنے ہی خاندان کا ایک خون جو کہ ربیعہ بن الحارث کے بیٹے کا ہے، معاف کرتا ہوں۔

لوگو! تمہارے اموال اور تمہاری عزت و آبرو قیامت تک ایک دوسرے پر حرام ہیں جس طرح تمہارے پر اس دن، اس مہینے اور اس شہر کی حرمت واجب ہے اور تم سب عنقریب اپنے پروردگار سے جا ملو گے جہاں تم سے تمہارے اعمال کا محاسبہ ہوگا۔

اے لوگو! تمہاری عورتوں پر تمہارے کچھ حقوق ہیں اور اسی طرح تم پر تمہاری عورتوں کے حقوق ہیں۔ تمہارا ان پر یہ حق ہے کہ وہ کسی ایسے آدمی کو تمہارے بستر پر نہ بیٹھنے دیں جسے تم پسند نہ کرتے ہو نیز ان پر تمہارا یہ حق ہے کہ وہ کھلی بے حیائی کا کوئی کام نہ کریں، لیکن اگر وہ ایسا کریں تو تمہارے رب نے تمہیں یہ اجازت دی ہے کہ ان کے

سونے کی جگہ اپنے سے الگ کردو، (اگر اس پر بھی باز نہ آئیں) پھر تمہیں اجازت ہے کہ ایسی ہلکی مار مارو جس سے بدن پر نشان نہ پڑیں اور اگر وہ اپنی نازیبا حرکتوں سے باز آ جائیں تو حسب دستور ان کا کھانا اور کپڑے تمہارے ذمے ہیں۔

خبردار! کسی عورت کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے شوہر کے مال میں سے اس کی اجازت کے بغیر کسی کو کچھ دے، عورتوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کے لیے ہمیشہ پابند رہو، کیونکہ وہ تمہاری زیرنگرانی ہیں، اور اس حیثیت میں نہیں کہ اپنے معاملات خود چلا سکیں۔ عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرتے رہو۔ تم نے ان کو اللہ تعالیٰ کی امانت کے طور پر حاصل کیا ہے اور اللہ کے کلمات کے ذریعے ان کو اپنے لیے جائز وحلال کیا ہے۔

لوگو! اللہ تعالیٰ نے (میراث کا قانون نازل کر کے) ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے اس لیے اب کسی وارث کے حق میں کوئی وصیت جائز ونافذ نہیں، بچے کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگا جس کی وہ بیوی ہے، جس نے بدکاری کی اس کے لیے سزا ہے (بچہ اس کا نہیں کہلائے گا اور ان کا حساب کتاب اللہ کے ذمے ہے)۔ جس نے اپنے باپ کے علاوہ کسی کی طرف نسبت کی یا کسی غلام نے اپنے کو کسی دوسرے مالک کی طرف منسوب کیا اس پر خدا کی لعنت ہے۔

قرض ادا کیا جائے گا، عاریت واپس کی جائے، ضامن تاوان کا ذمہ دار ہے، خبردار! جرم کرنے والا خود اپنے جرم کا ذمہ دار ہے۔ باپ کے جرم کا ذمہ دار بیٹا نہیں، اور بیٹے کے جرم کا ذمہ دار باپ نہیں۔

کسی شخص کے لیے بھائی کی کوئی چیز لینا جائز نہیں، البتہ اس صورت میں جائز ہے کہ وہ خوشدلی کے ساتھ دے، پس تم لوگ اپنے اوپر ظلم وزیادتی نہ کرو۔

لوگو! ہر مسلمان، دوسرے مسلمان کا بھائی ہے اور سب مسلمان پس میں ایک دوسرے کے بھائی بھائی ہیں۔

تمہارے غلام، تمہارے غلام ہیں تم جو کچھ کھاتے ہو ان کو بھی کھلاؤ اور جو خود پہنتے ہو وہی انہیں پہناؤ۔

خبردار! میرے بعد گمراہ (یا کافر) نہ ہو جانا کہ ایک دوسرے کی گردنیں مارنے لگو۔ جس شخص کے پاس کسی کی امانت ہو اُس پر لازم ہے کہ وہ امانت والے کو ٹھیک ٹھاک طریقے سے لوٹا دے۔

اگر کوئی نکٹا اور سیاہ فام حبشی بھی تمہارا امیر بنا دیا جائے اور وہ کتاب اللہ (قرآن مجید) کے مطابق تمہاری قیادت کرے تو تم پر اس کی اطاعت لازم ہے۔

اے لوگو! میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے اور تمہارے بعد کوئی نئی امت نہیں ہے۔

میں تم میں ایک نعمت چھوڑے جا رہا ہوں، اگر تم مضبوطی سے اسے تھامے رہو گے تو کبھی گمراہ نہ ہو گے اور وہ نعمت اللہ کی کتاب (قرآن مجید) ہے۔

لوگو! مذہب میں غلو اور مبالغہ سے بچو، کیونکہ تم سے پہلے بہت سی قومیں مذہب میں غلو کے سبب برباد ہوئیں۔

اے لوگو! اب شیطان اس بات سے مایوس ہو چکا ہے کہ اس سرزمین پر اس کی پرستش ہوگی، لیکن عبادات کے سوا دوسرے معاملات میں اپنے پست افعال کے ذریعے اس کی فرمانبرداری کی گئی تو یہ اس پر بھی راضی رہے گا پس تم اپنے دین کو اس سے بچا کر رکھنا۔

خبردار! اپنے رب کی عبادت کرتے رہو، پنج وقتہ نمازوں کی پابندی کرو، ماہ رمضان کے روزے رکھو۔ اپنے اموال کی خوش دلی کے ساتھ زکوۃ ادا کرتے رہو، اپنے رب کے گھر (بیت اللہ) کا طواف کرو، اپنے امراء کے حکم کی پیروی کرو، اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔

اے لوگو! نسئی کفر کی زیادتی کا سبب ہے، اس کے ذریعے کفار گمراہ ہوتے ہیں۔ وہ ایک سال حرام مہینوں کو حلال کر لیتے ہیں اور دوسرے سال انہی کو حرام قرار دے لیتے ہیں تا کہ اس حرام مہینوں کی گنتی پوری کریں لیکن اب زمانہ اپنی اس ابتدائی حالت پر لوٹ آیا ہے جس دن اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو پیدا فرمایا تھا۔ اللہ کے نزدیک سال کے بارہ مہینے ہوتے ہیں جن سے چار مہینے حرمت والے ہیں، تین مہینے مسلسل ہیں (ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم) اور ایک ماہ رجب ہے جو جمادی الثانی اور شعبان کے درمیان واقع ہے۔

خبردار! جو لوگ یہاں موجود ہیں وہ میری بات ان لوگوں تک پہنچا دیں جو یہاں موجود نہیں ہیں کیونکہ بہت سے لوگ جن کو میرا پیغام پہنچے گا وہ ان لوگوں سے زیادہ اسے محفوظ رکھنے والے ہوں گے جو اس وقت سننے والے ہیں۔

تم لوگوں سے میرے متعلق بھی پوچھا جائے گا بتاؤ، تم میرے بارے میں کیا کہو گے؟ حاضرین نے (یک زبان ہو کر) عرض کیا! ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے امانت کو ادا کر دیا۔ اللہ کا پیغام پہنچا دیا اور نصیحت کر دی پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنی انگلی آسمان کی جانب بلند فرما کر تین مرتبہ فرمایا۔ اے اللہ تو گواہ رہنا!

یہ اس سفر کے مختلف مراحل ہیں جن کو طے کر کے اسلامی انقلاب کی داغ بیل ڈالی گئی۔ ان واقعات کو بیان کرنے سے اپنے اس دعوے کی تائید مقصود ہے کہ اسلامی معاشرتی اور سیاسی نظام عرب جاہلیہ کی روایت کا محض تسلسل ہی نہیں تھا بلکہ آنحضرت ﷺ نے ترمیم و تنسیخ کے ساتھ جہاں اچھی روایات کو اپنایا وہاں احکام الٰہیہ کی روشنی میں

سیاسی وسماجی نظام کو نئے اصول دیئے، نئی روایات قائم کیں اور یوں ایک منفرد نظام کو مستحکم بنیادوں پر استوار فرمایا۔

عہدنبیؐ کا سیاسی نظام

کوئی بھی ریاست مضبوط و مستحکم نظام کے بغیر دیر تک اپنے وجود کو قائم نہیں رکھ سکتی۔اس کے لیے ایک سیاسی تنظیم بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔آنحضرت ﷺ نے مدینہ طیبہ ہجرت کے بعد اسلامی ریاست کی جو داغ بیل ڈالی اس کو مستقل بنیادوں پر استوار کیا۔عقائد اور فکر کے ساتھ سیاسی اداروں کو عملی شکل دی اور وہ جملہ امور جو کسی ریاست کے وجود اور بقاء کے لیے ناگزیر ہیں انہیں عملی شکل دے کر ریاستی ضرورتوں کو پورا کیا۔ذیل میں ہم سب سے پہلے اسلامی ریاست کے تین بنیادی اصولوں یعنی اقتدارِ اعلیٰ کا تصور، رئیس مملکت اور شوریٰ کے خد و خال کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ یہاں ایک بنیادی اہمیت کی حامل بات کی جانب توجہ دلانا نہایت ضروری ہے۔جس طرح یہ کہنا مبنی بر حقیقت نہیں ہے کہ عہد نبویؐ کے تمام ادارات جاہلی ورثہ تھے اور ریاست مدینہ کا تمام نظم ونسق عرب جاہلیہ میں اس وقت رائج سیاسی نظاموں سے اخذ کر لیا گیا تھا۔اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ نے رائج تمام نظاموں کو بالکلیہ مسترد فرما دیا۔کیونکہ بعض سیاسی،سماجی اور مذہبی انتظامات ایسے ہیں جو عہد نبویؐ سے قبل بھی پائے جاتے تھے،مثلاً مشورہ کا اصول،صوبوں میں گورنروں کا تقرر، مذہبی رسوم بھی کسی قدر ملتی جلتی موجود تھیں۔عہد نبویؐ کے مشہور سیاسی اداروں عرافہ اور نقابہ کا وجود بھی عہد جاہلیہ میں موجود ملتا ہے۔علاوہ ازیں وصیت، میراث، ترکہ کے اسلامی اصولوں سے کس قدر مماثل معاشرتی نظام کے خد و خال بھی جاہلی دور میں نظر آتے ہیں۔لیکن یہاں اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کرنا چاہیے کہ بعض آفاقی اصول ایسے ہوتے ہیں جنہیں کسی بھی نئی ریاست کا بانی نظر انداز نہیں کر سکتا اور اس مماثلت کے سبب انہیں ایک دوسرے کا چربہ قرار دینا قرین انصاف نہ ہوگا۔ یہاں ابن الطقطقی کا قول نقل کرنا زیادہ مناسب ہوگا، لکھتے ہیں:

> ''اسلامی حکومت، اپنی غایت اپنی سادگی اور اپنی عمومیت کے اعتبار سے ایک مستقل اور جداگانہ شئے ہیں، وہ ایک ایسی حکومت ہے جو عام دنیاوی حکومتوں سے بالکل الگ اور پیغمبرانہ اوصاف سے مستفید ہے''۔(۲۶)

ذیل میں اسلامی ریاست کے بنیادی عناصر کو ترتیب وار بیان کیا گیا ہے۔

مقتدرِ اعلیٰ

اقتدار اعلیٰ (Soverignty) ایک جدید سیاسی اصطلاح ہے جو لاطینی لفظ (suparanus) سے نکلی ہے جس کے معنی برتر و اعلیٰ (Supereme) کے ہیں۔ مغربی سیاسی نظریہ کے مطابق ریاست کے عناصر اربعہ (آبادی، علاقہ، حکومت اور اقتدار اعلیٰ) میں سے اقتدار اعلیٰ کو اوّلین مقام حاصل ہے، اس کے بغیر کوئی ریاست، ریاست کہلانے کی مستحق نہیں۔ انگلستان میں سب سے پہلے اس نظریئے کو پیش کرنے والے تھامس ہابز (Thomas Hobbes) کے نزدیک اقتدارِ اعلیٰ بادشاہ کو حاصل ہے اور اس کا حکم قانون کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ معاہدہ عمرانی کے وقت عوام تو اپنے اختیارات بادشاہ کو سونپ دیتے ہیں لیکن بادشاہ ایسا نہیں کرتا۔ اس یکطرفہ معاہدہ کے بعد سے کامن ویلتھ وجود میں آ جاتی ہے۔

انقلاب فرانس کے مفکرین میں سے روسو (Rousseau) نے اپنے نظریہ ارادہ عامہ (General Will) میں عوام کو طاقت کا سرچشمہ بتایا۔ اپنے اس نظریے کی مدد سے وہ ایک دوسرے نظریہ ریاست کی بنیاد افراد کی مرضی یا ارادہ پر ہے ''جبر یا طاقت پر نہیں'' کو ترقی دیتا ہے۔ اقتدار اعلیٰ کو عوام کے ہاتھوں میں دے کر وہ فرد کو دو مختلف کردار سونپتا ہے، ایک قانون سازی کا اور دوسرا قانون کی اطاعت کا، فرد مقتدر اعلیٰ ہونے کی وجہ سے قانون خود بناتا ہے لیکن رعایا ہونے کی وجہ سے اپنے ہی بنائے ہوئے قوانین کی اطاعت کرتا ہے۔

ریاست نبویؐ میں اقتدار اور حاکمیت اعلیٰ کا منصب اللہ رب العزت کے لیے مختص ہے، اسلامی نظریہ سیاست میں طاقت کا سرچشمہ ''اللہ رب العزت کی ذات وحدہ لاشریک ہے''۔ رسول اللہ ﷺ نے حاکمیت الٰہی کا نظریہ پیش بھی کیا اور اسے اپنی ریاست میں بہ تمام وکمال نافذ بھی فرمایا۔ اسلام کا موقف یہ ہے کہ ہر قسم کی حاکمیت کا مبدأ اور مرکز ذات واحد ہے۔ وہ کائناتی، سیاسی، قانونی، اخلاقی و اعتقادی، جملہ اقسام کی حاکمیت کا سرچشمہ اللہ کو ٹھہراتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ذَالِكُمَ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاَنّٰى تُصْرِفُوْنَ﴾.(۲۷)

یہی اللہ تمہارا رب ہے، بادشاہت اسی کو ہے، کوئی الٰہ اس کے سوا نہیں، پھر تم کدھر پھرے جا رہے ہو۔

دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا:

﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ﴾.(۲۸)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ محض خالق ہی نہیں آمر اور حاکم بھی ہے، علاوہ ازیں کائنات کو تخلیق کر کے وہ معطل نہیں ہو گیا، بلکہ اس پر حکمرانی کر رہا ہے۔

اسلامی اجتماعیات کے ماہرین نے اپنی تصریحات میں اسلام کے اقتدار اعلیٰ کے متعلق ایک قطعی راہ اختیار کی ہے کہ خدا کی حکومت کا اقتدار اعلیٰ بجائے خود خداوند برتر کا اقتدار اعلیٰ ہے۔امام غزالیؒ لکھتے ہیں:

''دنیا کی ہر چیز اس کے تحت سلطنت کے ماتحت ہے اور تخت اس کے اقتدار اعلیٰ کے تابع ہے، اس کا اقتدار قدرت عامہ اور حکومت کمال کے ایسے منتہاء پر ہے کہ اس سے اوپر کوئی اقتدار نہیں۔ ہر کمی سے محفوظ اور ہر نقصان سے خالی اس کے غلبے اور تسخیر کی قوتیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ حکومت اس کی چیز ہے اور سلطنت اس کی ملک''۔(۲۹)

ان تمام تصریحات سے جو بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کے سیاسی نظام میں کسی کو بھی خواہ فرد ہو یا اجتماع یا پارلیمنٹ حتمی اتھارٹی حاصل نہیں۔ان میں سے کوئی بھی اس کا مجاز نہیں کہ وہ خداوند قدوس کے اٹل اصولوں میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی لا سکے۔اسلامی قوانین اور حاکمیت کا مرجع ومنبع صرف اللہ کی ذات ہے اور احکم الحاکمین کی تمام ہدایات آخری نازل ہونے والی کتاب قرآن مجید میں محفوظ ہیں۔اسی اقتدار اعلیٰ میں ایک پہلو سنت کا بھی ہے۔اس کو ایک پہلو قرار دینے سے مقصد یہ ہے کہ ﴿وَمَا یَنۡطِقُ عَنِ الۡھَوٰی اِنۡ ھُوَ اِلَّا وَحۡیٌ یُّوۡحٰی﴾ کے فرمان الٰہی کی روشنی میں رسول اللہ ﷺ کی سنت بھی درحقیقت احکام الٰہیہ کا ہی حصہ ہے۔اور ﴿وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوۡلُ فَخُذُوۡہُ وَمَا نَھٰکُمۡ عَنۡہُ فَانۡتَھُوۡا﴾ کے حکم دے کر سنت رسول ﷺ کو قانون اسلامی کا بنیادی مآخذ قرار دے دیا ہے۔

''یہی محمدی تعلیم وہ بالاتر قانون ہے جو حاکم اعلیٰ (اللہ تعالیٰ) کی مرضی کی نمائندگی کرتا ہے، یہ قانون محمد ﷺ سے ہم کو دو شکلوں میں ملا ہے۔ایک قرآن جو لفظ بلفظ خداوند عالم کے احکامات وہدایات پر مشتمل ہے۔دوسرے محمد ﷺ کا اسوہ حسنہ یا آپؐ کی سنت جو قرآن کی منشا کی توضیح وتشریح کرتی ہے۔محمد رسول اللہ ﷺ خدا کے محض نامہ بر نہیں تھے کہ اس کی کتاب پہنچا دینے کے سوا ان کا کوئی کام نہ ہوتا وہ اس کے مقرر کیے ہوئے راہنما، حاکم اور معلم بھی تھے ان کا کام یہ تھا کہ اپنے قول اور عمل سے قانون الٰہی کی تشریح کریں، اس کا صحیح منشاء سمجھائیں اس کے منشاء کے مطابق افراد کی تربیت کریں پھر تربیت یافتہ افراد کو ایک منظم جماعت کی شکل دے کر معاشرے کی اصلاح کے لیے جدوجہد کریں،

پھر اس اصلاح شدہ معاشرے کو ایک صالح و مصلح ریاست کی صورت دے کر یہ دکھا دیں کہ اسلام کے اصولوں پر ایک مکمل تہذیب کا نظام کس طرح قائم ہوتا ہے۔ آنحضرت ﷺ کا یہ پورا کام جو ۲۲ سال کی پیغمبرانہ زندگی میں آپ نے انجام دیا، وہ سنت ہے جو قرآن کے ساتھ مل کر حاکم اعلیٰ کے قانون برتر کی تشکیل و تکمیل کرتی ہے اور اسی قانون برتر کا نام اسلامی اصطلاح میں شریعت ہے''۔(۳۰)

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اقتدار اعلیٰ اللہ کی ذات کو حاصل ہے لیکن اس کی عملی شکل کی صورت کیا ہوگی، یعنی نیابت الٰہی کا فریضہ کون سرانجام دے گا۔ شیعہ کے نزدیک ''خلافت بھی دین کا ایک رکن ہے اور اس کے لیے امت کا مشورہ ضروری نہیں۔(۳۱) ان کے نزدیک خلافت کا منصب آنحضرت ﷺ کے خاندان کے ساتھ خاص ہے۔ یہ اہل بیت کے حامی تھے اور ان کا خیال تھا کہ خلافت کا حق اہل بیت تک اور وہ بھی صرف حضرت علیؓ کی اولاد میں محدود رہنا چاہیے۔

خوارج کا ابتداء میں نظریہ یہ تھا کہ خلافت پر عربی النسل متنفس کا حق ہے، خوارج کے زاویہ نگاہ سے خلیفہ کا معزول کرنا حتی الامکان جائز نہ تھا لیکن اگر خلیفہ جبر واستبداد کا مرتکب ہو تو نہ صرف معزول کرنا جائز تھا بلکہ مصلحت وقت کے لحاظ سے اس کا قتل کر دینا بھی ان کے اعتقاد میں معیوب نہ تھا۔(۳۲)

معتزلہ یا قدریہ کے نزدیک امامت امت مسلمہ کا حق ہے، دلیل یہ تھی کہ خدا نے اس منصب کے لیے کسی خاندان یا فرد کی تعیین نہیں کی، امت کو اختیار ہے کہ تنفیذ احکام کے لیے وہ اپنا فرمانروا یا خلیفہ جس کو چاہے منتخب کر لے۔(۳۳)

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں: ''قرآن کا فیصلہ یہ ہے کہ اللہ کی نیابت کا یہ مقام کسی فرد واحد، یا کسی خاندان یا کسی خاص مخصوص طبقے کا حق نہیں ہے بلکہ تمام ان لوگوں کا حق ہے جو اللہ کی حاکمیت کو تسلیم کریں اور رسولؐ کے ذریعے سے پہنچے ہوئے قانون کو بالاتر قانون مان لیں......اہل مغرب جس چیز کو لفظ جمہوریت سے تعبیر کرتے ہیں اس میں جمہور کو حاکمیت قرار دیا جاتا ہے اور ہم مسلمان جسے جمہوریت کہتے ہیں اس میں جمہور صرف خلافت کے حامل ٹھہرائے جاتے ہیں، ریاست کے نظام کو چلانے کے لیے ان کی جمہوریت میں بھی عام رائے دہندوں کی رائے سے حکومت بنتی اور بدلتی ہے اور ہماری جمہوریت بھی اس کی متقاضی ہے مگر فرق یہ ہے کہ اس کے تصور کے

مطابق جمہوری ریاست مطلق العنان اور مختار مطلق ہے اور ہمارے تصور کے مطابق جمہوری خلافت اللہ کے قانون کی پابند۔(۳۴)

امیر کی حیثیت

گزشتہ صفحات میں ''شہری مملکت مکہ'' کے ضمن میں یہ بات بالصراحت بیان کی گئی تھی کہ عرب جاہلیہ میں سیاسی انارکی کے باوجود جب حضور اکرم ﷺ کے جد امجد قصی بن کلاب نے مکہ پر قبضہ کر کے یہاں حکومت قائم کر لی تو اہل مکہ نے ان کے حکم کو بلا چون و چرا تسلیم کیا۔روایت کیا گیا کہ:

> ''جس طرح مذہب کی پیروی کی جاتی تھی، اہل مکہ اسی طرح قصی کے حکم کی پیروی کرتے تھے، زندگی تو زندگی مر جانے کے بعد بھی انہی کے حکم پر عمل ہوتا تھا''۔

اس تحریر کے تکرار سے مقصود یہ ہے کہ اہل مکہ کے ہاں ایام جاہلیت میں اطاعت امیر کا اصول تو تمام جزئیات کے ساتھ عملی صورت میں موجود تھا۔اسلام نے اطاعت امیر کو اصول وضوابط کا پابند بنا کر ان کے ہاں پائے جانے والے اس جذبے کو ایک نئی شکل دی۔

قرآن مجید میں جہاں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت وفرمانبرداری کا حکم دیا گیا وہاں اس سے متصل ''اولی الامر'' کی اطاعت کا حکم بھی دے دیا گیا۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾(۳۵)

اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور حاکموں کا جو تم میں سے ہوں، پھر اگر نزاع ہو جائے تمہارے درمیان کسی چیز میں تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو، اگر مانتے ہو اللہ کو اور قیامت کے دن کو یہی روش اچھی ہے اور بہت بہتر ہو گا اس کا انجام۔

امام ابن جریر نے صحابہ وتابعین سے اولی الامر کی تفسیر میں دو قول نقل کیے ہیں: ایک یہ کہ ''ہم الامراء'' یعنی مسلمانوں کے حکمرانوں اور امراء مراد ہیں جن کی اطاعت کا حکم ہے اور دوسرا یہ کہ ''الافقہ والدین'' یعنی یہ فقہاء اور

دینی سربراہ ہیں۔ یہ دونوں آراءنقل کرنے کے بعد ابن جریر اپنی رائے یہ بیان کرتے ہیں:

و أولی الأقوال فی ذالک قول من قال هم الأمراء والولاه.(٣٦)

یعنی بہترین قول ان حضرات کا ہے جو کہتے ہیں کہ ان سے مراد امراء اور حکام ہیں۔

امام فخر الدین رازی نے اولی الامر کی تفسیر اہل الحل والعقد سے کی ہے یعنی ''وہ لوگ جو مسلمانوں کے معاملات کے ذمہ دار اور مستند نمائندے ہوں اور فیصلے کرنا ان کے ہاتھ میں ہو۔(٣٧)

آنحضرتﷺ اطاعت امیر سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

من اطاعنی فقد اطاع الله ومن عصانی فقد عصی الله ومن اطاع امیری وفی روایة من اطاع الامیر فقد اطاعنی ومن عصی امیری و فی روایة من عصی الامیر فقد عصانی.(٣٨)

جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے میرے امیر یا مسلمانوں کے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میرے امیر یا مسلمانوں کے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔

آنحضرتﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر ارشاد فرمایا:

''اگر تم پر ناک کٹا ہوا سیاہ فام غلام بھی امیر مقرر کیا گیا ہو جو تمہاری قیات کتاب اللہ کے مطابق کر رہا ہو تو اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔(٣٩)

اس حدیث طیبہ میں ''جو تمہاری قیادت کتاب اللہ کے مطابق کر رہا ہو'' ارشاد فرما کر اطاعت امیر کو محدود کر دیا گیا۔ یعنی اگر وہ حدود اللہ سے تجاوز کر رہا ہو تو ان حالات میں اطاعت امیر جائز نہیں۔ خلیفہ اوّل سیّدنا صدیق اکبرؓ نے بار خلافت سنبھالنے کے بعد اپنے اوّلین خطبہ میں اسی نکتہ کا برملا اظہار فرمایا تھا:

فاذا رأیتمونی قد استقمت فاتبعونی ان زغت فقد قومونی.(٤٠)

جب تم مجھے دیکھو کہ میں سیدھے راستے پر چل رہا ہوں تو میری اتباع کرو اور میں راہِ راست سے ہٹ جاؤں تو مجھے ٹھیک کر دو۔

شوریٰ

ایام جاہلیہ میں عربوں کے ہاں بالخصوص اہل مکہ کے ہاں شوریٰ کا نظام عملاً موجود تھا۔ اس ضمن میں ''دارالندوہ'' کو بہت شہرت حاصل ہے۔ آنحضرت ﷺ کی ہجرت کے موقع پر اسی دارالندوہ میں آپ کے قتل کا منصوبہ تیار کیا گیا تھا (نعوذ باللہ من ذالک) ابن ہشام لکھتے ہیں:

معذور خروج رسول الله و عرفوا انه قد اجمع لحربهم فاجتمعوا له فی دارالندوة وهی دار قصی بن کلاب التی کانت قریش لا تقضی امرا الا فیها یتشاورون فیها. (۴۱)

آنحضرت ﷺ کے ہجرت کر جانے سے قریش خوف زدہ ہوگئے اور انہوں نے خیال کیا کہ آپ ان سے جنگ کی تیار کررہے ہیں پس وہ دارالندوہ یعنی قصی بن کلاب کے گھر پر مشورہ کے لیے جمع ہوئے اور قریش کسی اہم معاملے کا فیصلہ اس مقام پر جمع ہوکر مشورہ کیے بغیر نہیں کرتے تھے۔

ابن ہشام قصی کے متعلق جن کا ذکر سابقہ روایت میں مذکور ہے، لکھتے ہیں:

''کعب بن لوی کی اولاد میں قصی پہلا شخص تھا جسے مکہ میں سلطنت حاصل ہوئی اور جس کی قریش اطاعت کرنے لگے، اس کے ہاتھ میں بیت اللہ کی نگرانی حاجیوں کو پانی پلانا، حج کے زمانے میں باہر سے آنے والوں کی مہمان نوازی، اکابر قریش کی مجلس کی صدارت جنگی قیادت جیسے پانچ کلیدی منصب تھے۔ اس طرح اس نے اپنے دامن میں مکہ کے سارے شرف و مجد کو سمیٹ لیا تھا۔ قریش کے کسی مرد یا عورت کا نکاح، پیش آمدہ کسی اہم معاملے میں مشورہ اور کسی اجنبی قبیلہ سے جنگ کا فیصلہ اسی کے گھر پر ہوتا تھا جس کا صدر اس کی اولاد میں سے کوئی ہوتا تھا۔ جب کوئی لڑکی بالغ ہوتی تو اس کے گھر میں اسے اوڑھنی اڑھائی جاتی اور اسے اس کے گھر پہنچایا جاتا''۔(۴۲) (گویا یہ اس کے قابل نکاح ہونے کا اعلان تھا)۔

ان تصریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قریش ایک شورائی نظام حکومت سے واقف تھے، مکہ کی حکومت میں شورائیت کا عنصر موجود تھا۔ چنانچہ اسلام نے اس سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔ اس نے اس ادارہ کو قائم ہی

نہیں رکھا بلکہ اس کی اصلاح وتہذیب کر کے دینی سیاست میں اس کو غیر معمولی اہمیت دی۔

اسلام میں امیر جہاں قرآن وسنت کا پابند ہوتا ہے، وہاں اسے ایمان والوں سے مشورہ کا بھی حکم دیا گیا ہے۔اجتماعی امور کو حل کرنے اور بنیادی معاملات کے فیصلے کا حق کسی خاص فرد کے حوالے کرنے کے بجائے ساری امت کے حوالے کیا گیا ہے۔سورۃ شوریٰ جو ایک مکی سورۃ ہے اور جس میں خالص اصولی ہدایات کی تفصیل دی گئی ہے، میں ایک مقام پر ان مومنین صادقین کی مدح وتوصیف کی گئی ہے جن کے لیے آخرت کی کامیابی مقدر ہو چکی ہے۔انہی کے سلسلے میں فرمایا جا رہا ہے کہ یہ صادق الایمان اور اعلیٰ کردار سے آراستہ افراد ہیں جو خدا کے رسول کی دعوت کو دل وجان سے قبول کرتے اور اپنی ساری عملی توانائیوں کو اس کی اتباع میں لگا دیتے ہیں۔اس وصف کلی کے بیان کرنے کے بعد ارشاد ہوا کہ یہ لوگ نماز قائم کرتے ہیں یعنی ان کا تعلق اپنے مولیٰ وآقا کے ساتھ حد درجہ پائیدار اور عملی ہوتا ہے، ان کی دوسری نمایاں ترین صفت یہ ہے کہ:

﴿وَ أَمْرُهُمْ شُوْرٰی بَیْنَهُمْ﴾(۴۳)

(ترجمہ): ان کے معاملات باہمی مشورے سے طے پاتے ہیں۔

علامہ ابوبکر جصاص حنفی اس آیۃ کریمہ کے ضمن میں لکھتے ہیں:

> ''ایمان واقامت صلوٰۃ کے ساتھ شوریٰ کا تذکرہ اس کی حلالت شان پر دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ امت مسلمہ مشورہ کرنے پر مامور اور اس کی پابندی ہے''۔(۴۴)

امام رازی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> ''صحابہ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ان کے روبرو کوئی معاملہ پیش ہوتا تو وہ جمع ہوتے اور مشورہ کے ذریعے اسے طے کرتے۔اللہ نے ان کی اس صفت کی تعریف کی کہ وہ کسی معاملہ میں انفرادیت نہیں برتتے، بلکہ اس کے برعکس جب تک کسی معاملہ پر متفق نہیں ہو جاتے اقدام نہیں کرتے''۔(۴۵)

ہجرت کے دو ہی سال بعد معرکہ بدر وقوع پذیر ہوا جو اسلامی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔اس اہم اور فیصلہ کن معاملہ کا فیصلہ بھی باہم مشورہ سے کیا گیا۔نبی کریم ﷺ نے معاملہ کے تمام نشیب وفراز کو قوم کے سامنے واضح الفاظ میں بیان کیا اور قوم کے اجتماعی فیصلے سے معرکہ بدر قائم ہوا۔میدانِ بدر میں پڑاؤ کی جگہ کو بھی

حباب بن منذر کے مشورہ سے تبدیل کر دیا گیا۔اسی جنگ میں قید ہونے والے ابوالعاص کا فدیہ بھی باہم مشورہ سے معاف کیا گیا۔

غزوہ احد میں آنحضرتﷺ کی ذاتی رائے یہ تھی کہ مدینہ کے اندر رہ کر دشمن کا مقابلہ کیا جائے جبکہ صحابہ کی اکثریت کی خواہش یہ تھی کہ وہ مدینہ سے باہر نکل کر شوق جہاد پورا کریں۔حافظ ابن کثیر اس صورت حال کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

”و ابی کثیر من الناس الا الخروج الی العدو ولم یتناھوا الی قول رسول اللّٰہ و رأیہ“.(۴۶)

(ترجمہ) اکثریت مدینہ سے باہر نکلنے پر مصر تھی اور انہوں نے آنحضرتﷺ کی رائے سے اتفاق نہیں کیا۔

آنحضرتﷺ ملکی مسائل بھی تمام اہل مدینہ کے براہِ راست مشورے سے طے کرتے تھے اور کبھی گفتگو مہاجرین وانصار تک محدود رہتی تھی۔بنیادی اور اہم معاملات میں بالعموم پہلی صورت اختیار کی جاتی۔

دورِ جاہلیت کے قبائلی نظام میں ہر قبیلہ کا ایک سردار ہوتا تھا۔اسلام نے اسی نظام کو باقی رکھا اور مناسب اصلاح کے بعد اپنے اعلیٰ مقاصد کے لیے استعمال کیا،جس وقت انصار نے بیعت عقبہ میں آنحضرتﷺ کی حمایت کا حلف اٹھایا تھا،اس وقت آپ نے انصار سے فرمایا تھا کہ تم اپنے نمائندوں کو پیش کرو جو اپنی قوم کی تائید و حمایت کے ذمہ دار بنیں،چنانچہ اسی وقت مدینہ نے قبیلہ خزرج کی مختلف شاخوں کے نو اور قبیلہ اوس کے تین نمائندے پیش کیے جنہوں نے وفاداری ونصرت کا عہد کیا۔(۴۷) عہد جاہلیہ کے دو مشہور اداروں عریف اور نقیب کو بھی زندہ رکھا گیا۔ذیل میں چند واقعات کی جانب توجہ مبذول کرائی جاتی ہے جس سے عہد نبویؐ میں شوریٰ کی عملی شکل پر روشنی پڑتی ہے۔

جنگ بدر کے موقع پر آنحضرتﷺ نے اپنی رائے کو تبدیل فرما کر مدینہ سے باہر نکل کر جنگ کا فیصلہ فرما لیا۔اس کے علاوہ عہد نبویؐ میں ا ہجری میں اذان سے متعلق مشورہ لیا گیا۔۲ ہجری میں اسیرانِ بدر کے سلسلے میں،۶ ھ میں واقعہ افک سے متعلق اور ۶ ھ ہی میں حدیبیہ کے مقام پر استصوابِ رائے کا طریقہ اختیار کیا گیا۔۸ ھ میں اسیران ہوازن سے متعلق شوریٰ طلب کی گئی اور ۱۰ ھ میں معاذؓ بن جبل کو یمن کا گورنر مقرر کرتے وقت طلب کیا گیا۔

یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ استصوابِ رائے کی صورت میں حق رائے دہی کے لیے صرف دو شرطیں ہیں۔اسلام اور اسلامی شعور،اس کے علاوہ نہ کسی علمی ڈگری کی ضرورت ہے نہ ثروت مندی کی۔نہ کسی خاص قیمت کی

جائیداد کے مالک ہونے کی، نہ رنگ ونسل کی نہ قوم و وطن کی۔ اس صورت میں مرد عورتیں، بوڑھے، بچے، شہری اور دیہاتی مقام اور مسافر سب حق رائے دہی رکھتے ہیں۔

بات کو مختصر کرتے ہوئے ذیل میں ان اہم واقعات کی نشاندہی کر دی جاتی ہے، جن کے فیصلے کے لیے شوریٰ کے اجلاس منعقد ہوئے۔

۱۔ شوریٰ، اذاں اھ

۲۔ شورائے بدر ۲ھ

۳۔ شورائے اسیران بدر ۲ھ

۴۔ شورائے احد ۳ھ

۵۔ شورائے خندق ۵ھ

۶۔ شورائے خندق دوبارہ مصالحت ۵ھ

۷۔ شوریٰ متعلق افک بر عائشہ ۶ھ

۸۔ شورائے حدیبیہ ۶ھ

۹۔ شورائے اسیران ہوازن ۸ھ

۱۰۔ شوریٰ متعلق معاذ بن جبل ۱۰ھ۔ (۴۸)

ریاستی نظم ونسق

عہد نبوی میں اگرچہ تمام اختیارات آنحضرت ﷺ کی ذات میں مرکوز تھے، تاہم آپ نے اپنی مدد اور نظم و نسق کو چلانے کے لیے مختلف لوگوں کو مختلف ذمہ داریاں سونپیں۔

نائبین رسولؐ

آنحضرت ﷺ جب مدینہ طیبہ سے باہر کہیں تشریف لے جاتے تو کسی کو اپنا جانشین مقرر فرماتے تھے۔ یہ جانشین رسول محض نماز کے لیے آپ کا نائب نہیں ہوتا تھا بلکہ وہ آپ کا بحیثیت سربراہِ مملکت کے جانشین و خلیفہ ہوتا تھا اور وہ آپ کی غیر موجودگی میں مدینہ میں موجود و مقیم امت مسلمہ کی فلاح و بہبود اور اسلامی ریاست کے امور کی نگرانی کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ شروع کے دو غزوات ودان اور بواط میں رسول اکرم ﷺ نے بالترتیب خزرج اور اوس کے

قبائلی سرداروں حضرت سعدؓ بن عبادہ اور سعدؓ بن معاذ کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ جنگ بدر کے موقع پر نائبین کی تقرری کے مسئلہ پر مورخین میں کچھ اختلافات پایا جاتا ہے۔ ابن اسحاق اور ابن ہشام کا خیال یہ ہے کہ پہلے آنحضرت ﷺ نے حضرت ام مکتوم کو اس عہدہ پر سرفراز فرمایا تھا لیکن بعد میں کچھ مصالح کے پیش نظر آپ نے ان کی جگہ حضرت ابو لبابہ بشیر بن عبدالمنذر خزرجی کی تقرری فرمائی اور ان کو آپ نے بدر کی طرف اپنے کوچ کے دوران روحاء نامی مقام سے واپس بھیجا تھا کہ وہ حضرت ابن ام مکتوم کی جگہ لے لیں۔ جبکہ بعض دوسرے مورخین کا خیال ہے کہ حضرت ابو لبابہ نے جس نائب رسول ﷺ کی جگہ سنبھالی تھی وہ حضرت ابن ام مکتوم نہیں تھے بلکہ حضرت عاصم بن عدی اوسی تھے لیکن ان تمام ماخذ کا اتفاق ہے کہ غزوہ بدر کے دوران دوسرے نائب رسول حضرت حارث بن حاطب تھے، جن کو شہر کے بالائی حصہ کے لوگوں کی دیکھ بھال کا فریضہ سونپا گیا تھا۔ ۳ھ میں ایک غزوہ کے موقع پر حضرت عثمان بن عفانؓ اموی کو یہ سعادت حاصل ہوئی۔ اسی طرح حضرت سباع بن عرفطہ غفاری کو تین مرتبہ خلیفہ رسول ہونے کی سعادت حاصل ہوئی، غزوہ تبوک کے دوران حضرت علیؓ بن ابی طالب کو صرف خاندانِ رسالت میں جانشینی کی یہ سعادت حاصل ہوئی۔

مشیرانِ نبوی ﷺ

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ کے حکم الٰہی کے مطابق آنحضرت ﷺ نے ہمیشہ مشورہ کو بہت اہمیت دی اور اہم سیاسی معاملات کا فیصلہ صحابہ کرامؓ کے مشورہ کی روشنی میں ہی کیا۔ شوریٰ کی بحث میں اس کا تفصیلی ذکر گزر چکا ہے اور بعثت سے پہلے مکہ کی تاریخ بیان کرتے ہوئے اس بات کو بھی بالصراحت بیان کیا گیا ہے کہ مکہ میں ایک ایسا نظام قائم تھا جس میں مشیروں اور وزیروں کو مختلف ذمہ داریاں سونپی گئی تھیں اور دس ارکان پر مشتمل کابینہ کا تفصیلی ذکر بھی موجود ہے جو دس بڑے خانوادوں کے سرداروں پر مشتمل ہوتی تھی۔ آنحضرت ﷺ مشاورت کے اصول پر ہمیشہ کاربند رہے اور مشیرانِ نبوی کا تقرر بھی عمل میں لایا گیا۔ ان مشیرانِ نبوی کو وزراء کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔ وزیر کا لفظ قرآن وسنت میں مذکور ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ کے ضمن میں ہے:

﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَ أَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ (۴۹)

موسی علیہ السلام نے کہا اے میرے رب دیجئے مجھ کو ایک وزیر میرے گھر کا، ہارون میرا بھائی، اس سے مضبوط کر میری کمر اور شریک کر اس کو میرے کام میں۔

حدیث طیبہ میں عبداللہ ابن مسعود سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

ثم نظر فی قلوب العباد بعد فاختار له اصحابا فجعلهم انصار دینه و وزراء نبیه.(۵۰)

(ترجمہ) پھر اللہ نے محمد کے بعد اپنے بندوں کے دلوں کو دیکھا تو اس کے لیے ایسے ساتھی پسند کر لیے جو اس کے دین کے مددگار تھے اور اس کے نبی کے وزیر تھے۔

ایک حدیث میں مذکور ہے:

''ہر نبی کے دو وزیر آسمان میں اور دو زمین پر ہوتے ہیں۔ میرے آسمان کے وزیر تو جبریل اور میکائیل ہیں جبکہ زمین پر میرے دونوں وزراء ابوبکرؓ و عمرؓ ہیں۔(۵۱)

مشیرانِ نبوی یا وزراء رسالتمآب ﷺ میں جن حضرات کے اسماء گرامی نمایاں نظر آتے ہیں، ان میں حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ سرفہرست ہیں۔ ان کے علاوہ حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت حمزہ، حضرت حباب بن منذر، حضرت سعد بن عبادہ، حضرت سعد بن معاذ، حضرت طلحہ، حضرت زبیر رضوان اللہ علیہم اجمعین جیسے متعدد بڑے صحابہ کرامؓ شامل تھے۔ شوریٰ کا رکن بننے کے لیے کسی رسمی طریقہ کار کی ضرورت نہ تھی البتہ صلاحیت ولیاقت ناگزیر تھی۔ دارالندوہ کے ضمن میں یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ بعثت اسلام سے قبل اہل مکہ کے ہاں جو شورائی نظام تھا اس میں بھی شمولیت کے لیے کوئی رسمی کارروائی تو نہ کی جاتی تھی البتہ عمر رسیدہ ہونا، بالغ نظر ہونا، قبیلہ میں ممتاز مقام کا حامل ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا۔ البتہ بعض لوگوں کو اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کے سبب صغر سنی میں ہی شوریٰ کا رکن بنا لیا گیا تھا۔

آنحضرت ﷺ نے اس ادارہ کو قائم رکھا اور ان مذکورہ صفات کے ساتھ دینی وابستگی کو بھی ملحوظ رکھا۔

کاتبین

کاتب کے لغوی معنی لکھنے کے ہیں اور اس کا کام وہی ہوتا ہے جو آج کے تنظیمی ڈھانچہ میں سیکرٹری سرانجام دیتا ہے۔

مدینہ منورہ میں اسلامی ریاست کے قیام کے بعد کاتبوں کے قیام کی نوعیت مذہبی ہونے کے ساتھ ساتھ سیاسی رنگ بھی اختیار کر گئی تھی۔ چودھویں صدی کا ایک متأ خر مصنف القلقشندی اپنے زمانے کے ریاستی شعبہ دیوان الانشاء (شعبہ مراسلات ورسل ورسائل) کے نقطہ آغاز سے بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ پہلا دیوان تھا جو اسلام میں پہلی بار اس وقت متعارف ہوا تھا جب رسول اکرم ﷺ نے اس کی بنیاد ڈالی تھی۔ وہ کاتبین جنہیں عہد نبویؐ میں

اس کام کے کرنے کی سعادت حاصل ہوئی، مورخین نے ان کی تعداد مختلف بتائی ہے۔ ابن ہشام نے اپنی سیرت میں محض چند کے نام گنوائے ہیں جبکہ واقدی نے متعدد کاتبوں کا ذکر کیا ہے۔ ابن سعد نے سولہ کاتبوں کا ذکر کیا ہے۔(۵۲)

بلاذری اور طبری نے صرف دس نام گنوائے ہیں۔ سب سے زیادہ نام گنانے کا شرف برہان الدین صاحبِ حلبی کتاب سیرۃ حلبیہ کو حاصل ہے جس کے مطابق ان کی کل تعداد ۴۳ تھی۔ مشہور کاتبین وحی کے اسماءِ گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت علیؓ بن ابی طالب
۲۔ حضرت ابی بن کعب خزرجیؓ
۳۔ حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ
۴۔ حضرت خالدؓ بن سعید اموی
۵۔ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ ثقفی
۶۔ حضرت علاءؓ بن عقبہ
۷۔ حضرت ارقمؓ بن ارقم مخزومی
۸۔ حضرت ثابتؓ بن قیس
۹۔ حضرت عثمانؓ بن عفان اموی
۱۰۔ حضرت شرحبیل بن حسنہ کندی
۱۱۔ حضرت جہیمؓ بن صلت
۱۲۔ حضرت علاءؓ بن حضرمی
۱۳۔ حضرت عبداللہؓ بن زید
۱۴۔ حضرت عبداللہؓ بن بکر تیمی
۱۵۔ حضرت محمدؓ بن مسلمہ اوسی
۱۶۔ حضرت زبیرؓ بن عوام اسدی

یہ بحث حضرت بلالؓ حبشی کے ذکر کیے بغیر نامکمل ہوگی۔ ہر چند کہ بلال حبشی کا اسم گرامی کاتبین کی فہرست

میں شامل نہیں، لیکن حقیقتاً انہیں حضورﷺ کے سیکرٹری کا درجہ حاصل تھا۔ حضرت بلالؓ آپکے تمام گھریلو امور، قرضوں کی فراہمی اور ادائیگی کے انتظامات، مہمانوں کی آسائش اور دیگر متعدد کاموں کی دیکھ بھال کرتے تھے۔ وہ رسول کریمﷺ کو نمازوں کے اوقات اور جماعت کی تیاری کی اطلاع بھی کرتے تھے۔ صاحب اسد الغابہ کا بیان کہ حضرت بلالؓ آنحضرتؐ کے خازن بھی تھے۔ الغرض اس ضمن میں حضرت بلالؓ کو نہایت اہمیت حاصل تھی۔

دورِ نبویؐ کے امراء الجیش (فوجی کمانڈر)

آنحضرتﷺ نے اسلامی ریاست کے دفاع اور اعلائے کلمۃ الحق کے لیے فوج کے قیام، اس کی تنظیم اور اس کی تربیت پر خصوصی توجہ دی۔ باقاعدہ فوجی افسران کا تقرر عمل میں لایا گیا۔ ان فوجی قائدین کی ایک فہرست ''الطبقاتِ الکبریٰ'' میں مذکور ہے۔ (۵۳) ان فوجی قائدین کی تعداد چالیس کے لگ بھگ تھی۔ طبقات میں مذکور فہرست درج ذیل ہے۔

۱۔ حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی

۲۔ عبیدہ بن حارث

۳۔ سعد بن ابی وقاص

۴۔ عبداللہ بن جحش اسدی

۵۔ عمیر بن عدی بن خرشہ خطمی

۶۔ سالم بن عمیر العمری

۷۔ محمد بن مسلمہ

۸۔ زید بن حارثہ

۹۔ ابومسلمہ بن عبدالاسد مخزومی

۱۰۔ عبداللہ بن انیس

۱۱۔ منذر بن عمرو الساعدی

۱۲۔ عاصم بن ثابت الانصاری

۱۳۔ مرثد بن ابی مرثد غنوی

۱۴۔ عکاشہ بن محص اسدی

۱۵۔ ابو عبیدہ بن جراح

۱۶۔ عبدالرحمٰن بن عوف

۱۷۔ علی بن ابی طالب ہاشمی

۱۸۔ عبداللہ بن عتیک

۱۹۔ عبداللہ بن رواحہ

۲۰۔ کرز بن جابر الفہری

۲۱۔ عمر بن امیہ

۲۲۔ عمر بن خطاب

۲۳۔ صدیق اکبر

۲۴۔ بشیر بن سعد انصاری

۲۵۔ غالب عبداللہ

۲۶۔ ابن ابی العوجاء سلمی

۲۷۔ شجاع بن وہب اسدی

۲۸۔ کعب بن عمیر غفاری

۲۹۔ جعفر بن ابی طالب ہاشمی

۳۰۔ خالد بن ولید

۳۱۔ عمرو بن العاص

۳۲۔ ابو قتادہ

۳۳۔ سعد بن زید اشہلی

۳۴۔ طفیل بن عمرو الدوسی

۳۵۔ عیینہ بن حصن فزاری

۳۶۔ قطبہ بن عامر بن حدیدہ

۳۷۔ ضحاک بن سفیان کلابی

۳۸۔ علقمہ بن مجزز مدلجی

۳۹۔ عبداللہ بن حذافہ سہمی

۴۰۔ اسامہ بن زید

۴۱۔ ابوعامر اشعری

۴۲۔ جریر بن عبداللہ البجلی

آخری دو حضرات کا ذکر ابن سعد نے نہیں کیا لیکن بخاری شریف میں آیا ہے کہ ابو عامر اشعری کو جنگ امطاس کا امیر بنایا گیا تھا اور حضرت جریر کو اس فوجی دستے کا امیر مقرر کیا گیا تھ جو یمن میں ذوالخلصہ نامی بت خانہ کو مسمار کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا۔

عہد نبوی کے امراء البلاد (علاقائی حکام)

آنحضرتﷺ ریاست مدینہ کی توسیع کے ساتھ ساتھ اس میں شامل ہونے والے علاقوں کے انتظام، دیکھ بھال اور لوگوں کے امور کے فیصلوں کے لیے مختلف امراء کا تقرر عمل میں لائے۔ بخاری شریف کی روایت میں ے اس کی وضاحت موجود ہے۔

كان النبی ﷺ يبعث من الامراء والرسل واحد بعد و بعد. (۵۴)

نبی کریمﷺ مقرر فرماتے تھے اور امراء کو بھیجا کرتے تھے۔ سفیروں کو ایک کے بعد دوسرے کو۔

امراء کو روانہ کرتے وقت آپﷺ خصوصی ہدایات بھی ارشاد فرمایا کرتے تھے۔ (مثلاً دس ہجری میں معاذ بن جبل کو بالائی یمن اور ابوموسیٰ اشعری کو زیریں یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو جاتے وقت ان دونوں کو درج ذیل ہدایت فرمائی:

> ''لوگوں پر آسانی کرو گے، نرمی کا رویہ اختیار کرو گے اور سختی نہیں کرو گے، اسلام پر عمل کرنے والوں کو بشارت دیتے رہو اور ایسا طرز عمل اختیار نہ کرو جس سے لوگ اسلام سے متنفر ہو جائیں''۔ (۵۵)

بلاذری نے فتوح البلدان میں مختلف مقامات پر امراء کا تذکرہ کیا ہے، آنحضرتﷺ نے مختلف اوقات میں جن امراء کا تقرر فرمایا وہ حسب ذیل ہیں:

نام امیر	علاقہ

عتاب بن اسید	مکہ مکرمہ
عثمان بن ابوالعاص ثقفی	طائف
علاء بن الحضرمی	بحرین
عمرو بن عاص	عمان
ابوسفیان بن حرب اموی	نجران
باذان بن ساسان	یمن
شہر بن باذان	یمن
مہاجر بن امیہ	یمن
ابان بن سعید بن عاص	یمن
ابوموسیٰ اشعری	یمن سواحل
معاذ بن جبل	یمن جند
یزید بن ابی سفیان	تیماء
ثمامہ بن اثال	الیمامہ
عمرو بن سعید بن عاص	وادی قری (خیبر)(۵۶)

علامہ بلاذری نے تین دوسرے درج ذیل ناموں کا بھی ذکر کیا ہے۔

خالد بن سعید بن عاص	یمن
زیاد بن بسید انصاری	حضرموت
عمرو بن حزم	نجران (۵۸)

عہد نبویؐ کے امراء صدقات

ابن ہشام، ابن حزم، ابن جریر، ابن کثیر اور ابن اثیر سب نے لکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ریاست مدینہ میں شامل تمام علاقوں میں صدقات وصول کرنے کے لیے امراء کو مقرر فرمایا تھا۔

چند مشہور امراء صدقات درج ذیل ہیں۔

نام امیر	نام علاقہ

مہاجر بن امیہ	صنعاء یمن
زیاد بن لبید انصاری	حضر موت
عدی بن حاتم طائی	بنو طی و بنو اسد
زبرقان بن بدر	بنو سعد بن زید کا ایک علاقہ
قیس بن عاصم	بوسعد بن زید کا دوسرا علاقہ
مالک بن نویرہ	بنو حنظلہ
علاء بن الحضرمی	بحرین
علی بن ابی طالب ہاشمی	نجران
عمر بن خطاب	نجران (۵۷)

مہر (الخاتم)

ریاست کے لیے سرکاری مہر کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ آنحضرتﷺ کے عہد مبارک میں بھی ''الخاتم'' (مہر) کو قانونی اہمیت حاصل تھی۔ امام ابوداؤد نے اپنی کتاب سنن ابی داؤد میں ''کتاب الخاتم'' کے نام سے مستقل عنوان قائم کیا ہے جس میں آٹھ ابواب ہیں اور ۲۶ حدیثیں نقل کی گئی ہیں۔ ایک دو روایت درج کی جا رہی ہیں:

رسول اللہﷺ نے جب عجم کے لوگوں کو خطوط بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو بعض صحابہ نے کہا کہ یہ لوگ ایسا خط وصول ہی نہیں کرتے جس پر مہر نہ لگی ہو، چنانچہ رسول اللہﷺ نے چاندی کی ایسی مہر (انگوٹھی) بنوائی جس پر ''محمد رسول اللہ'' لکھا ہوا تھا۔ (۵۹)

> ''ابن عمر رضی اللہ کی روایت ہے کہ حضورﷺ کے بعد یہ مہر ابوبکرؓ کے پاس تھی لیکن بعد میں حضرت عثمانؓ سے اریس نامی ایک کنویں میں گر گئی تھی''۔ (۶۰)

عہد نبوی میں سزائیں نافذ کرنے والا عملہ

مجرموں کو سزائیں دینے کے لیے کسی وقت کسی کو بھی طلب کیا جا سکتا تھا۔ لیکن کچھ افراد اس کام کے لیے مخصوص بھی تھے۔ گویا یہ عہد نبوی کی پولیس تھی۔

اس ضمن میں مشہور حضرات کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت علی بن ابی طالب

۲۔ حضرت زبیر بن عوام

۳۔ حضرت مقداد بن عمرو

۴۔ حضرت عاصم بن ثابت

۵۔ حضرت محمد بن مسلمہ

۶۔ حضرت ضحاک بن سفیان کلابی

۷۔ حضرت قیس بن سعد بن عبادہ

زادالمعاد میں حضرت قیس بن سعد بن عبادہ سے متعلق ایک روایت نقل کی گئی ہے۔

و کان قیس بن سعد الانصاری منه بمنزلة صاحب الشرطة من الامیر.(٦١)

اور قیس بن سعد رسول اللہ ﷺ کے دربار میں پولیس افسر یا کوتوال کی حیثیت رکھتے تھے۔

عہد نبوی میں بازاروں کی نگرانی کرنے والا عملہ

بازاروں اور مارکیٹ کی قیمتوں کے توازن اور استحکام کی ذمہ داری بھی ریاست پر عائد ہوتی ہے سو اس ل ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے آنحضرت ﷺ نے سعید بن عاص کو مکہ کے بازار کی نگرانی کے لیے مامور فرمایا تھا، اسلامی اصطلاح میں اس نظام کو حسبہ کا نام دیا گیا اور اس ذمہ داری کو ادا کرنے والے کو ''المحتسب'' کہا جاتا ہے۔(٦٢)

ایک وقت مدینہ کے بازار کی نگرانی کے لیے حضرت عمرؓ کو مامور کیا گیا۔(٦٣)

عہد نبویؐ کے سفراء مملکت

آنحضرت ﷺ نے اپنے مشن، مقاصد اور دعوت الی اللہ کے لیے مختلف ممالک میں سفراء کو بھیجا، قیصر و کسریٰ کو بھیجی جانے والی سفارتیں روانہ کی گئیں۔ابن حزم نے دس خطوط کا ذکر کیا ہے جو دس بادشاہوں کے نام بھیجے گئے تھے اور ان میں سے چار نے اسلام قبول کرلیا تھا۔(٦٤) ابن ہشام نے تو نو افراد کی سفارتوں کا ذکر کیا ہے۔

عہد نبویؐ کے دو مشہور سیاسی و معاشرتی ادارے (عرافہ اور نقابہ)

عہد جاہلیہ کے سماجی اداروں میں ''عرافہ اور نقابہ'' قدیم ادارے تھے اور عرب معاشرہ میں بہت اہمیت رکھتے تھے، یہ حکومت اور عوام میں واسطہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ اپنے حلقے کے سیاسی و سماجی حالات سے حکومت کو آگاہ کرنا ان کی ذمہ داری ہوتی تھی۔ آنحضرت ﷺ نے ان کی مزید آبیاری کی۔ ایسے اداروں میں عرافہ اور نقابہ کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔

عریف ایک چھوٹے حلقے کا نمائندہ ہوتا تھا۔ ہر قبیلہ میں دس دس افراد پر ایک عریف مقرر ہوتا تھا۔ قبیلہ میں ذہین، تجربہ کار اور مالدار شخص کا انتخاب کیا جاتا تھا۔ عہد نبوی میں اس ادارے کے وجود کی بہت سی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ (۶۵)

فتح مکہ کے بعد شوال ۸ھ میں جنگ حنین ہوئی۔ اس میں قبیلہ ہوازن و ثقیف کے بہت سے لوگ جنگی قیدی ہو گئے تھے۔ اختتام جنگ کے بعد قبیلہ ہوازن کے لوگ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنے قیدیوں کی رہائی کے لیے درخواست کی، رسول اکرم ﷺ نے مسلمانوں سے فرمایا کہ میں ان قیدیوں کو واپس کرنا چاہتا ہوں، تم میں سے جو شخص خوشی سے بزاد کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ لوگوں نے کہا ہم بخوشی آزاد کرتے ہیں، مگر آنحضرت ﷺ نے لوگوں کو دیکھتے ہوئے فرمایا کہ مجھے نہیں معلوم تم میں سے کون بخوشی اجازت دیتا ہے اور کون نہیں، لہذا تم لوگ اپنے عریفوں کے ذریعے اس معاملے کو پیش کرو۔

یہ واقعہ فتح مکہ کے بعد کا ہے جب ریاست پوری طرح وجود میں آچکی تھی۔ چنانچہ اس واقعہ سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس سیاسی و سماجی ادارے کو باقی رکھا اور ان کے عرفاء کی نمائندہ حیثیت کو تسلیم کیا۔

نقابہ

عریف کا دائرہ کار محدود ہوتا تھا۔ وہ اپنے محلے یا علاقے کے افراد کے حقوق و فرائض کی نگہبانی کرتا تھا۔ اس کے برعکس نقیب کی ذمہ داریاں زیادہ وسیع ہوتی تھیں۔ وہ ملک اور قومی سطح پر نمائندگی کرتا تھا۔

اسلام کی سیاسی تاریخ میں بیعت عقبہ کو جو بنیادی اہمیت حاصل ہے، سیاسیات کا ہر طالبعلم اس سے پوری طرح آگاہ ہے۔ اس موقعہ پر اہل مدینہ کے ساتھ ایک معاہدہ طے پایا جو قبیلہ خزرج سے تھے اور تین قبیلہ اوس سے

ان تمام نقباء کو حضورﷺ نے خود نامزد نہیں فرمایا تھا بلکہ تمام نام انصار کی جانب سے پیش کیے گئے تھے۔
نبی اکرمﷺ نے انصار سے تکمیل بیعت کے بعد فرمایا تھا:

اخرجو لی منکم اثنی عشر نقیبا لیکونوا علی قومهم بما فیهم فاخرجوا منهم عشر نقیبا، تسعة من الخزرج، وثلاثة من الاوس.(٦٦)

تم لوگ اپنے میں سے بارہ افراد پیش کرو، جو اپنے قبیلوں اور قوموں میں نقیب کے فرائض انجام دی گے تاکہ ان میں باہمی اختلاف کی صورت میں یہ لوگ حکم ہوں، چنانچہ انہوں نے بارہ افراد کا انتخاب کیا۔ نو خزرج میں سے تھے اور تین قبیلہ اوس میں سے تھے۔

حضرت عبادہ بن صامت جو ان بارہ نقیبوں میں سے تھے۔اس واقعہ کو بڑی مسرت سے بیان کرتے ہیں۔
''مسلم'' میں ان کی روایت ان الفاظ میں نقل کی گئی ہے:

"عن عبادة بن الصامت قال: انی من النقباء الذین بایعوا رسول اللّٰہ ﷺ، وقال بایعناه علی ان لا نشرک باللّٰہ شیئا ولا نسرق ولا نقتل النفس التی حرّم اللّٰہ الا بالحق ولا ننتهب ولا نعصی، فالجنة ان فعلنا ذالک، فان غشینا من ذالک شیئا کان قضاء ذالک الی اللّٰہ تعالیٰ".(٦٧)

حضرت عبادہ بن الصامت فرماتے ہیں کہ میں ان نقیبوں میں سے ہوں جنہوں نے رسول اللہﷺ سے اس بات پر بیعت کی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گے، نہ چوری کریں گے، نہ کسی کو ناحق قتل کریں گے، نہ لوٹ مار کریں گے، نہ نافرمانی کریں گے، اگر ہم نے اس عہد پر عمل کیا تو جنت میں جائیں گے اور اگر ان میں سے کسی برائی پر عمل کیا تو اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔
آنحضرتﷺ کے مقرر کردہ نقباء کی فہرست درج ذیل ہے:

۱۔ حضرت سعد بن زرارہ
۲۔ حضرت اسید بن حضیر
۳۔ حضرت ابو جابر عبداللہ بن عمرو
۴۔ حضرت براء بن معرور
۵۔ حضرت رافع بن مالک

۶۔ حضرت رفاء بن عبد المنذر

۷۔ حضرت سعد بن الربیع

۸۔ حضرت سعد بن عبادہ

۹۔ حضرت سعد بن خثیمہ

۱۰۔ حضرت عبداللہ بن رواحہ

۱۱۔ حضرت عبادہ بن الصامت

۱۲۔ حضرت منذر بن عمرو

آنحضرت ﷺ نے صرف نقیبوں کا تقرر نہیں فرمایا بلکہ نقیب النقباء کا عہدہ بھی متعین کیا اور اس منصب پر حضرت سعد بن زرارہ کو مقرر فرمایا تھا۔ بلاذری، سعد بن زرارہ کے تذکرہ میں لکھتے ہیں:

''سعد بن زرارہ قبیلہ بنو نجار میں سے تھے، ان کی کنیت ابوامامہ تھی۔ ہجرت نبوی کے نویں ماہ ان کا انتقال ہوا۔ اس زمانے میں مسجد نبوی تعمیر ہو رہی تھی۔ انہیں بقیع کے قبرستان میں دفن کر دیا گیا۔ یہ نقیب النقباء تھے۔(۶۸)

اس مختصر بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ زمانہ جاہلیت کے یہ دو قدیم ادارے علاوہ ازیں حلف اور ولاء اپنی پوری اسپرٹ کے ساتھ عہد نبوی میں بھی کام کرتے رہے۔

اسلام کی سیاسی تعلیمات اور عہد نبویؐ میں ان کا نفاذ

یہ بات تو بدیہیات میں سے ہے کہ اسلام ایک منظّم معاشرہ کا قیام چاہتا ہے۔ جہاں ایک مستقل حکومت ہو، حاکم بھی ہو، محکوم بھی اور ہر ایک کے حقوق و فرائض متعین ہوں اور دائرہ کار واضح ہو۔ اس ضمن میں یہ ضروری تھا کہ قرآن و حدیث میں صراحت کے ساتھ ایسے احکام موجود ہوں جو امور ملکی کی تنظیم و تنسیق اور حکومتی ذمہ داریوں کی ادائیگی سے براہ راست تعلق رکھتے ہوں۔

چنانچہ جب ہم قرآن و سنت کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں بنیادی سیاسی اصول پوری طرح روشن نظر آتے ہیں جن کی روشنی میں کسی ریاست کی بنیادوں کو مستحکم کیا جا سکتا ہے، اور پھر اسلام کا یہ اعجاز پوری آب و تاب کے ساتھ نمایاں ہے کہ اس نے صرف خوبصورت و دلکش اصول پیش کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان پاکیزہ اصولوں کو، ہم عہد نبویؐ میں عملی صورت میں بھی دیکھتے ہیں۔ زیر نظر سطور میں یہی حقیقت بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے، جیسا کہ گزشتہ

صفحات میں قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے کہ اسلام کے سیاسی نظام کا پہلا بنیادی تصور اقتدارِ اعلیٰ کا تصور ہے۔

حاکمیت الٰہی

اسلام نے ہمیں اس بنیادی فکر سے نوازا کہ حاکم مطلق اور آمر حقیقی صرف اللہ رب العالمین ہے، انسان اس کا انتظامی نائب ہے۔ لہذا کسی انسان کو یہ حق نہیں کہ وہ دوسرے انسانوں کو محکوم بنا کر اپنا بندہ بنائے۔ وہ مالک نہیں منتظم ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

﴿اِنِ الْحُکْمُ اِلاَّ لِلّٰہِ﴾(۶۹)

﴿مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَآءُ﴾(۷۰)

﴿اَلَا لَهُ الْحُکْمُ﴾(۷۱)

اسی طرح کی متعدد آیات ہیں جن میں حاکمیت الٰہی کے عقیدہ کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اب جب ہم آنحضرت ﷺ کی سیرتِ طیبہ پر نظر ڈالتے ہیں تو آپ کی زندگی ان تعلیمات کی تفسیر نظر آتی ہے، آپ کا کوئی فیصلہ اللہ جل شانہ کی مرضی کے خلاف نہیں۔ آپ نے عزت و ذلت کا مرجع اسی کی ذات کو جانا اور آپ کا یہ ارشاد:

> ''میرے ایک ہاتھ پر سورج اور دوسرے پر چاند رکھ دو پھر بھی حق بات کہنے سے باز نہیں آؤں گا''۔

اس عقیدے کا مظہر ہے۔ اسلام کے سیاسی نظام کا دوسرا بنیادی ستون رسالت ہے۔

ریاست

آنحضرت ﷺ کے فرمودات اور آپ کی سنت کو اسلام کے دیگر شعبوں میں جس طرح بنیادی اہمیت حاصل ہے بعینہ وہی درجات سیاست میں بھی حاصل ہے۔ اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول کا حکم اسی عقیدے کی وضاحت ہے کہ قرآن کے بعد سب سے بڑی اتھارٹی آنحضرت ﷺ کی ذات ہے۔ کسی پارلیمنٹ، اسمبلی، کسی جمہور کے فیصلے کو قرآن و سنت کے مقابلے میں کوئی قانونی حیثیت حاصل نہیں۔ حضرت معاذؓ بن جبل والی حدیث (۷۲)

میں آنحضرت ﷺ نے خود اس بات کی توثیق فرمائی کہ کتاب اللہ کے بعد دوسرا بڑا ماٰخذ قانون وہدایت آنحضرت ﷺ کے ارشادات ہیں۔

اوالوالامر

اولوالامر میں انتظامیہ، مقنّنہ اور عدلیہ تینوں شعبے داخل ہیں۔ قرآن مجید میں اللہ اور رسول کے بعد اطاعت امیر کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور اسلام کے دائرہ میں رہتے ہوئے امیر کی اطاعت سے سرمو انحراف کی گنجائش نہیں۔

﴿وَ اطِيُعُو اللّٰهَ وَ اَطِيُعُو الرَّسُوُلَ وَ اُوُلِى الْاَمُرِ مِنكُمُ﴾(۷۳)

ارشاد ربانی واضح دلیل ہے۔

شوریٰ

یہ وہ بنیادی ادارہ ہے جس کو اسلام کے سیاسی نظام میں بہت اہمیت حاصل ہے۔ ﴿وَ اَمُرُهُمُ شُوُرىٰ بَيُنَهُمُ﴾ کے ارشاد کی روشنی میں آنحضرت ﷺ نے اہم ترین فیصلے کرتے ہوئے شوریٰ کا طریقہ اختیار فرمایا۔

جنگ بدر کے قیدیوں کا مسئلہ ہو، یا اذان کا (ان شوریٰ کے واقعات کی تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے) آنحضرت ﷺ نے مشورہ کو بہت اہمیت دی ہے۔

عدل وانصاف

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَا يَجُرِمَنَّكُمُ شَنَآنُ قَوُمٌ عَلٰى اَن لَّا تَعُدِلُوُا اِعُدِلُوُا هُوَ اَقُرَبُ لِلتَّقُوىٰ﴾(۷۴)

اور کسی قوم کی دشمنی تم کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم انصاف نہ کرو، انصاف کرو، یہ تقویٰ سے قریب تر ہے۔

اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

''تم سے پہلے جو امتیں گزری ہیں وہ اس لیے تباہ ہوئیں کہ وہ لوگ کم تر درجہ کے مجرموں کو قانون کے مطابق سزا دیتے اور اونچے درجے والوں کو چھوڑ دیتے تھے۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے اگر محمد کی بیٹی فاطمہ بھی چوری کرتی تو میں ضرور اس کا ہاتھ کاٹ دیتا۔

قرآن وحدیث کی ان تعلیمات کی روشنی میں جب ہم عہد نبویؐ پر نگاہ ڈالتے ہیں، تو عدل وانصاف کے تقاضوں کو پورا ہوتے دیکھ کر غیر مسلم بھی آنحضرت ﷺ کے پاس انصاف طلب کرنے کے لیے حاضر ہوتے ہیں۔

شخصی آزادی

جس شخصی آزادی کا عصر حاضر میں ڈھنڈورہ پیٹا جاتا ہے اور یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ فرد کو جبر واستحصال سے آزادی اور اپنی رائے کے آزادانہ استعمال کا حق آج کے دور کا کارنامہ ہے۔ حقیقتاً اگر آج سے کم وبیش پندرہ سو سال پیچھے کی طرف مڑ کر دیکھیں تو شخصی آزادی کے جو مناظر وہاں سامنے آتے ہیں وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ عرب جاہلیہ کے معاشرے میں پائی جانے والی تفریقات کے سبب کمزور سے بولنے کا اپنی رائے کے آزادانہ استعمال کا جو حق چھین لیا گیا تھا، آنحضرت ﷺ نے ان حالات میں انقلاب برپا کر دیا۔ مالِ غنیمت کی تقسیم کرنے پر انصار کا اظہار رائے آنحضرت ﷺ کی عطا کردہ آزادی کا نتیجہ تھا۔ بھری مجلس میں آپ سے بدلہ طلب کرنا عہد نبوی میں دی گئی شخصی آزادی کا مظہر ہے۔

جنگ احد میں رسول کریم ﷺ اور ممتاز صحابہ کرام کی یہ رائے تھی کہ مدینہ میں رہ کر دفاع کیا جائے ورنہ شکست کا ڈر ہے، لیکن ساتھیوں کی اکثریت کی رائے اس کے حق میں نہ تھی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ مدینہ طیبہ سے باہر تشریف لے آئے۔ یہ الگ بات ہے کہ جنگ کے واقعات نے یہ ثابت کر دیا کہ دفاع کے بارے میں رسول کریم ﷺ اور صحابہ کی رائے ہی درست تھی لیکن رسول اللہ ﷺ نے جنگ کے بعد اپنے کسی ساتھی سے یہ نہیں فرمایا کہ تمہاری وجہ سے جنگ کا فیصلہ ہمارے حق میں نہیں ہوا۔

رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک سے دو باتوں کا صاف طور پر پتہ چلتا ہے:

۱۔ مسلمان سیاسی اور اجتماعی امور میں آزادی سے اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے لیکن جن باتوں میں وحی الٰہی نے کوئی فیصلہ دیا ہو وہ آخری فیصلہ شمار ہوتا تھا۔

۲۔ عقیدے میں آدمی کی رائے کا احترام کیا گیا چنانچہ نصاریٰ اور یہود اپنے عقیدے پر قائم رہے اور اپنی مذہبی رسومات کو آزادی کے ساتھ بجالاتے تھے۔ میثاق مدینہ جو ایک خالص سیاسی معاہدہ ہے، اس معاہدے میں جو مسلمانوں اور یہودیوں کے مابین ہوا، یہ طے پایا:

۱۔ پیغمبر اسلام نے مدینہ منورہ کی جو شہری ریاست بنائی ہے، مسلمان اور یہود دونوں اس کے شہری ہیں۔

۲۔ دونوں مدینہ منورہ کی پاک اور مقدس سرزمین کا مشترکہ دفاع کریں گے۔

۳۔ دونوں فریق کو مکمل طور پر اپنے اپنے مذہب کی آزادی حاصل ہوگی۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ عرب جاہلیہ کا یہ رواج تھا کہ اگر یہودی یا کھیتی باڑی کرنے والا عرب شہری قتل ہو جاتا تو اس کا خون بہا سپاہیانہ زندگی بسر کرنے والے عرب سے کم ہوتا، لیکن رسول اکرم ﷺ نے اپنے سیاسی معاہدے میں یہودیوں کے سیاسی مرتبہ کو مسلمانوں کے برابر قرار دیا۔

علاوہ ازیں شخصی آزادی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کسی شخص کے معاملات میں تجسس نہ کیا جائے، سو اس ضمن میں بھی آنحضرت ﷺ کا واضح ارشاد موجود ہے۔

''مقدم بن معدیکرب اور ابوامامہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا، امیر جب لوگوں کے اندر شبہات تلاش کرے تو ان کو بگاڑ دیتا ہے۔(۷۵)

میثاق مدینہ رائے اور مسلک کی آزادی کا بہترین نمونہ ہے، اس کے علاوہ پورا خطبہ حجۃ الوداع انسانی حقوق کے تحفظ کا چارٹر ہے۔

معاہدات کی پابندی

﴿اَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾ کا قرآنی حکم افراد کے باہمی معاہدوں اور اقوام کے باہمی معاہدات دونوں کو محیط ہے۔ آنحضرت ﷺ نے اس حکم قرآنی پر بھی عمل کا کمال نمونہ پیش کیا، ابھی عہد نامہ حدیبیہ پر دستخط بھی نہیں ہوئے تھے کہ معاہدہ کو نبھانے کا وقت آ پہنچا۔ ابن سہیل بن عمرو، زخموں سے چور، خون سے تر بتر پابہ زنجیر بارگاہ رسالت میں آ پہنچا اور آپ نے ڈوبتے دل اور ڈبڈباتی آنکھوں کے ساتھ ابن سہیل بن عمرو کو سفیر قریش کے سپرد کر دیا کہ شرائط صلح میں یہ اصول طے پا چکا تھا۔(۷۶)

عرب شاہلیہ کے صاحب عزت افراد

سیاسی طور پر یہ امر نہایت اہمیت کا حامل تھا کہ وہ لوگ جو عہد جاہلیہ میں سیاسی یا سماجی طور پر بلند مقام اور منصب رکھتے تھے، اسلام لانے کے بعد ان سے کیا سلوک کیا جائے اور انہیں کس مقام و مرتبہ پر رکھا جائے، چنانچہ اس ضمن میں آنحضرت ﷺ کی واضح ہدایت موجود ہے، ارشاد رسالت مآب ﷺ ہے۔

''خيارهم فی الجاهلية خيارهم فی الاسلام''

اب اس حدیث طیبہ میں دیئے گئے اصول پر آپ ؐ نے مختلف مواقع پر عملی ثبوت فراہم فرمایا۔ مثلاً فتح مکہ کے موقع پر مکہ کے حکمرانوں عتاب بن اسید کے اسلام لانے پر مکہ کی گورنری انہی کے سپرد فرمائی (۷۷)۔

آیت کریمہ ﴿اِنَّ اللّٰہَ یَأْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدّوا الْأَمَانَاتِ اِلَی اَھْلِھَا......الخ﴾ کے تحت ابن جریر یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ:

> ''یہ آیت حضرت عثمان بن طلحہ کے بارے میں ہے۔ بیت اللہ کی کنجی برداری کا منصب ان کے خاندان کے پاس تھا، فتح مکہ کے موقعہ پر چونکہ یہ مسلمان ہو چکے تھے اوراس کام کا ان کو سابقہ تجربہ بھی تھا۔ رسول اللہؐ نے ان سے کنجی لے کر بیت اللہ کا دروازہ کھولا، اندر تشریف لے گئے باہر تشریف لائے اور آپ کی زبان پر یہ آیۃ کریمہ تھی، چنانچہ آپ ﷺ نے عثمان بن طلحہ کو بلایا اور بیت اللہ کی کنجی ان کے حوالے کردی'' (۷۸)۔

عہد نبویؐ کے اسی سیاسی نظام کا یہ وہ مختصر سا خاکہ ہے جس کی مستحکم بنیادوں پر آئندہ اسلام کی وسیع ترین اسلامی ریاست وجود میں آئی۔ جس نے امور جہانبانی کو نئی جہتیں دیں، تہذیب وتمدن کے نئے چراغ روشن کئے۔ عدل وانصاف کے اعلیٰ معیارات قائم کئے، اور دنیا کی نقشے پر ایک ایسی عظیم ریاست وجود میں آئی جو اپنی مثال آپ تھی۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ القرآن۔النور:۵۵

۲۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ، عہد نبویؐ میں نظام حکمرانی ص۷۵

۳۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ، عہد نبویؐ میں نظام حکمرانی ص۷۵

۴۔ سید شمیم حسین قادری، اسلامی ریاست قرآن وسنت کی روشنی میں (مطبوعہ علماء اکیڈمی، لاہور، جون۱۹۷۴ء) ص۱۵

۵۔ نکلسن، لٹریری ہسٹری آف عربز (عربوں کی ادبی تاریخ) ص۱۷۳

۶۔ حسن ابراہیم حسن، مسلمانوں کا نظم مملکت، مترجم مولوی عبداللہ صدیقی (دارالاشاعت کراچی، س،ن) ص۲۰

۷۔ ''مواخات''، یعنی بھائی چارے کی بنیاد ڈالی۔ اور یہی وہ حکیمانہ طرز عمل تھا جس نے مہاجر ومقیم کے فرق کو مٹا کر انہیں باہم شیر وشکر کر دیا۔

۸۔ بخاری، الجامع الصحیح، ج ۵، ص ۸۸

۹۔ ایضاً

۱۰۔ مناظر احسن گیلانی، النبی الخاتم، ص ۹۱

۱۱۔ محمود شیت خطاب، الرسول القائد، (دار المکتبہ الاحیاء، بغداد ۔ ۱۹۶۰ء)، ص ۵

۱۲۔ القرآن ۔ الانعام ۔ ۱۵۱

۱۳۔ مسلم، کتاب الایمان باب بیان الکبائر و اکبرھا، ج ۱، ص ۶۴

۱۴۔ مسند احمد، ج ۲، ص ۹۴

۱۵۔ الرسول القائد، ص ۱۹

۱۶۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ، رسول اکرم کی سیاسی زندگی، (دار الاشاعت، کراچی ۔ ۱۹۸۴ء)، ص ۱۱۴

۱۷۔ ابن حجر، فتح الباری، جلد ۷، ص ۴۰۱

۱۸۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ج ۲، ص ۷۷۶

۱۹۔ ابن ہشام، ج ۴، ص ۸۴

۲۰۔ علامہ شبلی نعمانی، سیرت النبی، ج ۱، ص ۱۹۲

۲۱۔ علامہ شبلی نعمانی، سیرۃ النبی، ج ۱، ص ۴۹۱

۲۲۔ بخاری ج ۵، ص ۱۹۴

۲۳۔ القرآن، ۹: ۲۵ ۔ ۲۶

۲۴۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، تفہیم القرآن، ج ۲، ص ۱۷۱

۲۵۔ محمود احمد غازی، مقالات سیرت، (ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۱ء)، ص ۱۶۳

۲۶۔ محمد بن علی بن طباطبائی ابن الطقطقی، الفخری فی الآداب السلطانیہ والدول الاسلامیۃ، (المطبعۃ الرحمانیۃ ۔ مصر ۱۹۲۷ء) (الفصل ثانی) ص ۵۲

۲۷۔ القرآن ۔ الزمر ۔ ۶

۲۸۔ القرآن ۔ الاعرف ۔ ۵۴

۲۹۔ غزالی ۔ التبر المسبوک فی نصائح الملوک (مطبوعہ جمالیہ مصر ۱۳۰۶ھ) ج دوم، ص ۶ ۔ ۷

۳۰۔ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، سنت کی آئینی حیثیت، (مطبوعہ، اسلامک پبلیکشنز، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور ۱۹۶۳ء)، ص ۳۱ ۔ ۳۲

۳۱۔ ابن خلدون، مقدمہ، ص ۱۵۳، ۱۵۴

۳۲۔ المسعودی، مروج الذھب، ج ۲، ص ۱۱

۳۳۔ حوالہ ایضا ص ۱۹۱

۳۴۔ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، اسلامی ریاست، (اسلامک پبلیکشنز، ۱۹۶۲ء) ص ۱۹۸

۳۵۔ القرآن۔ النساء۔ ۵۹

۳۶۔ ابن جریر، تفسیر جامع البیان، ج ۵، ص ۱۴۷، ۱۵۰

۳۷۔ فخر الدین رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۴

۳۸۔ بخاری، الجامع الصحیح، ج ۲، ص ۱۰۵۷

۳۹۔ جامع الاصول، ج ۴، ص ۶۲۔ ۶۳

۴۰۔ بخاری، الادب المفرد، ص ۵۳، محمد حسین ہیکل، ابوبکر الصدیق، (شرکہ مساہمہ مصر ۱۹۵۸ء) ص ۲۷

۴۱۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، مطبوعہ لیدن، ص ۸۰

۴۲۔ ایضا

۴۳۔ القرآن۔ الشوریٰ۔ ۳۸

۴۴۔ ابوبکر جصاص، احکام القرآن، ج ۳ ص ۴۷۵

۴۵۔ فخر الدین رازی، تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۴۱۵

۴۶۔ ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، ج ۷، ص ۱۹۵

۴۷۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ص ۲۹۷

۴۸۔ ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، ج ۷، ص ۱۹۵

۴۹۔ القرآن۔ طہ۔ ۲۹

۵۰۔ محی السنہ ابی محمد الحسین بن مسعود الفراء البغوی، شرح السنہ، (طبع بیروت، ۱۹۷۱ء) ج ۱، ص ۲۱۴

۵۱۔ ولی الدین محمد بن عبداللہ الخطیب التبریزی، مشکوٰۃ المصابیح، (دمشق ۱۹۶۱ء)، ص ۱۶۰

۵۲۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، (بیروت ۱۹۵۷ء)، ج ۲، ص ۲۵۷

۵۳۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، (طبع بیروت ۱۹۶۰ء)، ج ۲، ص ۱۹۲

۵۴۔ بخاری، الجامع الصحیح، ج ۲، ص ۱۰۷۸

۵۵۔ بخاری، الجامع الصحیح، ج ۲، ص ۶۶۲

۵۶۔ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱۶، ص ۳۷۱

۵۷۔ بلاذری، فتوح البلدان، (طبع مصر ۱۰۰ء) ص ۷۶

۵۸۔ ابن اثیر، الکامل، ج ۲، ص ۳۰۱

۵۹۔ بخاری، الجامع الصحیح، ج ۲، ص ۸۷۲۔۸۷۳

۶۰۔ ایضا

۶۱۔ ابن قیم، زاد المعاد، ج ۱، ص ۴۸

۶۲۔ ابن عبد البر القرطبی، الاستیعاب علی حاشیہ الاصابہ، ج ۲، ص ۸

۶۳۔ سیرت الحلبیہ، ج ۳، ص ۴۲۴

۶۴۔ ابن حزم، جوامع السیر، ص ۲۹۔۳۰

۶۵۔ پروفیسر محمد یوسف فاروقی کا فکر ونظر میں عرافہ اور نقابہ پر ایک تفصیلی مضمون شائع ہوا ہے۔ (فکر ونظر ج ۱۹، شمارہ اکتوبر ۱۹۸۱ء)

۶۶۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، بیعت عقبہ ثانیہ

۶۷۔ صحیح مسلم، ج ۲، کتاب الحدود، ص ۸۱

۶۸۔ بلاذری، انساب الاشراف، تحقیق ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ج ۱، ص ۲۴۳

۶۹۔ القرآن۔ الانعام۔ ۵۷

۷۰۔ القرآن۔ آل عمران۔ ۲۶

۷۱۔ القرآن۔ الانعام۔ ۶۲

۷۲۔ ابوداؤد، باب اجتہاد الرای فی القضاء، (مطبع مجتبائی، لاہور، ت ل)

۷۳۔ القرآن۔ النساء۔ ۵۹

۷۴۔ القرآن۔ المائدہ۔ ۸

۷۵۔ ابوداؤد، ج ۴، ص ۳۷۵

۷۶۔ ابن ہشام السیرۃ النبویہ، جلد دوم، ص ۳۱۸ (طبع مصر)

۷۷۔ ادریس کاندھلوی، سیرۃ المصطفی، (مطبوعہ تعلیمی پرنٹنگ پریس، لاہور، ۱۹۸۲ء) حصہ سوم، ص ۷۸

۷۸۔ ابن جریر، الطبری، ج ۵، ص ۱۴۵

التفسیر بالماثور کا آغاز وارتقاء-ایک تحقیقی جائزہ

پروفیسر ڈاکٹر عبدالروف ظفر*
حافظ محمد طارق **

Abstract:

This article discusses about the institution of Tafseer and its evolution in Islam the Holy Prophet (PBUH) is the excel and the central personality, who leads and guide the all mankind. Quran give us the rules and tells us about the right path when the Holy Prophet (PBUH) perform the practical application of Islam. After the Holy Prophet (PBUH) many worth full scholars try to interpret the Quranic verses. This article reflects the short brief of the different interpretation of Quran.

اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن مجید کی تنزیل کی اور اس کی بڑی حد تک تشریح وتوضیح کر دی لیکن پھر بھی جو باتیں قابل وضاحت رہ گئیں ان کی وضاحت کے لئے مفسر مقرر کر دیا۔

قرآن مجید کے مفسر اول حضور اکرم ﷺ اور پہلی تفسیر حدیث رسول اکرم ﷺ ہے آپ ﷺ نے اپنی پوری زندگی قولاً وعملاً قرآن کی مکمل تفسیر بیان کر دی۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اٰياته ويزكيهم و يعلمهم الكتاب والحكمة﴾ (١)

ترجمہ: بلاشبہ یہ اللہ تعالیٰ کا مومنین پر احسان عظیم ہے کہ اس نے خود انہیں میں سے ایک رسول بھیجا جو کہ ان پر اللہ تبارک کی آیات تلاوت کرتا ہے اور انہیں کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

تعلیم کتاب وحکمت سے مراد یہ ہے کہ جو باتیں اس میں قابل تشریح وتفصیل ہیں آپ ﷺ ان کی تشریح فرمادیں جیسا کہ ارشاد ہے۔

﴿وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم و لعلهم يتفكرون﴾۔ (٢)

ترجمہ: ہم نے تمہاری طرف قرآن مجید اس لئے نازل کیا کہ تو اسے لوگوں کے سامنے بیان کر دے تاکہ وہ

* ڈائریکٹر سیرت چیئر دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاول پور۔
** شعبہ اسلامیات گورنمنٹ ایس ای کالج بہاول پور۔

اس میں غور وفکر کریں۔

قرآن کی تفسیر وتشریح محمد رسول اللہ ﷺ کی ذمہ داریوں میں سے ایک تھی چنانچہ آپ کو حکم ہوا۔

﴿انّا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله﴾۔ (۳)

ترجمہ: ہم نے آپ کی طرف اس لئے قرآن مجید اتارا تاکہ آپ اپنی صوابدید کے مطابق لوگوں میں فیصلے کریں۔

قرآن مجید ایک کتاب ہدایت ہے جس کا مقصد انسان کو اس راستہ کی طرف دعوت دینا ہے جس میں دنیا و آخرت دونوں کی کامیابی ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے:

﴿وانزلنا اليك الذكرلتبين للناس مانزل اليهم ولعلهم يتفكرون﴾۔ (٤)

ترجمہ: اور ہم نے آپ پر قرآن اتارا کہ تو اسے لوگوں کے سامنے بیان کردے تاکہ وہ اس میں غور وفکر کریں۔

قرآن مجید رسول اللہ پر ایسے زمانے میں نازل ہوا جب افق عالم پر کفر وشرک اور ضلالت وگمراہی کے بادل چھائے ہوئے تھے۔ سابق انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات مسخ ہو چکی تھیں ایسے میں حق تعالیٰ نے نبی آخر الزمان ﷺ کو اپنی کتاب (قرآن مجید) کے ساتھ مبعوث فرما کر اپنے بندوں پر احسان فرمایا۔ علم تفسیر کا مشہور قاعدہ ہے " **القرآن يفسر بعضه بعضاً** " (٥) (قرآن کے بعض حصے دوسروں کی تفسیر کرتے ہیں)۔

قرآن مجید تدریجاً آپ ﷺ پر نازل ہوتا رہا۔ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے مطالب کھول کھول کر بیان کرتے۔ حضور ﷺ خود مجسم قرآن تھے۔ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا ارشاد حدیث میں ہے کہ "كان خلقه القرآن"(٦) آپ کا قول وفعل اور تقریر قرآن کی شرح وتفسیر کی حیثیت رکھتا ہے۔

امام زرکشیؒ لکھتے ہیں کہ سنت قرآن کی شارح اور وضاحت کرنیوالی ہے۔

اس لئے رسول للہ ﷺ نے فرمایا۔ "**الاانى اوتيت القرآن و مثله معه يعنى السنة**"۔ (٧)

ترجمہ: بے شک مجھے قرآن اور اس جیسی یعنی سنت دی گئی۔

قرآنی آیات کے فہم میں صحابہ کرامؓ کو جب مشکلات پیش آتیں تو آپ ﷺ نے ان کی توضیح فرما دیا کرتے تھے اور صحابہ کرامؓ ایسی توضیحات دوسرے صحابہؓ تک منتقل کردیتے تھے۔

جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام﴾۔ (٨)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ جس کو ہدایت کا ارادہ فرماتے ہیں اس کا سینہ اسلام کے لئے کھول دیتے ہیں۔

کے متعلق آپ سے سوال کیا گیا کہ شرح صدر کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے اپنے قول مبارک سے اس کی تفسیر یوں فرمائی۔

" نور يقذف به فيشرح "۔

ترجمہ: یہ ایک نور ہے جو مومن کے دل میں ڈالا جاتا ہے جو اس کی شرح کرتا ہے۔

اور اس کی علامت یہ بتائی:

"الا نابة الى دارالخلود والتجافى عن دار الغرور والاستعداد للموت "۔(۹)

ترجمہ: اخروی زندگی کی طرف رغبت، دنیاوی زندگی سے بے رغبتی، موت سے پہلے موت کی تیاری)

ابن تیمیہؒ نے صراحت کی ہے۔

"ان النبى ﷺ بين لأصحابه تفسير جميع القرآن أو غالب"۔ (۱۰)

ترجمہ: آنحضرت نے صحابہ کرامؓ کو تمام قرآن یا اس کے اکثر حصہ کی تفسیر بیان کردی تھی۔

آپ ﷺ نے اپنے اقوال کے علاوہ اپنے افعال سے بھی قرآن کی تفسیر فرمائی ہے یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ کے افعال کی اتباع کو بھی ضروری قرار دیا گیا ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة﴾۔(۱۱)

ترجمہ: بے شک تمہارے لئے رسول اللہ کی ذات میں عمدہ نمونہ ہے۔

مثلاً: قرآن مجید میں بار بار اقیموا الصلوة واتوا الزكوة کا حکم آیا ہے لیکن کیفیت کا ذکر قرآن مجید میں صراحت سے نہیں ملتا۔ آنحضور ﷺ نے اپنے فعل مبارک سے اس کی تشریح فرمائی۔ لہذا قرآن مجید متن ہے اور آپ کا فعل اس کی تشریح ہے۔ قرآن مجید کی تفسیر وتشریح کا رواج زمانہ رسالت مآب ﷺ میں ہی شروع ہو گیا تھا۔ بہت سے صحابہ کرامؓ سے تفسیری روایات مروی ہیں جن صحابہؓ سے زیادہ مرویات ہیں ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ۔

تفسیر عہد صحابہؓ میں:

جب حضور علیہ الصلوۃ السلام اس دنیائے فانی سے ۱۱ھ میں رحلت فرما گئے تو خالص صحابہؓ کا دور شروع ہو

گیا۔حضور ﷺ کے اصحاب کی تعداد ایک لاکھ سے زائد تھی۔

علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

"قبض النبی ﷺ وترك مائة ألف و اربعة عشر ألف من الصحابة"۔ (۱۲)

ترجمہ: جب آنحضرت ﷺ نے وصال فرمایا تو اس وقت ایک لاکھ چودہ ہزار صحابہ اپنے پیچھے چھوڑ گئے"۔

تقریباً سب ہی محدث و مفسر تھے معروف صحابہؓ جن کی تعداد آٹھ ہزار کے قریب ہے مصنفین نے ان کے حالات زندگی قلم بند کیے ہیں۔صحابہ تفسیر قرآن میں اتباع رسول پر سختی سے عمل کرتے تھے اور بلا سوچے سمجھے قرآن کے ایک لفظ تک کا مفہوم بیان نہ کرتے تھے۔صحابہ کرامؓ عموماً قرآن کی تفسیر وتشریح میں شدت کے ساتھ احتیاط برتتے تھے کیونکہ احادیث میں تفسیر بالرائے سے متعلق جو وعید آئی ہے اس کا انہیں دھڑکا لگا رہتا تھا لیکن احساس فرض اور تمدنی ضرورویات کی بناء پر صحابہؓ کی ایک تعداد ایسی تھی جو قرآن کی تفسیر وتشریح کرتی تھی لیکن ان کی تفسیروں کی زیادہ تر تعلق ان آیات سے تھا جو امر و نہی پر مشتمل ہیں۔

قرآنی آیات کے فہم میں صحابہؓ کو نزول آیات کے اسباب اور موقع کے لحاظ سے آیات کا مقتضی نبی ﷺ سے منقولات کے ذریعے معلوم ہو جاتے تھے۔

صحابہ کرامؓ سے کثیر تعداد میں تفسیری روایات مروی ہیں۔ چنانچہ احادیث کی تقریباً سب معتبر کتابوں میں تفسیر قرآن کا باب ملتا ہے۔تاہم حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر "تنویر المقباس'' کو اولین تفسیر ہونے کا شرف حاصل ہے۔تفسیر ابن عباس کا نسخہ امام احمد بن حنبلؒ کے زمانہ میں مصر میں موجود تھا۔

چنانچہ ابوالخیر طاش کبریٰ زادہ لکھتے ہیں۔

"واعتمد علی هذه النسخة البخاری فی صحیحه فیما نقله عن ابن عباس"۔ (۱۳)

ترجمہ: امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اسی ابن عباسؓ سے روایات نقل کی ہیں۔

حدیث میں آتا ہے: **"خذوا القرآن من أربعة من عبداللهؓ بن مسعودؓ وسالمؓ ومعاذؓ وابی بن کعبؓ"۔ (۱٤)**

ترجمہ: قرآن چار لوگوں عبداللہ بن مسعودؓ، سالمؓ، معاذؓ اور ابی بن کعبؓ سے سیکھو۔

خلفاء اربعہ میں سے زیادہ روایات حضرت علیؓ سے منقول ہیں حضرت علیؓ کا علم تفسیر میں کیا مقام ہے اس کا اندازہ حضرت ابوطفیلؓ کی روایت سے ہوتا ہے۔

ایک روز خطبہ دے رہے تھے دوران خطبہ فرمایا:

"سلونی فوالله لا تسألون عن شئ الاأخبر تكم وسلونی عن كتاب الله فوالله مامن اٰية الا وأنااعلم أبليلٍ نزلت أم بنهارٍ أم فی جبل أم فی سهلٍ"۔ (١٥)

ترجمہ: تم مجھ سے پوچھو! تم جس چیز کے متعلق پوچھو گے میں تمہیں بتادوں گا مجھ سے کتاب اللہ کے بارے میں پوچھو ہر آیت کے متعلق جانتا ہوں کہ وہ رات کو اتری یا دن کو پہاڑ پر نازل ہوئی یا میدان میں۔

نیز آپ فرمایا کرتے تھے:

"والله مانزلت اٰية الا وقد علمت فيم نزلت وأين نزلت ان ربی وهب لی قلبا عقولاً ولساناً مسئولاً"۔(١٦)

ترجمہ: خدا کی قسم کوئی ایسی آیت نہیں اتری مگر میں جانتا ہون کہ وہ کس کے بارے میں اتری اور کہاں اتری بے شک اللہ تعالیٰ نے مجھے ایسا عاقل قلب عطا کیا ہے اور لسان بہت زیادہ تحقیق وجستجو کرنیوالی۔

خلفاء اربعہ کے بعد تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا درجہ ہے۔ آپؓ آنحضور ﷺ کے چچازاد بھائی تھے۔ آپؓ نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ مصاحبت کا جو زمانہ پایا تھا اگرچہ عہد طفولیت کا تھا اس کے باوجود آپؓ کو تفسیر میں خاص مقام حاصل ہے اور اکابر صحابہؓ بھی تاویل قرآن کے بارے میں آپ سے استفادہ کرتے تھے۔ اس کے لئے جہاں تک ظاہری اسباب کا تعلق ہے یعنی تحصیل علم اس میں بھی آپ ﷺ نے پوری جدوجہد کی آپؓ سے سوال کیا گیا کہ آپؓ نے علم کیسے حاصل کیا۔ حضرت عباسؓ نے فرمایا:

" بلسان مسئول و قلب عقول"۔ (١٧)

ترجمہ: پوچھنے والی زبان اور سمجھنے والے دل سے۔

ان کی تفسیری خدمات میں روحانی سبب کو بھی بڑا دخل تھا اور وہ آنحضرت ﷺ کی دعا کا اثر تھا جو آپ ﷺ نے ابن عباسؓ کے لئے تاویل قرآن کے بارے میں فرمائی تھی۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں:

"ضمّنی اليه رسول الله صلی الله عليه و سلم و قال اللهم علمه الحكمة وتاويل الكتاب "(١٨)۔

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ نے مجھے اپنے ساتھ ملایا اور دعا فرمائی ''اے میرے اللہ اس کو تفسیر کا علم سکھا دے اور دین کے بارے میں سمجھ عطا فرما۔

حضرت عمرؓ عبداللہ بن عباسؓ کو اپنے پاس بلاتے اور اپنے قریب کر لیتے تھے اور فرماتے تھے کہ میں نے

رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ ایک دن انہوں نے تمہیں اپنے پاس بلایا۔ تمہارے سر پر دست شفقت رکھا پھر اللہ سے دعا کی اے اللہ اسے دین کی سمجھ عطا فرما اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ اس میں برکت دے اور اس کے علم کو پھیلا۔ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ تشریف لاتے تو حضرت عمرؓ فرماتے۔

"نعم ترجمان القرآن عبدالله ابن عباسؓ وكان اذا أقبل يقول عمرؓ جاء فتى لكهول و ذواللسان مسئولٍ والقلب العقول"۔ (١٩)

ترجمہ: عبداللہ بن عباسؓ قرآن مجید کے اچھے ترجمان ہیں ایک ایسے نوجوان ہیں جو تجربہ، فہم وفراست میں پختہ سن ہیں بہت سوال کرتے ہیں۔ بڑے ذکی ہیں اور عاقل قلب کے مالک ہیں۔

آنحضرت ﷺ کی دعا کا اثر تھا کہ اکابر صحابہؓ جب کسی تفسیری نکتہ کے متعلق اختلاف کرتے تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول فیصل قرار دیا جاتا۔

چنانچہ ابن کثیرؒ لیثؒ بن سلیم سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے طاؤسؒ سے پوچھا:

"لم لزمت هذا الغلام يعنى ابن عباس و تركت الاكابر من الصحابةؓ۔ قال انى رأيت سبعين من الصحابة اذا تماروافى شئ صاروالى قوله"۔ (٢٠)

ترجمہ: تم اس لڑکے یعنی ابن عباس کی خدمت میں کیوں رہتے ہو اور اکابر صحابہؓ کی صحبت ترک کر دی تو انہوں نے کہا میں نے ستر صحابہؓ کو دیکھا ہے کہ جب وہ کسی چیز میں شک کرتے تو اسکے قول کی طرف رجوع کرتے۔

اسی وجہ سے آپؓ ترجمان القرآن اور حبر الامۃ کے نام سے موسوم ہیں۔ صحابہ کرامؓ میں سے سب سے زیادہ روایات آپؓ سے منقول ہیں۔ حضور نبی کریم ﷺ کے خادمِ خاص اور السابقون الاولون میں شامل ہیں۔ آپ کو ہجرتین کا شرف حاصل ہے۔ تمام غزوات میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ رہے خادم خاص ہونے کی وجہ سے شب وروز آپ ﷺ سے فیض حاصل کرتے رہتے تھے۔ علاوہ ازیں آنحضرت ﷺ نے آپؓ کو اجازت دے رکھی تھی کہ ہمہ وقت پیغمبر خدا کی گفتگو سن سکتے تھے۔ ارشاد نبوی ﷺ:

"انك على ان ترفع الحجاب وتسمع موادى حتى انهاك"۔ (٢١)

ترجمہ: آپ پردہ اٹھا کر (اندر) آسکتے ہیں اور ہماری ہر بات سن سکتے ہیں یہاں تک کہ میں خود روک دوں۔

عہد تابعین:

تابعین صحابہ کرامؓ کے شاگرد تھے عہد تابعین میں تفسیری مدارس میں تین مدرسے سب سے زیادہ مشہور اور

مقبول ہوئے۔ان میں سے ایک مدرسہ مکہ معظّمہ میں تھا جس کے سر براہ تر جمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباسؓ تھے۔تفسیر کے سب سے زیادہ علماء اہل مکہ میں سے تھے جن کو ابن عباس سے شرف تلمذ حاصل ہے ان حضرات میں عکرمہؒ،عطاؒ بن ابی رباح،مجاہدؒ،سعیدؒ بن جبیر اور طاؤسؒ زیادہ مشہور ہیں۔

آج متاخرین حضرات کی تفسیری کتب انہی حضرات کی تفسیری روایات سے بھری ہوئی نظر آتی ہیں۔

تفسیر کا دوسرا مرکزی مدرسہ کوفہ تھا جہاں عبداللہ بن مسعودؓ،حضرت عمرؓ کے فرمان کی تعمیل میں یہ خدمات سرانجام دیتے رہے۔ان حضرات میں سب سے زیادہ مشہور اسودؒ بن یزید،ابراہیمؒ نخعی،علقمہؒ بن قیس اور امام شعبیؒ ہیں۔

تفسیر کا تیسرا مرکز مدینہ منورہ تھا۔جہاں حضرت زید بن اسلمؒ اپنے اصحاب کو تفسیر قرآن کی تعلیم دے رہے تھے۔آپ کے اصحاب میں عبدالرحمٰنؒ بن زید اور مالکؒ بن انس زیادہ مشہور ہیں۔

تاریخ میں عہد تابعین کی چھ تفسیروں کا نشان ملتا ہے جو اب تمام کی تمام ناپید ہو چکی ہیں انکی روایات متاخرین کی کتابوں میں محفوظ ہیں۔ (۲۲)

عہد تابعین کی سب سے پہلی تفسیر حضرت سعیدؒ بن جبیر کی تفسیر ہے جسے آپ نے عبدالملک بن مروان کی فرمائش پر لکھا۔امام ذہبیؒ لکھتے ہیں:

"كان عبدالملك بن مروان كتب يسأل سعيد بن جبير ان يكتب اليه تفسير القرآن فكتب اليه"۔ (۲۳)

ترجمہ: عبدالملک بن مروان نے سعیدؒ بن جبیر کے پاس لکھ بھیجا کہ اس کے لئے قرآن مجید کی تفسیر لکھیں چنانچہ انہوں نے اس کے پاس لکھ کر بھیج دی۔

کچھ عرصہ بعد یہ تفسیر عطاء بن دینارؒ نے شاہی خزانے سے حاصل کر لی تھی اور اسے دیکھ کر حضرت عطاء براہ راست حضرت سعید بن جبیرؓ سے روایت کرنے لگے۔ (۲۴)

دور تابعین میں اسلام دور دراز کے ملکوں تک پہنچ چکا تھا۔اور مبلغین اسلام وقرآن ہر علاقے میں پھیل گئے تھے۔اسلامی مملکت کے رقبہ کے وسیع تر ہو جانے کے سبب معاشرتی،معاشی اور سیاسی نوعیت کے بہت سے پیچیدہ مسائل ابھر رہے تھے یہ گوناں گوں مشکلات تھیں جن سے تابعین کو عہدہ برا ہونا تھا۔ان کی کوشش یہی تھی کہ ان تک صحابہؓ کے ذریعے جو کچھ پہنچا ہے اسے ہی بیان کرنے پر اکتفا کریں۔

اس عہد میں تفسیر کا طرز یہ تھا۔آیت کے ساتھ اس آیت سے متعلق حدیث کو بیان کیا جاتا پھر اس آیت سے

متعلق اگر کسی صحابی یا تابعی کبیر کا قول منقول ہوتا تو اس کا ذکر کیا جاتا اس عہد کی تفسیروں کا اکثر ذخیرہ روایتی تفسیروں پر مشتمل تھا۔ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور وسعت مملکت کے مقتضیات اور پیش آنے والے نت نئے مسائل میں اگر انہیں حیات صحابہؓ سے کوئی رہنمائی نہ ملتی تو خود اپنی علمی بصیرت سے کام لیکر قرآنی آیات کی تفسیر وتشریح کرتے۔ تابعین کے دور میں تفسیر قرآن پر کم اور مختلف موضوعات پر زیادہ تالیف کا سراغ ملتا ہے مثلاً کسی نے قرآن کے ناسخ ومنسوخ پر کوئی تالیف کی کسی نے احکام القرآن پر اور کسی نے قرآن کے مشکل اور غریب الفاظ کی تشریح پر قلم اٹھایا۔ تاہم ان حضرات کے ذاتی اجتہاد اور غور وفکر سے تفسیری سرمایہ میں قابل قدر اضافہ ہوا۔

عہد تابعین میں روایتی تفسیر میں جہاں حدیث اور اقوال صحابہؓ نے جگہ پائی وہاں اسرائیلیات نے بھی ممتاز مقام حاصل کر لیا اسرائیلیات کا سلسلہ یوں تو دور صحابہ ہی میں چل نکلا تھا مگر اس عہد میں یہ سلسلہ عروج پر پہنچا اور تفسیری کتب میں خاص جگہ حاصل کر لی اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے بعض ایسے لوگ بھی مشرف بہ اسلام ہوئے جو سابقہ کتب آسمانی کے عالم تھا جیسے وہبؒ بن منبہ، عبداللہؓ بن سلام اور کعبؓ الاحبار وغیرہ۔

صحابہؓ کے دور میں تو اسرائیلیات بہت کم رواج پاسکیں مگر عہد تابعین میں جب تفسیر کا دائرہ وسیع ہو گیا اور قرآن مجید کے مختصر قصوں کے تشریح اور ان کی تفصیلات کی ضرورت محسوس ہوئی تو پھر ان اسرائیلیات کو تفسیر میں جگہ دی گئی۔ امتداد زمانہ کے ساتھ یہ سلسلہ وسیع ہوتا گیا تو مفسرین بلا تکلف اور بغیر کسی جانچ پڑتال کے ان روایات کو اپنی کتب میں نقل کرنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین اور محققین کے نزدیک ان کتب تفسیر کی قیمت گھٹ گئی۔(۲۵)

جہاں تک اسلامی عقائد اور شرعی احکام کا تعلق ہے اسرائیلیات پر عمل نہیں کیا جاتا تھا۔ بلکہ قرآن وسنت کے بنائے ہوئے طریقہ پر عمل کیا جاتا تھا۔ البتہ قصص القرآن، ابتدائے آفرینش سے متعلق آیات کی توضیح وتفسیر میں اہل کتاب صحابہ کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ پھر اگر کوئی روایت قرآن وحدیث کے صریح الفاظ کے خلاف ہوتی تو اسے رد کر دیا جاتا۔

عہد تبع تابعین:

تبع تابعین کا عہد خاندان بنو امیہ کی خلافت کے اواخر سے شروع ہوتا ہے۔ اور خلافت عباسیہ کے اوائل تک پھیلا ہوا ہے اس عہد میں تابعین جیسے وفات پا رہے تھے تبع تابعین ان کی جگہ لے رہے تھے۔ تابعین سے چلا ہوا یہ تفسیری سرمایہ ان کے تلامذہ یعنی تبع تابعین کو منتقل ہوا۔ ان نامور فرزندان اسلام نے اس تفسیری سرمایہ کو نہ صرف محفوظ کیا بلکہ اپنی

خداداد صلاحیتوں سے قرآن وسنت کی روشنی میں اپنے اجتہاد اور غور وفکر سے قابل قدر اضافہ بھی کیا اور اب روایت سے زیادہ کتابت کے ذریعے اس سرمایہ کی حفاظت کی جانے لگی۔ چنانچہ اس دور میں باقاعدہ طور پر تفسیر کتب کا آغاز ہوا اور بہت سی تفسیریں تصنیف کی گئیں اس دور کی مشہور تفاسیر حسب ذیل ہیں۔

۱۔تفسیر شعبۃ بن الحجاج :

آپ صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں، فن رجال اور حدیث کی بصیرت اور مہارت میں فرد کامل تھے۔۱۴۰ھ میں ۷۸سال کی عمر میں وفات پائی۔

۲۔تفسیر وکیع بن الجراح:

اصحاب صحاح ستہ کے شیوخ اور رواۃ میں سے ہیں اوزاعی، اعمش، سفیان ثوری اور دیگر اکابرین محدثین سے تحصیل حدیث کی۔ امام شافعی، امام احمد، عبداللہ بن مبارک اور ابن معین آپ کے تلامذہ میں شامل ہیں ۱۹۷ھ میں ۷۰سال کی عمر میں وفات پائی۔

۳۔تفسیر سفیان بن عیینہ:

اصحاب صحاح ستہ نے آپ سے بکثرت تخریج کی ۱۹۸ھ میں وفات پائی۔

۴۔تفسیر یزید بن ہارون:

۱۱۸ھ میں پیدا ہوئے یحی بن سعید، سلیمان التیمی داؤد بن ابی ھند، ابن عون اور دیگر شیوخ سے حدیث کی سند لی۔ امام احمد، ابن مدینی، ابوبکر بن ابی شیبہ، عبد بن حمید جیسے حضرات آپ کے شاگرد ہیں۔آپ نے ۲۰۴ھ میں وفات پائی۔

تفسیر عبدالرزاق بن الھمام الحافظ:

ارباب صحاح ستہ کے شیوخ میں سے ہیں بخاری میں بکثرت روایات آپ سے مروی ہیں۔ حدیث میں آپ کی کتاب ''مصنف'' مقبول ترین اور جامع ترین ہے جس میں اہل حجاز اور اہل عراق کی روایات کو جمع کر دیا گیا اور فقہی ابواب پر اسے مرتب کیا گیا ہے۔آپؒ کی وفات ۲۳۵ھ ہے۔

تفسیر اسحاق بن راہویہ:

آپ امام بخاریؒ کے خاص شیوخ میں سے ہیں اور آپ ہی صحیح بخاری کی تالیف کا سبب ہیں۔ابن ماجہ کے

علاوہ باقی سب ارباب صحاح نے آپ سے روایت کی ہے۔۲۳۸ھ میں وفات پائی۔

تفسیر روح بن عبادۃ الحافظ:

ابن عون، حسین المعلم اور دیگر شیوخ سے آپ کو شرف تلمذ حاصل ہے امام احمدؒ، اسحاقؒ اور بشیرؒ بن موسیٰ آپ کے تلامذہ میں شامل ہیں۔ علی ابن مدینی فرماتے ہیں کہ میں نے روح بن عبادۃ کی ایک لاکھ سے زائد احادیث میں سے دس ہزار احادیث لکھیں۔

تابعین کی تفاسیر کی طرح ان حضرات کی تفاسیر بھی حوادث دہر سے محفوظ نہیں رہیں۔ اسی طرح امام سفیان ثوری کی تفسیر کے کچھ اجزاء کتب خانہ رام پور میں محفوظ ہیں۔ (۲۶)

واقعہ کربلا کے بعد مسلمانوں میں فرقہ بندی شروع ہوگئی اور خصوصاً شیعہ فرقہ ظہور پذیر ہوا۔ اسی دور میں وہ سارے فاسد و باطل افکار و نظریات کھل کر میدان میں آگئے جو اس سے پہلے ذرا جھجکتے ہوئے سامنے آتے تھے ایک طرف سبائیت وغیرہ باطل فرقے اپنے عقائد و نظریات کی نشر و اشاعت کرنے لگے۔ دوسری طرف یونانی فلسفہ تھا جو اذہان و قلوب کو مسموم کرنے لگا۔

مزید براں ملحدین کا ایک طبقہ تھا جو قرآن مجید پر طرح طرح کے اعتراضات کر رہا تھا اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے سب سے پہلا قدم یہ اٹھایا گیا کہ ایسی تفسیریں تالیف کی گئیں جن میں رسول اللہ ﷺ سے مروی تفاسیر صحابہ اور تابعین کے اقوال کو جمع کیا گیا۔ گویا تفسیر بالماثور یا تفسیر بحسب الآثار کی بابت تالیف کی پہلی کوشش تھی۔

متقدمین مفسرین کی تفسیری خدمات کا جائزہ:

اولیت اور تقدیم کے لحاظ سے شرف اور فضیلت کا سہرا متقدمین حضرات کے سر ہے جنہوں نے اس عظیم الشان کام کی بنیاد رکھی جس پر چل کر متاخرین نے اس بنیاد پر قابل قدر اضافے کیے تاہم پہلے ان حضرات کی اہم تفسیری خدمات پیش کی جاتی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

۱۔ (عہد صحابہ تا عہد تبع تابعین) کی سب سے بڑی خدمت تفسیر یہ ہے کہ انہوں نے سلفی مواد کو جمع کیا اور اپنی کتب تفسیر میں محفوظ کیا۔ اس مواد کو اپنی تفاسیر میں اسناد کیساتھ ذکر کیا۔ جس کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس مواد کی صحت کو علم الرجال کی مدد سے رواۃ کے حالات کی تحقیق کر کے جانچا جا سکتا ہے۔

۲۔ متقدمین نے قرأۃ مختلفہ کو اپنی تفسیری کتب میں جگہ دی ہے قرأہ متواترہ ہو یا شاذہ ان سے قرآنی

مقاصد اور معانی متعین کرنے اور تفہیم قرآن میں مدد ملتی ہے۔

۳۔ قرآن مجید کے معانی و مفاہیم کی تشریح اور تفسیر میں لغت عرب قرآن کے محل استعمال اور سیاق وسباق کو بڑا دخل ہے۔متقدمین نے مفردات قرآن کے معانی کو محفوظ رکھا،

۴۔ قرآن مجید کا بنیادی مقصد اصلاح نفوس ہے اس سلسلے میں قرآن مجید نے بعض امور کو مجمل بیان کیا ہے۔متقدمین نے بھی ان امور کو مجمل ہی رکھا اور ان کی تفصیل میں جانے کی ضرورت محسوس نہیں کی اور غیر ضروری مباحث میں پڑنے سے اجتناب کیا۔

۵۔ قرآن مجید کے ایسے الفاظ جن میں زبان و ادب کے قواعد کے مطابق ان میں مختلف معانی کی گنجائش ہو سکتی تھی اور ان معانی مختلفہ میں سے کوئی معنی بھی قرآن مجید کے بنیادی مقاصد اور سیاق وسباق کے خلاف نہیں تھا۔ایسی صورت میں انہوں تمام معانی مختلفہ کو درست قرار دیا۔

۶۔ قرآن مجید کے مقاصد و مطالب کی تشریح میں ان واقعات اور اسباب کو بڑا دخل ہے جن واقعات اور اسباب کی بنا پر قرآن مجید نازل ہوا تھا۔متقدمین نے اسباب النزول کا تحفظ کیا اور آیات کا مقصد ومفہوم پوری طرح متعین کیا۔ان اسباب نزول کو علامہ ابن جریر طبریؒ نے اسناد کے ساتھ اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔

مختصر یہ کہ متقدمین کی تفاسیر کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے اپنی تفاسیر میں خواہش کو دخل انداز نہیں کیا اور نہ ہی مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور ممالک کو پیش نظر رکھ کر قرآن مجید کی تفسیر کی ہے بلکہ قرآن کی تفسیر اس زاویہ نگاہ سے کی ہے جو خود قرآن یا صاحب قرآن کی مطلوب ہے۔

ان خوبیوں کے ساتھ ساتھ ان حضرات کی تفاسیر میں بڑی کمی یہ ہے کہ انہوں نے اپنی تفاسیر میں اسرائیلیات کو داخل کیا اور کسی جانچ پڑتال کے بغیر راویوں پر حسن ظن رکھتے ہوئے ان کو تفسیر قرآن میں جگہ دی۔

متاخرین کی تفسیری خدمات کا مختصر جائزہ:

☆ متقدمین کے بعد اس دور کی ابتداء ہو جاتی ہے جب روشن خیالی، ذہنی ترقی اور مغربی فلسفہ نے زور پکڑا۔ یہود ونصاریٰ کی اسلام کے خلاف ملی بھگت نے نئی چالیں چلیں جن میں ایک خلق قرآن کا فتنہ بھی تھا۔نظام تعلیم بھی فلسفہ یونان کے محور پر گردش کر رہا تھا سارے مواد پک چکے تھے۔محاذ کھل چکے تھے۔وقت کے روشن خیال تعلیم یافتہ افراد بھی تھے جو یونان وعجم سے درآمد شدہ علوم وفنون میں مہارت رکھتے تھے اور اگلے وقتوں کے متکلم اسلام بزرگ بھی!

☆ چنانچہ تالیفات کے باب میں مسابقت کے لئے ایک دوڑ شروع ہوگئی۔علم وفن کے شہسواروں نے میدان میں اپنے کمالات کا مظاہرہ کیا۔اس طرح رفتہ رفتہ تفسیری تالیف کا ایک انبار لگ گیا۔خود مسلمانوں میں قرآن مجید کی تحریف کرنیوالے پیدا ہوگئے اور جدید فلسفہ سے قرآن مجید پر اعتراضات کیے جانے لگے۔ایسے میں علماء نے اپنے فرائض منصبی کو سنبھالا اور اعتراضات کا رد کیا۔اس سلسلہ میں محقق جوہری طنطاوی کی ''جواہر القرآن'' کا نام لینا ہی کافی ہے۔

☆ متقدمین حضرات نے آیات اور سور کے باہمی ارتباط کی طرف کوئی توجہ نہیں کی اور پھر قرآن مجید میں قصص کا تکرار پایا جاتا ہے۔متقدمین نے صرف ان کے حل مراد قرآنی پر اکتفا کیا اور تکرار کی حکمت اور وجہ بیان نہیں کی مگر متاخرین حضرات نے آیات اور سور قرآنی کے باہمی ربط اور قصص کے تکرار کی حکمت میں نہایت قیمتی معلومات بہم پہنچائی ہیں اس سلسلے میں امام رازیؒ کی خدمات سب سے زیادہ ہیں۔اسی طرح اقسام قرآن کے سلسلہ میں متقدمین نے قسم اور جواب قسم میں ارتباط باہمی پر کوئی کلام نہیں کیا۔لیکن متاخرین مفسرین نے قسم اور جواب قسم میں ارتباط کو واضح کرنے کی پوری کوشش کی بلکہ متاخرین نے اس موضوع پر مستقل کتابیں بھی تالیف کیں مثلاً ابن قیم نے ''**التبیان فی اقسام القرآن**'' لکھی۔

☆ قرآن مجید نے جو اوامر و نواہی بیان کیے ہیں یا جن احکام کا حکم دیا ہے ان کے حکم و اسرار، ان کی فلسفیانہ توجیہات اور ان کی اخلاقی توجیہات کے متعلق متقدمین حضرات نے کوئی خدمات سرانجام نہیں دیں۔اس سلسلہ میں متاخرین حضرات کی کوششیں بارآور رہی ہیں۔متاخرین حضرات نے اس سلسلہ میں مستقل تالیفات بھی کی ہیں۔شاہ ولی اللہ دہلوی کی تفسیری خدمات اس سلسلہ کی جان ہیں۔

☆ بہت سے واقعات قدماء کے دور میں رونما نہ ہوئے تھے۔اس لئے انہوں نے ان مسائل پر غور و فکر ہی نہ کیا تھا۔بعد میں جیسے جیسے واقعات رونما ہوتے رہے ویسے ہی ان کے متعلق علما کرام احکام کا استنباط کرتے رہے اور اس لئے نئے رونما ہونے والے واقعات کا حل متاخرین کی تصانیف میں ملتا ہے اور آئندہ بھی قیامت تک نئے رونما ہونے واقعات کا حل قرآن مجید کی روشنی میں کیا جاتا رہے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ موضوعات کی کوئی حد نہیں۔زمانہ رنگ بدلتا رہتا ہے نئی نئی ضرورتیں پیش آتی رہتی ہیں۔نئے نئے علوم وفنون ایجاد ہوتے رہتے ہیں۔ہر زمانے میں نئے نئے واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں۔قرآن مجید ایک جامع کتاب ہے اور قیامت تک رونما ہونے والے واقعات کے احکام اصولی طور پر اس میں بیان کر دیے

گئے ہیں اس لئے ضرورت ہے کہ متبحر زمانہ شناس علماء تفسیری خدمات میں مشغول رہیں اور تراجم وتفاسیر کا سلسلہ جاری رہے تا کہ پیش آمدہ مسائل کا آسانی سے حل ہوتا رہے۔ بلاشبہ آج کتب تفسیر کا جو عظیم الشان ذخیرہ امت مسلمہ کے پاس ہے وہ گوناگوں وجوہ اور مختلف حیثیتوں سے بڑا قیمتی ہے اور اپنے وجود اور اپنی تدوین وارتقاء کے باب میں اسلام اور امت مسلمہ کا سرمایہ افتخار ہے۔

حوالہ جات

۱۔ آل عمران:۳/۱۶۴

۲۔ نمل:۲۷/۴۴

۳۔ نساء:۴/۱۰۵

۴۔ نحل:۱۶/۴۴

۵۔ صبحی صالح، ڈاکٹر، ’’علوم القرآن‘‘ ملک پبلشرز کارخانہ بازار لائل پور ص: ۲۹۹

۶۔ آلوسی محمود، ’’روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی‘‘ دار الکتب العلمیہ بیروت، ۶۲/۱۵

۷۔ الزرکشی، بدرالدین محمد بن عبداللہ، ’’البرھان‘‘ دار الاحیاء الکتب العربیۃ مصر ۲/۱۷۶

۸۔ انعام:۶/۱۲۴

۹۔ السیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن، الاتقان فی علوم القرآن، دار الندوۃ الجدیدۃ بیروت ۲/۹۳

۱۰۔ ایضاً، ۲/۲۰۵

۱۱۔ احزاب:۳۳/۲۱

۱۲۔ السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۲/۱۷۶

۱۳۔ ابوالخیر طاش کبریٰ زادہ، مفتاح السعادۃ ومصباح السیادہ
دائرۃ المعارف النظامیہ حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ ۱/۴۰۴

۱۴۔ بخاری، الجامع الصحیح دار السلام الریاض کتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب رسول اللہ ﷺ، حدیث نمبر:۴۹۹۹

۱۵۔ السیوطی، الاتقان، ۲/۱۷۶

۱۶۔ ایضاً، ۲/۱۸۷

١٧۔ ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، ''البدایۃ والنھایۃ'' مطبعۃ السعادۃ مصر ٨/ ٢٩٨

١٨۔ ابن ماجہ، محمد بن یزید، دارالسلام الریاض ١٩٩٩ء ''السنن'' باب فضل ابن عباسؓ حدیث نمبر ١٦٦

١٩۔ ابن کثیر، البدایہ والنہایہ ٨/٢٩٩

٢٠۔ ایضاً، ٨/٣٠١

٢١۔ ابن حجر، ''الاصابہ فی تمییز الصحابہ'' دارالکتب العلمیہ بیروت ٢/ ٣٤١

٢٢۔ ناظم سیوھاروی، انتخاب تاریخ التفسیر، دارالکتب اسلامیہ لاہور ص: ١٧

٢٣۔ الذھبی، ''میزان الاعتدال'' مکتبہ دارالاحیاء التراث العربی مصر ٢/ ١٩٧

٢٤۔ ابن حجر، تہذیب التھذیب، داراحیاء التراث العربی، مصر، طبع دوم، ١٤١٣ھ، (تذکرہ عطاء بن دینار)

٢٥۔ احمد امین مصری، ''فجر الاسلام، مکتبۃ النھضۃ المصریۃ، قاہرہ، مصر، ١٩٥٩ء ص: ١٥٩

٢٦۔ احمد امین مصری، ''المباحثۃ العلمیہ'' دائرہ معارف اسلامیہ حیدرآباد دکن ص: ١٤١

شیخ ایاز کی تخلیقیت اور فکر،قومی تناظر میں

ڈاکٹر انوار احمد*

Abstract

Thought and creativity of Sindhi Pashto, Baluchi, Punjabi and Saraiki intellectuals and writers need a second reading and thought to suspend 'historic fallacy' owned by 'Urdu walas.'

اس میں شک نہیں کہ پاکستانی جامعات میں رنگ' روغن کا کام بہت تیزی سے ہو رہا ہے،عملی ذہانت رکھنے والے اساتذہ کے لیے گنگا خطرناک حد تک قریب ہو کر بہہ رہی ہے اور اگر وہ قومی معاملات سے بے تعلق یا بے فکر رہیں اور اپنے شاگردوں کو بھی ایسے سافٹ وئیر میں تبدیل ہونے دیں جو بھلے اور بجنل کی ایک ہزارویں کاپی ہوں۔ مگر مہذب سرمایہ کار اشرافیہ کے بنائے نظام میں اس طرح فٹ ہو جائیں کہ زبان' کلچر' قومیت' تاریخی شعور یا نو آبادیاتی ذہن کی کرشمہ سازیوں پر غور وفکر کو اپنے شعور یا ضمیر کا حصہ بنا کر موجودہ تاجروں کی دانست میں وائرس کا شکار نہ ہو جائیں تو پھر ان کی موقعہ پرستی کے رتبے بلند ہوتے رہیں گے۔

پاکستان میں ۱۹۸۶ء کے بعد ایک نئے معاہدۂ عمرانی کی بات شروع ہوئی تھی' بعض خوش خیالوں نے یہ سوچے بغیر کہ یہاں روسو یا والٹیر نہیں' شریف الدین پیرزادہ اور ورلڈ بینک کے مقامی کارندے رہتے ہیں' جن کے نزدیک اس نئے معاہدے کے تحت ریاست کو تعلیم' صحت اور امن عامہ جیسے دردِسر سے نجات دلانا تھا' چنانچہ تینوں شعبوں کو پرائیویٹ سیکٹر کے حوالے کرنے کی حکمتِ عملی اپنائی گئی، یہ اعلان کیا گیا کہ اعلیٰ تعلیم ہر پاکستانی کا حق نہیں، نہ علاج معالجے کی سہولت فراہم کرنا اور اس کے جان و مال کے تحفظ کا فرض ریاست پر قبضہ کرنے والوں کے ذمہ ہے، بلکہ جو مطلوبہ مالی وسائل رکھتا ہے، وہ اپنے لیے اعلیٰ تعلیم، مناسب ہسپتال یا تجربہ کار معالج اور ایک یا ایک سے زائد گن مین کی خدمات بازار سے حاصل کرے،سو، پاکستان کے دریاؤں کی طرح اعلیٰ تعلیم کے سرچشموں کا بھی

* صدر شعبۂ اُردو، ڈین فیکلٹی آف لینگویجز اینڈ اورینٹل لرنگز، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد۔

سودا کیا گیا' کوشش کی جارہی ہے کہ دانش گاہوں کی قیادت فکری طور پر اس درسگاہ کے اساتذہ، طالبعلموں اور خطے کے لوگوں کے لئے فیض رساں نہ ہو، رفتہ رفتہ تعلیم اور تعلیم یافتہ طبقہ بھی ملکی برآمدات میں شامل ہو، چونکہ کم وسیلہ لوگوں کی جانب سے ہی سوال اُٹھائے جاتے ہیں،

اس لیے جامعات کے دروازے ان پر بند ہو جائیں، صاحبان نے مرزا سے ملنے کی تمنا میں جس گڈ گورنس کی تمنا کی تھی' وہی ہائیر ایجوکیشن کمیشن کا مطمح نظر ہے:

گلیاں ہوون سُنجیاں تے وچ مرزا یار پھرے

اور یہ سب کچھ اس وقت منطقی انجام کو پہنچے گا' جب پبلک یونیورسٹیوں کے وسیع وعریض کیمپس پرائیویٹ سیکٹر کو الاٹ کیے جائیں گے' Humanities کے شعبے بند ہو جائیں گے، جامعات اپنے خطے اور قومی رائے عامہ پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت سے محروم اور سائنسی شعور سے کوسوں دور ہوں گی اور کوئی آواز بلند نہیں ہوگی کہ جامعات کی فکری آزادی، داخلی خود مختاری کہاں جاتی رہی اور سربراہِ ادارہ کی شخصیت اور فکر میں تخلیقیت یا تازہ کاری کے کتنے ممکنات ہیں؟ ایسے میں شیخ ایاز یاد آتے ہیں' جو اپنے نقطہء نظر اور تخلیقی شعور اور اس کے لئے برداشت کی جانے والی صعوبتوں کے باعث پاکستانی معاشرے میں ضمیر کا درجہ رکھتے تھے، جنہیں پاکستان کے پہلے منتخب وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو نے سندھ یونیورسٹی کا وائس چانسلر مقرر کیا، اس سے پہلے کہ میں اسے پاکستانی جامعات کی فکری تاریخ کا ایک روشن باب کہوں، آپ ذرا رک کر' اس بارے میں سندھ کے دو بڑے دانشوروں' اور سابقہ وائس چانسلروں کا نقطہ نظر سن لیجئے:

> ''شاید کچھ احباب مجھ سے اتفاق نہ کریں لیکن میں یہ بات وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان کی شہرت' ان کی عظمت اور سندھ میں ان کی شخصیت کی مقبولیت ختم کرنے کے لیے ان کو سندھ یونیورسٹی کا وائس چانسلر مقرر کیا گیا۔ یہ سب کچھ انہیں کی رضامندی سے ہی ہوا لیکن سندھ کے نوجوانوں' ادیبوں اور قوم پرستوں نے شیخ ایاز کے اس فیصلے کو ناپسند کیا۔ ان پر سخت تنقید کی' بلکہ شیخ صاحب کو تنہا چھوڑ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنی زندگی میں سندھ میں ہی مقبولیت پھر ہرگز حاصل نہ کر سکے جو ان کو وائس چانسلر بننے سے

پہلے حاصل تھی۔''

(ڈاکٹر غلام علی الانا، ''شیخ ایاز ایک قومی اور عوامی شاعر'' ادبیات، اسلام آباد، جلد: ۱۲، شمارہ: ۴۷، بہار: ۱۹۹۹، صفحہ نمبر ۱۷۸)

چلئے ڈاکٹر جی الانا تو عملی ذہانت رکھنے والے ایک افسر اور منتظم کی شہرت رکھتے ہیں، دوسری رائے تو امر جلیل جیسے تخلیق کار کی ہے، جو نہ صرف متصوفانہ مزاج رکھتے ہیں، مگر ایک جلالی صوفی کی طرح قومی تاریخ اور تہذیب کے بارے میں ایسا موقف رکھتے ہیں، جو ابھی بھی باوردی ہیئت حاکمہ کو تسلیم نہیں ہوگا۔

> ''طبعی طور پر شیخ ایاز ہر قسم کی آمریت کے خلاف تھے۔ ذوالفقار علی بھٹو شیخ ایاز کے ساتھ کسی قسم کی چپقلش نہیں چاہتا تھا۔ چنانچہ اس نے شیخ ایاز کو سندھ یونیورسٹی کا وائس چانسلر مقرر کر دیا۔ ایاز نہ تو ماہر تعلیم تھے اور نہ ہی ان کو کسی طرح سے بھی کوئی منتظم اعلیٰ کہا جا سکتا تھا۔ ان کا میلان طبع تو فطری طور پر شاعری کی طرف تھا وہ انگریزی۔ سندھی۔ اُردو۔ ہندی اور فارسی زبانوں کے کلاسیکی ادب سے گہری وابستگی رکھتے تھے۔ چنانچہ جلد ہی یونیورسٹی کے طلباء اور اساتذہ کے ساتھ ان کے اختلافات منظر عام پر آنا شروع ہو گئے۔ ایاز نے جتنے سال بھی یونیورسٹی میں گزارے ان برسوں میں ان کے ''امیج'' کو کافی دھچکا لگا۔ نتیجتاً وہ ایک انتہائی غمگین اور تنہا شخص ہو کر رہ گئے اور پھر کچھ عرصے کے بعد بالکل ہی گم نامی کی حالت میں رہے۔''

(امر جلیل/آصف زمان انصاری، ''بعینہٖ'' ادبیات جلد: ۱۲، شمارہ: ۴۷، بہار ۱۹۹۹ء، صفحہ نمبر ۱۷۴)

یہی نہیں، ڈاکٹر مبارک علی جیسے روشن خیال دانشور نے اپنی آپ بیتی 'در در ٹھوکر کھائے' [فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۶ء] میں بھی ان کے بارے میں کافی ناہمدردانہ ریمارکس دیئے ہیں، اپنی معطّلی، پھر معافی طلبی اور آخر کار ضیاء الحق کے زمانے میں ان کی ایک اور معیادِ عہدہ کے حوالے سے آرزومندی کے حوالے سے۔ [چھٹا باب، سندھ یونیورسٹی اور لاہور] خود شیخ ایاز نے بھی اپنی آپ بیتی 'دنیا ساری خواب' [ترجمہ اسلم رحیل مرزا۔ الفاظ، لاہور، ۱۹۹۸ء

]میں اعتراف کیا ہے کہ مجھے ماحول کی تبدیلی کی ضرورت تھی ۔۔۔اس لئے میں نے یہ ملازمت قبول کر لی'[ص ،۹۱]اس منصب پر ان کے فائز ہونے پر ان سے فکری اور شخصی اختلافات رکھنے والوں نے بلاشبہ انہیں نہ صرف ناپسند کیا ہوگا، بلکہ مبالغے کے ساتھ ان کے بعض معمولات کی ایسی تصویر کشی بھی کی ہوگی ،جس کے مطابق وہ کوتاہ نظروں کو ایک ابنارمل فرد نظر آئیں، یہاں مجھے Lionel Trilling کی کتاب The Liberal Imagination میں شامل ان کا مضمون Art & Neurosis یاد آرہا ہے۔ جب وہ تخلیقی فنکار کی دیوانگی کی بات کرتا ہے تو سوال کرتا ہے کہ ادیب کو ابنارمل کہنے والے پہلے نارمل کے لفظ کے معنی تو متعین کریں پھر وہ ایک صنعتی معاشرے کے نارمل یا کامیاب آدمی کا نقشہ کھینچتا ہے اور بین السطور یہ بات سمجھاتا ہے کہ ایسے عبرت ناک نارمل لوگوں کا کفارہ ادا کرنے کے لئے ہی کوئی معاشرہ تخلیقی فنکاروں کا محتاج ہوتا ہے۔ ماجرا یہ ہے کہ جب کوئی فنکار اور دانشور اپنی دھرتی کے ضمیر کا درجہ اختیار کرتا ہے' اس کے الفاظ' اقوال کا درجہ اختیار کر جاتے ہیں اور معاشرے کی کمزوروں اور لہجے حسنِ عقیدت اور والہانہ پیار سے اسے اپنی توقعات اور آرزوؤں کا مرکز بنا کر اسے منصور یا سرمد کے قبیلے میں شامل کرنے کے خواہاں ہوتے ہیں' ہم اپنے ہیرو کی باقی ماندہ زندگی پر قابض ہو کر چاہتے ہیں کہ اس کی موت ہمارے ہاتھوں نہیں تو ہماری مرضی کے مطابق ہو' اس لیے کہ ذرا سی بشری کمزوری ہمارے ہیرو کو ہماری تیار کردہ سولی کا پھندا چومنے سے باز رکھے گی۔ شیخ ایاز نے ساہیوال جیل کی ڈائری میں ایک بڑا اعلیٰ فکری تبصرہ اس صورتِ حال پر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں، ''شہادت کا موضوع میرا مرغوب موضوعِ مطالعہ رہا ہے' میں اکثر شہادت سے سے قبل شہید کی ذہنی کش مکش کے متعلق سوچتا رہا ہوں۔'' (ص۳۴) شیخ ایاز کو قومی اور فکری تحریکوں میں شہید کے فیض رساں کردار کا احساس ہے، وہ یہ بھی جانتا ہے کہ جو تخلیق کار حاکموں کا قرب یا التفات حاصل کرتا ہے، محروموں کے ازلی پیار سے محروم ہو جاتا ہے، وہ خود لکھتا ہے کہ بھٹائی نے نور محمد کلہوڑو کی مٹھائی دریا میں پھینک دی تھی،[ساہیوال جیل کی ڈائری،ص۱۰۱]حسن' کتاب اور لفظ سے محبت کرنے والے شیخ ایاز کا ایک ہی محبوب ہے اور وہ سندھ' جو پاک دھرتی کا نام بھی ہے' تاریخ' تہذیب طرزِ احساس اور اسلوب زیست بھی' اسے اسلام اور حب وطن کے نام پر مٹانے یا گھٹانے کی جو کوششیں ہوئیں' اور خاص طور پر ون یونٹ بنانے والوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ مغربی پاکستان ہے کیا، وادی سندھ اور آپ پاکستان کے نقشے سے سندھ نام کے صوبے کو مٹا رہے ہیں؟ ظاہر ہے اس صورتِ حال کے خلاف تخلیقی دنیا میں سب سے معتبر آواز شیخ ایاز کی تھی، اسی طرح آج ضرورت ہے کم از کم پاکستانی جامعات کے تاریخ اور ادبیات کے شعبوں میں اس کام کی، کہ پاکستانی ہیئتِ حاکمہ نے قومی تاریخ میں جن

دانشوروں اور تخلیق کاروں کو زیرِ تعزیر و عقوبت رکھا' ان کا جرم کیا تھا، انتظار حسین یا کوئی مہاجر ادیب ہجرت کو مرکزی تخلیقی تجربہ قرار دے، اور میرٹھ، دلی یا لکھنو کے اپنے غیر مسلم سنگی ساتھیوں کو یاد کرے تو یہ نظریہء پاکستان کے عین مطابق ہو، اور اگر شیخ ایاز قیامِ پاکستان کے وقت سندھ سے نقل مکانی کرنے والے اپنے ہندو دوستوں کو یاد کرے تو وطن دشمن اور اسلام دشمن کہلائے؟

اسی طرح اردو زبان سے اس کا ایک سچے تخلیق کار کی طرح محبت کا رشتہ ہے، مگر سندھ میں اردو کو سیاسی اور ثقافتی برتری کے حربے کے طور پر استعمال کرنے والوں سے وہ الجھتا ہے اور ایسے عالم میں وہ اردو زبان سے وابستہ تہذیب کو درباروں اور طوائفوں کی مرہونِ منت قرار دیتا ہے اور وقتی طور پر بھول جاتا ہے کہ تخلیقی اظہار کے وسیلے کے لئے اس نے پہلے پہل اردو کو ہی منتخب کیا تھا، دوسرے شاید اسے ابھی اردو زبان کے بیشتر سیاسی نکتہ چینوں کی طرح معلوم نہیں تھا کہ اس زبان کے ابتدائی شاعروں میں جعفر زٹلی بھی تھا، جس نے فرخ سیر [۱۶۸۳۔۱۷۱۹] کے لئے کہے گئے اس مسکوک شعر [سکہ زد از فضلِ حق بر سیم و زر۔۔ بادشاہِ بحر و بر فرخ سیر] کی پیروڈی اس طرح کی تھی،

سکہ زد بر گندم و موٹھ و مٹر
بادشاہ تسمہ کش، فرخ سیر

(زٹل نامہ، ص ۱۵)

اور فرخ سیر نے اس جرات مند شاعر کے کہے کے عین مطابق اسے اسی طرح ۱۷۱۳ء میں ہلاک کرایا تھا۔ [مقالاتِ شیرانی، جلد نہم، ص ۳۰۸]

حالانکہ اس زبان کے بڑے تخلیق کاروں سے اس کا رشتہ محبت آمیز ہے، اب غالب کی ہی مثال لے لیجئے، سنٹرل جیل سکھر میں جب وہ مئی ۱۹۷۱ء سے جنوری ۱۹۷۲ء تک نظر بند تھے، تو انہوں نے اپنی نوٹ بک میں ایک اندراج یہ بھی کیا، ''اقتدار کے آباؤ واجداد کفنائے گئے ہیں، اور ان کے کفن بھی تار تار ہو چکے ہیں، لیکن ادب اور آرٹ کو حیاتِ جاوید ملی ہے، انگریز برِ صغیر سے بھاگ گئے، لیکن غالب ابھی تک زندہ ہے''۔ [شاعر کی نوٹ بک سے [ترجمہ اسلم جاوید] 'فکرِ ایاز' ترتیب آصف فرخی، شاہ محمد پیرزادہ۔ دانیال، کراچی، ۲۰۰۶ء، ص ۱۰۶] اسی غالب کے بارے میں جب وہ سندھی میں نظم لکھتا ہے 'غالب کے مزار پر' تو وہ اسے خراجِ تحسین پیش کرنے کے بعد کہتا ہے:

مگر ذرا یہ تو بتاؤ کہ تم نے طاقت کے سامنے سر کس طرح جھکایا تھا؟

شاعر
عظیم شاعر
تم نے یہ کیسے بھلا دیا
کہ سارا اقتدار کفِ خاکستر ہے،
تمام دولت رنگ کا قفس ہے،
فقط نالہء نارسا ہی تمہاری نجات ہے!
تم نے یہ کیسے بھلا دیا
کہ ہر جابر
سب سے زیادہ
شاعر سے ڈرتا ہے

میرے لئے دعا کرو، غالب
کہ جب تک میرے ہاتھ قلم کئے جائیں
تب تک میرا قلم
ظلم وستم کی ہر قوت سے
تمہاری ذلت کا انتقام
لیتا رہے۔ [ترجمہ، بشیر عنوان۔ادبیات، اسلام آباد، شمارہ ۴۷، ص، ۲۵۰، ۲۵۱]

کیونکہ شیخ ایاز کا موقف ہے ''قصیدہ گو چاہے انقلاب کے ہی کیوں نہ ہوں شاعر نہیں ہوتے'' ['ساہیوال جیل کی ڈائری' ترجمہ کرن سنگھ۔دانیال، کراچی، ۲۰۰۶، ص ۹۲] اسی طرح بلاشبہ انہیں احساس ہے کہ فارسی اور عربی سے بہت زیادہ جڑنے کی تمنا میں اردو زبان اپنی ارضیت سے محروم بھی ہوئی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: کل رات امیر خسرو کی ایجاد بہار راگنی کے یہ بول 'کلین سنگ کرت رنگ رلین' سن کر سوچ رہا تھا کہ اردو والوں نے کیا گنوایا ہے، کیا پایا ہے، کیا وہ فیاض خان کے یہ بول 'باجو بند کھل جائے' یا 'کاہے کو جھوٹی بناؤ بتیاں' یا اسد علی خان کا نٹ بھاگ کا خیال 'جھنن جھنن پائل باجے' اور جے جے ونتی کا خیال 'لاگے نین مورے پیا کے دوارے' یہ کہہ کر رد کر دیں گے کہ یہ بول

پاکستانی اردو میں نہیں ہیں' کیا وہ سوامی ہری داس' بیجو باورا اور تان سین کو اس لئے دھتکار دیں گے، کہ وہ مسلمان نہیں تھے۔'' [شاعر کی نوٹ بک سے، 'فکرِ ایاز' ص ۹۲، ۹۳] اردو کے طالب علموں اور استادوں اور اگر ہو سکے تو اس زبان کے نادان دوستوں کو بھی شیخ ایاز کی اس تنقید کو بغور پڑھنا چاہیئے اور اس تمنا، یا دعا پر بھی توجہ دینی چاہیئے: اردو رابطے کی زبان ہے، وہ قلعہ معلیٰ میں پیدا ہوئی تھی' اس کی وجہ سے برصغیر کی تقسیم ہوئی، [اور اب] اردو ہی لوگوں کے تقسیم شدہ دلوں کو جوڑ سکتی ہے۔ [ساہیوال جیل کی ڈائری، ص ۱۱،] اسی طرح ایسے لوگوں کو شیخ ایاز کی منظومات پر بھی توجہ دینی چاہیئے، جن میں وہ اردو کی ادبی روایت کے بارے میں اپنی تنقیدی بصیرت کا اظہار کرتے ہیں، جیسے ان کی ایک نثری نظم دیکھئے؛

'مجاز کی طرح جوانی میں موت
ہونٹوں پر ایک پیغمبرانہ گیت
اور شکست خوردہ تبسم
یہ موت اتنی مشکل نہیں ہے
مشکل تو یگانہ چنگیزی کی موت ہے
پیری
بیماری
بے چارگی
اور عبدالماجد دریابادی کے چہرے پر
فاتحانہ تبسم!

[ٹکڑے ٹوٹی صلیب کے، ترجمہ آصف فرخی، شاہ محمد پیرزادہ، 'فکرِ ایاز' ص ۲۲۲]

سو، وہ جس فردِ جرم پر کبھی شہر بدر ہوا، کبھی جیل میں ڈالا گیا، ہمیشہ فتوؤں کی زد میں لایا گیا، اسے اب نصف صدی کے بعد اس فردِ جرم کے مصنفین بھی پڑھیں تو شاید شرمندہ ہوں، یہ اور بات ہے کہ اب احساس ہوتا ہے کہ قومی سطح پر ایسی فردِ جرم کو کھوکھلا کرنے میں شیخ ایاز جیسے دانشوروں اور تخلیق کاروں کی مزاحمت کا جو حصہ ہے، اسے پاکستان کی نئی نسل فراموش نہیں کر سکتی' ۔اگر چہ ابھی بھی عبدالماجد دریابادی کے ہونٹوں پر زہریلا تبسم کھیل رہا ہے 'انگارے' ملتان کے جواں سال مدیر سجاد انصاری کی کتاب 'محشرِ خیال' کو مرتب کرنے پر جس طرح حکومتِ پنجاب

کے محکمہ تعلیم نے ردعمل کا اظہار کیا ہے۔اس پر پتہ نہیں کیوں مجھے یہاں 'ساہیوال جیل کی ڈائری' میں سے شیخ ایاز کا ایک تخلیقی جملہ یاد آ رہا ہے: ''لالٹین، ساری رات جلی ہے۔اسکا آدھا شیشہ کالا ہو گیا ہے اور باقی آدھے سے کچھ روشنی جال میں پھنسی مچھلی کی طرح تڑپ رہی ہے۔'' [ص ۱۵۴]۔شیخ ایاز نے پاکستانی اشتراکیوں کے بارے میں ایک مرتبہ لکھا تھا: ''مذہب سے نفرت ہی یہاں کے کچھ لوگوں کو اشتراکیت کی طرف کھینچتی ہے، کیونکہ انہیں روحانی نجات کا اور کوئی ذریعہ نظر نہیں آتا۔۔۔۔۔۔۔۔میں نے یہاں ایک بھی اشتراکی ایسا نہیں دیکھا، جس کو اشتراکیت سے رغبت، مذہب سے نفرت کی وجہ سے نہ ہو۔'' [سندر بن سے خط، [ترجمہ، کرن سنگھ] 'فکرِ ایاز'، ص ۶۹]

بہر طور آج شیخ ایاز، اجمل خٹک، گل خان نصیر، فیض عابد عمیق اور عاشق بزدار جیسے تخلیق کاروں اور ان کی فکری مزاحمت اور تازہ کار تخلیقیت کو جامعات کی علمی و ذہنی سرگرمیوں کا حصہ بنانا ضروری ہے، تاکہ حسنِ انتظام کا تملق آفریں سناٹا، پاکستانی جامعات کو قومی فکری دھارے سے بے تعلق نہ کر دے۔ بھارت کی بعض یونیورسٹیوں میں جس طرح تخلیقی فنکار کو Poet in residence کے طور پر باقاعدہ وابستہ کر کے توقع کی جاتی ہے کہ وہ ادب ثقافت اور تاریخ کے حوالے سے نئی نسل کے ذہنوں میں سوال پیدا کرتا رہے اور کیمپس میں تازہ خیال کے نمو اور افزائش کے لئے ایک فضا پیدا ہو سکے؛ جو کسی 'افسر' وائس چانسلر کے بس کی تو بات نہیں۔شیخ ایاز نے 'ساہیوال جیل کی ڈائری' میں بڑی تلخی سے ایک افسر کا ذکر کیا ہے کہ ''وہ [ڈپٹی کمشنر] ایک مکھی جتنا آدمی تھا، مگر قانون نے اسے اژدھے کی زبان دی تھی۔'' [ص، ۹۹] اب دیکھئے ہم کسی انتظامی منصب پر فائز لاکھوں کروڑوں میں سے کسی ایک شخص کے بارے میں کہتے ہیں۔ ''وہ ایک انسان دوست یا پڑھا لکھا فرد ہے'' گویا افسر کا انسان دوست ہونا، یا پڑھا لکھا ہونا غیر معمولی بات ہے، جبکہ ایک دانشور، ایک تخلیق کار اور استاد اگر انسان دوست نہیں یا پڑھا لکھا، یا روشن خیال نہیں تو یہ بات تعجب انگیز اور یاس آور ہے۔ پھر شیخ ایاز کی ڈائری اور یادداشتیں دیکھیں، تو ان کی وسعتِ مطالعہ ہر پڑھے لکھے کے لئے باعثِ رشک ہے، اب سوچیے کسی دانشگاہ کا وائس چانسلر ایسا شخص ہو، جو صاحبِ مطالعہ ہو، وہ ایک تاریخی، ادبی اور سیاسی موقف بھی رکھتا ہو، جو اسے پاکستان کی جمہوری اور قومی رائے عامہ میں اعتبار بھی بخشتا ہو، تو ریٹائرڈ جرنیلوں، بیوروکریٹوں یا دھڑے بند، مگر چاپلوس استادوں کے ہجوم میں سرفراز کرتا ہو، تو کس طرح اسے ایک ناکام وائس چانسلر قرار دیا جائے گا، ایاز کے نام پر میرے پاس کہنے کو کم از کم یہی ایک بات ہے جو گراں گوشوں کے لئے بآواز بلند کہہ دی جائے، کہ شیخ ایاز کا بطور رئیس الجامعہ تقرر، پاکستان کی فکری تاریخ کا اہم واقعہ ہے، اور اگر اسکی یاد میں اس روایت کی تجدید ممکن نہیں تو کم از کم کسی تخلیق کار کی بطور ثقافتی پروفیسر کے جامعہ میں تقرر کا اقدام تو

ہونا چاہیئے ۔شاید کبھی نہ کبھی کوئی سر پھرا، وائس چانسلر یہ کر گذرے کہ اس خطے کے دانش ور یا نمایندہ تخلیق کار کو جامعہ سے وابستہ کرنا فکری فیض رسانی کا موجب سمجھے، جس خطے میں وہ جامعہ موجود ہے، کیونکہ ہر تخلیقی فن کار اپنے خطے کی تاریخ، ثقافت اور شناخت اور وہاں بسنے والوں کے حقوق کا محافظ ہوتا ہے۔

پیچھے کون ہٹے گا یار؟
سندھ پر سر قربان ہزار
جس دم جھولی پھیلائے بھٹائی
سر دینے کو آئیں، ہزار

[وائی، ترجمہ انور ندیم علوی، 'فکرِ ایاز' ص، ۱۷۱]

ماخذات

۱۔ شیخ ایاز؛ [ترجمہ، اسلم رحیل مرزا] 'دنیا ساری خواب' [آپ بیتی] الفاظ، پبلیکیشنز، لاہور، ۱۹۹۸ء [۱۰۴ صفحات]

۲۔ شیخ ایاز؛ [ترجمہ، کرن سنگھ] 'ساہیوال جیل کی ڈائری'۔ دانیال کراچی، [۲۳۲ صفحات]

۳۔ مبارک علی، ڈاکٹر۔ 'در در ٹھوکر کھائے' فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۶ء [۱۵۸، صفحات]

۴۔ رشید حسن خان؛ [مرتب] 'زٹل نامہ'۔ انجمن ترقی اُردو، دہلی، ۲۰۰۳ء، [۳۴۸ صفحات]

۵۔ آصف فرخی، شاہ محمد پیرزادہ؛ [مرتب] 'فکرِ ایاز'۔ دانیال کراچی، [۳۷۵ صفحات]

۶۔ مظہر محمود شیرانی، ڈاکٹر؛ [مرتب] 'مقالاتِ حافظ محمود شیرانی' [جلد نہم]۔ مجلس ترقی ادب، لاہور۔ [۶۴۶، صفحات]

۷۔ 'ادبیات'، اسلام آباد، جلد: ۱۲، شمارہ: ۴۷، بہار: ۱۹۹۹ء

۸۔ Trilling, Lionel; 'The Liberal Imagination' London 1964, [303 Pages]

’غدارِوطن‘ شاعر ناظم حکمت کی حب الوطنی

ڈاکٹر جلال صوئیدان *

Abstract:

Nazim Hikmet Ran was one of the most important and influential figures in 20th century Turkish literature. But he was accused as a traitor of country by the Turkish state. So he was arrested and sentenced for many years in prison and his works were banned in his native country and he himself suffered long exile.

Dispate his persecution by the Turkish state, Nazim Hikmet was always and is ever more revered by the Turkish nation. His poems depicting the people of the countryside, villages towns and cities of his homeland, i.e. Human Landscape from my Country as well as the Epic of the War of Independence and the Force of the Nation (Kuvva-e Milliye) are considered among the greatest patriotic literary works in Turkey.

یونیسکو کی طرف سے ناظم حکمت کے سوویں یومِ پیدائش کے سال ۲۰۰۲ء کو سالِ ناظم حکمت قرار دیا گیا اور دنیا بھر میں مختلف تقریبات کے ذریعے ناظم حکمت کو یاد کیا گیا۔ لیکن اس معروف شاعر و ادیب کو اپنی سیاسی نظریات کی بنا پر اپنی حکومت کی طرف سے ’ غدارِوطن‘ خیال کرتے ہوئے وطن میں زندگی بسر کرنے کی اجازت نہ ملی۔ جبکہ کلامِ ناظم کا مطالعہ کرنے پر ان کے ہاں شدید حب الوطنی کا احساس ہوتا ہے۔ حتی کہ اگر کہا جائے کہ وطن سے محبت میں اور اس محبت کو شاعرانہ لب ولہجہ عطا کرنے میں اس کی مثال نہیں ملتی تو غلط نہ ہوگا۔ محققِ ناظم ندیم گورسل کا بیان اس بات کا آئینہ دار ہے کہ کس طرح ناظم حکمت کی حق تلفی کی گئی۔ کہتے ہیں: ”ناظم حکمت کو ناپسند کرنے والے، اس پر تنقید کرنے والے یہاں تک کہ اس کے لیے ناحق قید و بند کی سزا سنانے والے بھی آج اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ ناظم حکمت کا شمار ترکی زبان کے عظیم ترین شعراء میں ہوتا ہے۔“(۱)

معروف شاعر ناظم حکمت ران ۱۹۰۲ء میں اتاترک کی جائے پیدائش سیلانیک میں پیدا ہوئے۔ ناظم حکمت نے ابتدائی تعلیم استنبول میں مکمل کی اور وزیرِ بحریہ جمال پاشا کی نصیحت پر بحریہ اکیڈمی میں داخل ہوگئے۔ اس داخلے کا سبب آپ کی ایک نظم بنی جو انہوں نے ”ایک بحری جہاز ران کی زبان سے“ کے عنوان سے ۱۲ سال کی عمر میں لکھی اور کسی تقریب میں سنائی تھی۔ اس اکیڈمی میں تعلیم مکمل کرنے کے بعد جہاز پر عرشیہ افسر کے طور پر اپنے فرائض کا آغاز کیا۔ جہاز پر پیشہ وارانہ فرائض کی ادائیگی کے دوران سردی لگنے سے ذات الجنب کا شکار ہوگئے

* انقرہ یونیورسٹی، ترکی

اور محکمہ صحت کی رپورٹ پر ۷ امئی ۱۹۲۰ء میں نااہل قرار دے کر فوج سے نکال دیئے گئے۔فوج سے مجبوراً علیحدگی کے بعد جنگِ آزادی میں شرکت کے لئے یکم جنوری ۱۹۲۱ میں تین شاعر دوستوں کے ہمراہ اناطولیہ روانہ ہوئے اور محاذ پر جنگ لڑنے کے لیے فوج میں شمولیت اختیار کرنا چاہی۔لیکن انقرہ پہنچنے پر جو پہلا فرض آپ کو سونپا گیا وہ استنبول کے نوجوانوں کو جنگِ آزادی میں شرکت کی تحریک دینے والی ایک نظم لکھنا تھا۔ تینوں شعراء کی لکھی ہوئی نظم دس ہزار کی تعداد میں چھپوا کر تقسیم کی گئی۔اس نظم کے اثرات اس قدر وسیع پیمانے پر سامنے آئے کہ تُرک ملی مجلسِ عظمیٰ کو اس پکار کے نتیجے میں تشکیل پانے والے لشکر کو منظّم کرنے کے موضوع پر بحث کے لئے اجلاس منعقد کرنے کی ضرورت پیش آئی۔(۲) جب ناظم حکمت جنگ میں عملی شرکت کی توقع کر رہے تھے آپ کو اناطولیہ میں ایک ہائی سکول کے استاد کے فرائض سونپ دیئے گئے۔

اس دوران روسی تحریک میں دلچسپی لینے لگے اور کچھ عرصہ بعد ماسکو چلے گئے۔ماسکو میں ۱۹۲۲۔۱۹۲۴ کے دوران یونیورسٹی میں اقتصادیات اور عمرانیات کی تعلیم حاصل کی۔وطن واپسی پر 'آئیدنلک' (روشنی) رسالے میں اپنی نظمیں چھپوانا شروع کیں۔لیکن جب ناظم حکمت کو علم ہوا کہ ان کی نظموں کے باعث ان کی غیر موجودگی میں ان کو گرفتاری کا فیصلہ کیا گیا ہے تو وہ دوبارہ روس چلے گئے۔کچھ عرصہ بعد عمومی معافی کا اعلان ہونے پر ترکی واپس آئے لیکن گرفتار کر کے قید میں ڈال دیئے گئے۔

رہائی کے بعد ناظم حکمت نے استنبول میں مختلف رسائل واخبارات میں مقالے تحریر کئے، ڈرامے لکھے اور فلم سٹوڈیوز میں کام کیا۔ ان دنوں جب ناظم اپنے حال میں مگن زندگی کی جنگ لڑ رہے تھے آپ کو برّی فوج اکیڈمی کے طلبہ میں پروپیگنڈہ کرنے کا الزام لگا کر بے بنیاد جرم پر گرفتار کر کے مقدماتی کاروائی کا نشانہ بنا دیا گیا اور ۱۹۳۸ء میں ۳۵ سال قید کی سزا سنائی گئی۔ ایک نقاد اس موضوع پر اس طرح رقمطراز ہے: '' فوج کو بغاوت پر اکسانے کا جرم جو کسی بھی ثبوت کے بغیر گھڑا گیا تھا انسان کو ہنسا دینے کی حد تک احمقانہ تھا۔ لیکن وکیلِ اٹارنی طے کر چکا تھا اور یہ کہتا تھا: ہم اس قدر احمق نہیں کہ اس مقدمے میں ثبوت تلاش کریں۔''(۳) ناظم نے دورانِ قید و بند متعدد دفعہ درخواستیں اور خطوط لکھ کر صاحبِ اختیار لوگوں کو اپنی بے گناہی سے آگاہ کرنے کی کوشش کی۔ اتاترک کی بیماری سے آگاہی کے باوجود ناظم حکمت نے انہیں بھی خط لکھ کر واضح کیا کہ مجھ پر منسوب کردہ جرم صریحاً جھوٹ اور افتراع ہے۔اس خط میں جو ناظم نے اپنی بے گناہی کے متعلق اتاترک کو لکھا ان کی حب الوطنی واضح نظر آتی ہے:

(۔۔۔)''انقلابِ ترک اور آپ کے نام کی قسم اٹھاتا ہوں کہ میں بے گناہ ہوں میں نے فوج کو بغاوت پر نہیں اکسایا اندھا نہیں ہوں، آپ کی طرف سے کی گئی ہر پیش رفت کوشش کو سمجھنے والا دماغ اور وطن سے محبت کرنے والا دل رکھتا ہوں۔ وطن اور آپ کی انقلابی ذات کے سامنے سرخ رو ہوں میں نے فوج کو بغاوت پر نہیں اکسایا احمق، دیوانہ، رجعت پسند، بِکا ہوا، انقلاب اور غدار وطن نہیں ہوں کہ اس کو ایک لمحے کے لئے سوچوں میں نے فوج کو بغاوت پر نہیں اکسایا تمہارا اثاثہ اور تمہاری محبوب ترکی زبان پر ایمان رکھنے والا شاعر ہوں(۔۔۔)''(۴)

دوسری طرف جیل سے باہر ناظم حکمت کے دوستوں نے بھی ان کو بے گناہ ثابت کرنے کے لئے بہت سے اقدامات کئے لیکن کسی صورت کامیاب نہ ہوسکے۔۱۳سال قید میں گزارنے کے بعد عمومی معافی کے ذریعے آزاد کئے گئے۔ ناظم حکمت جنہیں بحریہ اکیڈمی میں تعلیم مکمل کرنے کے بعد دورانِ ملازمت بیمار ہوجانے کے باعث ''فوج کے لئے نااہل'' قرار دیتے ہوئے فوج سے نکال دیا گیا تھا فوجی تربیت کا دورانیہ پورا نہ کرنے کو مد نظر رکھتے ہوئے دوبارہ فوج میں بلانے کا فیصلہ کیا گیا۔ناظم اس دور کو یوں بیان کرتے ہیں: ''۱۳سال قید رہا۔ یہ ۱۳سال قید سرے سے میرے جرم کی سزا تھی ہی نہیں بلکہ ایک من گھڑت جرم کی میرے سرمنڈھے گئے جرم کی سزا تھی۔قید سے رہائی کے بعد جبکہ میری عمر کو پچاس سال ہونے میں صرف ایک سال باقی تھا انہوں نے مجھے فوجی تربیت کے لئے بلایا۔ میں فوج سے بھگوڑا نہیں تھا جسے میں اعزاز سمجھتا ہوں لیکن اس اقدام کا مطلب اس کا بدلہ اپنی زندگی سے ادا کرنا تھا۔ بعدازاں میری تازہ معلومات کے مطابق ان کا مقصد مجھے فقط فوج میں لینا نہیں تھا بلکہ فوج کو بہانہ بنا کر وہ مجھے مار ڈالیں گے اور بعد میں کہیں گے کہ ناظم حکمت فوج سے فرار ہوا اور فرار ہوتے ہوئے ہم نے اسے ماردیا''۔(۵) ناظم حکمت جنہیں قانونی پابندی نہ ہونے کے باوجود فوج میں بلایا جارہا تھا اس خوف کے تحت کہ دورانِ فوجی تربیت انہیں ماردیا جائے گا ۱۷جون ۱۹۵۱ء کو وطن چھوڑنے اور روس فرار ہونے پر مجبور ہوگئے۔اس سے تقریباً ایک ماہ بعد ناظم حکمت کو ترکی شہریت سے نکال دیا گیا۔اس کا جواب ناظم نے اس طرح دیا: ''مجھے ترک قومیت سے اس قوم کی اولاد ہونے سے اپنی ملت کے ساتھ اپنی موت تک وابستہ ہونے سے کوئی انسان، کوئی قوت محروم نہیں کرسکتی۔''(٦) ناظم حکمت کے روس جانے اور ترک شہریت سے محروم کئے جانے کے بعد ۱۹۷۱ء تک عدالت کی طرف سے ان کی تصانیف پر پابندی لگا دی گئی۔

ناظم وطن سے جدائی کی حالت میں ۳ جون ۱۹۶۳ کو ماسکو میں وفات پا گئے۔ اپنی وفات سے دس سال قبل لکھی ہوئی ایک نظم میں ایک عام وطن کے شہری کی طرح وطن میں دفن کئے جانے کی وصیت کرتے ہیں:

(۔۔۔) مجھے اناطولیہ میں ایک گاؤں کے قبرستان میں دفن کرو
اگر ممکن ہو تو
میری قبر کے ٹیلے پر ایک چنار ہو
تو سرہانے پر پتھر کی خواہش نہیں ہے مجھے۔(۷)

ناظم اپنے بارے میں پھیلائی گئی جھوٹی خبروں کے سبب متعدد دفعہ گرفتار کئے گئے اور مختلف ادوار میں سالوں تک قید و بند کی صعوبت برداشت کرتے رہے۔ انہیں روس فرار ہونے پر مجبور کر دینے والے آخری واقعے کے بعد ترکی میں اخبار اور ریڈیو پر ان کے غدارِ وطن ہونے کے بارے میں خبریں نشر کرنے کا سلسلہ شروع کیا گیا۔ وطن سے بے لوث محبت کرنے والا شاعر ان خبروں سے بے حد مضطرب تھا۔ آخر کار ۲۸ جولائی ۱۹۶۲ء میں انقرہ سے جاری ہونے والے اخبار کی اس سرخی پر کہ ''ناظم حکمت وطن سے غداری پر ابھی تک قائم ہے'' ناظم حکمت نے قلم اٹھایا اور 'غدارِ وطن' کے عنوان سے ایک نظم کے ذریعہ اس کا جواب دیا۔ ناظم حکمت یہ واضح کرنے کے لئے کہ کون وطن دوست ہے اور کون حقیقی غدار ایک معیار پیش کرتے ہیں:

ناظم حکمت وطن سے غداری پر ابھی تک قائم ہے
ناظم نے کہا 'ہم امریکہ شاہی کی نصف غلامی میں ہیں'
ناظم حکمت وطن سے غداری پر ابھی تک قائم ہے۔
یہ خبر انقرہ کے ایک اخبار میں شائع ہوئی تین کالموں کے اوپر سیاہ چلاتے ہوئے حروف کے ساتھ
انقرہ کے ایک اخبار میں ایڈمرل ولیم سن کی تصویر کے ساتھ
۶۶ مربع سینٹی میٹر میں ہنس رہا ہے وہ امیرکن ایڈمرل اور اس کا دہن کانوں تک پہنچا ہوا ہے
امریکہ نے ہمارے بجٹ کے لئے ۱۲۰ ملین لیرا عطیہ کیا ہے، ۱۲۰ ملین لیرا!
ناظم نے کہا 'ہم امریکہ شاہی کی نصف غلامی میں ہیں'
ناظم حکمت وطن سے غداری پر ابھی تک قائم ہے
ہاں میں غدارِ وطن ہوں، اگر آپ وطن پرور ہیں، آپ وطن دوست ہیں

تو میں غدارِوطن ہوں، میں غدارِملک ہوں
اگروطن کے معنی آپ کے مزروعہ زمین ہیں
اگروطن آپ کے خزانوں اور چیک بک کے اندرجات ہیں
اگروطن گلی کرچوں کے کناروں پر بھوک سے مرجانا ہے
اگر وطن سردی میں کتّے کی طرح کانپنا اور
گرمیوں میں ملیریا سے بےتاب ہونا ہے،
وطن اگرآپ کے آقاؤں کے ناخن ہے
آپ کے کارخانوں میں ہماراسرخ خون پینا اگروطن ہے
وطن اگرعلم حال کی برچھی ہے، وطن اگر پولیس کا بید ہے
آپ کے تصرف اورآپ کی تنخواہ ہے اگروطن
اگر امریکہ کا بحری بیڑہ اور اس کی توپ ہے
وطن اگرتمہاری متعفن اندھیروں سے آزاد نہ ہونا ہے تو
میں غدارِ وطن ہوں
لکھیں تین کالموں کے اوپر چلاتے ہوئے سیاہ حروف میں
ناظم حکمت وطن سے غداری پر ابھی تک قائم ہے۔(۸)

دراصل ناظم حکمت نے جوان عمری میں شعرلکھنا شروع کیا اوران کے ابتدائی اشعار میں عثمانی سلطنت کی زوال پذیری کواور جنگی حزیمتوں سے اثر پذیرقومی احساسات کا خاص مقام حاصل ہے۔(۹) ناظم کے ابتدائی دورکی منظومات زیادہ تر حب وطن، آزادیءوطن اوراحیائے ثانیہ کے موضوعات کی حامل ہے۔ان کی تصنیف ’ابتدائی نظمیں‘ میں اس موضوع پر دسیوں نظمیں موجود ہیں۔ ۱۹۲۰ء میں ’جوانی‘ کے عنوان سے ایک نظم میں نوجوانوں کووطن کی آزادی کے لئے جنگ میں شمولیت کے لئے بلارہے ہیں:

چارسال سے سرحدوں پرخون بہانے والوں کا
تم خود حسرتوں سے مرثیہ لکھو
چارسال سے سرحدوں پرخون بہانے والوں کا

ماتم کے سالوں میں اپنی آواز بلند کرو۔
ایک آہ!۔۔۔کہے بغیر دیکھو اناطولیہ
ایمان کے ساتھ منتظر ہے اپنی آخری گھڑی کا
سر بہ فلک پہاڑوں کے راستے
تمام کا تمام تمہارے بھائیوں کی ہڈیوں اور گوشت سے بھرا ہوا ہے۔
جاؤ آج ان تنہا راستوں پر آنسو بہاؤ
چار سالوں سے ہر جگہ جان نچھاور کرنے والوں پر
آج تمہارے مقدس جذبات پر دیکھو
تمہیں کہیں کہ چپ ہو جا تو تم چلاؤ۔۔۔اے نوجوانو!(۱۰)

ناظم حکمت کو مغربی قابض قوتوں کے خلاف جنگ لڑنے کے لئے اناطولیہ جانے کے بعد احساس ہوا کہ وہ خود اور دیگر فنکار اب تک عوامی مسائل کو کماحقہ سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔ایک تحریر جس میں انہوں نے اپنی فنی زندگی کے ادوار کو واضح کیا ہے اپنے اشعار پر اناطولیہ کے اثرات کا خلاصہ اس طرح بیان کرتے ہیں:'' میں اناطولیہ گیا۔ملت لاغر گھوڑوں، نوح کے دور کے اسلحہ، بھوک اور جوؤں کے ساتھ یونانی فوجوں کے خلاف جنگ لڑ رہی تھی۔میں نے ملت اور اس کی جنگ کو جانا۔میں حیران ہوا، ڈرا، خوش ہوا، نثار ہو گیا اور ان سب چیزوں کو مختلف انداز میں تحریر کرنے کی ضرورت کو محسوس کیا۔''(۱۱)

اسی وجہ سے ناظم حکمت وطن کے ہر گوشے کو، تمام ثقافتی اقدار کو اور ہر فرد کو انتہائی محبت کے ساتھ اپنے اشعار میں سمونا شروع کرتے ہیں۔اپنی تمام تصانیف میں ملک کی محبت کو بیان کرتے ہیں اور ایک ایسے نظام کے تصور کا گن گاتے ہیں جو ملک کو آزادی عطا کرے، خوشحال بنائے اور لاگوں کو مسرور و مطمئن کرے۔ناظم کی کتاب 'میرے وطن سے انسانی مناظر' جو انہوں نے ۱۹۱۴ء میں بورسا کے قید خانے میں تصنیف کرنا شروع کی اور جسے آپ کی یادگار تصنیف کا مقام حاصل ہے پانچ جلدوں کی صورت میں شائع کی گئی۔آپ کی قید کے دوران دوسری جنگِ عظیم شروع ہو چکی تھی اور ناظم منظومات کی شکل میں بیسویں صدی کی تاریخ لکھنے کا فیصلہ کر چکے تھے۔(۱۲) 'میرے وطن سے انسانی مناظر' بیسویں صدی کی شاعرانہ تاریخ لکھنے کے مقصد کے تحت نمو پذیر ہونے والے خیالات کی پیداوار ہے۔پانچ کتابوں سے تشکیل پانے والی اس ۱۷۰۰۰ مصرعوں کی یادگار تخلیق کا جائزہ لیا جائے تو

یہ ایک وسیع دور کا احاطہ کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ایک طرف ترکی کی ۱۹۲۰۔۱۹۴۰ء تک کی معاشرتی تاریخ، جنگِ آزادی اور ترک عوام کی قربانیاں کو بیان کرتی ہے تو دوسری طرف دوسری جنگِ عظیم اوراس کے اثرات کا احاطہ کرتی ہے۔ ناظم اس تصنیف کے ہیروؤں کواس طرح متعارف کراتے ہیں:

’’اس کے ہیرو جنرل، سلاطین، منتخب دانشور، فنکار شخصیات، خوبصورتی کی شہزادیاں قاتل اور لاکھ پتی نہیں بلکہ مزدور، دیہاتی، دستکاراور وہ لوگ جن کا شہرت کارخانوں، کھیتوں اور گاؤنوں کے باہر نہ پھیلا ہو۔‘‘(۱۳)

اپنے ایک خط میں کہ جس میں آپ نے اس تصنیف سے اپنے مقصد کوشقوں کی صورت میں واضح کیا ہے اس طرح رقمطراز ہیں:

’’میرا اس تصنیف سے مقصد یہ ہے کہ یہ تصنیف.....مختلف طبقوں سے وابستہ ترکی لوگوں کے زریعے ترکی کے ایک مخصوص دور کی معاشرتی صورتحال کو واضح کرے....‘‘(۱۴)

اپنے قریبی دوست اوراس دور کے معروف ناول نگار کمال طاہر کے نام خط میں مذکورہ کتاب کے مشتملات اورخصوصیات کواس طرح بیان کرتے ہیں:

’’تمہارے اس دفعہ کے خط نے ’میرے وطن سے انسانی مناظر‘ کے بارے میں میرے بنیادی رائے کو یعنی کتاب کے نام کو مجھ پر زیادہ واضح کیا۔ اول تو میں نے یہ سوچا کہ شاید کتاب کا نام غلط رکھ چکا ہوں۔ اس کا نام ’میرے وطن سے انسانی مناظر‘ نہیں ’انسانی مناظر میں میرا وطن‘ ہوگا...‘‘(۱۵)

یہ تصنیف ناظم حکمت کے اس عہد سے متعلق ہے جبکہ آپ اپنے فن کی چوٹی پر پہنچ چکے ہیں۔شاعری سے متعلق جو اہداف آپ نے واضح کیئے اس تصنیف میں آپ ان اہداف تک پہنچے ہوئے نظر آتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

’’میں اشعار میں رئیلٹی کو اس کی تمام تر مرکبیّت یعنی ماضی، حال اور مستقبل کے عناصر کے ساتھ اور متحرک صورت میں پیش کرنے والی ایک حقیقت پسندی تک پہنچنا چاہتا ہوں۔ میری بہت سی تحریروں کی حقیقت پسندی یک طرفہ ہے۔ اس وجہ سے بھی وہ اکثر اوقات ضرورت سے زیادہ چیخ و پکار کرنے والے پروپیگنڈہ کی خصوصیات کی حامل ہیں۔دنیا کے بارے میں نقطہءنظر اور تصور کے فنی اظہار کے حوالے سے میرے غور وفکر کے زاوئے بے حد

بدل گئے ہیں۔"(۱۶)

'میرے وطن سے انسانی مناظر' بلاشبہ ترک ادبیات کے عظیم کارناموں میں سے ایک ہے۔ یاشر کمال جنہیں ترکی کا سب سے بڑا ناول نگار تسلیم کیا جاتا ہے اس تصنیف کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

"تاریخ میں حکایاتی فن کے تین مثالیں ہیں اور وہ تین مثالیں ہومر کی ilyada، گوگل کی 'مردہ جانیں' اور ناظم حکمت کی 'میرے وطن سے انسانی مناظر' ہیں۔"(۱۷)

ناظم حکمت کی آزادی اور حب الوطنی کے جذبے سے بھرپور ایک اور تصنیف "داستانِ قوائے ملّیہ" ہے۔ یہ تصنیف ترک جنگِ آزادی کی اب تک لکھی گئی سب سے زیادہ غنائیہ اور سب سے زیادہ موثر داستان ہے۔ ترکی کے ملی شاعر محمد عاکف کے ہاں بھی اس نوعیت کا بیانیہ اور جذبات کی فراوانی نہیں ملتی۔ ناظم حکمت نے "داستانِ قوائے ملّیہ" کو ۱۹۳۹ء میں استنبول کے قید خانے میں تحریر کرنا شروع کیا، ۱۹۴۰ء میں چانکری کے قید خانے میں اس کی تصنیف جاری رکھی اور ۱۹۴۱ء میں بورسا کے قید خانے میں اسے مکمل کیا۔ داستان ابتدائی باب کے علاوہ آٹھ ابواب پر مشتمل ہے۔ ابتدائی باب میں جو موضوع کے مقصد کی طرف رہنمائی کرتا ہے قوائے ملّیہ کے دور کی خصوصیات، وطن کی محبت، عوام کی محبت اور آزادی کے جذبات کو بیان کرتے ہیں۔ دیگر تمام ابواب میں جنگِ آزادی کے ادوار کی تفصیل، مختلف عوامی رہنماؤں کے بیان اور واقعات کے تانے بانے کو شاعرانہ طرز بیان کے ذریعے حکایت کے انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ آٹھویں باب میں یقینی فتح کو موضوع بنایا گیا ہے اور باب کے آخر میں یہ شعر ہے:

ایشائے بعید سے جست بھرتی ہوئی
بحیرہء روم کے کنارے سرِ گھوڑی کی طرح
لیٹ جانے والا یہ مُلک ہمارا ہے۔
کلائیاں خون آلود، دانت جکڑے ہوئے، پاؤں برہنہ
اور ریشمی قالین جیسی زمین ؛
یہ جہنم، یہ جنت ہماری ہے
بند ہو جائیں یہ اجنبی دروازے اور دوبارہ نہ کھلیں
ختم کریں یہ انسان کے لئے انسان کی غلامی

یہ دعوت ہماری ہے۔
جینا ایک درخت کی طرح اکیلا اور آزاد
اور ایک جنگل کی طرح بھائی چارے کے ساتھ
یہ حسرت ہماری ہے...(۱۸)

ناظم حکمت کی دیگر تصانیف کو اگر ہم ایک طرف رہنے دیں تو ان کی صرف یہی دو کتابیں یعنی سترا ہزار مصرعوں پر مشتمل ’میرے وطن سے انسانی مناظر‘ اور ’’داستانِ قوائے ملّیہ‘‘ ہی ان کے ہاں بیش بہا وطن دوستی اور وطن سے وابستگی کی آئینہ دار ہیں۔۱۹۵۹ کی ایک نظم میں ترکی کو معاشی، سیاسی، معاشرتی پہلوؤں سے امریکہ سے وابستہ کرنے والے اس کی آزادی کو کچلنے والے بے کردار سیاست دانوں پر تنقید کرتے ہیں اور وطن و ملت کی محبت کا اظہار کرتے ہیں۔

جو انسان ہو، کیا وہ اپنے وطن بیچتا ہے؟
اس کے پانی کو تم پیتے ہو، اسی کی روٹی کو تم کھاتے ہو
دنیا میں وطن سے زیادہ عزیز چیز کوئی ہے؟
اے صاحبو! تم نے وطن کو کیسے پارچہ پارچہ کر دیا؟
اسے چیر پھاڑ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا
بالوں سے پکڑ کر گھسیٹا
اور لے جا کر کافروں کو: ’لیجئے...‘ کہتے ہوئے پیش کر دیا
اے صاحبو! تم نے وطن کو کیسے پارچہ پارچہ کر دیا؟
اس کے ہاتھ پاؤں کو زنجیروں سے بندھا گیا
وطن ننگ دھڑنگ زمین پر لٹا دیا گیا
اور اس کے سینے پر بیٹھ گئے ٹیکساس کے فوجی
اے صاحبو! تم نے وطن کو کیسے پارچہ پارچہ کر دیا؟(...)(۱۹)

ناظم حکمت جو ملک کو سیاسی، معاشرتی، ثقافتی اور معاشی لحاظ سے مکمل طور پر مغربی قبضے میں دیکھتے ہیں تو ۱۹۵۹ء میں ’ شہداء ‘ کے عنوان سے ایک نظم لکھ کر جنگِ آزادی کے شہداء کو ملک کو بکنے سے بچانے کے

لئے دوبارہ اپنے فرائض کی ادائیگی کے لئے بلاتے ہیں:

شہیدو، قوائے ملّیہ کے شہیدو
یہ وقت مزاروں سے جاگ اٹھنے کا وقت ہے!
شہیدو، قوائے ملّیہ کے شہیدو
ساکریہ میں، اِنونو میں، آفیون میں، دوملوپینار میں
اور آئیدن میں آنطپ میں زخم کھا کر گرنے والو!
تم زمین تلے ہماری عظیم الشان جڑیں ہو
تم لیٹے ہوئے ہو اپنے سرخ خون کے اندر
شہیدو، قوائے ملّیہ کے شہیدو
جب تم زمین تلے گہری نیند میں تھے
ان ضمیر فروشوں نے دشمن کو دعوت دی
اور ہم بیچ دیئے گئے، للہ جاگو!
کہ ہم زمین کے اوپر گہری نیند سو رہے ہیں
اٹھو اور ہمیں جگاؤ، قوائے ملّیہ کے شہیدو! (۲۰)

ناظم حکمت کی وطن سے محبت بس یہیں تک نہیں بلکہ وہ وطن کی زبان کے لئے بھی بے حد و حساب محبت محسوس کرتے ہیں۔ ناظم ایک خط میں اس طرح لکھتے ہیں: ''اگر میں دنیا کے بہتریں انسانوں میں سے ایک تُرک عوام اور دنیا کی خوبصورت تریں زبانوں میں سے ایک بلکہ سرِ فہرست تُرکی زبان کو غیر ممالک میں متعارف کروانے کا وسیلہ بن سکوں تو یہ میرے لئے زندگی کی سب سے بڑی خوشی اور سب سے بڑا اعزاز ہوگا۔ جیسے ایک دیہاتی اپنی زمین کو اپنے بیل کو چاہتا ہے، جیسے ایک بڑھئی اپنی لکڑی کو چاہتا ہے میں بھی اسی طرح تُرکی زبان کو چاہتا ہوں۔''(۲۱) اسی وجہ سے ناظم حکمت ترکی کے سب سے بڑے شاعر تسلیم کئے جاتے ہیں۔ ان کی زندگی اور ان کی تصانیف کا تجزیہ کرنے پر ناظم حکمت بھر پور جوش و جذبے کے ساتھ ترکی اور ترکی زبان کے عشق میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ ناظم کا سب سے بڑا المیہ عمر کے آخری دور میں اجنبی دیار میں انہیں اپنی گرفت میں لے لینے والی وطن کی حسرت ہے۔ 'تمہیں سوچ رہا ہوں' کے عنوان سے لکھی گئی نظم میں چند سطریں ہی آپ کے

رنج والم کو واضح کر رہی ہیں:

(...) اے میرے وطن تمہیں سوچ رہا ہوں
میرے وطن، میرے ترکی تمہیں سوچ رہا ہوں
گو ایک لمحہ بھی ایسا نہیں کہ تم میرے دھیان میں نہ ہو
تیری حسرت ایسی نہیں کہ برداشت کی جا سکے! (۲۲)

درحقیقت 'میرے وطن سے انسانی مناظر' جیسی عظیم الشان تصنیف کی تخلیق کے بعد بھی بار بار وطن کو موضوعِ سخن بناتے ہیں۔ 'پھر میرے وطن کے بارے میں کہا گیا' کے عنوان سے لکھی گئی نظم سے چند مصرعے درج ذیل ہیں:

میرے وطن، میرے وطن، میرے وطن
نہ ٹوپی رہی میری تمہارے سرزمین کی بنی ہوئی
نہ ہی تمہارے راستوں سے آشنا جوتے رہے
آخری قمیض بھی میرے جسم پر کب سے پھٹ چکی ہے
شیلے کے کپڑے سے تھی یہ قمیض۔
اب تم صرف میرے بالوں کی سفیدی میں ہو
میرے دل کی بیماری میں ہو
میری پیشانی کی لکیروں میں ہو، اے میرے وطن...(۲۳)

اوپر دی گئی نظموں اور دیگر تحریروں سے ناظم حکمت کے ہاں پائی جانے والی ملک وقوم کی محبت نمایاں ہے۔ ایک نقادِ ادبیات، اصطلاحاتِ کلام ناظم حکمت کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں: ''کلامِ ناظم میں انسان اور زندگی کی محبت، عوام، وطن کی محبت، وطن کی حسرت، ملک، مستقبل اور انقلاب کا یقین، جنگوں کی صعوبتیں، معاشرتی تحریکات، آزادی کی خواہش اور مزید خوبصورت دنوں کی حسرت جیسے موضوعات آپس میں گھل مل گئے ہیں۔'' (۲۴) بلاشبہ ناظم، اپنے وطن سے بے تحاشہ محبت کرنے والے انسان تھے اور عوام کی فراخی وخوشحالی مزید ترقی اور خودمختاری ان کا مطمعِ نظر تھا۔ عہدِ جوانی میں ناظم بھی دنیا کی روش کے مطابق سرمایہ داری اور استبدادی نظام کو کسی بھی ملک کے لئے فلاکت وتباہی خیال کرتے تھے اور ہوا بھی یہی کہ اقوامِ عالم کی اکثریت اس

فلاکت کو جھیلنے پر مجبور ہوگئی۔اس فلاکت وتباہی کو جسے سرمایہ دارانہ اور استبدادی ذہنیت کی وجہ سے انسانیت جھیل رہی تھی اوراس کے مقابل اٹھائے گئے اقدامات کو آپ کے کلام میں نمایاں مقام حاصل ہے۔ اس وجہ سے بھی ناظم حکمت ایک آفاقی شاعر کی حیثیت سے تمام دنیا میں پہچانے جاتے ہیں اور آپ کے افکار وکلام کو بہت اہمیت دی جاتی ہے۔

ناظم نے ایک شاعر کی حیثیت سے اپنی فکری دنیا میں موجود ملک سے عوام کو متعارف کروایا۔ یہ خدمت سر انجام دیتے ہوئے آپ نے اپنے لئے دیگر شعراء سے مختلف راستے کا انتخاب کیا۔ جنگِ عظیم اوّل کے بعد سلطنت عثمانیہ کے احوال کے بارے میں انہوں نے جو منظومات لکھیں وہ اس دور کے دیگر معروف شعراء کی اس موضوع پر لکھی ہوئی منظومات سے کہیں زیادہ حقیقی اور غنائیہ ہیں۔اس دور میں جو منظومات انہوں نے لکھیں ان میں مغربی استبداد کے نتیجے میں قومی وقار کے مجروح ہونے کا احساس نمایاں ہے۔دفاعِ عرضِ وطن جیسی اہمیت کے حامل اس صورتحال نے انہیں دفاعِ وقارِ ملت کی گہری جذبات کی طرف مائل کر دیا۔یہی وجہ ہے کہ قومی شجاعت کے موضوع پر مبنی ان کی منظومات کی تحریر کا سلسلہ تادیر برقرار نہیں رہا۔چونکہ ان کے دماغ میں وقار کا نظریہ زیادہ تر انسانی وقار پر مبنی ہے اوراس دنیا کے کسی بھی گوشے میں انسانی وقار کو قدموں تلے روندنے والی کسی بھی تحریک کا ان کے کلام میں موزوں جواب موجود ہے۔وہ تمام انسانوں کے لئے آزادی اور مساوات کی خواہش کرنے والے عالمگیر شاعر ہیں۔

حوالہ جات

1. Nedim Gürsel, *Dünya Şairi Nazım Hikmet*, Can yay. İstanbul 2001, p.23
2. Hüseyin Atabaş (Der.) *Türkçenin Yurttaşı Nazım Hikmet*, TÖMER yay. Ankara 2002, p. 10
3. Mustafa Şerif Onaran, *Türkçenin Yurttaşı Nazım Hikmet,* Hüseyin Atabaş (Der.), TÖMER yay. Ankara 2002, p. 144
4. Emin Karaca, Sevdalınız Komünisttir, Gendaş Kültür, İstanbul 2001, p.219
5. Can Dündar, *Nazım,* İmge Yay. Ankara 2005, p. 16
6. Can Dündar, *Nazım,* İmge Yay. Ankara 2005, s. 27
7. Nazım Hikmet, *Yeni Şiirler*, YKY, İstanbul 2001, p.34
8. Nazım Hikmet, *Son Şiirler*, YKY, İstanbul 2002, p.150
9. Ahmet Oktay, *Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1993,

p.1078
10. Nazım Hikmet, *İlk Şiirler*, Adam Yay. İstabul 1995, p. 62
11. Nedim Gürsel, *Dünya Şairi Nazım Hikmet*, Can yay. İstanbul 2001, p.63
12. E.Babayev, *Yaşamı ve Yapıtlarıyla Nazım Hikmet*, Cem Yay. p.209
13. Kültür Bakanlığı, *Doğumunun 100.yılında Nazım Hikmet'e Armağan*, Ankara 2002, p. 74
14. Kültür Bakanlığı, *Doğumunun 100.yılında Nazım Hikmet'e Armağan*, Ankara 2002, p. 74
15. Kültür Bakanlığı, *Doğumunun 100.yılında Nazım Hikmet'e Armağan*, Ankara 2002, p. 118
16. Ahmet Oktay, *Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1993, p.1093
17. Kültür Bakanlığı, *Doğumunun 100.yılında Nazım Hikmet'e Armağan*, Ankara 2002, p. 126
18. Nazım Hikmet, *Kuvayı Milliye Destan*ı, YKY, İstanbul 2002, p. 90
19. Nazım Hikmet, *Son Şiirler*, YKY, İstanbul 2002, p. 12
20. Nazım Hikmet, *Son Şiirler*, YKY, İstanbul 2002, p. 32
21. Nedim Gürsel, *Dünya Şairi Nazım Hikmet*, Can yay. İstanbul 2001, p.24
22. Nazım Hikmet, *Yeni Şiirler*, YKY, İstanbul 2001, p. 16
23. Nazım Hikmet, *Yeni Şiirler*, YKY, İstanbul 2001, p.155
24. Emin Özdemir, *Türkçenin Yurttaşı Nazım Hikmet,* Hüseyin Atabaş (Der.), TÖMER yay. Ankara 2002, p. 144

جدید اردو افسانے میں عورت کی آواز

ڈاکٹر عقیلہ جاوید*

Abstract:

This research paper reflects the voices of women in Urdu short story. The problems which a Pakistani woman is facing are being carried out by the short story writer. Different women writers also presented these problems in their fiction. This article discusses these problems.

یوں تو قدیم اور جدید کی بحث خاصی پرانی ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ پرانے نقوش جب مدہم پڑ جاتے ہی تو اُن کی جگہ نئے نقوش اُجاگر کرنے پڑتے ہیں۔ پرانی اقدار کی محبت اور احترام کے باوجود انسان نئی اقدار کو اپناتا ہے اور یوں زندگی کا تسلسل آگے کی طرف گامزن رہتا ہے۔ فن کوئی سا بھی ہو ہمیشہ زندگی کا عکاس رہا ہے اور زندگی کوئی جامد شے نہیں۔ لہٰذا جس طرح زندگی کے معیارات تبدیل ہوتے ہیں۔ فن میں بھی تغیر رونما ہوتا ہے جو کبھی تو محسوس اور کبھی نامحسوس طریقے سے اپنا اظہار کرتا ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ زمانے کی تیز رفتاری اور تغیر و تبدل نے روایتی کہانی کو جس جذباتی اظہار بیان میں ڈھالا اُس نے مختصر افسانے کی شکل اختیار کی۔ یہ وہی زندگی ہے جس کے اثرات برصغیر میں انیسویں صدی میں نمودار ہوئے اور بیسویں صدی میں عروج پر پہنچے۔ ترقی کے مادی نظریئے کی بدولت معاشی الجھنوں میں اضافہ ہوتا گیا اور الجھنیں صرف شعوری سطح پر باعث گرفت نہ رہیں بلکہ انہوں نے لاشعور میں بھی اپنا ٹھکانا بنایا۔ انسانی رویئے اور رجحان کو نمایاں کرنے میں شعور سے زیادتی لاشعوری عوامل ہمیشہ سے کارفرما رہے۔ داخل کی کلبلاہٹ، تڑپ اور تجسس مختلف نفسی کیفیات کو ابھارتے ہیں جن کا سرچشمہ ہمیشہ داخلی محرک ہے۔ ابھی بہت عرصہ نہیں گزرا کہ کہانی کی ایک نئی صف افسانے کے روپ میں ہمارے سامنے آئی جس نے انسان کے خارجی عوامل سے لے کر اُس کے ذہنی روّیوں کے کھوج تک کا سفر کامیابی سے طے کیا۔ جب افسانہ نگار خارجی حقیقت نگاری سے باطنی حقیقت نگاری کی طرف آیا تو لامحالہ تکنیک اور ہیئت میں بھی تبدیلی لانا پڑی اور وسیلہ اظہار

* ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

کے نئے نئے تجربات سے گزرنا پڑا۔ ایسے میں بہت سے لوگوں نے اُسلوب اور تکنیک کو ہی جدید افسانہ قرار دے دیا اور اصل کہانی کو نظر انداز کر دیا جس کی وجہ سے نا صرف خود فن کے گورکھ دھندے میں ٹامک ٹوئیاں مارنے لگے بلکہ افسانے کو قاری سے دُور کر دیا اور جب جدید افسانہ نگار اور قاری کے درمیان ذہنی ہم آہنگی کا رشتہ تقریباً منقطع ہو گیا تو پھر افسانہ نگاروں نے اپنے افسانے صرف ادب کے ناقدین کے لیے تخلیق کرنا شروع کر دیئے۔ یوں اس سیدھے سادے دلچسپ فن کو پیچیدہ سے پیچیدہ تر کر دیا۔ کہانی قاری کی ذہنی آسودگی کے لیے لکھی جاتی تھی۔ افسانہ اسے سماجی شعور بھی عطا کرنے لگا، لیکن جدید افسانے کے معترضین اس کے اُسلوب اور اُس کی افادیت سے مطمئن نہیں۔ جدید افسانے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ فنکار کے اپنے لاشعور کی تخلیق ہوتا ہے۔ جدید افسانے میں عورت کے باطن کی آواز اُس کے کن لاشعوری عوامل کی نشاندہی کرتی ہے اور اُسے جدید افسانہ نگار عورت کس طرح فن میں ڈھال سکی۔ کیا وہ بھی گورکھ دھندے کا شکار ہو کر آڑھی ترچھی لکیریں کھینچ کر مطمئن ہو گئی یا اُسے بامعنی شکل دے سکی۔ ان سوالوں کے جواب تلاش کرنے کے لیے ایک نظر جدید افسانہ نگار خواتین کے فن پر ڈالنا ضروری ہو جاتا ہے۔

یوں تو ماضی میں عورت کے روایتی اور مثالی رویئے کی نفی کرنے والی پہلی افسانہ نگار خاتون رشید جہاں ہیں جن کے ہاں سب سے پہلے عورت مرد کی حاکمیت اور برتری کے مقابلے میں مجسم سوالیہ نشان بن کر سامنے آتی ہے جو جسمانی طور پر تو مرد کی اطاعت قبول کرتی ہے مگر ذہنی طور پر اُس کی رفاقت عورت کے لیے صبر آزما ہے۔

عصمت نے ہندوستان کے گھٹن زدہ ماحول میں عورت کو اپنا موضوع بنایا۔ جنسی پیچیدگیوں، نفسیاتی الجھنیں، جنسی گھٹن اور اس سے پیدا ہونے والی صورت حال ان کا خاص میدان ہے۔ ان کے افسانوں میں عورت کا روایتی کردار اس لیے زیادہ تر دکھائی نہیں دیتا اور انہوں نے گھریلو عورت کے مسائل اور جنسی الجھنوں کی عکاسی کر کے وہ اجتہاد کیا ہے جس میں روایتی عورت کا گلا گھونٹ کر اس کی تلخی کو اگلوایا گیا ہے۔ بلاشبہ عورت کا کتھارسس اسی صورت میں ممکن تھا۔ بقول ممتاز شیریں:

> ’’عورت کے جنسی جذبے، جنسی اٹھان اور ارتقاء اور نفسیات کو عصمت چغتائی
> سے بہتر ترجمانی شاید ہی مل سکے۔ عصمت نے بے باکانہ جرأت سے عورت کو
> پہلی دفعہ اصل روپ میں پیش کیا تھا۔‘‘

یہ انداز ان کا تمام فن میں جھلکتا ہے تقسیم سے قبل ان کے افسانوں کے دو مجموعے کلیاں ۱۹۴۰ء اور چوٹیں ۱۹۴۲ء میں شائع ہوئے بعد کے مجموعوں میں دو ہاتھ ۱۹۶۲ء اور چھوئی موئی ۱۹۵۲ء اہم ہیں۔

ان کے علاوہ عصمت چغتائی کے افسانوں میں عورت کا روایتی کردار کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ ناآسودگی کے نتیجے میں کھلنے والی زبان سے وہ پھول نہیں برساتیں۔ انگارے چبانے والی عورت مردانہ جذبات کو ٹھنڈا نہیں کر سکتی۔ یہی حقیقت ہے جسے عصمت نے اپنے افسانوں کا موضوع بنایا۔

جدید اردو افسانے میں خواتین کی پیشرو قرۃ العین حیدر ہیں۔ ان کے ہاں افسانے کی جدید تکنیک اور اُسلوب کو کامیابی سے برتا گیا۔ انہوں نے عورت کو ذہانت، حب الوطنی، قوم پرستی اور تعلیم میں مردوں کے شانہ بشانہ دکھایا ہے۔ لہٰذا وہ تمام مسائل جو کسی مرد کو پیش آ سکتے ہیں وہ آج کی عورت کا مقدر بھی بن سکتے ہیں۔ ان کے ہاں عورت سماج کی وہ سب سے اہم قدر ہے جس کے ذریعے معاشرے میں رشتوں کا تعین کیا جاتا ہے۔ لہٰذا عورت مذہب اور حیثیت کے حوالے سے اتنی نمایاں نہیں جتنی اپنے عورت پن کے حوالے سے نمایاں ہے وہ پڑھی لکھی اور آدرش پسند ہے وہ نا صرف خود اعتمادی سے جینا جانتی ہے بلکہ جدید تعلیم کی بدولت اور اپنے مضبوط ارادے کی وجہ سے زمانے سے نباہ بھی کرتی ہے۔ قرۃ العین حیدر کے افسانوی مجموعوں میں ستاروں سے آگے ۱۹۴۷ء شیشے کا گھر ۱۹۵۶ء پت جھڑ کی آواز ۱۹۶۷ء فصل گل آئی یا اجل آئی، جہاں پھول کھلتے ہیں، جگنوؤں کی دنیا، تلاش روشنی کی رفتار، کلیاں قتل اور 'میرے بہترین افسانے' خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ساٹھ کی دہائی میں خواتین نے مردوں کے نشانہ بشانہ اُسی رویئے کا اظہار کیا جو وقت کی ضرورت قرار پایا اور ان خواتین کے ہاں کردار اپنے دکھوں کی صلیب اپنے کندھوں پر اٹھائے چلتے پھرتے نظر آتے ہیں۔ کہیں واضح اور کہیں محض پرچھائیں۔ جہاں باطنی کشمکش کو علامتی انداز میں بیان کیا وہاں روحانی اور اخلاقی زوال کا ماتم بھی ملتا ہے۔ ان لکھنے والوں میں خالدہ حسین، عضرا بخاری، فہمیدہ ریاض، فہمیدہ اختر، فرخندہ لودھی، بانو قدسیہ، واجدہ تبسم، کے نام شامل ہیں۔ علامت کو بطور تکنیک بنانے سے گریز کرنے والوں میں ایک نام رضیہ فصیح احمد کا ہے۔ ان کی کہانیوں میں انکشاف اور چونکا دینے والا عمل متاثر کرتا ہے۔ ان کے ہاں خواہش موجود ہے کہ عورت سوچ اور فکر کے نتیجے میں اپنی زندگی کے عُقدے حل کرے۔ ورنہ دوغلے تہذیبی اقدار کے حامل معاشرے میں عورت کی تعلیم و تربیت۔ اس کا حسن اور اس کی تمام صلاحیتیں اور لیاقتیں گھٹ گھٹ کر دم توڑ دیں گی۔ انہوں نے عورت کی کٹھ پتلی کی مانند زندگی کے خلاف زیادہ لکھا ہے۔ وہ عورت کی ترقی اور آزادی کی قائل ہیں لیکن بے جا آزادی کی نہیں۔ ان کے افسانوں میں عورت کی جدوجہد تو نظر آتی ہے مگر زندگی کے خارزار کا مقابلہ کرتے ہوئے راستے میں ہی دم توڑ جاتی ہے۔

فہمیدہ ریاض بیک وقت شاعرہ اور کہانی کار کے طور پر سامنے آتی ہیں۔ جو عہدِ جدید کے تقاضوں اور روّیوں سے خوب آشنا ہیں۔ ان کے ہاں عورت ہمیشہ کی طرح آج بھی مجبور و بے بس ہے وہ سماج کی بے حسی کا پردہ چاک کرتی ہیں جس کی وجہ سے بدلتا ہوا عہد انسانی رویوں میں وہ تبدیلی نہیں لا سکا جس میں آج عورت کو قربان گاہ میں اپنے وجود، خیالات کے اظہار اور سوچ و فکر کی قربانی نہ دینی پڑے۔

زاہدہ حنا بھی موجودہ عہد کی باشعور افسانہ نگار ہیں۔ ان کے افسانوں کی پڑھی لکھی لڑکی پرانے اور فرسودہ عقائد کو شک کی نظر سے دیکھتی ہے۔ وہ سماجی مسائل سے بھی آشنا ہے اور اس میں اپنے کردار سے بھی واقف ہے۔ لہٰذا وصل کے انجماد سے فراق کا اضطراب اُس کے لیے زیادہ قابلِ قبول ہے۔ ان کے افسانوں میں عورت دنیاوی اذیت برداشت کر کے آخرت کی بھلائی اور سرخروئی مرد کی گود میں ڈالنے کے لیے تیار نہیں۔

تجسّس اور اسراریت کو اپنے افسانوں میں جگہ دینے والی بانو قدسیہ ایک معتبر نام ہے۔ ان کی کہانی ان کے عہد کی باز آفرینی ہے۔ ان کے افسانوں کی عورت بھرے پُرے گھر کی وہ تنہا اور بے بس عورت ہے جو اپنی خواہشات کی غلام بھی ہے اور جس کے نتیجے میں کبھی کبھی اُسے بڑی قربانی دے کر مکافاتِ عمل سے گزرنا پڑتا ہے۔ ایسے میں کبھی تو اسکا شریکِ کار زندگی کا ہمسفر ہوتا ہے اور کبھی اُسے اکیلے ہی یہ دُکھ جھیلنا پڑتا ہے جو ان کے افسانے کی صابرو شاکر عورت اُٹھا تو لیتی ہے مگر اس کے عمل سے نا آسودگی، اکیلا پن اور اُداسی کی جھلک چھپائے نہیں چھپتی۔

نیلم احمد بشیر نے عورت کو اپنے تجربے اور مشاہدے کی کسوٹی پر پرکھا اور نتائج افسانوی فن میں سموئے۔ انہوں نے مغربی اور مشرقی عورت کا موازنہ بھی کیا اور دوسری طرف اُس عورت کی ازلی خواہش کو بھی افسانے کا موضوع بنایا۔ جس میں اُسے ایک چھوٹا سا گھر اور محبت کرنے والے ساتھی کا ہاتھ چاہیے۔

اسی طرح نیلوفر اقبال کے افسانوں میں عورت صرف اس وقت تک محفوظ ہے جب تک وہ معاشرتی رشتوں کے معیار میں جیتی ہے۔ اگر وہ اس حصار کو قید سمجھ کر اسے توڑ کر باہر نکلے گی تو پھر وہ لوٹ کا مال ہے، لیکن اس کے باوجود وہ عورت کے مرد پر انحصار کو مثبت قرار نہیں دیتیں بلکہ عورت کو اپنے مسائل اپنے وسائل بروئے کار لا کر ہی حل کرنے کو اس کی عظمت قرار دیتی ہیں۔

خدیجہ مستور عورت کی بے بسی اور ہمدردی کا راگ نہیں الاپتیں بلکہ اُسے سماج میں ایک غور و فکر کرنے والا ایسا شہری تصور کرتی ہیں جو عقل و شعور کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے مسائل کا حل خود تلاش کرے۔ اس سے زیادہ صحت مندانہ روّیہ اور کیا ہوگا جس میں عورت کو سماج میں ایک باعزت مقام دینے کی خواہش اس طور پر پوری کی جائے کہ وہ

خود اپنے آپ کو اس کا اہل سمجھے اور بنائے کیوں کہ وہ بھی مرد کی طرح گوشت پوست کی مخلوق ہے اور زندگی گزارنے کے عمل میں اس کی ساجھے دار ہے۔ ایسی صورت میں کڑھنا اُسے زیب نہیں دیتا بلکہ کاوش اور جستجو اس کی زندگی بدلنے کا باعث ہے۔

جبکہ جیلانی بانو کے ہاں عورت کی آواز اس سے بالکل مختلف ہے۔ ان کے نزدیک عورت تعلیم یافتہ اور باشعور ہونے کے باوجود ماضی میں جیتی ہے اور آج تک اُسے اپنے سوالوں کے جواب نہیں مل پائے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جواب دوسروں سے مانگتی ہے خود تلاش نہیں کرتی۔ جیلانی بانو عورت کے لیے مرد کو اتنا اہم گردانتی ہیں جس کے بغیر تنہائی عورت کے لیے ایک المیہ بن جاتی ہے مگر کیا یہ المیہ مرد کے لیے نہیں ہے اس کا جواب ان کے افسانوں میں نہیں ملتا۔

یہاں میں خواتین افسانہ نگاروں کے افسانوں میں سے چند مثالیں پیش کرتی ہوں جو عورت کے حوالے سے ان کی سوچ کو واضح کرتی ہیں۔

۱۔ ''مجھے اندازہ ہو گیا تھا کہ اب تمہیں میری ضرورت نہیں۔ اب تم معقول اور متمول شخصیت ہو۔ تمہاری قدریں بدل گئی ہیں۔ اب صرف وہ لوگ تمہارے لیے قابلِ اعتنا ہیں جو گھنٹی بجا کر آئیں۔ جن کے لیے ٹرالی بھر بھر ناشتے کا انتظام ہو اور جو سیاست میں تجارت اور تجارت میں سیاست کی باتیں کریں۔۔۔ تم یقیناً میرے بغیر بھی خوش ہو۔

(''تمغا'' از رضیہ فصیح)

۲۔ ''اس کے نزدیک بیوی میں ذہانت، لیاقت، قابلیت اور احساس خود اعتمادی کوئی اعلیٰ جوہر نہیں بلکہ شخصیت کو کھوکھلا کر ڈالنے والے، سرسراتے کیڑے ہوتے ہیں جو بالآخر کوئی نہ کوئی گل کھلا کر ہی چھوڑتے ہیں۔''

(''لالی کی بیٹی'' از نیلم بشیر احمد)

۳۔ ''میں نے سوچا کہ یہ کیا بات ہے۔۔۔ کہ ہر جگہ۔۔۔ مندروں، اور تیرتھ استھانوں میں درگاہوں اور مزاروں کے سامنے گرجاؤں اور امام باڑوں اور گردواروں اور آتش کدوں کے اندر۔۔۔ یہ عورتیں ہی ہیں جو رَو رَو کر خدا سے فریاد کرتی ہیں اور دعائیں مانگتی ہیں۔ ساری دنیا کے معبدوں کے سرد، بے حس پتھر عورتوں کے آنسوؤں سے دھلتے رہتے ہیں۔ عورتوں نے ہمیشہ اپنے اپنے دیوتاؤں کے چرنوں پر سر رکھا اور کبھی یہ نہ جاننا چاہا کہ اکثر یہ پاؤں مٹی کے بھی ہیں۔''

(''یاد کی اک دھنک جلے'' از قرۃ العین حیدر)

۴۔ ''رات کو کھانے کے بعد جب وہ سیاہ طلسم گھر میں بھرنے لگتا۔ امی پلنگ پر لیٹی تسبیح گھمانے لگتیں۔۔۔ تب اُس کی آنکھوں سے تحفظ کا وہ نشہ اُترنے لگتا۔ اس تمام دُکھ اور محرومی اور خوف میں بڑا اَمن تھا وہ چپکے سے جا کر امی کے ساتھ لپٹ جاتی اُن کے جسم کی گرمی میں شہد کی سی مٹھاس ہوتی اور مٹھاس اُسے بڑی بھاتی تھی جب اُس مٹھاس کی شدت سے اُسے اپنا دل پھٹتا محسوس ہوتا تو وہ جھک کر امی کے پاؤں چومنے لگی اور آنسو آپی آپ ٹر ٹر کر ان ستھرے پاؤں کو بھگونے لگتے۔ ایسے میں امی لرز جاتیں اور فوراً اُٹھ کر اسکے سر کو سینے سے لگاتیں۔''

(''شہرِ پناہ'' از خالدہ حسین)

۵۔ ''مبارک بیگم- زہرہ بی بی- فاطمہ بیگم- ثریا- نشاط آرا مرزا صاحب نام پکارتے گئے اور نواب صاحب سب کے ہاتھوں میں ان ہی بندھے تلے جملے کے ساتھ طلاق نامے پکڑاتے گئے۔ کسی کی عمر سولہ سال سے زیادہ نہ تھی۔ کوئی چہرہ پھول سے کم نہ تھا۔ کوئی نگاہ ایسی نہ تھی جس میں فریاد نہ ہو کوئی لب ایسا نہ تھا کہ دادرسی کے لیے وانہ ہونا چاہتا ہو، لیکن کسی میں اتنی ہمت نہ تھی کہ آنکھ اٹھا کر بات کرنے کا بھی حوصلہ ہوتا کہ یہی اس محل کا قانون تھا۔''

(''لڑکی بازار'' از واجدہ تبسم)

یہ تو چند افسانہ نگار خواتین کے افسانوں میں سے مثالیں تھیں اگر مجموعی طور پر جائزہ لیا جائے تو چند باتیں سامنے آتی ہیں مثلاً مرد اور عورت کے خانے آج بھی دو حصوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک طرف مالک، غالب اور غاصب ہے اور دوسری طرف مظلوم، مطیع اور اسیر۔ ماضی اور حال میں فرق ہے تو بس اتنا کہ آج کی عورت نے اپنے مسائل کا ادراک کرنا شروع کر دیا ہے۔ ماضی میں اُس سے جسمانی مشقت لی گئی وہ محض بچے پیدا کرنے کی مشین سمجھی گئی اور بالآخر خون تھوکتے ہوئے مر گئی۔ آج اُس کی ذہنی صلاحیت سے استفادہ کیا جاتا ہے۔ شعور اور تفکر نے اُسے اپنے استحقاق کے لیے بولنا سیکھا دیا ہے یہ تو ایک الگ بحث ہے کہ اس کے نتیجے میں اُسے کیا ملا اور اُس نے کیا کھو دیا، لیکن بالخصوص افسانے میں نسوانی حقوق کے حصول اور بحالی کا ایک توانا رجحان پروان ضرور چڑھا ہے۔ جس میں مردانہ فضیلت کو تو قبول کیا گیا ہے مگر مردانہ جارحیت اور اجارہ داری کو نفرت کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔

خواتین کے مجموعی افسانوی رویئے کی وضاحت ایک نظر میں کچھ یوں ہے کہ

- رشید جہاں وہ پہلی باہمت خاتون ہیں جنہوں نے سماج کی کوتاہیوں اور خامیوں کی نشاندہی کرتے ہوئے مرد کے اچھے رویئے کو ابھارنے کی کوشش کی۔
- عصمت چغتائی کے ہاں ہندوستان کے گھٹن زدہ ماحول کی لاچار عورت موضوعِ خاص ہے جسے انہوں نے باغیانہ لہجے میں متعارف کروایا ہے۔
- حاجرہ مسرور اور خدیجہ مستور کے ہاں آزادی کی تڑپ جنسی گھٹن، افلاس اور محرومی جسے موضوعات فنی چابکدستی سے پیش کئے گئے ہیں۔
- صالحہ عابد حسین معاشرتی مسائل میں لطافتِ فکر پیدا کر کے بیان کی شگفتگی حاصل کر لیتی ہیں۔
- قرۃ العین حیدر نے اپنے افسانوں میں جس رعایات یافتہ طبقے کو پیش کیا وہ اپنی تمام تر سچائیوں سمیت عکاس پذیر ہوتا ہے۔
- جیلانی بانو حیدر آباد دکن کی معاشرت پیش کرتی ہیں اور افسانے کے ابتدائیہ سے ہی قاری کی کھلی توجہ حاصل کر لیتی ہیں۔
- جمیلہ ہاشمی اور الطاف فاطمہ کے افسانوں میں سماجی اور نفساتی مسائل کی شکار عورت کے تصویر کشی ہے۔
- واجدہ تبسم جنس نگاری پر بات کرتی ہیں مگر منٹو کی طرح قابل گرفت قرار نہیں پاتیں۔
- بانو قدسیہ نے مشرقی عورت کی معاشرت کو اس کے روحانی اور جنسی مسائل سمیت چنا ہے۔
- آمنہ ابوالحسن نے متوسط ہندو مسلم گھرانوں میں زندگی کا جتن کرتی ہوئی عورت کے خواب رقم کیے ہیں۔
- خالدہ حسن کے ہاں تکنیکی سطح پر استعارہ، علامت اور تجرید کا ورتارا معنویت کے نئے جہاں سامنے لاتا ہے۔
- نیلم احمد بشیر اپنے اندر کی تنہائی اور داد کو سماجی سطح پر نئے معنی پہناتی دکھائی دیتی ہیں۔
- عطیہ سید کے ہاں گزرا ہوا زمانہ اور یادوں کے سلسلے فراق کے تناظر میں ملتے ہیں۔

زاہدہ حنا کے ہاں وجودیت کے فلسفے کے زیر اثر انسانی جدوجہد کے معنویت ابھرتی ہے۔

یہ تو چند نمائندہ خواتین افسانہ نگاروں کی سوچ کے زاویئے ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ بے شمار نئی لکھنے والی آوازیں ہیں جو انہی خطوط پر سوچ و فکر کے زاویئے پر عمل پیرا ہیں اور افسانوی دنیا میں پوری ذمہ داری سے قدم رکھ رہی ہیں۔

ماخذات وحوالہ جات

۱۔ عبادت بریلوی، ڈاکٹر: ''افسانہ اور افسانے کی تنقید''، ادارۂ ادب و تنقید، لاہور، ۱۹۸۶ء۔

۲۔ نگہت ریحانہ خان، ڈاکٹر: ''اردو مختصر افسانہ''، بک وائز، لاہور، ۱۹۸۸ء۔

۳۔ انتظار حسین: ''علامتوں کا زوال''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۳ء۔

۴۔ شہزاد منظر: ''پاکستان میں اردو افسانے کے پچاس سال''، پاکستان سٹڈی سنٹر جامعہ کراچی، ۱۹۹۷ء۔

۵۔ عزیز فاطمہ، ڈاکٹر: ''اردو افسانہ سماجی و ثقافتی پس منظر''، نصرت پبلشرز، لکھنؤ، ۱۹۸۴ء۔

۶۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر: ''اردو افسانہ روایت اور مسائل''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء۔

۷۔ عصمت جمیل، ڈاکٹر: ''اردو افسانہ اور عورت''، شعبۂ اردو، زکریا یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۱ء۔

۸۔ سلیم آغا قزلباش، ڈاکٹر: ''جدید اردو افسانے کے رجحانات''، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۲۰۰۰ء۔

یگانہ اور فراق کی غزل: رومانوی تحریک کے تناظر میں

ڈاکٹر عابد سیال *

Abstract:
Yas Yagana Changezi and Firaq Gorakhpuri are very important poets for their contribution in estabilishing new style of Urdu Ghazal in modern era. They were contemporaries of Romanvi Tehreek in Urdu literature but they are not discussed in this context. In this article the writer has tried to identify Romantic elements in their Ghazal.

رومانوی تحریک کے دور کے دو غزل گو ایسے ہیں جن کو مکمل طور پر رومانوی غزل گو نہیں کہا جا سکتا، تاہم ان کے ہاں جو رومانوی عناصر موجود ہیں، وہ اس قوت کے ساتھ ابھرے ہیں کہ آنے والے ادوار کی شاعری پر ان کے اثرات دوررس ہیں۔ جدید غزل کے خدوخال متعین کرنے اور اسے بیسویں صدی کے انسان کی آواز بنانے میں اقبال کے بعد بہت سے بڑا حصہ انہی غزل گوؤں کا ہے اور آئندہ ادوار کی تحریکوں کے پس منظر میں ان دو شعرا کی غزل کی کارفرمائی مسلّم ہے۔ یہ دو غزل گو یاس یگانہ چنگیزی اور فراق گورکھپوری ہیں۔ بقول نظیر صدیقی:

> ''گذشتہ پچیس تیس سال سے اردو غزل کے باب میں جو سب سے اہم تصور کیے جا رہے ہیں وہ یگانہ اور فراق کے نام ہیں جن سے جدید ذہن اپنے آپ کو قریب تر محسوس کرتا رہا ہے۔ یہ دونوں شاعر مذاق و مزاج کے اعتبار سے ایک دوسرے کی ضد ہیں لیکن دونوں کی شاعری جدید ذہن کے کئی تقاضوں کو پورا کرتی ہے ۔۔۔ یگانہ اور فراق دونوں کی شخصیت اور لہجے میں انفرادیت اتنی واضح ہے کہ شعر و سخن کا معمولی شعور رکھنے والے بھی اسے آسانی سے پہچان سکتے ہیں۔''(۱)

یاس یگانہ چنگیزی (۱۸۸۴ء-۱۹۵۴ء) کا تعلق لکھنوی غزل گوؤں کی بزمِ آخر سے ہے تاہم تقلید کی روش سے طبعی منافرت اور غرور و تعلّی کے سبب ان کے ہاں بغاوت اور انحراف کے رویے پیدا ہوئے، اسی وجہ سے ان کی غزل ایک منفرد تیور رکھتی ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن نے رومانوی تخلیق کاروں کے ہاں جن عناصر کی موجودگی کا ذکر کیا ہے،

* استاد شعبہ اُردو، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد۔

ان میں انفرادیت، انفرادیت کی عظمت، احساسِ برتری اور طاقت و جبروت کا ادعا، روایت کے تصورات پر شک کرتے ہوئے پرانے بتوں کو توڑنا بھی شامل ہیں۔(۲) یگانؔہ کی شاعری اور شخصیت میں یہ تمام عناصر پائے جاتے ہیں۔تاہم ان عناصر کے نتیجے میں ان کے ہاں وہ اثرات پیدا نہیں ہوئے جو رومانوی لکھنے والوں سے مخصوص ہیں۔ انھوں نے ان سے انفعالیت، مجہولیت اور زندگی سے فرار کی بجائے حرب و پیکار کا رویہ اخذ کیا ہے جس سے ان کے ہاں ایک مردانہ لہجہ پیدا ہوا ہے۔لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ان کے ہاں لطافت، رنگینی اور حسنِ جمال جیسے عناصر ناپید ہیں۔

یگانؔہ کو اپنے شخصی رویوّں کے باعث تحسین کی بجائے مخالفت کا سامنا زیادہ کرنا پڑا، خاص طور پر تنقید کا کلاسیکی مزاج رکھنے والے ناقدین کی طرف سے۔چنانچہ آل احمد سرور لکھتے ہیں:

> ''یاسؔ یگانہ کا یہ شعر ہی ان کے اوپر بہترین تبصرہ ہے:
>
> خودی کا نشہ چڑھا آپ میں رہا نہ گیا
> خدا بنے تھے یگانؔہ مگر بنا نہ گیا
>
> لکھنؤ اسکول سے ردِعمل کے طور پر ان کے یہاں بندگی و بیچارگی کے خلاف بغاوت ضرور ملتی ہے، مگر اسے فرحت بخش نہیں کہہ سکتے۔طاقت سے زیادہ ان کے یہاں اکڑ ہے، یہ حریمِ حسن میں بھی اپنے آپ کو بھلا نہیں سکتے۔۔۔ان میں طنزیاتی روح اس قدر نمایاں ہے کہ یہ ان کی شعریت پر برا اثر ڈالتی ہے۔۔۔ ان کے یہاں قوتِ ایجاد کی کمی نہیں، انھیں کوئی کسی کا مقلد نہیں کہہ سکتا مگر ان کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ انھوں نے پینترے ہی کو آرٹ سمجھ لیا ہے۔''(۳)

لیکن جدید دور کے بعض کڑے نقاد بھی ان کی شاعری کی کئی ایک امتیازی خصوصیات کی بنا پر ان کے بارے میں مثبت رائے رکھتے ہیں۔مجنوں گورکھپوری ان کے کلام کو نئے عہد کے تقاضوں سے ہم آہنگ دیکھتے ہیں۔ان کا کہنا ہے:

> ''یاسؔ اردو غزل میں پہلے شخص ہیں جن کی شاعری میں وہ کس بل محسوس ہوتا ہے جس کو ہم صحیح اور توانا زندگی سے منسوب کرتے ہیں۔۔۔یاسؔ پہلے شاعر

ہیں جو ہم کو زندگی کا جبروتی رخ دکھاتے ہیں اور ہمارے اندر سعی و پیکار کا ولولہ پیدا کرتے ہیں۔۔۔ان کی غزلوں کی سب سے نمایاں خصوصیت مردانہ عزم و اعتماد ہے۔۔۔انھوں نے غزل میں واقعی بت شکنی کی ہے اور روایتی موضوعات اور اسالیب دونوں سے انحراف کر کے ہم کو غزل کی امکانی وسعتوں سے آگاہ کر دیا ہے۔۔۔یاسؔ ان لوگوں میں سے ہیں جن کے کلام کی رہنمائی میں غزل کی ایک بالکل نئی نسل پیدا ہو سکتی ہے جو اس قابل ہو کہ زندگی کے نئے میلانات اور نئے مطالبات سے عہدہ برآ ہو سکے۔'' (۴)

کلیم الدین احمد جو اردو شاعری میں حد سے بڑھی ہوئی قنوطیت سے نالاں ہیں یگانہؔ کے کلام کو اس مبرا پا کر ان کے شعری لہجے کو سراہتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''انھوں (یگانہؔ) نے چند مخصوص وجہوں کے سبب سے صحتِ زبان، لطف محاورہ کی طرف زیادہ توجہ کی اور اس میں نمایاں کامیابی بھی حاصل کی۔ ان کی شاعری کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں زور، شگفتگی اور انبساط ہے۔ قنوطیت کا نام و نشان نہیں۔ ان کا لہجہ بلند ہے لیکن آواز خوش آئند ہے۔۔۔'' (۵)

سلیم احمد کی رائے میں:

''برصغیر میں بیسویں صدی کی زندگی کے ایک اہم گوشہ کی تفہیم یگانہؔ کے مطالعہ کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ یگانہؔ کی شاعری میں ہم ایک ایسے فرد سے دوچار ہوتے ہیں جس کا رشتہ روایتی اقدار سے ٹوٹ چکا ہے اور اس نے جو اپنی انفرادی اقدار قائم کی ہیں، ان کا اس کے زمانے سے ایسا شدید تصادم ہے کہ ہم آہنگی کی صورت نہیں نکلتی۔۔۔ یگانہؔ اپنے بل پر زندگی گزارنا چاہتے ہیں اور خود کو اس حد تک خود مکتفی بنانے کی کوشش کرتے ہیں کہ عالمِ خارجی سے ان کا تعلق بے نام رہ جائے۔۔۔ یگانہؔ کی غزل کا مرد بیسویں صدی کی اتنی سچی نفسیات رکھتا ہے کہ ہم سب کے وجود کی تہوں میں اس کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔'' (۶)

ڈاکٹر ایم۔ ڈی تاثیر کے بقول:

''یاسؔ کے کلام کا ایک اور پہلو بہت اہم ہے۔اس میں ایک ہم آہنگ طرزِ خیال پایا جاتا ہے، جو ایک مکمل شخصیت کا آئینہ دار ہے ۔۔۔ یاسؔ کی شاعری محض حیات وجذبات کی ترجمانی پر اکتفا نہیں کرتی۔اس میں تنقیدِ حیات کا عنصر بھی پایا جاتا ہے۔قدرتِ زبان کی وجہ سے یاسؔ گہرے خیالات، صاف بامحاورہ عبارت میں بیان کرتا ہے اور اس کا کلام محاورہ برائے محاورہ اور بے معنی رعایتِ لفظی سے عموماً پاک ہے۔''(۷)

مندرجہ بالا معروضات اور آراء کی روشنی میں یہ نتیجہ نکالنا شاید اتنا غلط نہ ہوگا کہ باطنی تحریک کے لحاظ سے یگانہؔ رومانوی ہیں۔ ماحول سے عدم مطابقت کے نتیجے میں اور اپنی انفرادیت کی بالادستی قائم رکھنے کے لیے انحرافی روش اختیار کرنا بلاشبہ رومانوی رویہ ہے۔تاہم انھوں نے بات محض انحراف تک نہیں رکھی بلکہ انہدام تک لے آئے ہیں۔ انھوں نے اس تخریب سے تعمیر کا کام بھی لیا اور اپنی الگ دنیا بھی بسائی۔ہاں اتنا ضرور ہے کہ یہ دنیا ماورائی اور تخیلاتی کی بجائے حقیقی ہے؛ لطیف اور کیف آفریں ہونے کی بجائے کھردری اور تلخ ہے؛ اور اس میں تسکین وفرحت کی بجائے تصادم و پیکار ہے۔ان اثرات تک پہنچ کر ان کا جہان رومانوی تحریک کے مخصوص اثرات کی دنیا سے الگ ہو جاتا ہے۔ بہرحال اگر انھیں پورے طور پر رومانوی نہ بھی سمجھا جائے تو بھی ان کے کم از کم ایک رومانوی رویے سے انکار ممکن نہیں جس کا ذکر اوپر ہوا، اور یہ ایک رویہ اتنا توانا ہے کہ پوری بیسویں صدی کے آئندہ ادوار کی غزل میں اپنی موجودگی کا احساس دلاتا ہے۔

پہاڑ کاٹنے والے زمیں سے ہار گئے
اسی زمین میں دریا سمائے ہیں کیا کیا

نگاہِ شوق سے کیا کیا گلوں کا دل دھڑکتا ہے
مبادا رنگ و بو اڑ جائے پامالِ نظر ہو کر

نگاہِ یاسؔ سے ثابت ہے سعیِ لا حاصل
خدا کا ذکر تو کیا بندۂ خدا نہ ملا

ہاں کیوں نہ پار اتر چلوں خمیازہ جھیل کر
ڈوبے مِری بلا عرقِ انفعال میں

بات ادھوری مگر اثر دونا
اچھی لکنت زبان میں آئی

فراق گورکھپوری (۱۸۹۶ء-۱۹۸۲ء) کا شمار ان چند شعرا میں ہوتا ہے جو اپنے معاصرین میں مغربی ادب اور اس کے سانچوں کا گہرا شعور رکھتے تھے۔ تاہم اس واقفیت کو انھوں نے اپنی مشرقیت میں گہرائی اور گیرائی پیدا کرنے میں صرف کیا اور آنے والے ادوار کی شاعری پر دور رس اثرات مرتب کیے۔

فراقؔ اپنے دورِ ریاضت میں جن شعرا سے متاثر ہوئے ان میں حسرتؔ، اصغرؔ، یگانہؔ اور اقبال شامل ہیں۔ اس سے پہلے وہ امیرؔ مینائی سے بھی استفادہ کر چکے تھے۔ کچھ ان اثرات کی وجہ سے، کچھ مغربی مطالعے کی وجہ سے، اور کچھ رومانوی تحریک کے پیدا کردہ شعری ماحول کے باعث ان کے ہاں رومانوی اثرات پیدا ہوئے۔ چنانچہ محمد خاں اشرف، فراقؔ کو ان شعرا میں شامل کرتے ہیں جن پر رومانوی تحریک کا گہرا اثر رہا ہے۔(۸) ڈاکٹر وقار احمد رضوی نے فراقؔ کا ذکر ترقی پسند شعرا کے ذیل میں کیا ہے۔ اور فراق کے تذکرے میں بھی وہ اس کا اعادہ ان الفاظ میں کرتے ہیں: ''ترقی پسند شعرا میں فراقؔ کی غزل نمایاں حیثیت رکھتی ہے''۔(۹) اور ''اردو میں ترقی پسند تحریک فراقؔ اور فیضؔ کے پائے کے دوسرے غزل گو شاعر پیدا نہ کرسکی''۔(۱۰) لیکن فراقؔ کی شاعری کے عناصر کا جائزہ لیا جائے تو وہ رومانوی رویوں کے نسبتاً زیادہ قریب ہیں۔ فراقؔ کا مطبوعہ کلام ۱۹۱۹ء سے ملتا ہے تاہم انتظار حسین کا کہنا ہے کہ ''فراقؔ صاحب کا ۳۸ء تک کا زمانہ شعری ریاضت کا زمانہ ہے''۔(۱۱) فراقؔ کی پہلی کتاب ۱۹۴۵ء میں چھپی۔ تاہم اس دور کی شاعری بھی ان کی انفرادیت کا پتا دیتی ہے۔ ڈاکٹر نوازش علی ان کی اس کتاب کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''یہ اشعار اپنے منفرد طرزِ احساس و اظہار کی وجہ سے اپنا رشتہ کسی حد تک روایتی غزل سے منقطع کرتے اور جدید غزل سے اپنا ناطہ جوڑتے نظر آتے ہیں۔ ان اشعار میں فراقؔ کی اپنی شخصیت اور ان کا عہد اور ان کے عہد کی زندگی کے مسائل گھل مل کر ایک نئی شکل اختیار کرنے کی کامیاب سعی کرتے ہیں۔''(۱۲)

فراقؔ نے زندگی کے نئے میلانات سے پیدا ہونے والی نفسیاتی پیچیدگیوں کا ادراک کیا اور انھیں بلیغ اور سنجیدہ اشاروں سے قاری تک پہنچانے کی کوشش کی۔ فراقؔ کی ازدواجی زندگی ناآسودہ تھی جس کا ردِعمل ان کے ہاں عشق کے ایک گہرے اور نئے زاویے کی صورت پذیری کرتا ہے جو آگے چل کر زندگی اور کائنات سے اپنے رشتے جوڑتا ہے۔ ان کی غزلوں میں زندگی اور عشق ایک ہم آہنگ صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر علی احمد فاطمی کہتے ہیں:

''اگر کوئی یہ سمجھے کہ فراقؔ کا تصورِ عشق محض فراقؔ کی اپنی افتادِ طبع، اپنے حادثات و تجربات کی بنیاد پر کھڑا ہے تو یہ بات پورے طور پر سچ نہ ہوگی۔ فراقؔ کا عشق ان کی اپنی جنس زندگی کے بطن سے پھوٹتا ہے لیکن جلد ہی ان کا انسانی واخلاقی شعور زمانہ اور وارداتِ زمانہ سے فطری رشتے جوڑتا ہوا، بولتی اور دھڑکتی ہوئی انسانی تہذیب اور بشری تحریم کے قوس قزح میں ایک دلکش اور متاثر کن رنگ بھر کر ابھرتا ہے۔ بات صرف یہیں تک نہیں بلکہ ان تمام سیاسی اور سماجی تحریکات سے بھی اثر قبول کرتا ہے جس کو فراقؔ نے محسوس کیا اور تحلیل کیا۔'' (۱۳)

ریاض احمد نئے عہد کی صورت حال کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مادی اقدار کے احساس نے خودگزینی کے دائرے سے نکل کر خارجی اقدار کی طرف متوجہ کیا اور اب ہم حسن وعشق کی دنیا سے باہر کی زندگی کو بھی غزل میں پیش کرنے لگے۔ فراقؔ کی غزل اس کی مثال ہے۔ مذہبی، فلسفیانہ اور خالص سیاسی اقدار کے علاوہ زندگی کی عام اقدار، زندگی کی چھوٹی بڑی سبھی چیزوں سے شغف اور ان سے وابستہ جمالیاتی تحریک فراقؔ کی غزل میں نمایاں طور پر موجود ہیں۔'' (۱۴)

فراقؔ کی شاعری کا سفر طویل عرصے پر پھیلا ہوا ہے۔ لکھنوی اساتذہ کے دور سے لے کر رومانوی تحریک، اقبال، ترقی پسند تحریک اور اس کے بعد تک کے ادبی رجحانات ان کے سامنے ظہور پذیر ہوئے اور انھوں نے ان سے اثر قبول کیا۔ وہ ایسے شاعر نہیں ہیں جو کسی ایک طرزِ ادا کو دریافت کرتا اور اسی کا ہو کر رہ جاتا ہے بلکہ وہ اپنی شاعری کو نئے لہجوں اور نئے قرینوں سے سنوارتے رہے۔ اسی بنا پر بعض نقادوں کو ان کے اس دور کی شاعری میں فنی پختگی کی کمی کا احساس ہوتا ہے۔ چنانچہ ایم۔ ڈی تاثیر لکھتے ہیں کہ ''فراقؔ ۔۔۔ ابھی ناپختہ ہیں۔ مگر (شاید اسی لیے) وہ پختہ

کاروں سے زیادہ نئی پود کے صحیح ترجمان ہیں۔ان میں ہضم و تحلیل کم ہے۔رائج تاثرات کو زیادہ شخصی مداخلت کے بغیر اگل دیتے ہیں''(۱۵)۔ تاہم خلیل الرحمٰن اعظمی کی رائے میں یہ بات فراقؔ کے حق میں ہو نہ ہو اردو غزل کے حق میں ضرور جاتی ہے۔وہ لکھتے ہیں:

''عام طور پر غزل کا شاعر ایک مرتبہ اپنی آواز کو دریافت کر لینے اور اپنا مخصوص اسلوب متعین کر لینے کے بعد عمر بھر کے لیے اسی کا ہو رہتا ہے۔۔۔لیکن فراقؔ صاحب نے ایسا نہیں کیا۔وہ اب بھی نئی سے نئی کیفیات کو قابو میں کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کی آواز پھر ایک بار بکھر جاتی ہے اور۔۔۔مزید نئے نئے الفاظ اور نئے نئے لہجوں کو برتنے کا تجربہ کرنے لگتے ہیں۔نتیجہ یہ ہے کہ انھیں پھر۔۔۔ناکامیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔۔۔ان کا یہ رویہ ان کی شاعری کے اسقام میں خواہ کتنا ہی اضافہ کرے لیکن اردو غزل کے حق میں مفید ہوگا۔فراقؔ زندہ، متحرک اور حقیقی شاعر ہیں، محض استادِ فن نہیں۔''(۱۶)

فراقؔ کی غزل روایت اور جدت کے سنگم پر کھڑی ہے۔ وہ روایت کے زندہ عناصر سے بھی غفلت نہیں برتتے اور جدید زمانے کا شعور بھی رکھتے ہیں۔انھوں نے اپنی غزل میں قدیم و جدید کو ایک حسین اور متوازن امتزاج کے ساتھ پیش کرنے کی سعی کی ہے۔آج جبکہ ایک طویل سفر کے بعد جدت کے اس رنگ میں بہت زیادہ نکھار آ چکا ہے، فراقؔ کی غزل شاید اتنی جدید نہ لگے لیکن ان کی غزل کو اگر ان سے ماقبل کی غزل کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہ بلاشبہ نئے دور کی نقیب معلوم ہوتی ہے۔ڈاکٹر نوازش علی کی یہ رائے فراقؔ کی غزل کا نپا تلا محاکمہ کرتی ہے:

''فراقؔ کی غزل اپنے عہد میں جدید اس لیے تھی کہ ایک طرف وہ غزل بنیادی روایت سے ہم آہنگ تھی تو دوسری طرف ان کی غزل نے تخلیقی روایت کو اس قابل بنایا کہ وہ اپنے عہد کی جدید حسّی تبدیلیوں کو اپنے اندر سمیٹ سکے۔فراقؔ کی غزل میں ہم ایک ایسے انسان سے دوچار ہوتے ہیں جو نئے سرے سے کائنات پر غور کرتا ہے اور عہدِ حاضر کی پیچیدہ نفسیات، مغرب سے آئے ہوئے نظریات، نئے عاشق و معشوق اور ان کے بدلتے ہوئے عشقیہ رویّوں اور اپنے عہد کے سیاسی وسماجی سوالوں سے الجھتا ہوا ایک نئی فکر کو جنم دیتا ہے۔۔۔فراقؔ

نے تخلیقی شعور اور شعری روایت کو بیسویں صدی کے شعور کا حصہ بنایا اور اس شعور کو جدید نفسیاتی اور سماجی تقاضوں سے ہم آہنگ کیا۔"(۱۷)

تھی یوں تو شامِ ہجر مگر پچھلی رات کو
وہ درد اٹھا فراقؔ کہ میں مسکرا دیا

میں آسمانِ محبت پہ رخصتِ شب ہوں
ترا خیال کوئی ڈوبتا ستارہ ہے

تمام خستگی و ماندگی ہے عالمِ ہجر
تھکے تھکے سے یہ تارے تھکی تھکی سی یہ رات

چمکتے درد ، کھلے چہرے ، مسکراتے اشک
سجائی جائے گی اب طرزِ نو سے بزمِ حیات

خیالِ گیسوئے جاناں کی وسعتیں مت پوچھ
کہ جیسے پھیلتا جاتا ہو شام کا سایہ

یہ دو شعراء زمانی اعتبار سے رومانوی تحریک کے دَور سے تعلق رکھتے ہیں۔ان کی غزل اقبال کے بعد کی غزل کو وہ فکری وفنی اساس مہیا کرتی ہے جس پر جدید تر غزل کا قصرِ عالیشان تعمیر ہوا ہے۔ بعد کے ادوار کی غزل میں جو رویے پیدا ہوئے ہیں ان میں ان دو شعرا کا حصہ بہت زیادہ ہے۔غزل کے لہجے، زبان اور قوت کے اعتبار سے یگانہؔ اور نزاکت، نفاست، نرمی، احساس کی گہرائی اور عشق کی نفسیاتی کیفیات کے اظہار کے حوالے سے فراقؔ کی غزل آئندہ ادوار کی غزل کے تشکیلی عناصر کا درجہ رکھتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ نظیر صدیقی، ''جدید غزل پاکستان اور ہندوستان میں'' مطبوعہ ''فنون'' لاہور، جدید غزل نمبر، ۱۹۶۹ء، ص ۱۵۹

۲۔ محمد حسن، ڈاکٹر، ''اردو ادب میں رومانوی تحریک''، کاروان ادب، ملتان، ۱۹۹۳ء، ص ۶۸، ۷۲

۳۔ آل احمد سرور، ''تبصرہ'' مشمولہ ''بیسویں صدی میں اردو غزل'' مرتبہ: نیاز فتحپوری، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، طبع اول ۱۹۸۷ء، ص ۲۶۷

۴۔ مجنوں گورکھپوری، پروفیسر، ''غزل اور عصرِ جدید'' مشمولہ ''بیسویں صدی میں اردو غزل'' مرتبہ: نیاز فتحپوری، ص ۲۸۱

۵۔ کلیم الدین احمد، ''بزمِ نگار'' مشمولہ ''بیسویں صدی میں اردو غزل'' مرتبہ: نیاز فتحپوری، ص ۲۴۸

۶۔ سلیم احمد، ''جدید غزل'' مطبوعہ ''فنون'' لاہور، جدید غزل نمبر، ص ۴۰

۷۔ ایم۔ ڈی تاثیر، ڈاکٹر، مکتوب بنام محمود نظامی، ۵ دسمبر ۱۹۳۴ء، مشمولہ ''مقالاتِ تاثیر'' مرتبہ: ممتاز اختر مرزا، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول ۱۹۷۸ء، ص ۴۳۱

۸۔ محمد خاں اشرف، ڈاکٹر، ''رومانویت اور اردو ادب میں رومانوی تحریک''، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۱۳

۹۔ وقار احمد رضوی، ڈاکٹر، ''تاریخ جدید اردو غزل'' نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع اول ۱۹۸۸ء، ص ۶۸۰

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ انتظار حسین، ''اردو ادب کا ہمالیہ پہاڑ'' مطبوعہ ''نیا دور'' لکھنؤ، فراق نمبر حصہ دوم، ۱۹۸۴ء، ص ۵۴

۱۲۔ نوازش علی، ڈاکٹر، ''فراق گورکھپوری، شخصیت اور فن''، دستاویز مطبوعات، لاہور، طبع اول ۱۹۹۳ء، ص ۲۳۹، ۲۴۰

۱۳۔ علی احمد فاطمی، ''شاعر، دانشور۔ فراق گورکھپوری''، نیا سفر پبلی کیشنز، الٰہ آباد، ۱۹۹۷ء، ص ۳۶

۱۴۔ ریاض احمد، ''دریاب''، پولیمر پبلی کیشنز، لاہور، طبع اول ۱۹۸۶ء، ص ۸۰

۱۵۔ ایم۔ ڈی۔ تاثیر، ''اردو غزل'' مشمولہ ''بیسویں صدی میں اردو غزل'' مرتبہ: نیاز فتحپوری، ص ۲۹۳

۱۶۔ خلیل الرحمٰن اعظمی، ''فراق کو سمجھنے کے لیے'' مطبوعہ ''شاہکار'' فراق نمبر، ۱۹۶۵ء، ص ۴۵

۱۷۔ نوازش علی، ڈاکٹر، ''فراق گورکھپوری، شخصیت اور فن''، ص ۳۶۸

مسلمانوں کی تعلیمی ترقی میں اُردو بطور ذریعہ تعلیم-تحریک اوراثرات

ڈاکٹر صوفیہ خشک *

Abstract:

With the description of the role of Urdu language in the Educational progress of the Muslims of sub continent,artical also evaluates the work and contribution of different educational institutions regarding the enrichment of Urdu language and literature .

زبان کا انسان اور انسانی تہذیب کے ارتقا میں اہم کردار رہا ہے کیوں کہ یہ زبان ہی ہے جو انسان اور حیوان میں فرق کا سبب بنتی ہے اور یہی انسانی شعور کی علامت ہے۔ زبان سے ہی زندگی میں بامقصد اور بامعنیٰ ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ مختلف تہذیبی عوامل، قدرتی عناصر، مسلسل میل جول اور رسوم معاشرت صدیوں میں کسی زبان کے خدوخال کو اجاگر کرتے ہیں۔ اسی لیے دنیا کی ہر زبان میں لسانی عمل اور ادب کی تخلیق کے درمیان وقت کا طویل فاصلہ ہوتا ہے۔ اردو زبان وادب بھی اسی عمل سے گزر کر اپنی موجودہ منزل پر پہنچے ہیں۔

مسلمان جب برصغیر میں آئے تو اس وقت ان کی زبانیں عربی، فارسی، ترکی تھیں اور جب باقاعدہ طور پر ہندوستان پر ان کا اقتدار قائم ہوا تو فارسی کو سرکاری زبان قرار دیا گیا۔ مسلمانوں کا کلچر فاتح قوم کا کلچر تھا جس میں زندگی کی وسعتوں کو اپنے اندر سمیٹنے کی طاقت موجود تھی اور جب اس کلچر نے ہندوستان کے کلچر کو نئے انداز سکھائے اور یہاں کی بولیوں پر اثر ڈالا تو ان بولیوں میں سے ایک جو پہلے ہی سے جذب وقبول کی صلاحیت رکھتی تھی اور مختلف بولیوں کے مزاج کو اپنے اندر سموئے ہوئے تھی وہ تیزی سے ایک مشترکہ بولی بن کر نمایاں ہونے لگی۔

ترکی، فارسی اور عربی الفاظ اس مقامی زبان میں داخل ہو کر اس میں جذب ہوگئے جن کی وجہ سے اس زبان کے اظہار کی قوت بڑھی اور ادبی تخلیق کا عمل تیز تر ہوگیا۔ اس ادب کی ایک مکمل تاریخ ہے جس کے نمونے برصغیر پاک وہند کے مختلف علاقوں میں ملتے ہیں اور ہر علاقے کے ادبی نمونے گہری مماثلت کے باوجود، ساخت ومزاج کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف بھی ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ زبان ابھی اپنی تشکیل کے دور سے گزر رہی تھی

* لیکچرار شعبہ اردو، شاہ عبداللطیف یونیورسٹی خیرپور سندھ پاکستان

اور دوسرے یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ جہاں جہاں یہ زبان پہنچی وہاں وہاں علاقائی اثرات کو جذب کر کے اپنی شکل بناتی رہی اس کا ایک حصہ سندھ و ملتان میں تیار ہوا تو دوسرا سرحد و پنجاب میں۔ جہاں سے تقریباً دو صدی بعد یہ دہلی پہنچی اور وہاں کی زبانوں کو جذب کر کے اور ان میں جذب ہو کر سارے برصغیر میں پھیل گئی۔ گجرات میں یہ زبان گجری کہلائی دکن میں دکنی، کسی نے اسے ہندوستانی، ہندی یا ہندوی کہا اور کسی نے اسے لاہوری یا دہلوی کے نام سے موسوم کیا تو کسی نے اس کا رشتہ برج بھاشا سے جوڑا، مختلف زبانوں سے اس کا تعلق اور مختلف زبانوں کے علاقوں کا اس زبان پر یہ دعویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے سب سے فیض اٹھا کر اپنے وجود کو انفرادیت بخشی، آج جسے ہم اردو کے نام سے پکارتے ہیں جدید ہند آریائی خاندان سے تعلق رکھتی ہے اور عربی، ایرانی، ہندی، تینوں تہذیبوں کا سنگم اور اُن کی منفرد علامت ہے اس زبان میں ان تہذیبوں کی ہم گیر صفات یکجا ہو گئی ہیں۔

برصغیر میں اشاعت علم مسلمانوں کے دیگر تہذیبی کارناموں کی طرح ایک نمایاں کارنامہ ہے(۱)۔ ابتدا ہی سے مسلم معاشرے میں تعلیم و تربیت کو ایک خاص اہمیت دی جاتی تھی (۲)۔ عرب مسلمانوں نے آٹھویں صدی کے آغاز پر صوبہ سندھ میں قدم جمائے۔ سندھ میں عربی رسم الخط اس بات کی دلیل ہے کے عربوں کو طرز حکومت میں ہی دلچسپی نہ تھی بلکہ ان کا طریقہ تبلیغ و اشاعت ایسا تھا کہ وہ مفتوحہ باشندوں کو اپنا گرویدہ بنا لیتے تھے۔ عربوں کے بعد محمود غزنوی کے حملوں کا سلسلہ دسویں صدی کے آخر اور گیارہویں صدی کے آغاز پر شروع ہوا۔ محمد غوری نے بارہویں صدی کے آخری زمانے میں دہلی فتح کر کے مسلمانوں کی مستقل سلطنت کی داغ بیل ڈالی جو پانچ سو برس بڑی شان و شوکت کے ساتھ قائم رہی اور پھر تقریباً ڈیڑھ سو برس تک کمزور صورت میں قائم رہی۔ سلاطین دہلی: محمود غزنوی، قطب الدین ایبک، شمس الدین التمش، ناصر الدین محمود، غیاث الدین بلبن، علاؤ الدین خلجی، محمد تغلق، فیروز تغلق، سکندر لودھی اور ابراہیم لودھی، وغیرہ علوم و فنون سے دلچسپی رکھتے تھے انہوں نے باوجود جنگی مصروفیات کے علوم و فنون کی بڑھ چڑھ کر سرپرستی کی۔

اسی مغل شہنشاہ بابر اور اس کے جانشین ترکستان کے اعلیٰ تعلیم یافتہ خاندان سے تھے۔ بابر کی خود نوشت سوانح عمری تزک بابری، اس کے علمی ذوق و شوق اور قابلیت کی دلیل ہے (۳)۔ شاہانہ مغلیہ اور امراء نے بے شمار مدرسے قائم کیے اور ان کے اخراجات کے لیے فراغ دلی سے جاگیریں وقف کر دیں۔ مدرسوں میں قابل معلم تھے اکثر مدرسوں میں ہزاروں طلبا تعلیم حاصل کرتے تھے۔ طلبا کو وظائف دیئے جاتے تھے۔ ہر بڑے شہر میں مدرسے قائم کیے گئے۔ دہلی اور صوبائی صدر مقامات میں مدرسوں کی تعداد بہت زیادہ تھی طلبا دور دور سے تحصیل علم کے لیے آتے

تھے ان کی رہائش اور خور دونوش کا معقول انتظام تھا۔ یہ مکتب اور مدرسے ملک کی تعلیمی ضرورت کو بخوبی پورا کرتے تھے۔معیار تعلیم بلند تھا۔ مدرسوں میں دینی علوم ،فقہ، حدیث، تفسیر کے علاوہ دنیوی علوم فلسفہ، منطق ،خطابت، ادب، ریاضی، تاریخ، طب، فلکیات وغیرہ پڑھائے جاتے تھے۔ نصاب دین اور دنیوی دونوں قسم کے مضامین پر مشتمل تھا طلبا کو آزادی تھی کہ وہ اپنی دل چسپی کے مطابق مضامین کا انتخاب کریں۔ علمی اور ذہنی تعلیم کے ساتھ ساتھ ملک میں دستکاری کی تربیت کے معقول انتظامات تھے، گو وہ غیر رسمی تھے مگر فرد اور معاشرے کی ضرورتوں کو پورا کرتے تھے۔

۱۷۰۷ء میں مغل شہنشاہ اورنگزیب عالم گیر کے انتقال کے بعد سلطنت میں شدید انحطاط پیدا ہو گیا اور چاروں طرف خانہ جنگی شروع ہوگئی۔ جس سے ملک کا معاشرتی اور اقتصادی نظام تہہ و بالا ہو گیا۔ مرکزیت کے ختم ہونے کے ساتھ انگریز وہی ملک کے طول و عرض میں چھوٹے بڑے تہذیبی جزیرے وجود میں آ گئے جن میں فارسی زبان اور ایرانی تہذیب کو ثانونی حیثیت حاصل رہی اور اس کی جگہ اردو زبان اور ہندوستانی تہذیب نے لے لی (۴) ۔ فارسی زبان و ادب اس کے اسالیب و اصناف اسی نئے ادب و زبان میں جذب ہونے لگے۔ شمالی ہند میں اٹھارویں صدی سے پہلے اردو زبان میں لکھنا کوئی قابل ذکر بات نہیں تھی لیکن اس صدی کے ختم ہونے سے پہلے ہی اردو زبان نے نہ صرف فارسی کی جگہ لے لی بلکہ ادبی زبان بن کر برصغیر کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک پھیل گئی۔ جب انگریزوں کا اقتدار قائم ہوا تو اردو کو ہندو مسلمان ایک ساتھ استعمال کرتے تھے۔ اسی لیے انگریزوں کو معاشرے کی جڑوں تک پہنچنے کے لیے اس زبان کی مدد حاصل کرنی پڑی۔ مندرجہ بالا پس منظر میں یہ بات حیران کن ہے کہ عین اس دورِ انتشار میں جب مغلیہ سلطنت کے در و دیوار گر رہے تھے اور معاشرہ زوال پذیر تھا۔ اردو ادب اور اس کی روایت کیسے وجود میں آ گئی؟ اردو شمالی ہند کے لیے کوئی نئی اور اجنبی زبان نہیں تھی یہ انہی کی زبان تھی۔ خود دکن میں پندرھویں صدی عیسوی کے اوائل سے اس میں باقاعدہ ادب کی روایت کا آغاز ہو چکا تھا۔ اور تین سو سال کے عرصے میں وہاں اردو زبان و ادب کی کم و بیش وہی اہمیت حاصل ہوگئی تھی جو شمال میں فارسی زبان و ادب کی تھی (۵)۔ جب تک مغلیہ سلطنت اپنی مرکزیت کے ساتھ قائم رہی فارسی اس کی دفتری اور سرکاری زبان تھی۔ جیسے ہی اٹھارویں صدی عیسوی میں زوال کا عمل شروع ہوا فارسی کا اثر بھی کم ہونے لگا۔ اور اس کی جگہ ملک گیر زبان کی حیثیت سے اردو سامنے آنے لگی (۶)۔ اکبر، جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب اردو زبان سے واقف تھے لیکن جہاندار شاہ کی تخت نشینی کے بعد عوام کا اثر و رسوخ قلعہ معلیٰ میں اتنا بڑھا کی لال کنور ملکہ بن گئی انوپ بائی نے عزیز الدین عالم گیر ثانی کو اور ادھم بائی نے محمد شاہ کے محل کی زینت بن کر احمد شاہ بادشاہ کو جنم دیا۔ اسی زمانے میں اردو دربار کی غیر سرکاری

زبان بن کر قلعہ معلیٰ میں با قاعدہ رائج ہوگئی (۷)۔ محمد شاہ نے اردو میں طبع آزمائی کی۔ عالم گیر ثانی اردو کا شاعر تھا۔ اس کے اشعار بیاضوں میں ملتے ہیں۔ شاہ عالم ثانی نہ صرف اردو بلکہ پنجابی، ہندی اور فارسی کا شاعر تھا۔ اس نے عجائب القصص کے نام سے ایک طویل داستان بھی لکھی جو اُردو نثر کے ارتقا میں تاریخی اہمیت کی حامل ہے۔ قلعہ معلیٰ میں اُردو معلیٰ کی یہ روایت با قاعدہ طور پر محمد شاہ سے بہادر شاہ ظفر تک جاری رہی۔

انیسویں صدی کی ابتدا ہی سے برصغیر کی تعلیمی ذمہ داریاں انگریزوں نے اپنے ہاتھ میں لینی شروع کر دیں تھیں۔ وارن ہیسٹنگز (warren Hestings) نے کلکتہ میں ایک مدرسہ ۱۷۸۰ء میں قائم کیا جہاں مسلمان امراء کے بچوں کو عربی اور فارسی کی تعلیم دی جاتی تھی۔ دوسرا مدرسہ ۱۷۹۰ء میں بنارس میں ہندوؤں کے لیے قائم کیا جہاں سنسکرت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ان مدارس میں عربی، فارسی اور سنسکرت کے علاوہ فلسفہ، دینیات، قانون، فلکیات، علم ہندسہ، ریاضی، منطق، فن تقریر اور قواعد وغیرہ کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ اس طرح انگریزوں نے ابتدا میں ہندوستان میں ایسے تعلیمی اداروں کی بنیاد رکھی جو اورینٹل (مشرقی) علوم کی تعلیم دیتے تھے سیاسی مصلحت کی بنا پر کمپنی کو مشن اسکولوں کی اعانت سے ہاتھ اٹھانا پڑا (۸)، اور اُنھوں نے عیسائی مذہب کی تبلیغ کی ممانعت شروع کی کیونکہ کمپنی مذہبی معاملات میں غیر جانبداری کی پالیسی اختیار کرنا چاہتی تھی۔ اس طرح ۱۷۶۵ء سے ۱۸۱۳ء تک کمپنی کا رویہ تعلیم کے معاملے میں یہ رہا کہ ہندوستانیوں کو مشرقی علوم کی تعلیم دی جائے۔ مشن اسکول ہندوستانی بچوں کو انگریزی تعلیم دیتے اور مذہب کی تبلیغ بھی کرتے تھے لیکن جب کمپنی نے ان اسکولوں کی مالی امداد بند کر دی تو پادریوں نے کمپنی کے رویے کے خلاف برطانوی پارلیمنٹ میں احتجاج کیا۔ ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج قائم کیا گیا تا کہ کمپنی کے ملازمین کو ہندوستانی زبانوں کی ٹریننگ دی جائے۔ اس کالج میں عربی، فارسی، سنسکرت کے علاوہ اردو کا شعبہ بھی قائم کیا گیا۔ کالج نے اردو کی ترقی میں اہم کردار ادا کیا کالج کے ۲۰ سالہ دور میں اٹھارہ مصنفین نے پچاس سے زائد کتابیں اردو میں تصنیف و تالیف و ترجمہ کیں۔ ابتدا میں کمپنی مشرقی علوم اور عربی و فارسی کا تعلیم کی حمایتی تھی لیکن مشن اسکولوں اور چارلس گرانٹ نے انگریزی تعلیم کے ساتھ مغربی علوم بھی پڑھانے کی تجویز دی آخر کار پارلیمنٹ نے ۱۸۱۳ء میں ہندوستان کی تعلیم کے لیے کچھ تجاویز منظور کیں جن میں مشن اسکولوں کو تعلیم اور تبلیغ کی اجازت دے دی گئی اور پارلیمنٹ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے مالکان کو تاکید کی کہ وہ ہندوستان کی تعلیم لیے ایک لاکھ روپیہ سالانہ ملکی آمدنی میں سے خرچ کیا کریں۔ ۱۸۲۵ء میں دہلی کالج قائم کیا گیا اس کالج میں اردو کو ذریعہ تعلیم بنایا گیا۔ کالج میں ۱۸۴۲ء میں اینگلو ٹک ورنیکلر ٹرانسلیشن سوسائٹی قائم کی گئی جس کے سربراہ امام بخش صہبائی اور ماسٹر رام چندر تھے۔ جو کالج کے

اساتذہ میں سے تھے۔اس سوسائٹی نے عربی، فارسی، سنسکرت اور انگریزی سے اردو میں تراجم کیے۔سائنسی علوم، کیمیا،طبیعات اور ریاضی کتب کواُردو میں ترجمہ کر کے شائع کیا گیا جس سے اُردو کے علمی ذخیرہ میں اہم اضافہ ہوا۔

۱۸۱۳ء سے ۱۸۳۵ء تک کمپنی سیاسی معاملات اور فتوحات میں مشغول رہی اس لیے اس کے عہدارانِ نے تعلیم کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی۔ جہاں تک ہندوستانیوں کا تعلق ہے ان کی اس معاملہ میں کوئی آواز نہیں تھی۔ ملک کے تمام باشندے گذشتہ سوسال سے زیادہ کی خانہ جنگیوں اور تباہ کاریوں سے عاجز تھے اورامن کے خواہاں تھے۔ تعلیمی معاملات میں مختلف حلقوں میں اختلافات تھے مثلاً تعلیم کا مقصد کیا ہونا چاہیے؟ تعلیم کا بندوبست کون کرے؟ تعلیم کون سی زبان میں دی جائے؟ تعلیم کا طریقہ کار کیا ہونا چاہیے؟ گورنر جنرل لارڈ ولیم بینٹنگ نے ۱۸۳۵ء میں ہندوستانیوں کے لیے انگریزی ذریعہ تعلیم قرار دیا اور مندرجہ ذیل تجاویز منظور کی گئیں۔

۱۔ حکومت کا مقصد ہندوستانیوں میں علوم کی اشاعت ہے۔

۲۔ تمام رقم انگریزی تعلیم پر صرف کی جائے۔

۳۔ آئندہ مشرقی علوم کے کسی طالب علم کو نئے وظیفے کی منظوری نہیں دی جائے گی۔

۴۔ مشرقی علوم میں ترجموں پر کچھ خرچ نہیں کیا جائے گا۔

۱۸۳۵ء سے ۱۸۵۲ء تک انگریزی اور مغربی علوم کی تعلیم کے لیے ہندستان میں مشن اسکول قائم ہوئے یہ اسکول تیزی کے ساتھ ہندوستان کے تمام صوبوں میں پھیل گئے متعدد عیسائی مشن سوسائٹیوں نے ہندوستان کے مختلف شہروں میں اسکول اور کالج کھول دیئے ان اسکولوں اور کالجوں کا اولین مقصد عیسائی مذہب کی تبلیغ تھا۔ چونکہ تعلیم سے بہتر اشاعت کا ذریعہ کوئی نہیں اس لیے مختلف مشن سوسائیٹیوں نے تعلیم کے ذریعے عیسائی مذہب کی اشاعت شروع کی۔ دیسی زبان کے مشن اسکول بھی قائم کیے گئے۔ تیسرے قسم کے اسکول جو کے ملک میں رائج تھے وہ ہندوستانیوں کے نجی اسکول تھے۔جن میں ابتدائی اور اعلیٰ دونوں قسم کے اسکول شامل تھے۔مگر کمپنی ان اسکولوں کو نہ مالی امداد دیتی تھی اور نہ ان کو تسلیم کرتی تھی۔ عام طور پر ہندوستانی اور کمپنی دونوں ایک دوسرے کے اسکولوں کو مشکوک نظروں سے دیکھتے تھے۔ ان کو خدشہ یہ تھا کہ ان اسکولوں کے ذریعے ان کو آہستہ آہستہ عیسائی بنایا جارہا ہے۔

اب جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے تو انہوں نے ۱۸۸۳ء تک جدید تعلیم میں بہت کم حصہ لیا۔ اور عام طور پر وہ انگریز حکومت اور انگریزی تعلیم دونوں کے مخالف تھے۔ان کے بچے زیادہ تر دیسی مکتبوں اور مدرسوں میں تعلیم پاتے تھے۔جن کی وجہ سے جدید تعلیم میں مسلمان ہندوؤں سے بہت پیچھے رہ گئے ۔اسی دوران ۱۸۵۷ء کا انقلاب

رونما ہوا اور اس کے بعد ہندوستان باقاعدہ طور پر تاج برطانیہ کے ماتحت ہوگیا۔ انقلاب کی ناکامی نے مسلمانوں کو شدید متاثر کیا۔ تعلیم میں پہلے ہی وہ پیچھے تھے اور سرکاری ملازمتیں بھی ان کے پاس نہ تھیں حکومت نے مسلمانوں کے نجی مدرسوں کے لیے وقف املاک بھی قبضے میں لے لیں جس سے ان کا تعلیمی نظام مزید ابتری کا شکار ہوگیا۔ اسی دوران صوبہ متحدہ (یوپی) میں ہندوؤں نے حکومت کو یہ سفارش کی کہ عدالتوں میں اردو کی جگہ ہندی کو دی جائی جو کے دیوناگری رسم خط میں لکھی جاتی ہے۔ کیونکہ اس صوبے میں ہندو اکثریت میں ہیں۔ اس مسئلے پر مسلمانوں اور ہندوؤں میں اختلاف سامنے آئے اور مسلمانوں نے احتجاج کیا۔ ۱۸۶۷ء میں بنارس کے بعض سربر آوردہ ہندوؤں نے بھی سرکاری عدالتوں میں سے اردو زبان اور فارسی رسم الخط ختم کروانے کی کوششیں شروع کردیں (۹)۔ اس واقعہ سے شمال مغربی اضلاع کے ہندوؤں کا بھی حوصلہ بڑھا اور انھوں نے بھی اردو کے خلاف تحریک تیز کردی ۔۱۸۸۲ء میں جب سرسید احمد خاں وائسرے کی لجسلیٹو کونسل کے ممبر تھے ایجوکیشن کمیشن میں ہندوؤں کو اردو کی مخالفت کا پھر موقع ہے۔ شمال مغربی اضلاع اور پنجاب کے ہندوؤں نے اردو زبان اور فارسی خط کی مخالفت تیز کردی۔ بے شمار سبھاؤں اور انجمنوں کی طرف سے بڑے بڑے میموریل کمیشن میں پیش کیے گئے۔ جس کے جواب میں سرسید احمد خاں اور ان کے بعض مسلمان دوستوں نے بھی پنجاب میں 'انجمن حمایت اُردو' قائم کی اور میموریل کمیشن میں بھیجے جن کی وجہ سے کمیشن نے دونوں پارٹیوں کی درخواستوں پر رائے نہ دی۔ ۱۸۶۷ء میں سرسید احمد خاں نے گورنمنٹ کو یہ درخواست دی کے صوبہ متحدہ میں ایک Vernacular University قائم کی جائے جس میں اردو ذریعے تعلیم ہو۔ اس سلسلے میں سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ تراجم شدہ مواد اور کتابیں فراہم کرے گی لیکن ان کی یہ درخواست منظور نہ ہوسکی۔ اور اس مسئلے نے شدت اختیار کرلی کہ کون سی Venracila زبان استعمال کی جائے (۱۰)۔ ہندووں کی اس تمام اردو مخالف مہم کا سرسید اور آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس بھرپور جواب دیا اور جب مخالفت حد سے بڑھ گئی تو ۱۹۰۳ میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس نے انجمن ترقی اردو کی بنیاد رکھی۔ اس انجمن کے مقاصد میں اردو کے دفاع کے ساتھ اردو کے علمی و ادبی سرمائے کو بڑھانا بھی شامل تھا۔ اس تمام مخالفت کے باوجود مسلمانوں نے اردو زبان کو ذریعہ تعلیم کے طور پر استعمال کرتے ہوئے مختلف تعلیمی ادارے قائم کیے۔ ان اداروں نے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی اور ان کے جداگانہ تشخص کو اجاگر کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

دارالعلوم دیوبند:

۱۸۶۷ء میں مولانا محمد قاسم نانوتوی نے دیوبند کی مسجد چھتہ میں مدرسہ قاسم العلوم کی بنیاد رکھی جو بعد میں

دارالعلوم دیوبند کے نام سے موسوم ہوا۔ یہ دارالعلوم عام مدرسہ نہیں تھا بلکہ برصغیر کے مسلمانوں کی روحانی اور سیاسی تربیت کا ایک خصوصی ادارہ تھا۔عربی، فارسی کی تدریس کے علاوہ اردو زبان کو بھی ذریعہ تدریس کے طور پر اپنایا گیا۔ دارالعلوم نے مسلمانوں کے ذہنی جمود اور سکوت کو توڑا، ان میں کچھ کرنے اور آگے بڑھنے کا حوصلہ پیدا کیا۔علی گڑھ تحریک کی پیدا کردہ سیاسی بیداری کو فروغ دیا۔اس دارالعلوم نے شیخ الہند مولانا محمود حسن، مولانا عبیداللہ سندھی، مفتی کفایت اللہ جیسے مفکر اور عالم دین پیدا کیے اور مولانا بشیر احمد عثمانی جیسے علماء نے تحریک پاکستان میں حصہ لیا۔ دارالعلوم سے وابستہ علماً نے متعدد علمی تاریخی اور مذہبی کتابیں تحریر کیں، قرآن پاک کی تفسیریں لکھیں اور دینی مسائل کو حل کرنے کے لیے کتب لکھیں جو کے اردو زبان میں اہم اضافہ ہیں۔اس مدرسے نے نہ صرف تہذیبی افکار کو فروغ دیا بلکہ مسلمانوں کو اخلاقی اور سیاسی شعور بھی بخشا۔ اسلام اور مسلمانوں پر لگائے جانے والے الزامات کے سائنٹفک دلائل کے ساتھ جوابات دیئے۔

سندھ مدرستہ الاسلام:

۱۸۸۲ء میں حسن علی آفندی نے شمالی ہند کا دورہ کیا۔ وہ اس دورے میں سر سید احمد خاں سے بھی ملے اور علی گڑھ کالج کا بھی دورہ کیا جس نے انھیں بہت متاثر کیا اور واپسی پر انھوں نے اپنے رفقا سے صلاح ومشورے کے بعد ۱۶ مارچ ۱۸۸۴ء کو محمڈن ایسوسی ایشن سندھ قائم کی۔ ابتدا میں اس کے ممبرن کی تعداد ۶۳ تھی۔اس ایسوسی ایشن کا اہم مقصد سندھ کے مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف راغب کرنا تھا کہ وہ اپنے حقوق کے حصول کے لیے جدوجہد کر سکیں جس وقت یہ ایسوسی ایشن قائم کی گئی اس وقت سندھ میں کوئی بھی سیاسی پارٹی موجود نہیں تھی۔ سر سید کی طرح حسن علی آفندی کے رفقا نے اس تحریک میں اُن کا بھرپور ساتھ دیا۔ سندھ کے مسلمانوں کی تعلیمی حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ۳۱ اگست ۱۸۸۵ء میں اس ایسوسی ایشن نے سندھ مدرستہ الاسلام کی بنیاد رکھی جس کا اہم مقصد سندھ کے مسلمانوں کو جدید تعلیم دینا تھا۔ مدرسہ کے ساتھ ہاسٹل کا بھی انتظام کیا گیا۔اس مدرسے نے سندھ میں جدید تعلیم کو روشناس کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔اس ادارے کے نصاب میں اردو زبان کو لازمی مضمون کے طور پر شامل کیا گیا۔ سندھ مدرستہ الاسلام کی ترقی اور نتائج سے متاثر ہو کر سندھ کے مختلف علاقوں میں مسلمانوں نے اس تعلیمی تحریک کو آگے بڑھایا اور ہائی اسکول کی طرز پر مختلف مقامات پر اپنے ذاتی اسکول قائم کیے(۱۱)۔ سندھ میں ان اسکولوں اور کالجوں کے قیام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے امراء اور علماء سر سید احمد خاں کی فکر سے اتفاق رکھتے تھے اور مغربی علوم کی تعلیم کو ضروری سمجھتے تھے۔ تا کہ مادی تقاصوں کو پورا کیا جا سکے۔ برصغیر پاک و ہند کے بالغ نظر

بزرگ ہمیشہ عربی وفارسی اوراردو کی حمایت کرتے آئے ہیں اسی لیے وہ انگریزی کی تعلیم کے ساتھ ان زبانوں کی تعلیم کے لیے بھی کوشاں رہے۔اردوزبان سے والہانہ تعلقات ملک بھر کے مسلمانوں میں نہ صرف جاری تھا بلکہ وہ اس کی ترقی اورفروغ کے واسطے ہمیشہ کام کرتے رہے۔متحدہ بنگال،سندھ پنجاب، یوپی، بہار، جنوبی ہندغرض ہر جگہ یہ کیفیت تھی۔۱۹۰۱۔۱۹۰۲ء کے دوران سندھ مدرستہ الاسلام کے پرنسپل مسٹر پرسی ہائڈ کا نظریہ تھا کے اندورن سندھ کے مسلمان کا پیشہ ان سندھی مسلمانوں کی تعلیم پر کیوں خرچ کیا جائے جو کراچی میں رہتے تھے اور جو بیحد غریب، مفلوک الحال اورسنی مسلمان تھے۔سندھ محمڈن ایسوسی ایشن،آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس،انجمن اسلامیہ لاہور، اسلامیہ کالج پشاور کے بزرگوں میں سوفی صد قومی اندازفکر موجود تھا وہ مسلمانوں کے مجموئی طور پر حقیقی اور صوبائی تشخص کے خلاف تھے اور سندھ کے ساتھ اتحاد کے حامی تھے۔مسٹر پرسی ہائڈ اور علاقائی محکمہ تعلیم نے سنی شیعہ اور کراچی، بیرون کراچی کہ سولات کو آمدنی خرچ کے خوب صورت پردوں میں اجاگر کر کے لڑواور حکومت کروکی پالیسی پر عمل کرنے کی کوشش کی۔پرنسپل نے رپورٹ میں لکھا کہ مدرستہ العلوم کی اردواور گجراتی برانچیں بند کی جائیں کیونکہ میونسپل بورڈ کراچی کم امداد دیتا ہے۔پرنسپل کا کہنا تھا کہ سندھیوں کا پیسہ اردو، گجراتی کی تعلیم پر کیوں خرچ کریں ۔اسی حالت میں مدرسہ بورڈ کے اکابر سندھ نے شدید سرکاری دباؤ اور مدرسہ کے انگریز پرنسپل وحکومت کی آراءکو قبول نہیں کیااوردونوں زبانوں کی تعلیم جاری رکھی۔

ندوۃ العلماء کی تعلیمی تحریک:

مولانا شبلی نعمانی جو کہ سرسید احمد خاں کے رفیق کار تھے اور جنہوں نے علی گڑھ کی تعلیمی تحریک میں تعاون کیا تھا انھوں نے کچھ نظریاتی اختلافات کی بناپر علی گڑھ سے علیحدگی اختیار کرلی اور ایک ایسی تحریک کا آغاز کیا جس کا مقصد اسلامی قدروں اوراردوزبان وادب کا فروغ تھا۔ ۱۸۹۲ء میں مدرسہ فیض عام کان پور کے ایک سالانہ اجلاس میں مولانا سید محمد علی مونگیر نے ندوۃ العلما کی تعلیمی تحریک کا خیال پیش کیا۔اس اجلاس میں ہندستان کے اکثر علما اکرام تشریف لائے تھے۔انہوں نے اس نظریے کی حمایت اورتائید کی۔ان علماء میں مولانا لطف اللہ علی گڑھی، مولانا حافظ شاہ محمد حسین الہٰ آبادی اور مولانا اشرف علی تھانوی شامل تھے۔ندوۃ العلماء کے نائب منتظم مولانا سید عبدالحی، اور سید محمد علی نے دسمبر ۱۸۹۵ء میں ہندوستان کے مختلف شہروں کا دورہ کیا اور وہاں ندوۃ العلما کی تعلیمی تحریک سے لوگوں کو متعارف کرایا۔

۲ دسمبر ۱۸۹۸ء میں ندوہ کا تعلیمی دفتر کانپور سے لکھنؤ منتقل ہوااوراسی مہینے دارالعلوم ندوۃ العلماء کا آغاز ہوا

اور ابتدائی درجات میں تعلیم و تدریس کا آغاز کر دیا گیا۔ دارلعلوم ندوۃ العلماء کے روح رواں مولانا شبلی تھے انھوں نے نہ صرف تعلیم و تدریس میں نام پیدا کیا بلکہ اپنی انشاپردازی سے لوگوں کو ندوۃ العلماء کا گرویدہ بنا دیا۔ ندوۃ کے نامور طلبا میں مولانا سلیمان ندوی، مولانا سید عبدالسلام ندوی، مولوی ضیاءالحسن ندوی اور مولانا اکرم اللہ خاں ندوی جیسے عالم و فاضل شامل ہیں۔ ندوۃ العلما کے نصاب تعلیم میں دینی علوم، قرآن پاک کی تعلیم اس کی تفسیر، احادیث نبوی کا مطالعہ، فقہ، تاریخ اسلام، شریعت کے اموراور جدید علوم شامل تھے۔ اردو کے ساتھ انگریزی اور ہندی کی تعلیم تدریس بھی نصاب کا حصہ تھی (۱۲)۔ ندوۃ العلماء کے مقاصد کے لحاظ سے اسے ایک تحریک کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ علی گڑھ تحریک کی طرح اس میں بھی چند علماء کی مشترکہ جدوجہد شامل تھی۔ ندوہ کی سب سے بڑی خدمت یہ تھی کے اس نے قدامت پسند علماء کو نئے زمانے کے تقاضوں سے متعارف کرایا اور مذہبی تعلیم کو دوسرے علوم سے بھی ہم آہنگ کیا۔ ندوہ سے ایک رسالہ الندوہ جاری ہوتا تھا۔ اس رسالے نے اردو زبان وادب کے فروغ و ترقی میں اہم کردار ادا کیا۔

ندوہ دو علمی سرچشموں سے فیض یاب ہوا، ایک علی گڑھ اور دوسرا مصر۔ ان دونوں سرچشموں تک اس کی رسائی شبلی کے ذریعے ہوئی شبلی نے علی گڑھ میں سولہ سال ۱۸۹۸-۱۸۸۳ء کے دوران جدید علوم اور طریقہ تحقیق سے جو واقفیت حاصل کی وہ سب ان کے ذریعے ندوہ پہنچی۔ سرسید احمد خاں نے مغربی نکتہ چینوں کے اعتراضات کا جواب دینے کا جو طریقہ خطبات احمدیہ میں اختیار کیا تھا اسے شبلی نے ندوہ کو منتقل کیا۔ ندوہ پر دوسرا اثر مصر کا پڑا جو اسلامی دنیا کا ذہنی مرکز تھا۔ مولانا شبلی کو علی گڑھ میں ملازمت کے دوران مصر جانے اور وہاں کے اہل علم سے روابط قائم کرنے کا موقع ملا ان ہی کے ذریعے برصغیر کے اسلامی مدارس بالخصوص ندوۃ العلماء کی مصر میں چھپنے والے رسائل اور کتب تک رسائی ہوئی اور ان میں سے اکثر ندوہ کے نصاب میں شامل ہوئیں۔ ندوہ نے ان دونوں (علی گڑھ اور مصر) سر چشموں سے فیض حاصل کر کے ایسے علماء پیدا کیے جن کی نظر رفتار زمانہ پر رہی اور جو ایک خاص اسلوب کے تحت قوم کے علمی روایات کو پورا کرنا چاہتے تھے۔ ان درسگاہوں کے ذریعے برصغیر میں اسلامی علوم کی ترویج و اشاعت کی ایک عام فضا پیدا ہوگئی۔ اسلامی و عربی مدارس کا ایک جال سارے برصغیر میں پھیل گیا اور تمام چھوٹے بڑے شہروں اور قصبات کے مسلمان ان اداروں سے فیض پانے لگے۔ ان مدارس نے جہاں ایک طرف مسلمانوں کی مذہبی و تہذیبی زبانوں عربی و فارسی اور اردو کی حفاظت اور علوم اسلامیہ کی اشاعت کی تو دوسری طرف علماء کو ایسے ادارے بھی فراہم کیے جن سے منسلک رہ کر وہ اپنی جدوجہد کو قوم کے لیے مخصوص کر سکتے تھے۔ اس طرح ان مدارس نے

علماء کا رابطہ ان کے شاگردوں سے بڑھا کر عام مسلمانوں کے ساتھ استوار کیا۔ بیسویں صدی کے اوائل تک علوم اسلامیہ کے ادارے مسلمانوں میں بہت مقبول ہوئے (۱۳)۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

اس ادارے میں مولانا محمد علی جوہر کی شخصیت سب سے زیادہ نمایاں نظر آتی ہے۔ اس تحریک کی ابتدا آپ ہی کی کاوشوں سے علی گڑھ میں ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء میں ہوئی تھی۔ ۱۹۲۵ء میں چند انتظامی امور کی بنا پر اس تحریک کو دہلی منتقل کرنا پڑا۔ اس ادارے نے حکومت کی منظوری اور امداد لینے سے انکار کر دیا تھا۔ جامعہ ملیہ کو نظام حیدرآباد اور ریاست بھوپال امداد دیتی تھی۔ حکیم اجمل خاں پہلے امیر جامعہ اور مولانا محمد علی پہلے شیخ الجامعہ مقرر ہوئے بعد میں ڈاکٹر ذاکر حسین شیخ الجامعہ مقرر ہوئے جن کی علمی اور انتظامی قابلیت نے اسے ایک عظیم قومی درس گاہ بنا دیا اور اس جامعہ نے تعلیم کے ہر شعبے کو اپنے قومی تشخص سے نوازا اور ابتدائی تعلیم سے لے کر اعلیٰ تعلیم تک کا انتظام کیا۔ اساتذہ کی تربیت کا ادارہ بھی قائم کیا گیا۔ تصنیف و تالیف کا شعبہ بھی قائم کیا گیا اور نشر و اشاعت کے لیے پریس قائم کیا۔ غرضیکہ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے تعلیم کی اشاعت و فروغ میں نمایاں ترقی کی اس تعلیمی ادارے نے نہ صرف طلبہ کو قومی تعلیم سے ہمکنار کیا بلکہ اس کی اردو اکیڈمی کی طرف سے متعدد مفید علمی، تعلیمی، تاریخی اور سیاسی کتابیں بھی شائع کی گئیں (۱۴)۔

جامعہ عثمانیہ:

۱۹۱۷ء میں اس عظیم الشان درس گاہ کی داغ بیل ڈالی گئی۔ حیدرآباد دکن میں اردو یونی ورسٹی کا قیام مسلمانوں کی اولین ضرورت تھی۔ انجمن ترقی اردو کے سیکرٹیری مولوی عبدالحق بھی اس یونی ورسٹی کے قیام کی تحریک میں پیش پیش تھے۔ عثمانیہ یونی ورسٹی کے قیام کا بڑا مقصد اردو کی ترویج اور طلبا کو دوسری زبانوں کی مدد سے تعلیم حاصل کرنے کے نقصانات سے محفوظ رکھنا اور تعلیم کی روح تک ان کی رسائی کو آسان بنانا تھا۔ ابتدا میں کنگ کوٹھی کے قریب کرایہ پر حاصل کی گئی عمارتوں میں اس جامعہ نے کام کا آغاز کیا۔ جامعہ کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے شہر سے چار میل کے فاصلے پر بارونق، پُر بہار مقام اڈیکمیٹ (اڈیکمیٹ تلنگی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی بلند ترین چوٹی کے ہیں) پر اس عظیم شہرِ علم کو بسایا گیا۔

۱۹۳۴ء میں جامعہ اپنی نئی عمارت میں منتقل ہوگئی اردو زبان کی اس پہلی اردو یونی ورسٹی کو اردو کی صاحب

دیوان شاعرہ ''ماہ لقا چاندہ بائی'' کی جاگیراڈ یکمیٹ پر بسایا گیا۔ برصغیر میں یہی درس گاہ ہے جہاں ہر علم وفن جو عربی، فارسی یا انگریزی کی اجنبیت لے کر دکن آیا اور اردو کے قالب میں ڈھل کر جامعہ عثمانیہ کی فضاؤں میں یوں رچ بس گیا جیسے وہ دکن میں پیدا ہوا ہو۔ سائنس، طب، انجنیئر نگ، قانون، طبیعات، کیمیا، حیاتیات، معاشیات، ارضیات، تاریخ جغرافیہ غرض کہ کوئی علم ایسا نہ تھا جو اردو میں نہ سکھایا جاتا ہو۔ اردو ذریعے تعلیم ہونے کا یہ مقصد نہیں تھا کہ وہاں کے طلبہ انگریزی سے نابلد تھے جامعہ کے بے شمار طلبا نے یورپ سے اعزازات اور ڈگریاں حاصل کیں۔ جامعہ عثمانیہ کی عظیم الشان تجویز کو علمی جامہ پہنانے اور اس کو بہ ہمہ وجود کامیاب بنانے کے لیے جو چیز سب سے زیادہ مقدم اور ضروری تھی اور جس پر اس یونی ورسٹی اور اس کی تعلیم کا دارومدار تھا وہ دارالترجمہ یا شعبہ تالیف وتراجم کا قیام تھا۔ کیوں کے تمام علوم فنون کی معیاری کتابوں کو اردو میں لانا ضروری تھا۔ دارالترجمہ عثمانیہ کے قیام سے دکن کی اپنی ادبی روایات میں ایک نئے باب کا اضافہ ہوا اردو میں بڑے پیانے پر جدید علوم اور سائنسی کتب کے ترجمے کے لیے سائٹیفک اصولوں کی بنیاد پر یہاں دارالترجمہ میں تراجم کیے گئے۔ دارالترجمہ کے پہلے ناظم انجمن ترقی اردو کے سیکریٹری مولوی عبدالحق مقرر ہوئے۔ اس شعبے کا مقصد یہ تھا کہ جامعہ عثمانیہ کے لیے ضرور کتب لکھوائی اور ترجمہ کروائی جائیں تا کہ درسی کتب کے طور پر استعمال کی جائیں۔ جامعہ عثمانیہ کا دارالترجمہ ۱۹۱۷ء سے ۱۹۴۷ء تک قائم رہا اور اس ادارے نے تقریباً پانچ سو کتابیں ترجمہ وتالیف کیں۔ ڈاکٹر مجیب الاسلام لکھتے ہیں کہ:''دارلترجمہ عثمانیہ میں ۱۹۱۷ء سے ۱۹۴۷ء تک چار سو ستاون (۴۵۷) کتابیں ترجمہ وتالیف ہوئیں۔ ان میں سے چار سو چھبیس (۴۲۶) کتابیں ترجمہ اور اکتیس ۳۱ کتابیں تالیف کی گئیں۔ تمام تراجم میں ۳۶۰ کتب انگریزی سے ترجمہ کی گئیں۔ پانچ جرمن تصانیف کے ترجمے کئے گئے۔ تین فرانسیسی زبان سے ترجمے کیے گئے۔-۔ اکیاون عربی زبان سے ترجمے کیے گئے۔ سترہ فارسی تصانیف ترجمہ ہوئیں''(۱۵)۔ یہ کتابیں جامعہ کی لیے دارالطبع سے شائع ہوئیں۔ قلیل مدت میں مختلف علوم وفنون کی کتب کو ترجمہ کروا کر شائع کرنے سے اردو ایک کامیاب علمی زبان بن گئی اور اردو میں وہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ وہ علمی صورت اختیار کر گئی، جو دنیا کی دوسری بڑی زبانوں میں دیکھی جاتی ہے۔ اس ادارے کے تراجم افادیت سے پُر تھے انہی کی بدولت عثمانیہ یونی ورسٹی میں اردو ذریعہ تعلیم کا جو تجربہ کیا گیا وہ نہایت کامیاب رہا۔ ۔ جامعہ عثمانیہ میں اصطلاح سازی کے کام میں بھی غیر معمولی اور مفید پیش رفت ہوئی، جامعہ کی پہلی وضع اصطلاحات کمیٹی میں وحیدالدین سلیم کا نام سرفہرست ہے۔ ماہرین زبان کی حیثیت سے جن افراد کا شامل کیا گیا ان میں مولوی عبدالحق، نظم طباطبائی، عبداللہ عمادی اور مرزا محمد ہادی رسوا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس کمیٹی نے پہلے

متفقہ طور پر انگریزی اصطلاحات کو اردو اصطلاحوں میں وضع کرنے کا فیصلہ کیا۔ قانون، انجنیئر نگ، ریاضی، طب یونانی، میڈیسن، کیمسٹری۔ فزکس، اخلاقیات، نفسیات، فلسفہ، سیاسیات، معاشیات، تاریخ، نباتات سوشیالا جی، زولوجی، جغرافیہ کی تقریباً ۵۵ ہزار اصطلاحات وضع کی گئیں۔ تمام مضامین کے اردو ترجمہ کرنے سے اصطلاحوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہا اس ضمن میں ڈاکٹر جمیل جالبی لکھتے ہیں کہ: ''قدیم وجدید اردو اصطلاحات کی تعداد کم وبیش تین لاکھ سے تجاوز کر چکی ہے اتنا بڑا ذخیرہ سارے برصغیر میں کی کسی ایک بھی زبان کے پاس موجود نہیں ہے'' (۱۶)۔ ان تمام کوششوں کا مقصد اردو زبان کو اس قابل بنانا تھا کہ اسے کسی بھی زبان کے سامنے مقابلے کے لیے کھڑا کیا جاسکے۔

دار المصنفین:

مارچ ۱۹۱۰ء میں ندوۃ العلماء کے اجلاس میں شبلی نعمانی نے ایک قومی کتب خانے کی تجویز پیش کرتے ہوئے ایک تصنیفی ادارے کے قیام کا ذکر کیا۔ ندووۃ العلماء سے علیحدگی کے بعد شبلی سیرت النبی ﷺ کی تالیف میں مصروف ہوگئے فروری ۱۹۱۴ء کو انھوں نے مجلّہ الہلال میں دار المصنفین کا مجوزہ خاکہ شائع کیا۔ اگست ۱۹۱۴ء میں انھوں نے اعظم گڑھ کو دار المصنفین کے قیام کے لیے منتخب کیا اور اپنا موروثی امکان اور باغ اس کے لیے وقف کر دیا۔ لیکن وہ اپنی زندگی میں اس کی بنیاد نہ رکھ سکے تاہم ان کی وفات کے تین روز بعد ۲۱ نومبر ۱۹۱۴ء کو ان کے احباب اور تلامذہ نے دار المصنفین کے قیام کا فیصلہ کیا۔ سید سلیمان ندوی پونا کالج کی ملازمت چھوڑ کر اعظم گڑھ آگئے اور مسعود علی ندوی کے انتظامی تعاون اور عبدالسلام ندوی کے علمی اشتراک سے ۱۹۱۵ء میں دار المصنفین نے کام کا آغاز کیا۔ اس ادارے نے بہت جلد تالیف وتصنیف کا ایک معیار قائم کر دیا جس سے اردو کے تمام سنجیدہ اہل قلم متاثر ہو کر اس کی تقلید کرنے لگے (۱۷)۔ اس ادارے نے بڑا وقیع، علمی، تحقیقی، تاریخی، اور دینی ادب پیش کیا اور مختلف علوم وفنون کی ایک سو سے زائد کتب لکھوا کر شائع کیں۔ برصغیر میں دار المصنیفین اس لحاظ سے ایک منفرد ادارہ ہے کہ اس کے اپنے کل وقتی مصنیفن، اپنا مطبع، کتب خانہ اور اپنا دارالشاعت تھا (۱۸)۔

دیگر ادارے:

اس قسم کے تعلیمی اداروں نے مسلمانوں کو انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں اس طرح کے متعدد تعلیمی اداروں کے قیام کی طرف راغب کیا۔ جن سے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں بسنے والے

مسلمان تعلیم کی طرف متوجہ ہوئے۔فرنگی محل نے علوم اسلامی کے فروغ اوراس کی روایات کوآگے بڑھانے میں قابل قدر حصہ لیااوراس کے مسلک علماء نے برصغیر کی قومی اور سیاسی تحریکوں کے دوران مسلمانوں کی رہبری اور قیادت کی۔اس ادارے کا نصاب ’درس نظامی‘ کہلاتا ہے اور فقہ وغیرہ پراس لیے توجہ دی کہ اس کے طلبا اسلامی شرعی نظام کے تحت قاضی، مفتی اور محتسب بن سکیں۔

فرنگی محل اوراس سے وابستہ علماء برطانوی عہد کے ہندوستان میں اسلامی تعلیم کی تشکیل نو کی کوشش کی۔’انجمن حمایت اسلام‘ نے شمال مغربی علاقوں کے مسلمانوں میں پرخلوص تعلیمی خدمات انجام دیں اور لاہور اور پشاور میں اسلامیہ کالجوں کے علاوہ دیگرکئی مقامات پرمتعدد اسلامیہ اسکول قائم کیےاس انجمن کا قیام اوراس کی تعلیمی جدوجہد واضح طور پرعلی گرھ تحریک کے زیراثر تھی۔

بدرالدین طیب جی (۱۸۴۴ء۱۹۰۶ء) کے قریبی ساتھی محمد علی اوگھے سرسید احمد خاں سے ملاقات کی اوران کی تحریک کا قریب سے مطالعہ کیا اور پھر واپس بمبئی جا کر بدرالدین طیب جی کے ساتھ ملے۔انجمن اسلام بمبئی ۱۸۷۶ء قائم کی۔اس انجمن کے بمبئی کے مسلمانوں میں اشاعت تعلیم کی مفید اور موثر کوششیں کیں۔مسلمانوں کے لیے تعلیمی رعایتوں، سرکاری امداد، مسلمانوں کے لیے اردو اور اینگلواردو اسکولوں کے قیام کا مطالبہ کیا۔اس انجمن نے خود چندہ جمع کرکے ایک اسکول قائم کیا جس میں قرآن، اردو اور مروجہ نصاب کی تعلیم دی جانے لگی اس اسکول نے بہت جلد ترقی کی اوراس قسم کے اینگلواردو اسکول اور کالج برصغیر کے مختلف علاقوں میں قائم ہوئے۔

سرسید احمد خاں کی تعلیمی تحریک کے برصغیر کے دیگر علاقوں کے مسلمانوں کی طرح جنوبی ہند کے مسلمانوں میں بھی اشاعت تعلیم کی تحریک پیدا کی اور مدارس میں’انجمن مفید اہل اسلام‘ اور انجمن اسلامیہ قائم ہوئیں۔ان انجمنوں کی تعلیمی سرگرمیوں کے نتیجے میں مدارس کے مسلمانوں تعلیم سرعت سے پھیلنے لگی اوران کی شرح تعلیم میں اضافہ ہوا۔مدارس میں محمڈن ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف ساؤتھ انڈیا کا قیام مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے طرز پرعمل میں آیا تھا، جس نے جنوبی ہند کے مسلمانوں میں اپنی سرگرمیوں اوراپنی کوششوں سے متعدد اسکول اور کالج قائم کر کے تعلیم کوعام کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا۔یہ کوششیں اس حدتک مفید ثابت ہوئیں کہ جنوبی ہند کے مسلمان برصغیر کے دیگرعلاقوں کے مسلمانوں کے مقابلے میں کہیں آگے بڑھ گئے۔

اگر تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ قوموں کے عروج وزوال میں تعلیم کا کردار ہمیشہ سے بنیادی رہا ہے۔یہ بات طے شدہ ہے کہ علم وفن کی بدولت ہی قوموں اور ملکوں کوترقی کی راہ پر گامزن کیا جاسکتا ہے۔تعلیم

معاشرے اور قوم کی تعمیر و ترقی میں اہم کردار ادا کرتی ہے، جہاں تک اعلیٰ تعلیم میں اردو کی حیثیت کا تعلق ہے تو اردو اعلیٰ تعلیم کی حیثیت سے خدمات انجام دینے کا کثیر تجربہ رکھتی ہے۔ چنانچہ دہلی کالج اور عثمانیہ یونی ورسٹی میں اعلیٰ تعلیم اردو میں دی گئی یہاں مختلف علوم وفنون پر کتابیں اردو میں ترجمہ وتالیف کی گئیں۔ اردو سائنسی علوم کے لیے نہایت موزوں ہے یہ بات دہلی کالج کے تجربے سے ثابت ہو چکی ہے۔ جس میں تمام جدید علم یعنی جغرافیہ، ریاضی اور کیمیا کی تعلیم اردو میں دی جاتی تھی۔ اس کالج کی مجلس ترجمہ نے تقریباً ڈیڑھ سو کتابیں ترجمہ کیں۔ اسی طرح عثمانیہ یونی ورسٹی میں بھی اعلیٰ تعلیم اردو میں دی گئی۔ یہ ''نظام'' حکومت کا کارنامہ تھا کہ وہاں اردو اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ بنی۔ جامعہ عثمانیہ اور اس کے دارالترجمہ میں اردو اصطلاحات تیار ہوئیں جو یونی ورسٹی اور کالج سطح پر تدریسی ضروریات کو پورا کرتی رہیں۔ عثمانیہ یونیورسٹی میں انجنیئر نگ کی تعلیم اردو میں دی جاتی تھی اور ڈاکٹری (طب، یعنی ایم بی بی ایس) بھی اردو کے ذریعہ پڑھائی جاتی تھی۔ یہاں سے تعلیم یافتہ ڈاکٹروں کو انگلستان کے ایف آر سی ایس میں آسانی سے داخلہ مل جاتا تھا۔ اس کے علاوہ رڑکی اور آگرے کے انجنیئر نگ کالجوں میں بھی اردو ذریعہ تعلیم تھی۔

فورٹ ولیم کالج کے بعد اینگلو عربک ورنا کیولر ٹرانسلیشن سوسائٹی، انجمن پنجاب، سائنٹفک سوسائٹی، دارالتصنیف وترجمہ حیدرآباد، دارالمصنفین، ندوۃ العلماء، انجمن ترقی اردو، اورینٹل کالج لاہور، ہندوستان اکیڈمی الہ آباد، جامعہ ملیہ دہلی اور عثمانیہ یونی ورسٹی، ان اداروں نے اردو کو اعلیٰ تعلیم کے لیے باثروت علمی و تعلیمی زبان بنانے میں جو کردار ادا کیا دراصل وہی کردار اردو کے شاندار مستقبل کی ضمانت بن گیا۔

حوالہ جات

۱۔ معین الدین عقیل ڈاکٹر، تحریک پاکستان کا تعلیمی پس منظر، ادارہ تعلیمی تحقیق تنظیم اساتذہ پاکستان لاہور ۱۹۹۲ ص ۱۱۔

۲۔ اختر الواسع، سرسید کی تعلیمی تحریک، مکتبہ جامع نئی دہلی ۱۹۸۵ء ص ۱۷۔

۳۔ خالد یار خاں، تاریخ تعلیم، اردو اکیڈمی سندھ کراچی ۱۹۸۰ء، ص ۲۲۱۔

۴۔ جعفر ایس ایم، تعلیم ہندوستان کے مسلم عہد حکوت میں، ترجمہ سید انصاری دہلی ۱۹۸۰ء ص ۲۱۵۔

۵۔ رام بابو سکسینہ، تاریخ ادب اردو، مترجم مرزا محمد عسکری سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۴ ص ۲۸۔

۶۔ جمیل جالبی ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو (جلد دوم) مجلس ترقی ادب لاہور ص ۱۸۔

۷۔ صباح الدین عبدالرحمٰن (مرتبہ) بزم تیموریہ، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء، ص ۳۰۶۔

۸۔ رضوانہ سید علی، اُردو پاکستان کے لیے ناگزیر کیوں؟ مشمولہ اخبار اردو، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، فروری ۲۰۰۴ء ص ۱۴۔

۹۔ الطاف حسین حالی، حیات جاوید (جلد اول) دوست ایسوسی ایشن اردو بازار لاہور ۲۰۰۳ ص ۱۶۱۔

۱۰۔ ایضاً ص ۸۴

۱۱۔ یوسف خشک ڈاکٹر، سرسید کی تحریک کے سندھ اور سندھی ادب پر اثرات، تحقیقی جرنل فیکلٹی آف لینگویجز اینڈ اسلامک اسٹڈیز، بہا ٔالدین زکریا یونیورسٹی ملتان ۲۰۰۳ء ص ۱۱۔

۱۲۔ معین الدین عقیل ڈاکٹر، تحریک پاکستان کا تعلیمی پس منظر، ادارہ تعلیمی تحقیق تنظیم اساتذہ پاکستان لاہور ۱۹۹۲ ص ۸۷۔

۱۳۔ ایضاً ص ۸۸۔

۱۴۔ سید ساجد حسین پروفیسر: تعلیم اور اس کا ارتقا رہبر پبلشرز اردو بازار کراچی، س ن، ص ۳۲۳۔

۱۵۔ مجیب الاسلام ڈاکٹر دارالترجمہ عثمانیہ کی علمی وادبی خدمات، اردو اکادمی دہلی ۱۹۸۷ء ص ۲۴۲۔

۱۶۔ جمیل جالبی ڈاکٹر: فرہنگ اصطلاحات جامعہ عثمانیہ۔ پیش لفظ ص ۷۔

۱۷۔ سلیمان ندوی سید۔ حیات شبلی۔ اعظم گڑھ ۱۹۳۹ء ص ۲۹۹۔

۱۸۔ سید صباح الدین۔ دارالمصنفین اور اس کی خدمات۔ درمقالات یوم شبلی۔ مطبوعہ اردو مرکز لاہور ۱۹۶۱ء، ص ۱۸۳۔

۱۹۔ معین الدین عقیل ڈاکٹر تحریک پاکستان کا تعلیمی پس منظر، ادارہ تعلیمی تحقیق و تنظیم اساتذہ پاکستان، لاہور ۱۹۹۲، ص ۸۲

اوّلین اردو نعت گو

افضال احمد انور *

Abstract:
Different critics have different views about the Naat's writer, who wrote the first Naat in Urdu Language. In this thesis this fact has proved that Hazrat Muhammad Hussainy (Banda Nawaz) wrote the first Naat in Urdu Language as per available material on the topic.

اردو میں سب سے پہلے منظوم نعت کہنے کا شرف کسے حاصل ہے؟ ناقدین و محققین میں یہ بحث خاصی متنازعہ ہے، پھر بھی اس کی اہمیت کے پیشِ نظر اس کا تجزیہ ضروری ہے۔ نصیر الدین ہاشمی نے قدیم دکنی شعراء کا ذکر کرتے ہوئے ''دکن کا پہلا شاعر اور نظم کی ابتدا'' کے زیرِ عنوان لکھا:

''موجودہ تحقیقات کے لحاظ سے خواجہ بندہ نواز سید محمد حسینی گیسو درازؒ (متوفی ۸۲۵ھ) دکن کے پہلے شاعر قرار پاتے ہیں۔'' ۱

ڈاکٹر سید رفیع الدین اشفاق نے اردو نعت کے موضوع پر پہلی پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی، انہوں نے قدیم دور کے اردو نعت گو شعراء اور نعتیہ مخطوطات کے باب میں سب سے پہلے حضرت سید محمد حسینی گیسو درازؒ کا ذکر کیا ۲۔ ان کی نعتوں کا نمونہ بھی دیا۔ ان کے اس عمل سے ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک حضرت گیسو درازؒ اردو کے پہلے نعت گو شاعر ہیں۔ انہوں نے مولوی عبدالحق کی کتاب ''اردو کی ابتدائی نشو ونما میں صوفیائے کرام کا کام'' میں موجود حضرت گیسو درازؒ کا وہ کلام درج کیا ہے جو، ان کے بقول آغا حیدر حسن کی مملوکہ بیاض میں بھی درج ہے، اور وہ یوں ہے:

میں عاشق اس پیو کا جنے مجھے جیو دیا ہے او پیو میرے جیو کا بر مالیا ہے

اور معشوق بے مثال ہے نور نبیؐ پایا
نور نبی رسول کا او میرے جیو میں بھایا
اپسکوں اپنے دیکھنے کیسی آرسی لایا
کھڑے کھڑے پیو جیو میں، آپیں آپ دکھاوے

---

* ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اُردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد۔

ایسی میٹھی معشوق کوں کوئی کیوں دیکھے پاوے
جنہہ دیکھے او سی کوں اسے اور نہ بہاوے
کل شے محیط ہے اس کون پچھانے
جو کوئی عاشق اس پیو کے اسی جیو میں جانے
اسی دیکھت گم ہو رہے جیسی میں دیوانے
خواجہ نصیر الدین جنے سائیاں پیو بنائی
جیو کا کہوں کٹھ کھول کر پیا ملّہ آپ دکھائی
رکھے سید محمد حسینی پیو سنکہہ کہیا نہ جائی ۳

مثلث کی اسی ہیئت میں دو منظومات مزید دی گئی ہیں، پہلا مثلث تو نعت کا وقیع نمونہ ہے۔

اے محمدؐ ہجلو جم جم جلوہ تیرا ذات تجلّی ہوے گی سیس سپور نہ سیہرا
واحد اپنی آپ تھا، اپیں آپ نجھایا
پر کٹھ جلوے کار نے الف میم ہو آیا
عشقوں جلوہ دینے کر کاف نون بسایا
لولاک لما خلقت الافلاک خالق پالائے
فاضل افضل جتنے مرسل ساجد سجود ہو آئے
امت رحمت بخشش ہدایت تشریف پائے ۴

اس مثلث کا تیسرا بند درج کرنے سے پہلے اقبال الدین احمد نے لکھا: ''بندہ نواز شہبازؒ حیات النبیؐ کے قائل تھے'' جیسا کہ فرماتے ہیں:

مخفی نانوں معشوق رکھ ظاہر شہباز کہلائے
عشق کے جینی چندر بند اپنی آپ دکھائے
الآن کما کان پھر آپیں آپ سمائے ۵

خواجہ گیسو درازؒ کا ''چکّی نامہ'' حمد، نعت اور مضامینِ تصوف پر مشتمل ہے۔ مربع ہیئت کی اس نظم کے کل بارہ

بند ہیں، جن میں سے پانچ بند نصیر الدین ہاشمی نے نقل کیے ہیں۔ ایک بند میں نعتیہ مضمون یوں بہار دکھا رہا ہے:

الف اللہ اس کا دستا میانے محمد ہوکر بستا
پہنچی طلب یوں کو دستا کہے بسم اللہ ہو ہو اللہ ٦ے

ترقی اردو بیورو نئی دہلی (بھارت) سے ڈاکٹر فہمیدہ بیگم نے ''دکن میں اردو'' کا جو ایڈیشن شائع کیا ہے، اس میں خواجہ گیسو درازؒ کی بطور نمونہ دو اور دو غزلیں بھی درج ہیں ٧ے ان کی غزل چونکہ ہمارے دائرہ تحقیق سے باہر ہے لہٰذا وہ اشعار درج نہیں کیے جاتے، تاہم ان اشعار سے یہ تو بخوبی واضح ہوتا ہے کہ وہ ایک قادر الکلام شاعر تھے۔

سید یونس شاہ نے خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ کی ایک رباعی بھی نقل کی ہے:

پانی میں نمک ڈال مزا دیکھنا دسے
جب گُھل گیا نمک تو نمک بولنا کسے
یوں کھوی خودی اپنی خدا ساتھ محمدؐ
جب گُھل گئی خودی تو خدا بولنا کسے ٨ے

سید یونس شاہ نے ان کے ایک نعتیہ مخمس کا پہلا بند بھی درج کیا ہے:

کہاں لک کھینچیا رہے گا توں دنیا کی پریشانی
چئے لک فکر ہی دینے کی دنیا دیکھے تو ہے فانی
دنیا میں یوں ہمیں آئے کہ چون آئے ہیں مہمانی
توسٹ غفلت آپسی تن کی کہ ہوشیار اے گیانی
سمجھ کر دیکھ ہے تجھ میں نبی کا نور نورانی ٩ے

سید یونس شاہ کے بقول ''بعض تذکرہ نگاروں نے آپ کی تصنیفات کی تعداد ۱۰۵ بتائی ہے۔ اس وقت کم و بیش آپ کی ۴۰ تصنیفات دستیاب ہیں۔ جن میں کچھ دکنی رسائل بھی ہیں............ اس بناء پر سید سلیمان ندوی نے انہیں چشتیہ سلسلے کے ''سلطان القلم'' کا خطاب دیا ہے۔'' ١٠ے

وہ حضرت خواجہ گیسو درازؒ کے ایسے کلام کی نشاندہی بھی کرتے ہیں جو کتابی شکل میں محفوظ نہیں ہو سکا:

''آپؒ کا بہت سا کلام سینہ بہ سینہ چلا آ رہا ہے اور یہ وہ راگ راگنیاں ہیں جو

قوّال گاتے چلے آ رہے ہیں اور جن کا کوئی تحریری ثبوت آج نہیں ہے۔'' ۱۱؎

خواجہ گیسو درازؒ ، حضرت نصیر الدین محمود چراغ دہلویؒ کے مرید و خلیفہ تھے اور کلام میں شہباز تخلص استعمال کرتے تھے۔ ان کا جو کلام بطور نمونہ اوپر درج کیا گیا ہے اس کی داخلی شہادتیں بھی انہیں قادر الکلام شاعر ثابت کرتی ہیں۔ ان سے پہلے کسی نے اردو میں کوئی باقاعدہ نعت کہی تو اس کا کوئی سراغ یا ثبوت نہیں ملتا، لہٰذا اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اردو نعت گوئی میں ان کی اولیت کو تسلیم کیا جائے۔ سید رفیع الدین اشفاق نے پہلے باقاعدہ نعت گو کے طور پر ان کا ذکر سب سے پہلے کیا۔ پروفیسر سید یونس شاہ نے بھی انہیں اولین اردو نعت گو تسلیم کیا:

''ہمیں یہ دیکھ کر حقیقی مسرت ہوتی ہے کہ اردو کے پہلے شاعر نے ایک مکمل نعتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دکنی میں لکھی۔ گویا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اردو زبان نے جب ادبی میدان میں قدم رکھا تو من جملہ اور اصنافِ شاعری کے نعتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیثیت سے بھی خواجہ بندہ نواز، گیسو درازؒ کا نام یاد رہے گا۔'' ۱۲؎

ڈاکٹر جمیل جالبی نے جب مثنوی کدم راؤ پدم راؤ مدوّن کی تو اس کے شاعر فخر الدین نظامی کے سر اردو کے اولین شاعر ہونے کا سہرا باندھ دیا۔ انہوں نے خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ سے منسوب رسالہ ''معراج العاشقین'' کی خواجہ گیسو درازؒ سے نسبت کی تغلیط کی اور اس نظریے پر زور دیا کہ مثنوی کدم راؤ پدم راؤ ہی اردو کی پہلی تصنیف ہے۔ ۱۳؎ بھارت میں شائع ''دکن میں اردو'' کے آغاز میں ڈاکٹر فہمیدہ بیگم نے ''اپنی بات'' کے زیرِ عنوان لکھا:

''حضرت خواجہ بندہ نواز، گیسو درازؒ کو اس صدی کی ابتدا میں اردو کا پہلا شاعر اور نثر نگار مانا گیا تھا، مگر عہدِ جدید کی تحقیق نے ان تمام رسائل کو حضرت سے منسوب کردہ ثابت کیا............ معراج العاشقین کو ایک اور بزرگ مخدوم حسینی کی کتاب ثابت کرنے کے لئے ڈاکٹر حفیظ قتیل نے ایک مکمل کتاب تصنیف کر ڈالی ہے۔'' ۱۴؎

ڈاکٹر جمیل جالبی، ڈاکٹر حفیظ قتیل اور ڈاکٹر فہمیدہ بیگم جیسے محققین کی آرا کے باعث یہ نظریہ پھیلتا گیا کہ چونکہ معراج العاشقین، خواجہ گیسو درازؒ کی تصنیف نہیں لہٰذا خواجہ گیسو درازؒ پہلے اردو شاعر بھی نہیں، نتیجۃً پہلے نعت گو بھی نہیں۔ ڈاکٹر حفیظ قتیل کی کتاب ''معراج العاشقین کا مصنف'' حیدر آباد دکن سے ۱۹۶۴ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کی

تلخیص نجم الاسلام نے بڑی محنت سے تیار کی جو شعبۂ اردو سندھ یونیورسٹی کے مجلّہ ''تحقیق'' کے دسویں گیارہویں مشترکہ شمارے میں شائع ہوئی۔ اس سے ڈاکٹر حفیظ قتیل کے طریق کار کی نشاندہی ہوتی ہے۔ اس کے مطابق مولوی عبدالحق نے جب ''معراج العاشقین'' مرتب کی تو اس کے پیشِ نظر دو مخطوطے تھے ایک قلمی نسخہ ان کی ذاتی ملکیت تھا جبکہ دوسرا ڈاکٹر محمد قاسم کے کتب خانے میں تھا۔ ڈاکٹر محمد قاسم کے نسخے میں صراحت تھی کہ یہ ۹۰۶ھ میں کتابت ہوا۔ خود ڈاکٹر حفیظ قتیل نے اپنی تحقیق کے لئے جن چار قلمی نسخوں سے مدد لی ان پر نام ''معراج العاشقین'' درج تھا۔ ایک نسخہ پرسنِ کتابت، مصنف کا نام درج نہیں جبکہ تین نسخوں پر بطور مصنف خواجہ گیسو دراز بندہ نوازؒ کا نام درج ہے۔ مولوی عبدالحق نے جس نسخے کو بنیاد بنایا تھا وہ ۹۰۶ھ کے نسخے کی نقل تھا اسی بناء پر مولوی عبدالحق کو حضرت خواجہ بندہ نوازؒ سے اس کتاب کے انتساب کا یقین بھی ہوا لیکن ڈاکٹر حفیظ قتیل نے اپنی تحقیق کی بنیاد اس مفروضے پر رکھی کہ معراج العاشقین دراصل مخدوم شاہ حسینی کی تصنیف ہے۔ ان کے بقول ''مخدوم شاہ حسینی کی تاریخِ پیدائش و وفات تو کجا ان کی جائے تدفین کا بھی پتا نہیں چل سکا'' ۱۵؎ البتہ قیاس ہے کہ گیارہویں صدی ہجری کے اواخر اور بارہویں صدی ہجری کے اوائل کے بزرگ ہوں گے ۱۶؎ ان سے منسوب تین رسالے (ا) تلاوت الوجود (ب) دس مختلف ناموں سے ملنے والا ایک اور رسالہ اور (ج) تین ناموں سے ملنے والا ایک اور' رسالہ۔ معراج العاشقین منسوب بہ خواجہ بندہ نواز اٹھارہ صفحات کا ایک نثری رسالہ ہے جبکہ شاہ حسینی کا رسالہ ب تقریباً سو صفحات پر مشتمل ہے۔ معراج العاشقین کی عبارت رسالہ ب میں موجود ہے۔ اگرچہ ابواب کی سرخیاں نہیں ہیں لیکن مباحث کی ترتیب وہی ہے۔ اس سے قتیل نتیجہ نکالتے ہیں کہ:

> ''معراج العاشقین تلاوۃ الوجود کا خلاصہ ہے نہ کہ تلاوۃ الوجود معراج العاشقین کی شرح ہے۔'' ۱۷؎

سوچا تو یوں بھی جا سکتا تھا کہ خواجہ محمد حسینی گیسو درازؒ کے مابعد کے زمانے کے مصنف (یا کاتب) شاہ حسینی نے معراج العاشقین کی عبارت اپنے رسالے میں کھپالی ہے لیکن خلاصہ اور شرح کی اصطلاحوں کا سہارا لے کر یہ طے کر لیا گیا کہ معراج العاشقین نہیں بلکہ تلاوۃ الوجود اصل کتاب ہے۔ اس کے لئے بعض الفاظ وتراکیب کے استعمال کے پیشِ نظر زمانۂ تصنیف کا تعین کیا گیا۔ مولوی عبدالحق کے بارے میں طے کر لیا گیا کہ مولوی عبدالحق نے اس رسالے کے متن پر غور نہیں فرمایا اس کی ایک وجہ یہ بتائی گئی کہ غالباً انہیں علم تصوف سے کچھ زیادہ دلچسپی نہیں تھی' لہٰذا مولوی صاحب اس رسالے کی عبارت بوجوہ نہ سمجھ سکے۔ ۱۸؎ جس قلمی نسخے کو ۹۰۶ھ کے نسخے کی نقل ہونے کا

امتیاز حاصل تھا' اس کے سالِ کتابت پر عجیب وغریب قیاس آرائی کی گئی کہ دکنی مخطوطات میں کثرتِ اغلاط کی بناء پر اسے بھی غلط قیاس کرلیا جائے ١٩۔ ڈاکٹر حفیظ قتیل نے بتایا کہ معراج العاشقین دراصل صوفیائے بیجاپور کے اجتہادی تصوف کے مضامین سے متعلق ہے اور خواجہ بندہ نواز کی تعلیمات کا مرکزی موضوع عشق ہے۔ لہٰذا ان کا فلسفہ اصلاً جذبہ ہے فلسفہ نہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ''بیجاپوری مصنفین میں مختلف رسائل سے اقتباسات لے کر ایک علیحدہ رسالہ مرتب کرنے کا رجحان عام ہے۔'' ٢٠ مولوی عبدالحق رسالے کی عبارت سمجھ سکے یا نہیں' لیکن عام قاری اس بات کو نہیں سمجھ رہا کہ اندازوں پر مبنی یہ اندازِ تحقیق کیسا ہے؟ دو بزرگ ہیں۔ ایک کا نام سیّد محمد حسینی ہے دوسرے کا شاہ حسینی۔ پہلے کا تعلق نویں صدی ہجری سے ہے دوسرے کا بارہویں صدی ہجری سے۔ ایک کے سوانحِ حیات معلوم ہیں اور مزار کی سب کو خبر ہے۔ دوسرے کے حالاتِ زندگی تو کجا' جائے تدفین کی بھی خبر نہیں۔ دونوں کا نام ''حسینی'' ایک ہے۔ کہیں یہ ایک ہی شخصیت کو دو مرتبہ تو پیش نہیں کر دیا گیا؟ اگر اس خبر کو حقیقت مان لیا جائے کہ ''مصنفین میں مختلف رسائل سے اقتباسات لے کر ایک علیحدہ رسالہ مرتب کرنے کا رجحان عام ہے'' تو اصولاً کس نے کس کے اقتباسات لیے؟ پہلے بزرگ نے چار سو سال بعد کے بزرگ کا کام اپنے نام کرلیا یا بعد والے نے پہلے دور کے مصنف کا کام اپنے نام کرلیا۔ اس گورکھ دھندے سے بچنے کیلئے لسانی مباحث کو بنیاد بنا کر نتائج اخذ کر لیے گئے۔ یہ تمام تحقیق، اُس وقت مشکوک ہو جاتی ہے جب ہم مولوی عبدالحق جیسے فاضل مصنف سے سنتے ہیں کہ معراج العاشقین ٩٠٦ھ میں کتابت ہوئی تھی اس اندراج کو کیسے نظر انداز کر دیا جائے؟ کیا ''اسے بھی غلط قیاس کر لیا جائے۔'' کوئی تسلی بخش جواب ہے؟؟؟ حیرت ہے کہ تمام زورِ تحقیق یک رُخا ہے۔ یقیناً اسے من وعن تسلیم کرنے میں بہت سے تحفظات ہیں لیکن' اگر بالفرض یہ ثابت ہو بھی جائے کہ نثری تصنیف معراج العاشقین حضرت گیسو درازؒ کی تصنیف نہیں تو اس سے یہ نتیجہ کیسے نکل سکتا ہے کہ ان کا شعری سرمایہ بھی ان کا نہیں؟

اگر یوں ہوتا کہ نصیر الدین ہاشمی نے ''دکن میں اردو'' میں جن مخطوطات اور قلمی نسخوں کی مدد سے کلام نقل کیا' ان پر بحث کی جاتی اور دلائل سے ثابت کیا جاتا کہ یہ کلام حضرت خواجہ گیسو درازؒ کا نہیں بلکہ فلاں بزرگ کا ہے تو اولین نعت گو ہونے کا شرف بھی انہی بزرگ کو حاصل ہوتا' لیکن جب ایسا نہیں ہوسکا تو محض ان کے نثری رسالے کو ان سے غلط منسوب ظاہر کر کے (جسے تسلیم کرنے میں تحفظات بھی ہیں) ان کے نعتیہ کلام کو بھی ان کا کلام تسلیم نہ کرنا تحقیق کی کون سی خدمت ہے؟ بہر حال بات چل نکلی تو بعض نقاد اور محقق یہ لکھنے لگے کہ اولین اردو نعت گو حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ (المتوفی ٨٢٥ھ) نہیں بلکہ ان کے بعد کے ایک بزرگ فخر الدین نظامی ہیں۔ ان کی مثنوی کدم راؤ پدم

راؤ میں پائے جانے والے مثنوی کے نعتیہ اشعار ہی اردو کی قدیم ترین نعت کا اولین نمونہ ہیں۔اس بناء پر اردو نعت کے بعض ناقدین و محققین سخت تذبذب کا شکار ہوئے۔اس کی ایک مثال ڈاکٹر عاصی کرنالی کے مقالے ''اردو حمد و نعت پر فارسی شعری روایت کا اثر'' میں اس وقت نظر آتی ہے جب وہ خواجہ بندہ نوازؒ (متوفی ۸۲۵ھ) کا مقالے میں ذکر پہلے کرتے ہیں، ان کی حمد و نعت کے نمونے بھی دیتے ہیں۔پھر فخر الدین نظامی کا ذکر کرتے ہیں (جن کی مثنوی کدم راؤ پدم راؤ ۸۲۵ھ سے ۸۳۹ھ کے درمیانی عرصہ میں لکھی گئی) اور ان کے حمدیہ و نعتیہ اشعار کا انتخاب درج کرتے ہیں۔چونکہ آغازِ بحث میں وہ ڈاکٹر جمیل جالبی کے نقطۂ نظر کی ہمنوائی کر چکے تھے لہٰذا مجبوراً لکھنا پڑا: ''نظامی کا ذکر اوپر آ چکا ہے جس میں کدم راؤ پدم راؤ کو اردو کی پہلی تصنیف قرار دیتے ہوئے اسی مثنوی کو اولین حمد و نعت کا حامل کہا جا چکا ہے اور اس اعتبار سے فخر الدین نظامی ہی اردو کا پہلا حمد و نعت نگار ثابت ہوتا ہے۔'' ۲۱

جب یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ خواجہ گیسو درازؒ ۸۲۵ھ میں واصل بحق ہوئے اور مثنوی کدم راؤ پدم راؤ ۸۲۵ھ سے ۸۳۹ھ کے درمیانی عرصہ میں لکھی گئی تو خواجہ گیسو دراز کی نعتوں کو ان کا کلام تسلیم کرتے ہوئے بھی، اور اپنے مقالے میں ان کا نعتیہ نمونۂ کلام دینے کے باوجود مابعد کے کلام کو اولیت دینے کا سبب کیا ہے؟

ڈاکٹر ریاض مجید نے اپنے مقالہ ''اردو میں نعت گوئی'' کے تیسرے باب میں خواجہ گیسو درازؒ کا نعتیہ کلام، مولوی عبدالحق اور نصیر الدین ہاشمی کے حوالے سے دیا ہے، لیکن خواجہ گیسو درازؒ سے اس کلام کی نسبت کو مشکوک کہا ہے اور اس کا سبب یہ بتایا ہے:

''ڈاکٹر جمیل جالبی نے اس بارے میں محققانہ انداز سے صراحت کی ہے کہ خواجہ گیسو درازؒ اور سید محمد اکبر حسینیؒ کی کوئی اردو تصنیف نہیں۔'' ۲۲ حفیظ تائب نے بھی تحقیق کے اسی اسلوب کو اختیار کرتے ہوئے لکھا:

> ''مولوی عبدالحق نے خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ (م ۸۲۵ھ) کے کچھ اشعار کو اردو نعت کا اولین نمونہ قرار دیا ہے، تاہم جمیل جالبی کی تحقیق کی رو سے فخر الدین نظامی کی مثنوی کدم راؤ پدم راؤ (تصنیف ۸۲۵ھ تا ۸۳۸ھ) میں حمد کے بعد آنے والے اشعار کو اردو نعت کا پہلا مستند نمونہ سمجھنا چاہیے۔'' ۲۳

یہی بات انہوں نے نقوش کے رسول نمبر میں بھی کہی لیکن اس لفظی تغیّر کے ساتھ کہ ''...........اردو نعت کا پہلا نمونہ سمجھا جاتا ہے۔'' ۲۴

گویا تشکیک کی جگہ کامل یقین نے لے لی ہے۔لیکن یہ تشکیک بعض ناقدین کا پیچھا نہ چھوڑ سکی، چنانچہ اکرم

رضا نے لکھا:

''اردو نعت میں اولیت کا شرف (غالباً) حضرت سید محمد حسینی خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کو حاصل ہے۔'' ۲۵

معراج العاشقین متعدد اہلِ قلم نے مدّون کر کے شائع کرائی جیسے مولوی عبدالحق، خلیق انجم، گوپی چند نارنگ اور تحسین سروری............خلیق انجم نے معراج العاشقین کے آخر میں بطور ضمیمہ حضرت خواجہ گیسو دراز کا نعتیہ کلام بھی دیا ہے۔نصیر الدین ہاشمی نے ''دکن میں اردو'' میں صراحت کی ہے کہ خواجہ گیسو دراز کا نعتیہ کلام آغا حیدر حسن صاحب پروفیسر اردو، نظام کالج حیدر آباد کی مملوکہ بیاض سے لیا گیا ہے۔ نیز وہ سید اکبر علی کی مملوکہ بیاض کا بھی ذکر کرتے ہیں۔معراج العاشقین ایک نثری رسالہ ہے، اصلاً جس کا خواجہ گیسو دراز کے نعتیہ کلام موزوں سے کوئی علاقہ نہیں (اسی لیے مولوی عبدالحق نے معراج العاشقین کے آخر میں ان کا کلام نہیں دیا) خلیق انجم نے خواجہ گیسو دراز کا نعتیہ کلام مفید اضافہ سمجھ کر دیا ہوگا۔اب اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ معراج العاشقین حضرت خواجہ گیسو دراز کی تصنیف نہیں تو یہ کیسے ثابت ہوگا کہ ان کا نعتیہ کلام بھی ان کا نہیں؟ اسی حوالے سے راجا رشید محمود نے ڈاکٹر جالبی کے نظریے کا محاکمہ کیا ہے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی نے فخر الدین نظامی سے پہلے پائی جانے والی تصانیف کی اولیت کو مشکوک ثابت کرنے کے لئے جو طریق کار اپنایا ہے، اس کے متعلق ماہنامہ ''نعت'' لاہور کے مدیر اعلیٰ، معروف نعت گو اور اہم محققِ نعت، راجا رشید محمود لکھتے ہیں:

''............ڈاکٹر جمیل جالبی کسی کتاب کو اب ناپید قرار دے کر اولیت کے زمرے سے خارج کر رہے ہیں اور کسی کتاب میں الحاقی عنصر کی موجودگی کی وجہ سے اس کی تغلیط کرتے ہیں، پھر جس کتاب سے اردو زبان کے قدیم ترین نمونے اخذ کیے جانے کو تسلیم کرتے ہیں، اسے بھی اولیت کی فہرست سے نکال رہے ہیں، اور سید محمد اکبر حسینی کا رسالہ چونکہ اڑتیس ابیات اور پندرہ نثری سطروں پر مشتمل ہے اس لیے اسے بھی قابلِ اعتناء نہیں سمجھتے، یعنی ان کی تحقیق کی بنیاد یہ ہے کہ اگر کوئی کتاب اب ناپید ہوگئی تو اس کی حیثیت صفر ہو جائے گی، کسی کتاب میں الحاقی عنصر کی موجودگی کا شائبہ ہوگیا تو وہ بھی گئی اور اگر کسی رسالے کے صفحے

کم ہوئے تو وہ بھی ان کی نگاہ میں وقعت نہیں پاتا۔'' ۲۶

راجا رشید محمود نے معراج العاشقین کی خواجہ گیسو درازؒ سے نسبت کی تغلیط کے حوالے سے ڈاکٹر جمیل جالبی کے دلائل کو بے وزن قرار دیا۔ یہ موضوع ہمارے دائرۂ تحقیق سے الگ ہے لہٰذا اس کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ ایک نثری تصنیف کی نسبت مشکوک ثابت بھی ہوجائے تو صاحبِ نسبت کے دیگر کام یا کلام کو کس بناء پر قلمزد کیا جاسکتا ہے؟ ڈاکٹر جمیل جالبی' ریاض مجید' حفیظ تائب اور اکرم رضا جیسے بزرگوں کو چاہیے تو یہ تھا کہ نصیر الدین ہاشمی' خلیق انجم' وغیرہ بزرگوں نے جن مخطوطوں' بیاضوں اور قلمی نسخوں سے خواجہ گیسو درازؒ کا نعتیہ کلام لیا ہے' ان کی صحت پر بات کرتے' اس سارے کلام کو سرقہ' مشکوک یا الحاقی ثابت کرتے' اس کے بعد کہتے کہ چونکہ نظامی سے پہلے اردو نعت کا کوئی نمونہ ملتا ہی نہیں لہٰذا دستیاب معلومات کی حد تک فخر الدین نظامی ہی پہلا نعت گو ہے' لیکن ایسا نہیں ہوا۔ حیرت تو اس پر ہے کہ محققین اس نعتیہ کلام کو مستند مانتے ہوئے اپنے تحقیقی مقالوں کی زینت بھی بناتے ہیں لیکن اس کی اولیت کے بھی انکاری ہیں۔ چنانچہ راجا رشید محمود نے دوٹوک الفاظ میں لکھا:

> ''جب تک یہ ثابت نہ ہوجائے کہ جو نعتیہ اشعار حضرت خواجہ گیسو درازؒ سے منسوب ہیں' وہ ان کے نہیں ہیں' نعت گوئی میں اولیت کا سہرا انہی کے سر رہے گا۔'' ۲۷

ایک اشکال کا ازالہ البتہ ضروری ہے' وہ خواجہ گیسو درازؒ اور (مابعد کے) فخر الدین نظامی کے نعتیہ اشعار کے ذخیرۂ الفاظ' اسلوب اور معیار کا ہے۔ خواجہ گیسو درازؒ کا ایک شعر ہے:

واحد اپنی آپ تھا اپیں آپ نجھایا پر کٹھ جلوے کارنے الف میم ہو آیا ۲۸

فخر الدین نظامی کا ایک نعتیہ شعر ہے:

تہیں ایک سا چا گسائیں امر سری و دی تیں جگ تورا دگر ۲۹

اس نمونۂ کلام سے ظاہر ہے کہ نظامی کی نسبت خواجہ بندہ نوازؒ کا کلام زیادہ صاف' سہل اور رواں ہے حالانکہ ماقبل شاعر کا کلام تو ادق' پیچیدہ اور نسبتاً غیر صاف ہونا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خواجہ گیسو درازؒ (۷۲۱ھ تا ۸۲۵ھ) کی زندگی کا بیشتر حصہ دہلی میں گزرا۔ وہ دہلی میں پیدا ہوئے۔ پانچ برس کی عمر میں اپنے والد سید یوسف راجو قتالؒ کے ساتھ دیوگیر (دولت آباد) چلے گئے۔ ۷۳۶ھ میں والد کے انتقال کے پانچ سال بعد پھر دہلی آ گئے' ۳۰ ۸۱۵ھ میں سلطان فیروز شاہ بہمنی کے عہد میں گلبرگہ آئے اور وفات تک یہیں رہے۔ دہلی میں گزری اس طویل

زندگی کے اثرات ان کے کلام پر نمایاں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں عربی فارسی کے الفاظ بہار دکھاتے ہیں۔روانی وسلاست اپنی چھب دکھاتی ہے۔وہ چشتیہ سلسلے سے تعلق رکھتے تھے اور سماع انہیں مرغوب تھا' ان کے کلام میں راگ راگنیوں کا لحاظ انہی کے کلام ہونے کی ایک مزید داخلی شہادت ہے۔جبکہ نظامی کی زبان نسبتاً ادق ہے اس میں سنسکرت' پراکرت اور علاقائی زبانوں جیسے پنجابی' راجستھانی' سندھی' گجراتی اور مرہٹی وغیرہ کے اثرات نمایاں ہیں۔عربی فارسی کا اثر نسبتاً کم ہے۔

یاد رہے کہ اولین اردو نعت گو ہونے کا سہرا خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ سے چھین کر فخر الدین نظامی کے سر باندھنے پر بات ختم نہیں ہوئی بلکہ ایک اور خیال یہ پیش کیا گیا کہ اولین نعت گو خواجہ گیسو درازؒ کے بجائے ملاّ داؤد ہیں۔اس نظریے نے فخر الدین نظامی کے اولین نعت گو ہونے کا نظریہ بھی دھندلا دیا ہے۔

ڈاکٹر محمد اسماعیل آزاد فتح پوری نے ''اردو شاعری میں نعت'' کے موضوع پر بھارت میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہے۔ان کا مقالہ ۱۹۹۲ء میں شائع ہوا۔ان کی تحقیق کے مطابق اردو کے پہلے نعت گو ملاّ داؤد ہیں:

> ''ملاّ داؤد نہ صرف یہ کہ اردو کے پہلے شاعر ہیں' بلکہ وہ اردو کے پہلے نعت گو بھی ہیں۔مثنوی چندائن میں شامل نعت کو اردو کی پہلی نعت ہونے کا فخر حاصل ہے۔'' ۳۱؎ ان کی فراہم کردہ معلومات کے مطابق:

> ''اردو کی سب سے پہلی تصنیف ملاّ داؤد کی مثنوی چندائن ہے' جو اردو زبان کا اولین لسانی و ادبی نمونہ ہے۔ملاّ داؤد شمالی ہند میں واقع قصبہ ڈلموٗ کے رہنے والے تھے' جو اس وقت رائے بریلی کا ایک قریہ ہے۔ملاّ داؤد نے ''چندائن'' اردو کی علاقائی زبان اودھی میں لکھی تھی۔'' ۳۲؎ وہ مزید رقم طراز ہیں:

> ''ملاّ داؤد نے چندائن ۷۸۱ھ=۱۳۷۹ء میں بعہدِ فیروز شاہ تغلق تصنیف کی تھی۔اس میں لورکا اور چاند کی داستانِ عشق بیان کی گئی ہے۔ملاّ داؤد کا عرصۂ حیات شیخ بہاؤ الدین باجن (۷۹۰ھ ۔۹۱۲ھ) خواجہ بندہ نواز گیسو دراز متوفی ۸۲۵ھ اور سید محمد اکبر حسینی متوفی ۸۱۲ھ سے قبل کا ہے۔'' ۳۳؎

تحقیق' بے جا طرفداری کی متحمل نہیں ہوسکتی لہٰذا اگر ثابت ہو جائے کہ چندائن کے نعتیہ اشعارِ مثنوی' خواجہ گیسو درازؒ کے نعتیہ کلام سے پہلے لکھے گئے تو اب تک کی دستیاب معلومات کے مطابق ملاّ داؤد ہی پہلے نعت گو ٹھہریں

گے لیکن اپنے نظریے اور تحقیق کے ثبوت کے لئے جتنے دلائل ڈاکٹر محمد اسماعیل آزاد کو دینا ضروری تھے' وہ مقالے میں نہیں ملتے۔ آسان اور سیدھا اصول تو یہ تھا کہ ملاّ داؤد کی تاریخِ پیدائش و وفات بعد از تحقیق درج کی جاتی پھر اس کا تقابل دیگر شعراء سے کیا جاتا۔ متعلقہ کلام کی تاریخِ تخلیق دریافت کی جاتی اور تقدم کا فیصلہ کیا جاتا۔ ڈاکٹر محمد اسماعیل خود لکھتے ہیں کہ ملاّ داؤد نے چندائن ۷۸۱ھ میں لکھی۔ خواجہ گیسو درازؒ کی تاریخِ ولادت ۴ رجب ۷۲۰ھ ہے۔ ۳۴ گویا جب ملاّ داؤد نے بقول محمد اسماعیل آزاد چندائن ۷۸۱ھ میں تصنیف کی تو خواجہ گیسو درازؒ کی عمر اس وقت اکسٹھ برس تھی۔ خواجہ گیسوؒ دراز کو خدا نے طویل عمر سے نوازا' وہ چندائن کی تصنیف ۷۸۱ھ کے بعد بھی چوالیس برس زندہ رہے اور ۸۲۵ھ میں بعمر ایک سو پانچ برس وفات پائی۔ ملاّ داؤد کی تاریخِ ولادت و وفات کی نشاندہی ضروری تھی جو نہیں کی گئی۔ بہرحال یہ تو واضح ہے کہ چندائن کی تاریخِ تصنیف (۷۸۱ھ) کے وقت خواجہ گیسو درازؒ اکسٹھ برس کے تھے یعنی بڑھاپے میں تھے لہٰذا یہ کہنا کہ ''ملاّ داؤد کا عرصۂ حیات شیخ بہاؤالدین باجن متوفی ۹۱۲ھ' خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ متوفی ۸۲۵ھ اور سید محمد اکبر حسینی متوفی ۸۱۲ھ سے قبل کا ہے۔'' ۳۵ بے دلیل ہونے کے باعث مبنی برحقیقت نہیں۔ خواجہ گیسو درازؒ کے ذکر کے ساتھ ہی صرف ان کے سالِ رحلت ۸۲۵ھ کی طرف اشارہ کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ کیا انہوں نے تمام نعتیہ کلام زندگی کی آخری سال ۸۲۵ھ میں لکھا ہے۔ صورتِ حال تو یہ ہے کہ ان کا کلام ان کی زندگی ہی میں مقبولِ عام ہو چکا تھا۔ قوال اسے گاتے تھے اور صوفیاء کے سماع میں وہ بڑے شوق سے سنا جاتا تھا لہٰذا یقیناً ان کی وفات کے سال ۸۲۵ھ سے بہت پہلے لکھا گیا ہوگا۔ یہاں بہاؤالدین باجن (۷۹۰ھ۔۹۱۲ھ) کی طرح ملاّ داؤد اور خواجہ گیسو درازؒ کے سنینِ ولادت و رحلت کا اندراج بھی ضروری تھا۔ خواجہ گیسو درازؒ کا سالِ ولادت ۷۲۰ھ کیوں نہیں دیا گیا؟ اور محمد اکبر حسینی کے ذکر و تقابل کا یہ کیا مقام ہے کیونکہ وہ تو خواجہ گیسو دراز کے فرزندِ ارجمند تھے اور ۸۱۲ھ میں اپنے والد کی زندگی ہی میں وفات پا گئے تھے۔ مندرجہ بالا شواہد سے ظاہر ہے کہ پہلے نعت گو کی نشاندہی کے لئے جن ضروری کوائف کی ضرورت تھی وہ اس مقالے میں درج نہیں ہو سکے۔ چندائن کے سالِ تحریر ۷۸۱ھ کی نشاندہی سے تو یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ چندائن کے نعتیہ اشعار ۷۲۰ھ میں پیدا ہونے والے خواجہ گیسو درازؒ کے کلام سے پہلے لکھے گئے۔

خواجہ بندہ نواز' گیسو درازؒ ایک مشہور صوفی سید یوسف راجو قتالؒ کے صاحبزادے تھے۔ ان کے گھرانے کو پیروں کا آستانہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ کثیر تعداد میں لوگ خواجہ گیسو دراز کے مرید تھے اور ان کا کلام سماع کی محفلوں میں خصوصی اہتمام سے گایا جاتا تھا۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم لکھتے ہیں:

''خواجہ بندہ نوازؒ کی زیادہ تر شاعری موسیقی یا راگ راگنیوں کے تابع ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ موسیقی کے ماہر بھی تھے' خواجہ بندہ نوازؒ کے کچھ شعر سینہ بہ سینہ چلے آتے ہیں' جن کے متعلق مشہور ہے کہ یہ بند حجرے کی قوالی کے لیے ہیں۔ یہ بند حجرے کی قوالی جو مخصوص ماحول اور مخصوص ذہنی وقلبی کیفیت کے لوگوں کے لئے ہوتی ہے' صوفیانہ سماع کا مقصد ومنتہا ہے۔عوام میں آ کر اس نے اپنی حقیقی صورت بدل دی ہے اور اصلی مقصود گم کر دیا ہے۔۔۔ سلطان ابراہیم عادل شاہ والی بیجاپور نے جو موسیقی کا عاشق اور ماہر تھا ''نورس'' کے نام سے ایک کتاب میں ہندی راگ راگنیوں کے تحت جو شعر یا کبت لکھے ہیں' اس میں انہوں نے خواجہ بندہ نوازؒ کو جس انداز سے خراجِ عقیدت پیش کیا ہے اس سے خواجہ موصوف کے ہندی موسیقی میں مقام کا اندازہ ہوتا ہے۔'' ۳۶

فاضل محقق نے ایک اور پتے کی بات بتائی ہے:

''حضرت خواجہ بندہ نوازؒ کا مقابلہ ہندو جوگیوں' عالموں اور برہمنوں سے تھا' جنہوں نے جنوبی ہند کی دراوڑی اقوام کو قعرِ مذلّت میں گرا رکھا تھا۔ حضرت خواجہ بندہ نوازؒ ان قوموں کو انسانی برتری اور کمتری کی ذلیل کن تمیز سے نکال کر انسانی حقیقت کی سطح پر لانا چاہتے تھے۔ اس لیے انہوں نے سنسکرت سیکھی' ہندوؤں کے علوم پڑھے اور ہندی موسیقی میں مہارت حاصل کی۔'' ۳۷

اس طویل اقتباس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس پس منظر کا حامل انسان جو سنسکرت سیکھ چکا ہو' فارسی موسیقی کے بجائے ہندی موسیقی کو ترجیح دیتا ہو' سماع کو اسلام پھیلانے کا وسیلہ بنائے ہوئے ہو' جس کا کلام مخصوص مزاج کے لوگ بند حجرے میں سنتے ہوں' موسیقی کے قدردان اور آشنا جس کی خدمات کی تحسین کرتے ہوں جس نے چکی نامہ' رباعی' مثلث' مسدس جیسی شعری ہیئتوں میں دادِ سخن دی ہو' جسے سید سلمان ندوی جیسے نابغہ انسان نے صوفیاء کے چشتیہ سلسلے کا ''سلطان القلم'' قرار دیا ہو'' ۳۸ بعض شعراء اپنی مثنویوں میں' حمد ونعت کے بعد جس کی منقبت لکھتے رہے ہوں' اس نے ساٹھ برس تک خود کوئی شعر نہ کہا ہوگا؟ یہ جذباتی تحقیق یا بے جا اصرار نہیں محض حق کو حق دار تک پہنچانے کا اصول ہے۔ ڈاکٹر اسماعیل آزاد نے جس سادے سے انداز میں کہہ دیا ہے کہ ڈلموٗ کے ملّا داؤد کا

نعتیہ کلام خواجہ گیسو درازؒ سے پہلے کا ہے' کیا اسے مانا جاسکتا ہے؟ جب ملّا داؤد کے عرصۂ حیات کا تعین ہی نہیں تو خواجہ بندہ نوازؒ سے تقابل کیسا اور دعویٰ کیسا؟ عرض صرف اتنی ہے کہ چندائن کو اردو کی اولین مثنوی مانا جاسکتا ہے اور یہ بھی تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ چندائن میں موجود نعتیہ اشعار ''کدم راؤ پدم راؤ'' سے پہلے لکھے گئے لیکن خواجہ بندہ نواز' گیسو درازؒ کا نعتیہ کلام (جو مثنوی کی ہیئت میں نہیں بلکہ رباعی' مثلث وغیرہ ہیئت میں ہے اور جسے خود اسماعیل آزاد تسلیم کرتے اور اپنے مقالے میں اس کے نمونے دیتے ہیں) اگر چندائن کے بعد لکھا گیا تو اس کا ثبوت کیا ہے؟ بغیر ثبوت یہی حقیقت مسلمہ رہے گی کہ خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ ہی اردو کے اولین نعت گو ہیں' اگرچہ مثنوی کی مخصوص ہیئت میں رسمی طور پر ذیلی حیثیت سے سب سے پہلے لکھئے گئے نعتیہ اشعار ملّا داؤد کی ''چندائن'' کے ہیں پھر ''کدم راؤ پدم راؤ'' کے نعتیہ اشعار کا نمبر ہے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی نے نظامی دکنی کی مثنوی ''کدم راؤ پدم راؤ'' کے مقدمے میں اس مثنوی کو اردو کی پہلی باقاعدہ تصنیف قرار دیا ہے ۳۹۔ اگر کسی طرح یہ ثابت بھی ہو جائے کہ خواجہ گیسو درازؒ کا کلام جو مختلف بیاضوں میں بکھرا ہوا ہے یا اہلِ سماع سے سینہ بہ سینہ آگے پھیلا ہے' کسی باقاعدہ تصنیف کی ذیل میں نہیں آتا تو بھی یہ حقیقت تو اپنی جگہ قائم رہے گی کہ بات باقاعدہ کتابی شکل (یا تصنیف) کی نہیں۔ سب سے پہلے اردو نعت لکھنے کی ہے تو کیا خواجہ گیسو درازؒ کے اس کلام سے صرفِ نظر ممکن ہوگا؟

لے دے کے بات پھر وہیں آجاتی ہے کہ جب تک خواجہ گیسو درازؒ کے نعتیہ کلام سے پہلے کے کلام کی نشاندہی تحقیقی انداز سے نہیں ہو پاتی اور جب تک خواجہ گیسو درازؒ سے منسوب کلام کا انتساب تحقیقی انداز سے غلط ثابت نہیں ہو جاتا' اولین اردو نعت گو ہونے کا شرف انہی کو حاصل رہے گا۔ عین ممکن ہے کسی وقت ایسے قدیم مخطوطات اور قلمی نسخے نیز بیاضیں دریافت ہو جائیں جن کے حوالے سے اولیت کے کچھ دوسرے دعوی دار بھی سامنے آجائیں۔ تاریخِ ادب گواہ ہے کہ شعری عمل صدیوں پر محیط تسلسل سے نکھرتا اور ارتقائی منازل طے کرتا ہے لہٰذا عین ممکن ہے کسی نے حضرت خواجہ گیسو درازؒ سے پہلے اردو نعت کہی ہو لیکن جب تک تحقیقات سے کچھ مزید ثابت نہیں ہوتا' تب تک اردو نعت گوئی کی اولیت کا سہرا حضرت خواجہ گیسو دراز بندہ نوازؒ کے سر ہی رہے گا۔

بہرحال یہ مقامِ شکر ہے کہ جب اردو زبان نے نظم کی صورت میں باقاعدہ اظہار کا قرینہ سیکھا تو اس کے پہلے باقاعدہ شاعر (خواجہ گیسو درازؒ) نے مکمل نعتیں کہہ کر اردو ادب کے سر پر کلاہِ عظمت سجادی۔ نہ صرف یہ بلکہ انہوں نے مثلث، رباعی، مخمس، مربع وغیرہ ہیئتوں میں نعتیہ مضامین پیش کر کے اردو نعت کے ہیئتی ارتقاء کی بنیاد بھی رکھ دی تھی۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ نصیرالدین ہاشمی، دکن میں اردو، لاہور: اردو مرکز، طبع ۵ ، ۱۹۶۰ء، ص: ۲۱

۲۔ رفیع الدین اشفاق، اردو میں نعتیہ شاعری، کراچی: اردو اکیڈمی سندھ ۱۹۷۶ء، ص: ۱۲۵

۳۔ نصیرالدین ہاشمی، دکن میں اردو، (پاکستانی ایڈیشن) ص: ۱۲۸

۴۔ نصیرالدین ہاشمی، دکن میں اردو، ص: ۲۹

۵۔ اقبال الدین احمد، تذکرہ خواجہ گیسودرازؒ ، اقبال پبلشرز، کراچی ۱۹۶۶ء، ص: ۱۴۹

۶۔ نصیرالدین ہاشمی، دکن میں اردو، (پاکستانی ایڈیشن) ص: ۳۰

۷۔ نصیرالدین ہاشمی، دکن میں اردو، (بھارتی ایڈیشن) ترقی اردو بیورو نئی دہلی ۱۹۸۵ء، ص: ۵۷۔۵۵

۸۔ یونس شاہ سید پروفیسر، تذکرہ نعت گویانِ اردو، ج: ۱، مکہ بکس لاہور، ۱۹۸۲ء، ص: ۱۲۹

۹۔ معراج العاشقین، مرتبہ خلیق انجم (منقولہ تذکرہ نعت گویانِ اردو جلد ۱، ص: ۱۲۹)

۱۰۔ یونس شاہ سید، تذکرہ نعت گویانِ اردو، جلد ۱، ص: ۱۳۰

۱۱۔ ایضاً ص: ۱۳۱

۱۲۔ ایضاً ص: ۱۲۸

۱۳۔ فخرالدین نظامی، مثنوی کدم راؤ پدم راؤ (مرتبہ ڈاکٹر جمیل جالبی) (مقدمہ ص: ۳۰ تا ص: ۳۲) طبع جدید، ایجوکیشنل ہاؤس، دہلی ۱۹۷۹ء، ص: ۳۰ تا ۳۲ [نیز نعت کائنات (مرتبہ راجا رشید محمود) مقدمہ ص: ۳۱ تا ۳۲]

۱۴۔ نصیرالدین ہاشمی، دکن میں اردو، بھارتی ایڈیشن (ابتدائیہ از ڈاکٹر فہمیدہ بیگم) ص: ۴

۱۵۔ حفیظ قتیل ڈاکٹر، معراج العاشقین کا مصنف، (بحوالہ تلخیص از نجم الاسلام) مشمولہ مجلّہ ''تحقیق'' دسواں گیارہواں مشترکہ شمارہ جامشورو، سندھ یونیورسٹی، ۱۹۹۷۔۱۹۹۶ء، ص: ۸۷۵

۱۶۔ ایضاً ص: ۸۷۵

۱۷۔ ایضاً ص: ۸۶۶

۱۸۔ ایضاً ص: ۸۶۴۔۸۶۵

۱۹۔ ایضاً ص: ۸۷۶

۲۰۔ ایضاً ص: ۸۶۷

۲۱۔ عاصی کرنالی ڈاکٹر، اردو حمد و نعت پر فارسی شعری روایت کا اثر، کراچی: اقلیمِ نعت ۲۰۰۱ء، ص: ۲۵۰

۲۲۔ ریاض مجید ڈاکٹر، اردو میں نعت گوئی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۹۰ء، ص: ۱۷۰

۲۳۔ حفیظ تائب، مقالہ نعت مشمولہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۲۲، پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۸۹ء، ص: ۴۰۳، عمود۔ ۱۱

۲۴۔ حفیظ تائب مقالہ اردو نعت، مشمولہ نقوش رسول نمبر ۱۰، ادارہ فروغ اردو لاہور ۱۹۸۴ء، ص: ۱۶۹

۲۵۔ محمد اکرم رضا، نعت (تعریف، تاریخ، رجحانات، تقاضے) مشمولہ شام وسحر نمبر ۶، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص: ۶۷

۲۶۔ رشید محمود راجا، نعت کائنات، (مقدمہ) جنگ پبلشرز لاہور، ۱۹۹۳ء، ص: ۳۲

۲۷۔ ایضاً ص: ۳۲

۲۸۔ نصیر الدین ہاشمی، دکن میں اردو، (پاکستان ایڈیشن) ص: ۲۹

۲۹۔ ایضاً ص: ۳۶

۳۰۔ الف۔ د۔ نسیم ڈاکٹر، تاریخِ ادبیات مسلمانانِ پاک و ہند، جلد ۶، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۱ء ص: ۲۵۵

۳۱۔ محمد اسماعیل آزاد، اردو شاعری میں نعت (ابتداء سے عہدِ محسن تک) لکھنؤ، بھارت: نسیم بک ڈپو، ۱۹۹۲ء، ص: ۴۱

۳۲۔ ایضاً ص: ۴۰

۳۳۔ ایضاً ص: ۴۱

۳۴۔ اقبال الدین احمد، تذکرہ خواجہ گیسودرازؒ ، کراچی: اقبال پبلشرز، ۱۹۶۶ء، ص: ۲۸

۳۵۔ محمد اسماعیل آزاد، اردو شاعری میں نعت، (ابتدا سے عہدِ محسن تک) ص: ۴۱

۳۶۔ الف۔ د۔ نسیم، مقالہ، مشمولہ، تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند، جلد ۶، لاہور: پنجاب یونیورسٹی، طبع اول ۱۹۷۱ء، ص: ۲۵۶

۳۷۔ ایضاً ص: ۲۵۸

۳۸۔ ایضاً ص: ۲۵۶

۳۹۔ جمیل جالبی ڈاکٹر، ''مثنوی نظامی دکنی المعروف بہ کدم راؤ پدم راؤ، کراچی: انجمنِ ترقی اردو، پاکستان۔ طبع اول ۱۹۷۳ء، ص: ۳۰ تا ۳۵

اس ضمن میں ڈاکٹر جمیل جالبی نے لکھا ہے کہ

''اس (مثنوی کدم راؤ پدم راؤ) سے فوراً پہلے جو تصانیف ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ان میں ایک مختصر رسالہ ہے جسے سید محمد اکبر حسینی (م ۸۱۲ھ) سے منسوب کیا جاتا ہے اور دوسری تصنیف ''معراج العاشقین'' ہے جس کے مصنف خواجہ بندہ نواز گیسودرازؒ بتائے جاتے ہیں۔ نویں صدی ہجری میں ہمیں شیخ باجن کی جکریاں ملتی ہیں اور ان سے پہلے امیر خسرو کی خالق باری کے علاوہ دوہرے، کہہ مکرنیاں اور پہیلیاں بھی ملتی ہیں۔ امیر خسرو سے پہلے ہماری نظر بابا

فرید گنج شکر کے کلام پر پڑتی ہے اور ان سے پہلے کتبِ تواریخ میں مسعود سعد سلمان (م ۵۱۵ھ) کے دیوانِ ہندوی کا ذکر ملتا ہے۔" (حوالہ بالا ص:۳۰)

مسعود سعد سلمان کا دیوانِ ہندوی چونکہ ناپید ہے لہٰذا "اظہارِ افسوس کے ساتھ اس کا ذکر تو کیا جا سکتا ہے لیکن اولین کا سہرا اس کے سر نہیں باندھا جا سکتا۔" (ایضاً ص ۳۱)

شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر (۵۶۹ھ۔۶۶۴ھ) کا کلام (دوہرے اور اقوال) بکھرے ہوئے تبرکات ہیں، ان کو با قاعدہ تصنیف کے ذیل میں نہیں لایا جا سکتا۔ (ایضاً ص:۳۱)

امیر خسرو کے کلام کو عوام نے سینے سے لگایا۔ یہ سینہ بہ سینہ ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچتا رہا۔ وقت کے ساتھ ساتھ اس میں الحاقی عنصر شامل ہوتا گیا۔ اب اصل کلام کتنا ہے............ بتانا مشکل ہے۔ "خالق باری" اولاً تو یہ نعت کی کتاب ہے۔ ثانیاً ان کے دوسرے ہندوی کلام کی طرح اس میں بھی الحاقی عنصر شامل ہو گیا ہے۔............

شیخ بہاؤ الدین باجن (۷۹۰ھ۔۹۱۲ھ) کی تصنیف "خزائن رحمت اللہ" میں ان کے پیر و مرشد کے ملفوظات و اقوال جمع کیے گئے ہیں۔ باجن نے اس کتاب کے باب ہفتم میں اپنے دوہرے اور جکریاں بھی جمع دیے ہیں۔ بنیادی طور پر یہ فارسی کی کتاب ہے۔ اس سے اردو زبان کے قدیم نمونے تو اخذ کیے جا سکتے ہیں لیکن اسے اردو زبان کی پہلی با قاعدہ تصنیف کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ (ایضاً ص:۳۲)

عمر یافعی نے تین صفحات پر مشتمل جو رسالہ دریافت کیا تھا، (جس میں پندرہ سطریں نثر میں اور اڑتیس ابیات ہیں) کے آخر میں "من تصنیف سید محمد اکبر حسینی بندہ نواز" کے الفاظ ملتے ہیں۔ اس رسالے کی نسبت معراج العاشقین کی زبان صاف ہے۔ "اہل دکن نے .... تین صفحوں کے اس مختصر رسالے کو نویں صدی ہجری کے دکنی ادب کے دامن میں ٹانک کر یقیناً تحقیقی ستم ظریفی" کا ثبوت دیا ہے۔" (ایضاً ص:۳۳) معراج العاشقین کو مولوی عبدالحق نے ڈرتے ڈرتے شائع تو کر دیا لیکن زندگی بھر اصرار نہیں کیا............ شاہ محمد علی سامانی نے (جو خواجہ بندہ نواز کے مرید و خادم تھے) ۸۳۱ھ میں "سیرِ محمدیؒ" نامی کتاب لکھی۔ اس میں خواجہ بندہ نواز کی چھوٹی بڑی ۳۶ تصانیف کا ذکر ہے۔ یہ سب عربی فارسی میں ہیں۔

اُردو میں خرد افروزی کی فکری روایت

حماد رسول *

Abstract:

The Movement of Rationalism, which dominated the world in 17th and 18th century, began in Europe. It replaced the dogmatic approach of the Dark ages with scientific way of thinking. In this article, an overview of how this movement began and what imparts did this movement impart to Urdu language and literature is, Besides setting rational grounds for the religion this movement promoted scientific approach whose impacts are quite obvious in Urdu Language and Literature.

خرد افروزی، عقلیت پسندی یا تعقل پسندی ایک ہی شے کے مختلف نام ہیں جسے انگریزی میں (Enlightenment) کہتے ہیں کی تعریف لغت میں کچھ یوں کی گئی ہے:

> "The Enlightenment a period in the eighteenth century when many writers and scientists believed that science and knowledge, not religion, could improve people's lives." [ا]

> ''سترھویں، اٹھارویں صدی کی وہ تحریک جس کے تحت بہت سے مصنفین اور سائنسدانوں نے مذہب کی بجائے عقل اور سائنس کو ترویج دیتے ہوئے انسان کی خوشحالی کا ضامن قرار دیا۔''

انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کے مطابق خرد افروزی کی وضاحت کچھ یوں ہے:

> "A European intellectual movement of the 17th and 18th centuries in which ideas concerning God, reason, nature and man were synthesized into a world view that gained wide assent and that instigated revolutionary developments in art, philosophy, and politics. Central to Enlightenmnet thought were the use and the celebration of reason, the power by which

* ریسرچ سکالر، شعبہ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

man understands the universe and improves his own condition. The goals of rational man were concidered to be knolwedge, freedom, and hapiness." [۲]

''عقلیت پسندی کی تحریک سترہویں، اٹھارویں صدی کی دانشورانہ تحریک تھی جس میں الوہیت، عقلیت، فطرت اور اشرف المخلوقات (حضرتِ انسان) سے متعلق نظریات کی تجزیاتی پرکھ کی گئی جس کی بنا پر تحریک فن و فلسفہ اور سیاسیات کے میدان میں انقلاب کا پیش خیمہ ثابت ہوئی جس کی تمام تر بنیاد عقل پر مبنی ہے اور زندگی کے ہر پہلو کا احاطہ منطق و استدلال کی روشنی میں کرتی ہے۔ غرض اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ عقلیت پسندی کا سہارا لیتے ہوئے کائنات میں علم، آزادی اور خوشی حاصل کی جائے۔''

خرد افروزی کی تحریک کا آغاز اٹھارویں صدی میں ہالینڈ اور فرانس سے ہوا اور بعد میں یہ تحریک مغربی ممالک میں پھیل گئی۔ اس عہد کے فلاسفہ کے نزدیک دو نصب العین تھے:

۱۔ عقلیت

۲۔ انسان دوستی

وہ اس شاندار عقلیاتی ہیجان کے وارث تھے جو احیاء العلوم کے دوران یورپ میں اُبھرا تھا۔ اُنہوں نے فکر و تدبر کی روشنی کو دنیا بھر میں پھیلایا۔ علما اور ماہرین کی بجائے عام عورتوں، مردوں کو مخاطب کیا اور اعلان کیا کہ تہذیب و تمدن اور علوم و فنون تمام بنی نوع انسان کی میراث ہیں۔ انہوں نے فکرِ انسانی کو ایک نئی جہت عطا کی اور ان میں امید کو پیدا کیا۔ وہ انسان کو فطرتاً نیک مانتے تھے اور انہیں توقع تھی کہ مستقبل میں نیکی ہی فتیاب ہو گی۔ ان کی انسان دوستی حقیقی اور خالص جذبے پر مبنی تھی۔ وہ مذہب سے بدظن تھے لیکن انسان دوستی پر مکمل یقین و اعتماد رکھتے تھے۔ اُن کے اس اعتماد کا اظہار ایامِ دہشت میں ہوا جب کندورسے نے اپنی پناہ گاہ جہاں سے وہ مرکر ہی نکلا تھا۔ اپنی تاریخ ساز کتاب ''ذہنِ انسانی کی ترقی کا خاکہ'' لکھی جس کے آخری باب میں اس نے پیش گوئی کی کہ مستقبل میں فتح عقل و خرد ہی کو ہو گی۔ کندورسے کے علاوہ بیکن، دیدرو، والٹیر، دولباخ، دی حابلی، کباتنے، دالمبر اور ماں تسکو نے خرد افروزی کی تحریک کو پروان چڑھایا۔ [۳]

سائنس کے فروغ کے ساتھ اہلِ علم نے محسوس کیا کہ جدید علوم کی روشنی میں ضروری ہے کہ انسانی معاشرے

کی ازسرِ نوتشکیل کی جائے اور تحقیقی علوم کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کو یقینی بنایا جائے۔اس مقصد کے لیے دیدرؔو اور اس کے ساتھیوں نے مل کر ایک جامع قاموس العلوم (انسائیکلو پیڈیا) مرتب کی جس میں عقلیاتی اور تحقیقی نقطۂ نظر سے مضامین لکھے۔ان فلاسفہ نے افراد کے استحصال اور پادریوں کی دین فروشی کے پردے بڑی بے رحمی سے چاک کیے۔وحی اور الہام کے تصور کو رَد کر دیا اور مادیت پسندی کا ابلاغ کیا۔ان فلاسفہ کی تحریروں کے باعث عقل وخرد کا احترام اور انسانی حقوق کی پاسداری رواج پا گئے۔انسانی مساوات اور اخوت جیسی تراکیب مقبولِ عام ہو گئیں۔ قاموسیوں ہی نے انقلابِ فرانس کے لیے راہ ہموار کی تھی۔

مشرقی ممالک میں خردافروزی اور عقلیت پسندی کو قابل توجہ نہ سمجھا گیا اور علمِ کلام کے نام پر جامد تقلید ہی پر اڑے رہے اور نتیجتاً سائنس کے انکشافات کو ذہنی طور پر قبول نہ کر سکے۔

خردافروزی کے ترکیبی عناصر درج ذیل ہیں:

۱۔ عقلیت پسندی کی ترویج۔

۲۔ سائنس اور فلسفے کو مذہبی تحکم سے نجات دلانا۔

۳۔ عقلیت پسندی اور سائنسی علوم کی روشنی میں معاشرے کو ازسرِ نو مرتب کرنا۔

۴۔ مذہبی منافرت اور جنون کا انسداد۔

۵۔ انسان دوستی کا فروغ۔

دنیائے اسلام میں خردافروزی کی تحریک مامون الرشیدؔ کے عہد میں ''اعتزال'' کے نام سے شروع ہوئی۔ اس فرقہ نے اموی عصر وعہد میں بال و پر نکالے اور عباسی خلافت میں عرصۂ دراز تک اسلامی فکر پر حاوی رہا۔اس تحریک کے بانی سے متعلق ذکر کرتے ہوئے ابوزہرہ مصریؔ لکھتے ہیں:

> ''علما کا ایک بڑا گروہ معتزلہ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ رئیس معتزلہ واصل بن عطاء تھے۔یہ حسن بصری کے حلقہ درس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔اس زمانہ میں سوال زور وشور سے اُٹھا کرتے تھے۔''[۴]

معتزلہ اپنے افکار میں یونانی فلسفہ سے بے حد متاثر ہوئے اور بڑی حد تک اس سے استفادہ کیا چنانچہ ان کے دلائل و براہین اور قیاسات کے مقدمہ میں یونانی فلسفہ کے اثرات نمایاں تھے۔

سبطِ حسن لکھتے ہیں:

''معتزلہ کے زیرِ اثر فرانس میں ایسے مفکر بھی پیدا ہونے لگے جو کہتے تھے کہ خدا نے کائنات کی تخلیق کے بعد نظامِ کائنات کو قوانینِ قدرت کے سپرد کر دیا ہے۔ لہٰذا معجزہ محال ہے کیوں کہ معجزوں سے قوانینِ قدرت کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔''[۵]

بہرکیف معتزلہ کی اس تحریک کو تنگ نظر فقہا کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور اسی مخالفت کے باعث یہ تحریک دم توڑ گئی۔ تاریک دماغ فقہاء نے معتزلہ کی کتابوں کو چُن چُن کر نذرِ آتش کیا اور ان کو مذہبی جنون کا نشانہ بنایا۔ ابنِ رشد (ولادت ۱۱۲۶ء) جو کہ عقلیت پسندی میں ایک مسلمہ حیثیت رکھتا ہے کی یورپ میں وجہ شہرت فلسفہ تھا۔ بارہویں صدی سے سولہویں صدی تک یورپ میں فکرِ رشدیت غالب تھی حالانکہ کلیسا اس کے سخت خلاف تھا۔ اس کی تعلیمات کا لبِ لباب یہ تھا کہ

۱۔ کائنات اور مادہ ابدی اور لافانی ہے۔

۲۔ خدا دنیاوی امور میں مداخلت نہیں کرتا۔

۳۔ عقل لافانی ہے اور علم کا ذریعہ ہے۔

سبطِ حسن لکھتے ہیں:

''ارسطو کی تصانیف بالخصوص ''طبیعات'' اور ''مابعد الطبیعات'' پر ابنِ رشد کی شرحیں پیرس پہنچیں تو کلیسائی عقائد کے ایوان میں ہلچل مچ گئی۔ معلم اور متعلم دونوں مسیحی عقیدۂ تخلیق، معجزات اور روح کی لافانیت پر اعلانیہ اعتراض کرنے لگے۔ حالات اتنے تشویش ناک ہو گئے کہ ۱۲۱۰ء میں پیرس کی مجلسِ کلیسا نے ارسطو کی تعلیمات بالخصوص ابن رشد کی شرحوں کی اشاعت ممنوع قرار دے دی۔''[۶]

ابنِ رشد سے منسوب تیرہ مقولوں کی تعلیم مذہب کے خلاف قرار پائی اور اس کے ۲۱۹ مقولوں کے خلاف فتویٰ جاری ہوا اور اس فکر کی پیروی کی پاداش میں لوگوں کو بدترین سزائیں دی گئیں۔ فلسفہ کی ترویج سے فقہا اس قدر برہم ہو گئے تھے کہ ملک کے امن و امان میں خلل پیدا ہونے کا اندیشہ ہوا۔ مجبوراً خلیفہ منصور نے حکم دیا کہ فلسفہ کی کتابیں جلا دی جائیں۔ چنانچہ سینکڑوں کتابیں جلا دی گئیں۔ ابنِ رُشد کو گھر بار سے الگ جزیرہ ''بوسنیا'' میں نظر بند

رکھا گیا۔اس کے ساتھ اور حکماء بھی یعنی ابو جعفر ذہبی، ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم، ابوالربیع کفیف اور ابوالعباس کو بھی سزائیں دی گئیں۔

ابن رشد نے فلسفہ یونان کی توضیح وتشریح کے متعلق جو کام کیے اس کا اندازہ اس بات سے ہوسکتا ہے کہ یورپ میں ایک مدت تک یہ فقرہ ضرب المثل رہا کہ

''انسان اصولِ فطرت کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتا جب تک ارسطو کی تصانیف کو نہ سمجھے اور ارسطو کی تصانیف اس وقت تک نہیں سمجھ سکتا جب تک ابنِ رشد کی تصانیف کو نہ سمجھنے۔''[۷]

عقلیت پسندی اور خرد افروزی کے ذیل میں تنظیم ''اخوان الصفاء'' کا ذکر نہ کرنا مبنی بر انصاف نہ ہوگا۔جن پانچ فلاسفہ نے اس تنظیم کو در پردہ بصرہ (بغداد) میں قائم کیا ان میں ابوسلیمان محمد نعشر البتی، ابوالحسن علی بن ہارون، ابو احمد المہر جانی، العوفی اور زید بن رفاعہ شامل ہیں۔ان کے اجلاس اکثر پوشیدہ ہوا کرتے تھے جس میں فلسفے کے انواع پر بحث ہوتی تھی۔اخوان الصفاء کا فلسفہ (۵۲) فکری رسائل پر مشتمل ہے جس کا نام ان فلاسفہ نے ''رسائل اخوان الصفاء'' رکھا اور اپنے ناموں کو پوشیدہ رکھا۔[۸]

مولوی اکرام علی نے جان ولیم ٹیلر کی فرمائش پر ۱۸۱۰ء میں ان باون رسائل میں سے ایک رسالے بعنوان ''اخلاق'' کی تلخیص کی۔ان رسائل میں تکوینِ عالم، ہیولیٰ وصورت، زمین وآسمان کی ماہیت، سطح زمین اور اس کے تغیرات، آثارِ علویہ، علم نبات، جسد کی ترکیب اور نطفہ اور اس سے انسان کی تخلیق جیسے خرد افروز فکری موضوعات شامل تھے۔

مغرب کے صنعتی انقلاب کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی تجدد پسندی اور خرد افروزی کے زیرِ اثر ترکی نے ایک نئی جہت اختیار کی۔انیسویں صدی کا ترکی مایوس اور زوال پذیر ملک تھا جس کی بلغارنی ریاستیں ایک ایک کر کے اس کے قبضہ سے نکلتی جارہی تھیں اور وہاں کا دانشور طبقہ اس صورتِ حال کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینے کی بجائے مغربی طرز پر ہی مغربی قوتوں کا جواب دینا چاہتا تھا۔

ترکی کے زوال کا ایک بڑا سبب قدیم علماء کے اس گروہ کی بالادستی تھی جو جدید علوم اور جدید تبدیلیوں سے آنکھیں چراتا تھا۔ان حالات کے زیرِ اثر ترکی کی نوجوان نسل نے ردِعمل کے طور پر اہلِ دین کی تحقیر اور مغربی علوم اور فکر کے سامنے گھٹنے ٹیک دیے اور ملک کی ترقی کی راہ میں مذہب کو رکاوٹ تصور کیا جانے لگا۔ضیاء پاشا، عبداللہ

جودت اور احمد مدحت آفندی اس فکر کے مقبول رہنما تھے۔فرانسیسی انقلاب ان کے لیے نمونہ تقلید تھا۔

نامق کمال ترکی کی وہ شخصیت ہے جس نے اسلام اور جدیدیت کو ایک دوسرے کا مخالف ٹھہرانے کی بجائے ان میں موافقت کی راہ تلاش کی۔نامق کمال کو ترقی کا سرسید احمد خان کہا جاسکتا ہے۔اِن کے بارے میں مولانا علی میاں جیسے راسخ العقیدہ علم مفکر کہتے ہیں:

''نامق کمال نے اسلامی اقدار کی علم برداری کی اور جن یورپین مصنفین نے اسلام کو گھٹا کر پیش کرنے کا اپنا پیشہ بنا رکھا ہے ان کے مقابلہ میں اس کے کارناموں کو نمایاں کیا جیسے کہ سرسید احمد خان نے اپنے مناظروں اور متعدد کتابوں سے کیا ہے۔''[۹]

نامق کمال کے خیال کے مطابق اسلام اور مغربی تہذیب کے وہ حاوی اور عملی طریقے ساتھ ساتھ چل سکتے تھے جن کی مدد سے معاشی ترقی ممکن ہوئی۔نامق کمال اسلام اور مغرب کے امتزاج کے ساتھ پین اسلام ازم کے بھی حامی تھے۔

مصر میں مولانا جمال الدین افغانی کے شاگرد مفتی عبدہُ نے وہی کردار ادا کیا جو کہ ترکی میں نامق کمال اور ہندوستان میں سرسید احمد خان نے کیا تھا اور اس فکر کی حمایت کی کہ اسلام اور جدیدیت ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ ایک دوسرے کو طاقتور بناتے ہیں۔لارڈ کرومر مصنف(Modern Egypt) محمد عبدہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

''محمد عبدہُ مصر کے جدید ذہنی مکتب فکر کے بانی تھے۔یہ مکتبِ خیال ہندوستان کے اس مکتب خیال سے بہت مشابہت رکھتا ہے جو علی گڑھ یونیورسٹی کے بانی سرسید احمد خان نے کیا تھا۔''[۱۰]

ملکِ شام جہاں ایک طرف جدیدیت اور اسلام میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا سوال تھا، وہاں ایک عظیم مفکر علامہ امیر شکیب ارسلان سامنے آیا جو کہ عقلیت پسندی کا حامی تھا۔امیر شکیب اپنی کتاب ''اسباب زوالِ امت'' میں اسلام کے زوال کے اسباب بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''ہمارے تنگ خیال لوگوں نے اسلام کو جو نقصانات پہنچائے وہ ملحدوں کے نقصانات سے کسی طرح کم نہیں ہیں۔فرق صرف یہ ہے کہ یہ لوگ جو کچھ کرتے

ہیں بدنیتی سے نہیں بلکہ جہالت سے کرتے ہیں چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تنگ خیال قدامت پسندوں نے اسلام کے دشمنوں کا راستہ صاف کر دیا ہے اور انہیں یہ موقع دیا ہے کہ وہ اسلام پر یہ الزام لگائیں کہ اسلامی تعلیم ترقی کے منافی ہے پھر اس تنگ خیال جماعت نے مسلمانوں کو دنیا سے الگ کر کے اسلام کو محض آخرت کا دین بنا دیا ہے۔ انہی قدامت پسندوں نے سائنس، کیمیا اور فلسفۂ جدید کے خلاف اس لیے لڑائیاں کیں کہ یہ کافروں کے علوم ہیں۔ مسلمانوں کو ان علوم سے محروم کر کے ان کے بازوؤں کو کاٹ دیا ہے حالانکہ یہ بات ظاہر ہے کہ زمین اپنے خزانوں کو انہی کے سپرد کرتی ہے جو سائنس کی امداد سے ان کو تلاش کریں۔ یہ علومِ جدیدہ سے الگ رہنے کا نتیجہ ہے کہ ہم نے اپنے آپ کو دیگر اقوام کا شکار بنا دیا ہے۔ ہم گر رہے ہیں اور وہ ترقی کر رہے ہیں۔ یہاں تک کہ نہ صرف انہوں نے ہماری دنیا پر قبضہ کر لیا ہے بلکہ وہ اپنے علوم کے ذریعے ہم کو ہماری دنیا سے متنفر کرنے کی طاقت کے مالک ہو گئے ہیں۔''[۱۱]

علامہ امیر شکیب ارسلان کے مذکورہ بالا اقتباس سے اُن کی روشن خیالی مکمل طور پر واضح ہو جاتی ہے اور یہ کہ اُن کی روشن فکر نے اپنے عہد کے فکری اور مذہبی شعور کا جو کہ تنگ خیال اور قدامت پسند علما کے تسلط میں تھا کا پردہ چاک کر دیا اور اپنے ملک کے لوگوں کو جدت پسندی کی راہ پر لانے میں بھرپور کردار ادا کیا اور انہیں مذہبی اور فکری جمود وانحطاط سے نکال کر سائنس اور سائنسی طرزِ فکر کا حامل کیا۔

خرد افروزی یا عقلیت پسندی کی روایت جس کا جائزہ ہم نے مغرب سے شروع کیا تھا اپنا ارتقائی سفر طے کرتے ہوئے جب ہندوستان میں داخل ہوتی ہے تو یہاں پر ہمیں اس تحریک کی نمایاں اور قائد شخصیت سرسید احمد خان کی دکھائی پڑتی ہے جنہیں بلاشبہ ہندوستان اور اُردو میں خرد افروزی اور عقلیت پسندی کا بانی کہا جا سکتا ہے۔

سرسید احمد خان نے مسلمانوں کی اصلاح اور ترقی کے لیے اس وقت قدم اُٹھایا جب مسلمانوں پر عرصہ حیات تنگ تھا اور انگریز اُن کے خون کا پیاسا تھا، انہیں کالے پانی بھیجا جاتا تھا، تختہ دار پر کھینچا جاتا تھا، ان کے گھروں کو مسمار کیا جاتا تھا اور ان پر نوکریوں اور معاش کے تمام دروازے بند تھے۔ ان کی دوررس نگاہ یہ دیکھ رہی تھی کہ اگر اصلاح احوال کی جلد کوششیں نہ کی گئیں تو ذلت وپستی ان کا مقدر ہو کر رہے گی اور یہ کہ اگر مسلمانوں نے پرانی روش کو

ترک نہ کیا اور توہمات میں گھرے رہے اور تنگ خیال مولویوں کے پیچھے بھاگتے رہے تو حقیقی اسلام سے دور ہو جائیں گے۔ سرسید کے نزدیک مسلمانوں کی ان ذہنی اور سماجی بیماریوں کا حل انگریزی زبان اور جدید مغربی علوم کا حصول ہے اور اسی مقصد کی خاطر وہ تمام عمر جدوجہد کرتے رہے۔

مغربی تہذیب کی جانچ اور پرکھ کا دینی وفکری مسئلہ بھی انہیں درپیش تھا اور دینی مسائل کے متعلق وہ عقلی مسائل بھی درپیش تھے۔ جونئ سائنسی معلومات کی وجہ سے سامنے آرہے تھے اور عیسائی مبلغین کے مناظروں کا وہ چیلنج بھی تھا جو مغربی مستشرقین کے سائنسی مطالعہ اسلام پر مبنی تھا۔ سرسید نے معتزلہ کے انداز میں عقلیتی متکلمانہ اصول کے تحت اسلام کی ازسرِنو واضح اور صحیح سمت متعین کی۔

پیغمبر اسلامؐ کے خلاف عیسائی مشنریوں کے افکار کا جواب سرسید سے بہتر شاید ہی کسی اور نے دیا ہو۔ محمد علی صدیقی اس ضمن میں لکھتے ہیں:

> ''میرا خیال ہے کہ ''خطبات احمدیہ'' سے زیادہ اسلام اور پیغمبر اسلام کے دفاع میں کوئی اور کتاب اب تک نہیں لکھی گئی جب کہ سید جمال الدین افغانی، زاغلول پاشا شام کے مشہور عالم امیر ارسلان شکیب اور مصر کے عبدالعزیز شارویش کی تمام تصنیفات خطبات احمدیہ کے سامنے ہیچ ہیں۔'' [۱۲]

سرسید نے اس عہد کے مروجہ اعتقادات کو حدفِ تنقید بنایا اور مسلمانوں کو اندھی تقلید کرنے کی بجائے غور وفکر کا درس دیا۔ رائج مذہبی تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے سرسید نے کہا:

> ''اب میں نہایت ادب سے پوچھتا ہوں کہ جو جو کتبِ مذہبی اب تک ہمارے ہاں موجود ہیں اور پڑھنے پڑھانے میں آتی ہیں ان میں سے کون سی کتاب ہے جس میں فلسفۂ مغربیہ اور علومِ جدیدہ کے مسائل کی تردید یا تطبیق مسائلِ مذہبیہ سے کی ہو۔ وجودِ سماواتِ سبع کی ابطال پر جو دلیلیں ہیں ان کی تردید کس کتاب میں لکھی ہے۔ اثباتِ حرکتِ زمین اور ابطال حرکت ودورئی آفتاب پر جو دلیلیں ہیں ان کی تردید کس سے جا کر پوچھیں، عناصرِ اربع کا غلط ہونا جواب ثابت ہو گیا ہے اس کا کیا علاج کریں۔ پس ایسی حالت میں ان (مذہبی) کتابوں کا نہ پڑھنا ان کے پڑھنے سے ہزار درجے بہتر ہے۔ ہاں اگر مسلمان مردِ میدان

ہیں اور اپنے مذہب کو سچا سمجھتے ہیں تو بے دھڑک میدان میں آئیں اور جو کچھ ان
کے بزرگوں نے فلسفہ یونان کے ساتھ کیا تھا وہ فلسفہ مغربیہ اور علومِ محققہ جدیدہ
کے ساتھ کریں۔تب ان کا پڑھنا پڑھانا مفید ہوگا ورنہ اپنے منہ میاں مٹھو کہہ
لینے سے کوئی فائدہ نہیں۔''[۱۳]

سرسید نے اپنے خیالات اور فکر کے پرچار اور مسلمانوں کی ذہنی تربیت کی خاطر ''تہذیب الاخلاق'' جاری کیا۔ یہ نام ابن مسکویہ کے اخلاقی مقالے کے نام پر رکھا گیا تھا لیکن بظاہر وہ ایڈیسن اور اسٹیل کے (اسپکٹیٹر) کی طرز پر نکالا گیا تھا۔ یہ رسالہ بہت وسیع اور مختلف النوع موضوعات پر محیط ہوتا تھا۔ مثلاً صحتِ عامہ سے لے کر مذہب کے روحانی اصول اور عقلیت پسندانہ تفکر تک۔[۱۴]

اس رسالہ نے اُردو صحافت میں انقلاب پیدا کر دیا اور نثر کو سہل بنا دیا اور نئے اچھوتے، ذہنی اور فکری تصورات کو آسان زبان میں پیش کیا۔ جیسے ہی سرسید کے مضامین اس رسالہ میں شائع ہونے لگے تو جمود کا شکار قدامت پرست حلقوں میں اضطراب پیدا ہو گیا اور سرسید پر ہر سمت سے تہمتوں کے تیر برسنے لگے اور انہیں ملحد، نیچری، کافر اور دجال کہا گیا۔

سرسید نے قرآنی آیات کی تاویل عقلی اور سائنسی بنیادوں پر کی۔ان کا کہنا تھا کہ ''خدا کی بات اور اس کا کام ایک ہونا چاہیے۔'' ان کے نزدیک ''خدا کا قول یعنی مذہب اور خدا کا فعل یعنی فطرت، موجودات دونوں ایک ہیں۔'' دونوں میں تضاد ممکن نہیں ہے۔ سرسید کے نزدیک موجوداتِ عالم کی سائنسی تشریحات ثابت شدہ ہیں۔ لہٰذا ہمیں قرآنِ پاک یعنی کلامِ خدا کے معنی و مفاہیم انہیں سچائیوں سے متعین کرنے چاہئیں، چنانچہ انہوں نے کائنات کی تخلیق، آدم وحوا کا جنت سے نکلنا، انبیا، وحی اور الہام کی حقیقت، فرشتے، جن اور شیطان، لوح وقلم، حشر ونشر اور جبر وقدر جیسے بے شمار موضوعات کی تاویل نئے انداز سے کی۔

مولانا حالی نے ''حیاتِ جاوید'' میں ۵۱ (اکیاون) امور کی نشاندہی کی ہے جن کے بارے میں سرسید کے رائج شدہ اسلامی عقائد سے عقلی وفکری بنیادوں پر اختلاف کیا اور ان کی سائنسی اور عقلی توضیح کی۔

اُردو میں خردفروزی کی روایت کو آگے بڑھانے میں چراغ علی نے بھی نمایاں کردار ادا کیا۔ چراغ علی ریاست حیدرآباد کے انتظامیہ کے ملازم اور سرسید احمد خان کے رفیقِ خاص تھے۔آپ جہاں قرآن کی نئی تعبیر یا تفسیر پر زور دیتے ہیں وہیں دوسری جانب اسلامی قوانین کی کسی نئی اور روشن بنیاد کے امکانات پر بھی غور کرتے ہیں۔اُن

کے خیال میں اس بنیاد کا رویہ انسان دوستی پر استوار ہونا چاہیے کیونکہ انسان معصوم پیدا ہوتا ہے لیکن معاشرہ اسے خطا و گناہ میں ملوث کر دیتا ہے۔ چراغ علی کا خیال تھا کہ

> ''اسلامی معاشرتی و دیوانی قوانین کے کچھ اجزاء کو ازسرِ نو لکھنے کی ضرورت ہے۔ اسلامی فقہ کی تدوین نویں اور دسویں صدی کے حالات کے مطابق تھی۔ یہ منجمد معاشروں کی ضرورت تو پوری کر سکتی ہے لیکن جو معاشرے مغربی اثرات کے زیرِ اثر آج کے ہیں مثلاً ہندوستان، ترکی، مصر، الجزائران ممالک میں ایک نئے شرعی نظریئے کے وجود میں لانے کی ضرورت ہے جو روایتی نظام میں مکمل تبدیلیاں لا سکے اور وقت کے تقاضوں کے خلاف اصولوں کو خارج کر سکے۔''
>
> [۱۵]

سر سید احمد خان کی طرح چراغ علی بھی اسلامی قانون کے چار بنیادی عناصر حدیث، وحی، اجماع اور قیاس/ اجتہاد کے حقوق اور طریقوں کی جانچ کی جانب متوجہ ہوئے۔ تاکہ اُس ذہنی فرسودگی اور انجماد پر قابو پایا جا سکے جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ روایتی دیندار مُلّا اسلام پر مسلط کر رہے ہیں۔

بارہویں صدی سے لے کر انیسویں صدی تک یورپ میں ہونے والے مطالعۂ قرآن سے اُن کو قابل تعریف حد تک واقفیت تھی۔ انہوں نے یورپ میں ہونے والے قرآن کے تراجم کے اندر مصنوعی انتشار کے تاثر کی شدید تنقید کی۔

> ''وہ نہ صرف یہ کہ ہر اس موقع سے فائدہ اُٹھاتے ہیں جہاں مغرب کے قرآنی علم سے ہم آہنگی، تصدیق یا اس کے غلط نتائج کے ابطال کی ضرورت محسوس ہوتی ہے بلکہ کلاسیکی اسلام میں اس قسم کے متضاد استنباط نتائج کے ساتھ بھی یہی رویہ اختیار کرتے ہیں اور اس طرح ایک عالمانہ ٹھوس منہاجیات کی جانب قدم بڑھاتے ہیں۔ نولا یکی کی طرح وہ بھی سورتوں کے مکی اور مدنی تقسیم کے قائل تھے، لیکن ان کی اپنی تقسیم سود، جدید پسندی کے تقاضوں کے باعث نولا یکی سے بڑی حد تک مختلف ہے۔''[۱۶]

چراغ علی کے مطابق اسلام میں ترقی پذیری کا جوہر ہے اور وہ اپنے گرد و پیش میں ہونے والے انقلابات جو

کہ سماجی اور سیاسی نوعیت کے ہیں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالنے کی صلاحیت اور لچک رکھتا ہے۔ چراغ علی کے خیال میں اسلام جدیدیت اور عقلیت پسندی کا مظہر ہے۔

''عام علم شرع کا اسلام نہیں بلکہ وہ ایمان جس کی تعلیم خود قرآن دیتا ہے۔ ترقی اور بہتری کے لیے تبدیلی کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس کے اندر تیزی کے ساتھ آگے بڑھنے، ترقی کے مدارج طے کرنے، عقلیت پسندی اور نئے حالات سے ہم آہنگ ہونے کا اہم اصول ودیعت ہے۔'' [۱۷]

اپنے اِن اجتہادی خیالات کے باوصف مولوی چراغ علی فکر اسلامی کو حالات کے تناظر میں ڈھالنے کی ضرورت کے قائل تھے اور لوگوں میں سائنسی طرزِ فکر اور عقلیت پسندانہ خیالات کے فروغ کے حامی تھے تا کہ اس کے ذریعہ سے لوگوں کے اذہان سے فرسودگی اور جمود کا خاتمہ کیا جائے۔

شیخ صلاح الدین خدا بخش کا نام بھی خرد افروزی کے ذیل میں آتا ہے۔ سرسید احمد خان اور سید امیر علی کے بعد صلاح الدین خدا بخش کا مقام بنتا ہے لیکن افسوس اس بات کا ہے کہ پڑھا لکھا مسلمان طبقہ بھی بہت کم ان کے نام سے واقف ہے حالانکہ وہ ایک بڑے روشن خیال اہلِ قلم تھے۔

تاریخِ اسلام پر انہوں نے انگریزی میں بہت سی کتابیں لکھیں اور ''فان کریمر'' اور ''برونو'' کے مقالات اور رسائل بھی انگریزی میں منتقل کیے۔ آج کل جب کہ تاریخ نگاری کو قومی تفاخر کا ایک حصہ بنا لیا گیا ہے ان کی محققانہ تصانیف بہت کم پڑھی جاتی ہیں۔ سید علی عباس جلالپوری، شیخ صلاح الدین خدا بخش کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ہندوستان میں غالباً سب سے پہلے انہوں نے اس امر کی طرف توجہ دلائی کہ قرآن مجید کو سائنس یا قانون کی کتاب نہیں سمجھنا چاہیے وہ دراصل افراد اور اقوام کی روحانی تربیت اور اخلاقی اصلاح کے لیے بھیجا گیا تھا۔'' [۱۸]

شیخ صلاح الدین خدا بخش ان معاصر متکلمین کی کوششوں کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتے جو سائنس کے ہر نئے انکشاف، فلسفہ کے ہر نئے نظریے اور قانون کے ہر نئے رجحان کی تلاش قرآن مجید میں کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''قرآن کو صحیح طور پر سمجھا جائے تو وہ روحانی اور اخلاقی راہنمائی کے لیے ہے۔ وہ نوعِ انسان کے سامنے چند نصب العین پیش کرتا ہے۔ وہ ایسے قوانین کا

مجموعہ نہیں ہے جو نا قابلِ تغیر ہوں۔‘‘[۱۹]

پروفیسر ٹوئن بی کے مطابق جب کسی فاتح قوم کے تمدن کا اثر کسی مفتوح قوم پر پڑتا ہے تو دو طرح کے طبقات سامنے آتے ہیں۔ایک طبقہ وہ ہوتا ہے جو کہ نئے تمدن کا یکسر انکار کر دیتا ہے اور اپنے قدیم تمدن و روایات میں کسی قدر کی تبدیلی یا تغیر قبول نہیں کرتا ایسے طبقہ کو زیلٹ(Zealots) کہتے ہیں۔دوسرا طبقہ جو کہ اقلیت پر مشتمل ہوتا ہے نئے تمدن کو قبول کر لیتا ہے اور اس تمدن کے زیر اثر اپنے معاشرے میں تبدیلیاں کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے اسے (Herodians)’’ہرودیائی‘‘ کا نام دیتے ہیں۔

پروفیسر ٹوئن بی کے خیالات کی رُو سے سر سید احمد خان،سید امیر علی اور شیخ صلاح الدین خدا بخش ’’ہرودیائی‘‘ ہیں اور جن لوگوں نے ان کی روشن خیالی،عقلیت پسندی،وسعتِ مشرب اور حقیقت پسندی کے خلاف قلم اُٹھایا وہ ’’زیلٹ‘‘ سمجھے جاسکتے ہیں۔

مرزا اسد اللہ خاں غالب کا ذکر عقلیت پسندی کے باب میں نہ کرنا مبنی بر انصاف نہ ہوگا۔ برصغیر میں اُردو ادب میں عقل و خرد کی جتنی پذیرائی غالب نے کی ہے،کم لوگوں نے کی ہوگی۔اُن کے اشعار میں جا بجا عقل و خرد کی ستائش ملتی ہے۔سید علی عباس جلالپوری،مرزا کی عقلیت پسندی کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ’’مرزا غالب وحدتِ وجود کی فکری روایت یا تصوفِ معقولی سے تعلق رکھتے ہیں۔مرزا کے کلام اور ان کی تحریروں سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مرزا عقل وخرد کے پرستار اور دانش و فرہنگ کے شیدائی تھے۔عقل کے مقابلے میں نقل کو اور فلسفے کے مقابلے میں فقہ کو ہیچ سمجھتے تھے۔‘‘[۲۰]

غالب،سید مہدی مجروح کے نام خط میں لکھتے ہیں:

> ’’میاں کس قصے میں پھنسا ہے۔فقہ پڑھ کر کیا کرے گا،طب و نجوم و ہیئت و منطق و فلسفہ پڑھ جو آدمی بنا چاہے۔‘‘

مرزا کا اپنے عہد کا مقفا و مسجع اندازِ گفتگو ترک کرنا،مکتوب میں بے تکلفی سے مخاطب کرنا اور لفافے پر پتہ بھی جدید انداز سے لکھنا مرزا کی جدت پسندی کا ثبوت ہیں۔سید سبطِ حسن،مرزا کی خرد افروزی کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ’’وہ صحیح معنی میں مردِ آزاد تھے۔مذہبی تعصّبات سے مبرا،رسوم و قیود کی بندشوں سے گریزاں،رنگ و نسل کی تفریق کے منکر،دینِ بزرگاں کی پیروی سے بیزار،

خرد کے گرویدہ اور توہمات سے متنفر، ایسے روشن خیال شخص کو مغربی تمدن کی خوبیوں کی تہہ تک پہنچنے میں زیادہ دیر نہ لگی ہوگی۔''[۲۱]

مرزا نے سید احمد خان کی تصحیح کردہ ''آئینِ اکبری'' پر جو تقریظ منظوم لکھی اس کے بعد مرزا غالب کی روشن خیالی کے بارے میں کسی شک وشبہے کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ یہ واقعہ ۱۸۵۵ء کا ہے۔تقریظ کی تمہید میں غالب، سید احمد کی تعریف کرتے ہیں کہ ایک ''دیدۂ بینا'' نے ''کہنگی'' کو نیا لباس پہنایا ہے لیکن آئین اکبری کی تصحیح ان کی ''ہمتِ والا'' کے لیے باعث ننگ وعار ہے اور یہ کہ میں ''آئینِ ریا'' کا دشمن ہوں لہٰذا ان کے کام پر آفریں نہیں کہہ سکتا۔

سید احمد کو مشورہ دیتے ہوئے غالب کہتے ہیں:

مردہ پروردن مبارک کارِ نیست
خود بگو، کان نیز جز گفتار نیست

(مردہ پروری اچھا مشغلہ نہیں تم خود ہی کہو کہ کیا یہ سب باتیں ہی باتیں نہیں ہیں) [۲۲]

سید احمد خان کو غالب کی یہ تنقید پسند نہ آئی تھی اور اسی لیے انہوں نے اپنی کتاب میں غالب کی اس تقریظ کو شامل نہیں کیا تھا۔

عقل وخرد کی ستائش غالب نے جس طور کی اس کے بارے میں علی عباس جلالپوری کہتے ہیں:

''عقل وخرد کی ستائش جس جوش وخروش سے مرزا غالب نے کی ہے ہمارے ادب میں فردوسی،طوسی اور فیضی کے سِوا شادہ ہی کسی نے کی ہو۔اہل حال شروع سے کشف و وجدان کے مقابلے میں عقل کو ہیچ سمجھتے رہے ہیں۔ ہمارے ہاں مرزا غالب اور سر سید احمد خان بہت بڑے خرد پسند تھے۔''[۲۳]

سر سید کے بعد نمایاں روشن خیال ہستی علامہ شبلی نعمانی کی ہے جن کا شمار ان چند علمائے کرام میں ہوتا ہے جو جدید تعلیم یافتہ اور قدامت پسند علماء کے طبقوں میں برابر عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔شبلی سر سید کے ساتھی تھے اور انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک زندہ قوم بنانے کے لیے جو عملی تحریک شروع کی تھی اس کے زبردست حامی تھے۔سر سید ہی کی اتباع میں آپ نے ایک سکول قائم کیا جو کہ بعد میں شبلی کالج میں تبدیل ہوگیا۔آپ کا اصل میدان تاریخِ اسلام تھا چنانچہ آپ نے سیرت النبیؐ پر جو کتاب لکھی وہ اب اسلامی لٹریچر میں کلاسیک کا درجہ رکھتی ہے۔

علومِ اسلامی میں تحقیق کی جوطرح آپ نے ڈالی تھی اسے جاری رکھنے کے لیے آپ نے اعظم گڑھ میں واقع مکان میں مشہور علمی ادارہ ''دارالمصنفین '' قائم کیا۔علامہ شبلی نے کفر والحاد کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کی شعوری کوششیں کی اور علماء کو خبردار کیا کہ وہ فلسفہ کی کمین گاہوں سے نکل کر آنے والے کفر کو روکیں۔ جب مسلمان فکری پستی اور زوال کے باعث عیسائی مبلغین سے متاثر ہو رہے تھے اور وہ ملحدین کے اعتراضات رد کرنے کے لیے اپنے عقائد کے متعلق سے اثباتی جواز چاہتے تھے۔شبلی نے عقلی دلیلوں سے اثباتی جواز پیدا کر کے ایک بڑا کارنامہ سرانجام دیا۔

شبلی کی اہم تصنیف ''الکلام اور علم الکلام'' ہےاس کتاب کے ذریعہ شبلی نے اسلام کے بنیادی عقائد کو علم وفکر اور عقلیت کی روشنی میں پیش کیا۔وہ لوگ جو عقیدوں کے پابندِ محض ہو کر اپنے اپنے مسلک پر کاربند چلے آرہے تھے ، کے لیے عقل وخرد کے نئے درواء کیے۔

بیسوی صدی کی روشن خیال اور جدیدیت پسند بنیادی ہستی شاعر اور مفکر ڈاکٹر علامہ محمد اقبال تھے جس طرح کہ انیسویں صدی کی جدیدیت پسند نمایاں شخصیت سید احمد خان تھے۔اقبال کے کثیر الجہت مابعد الطبیعاتی اندازِ فکر سے موجودہ زمانے کی اقدار کے مطابق اسلام کی تعریفِ نو ایک درمیانی راہ کی صورت میں ابھرتی ہے۔علامہ اقبال نے کائنات کے حرکی اور ارتقائی تصور پر بہت زور دیا ہے۔ان کے نزدیک تمام موجوداتِ عالم جن میں انسان بھی شامل ہے۔قانونِ حرکت اور تغیر کے تحت ہے۔اپنی مشہور نظم ''ساقی نامہ'' میں لکھتے ہیں:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود [۲۴]

اپنے خطبات میں اقبال نے اس حرکت،تغیر اور ارتقاء کا جا بجا ذکر کیا ہے جسے وہ زندگی کا خاصہ اور لازمہ خیال کرتے ہیں:

''میری داخلی زندگی میں کوئی شے جامد نہیں ہے ایک مستقل حرکت ہے۔ کیفیتوں کا ختم نہ ہونے والا بہاؤ ہے۔ایک پیہم تموج ہے جس میں نہ کہیں ٹھہراؤ ہے نہ قیام کا مقام۔''[۲۵]

اقبال اشعری مفکروں کا ذکر کرتے ہوئے (جو ایٹمی فلسفے کے قائل تھے) لکھتے ہیں:

''خدا کا تخلیقی عمل مسلسل جاری ہے لہٰذا ایٹموں کا شمار ممکن نہیں، ہر لحظہ نئے ایٹم وجود میں آتے ہیں اور کائنات مسلسل بڑھتی اور پھیلتی رہتی ہے اور کوئی شے ثابت اور قائم نہیں۔''[۲۶]

اقبال نے مذہبی، متصوفانہ یا اسلام کے عقلیت پسند فکر سے یا جدید مغرب کے فلسفیانہ فکر سے جن ذریاتی عناصر کا انتخاب کیا تھا۔ ان کی انہوں نے نئی تعریف اور توضیح کی اور اپنے فکر کے سانچے کی تکمیل میں ان سب کو مجتمع کرنے کی کوشش کی۔ اقبال کا دعویٰ ہے کہ

''وجدان خرد کی ایک اعلیٰ شکل ہے اور اس کا دشمن نہیں ہے۔ مذہب جو بذریعہ وجدان اپنا جواز حاصل کرتا ہے فلسفیانہ خرد کی رو سے قابلِ فہم ہے کیونکہ علم کے یہ دونوں ذرائع باہم متضاد ہونے کے بجائے ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔''

[۲۷]

اقبال کے بنیادی افکار کا ایک پہلو جس کی اہمیت اور ضرورت کو اقبال شدت سے محسوس کرتے ہیں ''اجتہاد'' ہے۔ اجتہاد اسلام میں قانونی، پیش رفت کا اصول ہے۔ اسلامی تاریخ میں جو خرابی پیدا ہوئی وہ تہذیب کے اس متحرک عنصر کے فقدان کی وجہ سے ہوئی جو چند تاریخی حقائق کے دباؤ کی وجہ سے رونما ہوا۔ مثلاً المتوکل کے دور میں معتزلین پر قدامت پسند علماء کی قطعی سیاسی فتح جو اپنی جگہ ہر عقلی تاویلات میں کم غیر محتاط تھے۔ راہبانہ تصوف کا آغاز اور عروج جس نے اس دنیا کے حقائق سے الگ تھلگ رہنے کو ترجیح دی۔

علامہ اقبال نے اپنی شہرہ آفاق نظم ''اسرارِ خودی'' میں والہانہ وحدت الوجود اور مسلمانانِ برصغیر کے فکری جمود کو لازم و ملزوم ٹھہرایا تھا اور اسی پر ماتم کیا تھا۔ علامہ نے اپنے افکار کے ذریعہ سے مسلمانانِ ہند کو تغیر و خودی کا پیغام دیا اور ہر نقشِ کہن کو مٹانے کا درس دیا جو صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اگر مروّجہ فرسودہ نظامِ فکر کی گرفت سے آزاد ہو کر عقل و خرد اور روشن خیالی کے ساتھ فکر و تدبر کو اختیار کیا جائے۔

نیاز فتح پوری اردو ادب کی ان چند ہستیوں میں سے ہیں جنہوں نے اُردو میں خرد افروزی اور روشن خیالی کی تحریک کو ایک نئی قوت عطا کی اور سرسید سے شروع ہونے والے اس سلسلہ کو آگے بڑھایا۔ علامہ نیاز فکری اعتبار سے روایت کی بجائے درایت کے قائل تھے اور کسی بھی چیز کو عقل، منطق اور فلسفہ کی روشنی میں کھنگالنے کے قائل تھے جس

کا ثبوت رسالہ ''نگار'' ہے جسے علامہ نے جاری کیا اور اس (نگار) کے ذریعے سے عوام کو متعدد فکری مغالطوں سے محفوظ رکھنے کے لیے کام کیا جس کی بنا پر انہیں ملحد، کمیونسٹ، دہریہ اور باغی کہا گیا۔ ان کی کتاب ''من و یزداں'' کو ایک خاص قدامت پرست اور گرد آلود نگاہ سے دیکھا گیا۔ محمد علی صدیقی کہتے ہیں:

> ''انہوں (نیاز فتح پوری) نے بڑی پا مردی کے ساتھ علم ہندوستان کے اُردو معاشرے میں رائج پاپولر الٰہیات میں من گھڑت اسرائیلی روایات کا بطلان کیا۔ اس بطلان کو سادہ لوح حضرات ''بغاوت'' سمجھے لیکن یہ بغاوت نہیں بلکہ محض اعلائے کلمہ حق تھا کیا یہ درست نہیں کہ سرسید احمد خان کی تصنیف ''الخطباتِ احمدیہ'' مولانا اسیر ادروی (جامعہ اسلامیہ بنارس) کی کتاب ''تفسیروں میں بنی اسرائیلی روایات'' اور اس قبیل کی دوسری کتب اور علامہ نیاز فتح پوری کی کتاب ''من و یزداں'' کے پسِ پشت ایک وسیع علمی وفکری روایت کا سلسلہ ملتا ہے۔''[۲۸]

ادیب، فلسفی اور مفکر چونکہ اپنے عہد سے نہ صرف متاثر ہوتا ہے بلکہ اپنے عہد پر گہری نگاہ رکھتا ہے اور معاشرہ میں پیدا ہونے والے جمود کو تحرک عطا کرتا ہے اور باطل افکار و نظریات کی بیخ کنی میں کردار ادا کرتا ہے۔

نیاز فتح پوری نے ساری عمر حقیقی اسلام کی صحیح ترین تصویر پیش کرنے کی سعی کی ہے اور اس بنیاد پرستی کا مذاق اُڑایا ہے جو عبادات کے ظاہری کروفر کے غرور میں اسلام کی حقیقی روح نابود کرتی رہتی ہے۔

اِسی ضمن میں کہتے ہیں:

> ''مجھے بلا پس وپیش اس حقیقت کا اظہار کر دینا چاہیے کہ وہ لوگ جو اپنے کو اکابر دین کہتے ہیں ان کو گروہِ طاغوت سمجھو، وہ جو خانقاہوں میں ہاتھوں کو رسمِ دست بوسی کے لیے پھیلائے ہوئے ہیں ان کو دشمنِ روحانیت جانو، وہ جو تمہیں اپنے آگے جھکنے پر مجبور کرتی ہیں ان کو غول صحرائی سے زیادہ وقعت نہ دو۔ وہ وقت گزر گیا جب خدا مسجد و مندر میں ملتا تھا اب نہ وہ مسجد و مندر ہیں۔ نہ وہ مسجد و مندر تک پہنچانے والے، اب خدا ملتا ہے۔ نفس کی آزادی میں، ترکِ تقلید میں، قلب کے اس انبساط میں جو صرف اپنی ہی تدبیر و تفکر سے حاصل ہوتا ہے اور

روح کی اس آزادی میں جو صرف اخلاق ہی کی پاکیزگی سے میسر آتی ہے۔ رسمی مذاہب ترک کردو، کہ اب ان سے ''صرف فساد وسعک وماء'' کا کام لیا جاتا ہے، مدعیان مذہب کو ٹھکرا دو کہ نوعِ انسانی کی تفریق کا ذمہ دار گروہ تنہا یہی ہے۔''[۲۹]

سرسید احمد خان کی طرح علامہ نیاز بھی مذہب اور سائنس کی صداقت کے قائل تھے اور سائنسی طرزِ فکر کے تحت اور اس کی روشنی میں مذہب کی تفہیم کے حامی تھے۔ بقول محمد علی صدیقی:

''نیاز فتح پوری سائنسی قوانین کو فطرت کی عین منشاء سمجھتے تھے۔ وہ انہیں مشرف بہ اسلام کرنے کی بجائے انہیں قوانینِ قدرت کے طور پر تسلیم کرنا چاہتے تھے اور یہی وہ قدرِ مشترک ہے جو سرسید، اقبال اور نیاز فتح پوری کو ایک ہی لڑی میں پروتی ہے۔''[۳۰]

علم وفکر کی تفہیم وترسیل ہی معلم کا خاصا ہوتی ہے اور نیاز فتح پوری نے یہ کام نہایت کامیابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔

سید سبط حسن ہمارے ملک کے ایک اہم روشن خیال اور عقلیت پسند ادیب و دانشور تھے۔ انہوں نے سیاست، صحافت، ادب، تاریخ اور سماجی علوم خاص طور پر بشریات میں نمایاں کام کیا اور علم وادب کے سرمائے میں گرانقدر اضافہ کیا۔ سبط حسن بھی سرسید احمد خان کی طرح سائنسی طرزِ فکر واحساس کے علمبردار تھے۔ ڈاکٹر سید جعفر احمد، سبط حسن کے بارے میں بیان کرتے ہیں۔

''اگر تہذیبی وسماجی مسائل پر سنجیدہ تجزیہ نگاری کی روایت کا تعین کرنے کی کوشش کی جائے اور سرسید احمد خان سے اس کا آغاز کیا جائے تو بھی جو نام ہمارے سامنے آئیں گے وہ انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ سبط حسن کی علمی سرگرمیوں کی اہمیت یہی ہے کہ انہوں نے انتہائی نامساعد حالات میں زندگی کے ٹھوس مسائل کو گفتگو اور مطالعے کا موضوع بنایا اور مسائلِ زیست کی تفہیم کے لیے سائنسی اندازِ فکر کو برتتے ہوئے خرد افروزی کی روایت کو آگے بڑھایا۔[۳۱]

سبط حسن کے ہاں نہایت متنوع موضوعات پائے جاتے ہیں۔ وہ انسانی تہذیب کے ہمہ جہت ارتقاء کے

اسباب سے نہ صرف واقف تھے بلکہ اس ارتقائی عمل پر اثر انداز ہونے والے تمام عوامل پر بھی گہری نگاہ رکھتے تھے۔ ہم عصر معاشروں میں افراد کو جن داخلی و خارجی مشکلات کا سامنا ہے وہ بھی ان کی نگاہ سے اوجھل نہیں یہی وجہ ہے کہ اُن کے ہاں پائے جانے والے موضوعات میں تنوع پایا جاتا ہے۔

ایک سماجی مورخ کی حیثیت سے سبطِ حسن کو مختلف معاشروں کے مادی اور نظریاتی نظاموں اور طرزِ فکر سے بھی خصوصی شغف تھا۔ وہ ایک کٹر مارکسی تھے یہی وجہ تھی کہ وہ تاریخ، تہذیب، عقائد اور افکار کے مطالعے میں مارکسی اصولوں سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔

حوالہ جات

۱۔ لانگ مین، ص ۴۵۵۔

۲۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، ۲۰۰۳ء۔

۳۔ سبطِ حسن: ''نویدِ فکر''، مکتبہ دانیال کراچی، ۲۰۰۶ء، ص ۸۵۔

۴۔ ابوزہرہ مصری مترجم غلام احمد حریری، اسلامی مذاہب، ص ۲۱۲۔

۵۔ سبطِ حسن، سید؛ نوید فکر، ص ۸۳۔

۶۔ ایضاً ، ص ۸۲۔

۷۔ علامہ شبلی نعمانی: ''علم الکلام اور الکلام''، دوست ایسوسی ایٹ، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۹۲۔

۸۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر: ''سرسید احمد خان اور جدت پسندی''، ارتقاء مطبوعات، کراچی، ۲۰۰۲ء، ص ۱۳۔

۹۔ ایضاً ، ص ۱۳۔

۱۰۔ ایضاً ، ص ۱۵-۱۴۔

۱۱۔ ایضاً ، ص ۱۵۔

۱۲۔ سید سبط حسن، نوید فکر، ص ۱۴۲۔

۱۳۔ پروفیسر عزیز احمد مترجم ڈاکٹر جمیل جالبی: ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۶۸۔

۱۴۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل، (مقالہ) مرتبین انوار احمد ڈاکٹر، روبینہ ترین ڈاکٹر، خطباتِ اقبالیات، بہاء الدین زکریا

یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۶ء، ص ۳۹، ۳۸۔

۱۵۔ پروفیسر عزیز احمد، مترجم ڈاکٹر جمیل جالبی، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ص ۹۷-۹۶۔

۱۶۔ ایضاً ، ص ۹۹۔

۱۷۔ علامہ محمد اقبال، مترجم شہزاد احمد، اسلامی فکر کی نئ تشکیل، مکتبۂ خلیل لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۷۔

۱۸۔ علی عباس جلالپوری، سید؛ ، اقبال کا علمِ کلام، تخلیقات، لاہور، بارِ سوئم، فروری ۲۰۰۳ء، ص ۵۶-۵۵۔

۱۹۔ ایضاً ص ۵۶۔

۲۰۔ علی عباس جلالپوری، سید؛ مقالاتِ جلالپوری، تخلیقات، لاہور، بارِ دوم ۲۰۰۰ء، ص ۳۶۔

۲۱۔ سبطِ حسن، سید؛ ، نوید فکر، مکتبہ دانیال، کراچی، بارِ دھم ۲۰۰۶ء، ص ۱۳۵۔

۲۲۔ ایضاً ص ۱۳۷۔

۲۳۔ علی عباس جلالپوری، سید؛ ، مقالاتِ جلالپوری، تخلیقات، لاہور، بارِ دوم ۲۰۰۰ء، ص ۳۷۔

۲۴۔ سبطِ حسن، سید؛ نوید فکر، ص ۵۶۔

۲۵۔ عزیز احمد، پروفیسر؛ مترجم ڈاکٹر جمیل جالبی، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ص ۲۱۳۔

۲۶۔ مقالاتِ جلالپوری، تخلیقات، لاہور، بار دوم ۲۰۰۰ء، ص ۳۷۔

۲۷۔ سبطِ حسن، سید؛ نوید فکر، ص ۳۲۔

۲۸۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر؛ جہات، ارتقاء مطبوعات، ۲۰۰۲ء، ص ۵۴-۵۳۔

۲۹۔ علامہ نیاز فتح پوری، من و یزداں، فکشن ہاؤس لاہور ۲۰۰۵ء، ص ۱۸۔

۳۰۔ محمد علی صدیقی، ڈاکٹر؛ جہات، ص ۵۶۔

۳۱۔ ارتقاء شمارہ ۳۹، ص ۴۸-۴۷۔

مجید امجد کی شاعری میں سائنسی شعور کی جھلک

ڈاکٹر سید عامر سہیل *

Abstract:
Majeed Amjad is considered to be as a trend-setting poet of 20th century. His poetry in terms of craft and thought is reflection of the impulse of his age. He has not only figured out the political, social, cultural and linguistic seen in his poetry but also he has touched the subjects of philosophy, metaphysics, and psychology. And he also made science and astronomy as the subject of his poetry but also he molded these thoughts in his creative experiences. This critical essay is an overview of Majeed Amjad's poetry and specially that poetry which represents the scientific consciousness. This has been delineated in this essay, with different references and examples that the subject of scientific consciousness has a very significant importance in his poetry and how Majeed Amjad makes it the part of his creative experience.

جدید عہد میں شاعری اور سائنس کے مابین رشتوں کی موجودگی کا سوال بھی زیرِ بحث رہا ہے اور یہ سوال اُٹھایا جاتا رہا ہے کہ کیا سائنس اور ادب میں کوئی حقیقی انسلاک موجود ہے؟ جہاں تک سائنس کا تعلق ہے یہ حواس کے ذریعہ اخذ شدہ علم کو اپنی فکری بنیاد بناتی ہے جب کہ شاعری اس سے ماورا ہو کر وجدان اور تخیل سے اپنا ناطہ جوڑتی ہے یوں بظاہر دونوں علوم کے منطقے نہ صرف مختلف ہو جاتے ہیں بلکہ ایک دوسرے سے متضاد سمتوں میں سفر کرنے لگتے ہیں۔ یہ بات تو درست ہے کہ شاعری بھی حواس کے ذریعہ اپنے تجربات کو اخذ کرتی ہے تاہم تخلیقی عمل کی پیچیدگی کسی تجسیم کے دائرے سے ماورا ہے۔ شاعری اور ادب کے بارے میں یہ مباحث مشرق کی نسبت مغرب میں زیادہ عام رہے ہیں۔ سائنس کو فطرت اور شاعری سے بے بہرہ کر دینے والی قوت مانا گیا تو دوسری طرف شاعری کو جنسی مستی میں لگائی گئی چیخیں قرار دیا گیا۔ غرض اس طرح کی آرا ہر دو اطراف سے دی جاتی رہی ہیں تاہم جدید طبیعات کے فروغ اور کوانٹم نظریات نے ایک معمولی ایٹم کے اندر رشتوں کے عظیم جال کو دریافت کیا ہے۔ اب ایٹم محض چند ذرات پر مبنی کوئی ٹھوس حقیقت نہیں رہا بلکہ اپنی ساخت کے اعتبار سے یہ رشتوں کے بے پایاں جال پر مشتمل ہے۔ اس طرح فلکیات کے حوالے سے بھی سائنس دریافت کی سرخوشی میں مبتلا رہی مگر اب کائنات کی وسعت اور اس کے مزید پھیلتے چلے جانے کے نظریات رواج پا گئے ہیں۔ اسی طرح نفسیات بھی ذہن کی کارکردگی کے بارے میں

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اُردو، سرگودھا یونیورسٹی، سرگودھا۔

جاننے کی دعوے دار تھی مگر ذہن کے لاتعداد عملیات اور کارگزاریوں کی جہتیں وسعت پذیری کے دَر وا کیے ہوئے ہیں ـــــــ اور آج کی سائنس اور سائنسی شعور خود کو اس پورے تناظر میں بہت معمولی سمجھنے پر مجبور ہے نیز جس طرح فزکس، میٹا فزکس اور سائیکالوجی، پیرا سائیکالوجی کے دائرے میں داخل ہوئی ہے، ایک طرح کا وجدانی عمل ان میں بھی جھلک دکھانے لگا ہے۔

اس سب کے باوجود کہ جدید علوم اور سائنس اپنی اعلیٰ ترین منہاج میں وجدانی شکل اختیار کر لیتے ہیں، یہ شاعری اور شعری عمل سے مختلف ہی قرار پاتے ہیں تاہم شاعری میں سائنسی شعور کا رویہ ضرور جگہ بنا سکتا ہے۔ عہد جدید میں سائنس نے جو کمالات دکھائے ہیں اور جو نئے نظریات و ایجادات سامنے آ رہی ہیں اس کے اثرات بہرحال شاعرانہ ذہن کی کارکردگی پر ضرور اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس صورتِ حال میں شاعری اور سائنس کے مابین ہم رشتگی کو تلاش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

اس تناظر میں اگر مجید امجد کے سائنسی شعور کا مطالعہ کیا جائے تو اس کے بہت واضح حوالے ان کے یہاں مل جائیں گے۔ انھوں نے سائنسی حقائق کو اپنے شعور میں جذب کر کے انھیں اپنے مشاہدے کا حصہ بنایا ہے۔ مجید امجد کو سائنسی حقائق خصوصاً فلکیات کے ساتھ گہری دلچسپی رہی ہے۔ ڈاکٹر محمد امین کا خیال ہے کہ مجید امجد کو علمِ نجوم سے دلچسپی تھی، وہ خلائی علوم کا مطالعہ بھی کرتے رہتے تھے اس لیے ان کے یہاں کائنات کی وسعت اور لامحدودیت کا احساس پایا جاتا ہے[۱]۔ راقم کے پاس مجید امجد کے جو قلمی مسودات ہیں ان میں سولہ بڑے صفحات پر مشتمل ایک کتاب کا ابتدائی مسودہ بھی ہے [۲]۔ مجید امجد نے اس کتاب کا نام ''فسانۂ آدم'' تجویز کیا تھا اور اس میں زمین سمیت نظامِ شمسی کے دیگر ستاروں کے بارے میں سائنسی معلومات، ان کے سورج سے فاصلے، ان کا قطر وغیرہ کی تفصیلات، ہاتھ سے بنی ہوئی ڈائیگرام کے ساتھ موجود ہیں۔ یہ ابتدائی مسودہ ان کے سائنسی شعور اور علم کو سمجھنے کے لیے بہت اہمیت کا حامل ہے اور ان کی بہت سی نظموں میں اس کے براہِ راست حوالے موجود ہیں۔[۳]

مجید امجد کو کائنات کی ابتدا اور زمین پر انسانی زندگی کے ارتقاء کی کہانی سے خاصی دلچسپی تھی۔ کائنات کے حوالے سے اُردو شاعری میں تین تصورات ملتے ہیں۔ پہلا مذہبی تصور، دوسرا جنموں کا تصور اور تیسرا سائنسی تصور[۴]۔ مجید امجد کی شاعری میں تیسرے تصور (سائنسی) سے بحث کی گئی ہے۔ وہ روایتی اور سنے سنائے قصوں کی بجائے گہرے مطالعہ اور مشاہدے کے بعد اس شعور کو اپنی شاعری کا حصہ بناتے ہیں۔ مجید امجد نے علمِ فلکیات کا مطالعہ بڑی گہرائی سے کیا تھا، وہ کائنات کے بارے میں جدید ترین معلومات رکھتے تھے، جدید سائنس نے ستاروں

کی زندگی اوران کے مرنے کے بعد کائنات کے پھیلتے چلے جانے کا ذکر کیا ہے وہ معلومات مجید امجد کے ذہن کا حصہ رہی ہیں۔اس حوالے سے چند اہم اقتباسات ملاحظہ کریں،اقتباسات علمِ فلکیات کے حوالے سے ان کے نامکمل قلمی مسودے بعنوان ''فسانۂ آدم'' سے لیے گئے ہیں۔

> ''آج ہم جانتے ہیں کہ دنیا، یہ ہمارا کرہ ارض متحرک ہے۔گردش میں ہے۔ آج ہم مختلف دیگر عالموں، تاروں اور سیاروں اور زمانوں کے فاصلوں اور فضاؤں کی لامحدودیت اور محدودلامحدودیت کے متعلق بہتر اور زیادہ درست واقفیت رکھتے ہیں۔آج ماہرینِ فلکیات مختلف اجرامِ آسمانی کی ہیئت، مقام، دوری، رفتاراور ماہیت کے مختلف حیران کردینے والے انکشافات کر چکے ہیں کہ اِن کی روشنی میں ساری دنیا کی حیثیت ایک وسیع و مدور خلا کے اندر ایک حقیر سے نقطے سے بھی زیادہ غیر اہم ہوکر رہ گئی ہے۔۔۔۔۔سورج بھی اور لکھوکھا ستاروں کی طرح اس خلائے بسیط میں ایک عام ستارہ ہے۔''[۵]

> ''ہر ستارے کی ابتدا ایک عظیم (Globe of Gas) گیس کے بڑے بلبلے سے ہوتی ہے جوسکڑتا ہے تو اس کے بطن میں گرمی پیدا ہوتی ہے اس کے پھیلنے اور سکڑنے کا مسلسل عمل جاری رہتا ہے جس کی وجہ سے ایک مرحلہ ایسا آتا ہے جب اس کا ٹمپریچر بڑھ جاتا ہے اوراس کی تابانی میں اضافہ ہو جاتا ہے۔اس سارے عمل کے دوران میں ستارہ اپنے جسم کو مسلسل روشنی اور قوت میں تبدیل کرتا رہتا ہےاور بالآخرختم ہوجاتا ہے۔''[٦]

اس انداز کی بہت سی سائنسی معلومات کوانھوں نے باقاعدہ تحقیق کرنے کے بعد تحریر کیا تھا جواس بات کا کھلا ثبوت ہیں کہ مجید امجد کی شاعری میں سائنسی شعور کا موضوع محض اتفاق نہیں اور نہ ہی سنی سنائی گفتگو تک محدود ہے بلکہ جہاں وہ ستاروں کے بننے،بکھرنے، کائناتوں کے پھیلنے اوران کے اسرار جاننے کی بات کرتے ہیں اس کے پیچھے ٹھوس دلائل اور گہرا مطالعہ کارفرما ہوتا ہے۔

مجید امجد کی شاعری کا جائزہ لیں تو کلیات میں شامل تیسری نظم ''ہوائی جہاز کو دیکھ کر'' (ص ۴۵) سائنسی ایجادات سے حاصل ہونے والی کیفیت کی عکاسی کرتی ہے۔یہ نظم ایک ایسے شخص کی حیرت کا اظہار ہے جو زمانے کی

رفتار کا ساتھ نہیں دے سکا تاہم ایک آرزو اور لگن ہے جو آگے بڑھنے کی ضامن ثابت ہوتی ہے۔

اگر یہ آرزو انساں کے دل میں جلوہ گر ہوگی — کہ چھن جائیں نہ عیشِ سرمدی کی نزہتیں اس سے
تو اس کی زندگی تابندہ تر پائندہ تر ہوگی — فقط سعیِ مسلسل سے فقط ذوقِ تجسس سے

(''ہوائی جہاز کو دیکھ کر''، مشمولہ کلیاتِ مجید امجد مرتبہ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، لاہور، ماورا پبلی کیشنز، اوّل جنوری ۱۹۸۹ء ص ۴۵)

''۲۹۴۲ء کا ایک جنگی پوسٹر'' سائنسی شعور کے حوالے سے نہایت اہمیت کی حامل نظم ہے۔ یہ نظم ۱۹۴۲ء میں لکھی گئی تھی اور مجید امجد ۲۹۴۲ء یعنی ایک ہزار سال کے بعد کی دنیا کا نقشہ کھینچ رہے ہیں۔ یہ نظم اگرچہ سائنسی فسانے کی طرز پر لکھی گئی ہے تاہم اسے پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ مجید امجد اُس دَور میں بھی سائنسی موضوعات میں گہری دلچسپی لیتے تھے۔ اس نظم میں مجید امجد کے یہاں مستقبل بینی کا جو رویہ ملتا ہے وہ قابلِ غور ہے۔ ڈاکٹر محمد امین اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ

> ''مستقبل شناسی کے حوالے سے مجید امجد کی اہم ترین نظم ''۲۹۴۲ء کا ایک جنگی پوسٹر'' ہے۔ یہ نظم ۱۸/جولائی ۱۹۴۲ء کو لکھی گئی۔ میری محدود معلومات کے مطابق ۱۹۴۲ء میں ہمارے یہاں خلا کے بارے میں بہت کم معلومات میسر تھیں۔ مغرب کے ترقی یافتہ ممالک میں بھی خلائی علوم ابھی اتنے زیادہ ترقی یافتہ نہیں تھے۔ لوگوں کے ذہنوں میں سیاروں کی جنگ کا تصور نہیں تھا۔ یہ ابھی حال ہی کا تصور ہے، مجید امجد کے تخلیقی تخیل کا کمال دیکھئے کہ انھوں نے ۱۹۴۲ء میں نظم کی صورت میں یہ تصور پیش کیا۔'' [۷]

اک محافظ ستارے نے کل شام — کرۂ ارض کو خبر دی ہے
ملک مریخ کے لٹیروں نے — وادیٔ مہ تباہ کر دی ہے
جادۂ کہکشاں کے دونوں طرف — گھاٹی گھاٹی لہو سے بھر دی ہے
آج انھوں نے نظامِ عالم کو — دعوتِ آتش و شرر دی ہے
آن پہنچی ہے امتحان کی گھڑی — خاکیو! وقتِ پائے مردی ہے
یہ تمھیں نے ہی بزمِ انجم کو — تابشِ سلکِ صد گہر دی ہے
یہ تمھیں نے متاعِ نور اپنی — مشتری کو بھی مشت بھر دی ہے

آج تقدیر زندگی نے صدا پھر تمہیں نوبتِ دگر دی ہے
آب اور گل کے اک کھلونے کو شانِ دارائی بشر دی ہے
پھاند جاؤ حدیں زمانوں کی
تھام لو باگ آسمانوں کی

(''۱۹۴۲ء کا ایک جنگی پوسٹر''، ص۱۲۲، ۱۲۳)

اسی موضوع کے حوالے سے ایک اور اہم نظم ''راتوں کو۔۔۔'' ہے۔ اس نظم میں مجید امجد نے کائنات کے آغاز اور زندگی کے ارتقا کو بیان کیا ہے اور کروڑوں اربوں سالوں کے ارتقائی عمل کو چند لفظوں میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے۔

ان سونی تنہا راتوں میں
دل ڈوب کے گزری باتوں میں
جب سوچتا ہے، کیا دیکھتا ہے، ہر سمت دھوئیں کا بادل ہے
وادی و بیاباں جل تھل ہے
ذخار سمندر سوکھے ہیں، پُر ہول چٹانیں پگھلی ہیں
دھرتی نے ٹوٹتے تاروں کی جلتی ہوئی لاشیں نگلی ہیں
پہنائے زماں کے سینے پر اک موج انگڑائی لیتی ہے
اس آب و گل کی دلدل میں اک چاپ سنائی دیتی ہے
اک تھرکن سی، اک دھڑکن سی، آفاق کی ڈھلوانوں میں کہیں
تانیں جو ہمک کر ملتی ہیں، چل پڑتی ہیں، رکتی ہی نہیں
ان راگنیوں کے بھنور بھنور میں صدہا صدیاں گھوم گئیں
اس قرن آلود مسافت میں لاکھ آبلے پھوٹے، دیپ بجھے
اور آج کسے معلوم، ضمیرِ ہستی کا آہنگِ تپاں
کس دُور کے دیس کے کہروں میں لرزاں لرزاں رقصاں رقصاں
اس سانس کی رو تک پہنچا ہے

(''راتوں کو۔۔۔''، ص۱۹۳، ۱۹۴)

یہ نظم ستاروں اور کائناتوں کے ارتقا اور زندگی کے ہمکتے ساز کے آغاز کی داستان ہے۔ مجید امجد نے ''فسانہ آدم'' میں ستاروں اور سیاروں کی زندگی کا جو حال لکھا ہے یہ نظم اسی کی شعری شکل ہے۔ نظم ''روداِدِ زمانہ'' میں بھی انھوں نے طبیعی اور حیاتیاتی حقائق کو بیان کیا ہے۔

کیا وہ شوریدگئ آب و دخاں کی منزل
کیا یہ حیرت کدۂ لالہ وگل کی سرحد
(''روداِدِ زمانہ''، ص۲۰۲)

''نہ کوئی سلطنتِ غم ہے نہ اقلیمِ طرب'' سائنسی موضوعات کے اعتبار سے نہایت اہمیت کی حامل نظم ہے۔ مجید امجد کسی اہم موضوع پر لکھنے سے پہلے گہرا مطالعہ کرنے کے عادی تھے، اس نظم کے سلسلے میں بھی انھوں نے سائنسی موضوعات، نظامِ شمسی، مریخ ستارے کے مختلف چاند مثلاً دائموس، ارناؤس، فیبوس کے بارے میں بہت سی معلومات اکٹھی کیں [۸] اور پھر کہیں جا کر انھیں ایک نظم کی شکل میں بیان کیا۔ نظم میں جہاں ستاروں کا ذکر کیا گیا ہے وہاں ستاروں کے بننے اور اپنا وقت گزارنے کے بعد بکھر جانے کے اشارے بھی موجود ہیں۔[۹]

جس طرح ایک سہارے کی تمنا میں کسی ٹوٹتے تارے کی حیات
مہ و انجم کے سفینوں کی طرف اپنے بڑھائے ہوئے ہات
خمِ افلاک سے ٹکرا کے بھسم ہو جائے
(ان خلاؤں میں کسے تابِ پرافشانی ہے)
(''نہ کوئی سلطنتِ غم ہے نہ اقلیمِ طرب''، ص۲۵۴)

نظم ''بس اسٹینڈ پر'' بھی انسان کی ارتقائی منزلوں کے حوالے سے اٹھائے گئے سوالات کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ بس اسٹینڈ پر کھڑا آدمی حیاتِ انسانی کی پہیلی کو حل کرنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ بظاہر وہ بس کے انتظار میں کھڑا ہے تاہم وہ انسان اور اس کے ارتقا پر غور و فکر کر رہا ہوتا ہے۔

مگر توبہ، مری توبہ، یہ انساں بھی تو آخر اک تماشا ہے
یہ جس نے پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہونا بڑے جتنوں سے سیکھا ہے
ابھی کل تک، جب اس کے ابروؤں تک موئے پیچاں تھے
ابھی کل تک، جب اس کے ہونٹ محرومِ زنخداں تھے

ردائے صد زماں اوڑھے، لرزتا، کانپتا، بیٹھا
ضمیرِ سنگ سے بس ایک چنگاری کا طالب تھا
(''بس اسٹینڈ پر''، ص۲۶۹)

ارتقائے انسانی کے حوالے سے ڈارون کے خیالات پر خاصی بحث ہوتی رہی ہے اور یہ سوالات اُٹھائے گئے تھے کہ کیا فطرت اپنے ارتقائی عمل میں اخلاقی اقدار کی پاسداری کرتی ہے، کیا انواع کی ترقی کے ساتھ اخلاق کی ترقی بھی ہورہی ہے یا یہ امر معکوس ہے ____ وغیرہ اسی انداز کا رویہ نظم کے اندر بھی موجود ہے[۱۰]۔ اپنے قلمی مسودے ''فسانۂ آدم'' میں مجید امجد لکھتے ہیں کہ

''۔۔کون جانے کب سے اس مہیب، لامحدود، نیلگوں فضا کے اندر مصروفِ گردش وسفر ہے اور کتنی عظیم تبدیلیوں اور کتنے زمانوں کے الٹ پھیر کے بعد اس قابل ہوئی کہ نوعِ انسانی کے اولین افراد اس کی برفیلی غاروں کے اندر اپنے 'دونوں اگلے پیروں' سے اپنے بدن کا بوجھ ہٹا کر، اپنے دونوں پاؤں پر ایستادہ ہوسکیں، اور اپنے بھونڈے ہاتھوں سے، ہڈی اور پتھر سے اپنے بھدے اوزار گھڑسکیں۔''[۱۱]

نظم ''دوام'' (ص۳۶۶) میں کڑکتے زلزلے اور قیامت کا سماں، ''ایک شام'' (ص۴۰۲) میں پگھلی ہوئی بے جسم سلاخیں، ''نیلے تالاب'' (ص۴۶۱) میں نیل گگن کی ٹینکی اور سات سمندر سات بھرے ٹب اور ''بھائی کوسچن اتنی جلدی کیا تھی'' (ص۴۷۵) میں تین کرے اور تین زمانے وغیرہ ایسے حوالے ہیں جو مجید امجد کے سائنسی طرزِ فکر اور شعور پر دال ہیں۔ نظم ''مرے خدا مرے دل'' میں بھی مجید امجد نے چٹانیں پگھلنے اور ستاروں کے ملنے کو ان گنت سورجوں کی تخلیق کا عمل بتایا اور اگر اسے مجید امجد کے ''فسانۂ آدم'' کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو ان مصرعوں کی معنویت دوچند ہوجاتی ہے۔

ترے ہی دائرے کا جزو ہیں وہ دور کہ جب
چٹانیں پگھلیں ، ستارے جلے ، زمانے ڈھلے
وہ گردشیں جنھیں اپنا کے ان گنت سورج
ترے سفر میں بجھے تو انھی اندھیروں سے

دوامِ درد کی اک صبح ابھری ، پھول کھلے
مہک اٹھی تری دنیا ، مرے خدا مرے دل
(''مرے خدا مرے دل''،ص۴۱۱)

مجید امجد کے سائنسی مشاہدے کی ایک نہایت معنی خیز جہت نظم ''ہر سال ان صبحوں۔۔۔'' میں نظر آتی ہے۔ اس زاویہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے شہزاد انجم لکھتے ہیں:

''امجد کے سائنسی زاویہ نظر اور Empirical مشاہدے کی ایک نہایت دلچسپ مثال پیش کرتا ہوں، کارل ساگاں نے اپنی کتاب ''کائنات'' میں لکھا ہے کہ آسمانوں اور زمینوں میں ایک لاجواب کیلنڈر ہے، نیو میکسیکو میں گیارہویں صدی کا بنا ہوا ایک بے چھت مندر ہے، ۲۱ جون کو یعنی سال کے سب سے لمبے دن صبح سورج کی ایک کرن کھڑکی سے داخل ہوتی ہے اور آہستہ آہستہ حرکت کرتی ہوئی ایک مخصوص طاق تک پہنچتی ہے لیکن یہ صرف ۲۱ جون ہی کو ہوتا ہے۔'' [۱۲]

بیان کردہ صورتِ حال میں مجید امجد کی نظم دیکھیں کہ انھوں نے کس طرح اس خاص دن کو اپنی نظم میں سمویا ہے۔

ہر سال ان صبحوں کے سفر میں_____اک دن ایسا بھی آتا ہے
جب، پل بھر کو، ذرا سرک جاتے ہیں، میری کھڑکی کے آگے سے گھومتے گھومتے سات کروڑ کرے اور
سورج کی پیلے پھولوں والی پھلواڑی سے اک پتی اڑ کر میرے میز پر آ گرتی ہے
ان جنباں جہتوں میں ساکن!
تب اتنے میں، سات کروڑ کرے، پھر پاتالوں سے ابھر کر، اور کھڑکی کے سامنے آ کر،
دھوپ کی اس چوکور سی ٹکڑی کو گہنا دیتے ہیں، آنے والے برس تک
اس کمرے تک واپس آنے میں، مجھ کو اک دن، اس کو ایک برس لگتا ہے
(''ہر سال ان صبحوں''،ص۵۶۲)

اس کے علاوہ مجید امجد کی دوسری نظموں ''ان سب لاکھوں کروں'' (ص۵۸۶)، ''برسوں عرصوں میں'' (ص۶۷۵) اور ''خوردبینوں پہ جھکی'' (ص۶۷۷) میں سائنسی زاویہ نظر سے زندگی، کائنات اور ارتقا کا مطالعہ کیا گیا

ہے تاہم ان نظموں کو بیان کرنے میں جو شاعرانہ حسن درکار تھا اُسے بھی انھوں نے متاثر نہیں ہونے دیا۔ اس انداز کی کہی گئی نظمیں صرف سائنسی شعور ہی کا اظہار نہیں کرتیں بلکہ ان نظموں کے اندر معنویت کی تہیں موجود ہیں۔ یہ نظمیں بھی ان کے سماجی اور فلسفیانہ افکار کی وضاحت میں مددگار ثابت ہو سکتی ہیں۔ مثالیں دیکھیں:

ان سب لاکھوں، کروں، زمینوں کے اوپر، لمبی سی قوس میں، یہ بلوریں جھرنا
جس کا ایک کنارا، دور، اُن چھتناروں کے پیچھے، روشنیوں کی
ہمیشگیوں میں ڈوب رہا ہے
جس کا دھارا میرے سر پر چھت ہے
اور میں اس پھیلاؤ کے نیچے
کبھی نہ گرنے والی، گرتی گرتی، چھت کے نیچے ______

(''ان سب لاکھوں کروں''، ص۵۸۶)

کسے خبر کیسی ہیں دوریوں کی یہ دنیائیں جو برسوں عرصوں ہمارے دلوں سے بعید رہتی ہیں
اور اچانک کبھی ہم اپنی زندگیوں کو ان کے چمکتے مدار میں پاتے ہیں، پل بھر کو
پل بھر اتنے قریب تک آ کر پھر وہ دوریاں اپنے سدیمی سفر پر ہم سے دُور اور دُور تر ہو جاتی ہیں

(''برسوں عرصوں میں''، ص۶۷۵)

خوردبینوں پہ جھکی آنکھوں کی ٹکٹکی کے نیچے دنیا کے چمکیلے شیشے پر اپنے لہو کی چکٹ میں
کلبلاتے، بےکل جرثومو!
دیکھو تمہارے، سروں پر گرداں خوردبینوں میں گھورتی آنکھیں تقدیروں کی
تم سے کیا کہتی ہیں ______ سنو تو ______
بھرے کرے پر جڑ جڑ جیتے کرمکو، تم کب تک سورج کی کرنوں کا میٹھا کیچڑ چاٹو گے
گیلا ریتلا سرد اندھیرا ہے آگے تو ______

(''خوردبینوں پہ جھکی''، ص۶۷۷)

مجید امجد نے اپنی شاعری میں سائنس اور سائنسی شعور کو محض اتفاقیہ اپنا موضوع نہیں بنایا بلکہ اس موضوع پر ان کا مسلسل مطالعہ ان کی گہری دلچسپی کی خبر دیتا ہے جو کہ ان کے کلام میں اوّل تا آخر تک دیکھی جا سکتی ہے نیز وقت

کے ساتھ ساتھ ان موضوع کے بیان میں ان کی قدرت اور پختگی بھی قابل ذکر ہے۔انہوں نے اس موضوع سے متعلق اپنے مطالعہ کو جس ہنرمندی سے اپنے تخلیقی تجربے کا حصہ بنایا ہے اس کے پیش نظر یہ کہنا درست ہے کہ یہ موضوع اپنی فکری وسعت اور تہہ داری کے باعث مجید امجد کی نظموں کا اہم حوالہ بنتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر محمد امین،''مجید امجد کی مستقبل شناسی''(مضمون)مشمولہ ادبیات، اسلام آباد،۲۰۰۱ء،ص ۲۷۶۔

۲۔ یہ شاید وہی مسودہ ہے جس کا اشارہ ڈاکٹر محمد زکریا نے اپنے مضمون''مجید امجد کا نظریہ کائنات''مشمولہ''چند اہم جدید شاعر''ص ۱۵۰ پر دیا ہے۔ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا لکھتے ہیں:

''مجید امجد نے کائنات کے بارے میں ایک کتاب نثر میں لکھنی شروع کی تھی اگرچہ وہ نامکمل رہ گئی تھی لیکن وہ اپنی کسی چیز کو ضائع نہیں کرتے تھے اس لیے مجھے یقین ہے کہ اس کا مسودہ بھی ان کے دوسرے مسودات کی طرح ان لوگوں کے پاس ہوگا جن کے پاس ان کے دوسرے مسودات ہیں۔''

۳۔ مجید امجد کی ایک طویل نظم،''نہ کوئی سلطنتِ غم ہے نہ اقلیمِ طرب''(ص ۲۵۳)میں کائنات اور اس کے آغاز کی طرف بعض اشارے کیے گئے ہیں۔نظم میں'نغمۂ کوکب'کے عنوان سے دائموس،فبیوس، پلوٹو، ارناؤس اور کرۂ ارض کا ذکر کیا گیا ہے۔مجید امجد کے قلمی مسودے بعنوان''فسانۂ آدم''میں ستاروں کے بارے میں سائنسی معلومات فراہم کی گئی ہیں۔

۴۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا،''چند اہم جدید شاعر''،ص ۱۴۱۔

۵۔ مجید امجد،''فسانۂ آدم''،(قلمی)ص ۲۔

۶۔ مجید امجد،''نظامِ شمسی سے باہر کی دنیا''،مشمولہ'فسانۂ آدم''(قلمی)ص ۱۱۔

۷۔ ڈاکٹر محمد امین،''مجید امجد کی مستقبل شناسی''(مضمون)مشمولہ''ادبیات''اسلام آباد،ص ۲۷۵۔

۸۔ مجید امجد،''فسانۂ آدم''(قلمی)۔

۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیں:

شہزاد انجم،''مجید امجد کا سائنسی شعور''(مضمون)مشمولہ''اوراق''لاہور،(خاص نمبر، جولائی اگست، ۱۹۹۸ء) ص ۳۳۰،۳۳۱۔

۱۰۔ ایضاً ص ۳۲۹۔

۱۱۔ مجید امجد،''فسانۂ آدم''(قلمی)،ص ۱۔

۱۲۔ شہزاد انجم،''مجید امجد کا سائنسی شعور''،(مضمون)مشمولہ''اوراق''لاہور،ص ۳۳۱۔

نئی شاعری کی تحریک اوراس کے اہم علمبردار

نسیم عباس احمر *

Abstract:

This research article reflect the contribution of a modern literary movement namely movement of new poetry. It had been discussed in the article that in 1960, the writing literary living in Pakistan felt that the old paradigm style, techniques and their topics as well have been out dated.

So they started to express their poets in the form of symbolism that main poets who contributed in this movement are Iftikhar Jalib, Anis Nagi, Abdul Rashid, Zahid Dar and Tabsum Kashmiri.

ادب میں روایت اور جدیدیت کی اساس اس عہد کی فکری، جذباتی اور لسانی ژولیدگی ہوتی ہے کیوں کہ روایت کی ONTOLOGY کا تعلق سراسر اس بات سے ہے کہ آج کی جدیدیت، کل روایت کا حصہ بن جائے گی اور کل کی جدیدیت، آج کی روایت سے منسلک ہے۔ یوں روایت، جدیدت، نئے اور پرانے کی بحثیں محض کسی عہد کے ادب کی درجہ بندی نہیں ہیں بلکہ اسی کی حد بندی اس جدلیاتی عمل میں مضمر ہے کہ ہر اس گزرے عہد کا ادب اس وقت تک پرانا کہلاتا رہے گا جب تک وہ نئے عہد سے کسی نہ کسی طور وابستہ نہ ہو۔اس کی ماہیت اور قطعیت اس عہد کا ساتھ نہ دے۔ یوں یہ بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ پرانے اور نئے کی تخفیص کی نوعیت اور بنیاد کو تلاش کیا جائے کہ نئے ادب کا شعور کن بنیادوں پر استوار ہے اور کن امکانات کا جواز فراہم کرتا ہے۔ تغیر کے عمل میں انفرادیت اپنے مدارج کے ہمراہ جلوہ گر ہوتی ہے اس انفرادیت میں تازگی کا عنصر بھی نمایاں ہونا چاہیے تاکہ کہیں یہ انفرادیت اپنی مانویت نہ کھو جائے۔ شعر و ادب میں یہ صورت حال نت نئے تجربات کی متقاضی ہے۔

ڈاکٹر عبادت بریلوی کہتے ہیں:

> ’’درحقیقت جدید شاعری وہ ہے جو کسی انقلابی انداز سے بدلتے ہوئے ماحول کی صحیح ترجمانی میں خود اپنے آپ کو بدل دے اس لئے روایت سے تھوڑی سی بغاوت ضروری ہے۔ تجربے کے ہاتھ کا بھی اس میں شامل ہونا یقینی ہے۔ جو

* استاد شعبہ اُردو، سرگودھا یونیورسٹی، سرگودھا۔

شاعری کی بنی بنائی ڈگر سے تھوڑا ہٹ کر چلتی ہے اور جس کی رفتار میں تجربے کا
آہنگ ہوتا ہے۔ ان کو ادبی اصطلاح میں ''جدید'' کہتے ہیں۔''

یہاں میرا مقصد نئی شاعری ہے جس کا آغاز ۱۹۶۰ء میں ہوا۔ نئی شاعری کا یہ رجحان اس دور کے تخلیقی لوگوں کے گردہ کا نتیجہ ہے جو مروجہ زبان سے انحراف کے خواہاں تھے۔ وہ نئے لسانی اسلوب اور پیٹرن کی تلاش میں کوشاں تھے۔ وہ الفاظ کو مختلف النوع اور Multidimentional, روپ دینے کی اس سعی میں تھے جن سے نیا تنقیدی لحن جنم لے۔ یہ شعری تناظر اردو نظم میں ہیتی رجحانات اور تکنیکی تجربات کے ایک نئے وصف کو ابھارتا ہے۔ اردو نظم کا یہ رجحان لسانی شعور کی تہ داریوں سے مکمل طور پر آشنائی کی صورت اپنی بھرپور گہری رمز اور معنویت سے ظاہر ہوا۔ نئی شاعری کے اہم نظم نگاروں میں افتخار جالب' جیلانی کامران، عباس اطہر، انیس ناگی، تبسم کاشمیری اور سلیم الرحمان خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مجموعی طور پر یہ شعراجدید اردو نظم سے تعلق رکھتے ہیں۔ مگر ان کا شعری زبان کے ایک منظّم استعاراتی، علامتی اور امیجری آہنگ کو وجود میں لانا تھا۔ نئی نظم کے بیشتر شعراء اپنی فکریات اور محسوسات کے زرخیز شعور کو وجودِ زیست' اور سماج کے معروضی تناظر میں ابہام اور اظہار کے پُل کے سہارے بیان کرتے ہیں۔ جو معاصر ادبی منظر نامے میں نئی فکری' لسانی' جذباتی' اور سماجی فضا سے معمور ہے۔ اسی وساطت سے وہ وجودیت' تہذیبی تصادم' جدلیاتی متخیلہ' تعقلاتی مجادلہ، تاریخی وسیاسی شعور' سماجی عدم اطیمنانی، ذات کی منہائیت، انسانی شعور کے تضادات وتنازعات، غیر مربوط ناموس جذبات اور خیالات وتعلقات کو جدید طرزِ احساس سے ہم آمیز کرتے ہیں۔ ان کے شعور کی تشکیل وترتیب فکروخیال' زبان و بیان' انفرادی واجتماعی رجحانات' متحرک فکری شاخسانہ، جبرو آزادی کے ردعوامل اور اپنے سامنے سے ناآسودگی اور فکری تحرک وجبلت سے ہوتی ہے۔

سائنس کی نئی دریافتوں اور صنعتی ترقی نے انسانی تہذیب وتمدن کی اقدار کو پامال کیا ہے۔ تجارتی دنیا کی وسعت' اجتماعی سماجی انتشار اور پیداواری نظام کے تضادات نے انسان کے تخلیقی پہلوؤں کو چھین لیا ہے۔ انسان اپنی داخلی تنگ دستیوں اور خارجی کربناکیوں کے باعث، اجنبیت اور بیگانگی کا شکار ہے۔ وہ نجی مفادات، ذاتی تصنع و آرائش کی خاطر خودغرضی اور بےحسی کی لپیٹ میں ہے۔ کافکا کی ''میٹامافورس'' البیر کامیو کی ''سٹرینجز'' اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی ''ویسٹ لینڈ'' اسی پس منظر کا حصہ ہیں۔ اور اردو ادب میں افتخار جالب کی طویل نظم ''قدیم بنجر'' بھی اسی تسلسل میں ہے۔

عقیل احمد صدیقی کے بقول

''جدید شعری جمالیات (جس کی تربیت میں افتخار جالب اور شمس الرحمٰن فاروقی نے سب سے اہم رول ادا کیا ہے؟ جس اصول کو مرکزی حیثیت دیتی ہے وہ یہ ہے کہ شاعری میں تجربے یا محسوسات کا اظہار ہوتا ہے لیکن ''شعریت'' کا پیمانہ موضوع یا تجربہ نہیں بلکہ ''فارم'' ہے۔اور ''فارم'' جو کچھ ہے وہ الفاظ کی تنظیم سے عبارت ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ شاعری زبان کی مخصوص تنظیم کا نام ہے اور تنظیم کا عمل کسی بھی صورت لاشعوری نہیں ہوتا۔یعنی ''شعریت'' کوئی ایسا لاشعوری عمل نہیں ہے جسے شاعر خواب یا جنوں کی حالت میں یا غیر ارادی طور پر حاصل کرتا ہے بلکہ ''شعریت'' ایک شعوری اور ارادی عمل ہے۔ جسے فن کار محنت اور تنقیدی سوجھ بوجھ کے استعمال سے حاصل کرسکتا ہے ۔ یہ تصور جہاں اس مفروضے کا انکار ہے کہ شاعری بے ساختہ اظہار کا نام ہے یا شاعری کی تخلیق محض جنوں یا نشے کی حالت میں انجام پاتی ہے ۔وہیں قدیم کلاسیکی رجحان کی بازیافت بھی ہے جس کے بارے میں عام خیال یہ رہا ہے کہ کلاسیکی ادیب شاعری کو ''صناعت'سمجھتے رہے ہیں''

نئی شاعری کے نمائندہ شاعروں کی تخلیقات سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ نیا شاعر اپنی ذات'وجود اور سماج کے بطن سے جنم لینے والے مسائل کو بیان کرتا ہے ۔ نیا شاعر اپنے متخیلہ کی بناء پر انفرادی اور اجتماعی صورت حال کو نئے شعری مفاہیم دیتا ہے اور معانی کی نئی دنیا تشکیل دیتا ہے ۔ یہ نئے تجربات،الفاظ کو استعارہ' علامت اور امیجز کا روپ دیتے ہیں۔ وہ روایتی طرز اظہار کے بجائے جدید طرزِ احساس کے اظہار کے لئے نئے سانچے بناتا ہے۔وہ الفاظ میں سادگی کے بجائے علامت، استعارہ اور امیج کا سہارا لیتا ہے۔وہ نت نئے تخلیقی انواع وجود میں لاتا ہے ۔وہ شاعرانہ حقیقتوں کو انفرادی اور معروضی تلازمے کے ذریعے بیان کرنے کو ترجیح دیتا ہے۔ نیا شاعر نظامِ ذلیت میں میکا نکیت کے تصور کو اپنی تخلیقی نہج سے دور کرنے کی بھرپور سعی کرتا ہے ۔ وہ اپنی تمناؤں' خواہشوں اور عقائد کی موت کا سرعام اعلان کرتا ہے ۔اور موت کی دہشت کو وحشت سے ان پر غور وفکر کرتا ہے کہ سماجی عدم توازن پن کو شعور کی آ گہی سے کیسے ہمکنار کیا جائے؟ کیوں کر کیا جائے؟ اس کے لئے کیا لائحہ عمل ہونا چاہیے؟ وہ ان سب سوالوں کے جواب میں نئے معانی کی تشکیل سے تیسری دنیا کے انسان کے عدم توازن پن اور عدم تیقن میں اک نئی تحریک پیدا کرتا

ہے تاکہ زندگی کی لامعنویت نئے اسلوب زیست کو قبول کر سکے۔ یہ سب باتیں نئی شاعری کے منصوبے کی بنیاد ٹھہریں۔

افتخار جالب ''ماخذ'' کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

''میں چیزوں کو اس انتشار اور پھیلاؤ کے بغیر قبول نہیں کر سکتا جہاں تک میرا تعلق ہے میں اپنی اس خواہش کو پورا کرنے کے لئے جدو جہد کرتا رہوں گا۔ چیزیں متغیر ہوتی نظر آتی ہیں تو آئیں ترتیب گم ہوتی ہے تو ہو جائے۔ رشتے درہم برہم ہوتے ہیں تو کیا ہوا۔ اسی الٹ پلٹ، انتشار پیچیدگی اور پھیلاؤ میں میری روحانی آبرو ہے۔''

جدید عہد کے صنعتی معاشرے میں جیسے زندگی کے اطوار بدلے ہیں بعینہ ہی شعرہ ادب میں سوچنے کا انداز بہر طور متاثر ہوا ہے۔ اس تناظر میں نئے شاعر کے طرزِ فکر بدلنے سے طرز اسلوب بھی بدلا ہے۔ اس صورتِ حال کا ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے بخوبی تجزیہ کیا ہے۔

''حال ہی میں بعض نئے شاعروں نے اردو کا رشتہ ایک بار پھر ادب کے عالمی رجحانات سے جوڑ دیا ہے۔ ان میں سے وہ رجحانات خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو جدید دور کے ثقافتی انتشار، آدرش کے فقدان اور انسان کے بے چہرہ ہونے کے تصور سے پیدا ہوئے ہیں۔ انکے زیر اثر جو نئی شاعری لکھی جا رہی ہے' وہ نئی نسل کے اس انسان کی آواز ہے جس کے پاس نہ اقدار کا سرمایہ ہے نہ آدرش کا آئینہ اور جس کا وجود خود اس کے لیے ایک سوالیہ نشان بن گیا ہے۔ یہ ہر طرح کی دقیانوسیت اور روایت کے خلاف ہے۔ اسے ایک ایسا باغی کہا گیا ہے جس کا کوئی آئیڈیل نہیں۔۔۔ نئے اثرات کے تحت لکھی جانے والی شاعری مواد اور اسلوب دونوں کے اعتبار سے پچھلی شاعری سے اس قدر مختلف ہے کہ پرانی ادبی اصطلاحوں اور ترکیبوں کی مدد سے اسے نہ سمجھا جا سکتا ہے اور نہ سمجھایا جا سکتا ہے ۔مثال کے طور پر اگر یہ کہا جائے کہ یہ روایت سے انحراف کی شاعری ہے یا یہ باغیانہ شاعری ہے یا یہ کہ اس میں ایک ماتمی لے ملتی ہے تو یہ اس شاعری سے

انصاف نہ ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ پرانے تنقیدی لیبل اس پر ٹھیک نہیں بیٹھتے کیوں کہ یہ نہ مقصدیت کی شاعری ہے، نری ہیت کی، یہ نہ داخلیت کی آواز ہے نہ خارجیت کی۔ غم دوراں اور غم جاناں کی تقسیم بھی یہاں بے کار نظر آتی ہے۔ یہ فرار یا اقرار کی شاعری بھی نہیں۔ یہ انسان کو اس کے وجودی روپ میں دیکھنے کی جستجو ہے یا غم اور مسرت کو غم اور مسرت سمجھنے کی کوشش''[۴]

نئی شاعری کے مذکورہ بالا بنیادی جواز کی ایک جھلک ڈاکٹر تبسم کاشمیری کے ہاں بھی ملتی ہے۔

''نئی شاعری نئے شعور سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ شعور ہیت اور مواد دونوں کے نئے نظام سے متعلق ہے۔ یہ مواد خارجی زندگی کے اس نئے ڈھانچے سے حاصل ہوتا ہے کہ جس کی بنیادیں سائنسی نقطہ نظر اور صنعتی تہذیب پر استوار ہو رہی ہیں۔ صنعتی تہذیب کا ڈھانچہ اپنی شکل کی مکمل وضاحت نہیں کر سکا ہے، اس لیے نئی شاعری ایک غیر سالم تہذیب سے پیدا ہوا رہی ہے۔ یہ غیر سالم تہذیب اور اس کا آشوب آج کے شاعر کی جذباتی اور تخلیقی زندگی کا سرچشمہ ہے اور اس سے آج کی شاعری کے مسائل جنم لے رہے ہیں''[۵]

نئی شاعری قطعاً روایت کا انکار نہیں بلکہ یہ روایت میں ترامیم اور اجتہاد کی قائل ہے۔ اس تغیر کا مظہر تصوراتی بنیادیں ہیں۔ نئی شاعری کے لسانی اسلوب کی بنیاد محض زبان کی توڑ پھوڑ نہیں بلکہ تہذیبی زوال کی علامت ہے۔ جس میں زبان کے تجربات، انسانی تہذیب کے نئے رویوں اور انکشافات کی شناخت ہے۔ یہ انکشافات عہد حاضر کے انسانی تضادات اور تہذیبی تصادم سے جنم لیتے ہیں۔

بقول شمیم حنفی

''روایت کی نفی کا مسئلہ نئی جمالیات کے باب میں اس وقت سامنے آتا ہے جہاں معاصر عہد کی یکسانیت' بے رنگ' تشدد اور دہشت کی فضا اپنے انعکاس کے لئے اظہار کے ایسے سانچوں کی تلاش پر اکساتی ہے جو اس ابتری اور بدنظمی یا اکتاہٹ کے احساس کو لسانی دقتوں کی شکست کے ذریعے واضح کر سکیں۔ اس وقت سلیس اور رواں دواں' ترشی ہوئی اور سڈول زبان نیز آراستہ اور خوب

صورت صغیر اظہار کی جگہ ایک ایسا کھردرا، غیر متوقع جارحانہ اور متشدد اسلوب جنم لیتا ہے جس کی صوتی اور لسانی ترکیب میں پرانے وقتوں کی آسودہ خاطری' غنائیت اور توازن، تناسب کے بجائے نئی تہذیب کے شعور شرابے، خوف اور داخلی انتشار کی گونج شامل ہوتی ہے۔ یہ اسلوب نئے انسان کے ذوق جمال کے مسلسل انحطاط، اس کی پریشان نظری اور فکری اعتبار سے اس کے بے سرو سامانی کا اشاریہ ہے۔'' [۴]

نئی شاعری کی لسانی اساس کو مندجہ ذیل نکات میں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱۔ نئی شاعری کی لسانی اساس تجربے پر ہے۔ نیا شاعر اپنے فکر اور تخیل کی آویزش سے اپنے آپ کو، اپنے سماج، اپنی تہذیب اور اپنی معاشرت کو انفرادی تجربے کی صورت بیان کرتا ہے۔

۲۔ نیا شاعر آفاقی اقدار اور احساس کی ہمیشگی کے اظہار کے لئے استعارہ' علامت' امیج تخلیق کرتا ہے۔ وہ جذبات اور تجربات کو الفاظ کے ذریعے بیان کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔ یہ سیدھے سادھے الفاظ جو استعارہ' علامت اور امیج کا روپ اختیار کر جاتے ہیں۔ یہ دنیا کی غلامی سے آزاد ہو کر ہر فرد کے ذہنوں میں اتر جاتے ہیں اور ہمارے باطن کا 'زمین' کائنات' اور فطرت سے رشتہ استوار کرتے ہیں۔ نئی شاعری میں نئی علامتوں، نئے استعاروں اور نئے امیجز کی تخلیق کے جواز پر انیس ناگی کا نقطۂ نظر ملاحظہ کیجئے۔

''زبان ایک علامتی عمل ہے جس کی تشکیل اشیاء کی نام دہی کی بدولت ہوتی ہے جوں کہ ہر لفظ بذاتِ خود ایک شے یا تجربہ ہے اس لیے فن کار الفاظ کی جکسٹا پوزیشن سے معانی کا اسلوب مرتب کرتا ہے فن کار تخلیق کے لیے احساساتی علامتیں مخترع کرتا ہے اور چوں کہ یہ علامتیں احساساتی ہوتی ہیں اس لئے ان کا منطقی پیرا فریز نہیں کیا جاسکتا۔''

۳۔ نیا شاعر معاصر بین الاقوامی ادب پر کڑی نظر رکھتا ہے تاکہ دنیا کے کسی بھی کونے میں تخلیق کیے جانے والے ادب کے تناظر میں اردو ادب کا مقام پرکھا جائے پھر ان ضابطوں کے مطابق اردو شاعری کی لسانی، فکری، فنی اور اسلوبیاتی سطح کو از سر نو تشکیل دیا جائے۔

۴۔ نیا شاعر کلاسیکی ادب پر بھی عبور رکھتا ہے تاکہ وہ روایت سے بغاوت نہ کرے اور نہ ہی قاری یا نقاد نئی شاعری

کے مطالعے میں روایت کو لہذا سمجھے۔ کلاسیکی ادب پر گرفت سے اسے نئے لسانی رشتوں کی دریافت میں آسانی ہوجاتی ہے۔ کہ تاریخ میں ردوقبول اور تعمیر وتخریب کی کیا صورت حال ہے۔

۵۔ نیا شاعر نہ تو روایت کو آزمائش میں ڈالتا ہے اور نہ ہی اپنے لسانی مزاج کو۔ بلکہ وہ اپنے تخلیق کردہ ادب میں نئے خدوخال، موضوع اور نئے اسلوب کے باہمی اشتراک سے ادب کا نیا زاویہ فراہم کرتا ہے۔

۶۔ نیا شاعر اپنے تہذیبی تشخص کے لیے دوسری تہذیبوں کے زوال وعروج کے حوالوں سے گریز نہیں کرتا۔ وہ اپنی تہذیبی شناخت، ایک انفرادی احساس کے بجائے زندگی کی تہذیب کے تجربے سے کرتا ہے۔ یہ سوال اپنی جگہ دلچسپ ہے کہ اس لسانی تشکیل سے کہیں ابلاغ کا مسئلہ، قاری اور مصنف کے درمیان جنم نہ لے۔ لیکن یہ بات اپنی جگہ مسلمہ ہے کہ قاری کی تربیت بھی تخلیق کار ہی کرتا ہے۔ یقیناً کوئی تخلیق کار اپنی شعوری یا ذاتی تشفی کے لیے تو محض ادب یا فن پارے تخلیق نہیں کرتا بلکہ قاری کے ذہنی انتشار کی تشفی، تسلی اور تسکین، تخلیق کار کے منفرد اسلوب اور زبان بازی کے عمل سے ہی ہوتی ہے۔ لوئیں بورخیس یوں لکھتے ہیں۔

''نظم اور تفہیم کے درمیان تضادات، تفہیم کا مسئلہ ہے۔ نظم کا نہیں۔ اگر میں اپنی دیانت دارانہ کوشش کے باوجود ایسی تفہیم نہیں کر پاتا جو پورا ''فٹ'' بیٹھے تو میں بڑی سادگی سے کہہ سکتا ہوں کہ۔۔۔۔۔۔ ''میں اس نکتے تک تو پہنچ گیا ہوں لیکن اب اس سے آگے نہیں جا سکتا''۔۔۔۔۔۔۔ شاعرانہ غلطی کا تصور کوئی عام تصور نہیں ہے اور ایک اچھا نقاد شاذونادر ہی شاعر کو اس غلطی کا قصوروار ٹھہرا کر مطمئن ہوگا۔ اس کے برعکس وہ اس غلطی کو ''واضح'' کرنے کی کوشش کرے گا۔ ممکنہ طور پر ایک دوسرے قانون کے ذریعے جو خود نظم سے باہر موجود ہوگا۔ مثلاً جیسا کہ ارتقاء عالم کی تاریخی کا یقین کرنا پسند کریں گے کہ ہم انڈے کے چمٹے ہوئے چھلکوں کو پہچانتے ہیں جو آخری صورت تک چمٹے رہتے ہیں۔ اگر ہم نظم کا ابتدائی رنگ نہیں جانتے تو ہم شاعر کے لئے ایک ''ارتقاء'' کو تعمیر کرتے ہیں۔ ایسا کرنے کے لیے ہم نظم کے بارے میں اس بنیاد پر قیاس آرائی کرتے ہیں کہ اسے تخلیق کرتے وقت شاعر کے ذہن میں کیا تجربہ یا خیال کارفرما تھا۔

زبان کا غیر روایتی استعمال اور شاعری کا بندھے ٹکے موضوعات سے گریز جدیدیت سے عبارت تو ہیں لیکن جدیدیت کے فکری شناخسانہ میں زندگی کی حرکت، زندگی کی تبدیلی، سماج، فرد اور کائنات کے تسلسل کا عمل دخل بھی ہے۔ تضادات سے بھرپور یہ زندگی، نئے شاعر کے لیے اپنے اجتماعی شعور کی بازیافت ہے۔ نیا شاعر سماجی رشتوں کو بہت اہم گردانتا ہے اور وہ سماج اور فرد کی ہم آہنگی کو لفظ ومعانی سے ہم آہنگی کے ساتھ بہت ضروری سمجھتا ہے۔ نیا

شاعر اپنے جذبات، خیالات اور احساسات کو سماجی عمل سے پیوستہ کر کے جو شعری وژن مہیا کرتا ہے وہ فکر و خیال اور لفظ و معانی کی نئی دنیاؤں کے منظّم ہونے میں مخفی ہے۔نئی شاعری اور جدیدیت کا آپس میں کس قدر تعلق ہے؟ نئی شاعری جدیدیت کی اک نئی لہر ہے۔ جو ۱۹۶۰ء کے لگ بھگ باقاعدہ تحریک کی شکل اختیار کر گئی۔ جدیدیت ایک اضافی چیز ہے۔ جدیدیت کے فکری تناظرات میں شاعرانہ تخیل اور شعری احساس جس نئی شعری روایت کا امین ہے وہ ادب، فن اور تخلیق کے مقامی و آفاقی، انفرادی و اجتماعی رجحانات کا پیش خیمہ ہے۔ جدیدیت پر دور میں اپنی ساخت کے اعتبار سے نئے ڈھنگ اور نئی وضع میں ڈھلی ہے۔ یہ نئی شکل ہر دور اور ہر زمانے کے عصری تقاضوں کا نتیجہ ہے۔اور جدیدیت کا مفہوم بھی اسی پس منظر میں بدلتا رہتا ہے۔جدیدیت جس طرز احساس کی حامل ہے۔وہ نئی شاعری کے خدوخال میں بھی ملتا ہے۔نئی شاعری کا شعری رویہ، جدیدیت ی فکری اساس ہے۔ بدلتی ہوئی اقدار اور ترجیحات کے اس دور میں نئی شاعری اپنے ادبی اور فنی پس منظر میں جدیدیت کے جو معیارات فراہم کرتی ہے۔اس بحث کو فضیل جعفری اس طرح سمیٹے ہیں۔

’’نئی شاعری اور جدیدیت کے سلسلہ میں عام طور پر بحث کی جو سطح رہی ہے اور اس کی بنیاد بہت بڑی حد تک مفروضات پر رہی ہے۔عموماً ’’میرے خیال میں‘‘، ’’میرے نزدیک ــــــ‘‘ اور ’’میں سمجھتا ہوں ــــــ‘‘ قسم کی باتیں کی جا رہی ہیں مگر سوال کسی کے خیال یا کسی کی مرضی کا نہیں ہے۔سوال یہ ہے کہ آج جو ایک نئے طرزِ احساس اور نئے انداز والی شاعری ہو رہی ہے اس کی خصوصیات کیا ہیں اور ان کا اظہار کس طرح ہو رہا ہے ۔ یہاں یہ بھی عرض کر دوں کہ یہ مشترکہ خصوصیات جنھیں ہم بحثیت مجموعی ’’جدیدیت‘‘ سے تعبیر کر تے ہیں۔ ہر شاعر کے یہاں، اور ہر نظم یا ہر شعر میں ایک ہی انداز اور ایک ہی مقدار میں نہیں ملیں گے۔جس طرح عام زندگی میں کسی ایک واقعہ کا مختلف افراد پر مختلف قسم کا ردعمل ہوتا ہے اور اگر اسی ایک واقعہ کے تعلق سے یہ مختلف لوگ اپنے ردعمل کا اظاہر کریں، تو مرکزی واقعہ کے باوجود ہر شخص کے ردعمل کی ایک الگ شناخت ہوگی، اسی طرح نئے شاعروں کے یہاں جدیدیت کے مختلف پہلو، احساسات کے مشترکہ دھاروں کے باوجود الگ الگ رنگوں اور الگ الگ

شکلوں میں ملتے ہیں۔کئی لوگ نئی شاعری اور جدیدیت کے سلسلہ میں گفتگو کر
تے ہوئے ساراز ور لفظیات میں تبدیلی اوراضافہ ترتیب نحوی،اوقاف،اعراب
اور ہئیت کے انوکھے پن پر صرف کر تے ہیں۔ جدیدیت کے سلسلہ یہ تمام
چیزیں بھی بہت اہم ہیں مگران کی اہمیت مرکزی نہیں بلکہ ثانوی ہے۔ ہر زمانے
کی جدیدیت اور ہر زمانے کی نئی شاعری دراصل عصریت سے عبارت ہوتی ہے
اورعصریت کاتعلق معاشرہ اورسماجی سے ہوتا ہے۔'' [۹]

فضیل جعفری نے مذکورہ مضمون (نئی شاعری اور جدیدیت) میں نئی شاعری اور جدیدیت کے آپس میں فکری ارتباط اور تخلیقی روابط کو بڑے مدلل انداز میں ۔ بیان کیا ہے اور انہوں نے جدیدیت اور نئی شاعری کے موضوعات لسانی حوالوں لفظ کے استعمال اور حقیقی معانی تک رسائی کو نئے شاعروں (افتخار جالب، کمار پاشی، قاضی سلیم، شہریار، باقر مہدی، شمس الرحمٰن فاروقی، عمیق حنفی وغیرہ) کی مختلف شعری تخلیقات سے مثالوں کی مدد سے واضح کیا ہے۔

ہر عہد کی شاعری اس عہد کی فکری شناخت اوراس عید میں زندہ انسان کی پہچان کا معتبر حوالہ بھی ہوتی ہے۔ شاعراس دور کے جدید تر رجحانات کواپنا موضوع بناتے ہیں۔اس عہد کی شاعری میں انسان کی پہچان کے علاوہ اس ماحول، گردونواح اور ثقافت، رسوم ورواج اور رہن سہن کی نمائندگی بھی ملتی ہے۔نئی شاعری کا مزاج فرد کی مکمل آزادی اور شعوری خودمختاری کی نشان دہی کرتا ہے۔اس کے بنیادی اوصاف میں ان کے باطنی وداخلی تصادمات اور نفسیاتی اندیشوں، غیر مطمئن ذہنی خلفشاراور نا آسودہ خواہشات شامل ہیں۔

عابد حسن منٹو نئی شاعری کے لئے مزاج اور نئے شعور کے تفہیم وادراک کے لیے نئے تنقیدی پیمانے وضع کرنے کے لیے نئے نقاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔

'' نئی نسل کا مسئلہ اس عہد سے جڑا ہوا ہے ۔ یہ عہد نئے مزاج اور نئی
sensibility کے اظہار کے لیے نئے پیمانے وضع کرنے کا مطالعہ کرتا ہے۔
جس طرح نئی نسل نئے پیمانوں اور نئی علامتوں کی تخلیق میں لگی ہوئی ہے۔اس
طرح اس عہد کے ناقد کا فرض یہ بھی ہے کہ وہ جدید مسائل کے تقاضوں کو سمجھے
اور سنجیدگی سے ان کا حل تلاس کرے۔اگر نئی نسل خیال وجذبہ میں ناپختگی اور

سطحیت کا شکار ہے تو اس پر کڑی تنقید کی جائے اور اگر نئی زبان و بیان اور خیال وجذبے کے ارتقا کا باعث بن رہی ہے۔ تو اس جذبے اور زبان کو فروغ دیا جائے لیکن یہ کام سنجیدہ ناقدین ہی کر سکتے ہیں، بزدآزما نہیں!''[۱۰]

نئی شاعری اسلوب اور مواد کے اعتبار سے انسانی فکر اور ذہن سے مربوط ہے۔ یہ انسان کے سماجی تفادات سے تصادم کے نتیجے میں تشکیل پاتی ہے۔ اس کا فکری سلسلہ تنہائی، اجنبیت، بیگانگی، بدلا یعنیت، ذات کے کرب، بحران اور عدم تشخص تک لامحدود ہے۔ نیا شاعر، نظم کی تخلیق سے اس عہد کے تمام تر تضادات کو فکری اکائی کی صورت ترتیب دیتا ہے۔ اور اس نے نظم کی بنت میں جدید انسان کے ذہنی انتشار اور پھیلاؤ، ظلم کو نوحوں، خودغرضیوں سے نئے قاری کو نیا شعور عطا کیا ہے۔ نئے شاعروں نے اپنی تمام تر تخلیقی صلاحیتوں کے بل بوتے پر نئے لسانی لہجے اور شاعر کے مشاہدے اور تجربے کی بنا پر انسانی باطن میں جھانکنے کی نئی صورتوں کو اجاگر کیا ہے۔ جس کا مشاہدہ ذات کے خارجی حوالوں سے انفرادی حوالوں اور خارجی دنیا سے داخلی دنیا تک کیا جا سکتا ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی اسی تصادم پر یوں معترض ہیں کہ نیا شاعر اس تصادم کو بیان تو کرتا ہے مگر المیے کے تمام اسالیب (عظمت) اور رموز سے مکمل طور پر آشنا نہیں اور یہ المیہ نئے شاعر کی اپنی ذات تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔

''نئی شاعری، انفرادی مسائل سے زیادہ اس المناک صورتحال سے دست و گریباں ہونے کی سعی کرتی ہے جس نے ان مسائل کو جنم دیا ہے۔۔۔۔ ذات کا غیر ذات سے ٹکراؤ اور نتیجے کے طور پر غیر ذات کی شکست۔ یہ نئی شاعری کا بنیادی مسئلہ ہے۔ نیا شاعر خود کو ایک عدیم المثال صورت حال میں پاتا ہے اور وہ صورت حال یہ ہے کہ اس کی شخصیت کا ہر پہلو کسی نہ کسی تصادم میں گرفتار ہے اس تصادم میں ایک ایسی ناگزیر بے چارگی ہے جو شکست ذات کے حادثہ کو پوری طرح المیہ بھی نہیں بننے دیتی۔ المیہ کے لیے کشاکش' کشمکش اور جدوجہد کا عنصر لازمی ہے لیکن نئے شاعر کا المیہ یہ ہے کہ وہ پوری طرح المیہ کی عظمت کو بھی نہیں پہنچ پاتا۔ وہ ایک دیوتا ہے لیکن تنہا، اس کا ایک مقدس مندر ہے، لیکن جل رہا ہے، وہ آواز دے رہا ہے کہ میرے پوجنے والے کہاں ہیں۔؟ لیکن کوئی جواب نہیں ملتا۔''[۱۱]

نئی شاعری کے علمبردار شاعروں کی تخلیقات میں جس نوع کی شاعری ملتی ہے وہ ہمارے فکری مسائل کا مکمل احاطہ کرتی ہے۔ یہ مسائل ایک سطح پر تو ہمارے ذہنوں میں موجود تھے لیکن اس کا منظّم اور مربوط اظہار ان لسانی نوادرات میں ملتا ہے۔نئی شاعری کی ایک اہم ترین نثری نظم ہے۔نثری نظم اظہار کا زیادہ وسیلہ رکھتی ہے۔ اپنے Content کے اعتبار سے اس میں خیال کی کئی صورتیں، اشکال اور تصویریں ملتی ہیں۔

نئی شاعری نے اپنے مخصوص لحن میں متنوع ہیتی رجحانات کے ساتھ ساتھ فنی منشور سے متشکل ہوکر نئے شعری تناظر کو جنم دیا ہے۔نئی شاعری پر مغرب کی جدید تحریکوں سمبلزم، اور امیجز م کا بھی خاصا اثر ہے۔اس بناء پر نثری نظم اپنے موضوع، حوالۂ انداز بیانِ، ہیت واسلوب کی متنوع تبدیلیوں کے باعث ترقی کی منازل طے کررہی ہے۔

افتخار جالب [۱۲] نئی شاعری کی تحریک کے بنیادی نظریہ ساز شاعر اور نقاد ہیں۔انہوں نے نئی نظم کے فروغ اور ارتقاء میں بھرپور کردار ادا کیا۔ان کی عہد ساز نظمیں اپنے تخلیقی مزاج، لسانی آہنگ اور انفرادیت کا مرقع ہیں۔اور ان کے ہاں اپنے عہد کا سیاسی، سماجی اور تاریخی شعور بھی بھرپور ہے۔

افتخار جالب نے لسانی تشکیلات کا نظریہ بھی پیش کیا ہے۔روایتی اور کلاسیکی زبان کے بجائے زبان میں شکست وریخت کو ترجیح دی ہے۔وٹگنسٹائن کے "Language game" جیمز جوائس کے ناولوں میں زبان سازی کے عمل، سوزن کے لینگر کے لسانی نظریات سے انہوں نے خوب استفادہ کیا اور اردو شعروادب میں ان کی عملی صورتیں دکھائیں۔ان کی نظمیں، ان کے نظریات کی عملی شکلیں، ہیں۔لسانی تشکیلات کے ضمن میں وہ لکھتے ہیں۔

> ''لسانی تشکیلات اساسی طور پر شعروادب کی نیابت کرتی ہیں مواد کو اس ہیت
> میں دیکھنا ایک رائج الوقت معاونوں سے نجات ہی نہیں دلاتا بلکہ اس جوہر ناس
> کو بلاشرکت غیر ممیز کرتا ہے جس کی منظّم شکل وصورت کی پہچان ازخود مسلک کی
> حیثیت رکھتی ہے۔'' [۱۳]

افتخار جالب کی نظموں کا لسانی لب ولہجہ، نئی لفظیات کو لسانی پس منظر میں سمودیتا ہے۔جس سے معانی کے غیر مروجہ پہلو سامنے آتے ہیں۔اور نئی تراکیب بھی وضع ہوتی ہیں۔افتخار جالب کے شعری ویژن اور اسلوب میں جو لسانی شعور کارفرما ہے وہ نت نئے سانچوں اور مفاہیم کے وسیلے سے زبان کے تغیرات سے معمور ہے۔ یہ لسانی

آہنگ کسی بھی سطح پر اپنی معنویت نہیں کھوتا بلکہ زبان کے تجربات میں ان کی منفرد سوچ کا عملی صورت میں غماز ہے۔ وہ نئے لسانی لحن سے استفادہ کر کے زبان کے مختلف النوع زاویوں کی گرہیں کھولتے جاتے ہیں اس بنا پر ان کا اسلوب کہیں تردید، الجھاؤ یا بکھراؤ کا شکار نہیں ہوتا۔ ان کی نظمیں ''میں'' سے ''تو'' کے تصادم وتضاد سے ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ ان کی ابتدائی نظموں کا محور زندگی کی عدم اطمینانی، گھٹن، حبسی، اور زندگی کے اسرار و رموز ہیں جب کہ بیشتر آخری نظموں ی جہت سیاسی ہے۔

تو میرا گماں
میں کہ بیکراں ہوں، میرا کہیں خاتمہ نہیں ہے میں آسمان ہوں
میں بے زبان ہوں، فقط تمنا کی بھول نکلی!

وہ واقعات، جذبات یا احساسات کو الفاظ سے بیان نہیں کرتے بلکہ وہ الفاظ سے واقعات کو جنم دیتے ہیں۔ وہ ہر نوع کے الفاظ سے شعریت کو پیدا کرنے کا ہنر رکھتے ہیں۔ اور نئے اسلوب کی تعمیر کرتے ہیں۔ انہوں نے سرمایہ دارانہ اور صنعتی معاشرے میں غالب طبقات کی منافقت کا نوحہ یوں لکھا ہے۔

بازار کے بھاؤ کی خرابی میں حسیناؤں کی تقدیر بھی الٹی ہے
سرِ عام اٹھاتے ہیں
تمناؤں کی ان مول حقیقت کا حساب ایسا نہیں، کوئی بتا بھی نہ سکے
لوٹنے والے مزے کرتے رہیں، عزتیں برباد بھی ہوں، لفظ زباں پر نہ رہے
لطف کا یہ سلسلہ چلتا ہی رہے، کہنے کو سب کہتے ہیں: یہ ٹھیک نہیں! عصمتیں لٹنی نہیں چاہیں: یہ ٹھیک نہیں: کہنے کو سب کہتے ہیں۔۔۔۔۔
ٹھیک ہے! یہ ٹھیک نہیں' صاحبو! الزام نہیں عین حقیقت ہے:
یہ دن لوٹ کے'

افتخار جالب کی نظموں کے اس مختصر جائزے کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے اپنی نظموں کے ذریعے نئی تشکیل، نئے ادراک، نئے شعور اور جدلیاتی طرزِ احساس کو متعارف کروایا ہے۔

نئی شاعری کے دوسرے اہم نمائندہ شاعر جیلانی کامران[۱۴] ہیں۔ جیلانی کامران، جدید تنقید کا ایک معتبر نام ہیں۔ ان کی نظموں میں تازگی اور زندگی کی حدت سے معمور کیفیات کا عنصر نمایاں ہے۔ نئی نظم کے بارے میں ان

کا نقطہ نظر کچھ یوں ہے۔

''اصل میں جو مسئلہ نئی نظم کے شاعر کو درپیش ہے وہ فلسفیانی نوعیت کا ہے اور اس سوال سے پیدا ہوتا ہے کہ میں کون ہوں؟ نئی نظم کا شاعر یہ نہیں پوچھتا ہے کہ دنیا کیا ہے؟ معاشرہ ایس کیوں ہے! کائنات کیا ہے؟ وہ صرف اپنی شناخت چاہتا ہے لیکن اس سے مراد یہ نہیں کہ شاعر معاشرے، دنیا اور کائنات سے بے تعلق ہے۔ اور صرف اپنے آپ میں دلچسپی رکھتا ہے۔ وہ یوں نہیں کر سکتا کیوں کہ اس سے پہلے بہت سے شاعر اپنے آپ کو اپنا مواد بنا چکے ہیں۔ نئی نظم کا شاعر اپنا سوال میں کون ہوں؟ کسی خلا میں نہیں دہراتا۔ بلکہ اس کا سوال زمین پر اس معاشرے میں اسکی دنیا اور اس کائنات میں گونجتا ہے۔ اور جن نوع کا زمینی رشتہ اسے نصیب ہوا ہے۔ وہ اس میں اپنا مقام موجود اور کردار تلاش کرنا چاہتا ہے۔ لہذا جب وہ اس سوال کو کہ 'میں کون ہوں' دہراتا ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہوتا ہے کہ میرا اس زمینی نقشے کے ساتھ کیا رشتہ ہے اور اس نقشے میں مرا مقام کس جگہ اور کہاں ہے؟'' [۱۵]

جیلانی کامران کی نظموں میں استعارہ' علامت' اسطورہ اور تمثال کے پیکر' الفاظ اور معانی کے آہنگ سے غیر رسمی اور غیر معمولی تخلیقی کشف وا کرتے ہیں۔ انسان کے وجود کے کرب، جدلیاتی تہذیب کے ٹکراؤ، سماجی اور معاشی مسائل کی بازیافت ہوئی ہے۔ ان کے کرداروں کی روحانی دلچسپی اپنے قاری کو زندگی کے ایسے معنی خیز قرینوں سے آشنا کراتی ہے۔ جہاں عام انسان کی رسائی ممکن نہیں۔ ان کی نظموں کا پس منظر، تہذیب کی بازیافت، روحانی اقدار کی نادری، اور مذہبی شعور ہے۔ انہوں نے اپنے تخلیقی باطن سے بے حس طبقے کے ابتدا کو موضوع بنایا ہے۔ اور ان سب زوال آمیز اقدار کی بحالی کے لیے مزہب سے لگاؤ اور روحانی کشف کو ترجیح دی ہے۔ ''نقش کفِ پا'' ان کی ایک طویل نظم ہے جو ڈرامائی انداز میں لکھی گئی ہے۔ اس نظم کے کردار ہماری زندگیوں سے ماخوذ ہیں۔ نظم کے کرداروں میں ایک قیدی، ایک نوجوان، ایک عورت، ایک سایہ اور تخلیق کار ہیں۔ قیدی کا کردار اجنبیت اور Alienation کا شکار ہے۔ جب کہ اس کے گرداگرد اندھے افراد کا گھیراؤ ہے جو مسلسل رقص کر رہے ہیں۔ انسان اور انسانی اقدار سے بے خبر بھی ہیں۔ اس معاشرے میں سب کچھ موجود ہونے کے باوجود وہ اپنی بینائی کے کھونے کے باعث کچھ بھی دیکھنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ وہ حزن، دکھ اور مایوسی ایسی کیفیات سے ماورا ہیں۔ ان کے نزدیک سب کچھ خوشی ہی خوشی ہے۔

اندھا فرد، قیدی سے یوں مخاطب ہے

موت کا ذکر کر کوئی ذکر ہے؟ جب تک ہم ہیں

موت موجود نہیں ہے! اس کا کس لیے تذکرہ اور ذکر کریں ان کے
نیک ایام کو منحوس کہیں؟
زندگی موت کی محراب میں کاٹیں، اپنے
سانس ہر وقت گنیں
موت کا ظلم سہیں!

''ابی نمر'' کے کردار کے ذریعے جیلانی کامران نے جدید شعری روایت میں اک نئی امنگ پیدا کی ہے۔ ''ابی نمر'' کا مرکزی کردار زندگی میں مصائب اور دکھوں کے باوجود زندگی بسر کرنے کی ایک امید رکھتا ہے۔ وہ اپنی مجبور ''فاطمہ'' کو یاد کرتا ہے۔ اور اپنے گیتوں میں اس کے حسن کی بے پناہ تعریف کرتا ہے۔ اسے اس سرزمین سے محبت صرف ''فاطمہ'' کی موجودگی کی بدولت ہے۔

وہ کہتا ہے:

آؤ اے دوستو! کہ سویرے کی روشنی
نعمت ہے اس کے جشن کا سب تذکرہ کریں
راتیں اگر طویل بھی ہوں دن ہے لازوال
آپس میں ہم نہ آج کیوں یہ ماجرا کہیں
گر زندگی نصیب نہ ہوتی تو فاطمہ
ہوتی کسے پسند

(ابی نمر)

عباس اطہر[۱٦] نئی شاعری کی تحریک کے ایک منفرد نظم گو شاعر ہیں۔ نئی شاعری میں جہاں سماجی تضادات سیکولری نظام اور تہذیبی تصادم کا اظہار ملتا ہے وہاں نیا شاعر اپنی جبلت اور جنسی لاچارگی کا اظہار بھی برملا کرتا ہے۔ عباس اطہر کے ہاں جبلت کا بیان اور تقاضے محض کسی نفسیاتی کشمکش یا ذہنی تشدد کا نتیجہ نہیں بلکہ انہیں اس جبلت سے جنم لینے والے حقائق کا اندیشہ لاحق ہے۔ عباس اطہر نے اس نفسیاتی اور شخص پیچیدگی کا ردعمل بڑے واضح انداز میں کیا ہے۔

حاملہ مٹی کے اوپر سینے کے بل لیٹا ہوں
سر اور پیر تصادم میں ہیں

تاریکی کے پیچھے بھاگ رہا ہوں
سر اور پیر تصادم میں
حق زوجیت ماتھے پر
بیل ہوں، پتھریلی کھیتی میں ہانپ گیا ہوں
ہل ٹیڑھا ہے
خصی بیلوں کی سب جوڑیاں
پتھریلے کھیتوں میں ہانپ چکی ہیں
بیج بکھیرنے کے آہن بھی بدل چکے ہیں
جائے پیدائش کا لمحہ کب آئے گا

(ہل ٹیڑھا ہے)

عباس اطہر کا موضوع سیاسی، سماجی اور روزمرہ کے دوسرے اہم اور غیر اہم مسائل بھی ہیں لیکن جنسی حوالے سے ان کا نقطۂ نظر محض جنسی جبلت یا جنسی ضرورت تک محدود نہیں بلکہ ایک تہذیبی رجحان کا عکاس ہے۔ جس کا اظہار تو ہر انسان چاہتا ہے مگر وہ معاشرتی جکڑ بندیوں میں ہے۔ عباس اطہر ان پابندیوں کے باعث بھی جنسی کیتھارسس کو بڑے واضح اور حقیقت پسندانہ انداز میں بیان کرتے ہیں۔

انیس ناگی [۱۷] نئی شاعری کے نمائندہ شاعر ہیں۔ ان کی نظموں کی معنوی ساخت، ان کے بطن سے جنم لینے والے کرب اور شدت ے احساس سے ہم وصل ہوتی ہے۔ انہوں نے نظم کے محدود کینوس پر ایک نفسیاتی گھٹن، مایوسی، بزدلی، احساس کمتری، فنی اور جمالیاتی ارتقاء، زندگی کے عدم توازن پن اور بے حسی کی بھرپور منظر کشی کی ہے۔ جس کا لب لباب انسان کے بے عملی اور بے حسی کے جواز کی تلاش ہے۔ وہ تیسری دنیا میں روا رکھے جانے والے ناروا ظلم کو احتجاج کی رو میں بیان کرتے ہیں۔ وہ ترقی یافتہ ملک کے باشندوں کو احساس ندامت سے استعمار کے خلاف ابھارتے ہیں۔

اے مستقبل کے شہرو!
ہم تم کو اپنی امیدوں سے آباد کریں گے
ضعف اور ہم عصروں کی کم ہمتی سے گریزاں

رہیں گے
کہ ان کی بدولت یہ نادر خطے تیری
دنیا کے تاج پہنے ہوئے اپنی بجائے
دوسروں کے نگہبان ہیں۔

(نوحہ۔۴)

تبسم کاشمیری[۱۸] نئی شعری روایت کا ایک معتبر نام ہیں۔ان کی نظمیں جدید نظم کو معتبر اعتبار بخشتی ہیں۔ جنہیں پڑھ کے ایک خاص نوعیت کی اداس فضا اور جدید حسیت کا گہرا تاثر ملتا ہے۔ان کی نظمیں غیر معمولی فنی محاسن اور کرافٹ کا مرقع ہیں۔ان کے ہاں علامتیں، استعارے، اور تمثالیں ایک دوسرے سے معانقہ کر کے لفظ کی کئی پرتیں پیش کرتی ہیں۔جو نظم کو فنی اور معنوی حسن سے دوبالا کرتی ہیں۔

اس نے میری آنکھوں پر تتلیاں بوئیں
اور میں نے اس کے ہونٹوں پر گلاب چسپاں کر دیئے
اس نے میری انگلیوں پر انگ گرائے
اور میں نے اس کے ماتھے پر بادبان سجا دیے
اس نے میرے بازوؤں پر پرندے اڑائے
اور میں نے اس کے سینے پر سمندر انڈیل دیے

(وہ اور میں)

عصری حسیت اور سماجی انتشار کو نئی شاعری کے مختلف شعرا نے مختلف سطحوں پر موضوع بنایا ہے لیکن تبسم کاشمیری نے اسے منفرد انداز میں برتا ہے۔انہوں نے بوجھل اور اجنبی فضا کے بجائے نئے تخلیقی تحیر اور اسرار درموز کی دنیا بسائی ہے۔ان کے ہاں امیجز کا ایک وسیع تناظر ملتا ہے جیسے بارش، ہوا، باد، دھوپ، لڑکی، تالاب، پرندے، سمندر، گیت، پھول، موسم، تنہائی، خواب اور سفر وغیرہ کی تمثالیں ہر سمت نئے تخلیقی اپچ کو پیش کرتی ہیں۔

نئی شعری روایت میں زاہد ڈار[۱۹] کا نام ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔زاہد ڈار کے ہاں خوف کا عنصر، جنسی مسائل، نچلے طبقے کی محرومیوں داخلی انتشار، اور نا آسودگی کی علامت ہے۔انہوں نے عورت کے کردار کو خوب نبھایا ہے۔عورت کے بارے میں ان کا جو تاثر ابھرا ہے وہ جنسی گھٹن سے لبریز ہے۔اور محبت کو مایوسی کی شکل میں

معرض وجود میں لاتا ہے۔ان سب مجبوریوں اور مسائل کا حل ایک عورت کا قرب ہے۔جس سے کئی نفسیاتی گرہیں اور پیچیدگیاں دور کی جاسکتی ہیں۔مگر عورت کا قرب بھی ان کے لیے ان سب خواہشات کی عدم تسکین کے باعث بنتا ہے۔

میرے خیال میں وہ عورت
دنیا کی لذیذ ترین عورت ہے
میں اس کے اندر غرق ہو جاؤں گا
وہ مجھے دور دور سے اپنا آپ دکھاتی ہے
میرے اندر بھوک اور پیاس کو بیدار کرتی ہے
وہ مجھ سے ناراض ہو جاتی ہے
اور میں ایک دھتکارے ہوئے کتے کی طرح
اپنی تنہائی میں واپس آ جاتا ہوں
(عورت اور میں)

مزید لکھتے ہیں

ماں کی نفرت بھری آنکھوں سے کہیں دور چلا جاؤں میں
بے نیازی سے بھر دوں
باپ کے کانٹے چن کر
روح ناپاک کروں
گیت شہوت کے، ہوس کے سن کر
ذہن بے باک کروں
ایسے جیون کی ہے
حسرت اب تک۔۔۔۔۔

سلیم الرحمٰن [۲۰] کا تعلق بھی نئی شاعری سے ہے۔وہ پیشے کے لحاظ سے ڈاکٹر ہیں۔وہ مصور اور شاعر بھی ہیں۔سلیم الرحمٰن کے ہاں ''شہر'' کی علامت اپنے تہذیبی پس منظر اور زوال کی صورت ملتی ہے۔وہ نئی تہذیب سے

آشنا تو ہیں لیکن شہر کے تمدنی مسائل انہیں شہری انا اور کرب سے دوچار کرتے ہیں۔

میں اس دوزخی شہر کی الجھنوں میں
گھروں سے نکلتے تمدن کے سب راستے بھول کر
ایک ایسی ڈگر پر چلا ہوں
کہ چلتے ہوئے اپنے سائے سے ننگا بدن ڈھانپنے کی
ضرورت نہیں ہے
کہ اس شہر کے سب ستر پوش لوگوں سے میری ملاقات ہے
(مہذب شہر میں ننگا مسافر)

خوشبو کے پیچھے ہی پیچھے
میں کس دیس میں آ نکلا ہوں
اک بوجھل سی تلاش کی مانند
آوازوں کے اس ساگر میں
ڈوب گیا ہوں

سلیم الرحمٰن نے اس نظم میں زندگی اور سماج سے اپنے رشتے اور رویے کا اظہار کیا ہے۔ یہ ان کا اپنے داخلی کرب، اضطراب، گھٹن، قنوطیت اور عدم اعتمادی، کا ردعمل ہے۔ یہ دردنا کی محض ان کی ذات تک ہی محدود نہیں بلکہ ان کی ذات سے وابستہ اس سماج تک محیط ہے۔ خوشبو کے اس تعاقب میں آوازوں کے ساگر میں ڈوبنا، زندگی اور وجود سے ماورا ہو کر اپنی ذات کی ذہنی اور جذباتی کیفیت سے دوچار ہونا' ان کی شاعری کی نمائندہ صورتِ حال کا تجزیہ ہے۔

میں اپنے سوالوں کی زنجیر میں قید ہوں
اور انکار کے رات دن سے گزرتا ہوں
میرے لیے معجزے اور پرانی کتابوں میں لکھی ہوئی ساری
سچائیاں مردہ نسلوں کی تاریک قبروں پر مٹتی ہوئی تختیاں ہیں
مجھے اجداد کی ہڈیوں میں زندہ ہونے کی خواہش نہیں ہے

(ایک کتبہ)

عبدلرشید [۲۱] ایک نظریہ ساز شاعر میں جنہوں نے سماجی کشمکش سے لے کر انسانی جبلت تک کی نفسیات کو موضوع بنایا ہے۔ان کی نظموں میں مرکب تمثالیں، الفاظ وافکار کے اک نئے منطقے کو چھوتی ہیں۔منفرد لفظیات کی حامل ان نظموں میں زندگی کی بوقلمونی اور تیر گی اپنے تخلیقی انہاک میں لفظوں کی صورت اپنے مفاہیم سے لامحدودیت، رمزیت، اور ایمائیت کو جنم دیتی ہے۔ان کے شعری مزاج کی وابستگی لفظ و معنی کے لطیف ترین امتزاج سے ہے۔جو اپنے ابلاغ میں از خود کسی تخلیق سے کم تر نہیں۔ان کی نظموں میں فکر اور تہہ داری اشاروں اور کنایوں کے سہارے موضوع کی رنگینی اور اسلوب کے تنوع کی عکاسی کرتے ہیں۔

برس اے ابر نیساں
مری سانسوں کی باڑوں میں
جمے غصے کی بے روشن شبیہ
پل بھر کو لرزے اور پھر پانی میں گھل جائے
کسی نے درد کی چادر ہوا کے رخ پہ کھولی ہے
سمندر پر عمودی جست لے کر
لمبی چونچوں کے پرندے گر رہے ہیں
آخری دن کی شباہت کی طرح
دلوں کے ٹھہرے پانی پر
زوالِ عمر کی گھڑیاں گزرتی ہیں

(برس اے ابر نیساں)

عبدالرشید کی نظموں کا موضوع وہ انسان ہے جو متضاد و متصادم رویوں اور شہری پر گھٹن فضا سے دو چار ہے۔ انہوں نے مختلف شخصیات کے لئے بھی نظمیں اور نوحے لکھے ہیں جن میں مجید امجد، انور ادیب، افتخار جالب، عرش صدیقی، عابد عمیق، مسعود اشعر، فیاض تحسین، فرخ درانی، اور اصغر ندیم سید شامل ہیں۔جن میں ان سے ذاتی تعلقات کی روداد بیان کی ہے اور ان تخلیقی شخصیات کا پرتو بھی پیش کیا ہے۔

سعادت سعید [۲۲] نے اپنے تخلیقی سفر کا آغاز ۶۰ کی دہائی کے آخر میں کیا۔ان کی نظموں میں لفظ و معانی کی

معنویت، علامت، استعارہ، تمثال اور اسطورہ کے سہارے شعر کے ابلاغ اور حسن کو دوبالا کرتی ہے۔ جس سے لفظ، معانی کی حیثیت کو قطعاً غیر واضح نہیں کرتے اور نہ ہی شعریت کی نفی کرتے ہیں۔

ذہن کے کینوس پہ چمکی برق
نقش اوراق پہ ہوا ادراک
نظم لکھتا ہوں اور سوچتا ہوں
بجھ چکی ہے دمکتے خواب کی جوت
یعنی تخلیق کے لیے شاید
شرطِ اول بنی ہے ذات کی موت
زندگی کو سپاٹ دیکھا ہے
آ گہی سادہ، غیر پیچیدہ
اک جہنم ہے ایک جنت ہے
بندگی کے بھی دو یہی طبقے ہیں
ایک سرمایہ دار، ایک غریب
چیختے ہیں معاشرے کے دکھ
ان کا سر چشمہ جانتے ہیں سب
قصرِ انصاف میں ہمانہ رہا
خوفِ فریادِ بے نوا نہ رہا

(ذہن کے کینوس)

سعادت سعید کی نظموں کے لسانی پیکر میں موجود منفرد تراکیب پر عربی اور فارسی کا اثر غالب ہے جو طرزِ احساس کے تغیر سے جنم لیتا ہے۔ اور قاری کے لیے اک نیا افسانوی جہان رکھتا ہے۔ ان کی نظموں کا اسلوبیاتی حسن، نظموں کے معنوی پس منظر کو نمایاں کرتا ہے۔ انہوں نے نئی شاعری کے فروغ میں اپنا منفرد کردار ادا کیا ہے۔ جس بناء پر نئی شاعری اپنے مدارج کے ساتھ جدید نظم کی روایت میں اپنی منفرد شناخت قائم کر چکی ہے۔

نئی شاعری کے تسلسل میں چند مزید شعراء مراتب اختر، احمد ہمیش، مبارک احمد، آفتاب اقبال شمیم، فہیم جوزی

اور عذرا عباس بھی شامل ہیں۔ ان شعراء کا نئی نظم کی ترویج میں خاص حصہ ہے۔ اور بیشتر شعراء آج بھی نت نئے اضافے کر رہے ہیں۔

خلیل الرحمٰن اعظمی کی رائے میں

''نئے شاعروں کے یہاں زندگی کو ایک مکمل اکائی کی حیثیت سے سمجھنے اور برتنے کا جو رجحان سامنے آیا ہے وہی اس نسل کا اکتساب ہے۔ داخلیت اور خارجیت، مواد اور ہیت، ذات اور کائنات، غم جاناں اور غم دوراں، بڑے موضوعات اور چھوٹے موضوعات ان سب کی تقسیم اور انہیں علاحدہ علاحدہ سمجھ کر ایک کو رد اور دوسرے کو قبول کرنے یا اپنے اوپر مسلط کرنے کو نیا شاعر ایک غیر فطری عمل سمجھتا ہے۔ وہ خارجی دنیا اور داخلی دنیا کو الگ الگ کر کے دیکھنے کا قائل نہیں لکہ ان دونوں کے گہرے ربط کو سمجھنا چاہتا ہے وہ فرد اور سماج دونوں کو الگ تھلگ نہیں بلکہ ایک دوسرے کا لازمہ قرار دیتا ہے۔'' [۲۳]

خلیل الرحمٰن اعظمی نے نئے شاعروں کے تخلیقی رجحان کو خارجی اور داخلی دنیا کا امتزاج قرار دیا ہے۔ انہوں نے اس شاعری کی بنیاد انفرادی تجربے یا مشاہدے کو نہیں بلکہ اس فن کار کے اجتماعی وژن کو کہا ہے۔

بحثیت مجموعی دیکھا جائے تو نئے شاعروں نے فن اور فن کار کے درمیان نئے لسانی رشتوں کو رائج کیا ہے۔ جو شعری روایت سے انکار تو نہیں مگر انحراف کی صورت روایت کے تسلسل کو بحال رکھے ہوئے ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ عبادت بریلوی، ڈاکٹر، جدید شاعری، اردو دنیا، لاہور، ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۔

۲۔ عقیل احمد صدیقی، جدیدیت اور جدید شعری جمالیات۔ جدید اردو نظم۔ نظریہ وعمل، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۹۰ء، ص ۳۳۶۔

۳۔ افتخار جالب، دیباچہ ماٰ خذ (شعری مجموعہ) مکتبہ ادب لاہور، سن ندارد، ص ۳۱۔

۴۔ گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر، ہم سے خلوت گزیدہ گنہگار، مشمولہ، چہارسو، جلد ۱۶، شمارہ ستمبر، اکتوبر، ۲۰۰۷ء، ص ۱۸۔

۵۔ تبسم کاشمیری، ڈاکٹر، نئی شاعری، نیا میتھڈ۔ مشمولہ، نئی شاعری۔ایک مطالعہ مرتب افتخار جالب، نئی مطبوعات، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۲۹۱۔

۶۔ شمیم حنفی، نئی روایت، مکتبہ جامعہ نئی دہلی، ۱۹۷۸ء۔ص ۱۱۲

۷۔ انیس ناگی، نئی شاعری کا لسانی پیرائیہ، مشمولہ ادب لطیف، لاہور سالنامہ، ۱۹۶۸ء۔

۸۔ بورخیس/نسیم شاہد، شاعری کی تفہیم کا مسئلہ، مشمولہ ماہی ادبیات، بین الاقوامی ادب نمبر 1، جلو، شمارہ ۳۵/ ۲۶، ۱۹۹۶ء۔ص ۲۱۲

۹۔ فضیل جعفری، نئی شاعری اور جدیدیت، مشمولہ جدیدیت کا تنقیدی تناظر، مرتب، اشتیاق احمد، بیت الحکمت، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۳۲۹۔

۱۰۔ عابد حسن منٹو، نئی شاعری کے مسائل، نقطۂ نظر، ملٹی میڈیا افیئر ز لاہور، (اشاعت دوم) ۲۰۰۳، ص ۱۸۰۔

۱۱۔ شمس الرحمٰن فاروقی، نئی شاعری کے بنیادی علائم، ہماری زبان، دہلی، مارچ ۱۹۶۸ء، ص ۳۔

۱۲۔ افتخار جالب (۲۰۰۳۔۱۹۳۶ء) جڑانوالہ میں پیدا ہوئے ۱۹۵۸ء میں پنجاب یونیورسٹی لاہور سے ایل۔ایل۔بی کا امتحان پاس کیا۔ لاہور کمرشل بینک، انشورنس کمپنی دبئی، اور الائیڈ بینک کراچی سے وابستہ رہے، مندرجہ ذیل دو شعری مجموعے شائع ہوئے۔

i۔ مآخذ (سن ندارد)

ii۔ یہی ہے میرا لحن (۲۰۰۴ء)

انہوں نے ۱۹۶۶ء میں نئی شاعری کی Assessment کے لیے ایک تنقیدی کتاب، ''نئی شاعری۔۔ایک تنقیدی مطالعہ' مرتب کی جسے اردو ادب میں نئی شعری بوطیقا کی حیثیت حاصل ہے۔ جس میں نئی شاعری کی حقیقت، جواز، امکانات، حمایت اور تردید میں متعدد مضامین شامل ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی ایک کتاب (تنقید+شاعری) بعنوان ''لسانی تشکیلات اور قدیم بنجر'' بھی ہے جو کہ ۲۰۰۱ء میں اشاعت پذیر ہوئی۔ اس کتاب میں ان کی ایک طویل نظم ''قدیم بنجر'' بھی شامل ہے۔

۱۳۔ افتخار جالب، لسانی تشکیلات، مشمولہ، سویرا، ۲۷، لاہور، ۱۹۶۷ء، ص ۶۶۔

۱۴۔ جیلانی کامران (۲۰۰۳۔۱۹۲۶ء) ضلع پونچھ (کشمیر) میں پیدا ہوائے۔ ۱۹۴۷ء میں پنجاب یونیورسٹی لاہور سے ایم۔اے۔انگریزی کرنے کے بعد شعبہ تدریس سے وابستہ ہوئے۔ ۱۹۵۸ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی سے انگریزی زبان و ادب میں ایم۔اے آنرز کیا۔ اسی سال گورنمنٹ کالج لاہور کے شعبہ انگریزی میں بطور لیکچرر تعینات ہوئے۔ ۱۹۷۷ء میں ان کا نام Worlds Whose Who of Intellecturals میں شامل کیا گیا۔ ۱۹۸۶ء

میں تمغہ امتیاز، اور ۲۰۰۱ء میں صدارتی تمغہ حسن کارکردگی ملا۔ ان کے شعری مجموعے مندرجہ ذیل ہیں۔

i۔ استانزے۔ ۱۹۵۹ء۔

ii۔ نقش کف پا۔ ۱۹۶۱ء۔

iii۔ چھوٹی بڑی نظمیں ج۔ ۱۹۶۷ء

iv۔ باغ دنیا۔ ۱۹۸۷ء

v۔ جیلانی کامران کی نظمیں (کلیات) ۲۰۰۳ء

(مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

جیلانی کامران۔ ایک مطالعہ از لطیف قریشی،

ملٹی میڈیا افیئر ز، لاہور، ۲۰۰۴ء)

۱۵۔ جیلانی کامران، نئی نظم کے تقاضے، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۔

۱۶۔ عباس اطہر، نئی نظم کے نمائندہ شاعر ہیں۔ ان کا پہلا شعری مجموعہ ''دن چڑھے، دریا چڑھے'' ۱۹۶۳ء میں منظر عام پر آیا۔ ان کا شعری کلیات بعنوان ''آواز دے کے دیکھ لو'' ۲۰۰۰ء میں شائع ہوا جس میں انکے تینوں شعری مجموعے، دن چڑھے، دریا چڑھے، کہا سہا، اور ذکر، شامل ہیں۔

۱۷۔ انیس ناگی، شاعر، نقاد، افسانہ و ناول نگار ہیں۔ ان کے شعری مجموعوں کی تفصیل کچھ اس طرح ہے۔

i۔ بشارت کی رات، ۱۹۶۶ء۔

ii۔ غیر ممنوعہ نظمیں، ۱۹۷۴ء

iii۔ نوحے، ۱۹۷۶ء

iv۔ زرد آسمان، ۱۹۷۹ء

v۔ روشنیاں، ۱۹۷۴ء

vi۔ بے خوابی کی نظمیں، ۱۹۸۷ء

vii۔ آگ ہی آگ، ۱۹۸۹ء

viii۔ ابھی کچھ اور، ۱۹۹۰ء

ix۔ بے خیالی میں، ۱۹۹۲ء

x۔ صداؤں کا جہاں، ۱۹۹۵ء

xi۔ بیابانی کا دن ۱۹۹۷ء

xii۔ درخت مرے وجود، ۱۹۹۷ء

xiii۔ بیگانگی کی نظمیں (کلیات) ۲۰۰۰ء

xiv۔جنم۔ایک آندھی ۲۰۰۷ء۔

۱۸۔ تبسم کاشمیری، شاعر، محقق، نقاد، مورخ، ناول نگار اور مترجم کی حیثیت سے معروف ہیں۔ ۱۹۸۰ء سے ۲۰۰۵ء تک اوساکا یونیورسٹی جاپان، میں تدریسی فرائض سرانجام دیتے رہے۔ان کے شعری مجموعے درج ذیل ہیں۔

i۔ تمثال۔۱۹۷۵ء

ii۔ نوحے تخت لہور کے۔۱۹۸۵ء

iii۔ کاسنی بارش میں دھوپ۔۱۹۹۰ء

iv۔ بازگشتوں کے پل پر۔۱۹۹۳ء

v۔ پرندے، پھول، تالاب، ۱۹۹۶ء

۱۹۔ زاہد ڈار، نئی نظم کے نمائندہ شاعر ہیں۔ابتداء میں محمد حسن عسکری کے ادبی پرچے ''سات رنگ'' میں ''مادھو'' کے نام سے لکھتے رہے۔ان کے دو شعری مجموعے

i۔ درد کا شہر۔۱۹۶۵ء

ii۔ محبت اور مایوسی کی نظمیں۔۱۹۸۲ء

میں شائع ہوئے۔

۲۰۔ سلیم الرحمٰن، پیشے کے لحاظ سے ڈاکٹر ہیں۔اچھے مصور ہونے کے ساتھ ساتھ تخلیقی شاعر بھی ہیں۔ان کے شعری مجموعے مندرجہ ذیل ہیں۔

i۔ شام کی دہلیز ۱۹۶۳ء

ii۔ منظر جاگتا سوتا (کلیات۔جلد اول) ۲۰۰۷ء

۲۱۔ عبدالرشید، نئی نظم میں ایک نیا انگ رکھتے ہیں۔ان کے شعری مجموعے یہ ہیں۔

i۔ انی کنت من الظالمین ۱۹۷۳ء

ii۔ اپنے لیے اور دوستوں کے لیے نظمیں ۱۹۷۴ء

iii۔ پھٹا ہوا بادبان ۱۹۷۷ء

iv۔ خزاں اور میں ۱۹۸۷ء

v۔ صبح کا پہلا کبوتر ۱۹۹۰ء

vi۔ نیند،موت اور بارش کے لیے نظمیں ۱۹۹۳ء

vii۔ انور ادیب کے لیے نظمیں ۲۰۰۲ء

viii۔ بنکاک میں اجنبی ۲۰۰۵ء

ix۔ افتخار جالب کے لیے نوحہ اور دوسری نظمیں ۲۰۰۷ء

۲۲۔ سعادت سعید، شاعر اور نقاد ہیں۔ان کے شعری مجموعے یہ ہیں۔

i۔ کجلی بن۔۱۹۸۸ء

ii۔ فنون آشوب۔۲۰۰۲ء

iii۔ بانسری چپ ہے۔۲۰۰۳ء

iv۔ شناخت ۲۰۰۷ء

۲۳۔ خلیل الرحمٰن اعظمی، نئے شعری رجحانات، مضامین نو، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ص ۶۵

حفیظؔ ہوشیار پوری کی غزل کا عروضی تجزیہ

زبیر خالد *

Abstract:

Hafeez Hushiarpuir (1912-1973) is one of hte most important ghazal poets of Pakistan. He was one of the founders of Halqa-i-Arbab-i-Zauq. He was a researcher, teacher of philosophy and was highly skilled in "Tarikh-goee". Also he was the mentor of Nasir Kazimi. His poetry reflects intense 'taghazzul' as well as expertise in poetic technique. Prosodic trends is an aspect of his poetry. The abundance of metres, their selection and some delinquencies are noticeable. In this article, his prososdic tendencies have been compared with those of other poets in a cursory manner. The study reveals not only Hafeez's metrical know-how but also surprisingly brings forth some delinquencies which are unexpected of a poet of such calibre both from creative and technical points of view.

تعارف:

حفیظؔ ہوشیار پوری کے مجموعۂ کلام 'مقامِ غزل' میں شامل غزلوں کے عروضی تجزیے پر مبنی زیرِ نظر مقالے کا مقصود ان کے ہاں بحور کے تنوع اور تقابلی کثرتِ استعمال کے بارے میں تکنیکی حقائق پر روشنی ڈالنا ہے۔ حفیظؔ پاکستانی غزل گو شعراء میں اعلیٰ مقام رکھتے ہیں اور شعری تکنیک میں خاص مہارت بھی اُن کا خاص وصف ہے۔ مشرقی شعریات کے طلباء کے لیے اُن کی عروضی مہارت اور رجحانات سے آ گاہی مفید ہوسکتی ہے۔

اردو غزل میں آ ج تک استعمال ہونے والی بحور کا شمار اگرچہ ایک سو سے بھی زیادہ ہے، لیکن کسی ایک غزل گو کے ہاں یہ تعداد عام طور پر بیس سے بمشکل بڑھ پاتی ہے۔ میرؔ نے دعویٰ کیا تھا:

کہے میں نے اشعار ہر بحر میں
ولیکن قیامت روانی کے ساتھ

مگر ان کے ہاں مستعملہ بحور کی تعداد صرف چھبیس [۱] ہے۔ یہی تعداد حفیظؔ کے استاد صوفی تبسم کے ہاں

* استاد شعبہ اُردو، گورنمنٹ کالج بورے والا

ملتی ہے۔فانی بدایونی نے تیس بحریں برتی ہیں۔راقم کی معلومات کے مطابق معروف غزل گو اردو شعراء میں سے کثرتِ بحور کے اعتبار سے ناصر کاظمی سب سے آگے ہیں[۲]۔ان کی غزلیں سینتیس بحروں میں ہے۔حفیظ ہوشیار پوری کا شمار بھی ان غزل گو شعراء میں ہوتا ہے جنہوں نے بحور کے تنوع کی طرف توجہ دی ہے۔زیرِ نظر مضمون میں اس کے مجموعۂ کلام 'مقامِ غزل'[۳] کی غزلیات کی بحور کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

طریقِ کار:

عروضی تجزیے کے نتائج پیش کرنے سے پیش تر، طریقِ کار کے سلسلے میں بعض وضاحتیں ضروری معلوم ہوتی ہیں:

i۔ حرکات وسکنات کی ایک مقررہ خوش آہنگ ترتیب(Permutation) کا نام وزن قرار پائے گا۔

ii۔ اوزان کا ایسا گروہ(Set) بحر کہلائے گا جو باہم تبادلہ پذیر ہوتے ہیں یعنی کسی ایک شعر پارے میں ان کا اجتماع روا ہوتا ہے۔

iii۔ ہر بحر کے اوزان میں سے ایسا وزن 'نمائندہ وزن' کہلائے گا جس میں سے بحر کے باقی ماندہ تمام یا زیادہ سے زیادہ اوزان سادہ ترین اُصولی تبدیلیوں کے ذریعے استخراج کیے جاسکیں۔

iv۔ ایسی ہر بحر ایک علیحدہ اور مستقل بحر سمجھی جائے گی جس کے سارے کے سارے اوزان کا کسی دوسری بحر کے تمام اوزان کے ساتھ اجتماع جائزہ نہ ہو۔اس اُصول میں بحر کی تعریف مندرجہ بالا اُصول نمبر(ii) کے مطابق ہے۔

v۔ بحر کا عروضی نام 'نمائندہ وزن' کے ارکان کی بنیاد پر رکھا جائے گا اور نمائندہ وزن کے ارکان بحر کے ارکان کے طور پر بیان کیے جائیں گے۔

vi۔ نمائندہ وزن صرف ایک مصرع کا بیان کیا جائے گا جب کہ بحر کا نام دو مصرعوں کے نمائندہ وزن کے مطابق ہوگا۔

vii۔ مکرر اور متواتر وارد ہونے والے زحافات کا ذکر بحر کے نام میں ایک مرتبہ کافی سمجھا جائے گا۔

viii۔ مصرعے کے آخر میں یا وقفے کے مقام پر آنے والے ایک سے زائد ساکن حروف کو تقطیع میں نہیں لیا جائے گا۔

متن سے متعلق بھی دو صراحتیں پیشِ نظر رہیں۔

i۔ فردیات جو مجموعۂ کلام میں علیحدہ حصے کے طور پر شامل ہیں۔ زیرِ نظر تجزیے کے حصار میں نہیں لائی گئیں۔

ii۔ بعض مقامات پر کتابت میں غفلت سے مصرعے ناموزوں ہو گئے ہیں۔ احساسِ موزونیت یا ادراکِ وزن سے انہیں بآسانی درست پڑھا جا سکتا ہے۔

ملاحظہ ہوں بحور کے نام، نمائندہ اوزان ان میں کہی گئی غزلوں کی تعداد اور مثال کے طور پر ایک ایک منتخب شعر:

۱۔ بحر ہزج مثمن سالم: مفاعیلُن مفاعیلُن مفاعیلُن مفاعیلُن (سولہ غزلیں)

جدائی کا سماں ہے آج تک اپنی نگاہوں میں
نہ کوئی بات کی تم نے، نہ کوئی بات کی ہم نے

۲۔ بحر ہزج مسدّس محذوف: مفاعیلُن مفاعیلُن فعولُن (آٹھ غزلیں)

اگر تُو اتّفاقاً مِل بھی جائے
تری فُرقت کے صدمے کم نہ ہوں گے

۳۔ بحر ہزج مربّع اخرب مکفوف مضاعف: مفعُول مفاعیلُن مفعولُ مفاعیلُن (ایک غزل)

کیا تم کو بتائیں ہم، کیوں کھوئے سے رہتے ہیں
ہوتی ہیں محبت میں کچھ غور طلب باتیں

۴۔ بحر ہزج مثمّن اخرب مکفوف محذوف: مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلُ فعولُن (پانچ غزلیں)

تُونے اسے تعبیر کیا عشق سے ورنہ
کِس کے لیے اے دوست پریشاں نہ ہوئے ہم

۵۔ بحر ہزج مسدّس اخرب مقبوض محذوف: مفعولُ مفاعلُن فعولُن (سات غزلیں)

[پہلے اور دوسرے رکن کے درمیان تخنیق کے ذریعے ایک ذیلی وزن حاصل ہوتا ہے]

دیکھا کئی زاویوں سے تجھ کو
اشکوں کا وہ سلسلہ تھا درپیش

۶۔ بحر ہزج مربّع اشتر سالم مضاعف: فاعلُن مفاعیلُن فاعلُن مفاعیلُن (ایک غزل)

اک تمام شیرینی ، اک تمام رنگینی
طرزِ گفتگو ان کی ، شیوۂ بیاں اپنا

۷۔ بحر رجز مربّع مطوی مخبون مضاعف: مفتعِلُن مفاعلُن مفتعِلُن مفاعلُن (دو غزلیں)

آہ کوئی نہ کر سکا چارۂ تلخیٔ فراق
نالۂ صبح کے بغیر ، گریۂ شام کے سوا

۸۔ بحر رمل مثمّن محذوف: فاعلاتُن فاعلاتُن فاعلاتُن فاعلُن (دس غزلیں)

حُسن کو دیکھا ہے میں نے حُسن کی خاطر حفیظؔ
ورنہ سب اپنا ہی معیارِ نظر دیکھا کیے

۹۔ بحر رمل مسدّس محذوف: فاعلاتن فاعلاتن فاعلُن (سات غزلیں)

دیکھ لی اے غائبِ حاضر نُما!
تیری صورت تیری صورت کے بغیر

۱۰۔ بحر رمل مثمّن مخبون محذوف: فعِلاتُن فعِلاتن فعِلاتن فعِلُن (بیس غزلیں)

[پہلا رکن فاعلاتن آ سکتا ہے۔ نیز آخری رکن میں تسکینِ اوسط جائز ہے۔ یوں تین ذیلی اوزان حاصل ہوتے ہیں]

جب کبھی ہم نے کیا عشق پشیمان ہوئے
زندگی ہے تو ابھی اور پشیماں ہوں گے

۱۱۔ بحر رمل مسدّس مخبون محذوف: فعِلاتُن فعِلاتُن فعِلُن (بارہ غزلیں)

[بحر نمبر ۱۰ کی طرح اس کے بھی تین ذیلی اوزان بنتے ہیں]

گنگ ہیں ترکِ محبت کر کے
عشق اندازِ بیاں ہو جیسے

۱۲۔ بحر رمل مربّع مشکول سالم مضاعف: فعِلاتُ فاعلاتُن فعِلاتُ فاعلاتُن (ایک غزل)

کبھی نام یاد تیرا ترے رُو برو نہ آیا
کبھی اپنے سائے کو بھی ترے نام سے پُکارا

۱۳۔ بحر کامل مثمّن سالم: مُتَفاعلُن متفاعلُن متفاعلُن متفاعلُن (دو غزلیں)

یہ تمیزِ عشق و ہوس نہیں، یہ حقیقتوں سے گریز ہے
جنھیں عشق سے سروکار ہے وہ ضرور اہلِ ہُوس بھی ہیں

۱۴۔ بحر متقارب مثمّن سالم: فعولُن فعولُن فعولُن فعولُن (دوغزلیں)

بہت دوستوں کو ملایا اسی سے
جُدا تم سے جس بات پر ہو گئے ہم

۱۵۔ بحر متقارب مثمّن محذوف: فعولُن فعولُن فعولُن فعَل (چارغزلیں)

روایاتِ وصل و فراق اب کہاں
نئی قربتیں ہیں نئے فاصلے

۱۶۔ بحر متقارب مثمّن مقبوض مرّ تین مخنق مضاعف: [۴]

فعولُ فعلُن فعولُ فعلُن فعولُ فعلُن فعولُ فعلُن (تین غزلیں)

بقدرِ توفیق بہرہ ور ہو تصّرفِ دردِ آرزو سے
کہ ابتدا قدِّ یار سے ہے تو انتہا اوجِ دار تک ہے

۱۷۔ بحر متقارب مثمّن اثرم مقبوض سالم: فاعِ فعولُن فعولُ فعولُن (ایک غزل)

[ہر دو متواتر ارکان کے مابین عملِ تخنیق سے سات ذیلی اوزان حاصل ہوتے ہیں] [۵]

تیری شکایت تیرے منھ پر
کب کی بات کہاں یاد آئی

۱۸۔ بحر متقارب مثمّن اثرم مقبوض محذوف: فاعِ فعولُ فعولُ فعَل (ایک غزل)

[بحر نمبر ۱۷ کے طریق پر کُل اوزان آٹھ ہو سکتے ہیں]

مجھ کو دیکھنے آتا ہے
جس نے بھی تم کو دیکھا

۱۹۔ بحر متقارب مثمّن اثرم مقبوض سالم مضاعف:

فاعِ فعولُ فعولُ فعولُن فاعِ فعولُ فعولُ فعولُن (ایک غزل)

[بحر نمبر ۱۷ کے آٹھ اوزان مضاعف ہو کر چونسٹھ ۶۴ اوزان بن جاتے ہیں]

شہد شکن ہونٹوں کی لرزش عشرتِ باقی کا گہوارہ
دائرۂ امکانِ تمنا نرم لچکتی باہوں کے خم

۲۰۔ بحرِ متقارب اثرم مقبوض محذوف شانزدہ رکنی:

فاعِ فعولُ فعولُ فعولُ فعولُ فعولُ فعولُ فعَل (تین غزلیں)

[ہر دو متواتر ارکان کے مابین عملِ تخنیق سے ایک سو ستائیس ذیلی اوزان کا استخراج ممکن اور جائز ہے]

فاصلۂ یک چاکِ گریباں، دورِ خزاں اور موسمِ گُل
دیوانوں پر یہ الزام کہ رنگ بدلتے رہتے ہیں

۲۱۔ بحرِ متقارب اثرم مقبوض سالم اثرم مقبوض محذوف چہاردہ رکنی:

فاعِ فعولُ فعولُ فعولُن فاعِ فعولُ فعَل (ایک غزل)

[ہر ممکن مقام پر تخنیق کا اختیار استعمال کرنے سے کُل اوزان کی تعداد بتیس ہو جاتی ہے۔ نیز فعولُ فعلُن پہلے دو اور پانچویں چھٹے رکن کے طور پر بھی آ سکتے ہیں]

دل تو اُجڑتے بستے ہی ہیں، یہ تھا کسے معلوم
ایک نظر ویران کرے گی، ایک نظر آباد

۲۲۔ بحرِ متدارک مثمن سالم: فاعلُن فاعلُن فاعلُن فاعلُن (دو غزلیں)

ایک رستے کی بے انتہا منزلیں
ایک منزل کے بے انتہا راستے

۲۳۔ بحرِ متدارک مثمن مخبون مضاعف: فعِلُن فعِلُن فعِلُن فعِلُن فعِلُن فعِلُن فعِلُن فعِلُن (چار غزلیں)

[ہر رکن میں تسکینِ اوسط سے دو سو پینسٹھ اوزانِ ذیلی کا استخراج ممکن اور جائز ہے]

آرائشِ بزمِ ہستی ہے یا حسنِ ازل کی خودنگری
اب تک وہ اپنے بکھرے ہوئے جلووں کو مجسم کرتے ہیں

۲۴۔ بحرِ سریع مسدّس مطوی مکشوف: مُفتَعِلُن مُفتَعِلُن فاعلُن (ایک غزل)

عشق ہے یہ ، زور نہیں عشق پر
یا نہ کبھی ہو سکا یا ہوگیا

۲۵۔ بحرخفیف مسدّس مخبون محذوف: فعِلاتُن مفاعِلُن فعِلُن (سترہ غزلیں)

[بحرنمبر۱۰ کی طرح پر مزید تین اوزان حاصل ہوتے ہیں]

دل سے آتی ہے بات لب پہ حفیظؔ
بات دل میں کہاں سے آتی ہے

۲۶۔ بحرمضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف: مفعولُ فاعِلاتُ مفاعیلُ فاعِلُن (چوبیس غزلیں)

سُوجھا ہے بے قراریٔ دل کا علاج خوب
میں نے سمجھ لیا ہے جہاں بے قرار ہے

۲۷۔ بحرمضارع مربّع اخرب مکفوف مضاعف: مفعولُ فاعِلاتُن مفعولُ فاعِلاتن (ایک غزل)

اب اور داد کیا ہو، اے جلوۂ مجسم
آئینہ بن گئے ہم ، حیران ہو گئے ہم

۲۸۔ بحرمُجتَث مثّمن مخبون محذوف: مفاعِلُن فعِلاتُن مفاعِلُن فعِلُن (اُنتالیس غزلیں)

[آخری رکن میں تسکینِ اوسط سے ایک ذیلی وزن برآمد ہوتا ہے]

تمام عمر ترا انتظار ہم نے کیا
اس انتظار میں کس کس سے پیار ہم نے کیا

۲۹۔ بحرمجتث مثّمن مخبون: مفاعِلُن فعِلاتن مفاعِلُن فعِلاتُن (ایک غزل)

[فعِلاتن میں تسکینِ اوسط سے تین ذیلی اوزان کا اضافہ ہوتا ہے]

ابھی ہے ان سے تعلق ، برنگِ ترکِ محبت
کسی نے ذکرِ محبت کیا تو آنکھ بھر آئی

نتائج:

حفیظؔ ہوشیارپوری کی استعمال کردہ بحور میں غزلوں کی تعداد گراف کی شکل میں مقالے کے آخر میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ کثرتِ استعمال کے اعتبار سے بعض مشاہدات قابلِ ذکر ہیں۔ ’مقامِ غزل‘ کی کُل ایک سو ستانوے غزلوں میں انتیس بحریں ’سنائی‘ دیتی ہیں۔ غزلوں کی نصف سے زیادہ تعداد صرف چار بحور میں ہے۔ ملاحظہ ہوں:

۱۔	بحرِ مجتث مثمّن مخبون محذوف:	۳۹غزلیں =	۱۹ء۸۰ فی صد
۲۔	بحرِ مضارع مثمّن اخرب مکفوف محذوف:	۲۴غزلیں =	۱۲ء۱۸ فی صد
۳۔	بحرِ رمل مثمّن مخبون محذوف:	۲۰غزلیں =	۱۰ء۱۵ فی صد
۴۔	بحرِ خفیف مسدس مجنون محذوف:	۱۷غزلیں =	۸ء۶۳فی صد
	چار بحریں:	۱۰۰غزلیں =	۵۰ء۷۶فی صد

اردو غزلیات کا کوئی بھی مجموعہ اٹھا کر دیکھ لیجیے نصف کے لگ بھگ غزلیں انہی چار بحور میں ملیں گی۔ گویا حفیظؔ ہوشیار پوری کی مرغوب ترین بحور جمہور متغزلین کی ترجیحات کے مطابق ہی ہیں۔ دس بحور ایسی ہیں جن میں حفیظؔ نے ایک ایک غزل کہی۔ بحرِ سریع کلاسیکی مثنویوں میں برتی گئی ہے اور عروض کی کتابوں میں اس کی خوش آہنگی کو سراہا بھی جاتا رہا ہے لیکن جدید غزل گو شعراء نے شاذ و نادر ہی اس بحر میں طبع آزمائی کی ہے۔ حفیظؔ نے ایک غزل بحرِ سریع مسدس مطوی مکشوف میں لکھ کر مذکورہ آہنگ کو از سرِ نو رواج دینے کی ترغیب دی ہے۔

ہندی نژاد بحور میں بحرِ متقارب کی چھبیس اور بتیس حرفی بحور کا شمار بھی نہایت کم مستعمل بحور میں ہوتا ہے۔ اوّل الذکر کا ماخذ ہندی کا سرسی چھند ہے۔ ثانی الذکر (بحر نمبر ۱۹) دراصل بحر نمبر ۱۷ کی دُگنی صورت ہے جو ہندی کے نیل سروپ چھند سے مشابہ ہے۔ بحرِ متقارب کی چودہ حرفی صورت (بحر نمبر ۱۸) ہندی کے ساروتی چھند کے قریب ہے۔ اور تیس حرفی صورت (بحر نمبر ۲۰) جسے بحرِ میر بھی کہا جاتا ہے، نیل سروپ + ساروتی چھند کی صورت میں ترکیب پاتی ہے۔ اس قبیل کی پانچوں بحروں میں تسکین اوسط اور بعض دیگر تبدیلیوں سے جو ذیلی اوزان حاصل ہوتے ہیں، ہندی کے مذکورہ چھندان سے مکمل مطابقت نہیں رکھتے۔ مزید برآں ہندی میں بسرام کی پابندی جا بجا ہے جب کہ اُردو شعراء بسرامی بحور میں ایسی بندش سے آزاد رہے ہیں۔ بسرامی بحور کے زمرے میں ہندی نژاد بحور کے علاوہ بعض دیگر بحور بھی آتی ہیں۔ ان میں بسرام کی پابندی زیادہ خوش گوار تاثر پیدا کرتی ہے۔ حفیظؔ کے ہاں اس سفارش پر عدم توجہی کی بعض مثالیں ملاحظہ ہوں:

ع کہیں لگ نہ جائے چمن میں آ // گ ترے جنونِ بہار سے

(متفاعلن چار بار)

ع سیرِ چمن کا حاصل یہ ہے // ربط سی کچھ تصویریں ہیں بس

(فاعِ فعولُن فعلُن فعلُن // فاعِ فعولُن فعلُن فعلُن)

ع اگر کوئی سن سکے بہت مخ // تصر مری داستانِ غم ہے

(فعولُ فعلُن چار بار)

ع دشتِ طلب میں راہ بہر فر // سنگ بدلتے رہتے ہیں

(فاعِ فعولُن فاعِ فعلُن // فاعِ فعولُن فعلُن فع)

وقفے کے مقام پر ایک زائد ساکن حرف لانے کی اجازت ہوتی ہے۔اس اجازت سے استفادہ حفیظؔ ہی کے ایک مصرعے میں دیکھیئے۔

ع نالۂ صبح کے بغیر // گریۂ شام کے سوا

(مفتعلُن مفاعلُن دوبار)

جب کہ مذکورہ بالا (متفاعلن چار بار) مثال میں 'آگ' کا ساکن 'گ' متحرک کر کے اگلے رکن کا پہلا حرف بنا دیا گیا ہے۔راقم کی رائے کے مطابق بحر میں بسرام کا اہتمام کرتے ہوئے زائد حرفِ ساکن کو تقطیع سے خارج کر دینا چاہیے تھا اور ایک متحرک حرف کا اضافہ اس مقام پر کر کے مصرع بنانا چاہیے تھا۔لیکن اُنہوں نے شاید اپنے اس شعر کی پیروی کی ہے:

اپنا مسلک ہے جدا مسلکِ غالب سے حفیظؔ
الٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا بھی ہوا

بحر مجتث کی چوبیس حرفی شکل (بحر نمبر ۲۹) کو بسرامی نہج پر استعمال کرنے کا نجانے کیوں شعراء کو خیال نہیں آیا۔ویسے یہ بحر بھی غالب کے بعد شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آئی ہے۔تسکینِ اوسط کا اختیار اس بحر میں (دوسرے اور چوتھے رکن میں) برت کر حفیظؔ نے عروض سے معمولی واقفیت رکھنے والوں کو متامل کیا ہے۔مثالیں دیکھئے:

یہ دل کی خوبیٔ قسمت، یہ تیرے غم کا مقدر
زماں زماں بے تابی، جہاں جہاں رسوائی
یہ حسنِ جذبِ محبت، یہ حاصلِ محویت
تمہی کو سامنے پایا کبھی جو آنکھ اُٹھائی
ہ میرے ہم سخنوں پر کھلا نہ رازا بھی تک
کہ نغمہ شیریں تر ہے بقدر تلخ نوائی

اس قسم کی صورتِ حال عبدالعزیز خالد کے ہاں بھی ملتی ہے۔

ایک اور مقامِ تامل ملاحظہ ہو

ع بے چارگئی حسرتِ دیدار دیکھنا

تقطیع میں بے چارگی کی 'ی' مشدد ہو جاتی ہے جو ثقہ قواعد نویسوں کے نزدیک درست نہیں یا کم از کم یہ کہ فصیح نہیں۔ اضافت والی 'ی' کو درجِ ذیل مصرع میں درست باندھا گیا ہے۔

ع سوجھا ہے بے قراریٔ دل کا علاج خوب

بہر حال اُردو غزل کے جدید دور کے نمایاں شعراء میں حفیظؔ کی شناخت کا پہلو عروضی بھی بنتا ہے۔ بحور کی کثرت اور تنوع کے ساتھ ساتھ بعض شاذ بحور کا کامیاب استعمال ان کی ہنرمندی کا غماز ہے۔

حوالہ جات

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: ڈاکٹر محمد اسلم ضیاء کی کتاب 'علمِ عروض اور اردو شاعری'، اسلام آباد، مقتدرہ، ۱۹۹۷ء۔

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ 'نغمۂ جاں- دیوان'، مطبوعہ 'شرق' مجلّہ پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور، ۱۹۹۰ء۔

۳۔ مطبوعہ اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۷۳ء۔

۴۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے: قدرؔ بلگرامی، سیّد غلام حسنین: قواعد العروض، لکھنؤ، شامِ اودھ، ۱۳۰۰ھ۔

۵۔ ایضاً

کلید

۱۔ بحر مجتث مثمن مخبون محذوف

۲۔ بحر مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف

۲۰۔ بحر ہزج مربّع اخرب مکفوف مضاعف

۲۱۔ بحر ہزج مربّع اشتر سالم مضاعف

۳۔ بحر رمل مثمّن مخبون محذوف
۴۔ بحر خفیف مسدس مجنون محذوف
۵۔ بحر ہزج مثمن سالم
۶۔ بحر رمل مسدّس مخبون محذوف
۷۔ بحر رمل مثّمن محذوف
۸۔ بحر ہزج مسدّس محذوف
۹۔ بحر ہزج مسدّس اخرب مقبوض محذوف
۱۰۔ بحر رمل مسدّس محذوف
۱۱۔ بحر ہزج مثمن اخرب مکفوف محذوف
۱۲۔ بحر متقارب مثّمن محذوف
۱۳۔ بحر متدارک مثّمن مخبون مضاعف
۱۴۔ بحر متقارب مثّمن مقبوض مرّتین مخنق مضاعف
۱۵۔ بحر متقارب اثرم مقبوض محذوف شانزدہ رکنی
۱۶۔ بحرِ متدارک مثّمن سالم
۱۷۔ بحر کامل مثّمن سالم
۱۸۔ بحر متقارب مثّمن سالم
۱۹۔ بحر رجز مربّع مطوی مخبون مضاعف
۲۲۔ بحر رمل مربّع مشکول سالم مضاعف
۲۳۔ بحر متقارب مثّمن اثرم مقبوض سالم
۲۴۔ بحر متقارب مثّمن اثرم مقبوض محذوف
۲۵۔ بحر متقارب مثّمن اثرم مقبوض سالم مضاعف
۲۶۔ بحر متقارب اثرم مقبوض سالم اثرم مقبوض محذوف چہاردہ رکنی
۲۷۔ بحر سریع مسدّس مطوی مکشوف
۲۸۔ بحر مضارع مربّع اخرب مکفوف مضاعف
۲۹۔ بحر مجتث مثّمن مخبون

سرائیکی ڈوہڑہ-کجھ نوویں تحقیقی اتے تکنیکی مباحث

نسیم اختر *

Abstract:

"Dohra is one of the oldest forms of Siraiki Folk Poetry. It has the honour of being used by Hazrat Baha-ud-Din Zikria and then by Hazrat Hameed-ud-Din Hakim as their mean of communication.

In this article various aspects of Dhora including some of the prominent poets are being highlighted."

ڈوہڑہ ملتانی بولی دا لفظ اے جیڑھا اپ بھرنش یا سنسکرت دے لفظ دوہا دا ملتانی روپ اے۔ ہندی شاعری وچ ڈوہڑے کوں ''شلوک'' آکھیا ویندے۔ جیندا مطلب ہے ''شاہ دا کلام'' [۱] جبکہ سندھی زبان وچ ''ڈوہیڑہ'' اتے ''دوہو'' آکھیا ویندے۔ [۲] ڈوہڑے وچ ڈو شعر ہوندن اتے چار مصرعے ہوندن۔ ول مولا بخش کشتہ نے وی ایندی ایہا تعریف کیتی ہے جو ڈویا چار مصرعیں دا شعر [۳] قصہ کوتاہ جو ڈوہڑہ سرائیکی شاعری دی سبھ توں وڈی اتے پرانی صنف شاعری اے۔ سرائیکی وسیب وچ ہزاراں ڈوہڑے گائے ویندن۔ انھاں وچ بے شمار ڈوہڑے اینجھے ہن جنہاں دے تخلیق کاراں داوی کوئی علم کائنی پر مدتاں توں اے ڈوہڑے لوک ادب دا سنگھار بنڑے آندن۔ اے ڈوہڑے اکثر چار مصرعیں، پنج مصرعیں اتے چھی مصرعیں دے ہوندن۔ [۴]

پنج مصرعیں دا ڈوہڑا:

م مساگ بھاگ ڈیکھو ودا شہر دیہات پچھیندے ،آن ڈکیندے، انت گھیندے
دل دا بھیت ذرا نیں ڈیندا، ہتھوں پیا اکڑیندے ،حکم منیندے ، روز چھپیندے
جیں منہ کیتے دنیا سکے ہوں منہ دی رس پیندے، پیندے، جیندے تاں خوش تھیندے
سوہنٹیاں نال لگے کھڑا سوہناں ڈنداں تے رگڑیندے، پیا چھتڑیندے ہوٹھ رنگیندے
عاشق ڈیکھ تے دلچسپا رونون نیر اکھیں دے، بس نیں تھیندے لکھ سمجھیندے [۵]

---

* لیکچرار، شعبہ سرائیکی، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

اینویں چھی مصرعیں داڈوہڑا اوی ہے:

چاتم تاں ونج ڈیکھ سجن کوں، ساری سک لہساں
سک کوں سٹ اُتھیں اوساں ول نہ ڈیکھن ویساں
رات ڈینہاں خوشحال ہوساں سمجھ سُکھی نندر کریساں
اینویں نہ چاتم ڈیکھن وچوں، ول بی سک وہیساں
سینے دے وچ سک نہ ماوے کتھاں سک سنبھیساں
حمل جو دم جیندا ہوساں، جانی نال جلیساں

[٦]

(نیز حمل لغاری دے کلام وچ اساکوں اٹھ اٹھ مصرعیں دے ڈوہڑے وی ملدن)

جیویں پنج یا چھی مصرعیں دے ڈوہڑے آکھے گئیں ایویں ترے ترے مصرعیں دے ڈوہڑے وی لکھے گئین۔ سچل سرمست اتے بیدل سندھی دے کلام وچ بے شمار ترے مصرعیں دے ڈوہڑے موجود ہن مثلاً:

ا۔ ڈیکھ کے حسن سوہنڑے دا زاہد پڑھدا حسی حسی
ڈھس زمیں تے دم وچ ہتھ کن، ساوی ساوی تسی
سچل کھڑدا اُتھ سیج والا کول نہ بہلا کسی [۷]

ا۔ عشق اساڈے سر تے سیاں ڈاڈھا کٹک چڑھایا
ابرو چشم تے خل زلف دی چلکے تاب ڈکھایا
حسن دی فوج دی ڈیکھ سیاست میں تاں ہوش گنوایا [۸]

جبکہ بابا فرید دے ''شلوک'' یا ڈوہڑے ڈو مصرعیں تے مشتمل ہن۔ پر ہر لحاظ موضوع وفکر وفن مکمل ہن اتے خاص گالھ اے ہے جو پورے کلام وچ کتھیں کوئی سوائی ڈوہڑہ کائنی۔

ا۔ فریدا کالے میڈے کپڑے کالا مینڈا ویس
گناہیں بھریا میں پھراں لوک کہن درویش (۱۳)

جیر ھے اساں فن وفکر دے حوالے نال گالھ کریندے ہیں تے اسا کوں ہک دفعہ ولا ایندے تشریحی تے اصطلاحی مطالب کوں ڈیکھنا پوندے۔مثلاً وڈی پنجابی لغت وچ ہے:

''دوہا۔ہندی پنجابی شاعری دی اک صنف۔جیندے وچ دو مصرعے ہندے نیں۔ پہلے مصرعے وچ تیرہ ماترے تے دوجے وچ گیارہ ماترے ہوندے نیں۔''[۹]

جبکہ تنقیدی وچار وچ آکھیا گئے جو ڈوہڑے دے ہک مصرعے وچ ۲۴ ماترے ہوندن تیرہ ماترے پہلے حصے وچ اتے گیارہ ماترے ڈوجھے حصے وچ ہوندن۔[۱۰] انہیں ڈوہیں گالھیں کنوں قطع نظر ڈوہڑے دی بحر مخصوص ہے اتے اوہ ہکا بحر وچ ای ڈوہڑہ لکھیا ویندے۔ ول فنی لحاظ نال کجھ ڈوہڑے اینجھے وی ہن جنہیں وچ ڈوڈو قافیے پاتے ویندن اتے ایہو جھیں ڈوہڑیں کوں سوائی والا ڈوہڑہ آکھیا ویندے اتے ایں سوائی کوں شاعریں وکھرے وکھرے انداز وچ ورتاون دی کوشش کیتی ہے۔[۱۱]

سانون آیا روہی وٹھڑی گھالوارے کھاون __________ پئے من بھاون
ٹوبھ پلٹر پانیاں تے پئے جھوکاں لوک بناون __________ من پرچاون
تھی بے تاب اُڈیکاں کھڑ متاں یار سندھو چڑ آون __________ آ گل لاون
نوروزؔ ایہے ڈینہہ بن سجناں دے شالا گزرنہ جاون __________ کئی سکھ پاون

ہیں سوائی کوں اساڈے ہک سندھی سرائیکی شاعر حمل لغاری تھوڑے جھیں وکھرے انداز وچ ورتیے:

دلبر آکھیا ہک ڈہاڑے آبہوں گڈ اورے آکھیم گھورے __________ سائیں گھورے
پیش رقیبیں رنج کڈھوں تے رل مل ڈیوں ٹورے آکھیم گھورے __________ سائیں گھورے
جیندے پھیر ملاقی تھیوسے من اللہ دے تھورے آکھیم گھورے __________ سائیں گھورے
حال حملؔ معلوم تیڈا اہم کیا کجھ جانن پورے آکھیم گھورے __________ سائیں گھورے

جہاں تک ڈوہڑے دے موضوعات دا تعلق ہے اوکوئی ہک کائنی ایندے وچ بہوں تنوع ہے۔جیویں جو کیفی جامپوری ہوراں آہدن:۔ڈوہڑے دا موضوع جذباتِ عشق ومحبت دے اظہار تک محدود نیں۔جتھاں تک ایندے وچ آتشِ عشق دے شعلے بھڑکدے نظر اندن اُتھاں بادۂ تصوف دیا سرمستیاں وی پاتیاں ویندن۔ ایندے وچ مناظرِ فطرت دیاں دلفریب اتے سونہڑیاں تصویراں وی نظر آندن۔حمد ونعت وی ہے اتے سانحہ کربلا دے آلام و

مصائب دابیان وی! [۱۴] جبکہ میں اے سمجھدی ہاں کہ موضوع دے تنوع وچ ''اصلاح معاشرہ'' وی ہک موضوع ہے۔ جیکوں مقیم دے بعد مولوی علی محمد فخر جامپوری اپنا موضوع بنئے [۱۵] اتے موجودہ دور وچ احمد خان طارق، شاکر شجاع آبادی اتے بے بہوں سارے شاعر ایں لسٹ وچ شامل ہن عموماً سرائیکی دے تمام شعرا حضرات ڈوہڑے آکھن اتے ڈوہڑیں نال اپنی سنجان کروائی ہے اتے سرائیکی ڈوہڑے دے خزانے وچ وی وادھا کیتے۔ المختصر ڈوہڑے دا موضوع کوئی وی ہووے پر ڈوہڑے دے ہر مصرع وچ ہکو خیال پاتا ویندے جیڑھی جو ڈوہڑے دی ہک خاص سنجان ہے۔

اساں ڈوہڑے دی ابتداء ڈیکھو تے سبھ توں پہلا ڈوہڑہ اساکوں حضرت غوث بہاؤ الدین زکریا دا ملدے۔ جیڑھا انہاں نے حضرت حمید الدین حاکم کوں ہک خط وچ لکھایا۔

حاکم آپ ہیں حکم آپ وچار
جے ون گاؤں سے کئی دلار ولار
جے ون لدھیا مندے بجھ نہ ہار
جیں تانک نہ تو لھا کیویں لنگسی پار

اتے ڈوجھا ڈوہڑہ حضرت حمید الدین حاکم داہے جیڑھا جو جواباً تحریر کیتا گیا:

حاکم آپ ہیں حکم کراہیں وچار
جنہاں اللہ منیا تے محمد نبی وچار
جنہاں تانک نہ تو لہاسی بھی لنگسن پار

[۱۶]

ایہے ڈوہڑے میر حسان الحیدری نے بحوالہ نور احمد خان سیرت حضرت بہاؤالدین زکریا ملتانیؒ ص ۱۸۲، وص ۳۰۶ مطبوعہ قصہ الادب جگو والہ ملتان بحوالہ ''تاریخ جلیلہ'' از پیر غلام دستگیر نامی و تذکرہ حمیدیہ شیخ شہراللہ و تذکرہ قطبیہ شیخ جمال الدین ابوبکر............ایں لکھیئن:

حاکم آپ ہیں، حکم آپ (کریں آپ) وچار
جے دن گانوں سے کئی ولہر ولار

جے دن لدھیا مندے نہ ہار
جیں ٹانگ نہ تولہا سے کیوید لنگھسن پار

جوابی ڈوہڑہ حضرت حمیدالدین حاکمؒ:

حاکم آپ ہیو حکم کرو (کیہا) میں وچار
جنہاں اللہ تعالیٰ منیا اتے نبی محمدؐ، یار
___________؟___________
جنہاں ٹانگ نہ تو لہا سے بھی لنگھسن پار

[۱۷]

اے ڈوہڑے ستویں صدی ہجری یعنی تیر ہویں صدی عیسوی دے آغاز دے ہن جبکہ ڈو جھے ڈوہڑے دا تریجھا مصرعہ کہیں وی قلمی نسخے وچ موجود کائنی [۱۸] میرحسان الحیدری دا حوالہ اتے ڈوہڑے دے معنی واملاء دے لحاظ نال درست معلوم تھیندن اتے ڈاکٹر نصراللہ خان ناصرؔ نے وی اپنے Ph.D دے تھیسس وچ ایکو ہی حوالہ بنائے جیڑھا مستند ہے۔[۱۹]

حضرت بابا فرید الدین گنج شکر (۶۷۰ ہجری بمطابق ۱۲۷۱ عیسوی) [۲۰] جیڑھے جو مندرجہ بالا متذکرہ بزرگان دے ہم عصر ہن .... نے وی ڈوہڑے ہی لکھن۔ ول اکبر اعظم دے دور وچ داموور داس دے ڈوہڑے نظر آندن۔ اوندے بعد کجھ عرصہ چپ چاپ تھی ویندی ہے۔ ول اورنگ زیب دے دور وچ ہک شاعر مولانہ عبدی دا ڈوہڑہ ملدے اتے ول سکندر دا حسینی ڈوہڑہ سامنے آندے۔ جبکہ سرائیکی وچ ڈوہڑے دا باقاعدہ مڈھ حضرت سلطان باہوؒ (۱۶۲۹-۱۶۹۰) کنوں بدھیندے۔ انہیں دے بعد سرائیکی دے جیڑھے بہوں وڈے ڈوہڑے دے شاعر بن اُبھردن انہیں وچ سید علی حیدرؔ ملتانیؒ، لطف علی اتے سچلؔ سرمست ہن۔ انہاں نے بے شمار ڈوہڑے لکھن اتے ڈوہڑے دی صنف کوں سرائیکی ادب وچ پکا کرڈتے۔ ایندے بعد سندھی اتے سرائیکی شعراء کرام نے سرائیکی ڈوہڑے کوں رنگ لاڈتا۔'' اے سارا دور ڈوہڑے دی مقبولیت تے عروج دا دور ہے۔[۲۱] ایندے دورتوں بعد خواجہ فریدؔ دا دور شروع تھیندے۔ جیندے وچ خواجہ فریدؔ دے ڈوہڑے لکھن نہ لکھن بارے محققین دی اپنی اپنی رائے ہے۔

۱۔ خواجہ فرید اول وآخر کافی دے شاعر ہن۔ انہیں ڈوہڑیں قصیدیں اتے مثنوی دے میدان وچ قدم ای نئیں رکھیا۔ او کافی دے بادشاہ ہن۔[۲۲]

۲۔ حمید الفت ملغانی آہدن مرید شاعر محبت دے اظہار سانگیں اپنا کلام خواجہ فرید دے ناں نال منسوب کر ڈیندے ہن۔ جیویں انہیں دے خاص مرید ولایت شاہ سید داڈوہڑہ ہے:

حال کنوں بے حال کیتا بُرے برہوں بروچل والے
اڑے زخم کللڑے پندھڑے کنڈڑے پیریں چھالے
پیت پلیساں کنڈ نہ ڈیساں کچو ملن محالے
سید پیر فرید بناں ہن کون میڈے ڈکھ ٹالے

[۲۳]

۳۔ خواجہ غلام فرید کے ڈوہڑے سرائیکی ادب میں ایک متنازعہ موضوع بن چکا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ آغاز ہی میں یہ ایک طے شدہ مسئلہ تھا کیونکہ دیوانِ فرید کے کسی قلمی نسخے میں نہ یہ ڈوہڑے موجود ہیں اور نہ ان دوہڑوں کا قلمی نسخہ دستیاب ہے۔[۲۴]

۴۔ خواجہ فرید ڈوہڑے کینی آکھیے۔ انھاں دے مریداں تے عقیدت منداں خود لکھ تے انھاں نال منسوب کیتن ۔[۲۵]

بہر حال اے مسئلہ طے شدہ ہے جو خواجہ فریدؒ کوئی ڈوہڑہ کائنی لکھیا۔ البتہ خواجہ فریدؒ دے دور دے ڈوہڑہ گو شاعریں وچ دیوان خوشدلؒ، نوؒ روز بخش، سید مجروحؒ شاہ، برخوردارؒ، وفاؒ، مولوی محمد یارؒ، محمد بخشؒ محمدن، عبدالغفور طالبؒ، نورؒ محمد کہتر، عمر خانؒ شاہد، محمد بخش شاطرؒ، غلام فقیرؒ، سید مبارکؒ شاہ، غلام سکندرؒ غلام اتے مولوی احمد یار ساکنِ گڑھی اختیار خان شامل ہن۔

میں اپنے ایں مضمون وچ ڈوہڑے دے معنی و مطالب، موضوعات، ہیت اتے ونکیاں بارے گالھ ٹوریندیں ہوئیں ایندے ارتقاء بارے گالھ کیتی ہے اتے خواجہ غلام فریدؒ دے دور تک دے ڈوہڑے دے جونڑویں شعراء حضرات دا تذکرہ کیتے۔

حوالہ جات

۱۔ اختر جعفری سید، ڈاکٹر؛ ''تنقید وچار''، تاج بک ڈپو اُردو بازار لاہور ۱۹۸۷ء، ص ۱۸۔
۲۔ کیفی جامپوری؛ ''سرائیکی شاعری''، بزم ثقافت ملتان ۱۹۹۶ء، ص ۱۱۹۔
۳۔ مولا بخش کشتہ؛ ''پنجابی شاعراں دا تذکرہ''، میاں محمد بخش کشتہ اینڈ سنز ٹمپل روڈ لاہور جنوری ۱۹۶۰ء، ص ۱۹۔

۴۔ نصراللہ خان ناصر، ڈاکٹر؛ سرائیکی شاعری داارتقاء' سرائیکی ادبی بورڈ ملتان، ۲۰۰۷ء، ص ۱۴۳۔

۵۔ پوڑا احمد خان، قلمی ملکیہ سیٹھ عبیدالرحمٰن، دبیرالملک لائبریری بہاولپور۔

۶۔ محمد اسلم رسولپوری (مرتب)، ''منتخب سرائیکی کلام حمل لغاری''، بزم ثقافت ملتان ۱۹۸۱ء، ص ۴۰۔

۷۔ محمد اسلم رسولپوری (ترتیب وتہذیب)، ''سچل سرمست''، بزم ثقافت ملتان ۱۹۷۷ء، ص ۳۵۔

۸۔ محمد اسلم رسولپوری (ترتیب)، ''بیدل سندھی منتخب کلام''، بزم ثقافت ملتان ۱۹۷۸ء، ص ۳۷۔

۹۔ اقبال صلاح الدین (مرتبہ)، ''وڈی پنجابی لغت دوجی جلد''، عزیز پبلشرز لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۱۴۲۵۔

۱۰۔ اختر جعفری سید، ڈاکٹر؛ ''تنقیدی وچار''، تاج بک ڈپو اُردو بازار لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۸۔

۱۱۔ حمید الفت ملغانی، ''لکھت تے لکھاری''، سرائیکی ادبی بورڈ، ۲۰۰۳ء، ص ۳۵۔

۱۲۔ محمد اسلم رسولپوری (مرتبہ)، ''منتخب سرائیکی کلام حمل لغاری''، بزم ثقافت ملتان ۱۹۸۱ء، ص ۵۴۔

۱۳۔ حنیف چودھری (تلاش، تحقیق وترتیب)، ''گرنتھ میں بابا فرید کے شلوک''، شعبۂ سرائیکی BZU ملتان ۲۰۰۷ء، ص ۱۳۱۔

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ کیفی جامپوری، ''سرائیکی شاعری''، بزمِ ثقافت ملتان ۱۹۶۹ء، ص ۵۴-۵۵۔

۱۷۔ فیاض محمد سید، ''تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان وہند''، (چودھویں جلد) پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۲۶۸-۲۶۹۔

۱۸۔ فیاض محمد سید، ''تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان وہند''، (چودھویں جلد) پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۲۶۸۔

۱۹۔ نصراللہ خان ناصر، ڈاکٹر؛ ''سرائیکی شاعری وارتقاء''، سرائیکی ادبی بورڈ ملتان ۲۰۰۷ء، ص ۳۱۱-۳۱۲۔

۲۰۔ حنیف چودھری، ''گرنتھ میں بابا فرید کے شلوک''، شعبہ سرائیکی BZU ملتان ۲۰۰۷ء، ص ۲۔

۲۱۔ نصراللہ خان ناصر، ڈاکٹر؛ ''سرائیکی شاعری دارتقاء''، سرائیکی ادبی بورڈ ملتان ۲۰۰۷ء، ص ۳۱۵۔

۲۲۔ فیاض محمود سید، ''تاریخ ادبیات پاکستان وہند'' (چودھویں جلد) پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۳۲۷۔

۲۳۔ حمید الفت ملتانی، ''لکھت تے لکھاری''، سرائیکی ادبی بورڈ ملتان ۲۰۰۳ء، ص ۳۴۔

۲۴۔ حنیف چودھری، ''خواجہ فرید کی سرائیکی کافیوں پر سندھی اور پنجابی کے لسانی اثرات''، ۲۰۰۶ء، ص ۸۷، بحوالہ: ''خواجہ دے ڈوہڑے'' (مقالہ) از اسلم رسولپوری اگست ۱۹۷۸ء، ص ۲۱، ماہنامہ سرائیکی ادب ملتان۔

۲۵۔ کیفی جامپوری، ''سرائیکی شاعری''، بزم ثقافت ملتان ۱۹۶۹ء، ص ۳۱۷۔