ISSN. 1726-9067

JOURNAL OF RESEARCH

Vol. 11 2007

Faculty of Languages & Islamic Studies

Bahauddin Zakariya University
Multan.

ISSN. 1726–9067

JOURNAL OF RESEARCH

(Faculty of Languages & Islamic Studies)

Bahauddin Zakariya University Multan

Vol. 11 | **Refereed Journal** | **2007**

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Anwaar Ahmad	Chief Editor
Dr. Khalid Masood	Member
Dr. Shamim Hanfi	Member
Dr. Geoff Hall	Member
Dr. Muhammad Ali Siddiqi	Member
Dr. Celal Soydan	Member
Dr. Emad Ali Al-Khateeb	Member
Prof. Dr. Zafar Iqbal	Member
Prof. Dr. Muhammad Sharif Sialvi	Member
Dr. Saiqa Imtiaz Asif	Editor
Dr. Qazi Abdur Rehman Abid	Deputy Editor

ISSN. 1726–9067

JOURNAL OF RESEARCH

(Faculty of Languages & Islamic Studies)

Bahauddin Zakariya University Multan.

Vol. 11 **Refereed Journal** **2007**

CONTENTS

1- Investigation and Prediction of Language Shift: The Inadequacy of Existing Models 01
Dr. Saiqa Imtiaz Asif

2- Feminism, Language Choice and Discourse Practice A Pakistani Perspective 09
Dr. Mamuna Ghani, Bushra Naz, Rabia Akram

3- Importance of Teaching and Developing Reading Vocabulary through Context- Based Approach 19
Ziauddin Khand

4- A Critical Appraisal of Process Approach to the Teaching of EFL Writing 25
Ghulam Mustafa Mashori

5- Verb Hybridization: An Interesting Aspect of the Spread of English in Pakistan 37
Sarwet Dilshad

6- Reviewing the Problematique of Terrorism 53
Omer Farooq Zain

7- Religious Pluralism in Islamic Theology of Religions 61
Muhammad Zia-Ul-Haq

8-	عہد نبویؐ میں اسلامی حکومت اور اداروں کی تشکیل	ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمٰن	77
9-	مخاصمہ کا قرآنی اسلوب شاہ ولی اللہ، سید مودودی اور مولانا اصلاحی کی تعبیرات کے تناظر میں	فریدہ یوسف	111
10-	تلقّي النّقاد العرب للمنهج النفسي	عبدالرؤوف زهدي مصطفى، سامي يوسف أبو زيد	139
11-	ابن الأثير: حياته وآثاره العلمية	محمد فضل حق، الدكتور الحافظ عبدالرحيم	165
12-	تقسيمات الحقوق عند الفقهاء والأصوليين	عذرا بروين	175
13-	دراسة و مقارنة في القصص التقليدية العربية	دكتور سليم طارق، عبيد الله محمد رانجها	207
14-	اسلام اور مغرب میں تہذیبی تکثیریت و آفاقیت کا تصور (فکرِ اقبال کی روشنی میں)	ڈاکٹر انوار احمد، محمد آصف	227
15-	مجلسِ اشاعت دکھنی مخطوطات (دکھنی مخطوطات کی اشاعت کا مستند تحقیقی ادارہ)	ڈاکٹر روبینہ ترین، طارق محمود	251
16-	پاکستانی خواتین افسانہ نگار کے افسانوں میں مشاہداتی عنصر و مقصدیت	ڈاکٹر محمد یوسف خشک	263
17-	اُردو ناول پر فرانسیسی ناولوں کے تراجم کے اثرات (تحقیقی و تنقیدی مطالعہ)	ڈاکٹر عقیلہ جاوید، حمیرا اشفاق	279
18-	بیجاپور میں اردو تاریخ گوئی کی روایت	تحریر: ابرار عبدالسلام	289
19-	خواجہ فریدؒ کی شعری جمالیات (تفہیم اور استحسان۔ چند سوالات)	ڈاکٹر قاضی عابد	305

NOTES ON CONTRIBUTORS

ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمٰن

ایسوسی ایٹ پروفیسر، ایڈیٹر "فکر و نظر" ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد۔

فریدہ یوسف

لیکچرر شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

عبدالرؤوف زهدي مصطفى

رئيس قسم اللغات، جامعة الشرق الأوسط للدراسات العليا ص.ب. 42، عمان 11610، الأردن

سامي يوسف أبو زيد

قسم اللغة العربية/كلية الآداب، جامعة الإسراء الخاصة، عمان . الأردن.

محمد فضل حق

باحث ماجستير الفلسفة في اللغة العربية، جامعة بهاء الدين زكريا ملتان- باكستان

الدكتور الحافظ عبدالرحيم

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية، جامعة بهاء الدين زكريا ملتان- باكستان

عذرا بروين

استاد شعبۂ عربی، بہاء الدين زكريا يونيورسٹی، ملتان۔

دكتور محمد سليم طارق

رئيس قسم العلوم الاسلاميه والعربيه بالجامعة الإسلامية بهاولفور باكستان-

عبيد الله محمد رانجها

قسم العلوم الاسلاميه والعربيه بالجامعة الإسلامية بهاولفور باكستان-

ڈاکٹر انوار احمد

پروفیسر شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

محمد آصف

لیکچرار شعبہ اُردو، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور۔

ڈاکٹر روبینہ ترین

صدر نشین شعبہ اُردو بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان۔

طارق محمود

اُستاد شعبہ اُردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، خانیوال۔

ڈاکٹر محمد یوسف خشک

صدر شعبہ اردو، شاہ عبداللطیف یونیورسٹی خیر پور سندھ۔

ڈاکٹر عقیلہ جاوید

ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

حمیرا اشفاق

لیکچرار، شعبۂ اُردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ابرار عبدالسلام

اُستاد شعبۂ اُردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجوائٹ کالج، خانیوال۔

ڈاکٹر قاضی عابد

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

Investigation and Prediction of Language Shift: The Inadequacy of Existing Models

*Dr. Saiqa Imtiaz Asif**

Abstract

Although a number of descriptive and predictive factors have been identified as significant in relation to language shift, a straight-forward search for the causes of language shift and maintenance has been unsuccessful. Several scholars have developed theoretical or empirical models to describe language maintenance and shift and have more or less presented these models as applicable universally. In the light of data from a language shift situation, this paper will explore the validity of two models namely, 'Perceived Benefit Model' and 'Network Analysis'. The paper will demonstrate that because of the diversity of the range of variables and their relative values in different social and cultural contexts, it is not possible to develop a mathematical formula which has the predictive power for something as complex as language maintenance and viability. The paper will conclude that in the absence of a single universally accepted paradigm for the consideration of language maintenance and language shift, the researchers should combine different models to suit the requirements of the language situation that they intend to study.

Introduction

In the context of studies on language viability, the term 'language shift' is often used. Nijmegan (1996) defines language shift as loss of linguistic skills between generations. Fishman (1965: 73) believes that language shift is closely linked with language choices, 'Language choices, cumulated over many individuals and many choice instances, become transformed into the process of language maintenance or language shit'. With a focus on socially constituted linguistics in the 1950s and 1960s, the phenomenon of language shift gained central position as shift 'presented a dramatic instance of how social function, socio-political context, and cultural evaluation can affect language' (Gal, 1996: 586). Since then a number of studies have been carried out in this area using different methods and strategies (see e.g., Asif, 2005a; Dorian, 1981; Gal, 1979; Hill and Hill, 1986; Kulick, 1992; Li Wei, 1994). The aim of researchers in carrying out research on language maintenance and shift is not only to document the state of certain languages(s) and make some predictions about their future but also to enhance the awareness of speech communities about their languages on which that research is carried out and to sensitise others to these issues.

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

The Investigation and Prediction of Language shift

A number of descriptive and predictive factors have been identified as significant in relation to language shift. But although there is general agreement that different social, attitudinal and demographic factors are important in predicting or explaining language shift, it is also accepted that 'a straight-forward search for the social correlates or causes of language shift and maintenance has been unsuccessful' (Gal, 1996: 588). Fasold (1984: 217) also points out that there has been 'very little success in using any combination of [factors] to predict when language shift will occur' and admits that there is 'considerable consensus that we do not know how to predict shift'. Not only the lack of predictive but also the limited explanatory power of such macrosociological factors has been traced by the researchers (Gal, 1979).

Several scholars have developed theoretical or empirical models to describe language maintenance and shift and have more or less presented these models as applicable universally (e.g. Karen 2000; Li Wei, 1996; Li Wei & Milroy, 2003). It should be kept in mind, however, that 'neither our database nor our understanding of the impact of social variables is yet sufficiently complete for a mathematical formula to be developed…which has predictive power for something as complex as language maintenance' (Clyne, 1991: 107).

In the following sections this paper will examine two of the well established models namely, and 'Network Analysis' and 'Perceived Benefit Model' in the light of data from a language shift situation and will explore their validity.

a. Perceived Benefit Model of Language Shift

The perceived benefit model of language shift, (Karen, 1996 cited in Karen, 2000; Karen, 2000; Karen and Stalder, 2000) is an individual-based model which deals with individual's motivations that influence language choice. 'Individuals with certain language use motivations modify and exploit their linguistic repertoires in such a way as to bring about what they perceive to be their personal good' (Karen, 2000: 65). According to this model the cause of language spread or shift is the individual's decision, made at the conscious or subconscious level, to use certain languages in certain situations. The individuals motivated by the consideration for personal perceived benefit exploit, modify, and expand their linguistic repertoires. These decisions comprise the basic elements of language shift. Language choice motivations, according to this model, are limited and comprise communicative, economic, social, or religious motivations. Karen (1996, cited in Karen, 2000) holds that the only way to influence language shift in a society is to alter the motivational fabric of the language community. Implicitly this model seems to assume that the adults use different languages simultaneously with younger members in a society where language shift is taking place, and out of these languages the children choose a certain language. Their decision is influenced by their own language use motivations which Karen calls the 'subset' (ibid: 74) of the motivations of older generation.

b. Network Analysis

The model of language maintenance/shift, Network Analysis in social systems relates to 'a research strategy which is primarily concerned with the relations amongst individuals in social groups' (Li Wei, 1996: 805). The network concept has been applied in many studies to account for the social mechanism underlying language maintenance and language shift (see e.g., Gal, 1979; Li Wei, 1994). Li Wei (1996: 810) declares the social network perspective to be 'a dynamic and coherent social model of language contact'. He argues that 'social networks exert pressures on their members to use language in different ways in different contexts, 'Speakers with the same social network contacts would conform to certain norms of language use, while speakers with different network ties would differ in their linguistic behaviour' (Li Wei, 1994: 184). He further argues that the analysis of network structures enables us to understand and explain the social mechanisms underlying both synchronic variation and diachronic change in language choice patterns both within and across communities.

This model emphasises and presents networks as the most important factor influencing language choices and behaviour. The advocates of this model, however, do not recognise that in different speech communities other factor(s) may be more important than the social networks of the speakers in influencing their speech habits. It does not, for example, account for the ambitions of speakers or of parents about the language behaviour of their children. The individuals, at times, change their speech practices due to their desire to identify with a certain prestige speech group, or to be seen by others as a part of that group. They sometimes modify their speech practices even due to the hope of becoming a part of that speech group. Thus the study of social networks may not be claimed as the most important factor but this analysis together with other broader social, attitudinal, economic and political factors can account for patterns of language choice.

Based on my general observations and the data I collected to analyse the Siraiki language shift situation in Multan, Pakistan for my doctoral research (Asif, 2005a), I discovered some weaknesses in the above two models. In the ensuing sections I will discuss how these models fall short in their explanatory power in the context of my data.

Weaknesses of Perceived Benefit Model of Language Shift

Before pointing out the weaknesses of this model I would like to briefly discuss the Siraiki language transmission Practices in Multan, Pakistan. This Siraiki language is not being transmitted to children among all Siraiki families (Asif, 2005c), This language is being transmitted to children in rural families but not in all urban families. In this region, language transmission practices seem to be determined by identity, attitudes, motivation, and social needs. Siraiki is being transmitted to children in rural Multan across all income groups. The desire for their children to be fluent in Urdu but not at the cost of Siraiki exists among the rural parents. This is partly the result of the social environment of the villages in Multan where Siraiki is the dominant language or even

the only language in all spheres and among all networks in the village; partly it can be attributed to the policy of the village schools where some of these children study. These schools do not make any demands on the parents as to which language they should teach their children.

Another major factor contributing to the maintenance of Siraiki in villages is that a vast majority of the rural families are tied to the land and work in the fields. The majority of the parents here are not fluent in Urdu and do not see any utilitarian value of teaching Urdu to their children who start work in the fields even before reaching their teens. The parents here only wish for their children to learn Urdu so that they should 'look' educated and sophisticated and can survive in the cities if they were to make a living there.

Conversely, not all urban parents are transmitting Siraiki to their children. Conversations and interviews with parents who are not transmitting or have not transmitted Siraiki to their children revealed how their everyday observations and experiences, personal and collective histories converge and combine to define and shape their perspectives, decisions, and practices of language transmission to their children. The reason one grandmother in a Siraiki family living in Multan gave for not transmitting Siraiki to her grandchildren was that she wanted them to identify with city dwellers and not the villagers. By 'saving' their children from the Siraiki language the parents and grandparent in this family are trying to secure a better future for them. For the adults those languages that yield the greatest social advancement are useful, and since Siraiki does not correspond to labour-market considerations it is not given a prestigious status. The parents are, therefore, not transmitting Siraiki to their children mainly due to the following three reasons:

1. To identify with a prosperous social group
2. Due to the demand of school authorities
3. They see no utilitarian value of Siraiki

I want to add to this list the erroneous notion of the parents, actively promoted by school authorities, that children should not be burdened with many languages at an early age, and that if they learn Siraiki along with Urdu and English at home as early languages then their Urdu and English would be 'contaminated' with a Siraiki accent. Although these parents see Multanis around them whose Urdu and English speech is not 'affected' by their Siraiki accent, even then many of them are not willing to teach Siraiki to their children. By denying Siraiki language to their children, the parents are making them 'subtractive bilinguals' instead of 'additive bilinguals' (Edwards, 1994). So far I have not encountered any parent who genuinely regrets the lack of fluency of their child in Siraiki. In fact it is presented as a matter of pride that their child does not know much Siraiki.

Now in this context of language transmission practices of adults and older siblings to children I would like to refer to evaluate the perceived benefit model of language shift. This model focuses on the decisions of individuals regarding their own repertoires.

Although there is value in this theory, one basic flaw of this model is that it fails to recognize the decision of adults/parents/older siblings, taken under the influence of their own motivations based on the 'present and future good of children' to transmit a certain language to their children. In this situation children do not have a choice to pick one language or the other. When children are growing up in the home environment, if they are only presented with one language, as is the case of two brothers in my data (Asif, 2005a) then the use of a particular language is not a matter of choice. These boys did not have more than one language to choose from when they were growing up. Thus this model fails to account for all language maintenance or shift situations.

Weaknesses of Network Analysis

The network analysis emphasises and presents social networks as the most important factor influencing language choices and language behaviour. The advocates of this model do not recognize that in different speech communities other factors may be more important than the social network of the speakers in influencing their speech habits. One basic flaw of this model became evident to me when I studied the language situation in Multan and analysed the data collected for this study. This model does not account for the ambitions of speakers or of parents about the language behaviour of their children. Individuals, at times, change their speech practices due to their desire to identify with a certain prestigious speech group, or to be seen by others as a part of that group. They sometimes modify their speech practices in the hope of becoming a part of that speech group or to redefine their identities. During the course of data collection for my doctoral research (ibid), I came across several parents/older siblings who teach particular language(s) to their children/younger siblings with the hope to fulfil their dreams of prosperous futures of their off springs. An excellent example of this was the four year old girl belonging to a low-income family living in urban Multan (Asif, 2005b). She was the only Urdu monolingual speaker in her family while the rest were bilingual in Siraiki and Urdu, with varied proficiency in Urdu language. This is not because she had different social networks (as she had not started school yet) but because her eldest twelve year old sibling desired her to know only Urdu due to her own positive associations with Urdu and negative with Siraiki. Where do speakers like this four year old girl fit in the social networks model? I am aware of the importance of social networks in influencing language choices and language behaviour. However, I am reluctant to call these 'the most important' factor in studying language maintenance and language shift. I believe that a study of social networks together with other broader social, affective, economic, and political factors can account for patterns of language choice.

Conclusion

A failure of similar mechanical theories of shift in finding universal patterns of causality led the investigators to realize that 'shift in language is caused, ultimately, by shifts in personal and group values and goals' (Kulick, 1992: 9). Such considerations have therefore, resulted in the ethnographic descriptions of the process of language

shift like Dorian (1981), Gal (1979), Hill and Hill (1986), Kulick (1992) who adopted their own strategies to investigate language shift situations.

There is no framework which can be universally applicable to study the phenomenon of language maintenance and language shift. This is because of the diversity of the range of variables and their relative values in different social and cultural contexts (David, 2002). In the absence of a single universally accepted paradigm for the consideration of language maintenance and language shift the researchers should combine different models to suit the requirements of the language situation that they intend to study requires. What I propose is that first of all the researchers must never lose sight of the fact that each language situation is unique and therefore a model that is successful in the study of one language situation may fail completely in another. I have already mentioned in this paper that the same language situation can vary to a great extent even within one family. The framework of such study should include the analysis of the interaction of some or all speaker variables such as age, sex, social class, education, economic group, location (rural/urban), generation cohort, and social networks with language choices. The language situation can be the best guide for the researchers in deciding on the most appropriate variables and their relative values. Equal importance should be given to the analysis of affective factors such as ambition and shame influencing the language practices of the individuals which should include both language usage and language transmission practices. The language transmission practices of grandparents, parents, and older siblings can account for the language practices of the children.

In this paper I have illustrated some weaknesses of two models, namely the Perceived Benefit Model of Language Shift and Network Analysis, purported to be applicable to all language shift situations. Based on the evaluation of these models I can thus safely advocate for the adoption of an eclectic approach to study the phenomenon of language maintenance/shift.

Bibliography

Asif, S. I. (2005a) Siraiki: A sociolinguistic study of Language Desertion. Unpublished Ph.D. Thesis. Lancaster University.

Asif, S. I. (2005b) Shame: A major cause of Language Desertion**.** *Journal of Research (Faculty of Language & Islamic Studies)*, BZU, Multan, 8: 1-13.

Asif, S. I. (2005c) Siraiki language practices and changing patterns of language usage. *ELF Research Journal*, Shah Abdul Latif University, Khairpur, 4: 85-101.

Clyne, M. (1991) *Community Languages: The Australian Experience.* Cambridge: Cambridge University Press.

David, K. M. (ed.) (2002) *Methodological and Analytical Issues in Language Shift Studies*. Frankfurt: Peter Lang Pub Inc.

Dorian, N. (1981) *Language Death: The Life Cycle of a Scottish Gaelic Dialect*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Edwards 1994 Edwards, J. (ed.) (1984) *Linguistic Minorities, Policies and Pluralism.* New York: Academic Press.

Fasold, R. (1984) *The Sociolinguistics of Society*. Oxford: Blackwell.

Fishman, J. A. (1965) Who speaks which language to whom and when? *Linguistique*, 2: 67-88.

Gal, S. (1979) *Language Shift: Social Determinants of Linguistic Change in Bilingual Austria*. New York: Academic Press.

Gal, S. (1996) Language shift. In Goebl, et al. (eds.) *Contact Linguistics* Vol 1 (pp. 586-93). Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Hill, J. and Hill, K. (1986) *Speaking Mexicano: Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

Karen, M. E. (2000) Motivations: language vitality assessments using the perceived benefit model of language shift. In Kindell, G. and Lewis, P. (eds.) *Assessing Ethnolinguistic Vitality: Theory and Practice* (pp.65-77). Dallas: SIL International.

Karen, M. E. and Stalder, J. (2000) Assessing motivations: techniques for researching the motivations behind language choice. In Kindell, G. and Lewis, P. (eds.) *Assessing Ethnolinguistic Vitality: Theory and Practice* (pp.189-205). Dallas: SIL International.

Kulick, D. (1992) *Language Shift and Cultural Reproduction*: *Socialization, Self, and Syncretism in a Papua New Guinean Village*. Cambridge; New York; Victoria: Cambridge University Press.

Li Wei (1994) *Three Generations, Two Languages, One Family: Language Choice and Language Shift in a Chinese Community in Britain.* Clevedon, Avon: Multilingual Matters.

Li Wei (1996) Network analysis. In Goebl, et al. (eds.) *Contact Linguistics* Vol. 1 (pp. 805-11). Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Li, Wei and Milroy, L. (2003) Markets, hierarchies and networks in language maintenance and language shift. In Dewaele, J., Housen, A. and Li Wei (eds.) *Bilingualism: Beyond Basic Principles* (pp.128-140). Buffalo: Multilingual Matters.

Nijmegan, K. (1996) Language loss. In Goebl, et. al. (eds.) *Contact Linguistics* Vol 1 (pp. 579-85). Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Feminism, Language Choice and Discourse Practice A Pakistani Perspective

Dr. Mamuna Ghani Bushra Naz** Rabia Akram****

Abstract:

The present study focuses on investigating the nature of linguistic choices made by Pakistani women in interpersonal discourse in the background of feminism. The relationship between attitudes, social backdrop and language was explored. It was hypothesized that the exploitation of linguistic choices in the spoken discourse would correspond the explanations provided by Dominance approach about the difference in language use between men and women. For the purpose of the present study, we observed and analyzed thirteen groups of subjects (women), varied in number of subjects. All the participants were students of university level, approximately aged between18 to 25. Data were obtained by recording the conversation. The participants did not belong to any particular social class. The topics of their conversation were various, and ranged from personal and general to quite universal and emotional. Results indicate that the extensive uses of linguistic choices, significantly, support the feminist view of language use, and that there are certain distinctive features that characterize women language. For instance, there is a considerable correlation between the power structures in society and language use.

Language is a highly structured system of lexical and syntactic choices or combinations of form and meaning. Gender is engrained in these choices and in their use in communication practice in variety of ways (Eckert & McConnell-Ginet, 2003). Even the gender is so deeply rooted and intricately organized in our social order, in our understanding of ourselves and others being a part of a well-knitted social system that we cannot perform our social roles successfully without taking enough gendering behavior into consideration. This paper investigates the gender-related linguistic behavior in Pakistani society with special reference to the lexical and syntactic choices made by Pakistani women in interpersonal discourse.

Dichotomous gender, as central to our social practices, cultivates the idea-that "*being masculine and feminine is something we perform rather than something we acquire*" (Christie, 2000). Gender's life long process starts from the very first day of our sex determination. This perspective emphasizes that biological differences and anatomized characteristics between men and women are identified, elaborated, compared,

* Assistant Professor, Department of English, The Islamia University of Bahawalpur.
** Lecturer, Department of English, The Islamia University of Bahawalpur.
*** M.Phil Scholar, Department of English, The Islamia University of Bahawalpur.

judged, extended and even exaggerated, negatively or positively, in the process of the construct of gender. These differences, codified in the language, range from the intonation patterns to the ways of performing different acts which reaffirm social arrangements. As in the words of Cameron (1997): "*men and women do not simply learn and then mechanically reproduce ways of speaking appropriate to their own sex, males and females learn a much more complex set of gendered meanings and both sexes are fully capable of using strategies associated with either masculinity or feminity"*. Convulsive gendered dynamics in language imply that social features of any given situation determine what type of language is most appropriate for an individual (Freed & wood, 1996; Fadyen, 1996; Mulac, 1998), so every individual is a product of a particular socio-linguistic phenomenon. Most of the Pakistani languages like Urdu, Punjabi, Saraiki etc. (known to the present authors), identify two grammatical genders; masculine and feminine, which provide a constant re-avowal of the biological gender identity of the speaker. It is difficult to take Pakistani women into account as a single unit or speak of them in their entirety because the social, economic, regional, religious, linguistic and class differences are embedded so profoundly in Pakistani society that does not allow any such generalization. We are concerned here, specifically, with educated, middle class, urban and mostly Urdu speaking Pakistani women to analyze the speech norms especially which standardize and regulate the societal behavioral mode of language use in spoken discourse. Presumably, linguistic difference between Pakistani men and women is the reflection of an intricate network of social, political, cultural and religious practices within society in general, and manifestation of less secure, relegated and atypical position of women specially.

With regard to this, two main approaches i.e. *'Difference approach'* including Maltz and Borker (1982) and Tannen (1990, 1994), and *'Dominance approach*' including Spender (1980) and Lakoff (1975) provide a wider framework to observe and examine the gender related linguistic phenomenon. *Difference* approach suggests that men and women speak differently due to differences that are implemented during the socialization process, while *Dominance* approach articulates that these differences are the result of women's oppression by men and by a patriarchal social system, and that women's subordinate status is reflected in the language they use and the language used about them (Talbot, 1998). In spite of different paroxysmal explanations offered by both approaches, dominance and difference approaches have polarized gender, resulting in an assertion that men speak one way whilst women speak another. (Mullany, 2000). Virtually, when we look deep into our social hierarchy and observe women in their dichotomized way, we find ourselves confronted with belligerent social dilemma that; *'Men have power because men define meanings and men define meanings because men have power*', thus cognizant of more vulnerable, more depreciated, and powerless position of women, as an individual being at social level. In the words of Pande (2004): "*…language and social reality become cause and effect at the same time. Language reflects social reality about the position of women while the social identity of women is in turn performed through the language*". Hence, the realities about the asymmetrical function of the cultural or social deflation of women in Pakistani society specifically,

and of the feminine in general, as gendered behavior in our endocentric society is not just learned by women but taught and enforced, strengthen the '*feministic'* view of gender and language, and thus the dominance approach. For example; gender studies from 1970's illustrate that men interrupt women in conversation more often than the reverse (Mulac, Wiemann, Widenmann & Gibson, 1988, Natale, Entin & Jaffe, 1979; West & Zimmerman, 1983), and hence espouse the notion that men use interruptions as a discourse stratagem to dominate women. More or less we all come upon expressions like; 'you think/talk like a woman', uttered by men deliberately, which appear to be insulting or downgrading woman's image. Such gender discriminatory and enigmatic speech acts energize the idea of female subordination or submission in our male-chauvinistic society, so strongly, that puts a stop to their progress on all sides and cramp their own style, personality and individuality.

Women in our society are commonly blurt out as talking excessively and trivially (McConnell-Ginet, 2003), reiterating that there is a pre-existing coherent code of subjection or 'women's language', operational at all levels i.e. semantic, lexical, syntactic, pragmatic and discourse etc. Moreover, it has been so enmeshed into the fabric of our society that it sometimes become invisible and therefore uncontestable (Stopler, 2003).

As feminists uphold that women's language use is attributable to their low power and position to the exclusion of various other dimensions vis-à-vis men. Some gender studies held that the speech of women or people with lower status includes the markers of powerless speech e.g. tags, hedges, intensifiers, qualifiers (Crawford 1995; Edelsky, 1976; Kipers 1987, Krauss & Chiu, 1998; Mulac 1998). They may be employed to evade confrontations (Smith, 1079).

Lakoff (1975), radically, focuses on gender difference to syntax, semantics and style, and suggests converse to classic sociolinguistic assertion that women use a language closer to standard form. He describes the following linguistic features which characterize women's speech. The internal consistency and coherence of these attributes can be observed as their hedging or reducing and boosting or intensifying effects:

- Lexical hedges or fillers,
- Tag questions,
- Rising intonation,
- 'Empty' adjectives,
- Precise color terms,
- Intensifiers,
- 'Hypercorrect' grammar,
- 'Super-polite' forms,
- Avoidance of strong swear words,
- Emphatic stress.

The present study examines the prominent linguistic features in the Pakistani women's speech as identified by Lakoff.

Table: Figures for 'Hedging Devices' Used by Women

Total Number of Subject (Women)	Total Number of Hedging Devices	Total number of Units	Average	Hedging Devices per 100 Units
56	739	10,968	739/56=13.19	6.77

In calculating these figures, we have considered utterances as units rather than the words of each utterance.

'Hedging devices' are semantically empty phrases. According to Lakoff, lexical hedges and fillers are used by women as one way of sounding feminine, less doctrinaire, and consequently reflecting their position as are of no great shakes in society. Interestingly, women's use of hedges arises out of a fear of seeming too masculine by being assertive, indecent and saying things directly as socially endorsed norms of linguistic behavior do not permit them to attain the control of the floor and dominate conversational counterpart and especially if it is a male. Such devices are used to speak tentatively, side stepping firm commitment and the appearance of strong opinions. (Eckert & McConnell-Ginet, 2003).Women sometimes deliberately use hedging devices to avoid a hierarchical structuring of relationship (Baalen, 2001). On the other hand, Holmes's (1996) viewpoint is that the use of hedging devices by women, frequently, signals the softness, to assuage or mitigate utterances not to impair the addressee's feelings rather than as devices for expressing uncertainty and indecision. The analyses of Pakistani women's speech also support the idea that women lead in the use of hedges in general discourse. The common hedges or fillers which have been found frequently in use in the Pakistani women's speech are: *'uff Allah', 'khawamkhwah' (fornothing), 'waqei' (really), 'darasal', (infact), 'hae Allah!' (o God!), 'uf allah!', 'khudanakhwasta', 'kiunke' (because), 'wo kesy' (how), 'mera nhn khayal k—' (I don't think so),'dhar de', 'la holwala'(zounds), 'ho hae', 'o ho', 'aisy he', 'fazul', 'Allah na krey', 'oh mere Khudaya!'(oh my God), 'ghalibun' (probably), 'asal men' (actually), 'mere khayal mein—' (I think), 'kesy kahun' (how to say), 'Allah muaf krey' (God forbid), 'hae men mar gae' (oh! I am dead!) 'khan jaun' (where to go), 'sadqy jaun', 'choro' (leave it), 'toba he', 'hae o Rabba!' (o God!), 'kuch nahin' (nothing), 'Allah toba', 'kiyun nahin' (why not), 'han jee' (o yes), 'naa jee' (o no), 'aur' (and), 'tau', 'phir' (then),'wesy' (by the way), 'bas' (stop), 'muje kya pata' (I don't know), 'bhar men jaen' (go to hell), 'uf'!, etc.* Some of English words also serve this purpose lucratively such as*: 'I know', 'you know', 'ok', 'sort of', 'kind of', 'I mean', 'I guess', 'well', 'by the way', 'just', 'for the sake of',* and non-fluencies like *'umm', 'uh', 'eehm', 'eeh', 'err', 'aaa' 'nnn', 'unhnn' etc.*

'Intensifiers' are used as boosting devices in discourse. These devices are supposed to weaken a speaker's strength of feeling (Talbot, 1998). Some of the commonly practiced intensifiers in Pakistani women's speech can be listed as; *'very', 'so', 'too much', 'great', 'good', 'zabardst' (excellent), 'abhe ke abhe' (just now), 'puri trah se'*

(completely), 'pura'(totally), 'right now', 'bilkul sahih' (right), 'boht ziyada' (too much), 'kesy nahin', 'bilkul ghalat' (totally wrong), now, 'bilkul nahin' (not at all), 'abhe nahin' (not yet), 'too good', 'very bad', 'men khud' (myself), 'mera' (mine), 'uska'(him/her) etc.

'Tag Questions' are used to turn a statement into a question, and Lakoff argues that women were the primary users of tags and that tags express a speaker's insecurity, lack of commitment or inability to take stock (Eckert & McConnell-Ginet, 2003). She takes them as indications of endorsement (cited in Talbot, 1998). Fishman (1983) observes that women put significant efforts in, thus support the conversational needs of men. They do so at their own expense, especially in informal conversations women are expected to invest more efforts to keep the conversation going on by asking questions. Analysis of the discourse of Pakistani women in both overt and covert asymmetric encounters has shown a higher proportion of tags uttered in an attempt to be facilitative in conformity to with the situation, and higher proportion of those from men to be confirmation-seeking. (Eckert & McConnell-Ginet, 2003), or they also endow an addressee with an easy entree into a conversation especially being women. For example: *'kesa?', 'he na?', 'kya kethi ho?', 'Is'nt it?', 'kiyun thek nahin?', 'maslun?', 'kiyun he na?', 'can't he/she?', 'kya krein?', 'had he na?', 'isn't like that?', 'don't you?', 'isn't he/she?', 'phir?', 'kitni Ziadti he na?', 'disgusting na?', 'right na?', 'now?', 'what to do?', 'aisa nahin?', 'fine na?', 'then?', 'when?', 'am I right na?'* etc.

According to Eckert and McConnell-Ginet:

> There are many reasons why women might often position themselves as conversational facilitators…conversational facilitation is, on the surface, "nice" cooperative behavior, thus offering a socially approved mode for women's coping and resistance in particular social contexts. There certainly are many other complexities….One may adopt an apparently tentative stance toward content for primarily social reasons of the sort Lakoff suggested: …in order to construct the other as authoritative and to demur from assuming authority oneself. Yet the much same effect is produced by someone who is trying to construct the self as non-arrogant, respectful of others and open to their potential contribution. (2003: 172)

In most of the Pakistani languages *'intonation'* rises at the final point of questions. As with the tag questions, this is supposed to turn a statement into a question, thereby weakening the force of it and making the speaker sound 'uncertain' and 'sometimes 'capricious'(Talbot, 1998). Lakoff identifies such use of question intonation on sentences that are not questions as '*inappropriate question intonation*'. She categorizes it one of the vital elements of the style emblematic as 'women's' and people with little or no power. Such intonation has a high-rising tone at the end of the sentence. For example:

'oh! ab kya ho ga?' (oh! What would be happen now)
~

'phir kab tak?' ~	(then till when)
'agar aisa na hua to!' ~	(if it wouldn't be so!)
'ab kya karen?'	(what to do now)
'teen baje?' ~	(at three'o clock) etc.

Women's speech manifests the excessive use of *'super-polite'* forms and avoidance of strong expletives to sound more feminine, as female language is deemed to express the delicate femaleness and softness through linguistic behavior. In our society, supportive role is assigned to woman, turning it into an unconscious submission to authority and lunatic fringe to follow the compassionate, understanding stereotype (Pande, 2004). Therefore, women are expected to use a language more sophisticated and civilized in compliance with societal standards and devoid of any unpredictable attempts at appropriation of the floor in discourse. As women have been socialized to be 'docile', well-mannered and passive (Lakoff cited in Crawford, 1995). Such expectations compel women to attain a linguistic performance lacking in self-confidence, courage and vantage, stereotype, humble, submissive, and easily influenced in accordance with the social and cultural norms and paraxis, which purvey definitions of '*feminity*' and '*masculinity*'. So, Pakistani women's speech also demonstrates an unflagging exertion to fulfill the requirements for such standards of *'femaleness'* by using the super-polite forms and assuming tentativeness of content unequivocally and unmistakably. For example: *'every thing will be all right na', 'nahin nahin phir kya hua—' (nothing to worry it's ok), 'nahin koi baat nahin na' (there is nothing to say), 'Its ok na', 'phir kya hua' (doesn't matter), 'maalum nahin', 'to kya hua', 'so sweet na', 'leave it please', 'so nice of you', 'I am really thankful' etc.*

In women's speech *'indirect requests'* can also be noticed significantly which communicate things like; lack of authority and power, insecurity, deference and uncertainty. Women construct indirect requests as indices of female gender, signaling social and cultural identity being a woman. In the words of Crawford (1995); *"tentative and indirect speech may be a pragmatic choice for women. It is more persuasive, at least when the recipient is male, less likely to laid to negative attributes about personality traits and likeability, and less likely to provoke verbal attacks".* It is noteworthy that in Pakistani society women are able to produce the type of behavior that is generally categorized as '*assertive*' but women's this assertion is taken as a negative attribute, so is discouraged and regarded sometimes as a rebellion against societal and even religious norms, especially by the male members of society. They are labeled as wonky, ill-bred, disdainful and even noxious in some situations.

Lakoff asserts that women generally have much larger color vocabularies than men and that '*men often deride women's attention to subtle color distinctions…. As with eating practices, home decoration and clothing practices are sites for constructing class and gender*' (Eckert & McConnell-Ginet, 2003). The use of '*precise*

color terms' is another linguistic feature which is attributed to women's speech. From male point of view, the use of such precise terms is beneath their notice and such fine distinctions are trivial and not so much important to take into account seriously. Some of the most commonly used such terms by Pakistani women are: *'laal' (red), 'gulabi' (pink), 'aatshi gulabi' (shocking pink), 'hara' (green), 'saleti' (grey), 'jaamni' (purple), 'mauve', 'khatta' (yellow), 'aasmani' (sky blue), 'zardai', 'ma.genta' (reddish purple), 'surmaei' (blackish grey), 'beige' (light brown) etc.* Some '*distinctive utterances'* are used by women in their speech enormously which contribute to convey certain emotions and feelings like irritation, joy, sadness, cautiousness, repentance, thoughtfulness, excitement etc. For example: *'this is too much' (irritation), 'kya bdtamizi he?' (anger), 'toba astghfar' (satire), 'had hoti he' (irony), 'afsos' (sadness), 'ho haey' (amazement),* and the use of interjections like *'o`h no' (sadness), 'oh `no' (repentance) 'oh God' (helplessness), 'oh yes!' (excitement), 'oh Khudaya!', 'hai Allah ji' (remembrance) 'aa ha!' (vehemence), and use of empty adjectives like; 'v.bad', 'terrible', 'sweet', 'cute', 'nice' 'grogeous', 'disgusting', 'excellent', 'beautiful', 'superb', 'tasty', 'v.sad', 'stupid', 'bdtamiz', 'nonsense' etc.*

Considerably, there are some '*Arabic terms'* also which are used excessively by Pakistani women in their speech to articulate the feelings of thankfulness, happiness, contentment, disgust or dislike, satire, praise etc. The ironical use of these utterances is very common and gives a special kind of feminizing touch to Pakistani women's linguistic demeanor. Further more, the use of such utterances indicates the significance and impact of *'religion'* in the lives of women as being part of a '*Muslim*' Society. *For example: 'Mashallah!' (happiness), 'Astaghfirullah' (repentance or irony), 'Alhamdullilah' (thankfulness), 'Nauzbillah' (contempt), 'Bismillah' (investiture), 'Subhanallha' (praise), 'Innalillah (endurance & tolerance)', 'Inshallah' (will, hope & faith in God) etc.*

'*Emphatic stress'* is exploited by women to avoid communicative failure within the limitations imposed by the codified socio-linguistic conventions in a gendered society. Lakoff states that women oftenly over emphasized because they anticipate not being taken seriously. For example, such words in Pakistani women vocalizations serve best for this purpose:

'boht' (too much), 'kitna' (how much), 'sachi' (really), 'bilkul' 'excellent' etc., like; 'kitna pyara mosam he' (weather is v. pleasant), 'boht khubsurat libas he' (this dress is very beautiful) etc.

The '*address term'* usage by Pakistani women appears to be related to addressee's age, profession, class, relation with the addressor, etc. In '*formal'* conversations, mostly, women use first name of girls and boys, and elder people are addressed by titles *(Mr., Madam, Miss/Mrs.)* plus surnames. While in '*informal'* conversations, especially between friends address terms like *'yaar' (dear), 'jaan' (sweet heart), and* nick names have been noticed. Moreover, words like '*listen'* and *'excuse me'* have also been observed functioning as address terms.

'Euphemism' is another linguistic device utilized in women's language to avoid profanities by employing circumlocutions or such expressions which help them to adopt a linguistic behavior devoid of vulgar or tabooed linguistic items. The use of bold expressions and adaptation of openness regarding matters related to sex or some other sensitive issue invites allegation of being manner-less, less-virtuous and outspoken against women. Interestingly, still in many existing Pakistani smug sub-cultures, wife is not allowed to utter husband's name as uttering the name of the husband is a *'taboo'* for a modest, commendable, virtuous and an ideal wife. So, it is the ferocious circle of socio-cultural norms, warts and all which tie women's linguistic practices down.

Lakoff denotes that the use of '*swear words'* by women sounds '*unladylike*' or *'less feminine'*. However, here we find a contradiction with reference to Pakistani society. In Pakistani women's speech swear words have been found excessively in use. Virtually, this phenomenon provides a testimony to the more vulnerable and subservient role of women in society. In Pakistan, women emphasize more upon using such words in order to minimize the degree of uncertainty, to convey strong feelings and solidarity, as helping devices in an attempt to be listened seriously by the addressee, to increase the degree of volubility and to yield the propositional meanings, presuppositions and entailments to the utterances. They are put into practice to weaken or strengthen the force of an utterance in discourse. For example: *'Allah ki kasm' (by God), 'kasm se' (I swear), 'tumhari kasm', 'blieve you me', 'trust me' etc.*

Women use '*standard forms, hypercorrect grammar'* and *'prestige variants'* commonly as they are more status conscious, less secure socially and psychologically, and more likely to be judged on appearances (Trudgill, 1972), as compared to men. Moreover*, 'refinement'* and *'sophistication'* are much preferred to be sound more feminine. As the words of Talbot (1998) vindicate this very fact; *"women are more correct than they ought to be.'* This tendency is due to the verity that women speech is not expected to be *'rough*' at all.

The uncontested gendered dynamics in language style, as articulated in Pakistani society in general and specifically women's speech, endorse that gender cannot be identified as the sole responsible factor as men and women perform different roles in society, and explanations of sex or gender differences in speech behavior, referring only to the status or power dimension, are unsatisfactory. Nevertheless, it cannot be denied that gender is the most influential, effective and inherently communicative process. By groping the attributes of women's language during interpersonal discourse, there have been found, in the words of Baker, Mehl & Niederh (2003) offer some more *stable aspects of personality* i-e dependence, gentleness and low-aggression (Edelsky, 1976) more self-disclosing (Hay, 2000) sympathy and language concerning social and emotional behavior. All such attributes manifest women's consideration for *gender-appropriate* ways of language use. Gender is constructed or enacted through discourse and the common characteristics in Pakistani women's speech like *'uncertainty'* , *'tentativeness' or 'politeness'* provide us with enough evidence that gender helps the

people to create or subsist their identity or display language behavior apposite for a '*male*' or '*female*' in existing socio-linguistic phenomenon. The same as Holmes (2001) asserts: *'Gender and language may also determine what people notice, what categories they establish, what choices they believe are available, and consequently the way they believe'.*

To sum up, Pakistani women's speech tend to provide a great support to Lakoff's classification of the features of women speech. This phenomenon supplies a fact that women are conscious of their subordination or classification as individuals with little power in society, and that they are aware of the social or cultural significance of linguistic variables (Talbot, 2003). The tendency of using more standard forms can be viewed as their struggle against constructing, or reinforcing typecast behavior or identities. As Key (1975: 103, cited in Pande, 2004) assumes: *"It would appear, then that women have not universally accepted their position in lower ranks, and that out-of awareness, and in a socially acceptable and non-punishable way, women are rebelling".*

References

Baalen, V. I. (2001) Male and Female Language: growing together? *HSL/SHL (1)*.

Cameron, D. (1992) *Feminism and Linguistic Theory.* London.

Cameron, D. and Kulick, D. (2003) *Language and sexuality*. Cambridge University Press.

Chimombo, M. and Roseberry, L. R. (1998) *The Power of Discourse*: *An Introduction to Discourse Analysis*. Mahwah, NJ.: Lawrence Erlbaum Associates.

Corbett, G. G (1991) *Gender.* Cambridge: CambridgeUniversity Press

Coulthard, M. (ed). (1996) *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis.* New York: Routledge.

Crawford, M. (1995) *On Gender and Language*. London: Sage Publications.

Eckert, P. and McConnell-Ginet, S. (2003) *Language and Gender*. Cambridge University Press.

Edelsky, C. (1997) Question Intonation and Sex Roles. *Language in Society*.

Fishman, P. (1983) Interaction: The work women do. In Throne, B., Kramarae, C. and Henley, N. (eds.) *Language, Gender and Society*. Rowley, Mass: Newbury House.

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

Kalbfleisch, J. Pamela, (ed.) (1995) *Gender Power and Communication in Human Relationships*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

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

Harper & Row, Mulac, A. and Thompson, A. S. (1995) Men's and women's use of intensifiers and hedges in problem-solving interaction: Molar and molecular analyses. *Research on Language and Social Interaction. Volume*: 28. Santa Barbara: University of California.

Mullany, L. (2000) The Application of Current Language and Gender Theory to Managerial Meeting Discourse. *Nottingham Linguistic Circular: 15.*

Notman, T. M. ed. (1991) *Women and Men*: *New perspectives on Gender Differences*. American. Washington, DC: Psychiatric Press.

Pande, A. (2004) Undoing gender stereotypes in Hindi. *Linguistic Online*, Issue April: 4 www.linguistik-online.de/21_04/pande.html - 67k

Reboul, A. et al. (1997) *Reductionism and Contextualism in Pragmatics and Discourse Analyses*. University de Genere.

Reich, M.N. (2000) Towards a rearticulation of women-as-victims: A thematic analysis of the construction of women's identities surrounding gendered violence. *Communicating Quarterly*. Eastern Communication Association.

Romaine, S. (1999) *Communicating Gender*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Roy, B. C. (2000) *Interpreting as a Discourse Process*. New York: Oxford University Press.

Schiffrin, D. (1994) Approaches *to Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shellen, N. W. (1994) *Gender and Discourse*. New York: Oxford University Press.

Talbot, M. M. (2003) *Language and Gender*. Cambridge: Polity Press.

Tannen, D. (1994) *Gender and Discourse.* Oxford: Oxford University Press.

Trudgill, P. (1974) *The Social Differentiation of English in Norwich*. Cambridge University Press.

Waldron, M. F. (2005) The Battle over Female (In) dependence: Women in New England Quebecois Migrant Communities, 1870-1930. *Frontiers-A Journal of Women's studies*. Volume: 26. University of Nebraska Press.

Western, M. and Baxter J. (2001) *Reconfigurations of Class and Gender*. California: Stanford University Press.

Importance of Teaching and Developing Reading Vocabulary through Context- Based Approach

*Ziauddin Khand**

Abstract

Vocabulary teaching and learning is increasingly viewed as crucial to language learning process. The teacher and scholars know teaching and learning vocabulary is a tedious job and is not intrinsically motivating for the learner. In this regard, the researchers keep looking for different methods and strategies to make teaching and learning vocabulary easier and more pleasant for learners. In fact, the greatest tools we can give our learners for succeeding, not only in their education but more generally in life, is a large, rich vocabulary and the skills for using those words in different context. Expanding a learner's vocabulary by using contextual clues is way to reduce the need for consulting dictionaries and memorizing list of words

Introduction

Words are the basic tools we use to think, to express ideas and feelings, to learn about the world. Because words are the very foundation of learning, developing students' vocabulary knowledge has become an educational priority, students word knowledge is strongly linked with their academic accomplishment, because a rich vocabulary is essential to successful reading comprehension.

Developing students' strategies for handing unknown words has always been one of the principal challenges of English reading classes. After several years of teaching, I have found that enabling students to drive meaning of unknown words during reading classes with the help of contextual clues is an effective approach to increase vocabulary and reading comprehension.

Guessing vocabulary from context is the most frequent way to discover the meaning of new words. Researchers (Kruse 1979; Nation 1980; Gairns and Redman 1986; Oxford and Crookall (1988), as cited in Yu Shu Ying (2001:19) agree that to learn words in context and not in isolation is an effective vocabulary learning strategy. A word used in different contexts may have different meanings; thus, simply learning the definitions of a word without examples of where and when the word occurs will not help learners to fully understand its meaning. Learning an isolated list of words without reference to the context is merely a memorization exercise which makes it difficult for learners to use the words in different context. Looking at the context in which the word appears seems to be the best way of learning vocabulary. Good readers also take advantage of their

* Assistant Professor, Department of English, ShahAbdul Latif University, Khairpur.

background knowledge in processing the context and in creating expectations about the kind of vocabulary that will occur in the reading.

In Pakistan, vocabulary is taught only through reading. The reading texts seem to be the only means of providing new vocabulary. The usual approach to this challenge is to have students read only passages in which every word is known, or else allow them to consult a bilingual dictionary or the teacher for the definition of every new / unknown word in the passage and students try to memorize these words. As a result, learners forget words easily. The drawbacks of these approaches are obvious. As Wallace (1982) states, 'Too much dictionary work can kill all interest in reading and even interfere with comprehension, because readers become more concerned with individual words and less aware of the context, which gives them meaning. It also results in very slow and inefficient reading'. Yet, As Nation (1990, 1993, 2001) also states, 'For English Second Language Learners, unknown words in texts often create obstacles to their comprehension'. When encountering an unfamiliar word, learners can resort to different resources to deal with the problem, such as using dictionary, seeking help from the teacher or a peer, or attempting meaning from the context (Harley & Hart 2000). Since a contextual way of teaching and learning vocabulary is possible, we need to know how to train learners in this skill. Nation (1983, as cited in Yang Zhihong, 2000:19) gives a good model on how to guess unknown words:

(a) Look at the unknown word and decide its part of speech. Is it a noun, a verb, an adjective, or an adverb?

(b) Look at the clause or sentence containing the unknown word. If the unknown word is a noun, what does this noun do,, or what is done to it? And what adjectives describe it? What verb is near? If it is a verb what noun does it go with? Is it modified by an adverb? If it is an adjective, what noun does it go with. If it is an adverb what verb is it modifying?

(c) Look at the relationship between the clause or sentence containing the unknown word and other sentences or paragraphs. Some times this relationship will be signalled by conjunction like but, because, if, when or by, adverbs like however, as a result. The possible types of relationship include cause and effect, contrast, time, exemplification, and summary.

(d) Use the knowledge you have gained from step a to c to guess the meaning of the word.

(e) Check if your guess is correct.

Teachers can assist learners by marking words which learners should try to infer before using other sources as well as by providing glosses (Hulstijin, Hollander, & Greidanus, 1996, as cite in Hunt & Beglar, 1998:5). Once learners decide that a word is worth guessing, they might follow a five-step procedure like that of Nation, (1983, as cited Yang Zhihong, 2000:19). Again same five-step procedure recommended Nation and Coady (1988), as cited in Hunt & Beglar, (1998:5):

1. Determine the parts of speech of the unknown word.
2. Look at the immediate context and simplify it if necessary.
3. Look at the wider context. This entails examining the clause with the unknown word and its relationship to the surrounding clauses and sentences.
4. Guess the meaning of the unknown word
5. Check that the guess is correct.

There are four assumptions underlie this discussion of a context-based teaching and developing reading vocabulary.

1. Drawing inferences from what we observe is fundamental to thinking, and the same principle can be used in the reading process. Schema theory suggests that the knowledge we have is organized into interrelated patterns. These patterns are constructed from our previous experiences and guide us as to what we might expect to encounter in a new context (Nunan 1991, as cited in Yu Shu Ying 2001:19). Making use of what we know in order to understand the unknown is a common practice in our daily lives. For instance, if we are in a building and observe that someone is entering folding a *wet umbrella*, we will infer that it is raining outside.
2. Vocabulary is connected with grammar, so familiarity with grammatical patterns helps the reader guess the meaning of words. The connection between vocabulary and grammar can be seen by the interdependence of grammatical and lexical cohesion. In a typical text, grammatical and lexical cohesion support each other.
3. The subject matter of a passage is interrelated and the text is often redundantly structured. To help readers, writers often give definitions or extensive clues within the text when a new word appears. So readers may have more than one chance to understand the passage.
4. By nature, reading is a process of hypothesis formation and verification; it is a communicative act between a writer and a reader (possibly a large number of readers). Consequently, the reader's understanding is unlikely to be 100 percent accurate. As Wallace (1982:33) puts it, "The mother-tongue speaker learns to be content with approximate meaning: in other words, he is satisfied with a meaning which makes sense of the context." He compares this view of reading to the work of secret agents: "In the secret service there is a principle called the 'need-to-know' principle.... In other words, agents are not told more than they need to know in case they get caught and betray their comrades. Perhaps in vocabulary learning the 'need-to-know' principle could also be applied: Students should not be told more about the meanings of words than they 'need to know' to understand the context so that they don't get confused" (Wallace 1982:33).

There are three stages of applying a context-based approach to vocabulary acquisition for adult EFL learners.

1. The teacher's first task is to draw the students' attention to cue words and phrases. Signals of connection, such as the words *and* and *but* and the phrases *that is to say* and *in spite of*, relate sentences or parts of sentences to each other.

By introducing the explicit function value of a signal word in a sentence, the teacher helps students work out the meaning of a difficult sentence or an unfamiliar word. Students become sensitive to these signals for context clues step by step, and they become skilful in identifying and using them to successfully infer meaning. To that end, teacher guide the students to clarify for themselves the function of the signal word in the sentence. Teacher introduce cue words like *this, that, it,* and other indicators to help the students spot context clues. Nation (1979, as cited in Yu Shu Ying 2001:21) for a complete list of connectors.

2. The second task is to use leading questions to direct the students in a step-by-step search for context clues. With their limited experience in the target language and without the guidance of the teacher, students may find it hard to identify context cues. The available clues may be unnoticed or students may not be aware of words that are collocational. The teacher should use specific questions that direct the students' attention to the surrounding environment of an unknown word and that elicit responses to help focus the discussion.

   One example is to ask students to use a substitution word or expression for the unknown word. The teacher then asks if the substitution fits the context clues. Students can revise their ideas to fit the context, probably resulting in a different substitution word. Obviously, some vocabulary development will occur when using this type of substitution strategy.

3. The third task is to prepare exercises that practise inferring the meaning of unknown words in short contexts. In the long run, it is probably more important for students to be able to explain how they infer the meaning of new words than simply to get a particular example right or wrong. In this step, the teacher selects some short paragraphs, appropriate in terms of level of difficulty, to practise strategies of inference. Each paragraph should contain one or more context clues. The teacher should ask students to infer meaning independently and then to explain how they made the inference.

   The teacher provides the students with a handout of selected paragraphs of suitable length containing underlined words which are not known by the class. The students' task is to work out the meaning of the unknown words and to explain how they did it. In this exercise, the emphasis is on the process of inferring. Discussion should centre on the strategies the students apply and the useful cue words and phrases they can find in the passage that help them guess. The aim is not to always guess a meaning exactly, but to become aware of the surrounding information in which a word is embedded, which both influences and points to its meaning. Some students may make wrong guesses. However, they should be encouraged as long as their attempt to infer the meaning of the unknown word uses an active searching and thinking process. Sooner or later they will master the skill of developing vocabulary by inferring.

   There is a more advanced and elaborate type of follow-up to this kind of exercise,

in which a number of unknown words are located in one passage. The learner is asked not to define the target words, but to indicate which words or phrases are helpful in inferring the meaning (Wallace 1982).

There are other useful types of inference exercises that help develop the skill of inferring from context, for example, gap-filling, cloze exercises, context enrichment exercises, and word-replacement techniques (British Council Teachers 1980:83–85, as cited in Yu Shu Ying 2001:21).

Advantages of a context-based teaching and developing reading vocabulary

In addition to increasing students' vocabulary, this approach has several advantages:

1. It helps readers not only learn words but also know how to use them in context. Guessing the meaning of a word from its use in context requires an understanding of semantic properties, register, and collocation. It makes readers aware of one important feature of vocabulary, namely, that context determines the meaning of words.

2. Training students to infer meaning from context gives them a powerful aid to comprehension and will speed up their reading.

3. It allows the learners to make intelligent, meaningful guesses. This will make the learning task much more active and challenging than direct explanation of words. It has a problem-solving characteristic that appeals to most people and challenges them to make use of their intelligence to an extent that is not always common in language classes.

4. It helps readers develop a holistic approach toward reading. Because the context of a new word may be drawn from a group of sentences, a paragraph, or even the entire text, they learn to direct their attention to language units larger than the sentence while they are looking for context clues.

Conclusion

Application of this approach has been successful in many classes in my experience. The students find it stimulating and enjoyable, and are eager to try it whenever an unknown word appears. They become more independent and develop learner autonomy. This approach has a positive effect on the students' reading habits. It helps them build up confidence in their reading. Expanding a learner's vocabulary by using context clues is a way to reduce the need for consulting dictionaries. It is therefore important to provide learners with strategies for inferring the meaning of unknown vocabulary from the context in which it occurs.

References

British Council Teachers. (1980). Six aspects of vocabulary teaching. RELC Journal Supplement Guidelines, 3, pp. 83–85, in Yu Shu Ying (2001). Acquiring Vocabulary through a context-based approach. English Teaching Forum . Vol. 39, No 1.

Gairns, R., and S. Redman. (1986). *Working with words*: A guide to teaching and learning vocabulary. Melbourne: Cambridge University Press.

Harley, B. & Hart, D. (2000). Vocabulary learning in the content-oriented second language classroom: student perceptions and proficiency. Language Awareness, 9:78-96.

Hulstijn, J., Hollander, M. & Greidanus, T. (1996). Incidental vocabulary learning by advanced foreign language students: The influence of marginal glosses, dictionary use, and reoccurrence of unknown words. The modern Language Journal, 80, 327-339.

Hunt, A. & Beglar, D. (1998). Current Research and Practice in Teaching Vocabulary. In Language Teachers Online,22(01).

Kruse, A. F. (1979). Vocabulary in context. ELT Journal, 33, 3, PP. 207–213.

Nation, I. S. P. (1979). 'Dictionaries and language learning', in M. L. Tickoo (ed.), Learners' Dictionaries: State of the Art (65-71), RELC Anthology Series, 23, SEAMEO Singapore: Regional language Centre.

Nation, I. S. P. (1980). Strategies for receptive vocabulary learning. RELC Journal Supplement Guidelines, 3, PP. 18-23.

Nation, I. S. P. (1983). *Teaching and learning vocabulary.* English Language Institute, Wellington: University of Wellington.

Nation, I.S.P. and Coady, J. (1988). *Vocabulary and reading*. In R. Carter and M. McCarthy (Eds.), Vocabulary and language Teaching. London: Longman.

Nation, I.S.P. (1990). *Teaching and learning vocabulary*. New York: Newbury House.

Nation, I.S.P. (1993). *Vocabulary size, growth, and use.* In The bilingual lexicon, R. Schreuder, and B. Weltens (eds), 115-134. Amsterdam / Philadelphia, PA: John Benjamins.

Nation, I.S.P. (2001). *Learning vocabulary in another language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nunan, D. (1991). *Language teaching methodology*: a text book for teachers. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Wallace, M. (1982). *Teaching vocabulary*. London, Heinemann Educational Books Ltd.

Yang Zhihong (2000). Learning Words. English Teaching Forum, Volume 38, Number 3.

Yu Shu Ying (2001). Acquiring Vocabulary through a context-based approach. English Teaching Forum . Vol. 39, No 1.

A Critical Appraisal of Process Approach to the Teaching of EFL Writing

*Ghulam Mustafa Mashori**

Abstract

Process Approaches to teaching writing tend to occupy a very obscure place in our curriculum. On the contrary, it remains in the main stream development of ELT researchers. And we see great many dimensions to process writing being advocated around the world. An analysis from the problems to the possibilities & pedagogical applications of process approach as to be used in Pakistan, a brief theoretical & functional aspect in the form of activities is discussed. The paper, therefore mainly aims to paint a picture of the process theory of writing in comparison with the obsolete product approach with a view to bring about an appraisal to the better understanding & application by the ESL writers-students and teachers.

Introduction

There have been numerous approaches to the teaching of writing in the history of English language teaching. These have evolved with the development of different approaches to teaching in general, which have in turn contributed to the changing role and status of writing within English language syllabuses and the English as a Foreign Language classroom. Despite methodological changes writing, however, continues to be one of the most difficult areas for the teachers and learners of English to tackle.

Traditionally, writing was viewed mainly as a tool for the practice and reinforcement of specific grammatical and lexical patterns, a fairly one-dimensional activity, in which accuracy was all-important but content and self-expression virtual non-priorities. As to Tribble (1996), students were purely ‘writing to learn’ as opposed to ‘learning to write’. Even in more recent communicative approaches to language teaching, writing can often still be seen by teachers as something embarrassing & threatening to detract valuable classroom time from the development of oral communication skills.

However, with an increase in attention to students’ practical needs, born out of functional/notional approaches and further developed in the various areas of English for Specific Purposes, the importance of the writing as a skill, learners might need to develop has gradually come to the fore. This gradual increase in the status of writing as a skill, along with the development of a more discoursal rather than purely grammatically-based approach to language teaching, has altered the teacher’s perspective on both the needs of and the problems faced by language learners. Whereas traditionally, in the

* Assistant Professor, Department of English, Shah Abdul Latif University, Khairpur

words of Raimes(1983a), teachers have 'trapped our students within the sentence' and 'respond to the piece of writing as item checkers not as real readers' , we are now beginning to develop a more top-down. and student-centered, approach to the teaching of writing, whereby issues of content, genre and discourse have been assigned greater importance now a days.

Problems and difficulties faced by the EFL students of writing:

A general point of view

For various reasons, as far as students and teachers are concerned, writing usually appears an extremely daunting task. First of all, the main focus when a writing task is assigned has traditionally been on the final product. The need to produce a coherent, well-written text can be a great source of stress to the writer if the intervening stages in the process of creating this text are overlooked. Few native speaker writers, let alone EFL student writers, can be expected to produce a highly structured text without first going through various pre-writing and drafting stages. However, this has not always been made clear to students of English as a Foreign Language, who are still often assigned writing tasks with little advice or support on the processes involved in completing them. (Tribble, 1996, p 75).

To produce different varieties of acceptable written texts, EFL students can also encounter problems arising from their unfamiliarity with the conventions of various different genres of written English. Moreover, the covert nature of written discourse, whereby distance from the reader obliges the writer 'to make inferences about the relevant knowledge possessed by the reader, and decide what to include and what to omit from their text', (Nunan, 1991, p86), can constitute a further obstacle to the already daunted EFL-student writer. This particular obstacle can be compounded by the frequent lack of any clear purpose or audience for writing resulting from the artificial nature of many EFL writing assignments and the lack of attention paid to the relevant issues of discourse and genre in the traditional, largely syntax-focused classroom.

All of the above, combined with the frequently limited and unconstructive, sometimes negative and often purely grammatically focused nature of teacher feedback on the completed piece of writing, can contribute to a strong lack of student motivation and a distinct reluctance to complete writing assignments either inside or outside of the classroom.

Finally, the students' task in completing a writing assignment is made yet more difficult by the lack of provision for practice of the writing skill in class, writing often becoming a low priority for the teacher when time and syllabus constraints come to the fore.

The Specific point of view

In contrast to the problems generally faced by the students round the world, we in Pakistan in general & Sindh in particular, have more deeply rooted problems in

writing English. This , I believe is the bitter fruit of GTM(grammar translation Method) which paves the way to product approach to teaching writing English The text available from school to graduation level for the purpose of improving writing skills is short, insufficient and defective. That's why students are not capable to write correctly and independently. The nature of present text comprises grammar, essay writing and precis writing- the structural approach. The problem is that teachers only teach the rules of grammar and not the use of grammar. In essay writing only topics from the prescribed books are recommended instead of teaching the techniques and skills of developing creative writing. Precis, which is believed as the most difficult part of composition remains a serious problem because making a precis requires students to be good at writing and paraphrasing which they are not. During a recent survey conducted in three universities of Sindh, 80% of the students say, they are not satisfied by the writing abilities. The problem besides many others, therefore, is not only the text but also the approach to teaching the target language.

The other writing problems found in the survey Mashori .G.M (2002) are: -

- Poor grammar (Parts speech and tenses).
- Shortage of vocabulary.
- Lack of practice in writing.
- No inspiring guidance.
- Proper usage of words.

A Comparative View of the Writing Problems in the Light of Survey

NAME OF UNIVERSITY	Skill Taught	NO. OF STUDENTS	Average Level of fluency in writing	IDENTIFIED PROBLEMS WITH STUDENTS PERCENTAGE IN AGREEMENT				
				Grammar	**Vocabulary**	Guidance	Usage of words	**Practice**
Karachi University	**Yes**	**100**	**60 %**	**60%**	**50%**	**50%**	**60 %**	**60%**
Sindh University	**No**	**100**	**50%**	**60%**	**60%**	**70%**	**70 %**	**50%**

Process Writing: a critical appraisal

After a general & specific analysis of the problem, we discuss what the process

writing actually is. Tribble defines the 'process approach' as 'an approach to the teaching of writing which stresses the creativity of the individual writer, and which pays attention to the development of good writing practices rather than the imitation of models'. (Tribble, 1996, p160). Thus, the focus shifts from the final product itself to the different stages the writer goes through in order to create this product, by breaking down the task as a whole into its constituent parts, writing can seem greatly less daunting and more manageable to the EFL student.

Various headings have been given to the different stages in the writing process, possibly the most exhaustive being White and Arndt's 'generating ideas, focusing, structuring, drafting, evaluating and re-viewing'. (White and Arndt, 1991, p 4). These stages generally involve different forms of brainstorming, selecting and ordering ideas, planning, drafting, redrafting and revising and editing. Furthermore, as Raimes comments, the process is 'not linear at all' but 'recursive' (Raimes, 1985, p229. as, in Tribble's words, 'at any point in the preparation of a text, writers can loop backwards or forwards to whichever of the activities involved in text composition they may find useful'. (Tribble, 1996, p 59). This not only provides the student writer and the teacher with a practical and manageable framework within which to work through the writing process, but also allows for great flexibility, depending on each individual task and the personality and preferences of each individual writer.

The more a writing activity can engage the learner as a person, the more it will capture his/her imagination and spark his/her motivation. This involves a consideration both of what our students might need to write outside the classroom and of what they are interested in, as highlighted by White and Arndt (1991, p 49), and befits quite well with the shift in primary focus inherent in the process writing approach from language, to ideas and content. As Raimes comments, students have traditionally had 'no intellectual or emotional investment in what they are writing about. They are saying something that nobody cares about in order to practice something else'. (Raimes, 1983 a). Advocates of process writing approaches have attempted to remedy this, in the provision of interesting and stimulating topics to write about, the development of activities which engage the students' interest in these topics and help them to express and develop their ideas on them and in the attempt to develop tasks where students have a more genuine purpose to write and a stronger sense of the audience for whom they are writing. This is the problem in our context also. Writing is always aimed for one proxy audience-teacher, which greatly hinders the creativity and development of the young writers.

Although it is advantageous to provide students with a genuine audience for whom to write, it is not always possible. However, Tribble suggests that the simple incorporation of peer-conferencing sessions into a writing lesson, a typical feature of the process writing approach. can achieve similar motivational effects on the written text:

Knowing that your peers will be evaluating your work, provides a more

motivating context in which to write than writing for an entirely fictitious reader. (Tribble, 1996, p107)

This shift in focus to producing what Flower defines as 'reader-based' as opposed to 'writer-based' prose (Flower, 1979. quoted by Keh, 1990, p 294) can also constitute the first step in the process of decoding the rules and conventions of discourse and genre, which can present another demotivating obstacle to the EFL student writers.

Although there are many different process approaches to writing (see for example. Hedge 1988, White and Arndt 1991), they share some core features. Tribble . (1996: 37) suggests that process approaches stress:

... writing activities which move learners from the generation of idea and the collection of data through to the 'publication' of a finished text.

Writing in process approaches is seen as predominantly to do wit linguistic skills, such as planning and drafting, and there is much less emphasis on linguistic knowledge, such as knowledge about grammar and text structure.

There are different views on the stages that writers go through in producing a piece of writing, but a typical model identifies four stage; prewriting; composing/drafting; revising; and editing (Tribble 1996: 39). This is a cyclical process in which writers may return to pre-writing activities, for example, after doing some editing or revising.

A typical prewriting activity in the process approach would be for learners to brainstorm on the topic of houses. At the composing/drafting stage, they would select and structure the result of the brainstorming session to provide a plan of a description of a house. This would guide the first draft of a description of a particular house. After discussion learners might revise the first draft working individually or in groups

Finally, the learners would edit or proof-read the text.

In process approaches, the teacher primarily facilitates the learners writing, and providing input or stimulus is considered to be less important Like babies and young children who develop, rather than learn, their mother tongue, second language learners develop, rather than consciously learn, writing skills. Teachers draw out the learners' potential. Process approaches have a somewhat monolithic view of writing. The process of writing is seen as the same regardless of what is being written and who is writing. So while the amount of pre-writing in producing a postcard to a friend and in writing an academic essay are different (see Tribble 1996: 104), this is not reflected in much process teaching.

While a process approach may ignore the context in which writing happens, this is unusual. For example Hedge (1988: 15) identifies four elements of the context that pre-writing activities should focus on: the audience, the generation of ideas, the organization of the text, and its purpose. These definitely play a pivotal role in the developmental process.

Subsequently, we can say that process approaches see writing primarily as the exercise of linguistic skills, and writing development as an unconscious process, which happens when teachers facilitate the exercise of writing skills.

An other view

Nevertheless, in spite of all the arguments in favour of the use of a process approach to the teaching of writing, the problem still remains in many circumstances that writing, like in our context, is not sufficiently prioritized, by teachers, students and curriculum designers, as occupying an important place in a communicative teaching syllabus. However, White and Arndt remark that many of the activities included in their book:

...include pair and group work, not to mention discussion and collaboration, so that the writing class becomes, in a very genuine sense, a communicative experience in which much more than skill in writing is practised and developed. (White and Arndt, 1991, p 5).

Process versus Product: A comparative point of view

Nunan (1999) clearly states how very different this 'process' approach is from the traditional product-oriented approach. Whereas the product approach focuses on writing tasks in which the learner imitates, copies and transforms teacher supplied models, the process approach focuses on the steps involved in creating a piece of work. The primary goal of product writing is an error-free coherent text. Process writing allows for the fact that no text can be perfect, but that a writer will get closer to perfection by producing, reflecting on, discussing and reworking successive drafts of a text.

Jordan (1997) acknowledges that process writing evolved as a reaction to the product approach, in that it met the need to match the writing processes inherent in writing in one's mother tongue, and consequently allow learners to express themselves better as individuals. This is not to say, however, that the product approach no longer exists, nor that it has no practical applications. Indeed, the process approach can still contain elements of product-based writing. Nunan (1999) reaffirms this by stating that there is no reason why a writing program should not contain elements of both approaches. The few fundamental are as made in the following table.

Process writing	**Product writing**
• text as a resource for comparison • ideas as starting point • more than one draft • more global, focus on purpose, theme, text type, i.e., reader is emphasized • collaborative • emphasis on creative process	• imitate model text • organization of ideas more important than ideas themselves • one draft • features highlighted including controlled practice of those features • individual • emphasis on end product

Which approach to use

The approach that you decide to use will depend on you, the teacher, and on the students, and the genre of the text. Certain genres lend themselves more favorably to one approach more than the other. Formal letters, for example, or postcards, in which the features are very fixed, would be perhaps more suited to a product-driven approach, in which focus on the layout, style, organization and grammar could greatly help students in dealing with this type of writing task. Other genres, such as discursive essays and narrative, may lend themselves to process-driven approaches, which focus on students' ideas. Discursive activities are suited to brainstorming and discussing ideas in groups, and the collaborative writing and exchanging of texts help the students to direct their writing to their reader, therefore making a more successful text.

One or the other

The two approaches are not necessarily incompatible. I believe that process writing, i.e. re-drafting, collaboration, can be integrated with the practice of studying written models in the classroom. What I take from the process approach is the collaborative work, the discussion which is so important in generating and organizing ideas. Once students have written their first drafts, model texts can be introduced as texts for comparison. It is normally found that learning appeared to be optimal in 'those situations in which the students knew what they wanted to say and the teacher's intervention made clear to them there was a particular way to say it.' Teacher intervention through model texts could thus aid the learning process.

The Roles of Teacher and Student

The teacher needs to move away from being a marker to a reader, responding to the content of student writing more than the form. Students should be encouraged to think about audience: Who is the writing for? What does this reader need to know? Students also need to realize that what they put down on paper can be changed: Things can be deleted, added, restructured, & reorganized.

Stages in a Process Approach to Writing

Though there are many ways of approaching process writing, it can be broken down into three stages:

1. Pre-writing

The teacher needs to be stimulate students' creativity, to get them thinking how to approach a writing topic. In this stage, the most important thing is the flow of ideas, and it is not always necessary that students actually produce much (if any) written work. If they do, then the teacher can contribute with advice on how to improve their initial ideas.

2. Focusing Ideas

During this stage, students write without much attention to the accuracy of their work or the organization. The most important feature is meaning. Here, the teacher (or other

students) should concentrate on the content of the writing. Is it coherent? Is there anything missing? Anything extra?

3. Evaluating, structuring and editing

Now the writing is adapted to a readership. Students should focus more on form and on producing a finished piece of work. The teacher can help with error correction and give organizational advice.

Classroom activities

Here are some ideas for classroom activities related to the stages above. These activities have been found useful in graduate classes at Shah Abdul Latif University

1. Pre-writing

1.1 Brainstorming

Getting started can be difficult, so students divided into groups quickly produce words and ideas about the writing.

1.2 Planning

Students make a plan of the writing before they start. These plans can be compared and discussed in groups before writing takes place.

1.3 Generating ideas

Discovery tasks such as cubing (students write quickly about the subject in six different ways – they should do the following:

1. describe it 2. compare it 3. associate it 4. analyze it 5. apply it 6. argue for or against it.)

1.4 Questioning

In groups, The idea is to generate lots of questions about the topic. This helps students focus upon audience as they consider what the reader needs to know. The answers to these questions will form the basis to the composition.

1.5 Discussion and debate

The teacher helps students with topics, helping them develop ideas in a positive and encouraging way.

2. Focusing ideas

2.1 Fast writing:

The students write quickly on a topic for five to ten minutes without worrying about correct language or punctuation. Writing as quickly as possible, if they cannot think of a word they leave a space or write it in their own language. The important thing is to keep writing. Later this text is revised.

2.2 Group compositions

Working together in groups, sharing ideas. This collaborative writing is especially valuable as it involves other skills (speaking in particular.)

2.3 Changing Viewpoints

A good writing activity to follow a role-play or storytelling activity. Different students choose different points of view and think about /discuss what

this character would write in a diary, witness statement, etc.

2.4 Varying form

Similar to the activity above, but instead of different viewpoints, different text types are selected. How would the text be different if it were written as a letter, or a newspaper article, etc.

3. Evaluating, Structuring and Editing

3.1 Ordering

Students take the notes written in one of the pre-writing activities above and organise them. What would come first? Why? Here it is good to tell them to start with information known to the reader before moving onto what the reader does not know.

3.2 Self-editing

A good writer must learn how to evaluate their own language - to improve through checking their own text, looking for errors, structure. This way students will become better writers.

3.3 Peer Editing and proof-reading

Here, the texts are interchanged and the evaluation is done by other students. In the real world, it is common for writers to ask friends and colleagues to check texts for spelling, etc. You could also ask the students to reduce the texts, to edit them, concentrating on the most important information.

A lesson plan is attached in appendix (A)

The importance of feedback

It takes a lot of time and effort to write, and so it is only fair that student writing is responded to suitably. Positive comments can help build student confidence and create good feeling for the next writing class. It also helps if the reader is more than just the teacher. Class magazines, swapping letters with other classes, etc. can provide an easy solution to providing a real audience.

Conclusion

Process writing is a move away from students writing to test their language towards the communication of ideas, feelings and experiences. It requires that more classroom time is spent on writing, but as the previously outlined activities show, there is more than just writing happening during a session dedicated to process writing.

In conclusion, it can be said that the incorporation of process-oriented approaches and activities into EFL writing classes, especially when used in conjunction with genre and discourse analysis, can go a long way towards tackling some of the problems traditionally experienced by teachers and students in this difficult area. What is more, they can turn the writing class into a stimulating, pleasurable and communicative learning experience, making a firm and valuable contribution to the ‘language-learning experience as a whole. Not only this but also a very significant shift from “writing to learn” to “learning to write” would take place.

References

Flower, L. (1979) Writer-based prose: A cognitive basis for problems in writing. *College English* 41/1 (pp 19-37)

Hedge, T. (1988) *Writing*. Oxford: Oxford University Press.

Jordan, R. R.. (1997), *English for Academic Purposes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Keh, C. L. '*Feedback in the writing process: A Model and Methods For Implementatio*n, ELF Journal, Volume 44/4, (October 1990, pp 294 -304)

Mashori, G.M. (2002) ELT & Developing of communicative abilities of university students. Unpublished M.Phil Thesis.

Nunan, D. (1991) *Language Teaching Methodology - A Textbook for Teachers*. Prentice Hall.

Nunan, D. (1999) *Second Language Teaching and Learning*. HEINLE & HEINLE

Raimes, A, (1983) Anguish as a second language? Remedies for composition teachers. In Pringle, Feedman and Yalden (eds.) *Learning to Write: First Language, Second Language*. Longman.

Raimes, A, (1983) *Techniques in Teaching Writing*. Oxford American English.

Tribble C, (1996) *Writing.* Oxford: Oxford University Press.

White, Rand & Arndt (1991) *Process Writing*. Longman.

A lesson plan is attached in appendix (A)

Lesson plan for the teaching of process writing

Over all aims: -

(i). Students will be able to learn the process of writing a paragraph .
ii). They will be able to write fluently.
iii). The will be able to improve writing skill.

Aids:- White Board —Marker –Papers— Charts.

Specific objectives

(i). Students will be able to give ideas on the topic.
2). Write topic sentences.
3). Explain the topic sentence by writing supporting sentences
4. Write concluding sentences

Pre-writing Teacher greets the students. **(10 Minutes)**
Teacher writes topic on the board and writes the words on the board.

Writing: **(35 Minutes)**

Activity (i) Teacher makes the students work in group of four or five and asks them to write the topic sentence with the help of the words given on the board.

Activity (ii) Teacher asks students to write some lines on the topic.

Activity (iii) Teacher asks student for self-edit and exchange their copies with their friends sitting next to them.

Post writing:- **(15 Minutes)**

Activity (i) Teacher edits the students finished product and asks them to write again.

Activity (ii) Teacher selects some paragraphs, notes the common mistakes, and explains them with the help of board.

Verb Hybridization: An Interesting Aspect of the Spread of English in Pakistan

*Sarwet Dilshad**

Abstract

Like other South Asian countries, in Pakistan, too, English holds a unique position. On one hand the colonial background and the resultant prestige attached to English has played a significant role in determining the pivotal position of English in Pakistan; on the other hand the spread of English across the globe has further strengthened this position. One of the dimensions of the spread of English in Pakistan is the phenomenon of code mixing and the resultant language hybridization. The frequent mixing of English words, phrases, clauses, and sentences in Urdu not only shows the expansion of the vocabulary of Urdu in a specific dimension but also it indicates the spread of English in Pakistan. This linguistic phenomenon has very significant socio-cultural implications.

Within this background the paper aims at exploring the process of language hybridization by focusing on the phenomenon of code mixing with specific reference to verb hybridization. The linguistic data for the research is taken from two TV programs: 'News Night' and 'Pchaas Minute'. The paper focuses only on the linguistic analysis of code mixing of lexical items falling in the verb category i.e. hybridization in compound verbs and verb phrases; and presents the linguistic and sociolinguistic dimensions of the phenomenon. Hopefully the research will help in understanding the linguistic/ sociolinguistic change that is taking place in Pakistan with reference to the spread of English.

Introduction

The spread of English as a lingua franca into non-English mother tongue countries through out the world is very significant since it has increased the scope of bi/ multilingualism resulting in the blurred linguistic and cultural boundaries than ever before.

Code mixing is one of the conversational strategies used by bi/multilingual speakers in many countries of the world. The term itself means the mixing up of the words of two or more than two languages in the course of a single utterance; and often this mixing becomes a regular element of language usage. In fact code-mixing occurs when speakers use two or more languages together to the extent that they change from one language to the other within the boundary of a sentence or utterance. If this

* Lecturer, Department of English, Fatima Jinnah Women University, Rawalpindi.

process of constant mixing becomes a regular feature it some times results in the production of a hybridized language. As far as Pakistan is concerned the frequent mixing of the words/ phrases belonging to various lexical/structural categories of English into Urdu conversation has led to the production of a new hybridized variety of language.

Background of Research Problem

In Pakistan there has been a rapid change in the linguistic setting during the last few decades; and it clearly exhibits the increased use of English vocabulary. Since high prestige is attached to English, code mixing of English in every day Urdu speech reflects the conversational strategy of the speakers to identify themselves with the elite, educated, and sophisticated class. This frequent code mixing is not restricted to any specific category of lexical items, rather is found in single words (nouns, verbs, adjectives etc.), phrases, and clauses; language units are hybridized too. In this connection the code mixing of verbs of English in Urdu conversation holds a unique position, and is quite an interesting area of research because due to the structural discrepancies in Urdu and English, the verbs of English can not be directly inserted in Urdu rather they are used in a hybridized form.

Significance of the Research

Within the socio-linguistic framework of code mixing in Pakistan, the present paper aims at exploring the process of language hybridization by focusing on the phenomenon of code mixing with specific reference to verb hybridization. The linguistic data for the research is taken from two TV programs: ‘News Night’ and ‘Pchaas Minute’. The paper focuses only on the linguistic analysis of code mixing of lexical items falling in the verb category i.e. hybridization in compound verbs and verb phrases; and presents the linguistic and sociolinguistic dimensions of the phenomenon. It is expected that the research will provide a useful insight into the nature and direction of linguistic/ sociolinguistic change in Pakistan with reference to the globalization of English.

Literature Review

Language is such an essential part of human life that we often take it for granted, and even do not notice the changes taking place in it. Languages do change. “Indeed changes seem to be inherent in the nature of language: there is no such thing as a perfectly stable human language” (Milory, 1992: 1). Birth of new languages, death of old languages, construction of new words, and changes in language at any level (semantic, syntactic, graphic etc.) etc. are the phenomena that take place gradually, and at varying speed. At any time- point the degree or speed of change may be slight and minor to the extent of being invisible, but sometimes it can be quite evident. In today’s global village the constant evolution and change of languages has been accelerated even more because the socio-cultural boundaries have blurred and diffused. For research in language change, and particularly in code mixing South Asia provides a rich area because of the prevalence of bi-/multi-lingualism and bi-/multi-culturalism.

A significant aspect of multilingualism in South Asia is the use of English in these countries, and "as an aftermath of British colonialism in South Asia English language is a part of the repertoire of the people of every South Asian Country" (Ferguson, 1992: 27). Since, in language contact situations either a multilingual speaker assigns areas of function to each language that he uses to perform different roles, or language dependency might result in developing new, mixed codes of communication (Kachru, 1978: 28), the spread of English in South Asia and the accompanied linguistic change, too, has several dimensions ranging from the development of non-native varieties of English to the emergence of new mixed codes.

Code Mixing

Referring to the process of shifting from one language to the other Numan & Carter briefly define the term as "a phenomenon of switching from one language to another in the same discourse" (2001:275), thus making no division in code switching and code mixing. However, according to Berthold, Mangubhai, and Bartorowicz 1997 as cited by Skiba (1997) code mixing occurs when speakers shift from one language to the other in the midst of their conversation. Thus this definition accommodates inter-sentential switching and intra-sentential mixing both under the term code switching. Many other too have used code switching and code mixing interchangeably.

As far as code mixing is concerned to Odliv (1989:6), "Language mixing is the merging of characteristics of two or more languages in any verbal communication." In this regard a related yet somewhat different term is code switching. In code switching, depending on audience, setting and purpose, the speaker makes switches between two or more languages. To Gumperz (1982: 59) it is the 'juxtaposition within the same speech exchange of passages of speech belonging to two different grammatical systems or sub-systems'. To Fasold (1984) code mixing is one of the major kinds of language choice that is subtler than code switching. In code-mixed sentences, pieces of one language are used while a speaker is basically using another language. To him these pieces of the other language are often words, however they can be phrases or clauses.

Wardhaugh, characterizes that 'Code mixing occurs when during conversation speakers "use both languages together to the extent that they shift from one language to the other in the course of a single utterance" (1992:106). Discussing code-mixing B. Kachru (1975) claims that a bi/multi lingual speaker's code repertoires often produce a 'mixed' code by interacting with each other. He characterizes it as the use of one or more languages for regular transfer of linguistic units from one language into another, thus resulting in a language mixture that is a new 'restricted' or 'not so restricted' code of communication. Examples of code mixing are frequent in the literature of South Asian languages.

Code mixing, as compared to code switching, is more restrained, delicate and subtle to deal with since it requires the mastery to fit in pieces of one language in another language, while the speaker is using that other language as a base. However, linguistic preferences and frequency of mixing at different levels varies from language

to language. It not only depends on the two languages that are mixed, but also on the socio-cultural background of the user. Hammink, J, E. (2000) defines code mixing as 'switching at the clause, phrase level, or at word level if no morphological adaptation occurs, such as '*Abelardo tiene los* movie tickets. (Abelardo has the movie tickets). Discussing code-mixing Kachru (1978:29) asserts, it "is a role-dependent and function-dependent linguistic phenomenon. In terms of role one has to ask who is using the language, and in terms of function, one has to ask what is to be accomplished by the speech act".

The claim that speakers who mix two languages speak neither language well is palpably untrue. According to Kuchru, "mixing entails transfer of the units of code *a* into code *b* at intersentential and intrasentential levels", and thus developing "a new restricted-or not so restricted- code of linguistic interaction" (p 64). He claims that the use of such a code functions at least in a "di-system"; thus the code mixed system has "functional cohesion" and "functional expectancy". To Kachru functional expectancy means a choice of linguistic elements from the absorbed code according to the requirements of a special function.

Role of Culture in Determining Linguistic Choices

Culture also plays a pivotal role in determining the language usage. It is significant that culture is a far broader term than generally it is considered. It is something more than social, economic, and ceremonial events or arrangements as observable concrete or material phenomena. It is socially acquired knowledge that someone has by being a member of a particular society (Hudson, 1980,p74). To Ward Goodenough as cited by Bright (ed.), "Culture is not a material phenomenon; it does not consist of things, people, behavior or emotions. It is rather an organization of these things. It is the form of things that people have in mind, their models for perceiving, relating and otherwise interpreting them" (1976:13).

Since man's environment is physical as well as social, "a state of social well being, which depends on harmony with the environment, demands harmony of both kinds" i.e. physical and social (Halliday1984: p8). Social harmony needs some medium or channel for the transmission of those patterns of living to him, which he has to learn to act as a member of a 'social environment' or 'society'. Language serves as the main channel for this purpose. It is through the medium of language that "man' adopts a society's 'culture', its modes of thought and action, its beliefs and values (Halliday1984: p8). On the other hand according to Prucha (1983), language usage is determined by consideration of extra individual and extra linguistic purposes or social needs. To him, linguistic reality is determined by certain purposes, programs or aims reflective of societal needs. As a result, social needs cause an evolution of language. In this context if we examine the phenomena of code mixing and language hybridization the significance of the socio-cultural aspects in the linguistic choices for mixing becomes evident. According to Trudgill, "speakers switch to manipulate or influence or define the situation as they wish, and to convey nuances of meaning and personal intention" (2000:105).

To Yule G. (1987, p190) two people growing up in the same geographical area, at the same time, may speak differently because of certain social factors. This social aspect of language should not be overlooked because “in many ways, speech is a form of social identity and is used, consciously or unconsciously, to indicate membership of different social groups or different speech communities”. Not only the social identity of the addressor, the addressee, and the person mentioned, play a role in determining the linguistic choices but also other factors in the social context are closely interrelated to it; thus, the threads of linguistic variation and social variation are inter-knitted in the fabric of human existence.

Role of Media in Code Mixing and Language Hybridization

The scope of communication has broadened very much in the contemporary societies (Hermaan and McCheseny, 1997). Amongst all the electronic media television is a significant mode of communication and the pervasive role of TV is transforming the sociolinguistic scene all over the world. To Hermaan and McCheseny (1997) “it is with this world wide surge of commercial television that decisive changes in global media in the 1990s are most apparent (p45).” No society can escape the pervasive influence of television, and it has become a part of modern man’s life. Discussing the same in Japanese context Makita, asserts, “teliviewing is the most common habit except, of course, sleeping, even if it has been formed in recent years” (1974, p57). Japan is not unique to experience this; it has become a worldwide phenomenon now.

As far as the case of Asia is concerned the process of globalization in media has played a significant role in bringing the linguistic change, particularly in increasing the influence of English, its mixing in the national and local languages of the world, and the creation of new hybridized varieties. In Pakistan on TV, the creative use of Urdu marked with the phenomenon of code mixing may lead to new and complex linguistic forms in Urdu in future.

Language Hybridization and Code Mixing in Various Languages of the World:

Language hybridization, as the very word ‘hybrid’ indicates, refers to the process of the fusion of two languages. According to Backus what Alvarez-Caccamo mentions as an “alloy” is the frequent use of intrasentential code switching resulting in a “bilingual lect” (2000:833). The speakers over all use a single mixed ‘lect’, where the users probably do not think that they are switching between two languages rather they take it as one single language. This ‘lect’ according to him comprises utterances in both languages i.e. utterances that are mixed as well as the utterances that are in a single language. So, this ‘lect’ is the language of this speech community.

In the present world since bilingualism is prevalent everywhere code mixing is done in almost every society/culture. For example code mixing is done frequently in Hong Kong. Though both Chinese and English are official languages in Hong Kong, spoken English does not appear in daily communication in general; however it is code

mixed with various varieties of Chinese (Sociolinguistics-Code-Switching and Code-Mixing. www.ctlwmp.cityu.edu.hk/ lingintro/ english/lang-soc/code-e.htm-13k.). Instances of code mixing in Welsh/English are given by Deuchar, M. (2004) such as " *t'isio mynd â'r* carrier bags?" (D'you want to take the carrier bags?)" or " *mae'n* hope less" (It's hopeless).

In the same way in Turkish insertional as well as alternational mixing with other languages is also done. Examples of both kind of code switching i.e. insertional and alternational from Turkish- Dutch data are as follows:

1) bir sürü *taal*-lar-I *beheersen* yapiyorken, ….
A range language-pl-ACC master doing
":while he knows a lot of languages, …" (Insertional)
2) çok yapinca, *dan is het niet meer erg*,…
many do- when then is it not so bad
"when many peope do it, it's ok, .." (Alternational)
(Dutch words are in italics) (Backus, 2000: 831)

Wardhaugh (1992: 107-8) too has cited several examples from Pfaff (1979) of code mixing among Spanish –English bilinguals. Two of these are as follows:

1: *No van a* bring it up in the meeting.
'They are not going to bring it up in the meeting.'
2: *Todos los Mexicanos* were riled up.
'All the Mexicans were riled up.'

Some examples of code mixing from Welsh-English data, as given by Deuchar (2004) are as follows:

1: *t'isio mynd â'r* **carrier bags**?
D'you want to take the carrier bags?
2: *mae'n* **hope less**
It's hopeless
3: *dw i'n* **suppport***io Cymru*
I support Wales
4: *Mae o'n reit* **camouflaged** *yndydi?*
He's quite camouflaged, isn't he?
5: *mae o'n fath â* **catching**
It's sort of catching

As far as the code mixing of English, the lingua franca, with the national or local languages of different countries/ cultures or societies is concerned it is quite frequent. Following are some more examples of code mixing cited by Romaine (1995: 1,2) that are recorded by different people in different bi/multilingual contexts:

Have *agua*, please. (Spanish/English bilingual child recorded by Kessler1984)
'Have water, please.'
Won o arrest a single person. (Yoruba English bilingual recorded by Amuda 1986)

'They did not arrest a single person'
Kodomotachi liked it. (Japanese/ English bilingual recorded by Nishimura 1986)
The children liked it.'
Sano ett□ tuylla t□nne ett□ I'm very sick (Finish/ English bilingual recorded by Poplack, Wheeler and Westwood1987)
'Tell them to come here I'm very sick.'
Will you *rubim* off? *Ol* man will come.
'Will you rub [that off the blackboard]? The men will come.' Tok Pisin/ English mixing in Papua New Guinea:

As far as South Asian countries are concerned in almost all of them, especially in Pakistan, India, Srilanka and Bangladesh code mixing is a regular feature of everyday language usage. The frequent processes of code mixing and code switching of two or more languages may lead towards the creation of a new hybridized variety of language.

The Case of Urdu:

The phenomenon of code mixing in Urdu is not new; it can be traced back in the pre-partition times. Through this process new languages emerged from the old ones. After independence though Urdu was given the status of national language, certain reasons such as the colonial background, controversial issue of official language controversy over medium of education, and, prestige factor attached to English, industrialization and globalization have played a significant role in adding to the importance of English in Pakistan. In today's Pakistan the on rush of English through the communication/ media channels has added to the exposure to English and one of the outcomes is the frequent code mixing, which can be observed at all levels of language usage varying from very informal to highly formal.

The Processes of Code Mixing

Code mixing can take place at various levels ranging from below the word level to above the sentence level. It can be basically done in two ways: either through insertion or through hybridization. For instance there can be single word insertions of various lexical items such as nouns, verbs, adjectives, adverbs etc.; or there can be phrase insertions such as insertion of a noun phrase, a prepositional phrase, a verb phrase etc. In the same way insertions can take place at clause and sentence level as well. As far as the mixing of hybridized forms is concerned it can be divided into two major types: Hybridization within Single Words and Hybridization in Units. The category of hybridization within words is very interesting. Hybridization within single words can be traced in various languages of South Asia. In Pakistan we can frequently observe hybridization of English noun + Urdu suffix in Urdu-English code mixing in everyday life for instance **student*on*** (students), **shopkeeper*on*** (shopkeepers), **tyr*on*** (tyres), **bus*on*** (buses), and **flower*on*** (flowers) etc. are a few more examples; and, the list of such hybrids is exhaustive. Apart from the mixing of Urdu/ English, in the regional languages of Pakistan, too, such instances are frequent such as **studenta*n*** (students),

shopkeeper*an* (shopkeepers), **tyra*n*** (tyres), **busa*n*** (buses), and **flowera*n*** (flowers) etc. Certain language varieties in the sub- continent, too, offer a diversified range of hybridization within word. For instance I would also like to cite the examples of Malayalam/English mixing in India from Girish (2005) in which English noun and Malayalam suffix are used:

Shop + kaaran (Shopkeeper - male singular)
Shop + kaari (Shopkeeper - Female Singular)
Shop + kaar (Shop keepers - Common plural)

As far as hybridization in compounds and phrases is concerned it can be found in various lexical/structural parts of a sentence for instance for instance there can be hybridized compound nouns, hybridized noun phrases, hybridized compound verbs and hybridized verb phrases. The variety within these types is abundant for instance Sridhar (1992) mentions a very interesting sub-category, "hyponymous compounds", with reference to hybridization in compound nouns such as K*a:lra ro: ga(* cholera disease), D*isko: nrutya (*disco dance), and *A:spirin ma:tre(* aspirin tablet). Examples of this category can be found in the mixing of English and Urdu in Pakistani context for instance in eatables: fruit *chat*, chicken *karahi*, chiken *kabab*, and mutton *kabab*.

Code mixing of the Verbs of English in Urdu: Hybridization in Verbs Units

In the code mixing of English and Urdu mixing of verbs is done frequently, and the findings of the present research are a proof of it. In the code mixing of English and Urdu mixing of verbs holds a unique status. In Urdu the equivalents of many English main verbs take additional auxiliaries. Thus, the result of the code mixing of such English verbs in Urdu syntax, thus, is the production of compound verbs for instance, **feel (*mehsus kurna*)** and **train (*tarbiat dayna)*** etc. Apart from this type, another interesting type of verb hybridization that takes place is of conjunct verbs: verbs formed by taking a noun from English and turning it into a verb by adding auxiliary from Urdu for instance **training *dayna* (to give training)**. The hybridization of verbs, however, is not limited to only these two types. Further possibilities of hybridization remain open in terms of making hybridized verb phrases by adding adverbs etc. to these types. **Presentation of Findings**

The linguistic data for the present research was taken from two TV programs: Program 1:'News Night' and Program 2: 'Pchaas Minute'. However, for the present research only the lexical items falling under the verb category i.e. hybridization in compound verbs and hybridization in verb phrases were selected for linguistic analysis. Program 1 i.e. News Night consisted of two parts, part one was about "The Situation of Peace in the Country and Role of Police", whereas part two was about "The Role of Sarhad Assembly". It was telecast on February 9, 03 on PTV World, and on the whole it was of 55 minutes duration. Program 2 i.e. Pchaas Minute was on "The Legal Aspects of Iraq War", was telecast on April 12, 03 on Geo television, and was of 50 minutes duration.

As far as the presentation of the data of this research is concerned all the instances of verb hybridization from both the programs selected for the present research have been presented in the appendices. Thus, appendices A and B respectively present the findings from program 1 i.e. News Night and program 2 i.e. Pchaas Minute. However, within the tabulated presentation of the findings of each program a further division of category 1 and 2 is made which respectively stand for compound verbs and phrases, and conjunct verbs and phrases.

The data analysis reflects the following results:

Program	Constituent Category	No. of Constituents Used
1: News Night	Compound verbs and phrases	Part 1: 29, Part 2: 50
		Conjunct verbs and phrases
		Part 1: 2, Part 2: 18
2: Pchaas Minute	Compound verbs and phrases	75
	Conjunct verbs and phrases	30

Analysis of the Findings and Discussion

As the table of findings indicates in part 1 of program 1 i.e. News Night from PTV World, total 31 instances of verb hybridization were found. Out of these 29 occurrences of verb hybridization fell under category 1 that dealt with compounds, while only 2 instances were found in category 2. In part 2 of this program total 68 times hybridized verb forms were used. 50 times these occurrences were of compound type and 18 times they were of conjuncts verbs and phrases. Thus, in total in both the parts 99 instances were found.

In the data of this program some instances (transfer *jo baytahasha huay*, copy *yahan peh nuhi kia,* provide *tou nuhin kia)* were found. These instances are noteworthy in terms of the violation of the syntax of the sentence. The word/group of words inserted between the parts of hybridized verb unit has been indicated by underlining it. Such uses have been underlined in the same way in the findings of other programs.

Program 2 i.e. 'Pchaas Minute' had total 105 instances of the use of hybridized words. 75 out of these fell under category 1 while 30 came under category 2. Thus, in the linguistic data for the present research total 204 instances of verb hybridization were found.

Since the data for the present paper is taken from television it is important to point out that in Pakistan the everyday phenomenon of code mixing that has become a part of our daily lives in a conscious or unconscious way, is completely projected in media. And, the linguistic choices of the participants of the programs used for data collection for the present paper reflect this fact fully.

In most of the South Asian countries such as Pakistan, India, Nepal, Srilanka where English is a lingua franca, educated people whose first language is a language

other than English but who are also somewhat fluent in English often employ code mixing by inserting English words, phrases or sentences into their conversations. Examples of this type of code mixing can be seen in the media of these countries as well. TV in these countries provides exhaustive example of this kind of mixing. The process of code mixing has a great potential of productivity and creativity.

In Pakistan also media projects the process of code mixing. To Kachru the process of hybridization has resulted " into an extremely productive process for 'mixing'" in the languages of the sub-continent (1978: 33). As far as the code mixing of verbs is concerned it is done frequently and is quite promising in terms of creation. Kachru, B. cites Kachru, Y. that " this process is most productive in producing what are termed 'compound verbs' and conjunct verbs' in Hindi- Urdu". The example that Kachru, B. provides are of **'expect *karna* (to expect), bore *karna* (to bore),** and **satisfy *kurna* (to satisfy)** for compound verbs; and **holiday *lena* (to take holiday), permission *dena* (to grant permission),** and **leave *dena* (to grant leave)** for conjunct verbs (1978: 33).

Romaine (1995:1, 4), too, gives the examples of compound verb in Punjabi English mixed code: *'kio ke six hours te school de viè spend kurday ne, they are speaking English all the time'*(Punjabi English bilingual in Britain).'Because they spend six or seven hours a day at school, they are speaking English all the time.' In this instance the verb is a mixed compound: English verb *spend* + Punjabi auxiliary *kurna*. The analysis of the data for the present research proves that in Pakistan verb hybridization is frequently done in the code mixing English in Urdu conversation.

The analysis of the findings proved that there was no verb in the conversation that does not have a substitute in Urdu. However, sometimes there are subtle differences in the meaning of a verb in both the languages. For instance in the data of the present research following verbs of English were used by the speakers in their Urdu conversation that have a subtle difference in meaning from their Urdu equivalents: Practise kur sukain, appeal kurna, challenge kurna, deal kurna, miss ho gia, coordinate kurna, operation kurtay hain, smuggle ho gi, relief mila, walkout kurna, credit layna, bill *laytay hain,* addition *nuhin kur sakti,* bulk allocation *ho jati thi,* notification *nuhin hua hai, m*eetings *kur ruhay hain,* crash measures bhi kiay hain, award *laey chukay hain,* conventions *bhi kiay.*

In fact code mixing is role dependant as well as situation dependent. When the user feels that elements or items from another code will enable him to participate in a situation or to play a role in a better way, by establishing a communicative intimacy he uses a mixed code. The findings reflect that it is more a matter of considering one code more appropriate than other instead of the availability of items.

We need to look at the data not only in the immediate context but also in the light of Firthian concept of context. Linguistic choices are not only constrained by the immediate linguistically relevant situation rather the wider cultural context is considerably significant in relation to the choice of linguistic forms.

Domains of code mixing/switching are directly related with the domains of 'Power'. The term power needs to be used in an abstract sense in this context, and it refers to the language's control over knowledge and prestige factor through its use in certain important domains. "The more important a domain is, the more "powerful" a language becomes" (Kachru, 1986: 2). Since the English language was "part of the pose and power"(Kachru, 1986:5), in the past, use of English items in the process of code mixing is a projection of this power; and the more formal a situation is the more conscious efforts are made by the speakers to insert the items of English in the speech. The heavy mixing of hybridized verbs /verb phrases in the data of the research taken from very formal television programs reflects this fact.

This hybridization not only reflects the attitude of individuals but also of the whole society and nation. How far the implications of this hybrid media language are serious in terms of national identity and national language needs to be given a serious consideration. The issues of national identity, integration and language and the role of media in this regard are not unique to Pakistan. Thussu (2000:36) refers to the role of television in Malaysia and its significance in the development of Malaysian national identity and culture. He points out the role of language as the central force in this connection; and asserts that from mid 1960s onward the promotion of Malay language, the language of dominant majority, as the national language on media has played a pivotal role in promoting the sense of national identity in the region. Another example is that of the role of popular television in Hong Kong in the formation of local identity. In this background of the changing linguistic scenario of the world language hybridization in Pakistan that is reflected through media, gathers further significance.

Since language and culture are closely related, most of times loss of language is accompanied by social and cultural disruptions, and vice versa. Thus, socio-cultural change and linguistic change accompany each other; and in Pakistan this change is in motion. As a matter of fact language change is not something new, it has always been taking place in all the languages through all the times, including Urdu. But, what is significant in the present scenario of Pakistan is the speed of this change that is quite noticeable and visible; and the present paper has tried to document it.

Conclusion

The spread of English in Pakistan has various dimensions such as the emergence of new varieties of English, and code switching and code mixing of English with the national and other local languages of Pakistan. In this context verb hybridization is an interesting aspect of the spread of English. The speakers of Urdu frequently code mix the hybridized forms of English verbs in Urdu, and this mixing is not caused only due to the need to fill in lexical gaps rather there are strong socio-cultural reasons for these choices. It seems that in future the process of globalization will further increase the tendency towards code-mixing and language hybridization in Pakistan.

Appendix A

Findings from Program 1: News Night (Part 1)

Part1

Category 1	Category 1	Category 2
Crop up *hotay rehtay hain*Control *kurnay* Implement *kurna* Coordinate *kurti hia* Chair *kia tha* Ensure *kurnay* Meet *kur lain gaey* Meet *kur sakain* Progress *kur ruhi hai* Rule out *nuhin kurun ga*Involved *hai* Involved *ho* Combat *kur ruhay hain* Control *bhi kur saktay hain* Combat *kur kay* Justify *nuhin kur saktay* Face *kur ruhay hain*	Import *ki hain* Plug *kurnay* Dismantle *ho chukka* Operation *kurtay hain* Onboard *hon* Check *kur ruhay hain* Raise *kurnay* Enhance *kurna hai* Debate *tou nuhin kurun ga* Provide *nuhin kur saktay* Raise *kia hai* Smuggle *ho gi*	Injustice *ho ruhi hai* Training *bhi dayni hai*

Part 2

Category 1	Category 1	Category 2
Conduct *kurtay hain* Pass *kiay hain* Pass *hua hai* Pass *kia hai* 2 Pass *huay hain* Settle *kurain* Pass *ki* unanimously Pass *hui thi* Walkout *kia* nuhin support *kurtay* Pass *kia tha* Copy *yahan peh nuhi kia* Unanimously *pass hua* Feel *kia* Pass *ki* Pass *hui hai* Play *kur ruhi hai* Pass *kurwa laytay hain* Walk out *kurtay hain* Accept *kurain* Support *kia hai* Pass *kur dia* Pass *kiay huay* Pass *kia tha*	Pass *ho gia* 2 Discuss *kurna* Implement *hui hain* Implement *nuhin hua* Transfer *jo baytahasha huay* Relief *di* Decide *nuhin kur ruha* Decide *kuray ga* Relate *kurtay hain* Check *kurta ja ruha tha* Pass *hua hai* Support *kia* Implement *kurain* Table *bhi nuhin kia* Support *nuhin kurain gaey* Table *nuhi hua* Provide *nuhin ki* Provide *tou nuhin kia* Develop *kurnay* Absorb *kurnay* Discuss *ho ruhy hain* Discuss k*uray* 2 Assess *kia*	Requisition *ki* Effective *bunanay* Crash measures bih kiay hain Meetings *kur ruhay hain* Credit *layna chahtay thay* Serious *lia hai* Discussion *ho gi* Relief *milta* Unanimously committee form *ki* Bill *laytay hain* Addition *nuhin kur sakti* Bulk allocation *ho jati thi* Notification *nuhin hua hai* Conventions *bhi kiay* Convention *kia* Relief *milay ga* Relief *mila* Reforms *lain*

Appendix B

Findings from Program 2: Pchaas Minute

Category 1	**Category 1**	Category 2
Explain *kia jana*	Use *hua tha*	Award *laey chukay hain*
Challenge *kia ja sakta tha*	Misuse *kur kay*	Statement *dayni thi*
Follow *kur ruhay hain*	Put kur *dayta hai*	Statement *na dain*
Follow *kurtay hain*	Kill *kia*	Session *maen jaay gi*
Comply *nuhin kur ruha*	Deal *kurta hai*	Statement *daynay*
Comply *kurnay*	Attack *kia hai*	Compliance *ho ruhi hai*
Sign *kiay huay thay* 2	Add kurna *chahay ga*	Compliance *hui hai ya nuhin hui*
Cease fire *hui*	Eliminate *kurna*	Action *layta hai*
Attack *kurnay*	Raise *ho ruha hai*	Action *laey saktay hain*
Change *hua*	Share *kurna chahta hun*	Strong *kurnay*
Consider *kuray gi*	Add *ho gia*	Relevant *bunanay*
Emerge *hota hai*	Violate *kurtay hain*	Crime *ho ruhay hain*
Seek *kur suktay hain*	Curtail *kurnay*	Crime *ho ruhay*
Pass *ki*	Deal *kurain* 2	Crime *kurtay hain*
Report *kur ruha tha*	Prove *kurtay hain*	Session *kurain gaey*
Pull out *na kurta*	Pass *hui hai* 2	Advice *kia hai*
Challenge *kia ja sakay*	Condemn *nuhin kurtay* 2	Chances <u>*shayad*</u> *bun jaatay hain*
Set *kur dia*	Condemn *nuhin kur ruhi hai*	Evidence *daey ga*
Brow beat *kia*	Permit *nuhin ho ga*	Point *uthati nuhin hai*
Pass *kurwa dain*	Allow *nuhin kurtay*	Leadership *bunatay hain*
Comply with *nuhin kur ruhay*	Condemn *kurwa saktay hain*	Defect reh *gia*
Comply *with nuhin kia*	Show *kurain*	Requisition *kia*
Reject *kur dia*	Miss *ho gai hai*	Perfect *bnanay*
Block *kurnay*	Side-line *kur dia*	Strengthen *kia jaay*
Practise *kur sakain*	Bear out *kurain gaey*	Automatic *kia jaay*
Cooperate *kurain gi*	Show *kuray ga*	Itni lumbi chori discussion *ki*
Operate *kurnay*	Rectify *nuhin kur hua*	Argument *ki*
Appel *kurnay*	Immune *kia jaay* 2	Theoretical *bat ki*
Claim *kia hai*	Immune *kurain*	Implement *kaysay kia jaay*
Claim *kia*	Case *ho sakta* 2	Consensus *hua tha*
Use *kur nuhin saktay*	Develop *kia*	
Threat *kurtay hain*	Progress *tuk nuhi kia*	
Threat *kur saktay hain*	Concede *kia hua hai*	
Clear *kur dun*	Accept *kurta hun*	
Attack *kurnay*	Economic *boycott kurain gaey*	

References

Backus, A. (2000). Review of the book Code –Switching in conversation: Language interaction and identity. Journal of Pragmatics.32, 831-838

Bright, W. (1976). Language and culture. In Variation and Change in Language, in A. S. Dil (Ed.). California: Stanford University Press

Deuchar, M. (2004). *Cymraeg-English: a classic case of code-switching* (abstract) www.nwcl.saford.ac:uk/wisca.doc

Fasold, R. (1984). *Sociolinguistics of society.* Oxford: Basil Blackwell.

Ferguson, C. A. (1992). South Asia as a sociolinguistic area. In E. C. Dimock, B. B. Kachru, & Bh. Krishnamurti (Eds.) Dimensions of Sociolinguistics in South Asia.: Papers in memory of Gerald Kelley. (pp. 25-36). New Dehli:Oxford & IBH Publishing Co. Pvt. Ltd.

Girish, P. M. (2005). The influence of English on Malayalam language. In M. S. Thirumalai (Ed.). *Language in India*. Volume 5.Retrieved August24, 2005, from www.Languageinindia.com/may2005/girishenglishmalayalam1.Html

Gumperz, J. J. (1982). *Discourse Strategies.* Cambridge: Cambridge University Press.

Halliday, M.A.K. (1984). The Social Interpretation of Language and Meaning. UK:

Pitman Hammink,J,E. (2000) Code Switching Behaviour and Knowledge of Adults and Children. ham minhj. cafeprogressive.com/CS-paper.htm

Herman, Erward s. and McChesney (1997), *The Global Media –the new missionaries of global capitalism*, RobertW. London: Cassell Kachru, B. B. (1975). Towards structuring the form and function of code mixing: an Indian perspective, studies in the Linguistic Sciences, 5.1, Department of Linguistics, Univ. of Illionis, Urbana

Kachru, B. B.(1978). Towards structuring code mixing: An Indian perspective. B. Kachru, and S. N. Sridhar, (Eds.). *International Journal of the Sociology of Language- Aspects of Sociolinguistics in South Asia*. (16). *New York*: Mouton Publishers

Kachru, B. B.(1986). *The alchemy of English: the spread, functions, and models of non-native Englishes.* Oxford: Pargamon Press

Makita, T. (1974) Television drama and the Japanese culture with special emphasis on the historical drama. In H. Eguchi, & K. Sata, (eds). *Studies of Broadcasting- an International Annual of Broadcasting Science.* pp.57-76. Tokyo: The Theoretical Research Center the Radio & TV Culture Research Institute The Nippon Hoso Kyokai.

Milory, J. (1992). *Linguistic change and variation,* UK: Basil Blackwell Ltd.

Numan, D. & Carter, D. (2001). *Teaching English to Speakers of Other Languages.*

Cambridge: Cambridge University Press

Odlive, T. (1989) Language Transfer- cross linguistic Influence in language learning, USA: Cambridge University Press

Prucha, J. (1983). Using Language: A Sociofunctional Approach, in Bain, B. (Ed.) (1983). *The Sociogenesis of Language and Human Conduct*. Plenum Press: New York.

Romaine, S. (1995). *Bilingualism*- 2nd edition, UK: Blackwell
Sociolinguistics- Code-Switching and Code-Mixing. CTL The Science of Language Retrieved Aug.12, 2005 from www.ctlwmp.cityu.edu.hk/ lingintro/english/lang-soc/code-e.htm Skiba, R. 1997. Code Switching as a Countenance of Language Interference. The Internet TESL Journal. Retrieved September 28, 2005, ttp://iteslj.org/Articles/Skiba-CodeSwitching.html

Sridhar, S. N. (1992). Language Modernization in Kannada In E. C. Dimock ,Jr. B. B. Kachru, & Bh. Krishnamurti (Eds.) *Dimensions of sociolinguistics in South Asia*. New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co. Pvt. Ltd.

Thussu, D. K. (2000) The Hinglish hegemony: The impact of western television on broadcasting in India. In *Television in Contemporary Asia* (pp.294-311). New Delhi: Sage Publications

Trudgill, P. (2000). *Sociolinguistics*. London: Penguin

Wardhaugh, R. (1992) *An introduction to sociolinguistics* (2nd edition) Blackwell

Yule, G. (1987) The Study of Language, UK: Cambridge University Press

Reviewing the Problematique of Terrorism

*Omer Farooq Zain**

Abstract:

Terrorism may be termed as acts of violence, ranging from verbal abuse to sadomasochism——a fundamental tendency that associates pleasure with the affliction of pain, culminating in various forms of depression, implying intense fear, horror, panic and fright to which the victims may be subjected to. From domestic violence to those evils committed in the wider social context are also called acts of terrorism. The current day scientific and technological advancements have transformed this phenomenon into an uncontrollable monster for the entire humanity. The stark reality is that it is the technologically developed countries that are to be credited for developing chemical and biological weapons of mass destruction, which they now find are easily accessed or can be stolen to be used by others. This is exactly the reason why it has dawned upon the major countries to "realize" that it is best to destroy the extremist outfits, who are fighting around the globe in the numerous theaters of ongoing wars within various societies. The major power brokers of the world fear that the human mind has itself become so "weaponised" by the social context in which it lives that the lethal and destructive potentials are available to the terrorist for their tactical and strategic ends in the same manner as are available to the powerful countries. Pakistan is one such country where diverse priorities of ruling elite and the masses, state repression, foreign conspiracies, Afghanistan problem, organized insurgencies, ethno-lingual and sectarian contradictions have grown into an increasing brutalization in the environment. In a chartered territory of terrorism like Pakistan where extremism is the norm of the day, there is a call for the need for new strategies and meaningful practical steps for a peaceful resolution of conflicts through accommodation of aggrieved groups and social justice for all. This study on the phenomenon of terrorism attempts to frame blueprints of action to curb this menace arising out to the views expressed by a deeply concerned public opinion.

Motivations of Terrorism

There are certain prerequisites of terrorism to be met for its interpretation, such: (i) The necessity to perceive a systematic use of terror tactics before individual acts

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

within the series that can be accurately labeled as terroristic; (ii) terrorism may be used by both the insurgents and the incumbent regimes; (iii) the potential use of fatal violence for political ends is to be present; (iv) and the inducement of fear in the community beyond the target is intended. In this perspective, political terrorism is the unlawful use or threat of use of violence by an individual or a group, whether acting for or in opposition to established authority, when such action is designed to create extreme anxiety or fear-inducing effects in a target group larger than the immediate victims, with the purpose of coercing that group into acceding to the political demands of the perpetrators. The very definition of terrorism denotes that the perpetrators of the act must have intended to terrorize as the consequence of the use of abnormal lethal force, to be considered terrorism (Suhrab, 2003).

As far as motivations of terrorism are concerned, acts of terrorism are incomprehensible if we only look at their political motivations and effects and ignore their other bases. As the present-day terrorism has many faces, its objectives are multi-faceted and operations are multi-pronged. The personal, socio-cultural, religious, and economic motivations are equally significant while undertaking paradoxical formulations of terrorism. Terrorism is an attempt to acquire or maintain power or control by intimidation, by instilling a fear of destruction or helplessness in the objects of the terrorism. Terrorists usually operate in groups and under the banner of a cause. The group and its cause usually is highly idealized and an air of absolute conviction is held about the truth or rightness of the group's aims. The terrorist unit tends to develop out of a situation of deprivation, poverty, minority status, disenfranchisement and prejudice. Furthermore, terrorists have the impression, rightly or not, that they cannot achieve their goals by legal means; in other words, they feel that they lack access to a responsive social system (Maxwell, 1999).

Terrorist groups are usually politically motivated groups which use violence as a matter of policy to pressurize a government or their rival faction on certain issues. Although most terrorist groups –- especially in Europe –- have not, in fact, successfully achieved their political ends, in Asia, Africa and Latin America, many former "terrorist" or "freedom fighter" groups which began as opponents of the colonial regimes by using guerrilla tactics or sabotage methods, became the post-colonial governments. For instance, a successful war of terror defeated the Smith regime in Rhodesia where Robert Mugabe, a "blamed" terrorist leader, came to power. Fiedal Castro, Moamar Qaddafi, Yasir Arafat, Soekarno, Bomudin, Imam Khomeni, Alinde and Mustafa Kamal Pasha are such examples whose nationalist, socialist and religious movements coupled with acts of violence against the imperialists, paved a way for people's rule in their respective countries. Besides, a few terrorist groups had been engaged in a struggle for changes in the internal political systems (Alvin and Heidi, 1998). In this category may be placed the Italian Red Brigades, the German Meinhoff gang and Uruguay Tupamaros — all of which had used assassinations and bombings to attempt a radical change in the social order.

Terrorist groups are usually led by a charismatic figure who personifies the plight of the group and its unswerving certainty that it is right. This leader appears to opponents and outsiders to be a “merciless monster” behaving in a bizarre manner, but to members of the group he can do no wrong. It is worth noting that terrorists crave publicity through exposure in the press and on electronic media. Similarly, terrorists favor distinctive uniforms, catchy slogans and various other conspicuous paraphernalia. This publicity tends to enhance the self-image of the group and the self-esteem of the individual members (Robert, 1999).

A glance at some recent events would suffice to show that it is difficult to interpret terrorism in totality, which comprises many variable factors to which new ones are added. As an illustration, in the present-day world of computer-related control and command systems in operation in civil and defence or security activities, infoterrorism or cyber warfare is the new vocabulary describing how the world of terrorism has itself evolved (Haroon, 1996). It has been seen in the recent past as to how terrorists totally paralysed the systemic functioning of the technologically advance countries through a series of computer virus attacks or through commands engineered into their own computer control systems through the internet. The dimension of its uncontrollable facets, beyond any possible human monitoring, was proven to be vast, time and again. The startling results of this new type of terrorism have forced the “Super Powers” or “Major Countries” to rethink and re-conceptualise in devising appropriate safeguards for highly classified defence matters. Undoubtedly, these latest developments in the field of subversion and sabotage have made a hash of the traditional security systems.

Global Terrorism

There is a general impression that terrorism is on the rise and rampant worldwide as it has never been before. At present no society is safe from its severe impacts. Global terrorism ranges from individuals, groups having international networks to the states and this poses a challenge to the collective and individual security of people round the world. The reach of its destructive capacity has increased. It has caused disruption in all sectors of international life and has become a major problem for all governments. The possibility of proliferation of weapons of mass destruction through the innovations of modern technology has made terrorist activities more easier than it has ever been in human history. Moreover, political, religious, sectarian, ethnic, group and state violence has brought the globe on a very critical juncture creating a climate of fear and suspicion. Today, the indiscriminate masked murders, bomb blasts, hi-jacking, hostage taking, use of poisonous gases (bio-terrorism), bombardment, heavy shelling or firing on innocent people, looting for political purpose, kidnapping and deliberate destruction of various means of communications, are common day happenings all over the world showing the intensity of global terrorism (Laquer, 1999).

It is pertinent to note that statistics of victims in the last sixty years period, in the ethno-linguistic, sectarian and religio-political cleansing and state genocide in different parts of the world have denoted that approximately over a hundred million people have

died violent deaths (David, 2002). What it is costing the American and her allied war machines to obstruct, what it terms are the atrocities perpetrated by the extremism of Saddam and Taliban regimes, has yet to be disclosed. In either case what was gruesome for the world to witness was the manner of humans killing humans. Some of these blood-curdling, horrific scenes had been captured by daring television crews. Questions arise here as to "which of two events had the greater moral justifications to take place? Did one form of violence end another, or did it have the basis for a subsequent one to take place?

Since the decades of the 70s, there is worldwide acceptance that the phenomenon of terrorism has emerged as a major international problem. In the cold war period, the better equipped industrialized nations responded by setting up various organizations to study various aspects of the causes and consequences of terrorism. They tried to devise some manner of control and preventive measures to eliminate this phenomena but badly failed, for their own strategic plans could have been disturbed (Rajmi, 1990). However, with the decline of the Soviet Union, greater public awareness within European countries and in the USA led to the rise of open debates and related literature on terrorism which ultimately promoted self-criticism. Leading newspapers, periodicals, magazines and journals, today deal specifically with the issues of terrorism, all forms of violence, governance and public opinion. Courses have been introduced in the curricula of many Western Universities to encourage inter-disciplinary research, which are integrated into the policy making efforts of their governments. Yet, these countries have not been able to come to grips with the problem of terrorism with its ever-widening dimensions. The events of 9/11 and 7/7 are examples of such inability of the major countries whose claims of being foolproof systems proved to be a horrible nightmare.

There is no denying the fact that state terrorism has always harboured anti-state terrorism. On the other hand, foreign interventions and occupations on independent countries has generated reactionary political orientations and extremist expressions, particularly religion has been co-opted in these occupied countries to reinforce the sentiments of resistance groups (Veena, 1998). In this regard, Afghanistan and Iraq present an interesting microcosm of the larger scenario on mainland Asia. In both the countries, American-led allied forces are facing the burnt of religion-based activism in the form of bomb blasts, shootings, kidnappings and missile attacks on helicopters and other war machines. Dozens of militant organizations in total collaboration with the world's most dreaded organization, Al-Qaeda are regularly producing pamphlets, magazines, video compact discs (Vcds) and audio tapes and circulating among general public calling for Jihad against foreign occupation troops in these countries. Therefore, the level of resistance is increasing day by day as well as in the number of killing of foreign occupation troops (Rahat, 1999). This vulnerability is expected to result in the opening up of opportunities for reactionary forces in other parts of the world, thereby increasing the chances of terrorism. Such developments are indeed serious because in case of any proficient terrorist group's access to weapons of mass destruction will either result in a broad-scale unconventional war or increase the risk of such a war. The

major countries of the world, therefore, need to abstain from adopting only violent strategies in the “war against terrorism”.

Terrorism and Pakistan

Pakistan like other countries of the world as well as in the region has faced the spectre of terrorism as a central and very dangerous political phenomenon, which has been a threat to its governance as much as to its social system. Pakistan has faced the varied onslaughts of terrorism since the inception of the country (Malcolm, 2004). It has happened for a variety of reasons —— perpetrated by tyrannical and oppressive dictatorial governments, groups of insurgents, oppressive cultural norms and traditions, ideological confrontations, religious differences, the native versus the settler, urban against the rural interests and majority versus the minority. Furthermore, socio-economic factors such as poverty, hunger, backwardness, unemployment, illness and political victimization created inhuman conditions and gave rise to the need to break the shackles of extreme want through extreme actions. The basic differences in motive and function make it possible to speak of particular brands of terrorism, which are political, religious, ethnic, sectarian, ideological, language-based, rooted in cultural differences and so on, all using coercive intimidation to achieve some specific objectives. All of these can be found in all the urban, rural and tribal areas of Pakistan. Armed resistance put up by Baloch and Pukhtoon communities are making it more complex day by day.

As in other countries of the world, “Urban terrorism” has haunted the country’s metropolitan cities, as a destabilizing force for its structures of governance (Christopher, 2003). Human trafficking as bonded labour and prostitution remains wide-spread and terrorist organizations use these networks for their under-cover assignments. Pakistan, like elsewhere, has also become the stage for dreadful demonstrations as international state-sponsored terrorism competes with transnational Islamic extremism portraying this sorry saga. Although Pakistani governments, past and the present, have claimed to be “democratic” and “unbiased”, nevertheless, these regimes have routinely ignored constitutional limits on their power and deprive the masses particularly peripheries of the basic rights and freedoms. In such a scenario governance is marked by strong executives, weak legislatures, controlled judiciaries and a few civil and economic liberties in practice. Centralization of authority thus produces grim results as victims react by adopting all illegal and unconstitutional means (Dibesh, 2004).

As a matter of fact, the causative factors of terrorism on the Pakistan scene have their roots in the socio-economic inequalities and politically manipulative processes. There has been a sharp rise in inter-personal crimes in local affairs protected by politicians, bureaucrats and other high ranking officials. Kidnapping for ransom, car lifting, illegal occupations of property and political assassinations have become organized crimes carried out by vested interests or as political vendetta (Jessica, 2003). The heavy corruption of personage in high places and among those entrusted with the reins of governance has eroded the moral authority of the state. Nor does the political leadership play a positive exemplary role, with its members known to be loan defaulters,

tax evaders or those engaged in stashing money abroad and other forms of misuse of their privileges and positions of power. While their own misdoings have led to loss of their prestige and credibility among the public, they in turn have resorted to a systemic increase in terrorist activities in running the affairs of the state and the management of power.

Hence, it is not surprising that the aggrieved or the victimized recognize that nothing except violence can help them from social or political oppression. Moreover, terrorist organizations, state and non-state sponsored alike, rely heavily on hundred of thousands of medically sick people who hold extremely strong religious and political beliefs, by which they tend to rationalize and legitimate their delusional thoughts (Rasheed, 2003). These thoughts originate in personal, physical or psychological factors and gradually become a motivation for terrorism. The recent acts of terrorism in Pakistan, which combined utter ruthlessness and self-sacrificial dedication with a fanatic belief in the justification of destructive acts, have raised the question of whether any amicable option or violence and counter-violence measures are appropriate, effective and realistic (Michael, 2004). The terrorist's motto is "Destroy in order to Save". Could it be countered with an equally simplistic and terrorist response, "In order to save, destroy the destroyers"? The state ought to know that remediable injustice, the basic motivation for terrorism, has multiplied in modern times because both the awareness of injustice and a belief in the availability of remedies have increased enormously. The successive waves of terrorism are logical local expressions coupled with foreign conspirational master plans taking the benefit of mismanagement and failures of our state in providing social justice to the downtrodden masses.

Conclusion

Terrorism has become a handy catch-all word to disguise a multiplicity of deeds and motivations of individuals and groups. Modern day terrorism is more direct and frightening, encompassing the personal and political grievances against the state or particular community. From serial killers to messianic terrorist groups, all are subjects of modern terrorism and their agenda is waging wars of terror, chaos and turmoil. Therefore, in curbing terrorism or taking anti-terrorism measures, countries of the world including Pakistan need to draw up such concrete plans which should lead to enduring peace and stability. It would be of interest to take the following suggestions into consideration.

The countries of various regions of the world should setup a joint or central authority to speedup information exchange while maintaining confidentiality regarding unlawful activities. By strengthening internal cooperation among governments involved in counter-terrorism, a practical training of staff to prevent all forms of terrorist actions including the use of radio active, chemical, biological and toxic substances should be arranged urgently. To take measures to counter financing of terrorist groups directly or indirectly and to consider regulatory measures to stop movement of funds suspected of being indented for terrorist organizations, will further improve the anti-terrorism

campaign. Also adopting effective domestic laws on the manufacture, trade and transport of firearms and explosives to prevent their use by terrorists will help the government to tackle this uncontrollable menace.

In the end, to combat terrorism effectively, the powerful countries will have to revise their global strategies by ending the tendency of expansionism and every country, whether small or big will have to evolve a responsive socio-political system which guarantees basic rights of all, the down trodden communities in particular.

References

1. Suhrab Aslam Khan, *Terrorism: Its Understanding and Comparison,* The Current Affairs, Vol.4, 2003, PP.5-6.
2. Maxwell Taylor, *The Fanatics: A Behavioural Approach to Political Violence*, London: Brassey's, 1999, P.11.
3. Alvin and Heidi Toffler, *War and Anti-War*, London: Warner Books, 1998, P.27.
4. Robert Black, *Fanaticism and Extreme Behaviour*, London: Oxford University Press, 1999, P.121.
5. Haroon Ahmad, *Aggression, Violence and Terrorism,* The Nation, Lahore, 14 October 1996, P.4.
6. Laquer Walter, *The Age of Terrorism*, Boston: Little, Brown & Company, 1999, PP.69-75.
7. David C. Rapoport, *The morality of terrorism: Religious and Secular Justifications*, New York: Columbia University Press, 2002, p.3.
8. Rajmi Kothari, *Politics and the People: In search of a humane India*, Delhi; Ajanata publications, 1990, P.139.
9. Veena Das, *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi: OUP, 1998, PP. 35-57.
10. Rahat Hameed, World Powers Agree on an Anti-terrorism plan, *The Nation*, Lahore, 3 August 1999, PP. 4-5.
11. Malcolm Dandy, B*iological Warfare in the 21st Century*, London: Brassey's, 2004, PP. 11-17.
12. Christopher Bellamy, The Rise of DIY Terrorist, *The Independent,* London, 9 September, 2003, P.3.
13. Dibesh Chakrabarty, The Theme of Horror, *The Hindustan Times,* Delhi, 19 February 2004, P.7.
14. Jessica Stern, More Defence Needed Against Terrorism, Reproduced in the *Friday Times*, Lahore, 7 April, 2003, P. 17.
15. Rasheed Sial, The Emergence of a New Global Terrorism Syndrome, *The Daily Times*, Lahore, 25 November, 2003, P.4.
16. Michael Nandy, The Politics of Terrorism in South Asia, *Telegraph*, Calcutta, 19 July, 2004, P. 3.

Religious Pluralism in Islamic Theology of Religions

*Muhammad Zia-Ul-Haq**

Abstract

Modern theory of religious pluralism, which emerged initially in the thoughts of liberal Christian theologians, becomes more important after world wide recognition of diversities of cultures, belief systems, and standards of morality. The pluralistic quality of truth affirms that truth is always relational. Among the contemporary Muslims there are those who, on the base of Islamic theology, are also thinking that Islam is not the only way of salvation. Muslims can go to paradise by following Islam; the adherent of other faiths may also attain God's grace by following their own faith. Unity of essence, in faiths is the base of religious pluralism. Al-Qur'ân is also inviting toward 'unity of faith' where wisdom and fair dialogue bring together the communities of different religions and cultures into a harmony of faith and purpose. Exclusivisim, inclusivism, parallelism and pluralism are dialogical attitudes but pluralism is most appropriate for dialogue.

Sound basis of religious Pluralism is found in Islamic theology. It believes that submission to God in the light of divine guidance is the core of the massages of all the prophets and messengers. All prophets were Muslims (submitters to God), and Islam is not merely the religion preached by Muhammad but was also the religion of all the true prophets of God such as Noah, Abraham, Jacob, Joseph, Moses, and Jesus and their followers. Muslim recognition of legitimate religions is not limited to Christianity and Judaism only, but it extends to almost al major pre-Islamic religions including Hinduism and Buddhism. Religious pluralism in Islam is based on the acknowledgement of the non-believer on three distinct levels: The first is that of humanism. Its second level is 'universalism of revelation'. The third level of religious pluralism in Islam is its identification with historical revelation of Judaism and Christianity. The Freedom of choice of faith is the ultimate result and thus aftermath of the religious pluralism. Islam also considers it as the basic ingredient of conversion because conversion by force, coercion or interference is null and void. It is need of time that scholars of Islamic Studies should work hard for exploring the further pluralistic dimensions of Islam.

* Associate Professor/Chairman Department of Islamic Law, Allama Iqbal Open University,Islamabad.

Existentially, human beings are willingly moving toward a world in which aloofness, estrangement and alienation are not desirable. The shell of isolation, which had provided a large measure of insulation to different religious communities in the past, has been shattered, perhaps for good. Such is the predicament of the contemporary human beings, in the words of Wilfred Cantwell Smith, 'to be a Christian in modern world, or a Jew or an Agnostic, is to be so in a society in which other men, intelligent, devout, and righteous, are Buddhists, Muslims and Hindus.'[1]In such a circumstance, the need for communication among people of different convictions on the basis of religious pluralism is obvious. If some people are not inclined to see the need for it on purely theoretical and altruistic grounds, they will presumably agree that prudence and enlightened expediency, occasioned by the shrinkage of our world, demand that human beings should strive for a better mutual understanding with their neighbors through dialogue based on plurality .Culture of appreciation of others' loyalties, ideals and values can also be developed only through recognition of pluralism.

Like followers of other religions, Muslims are also waking up to the necessity of continuing communication with adherent of other convictions and persuasions on plural grounds. In so doing, they are not only responding to an important need of the hour, but they are also engaging in a task which seems to be manifestly in keeping with the spirit of their religious traditions. What is religious pluralism? Why do we need it? How can it contribute in dialogue? What is its place in Muslim theology of other religions? How does Islam look upon religious diversity? What are levels of religious pluralism on which Islam deals with other religions? Freedom of choice is essence of pluralism. How does Islam look upon it? These are the questions that are before us in this paper.

My presentation will proceed from a brief description of religious pluralism. Following this, I would like to discuss briefly about the importance of religious pluralism in interfaith dialogue. Then the Muslim theology of religions has been elaborated. In this regards arguments from al-Qur'ân and Sunnah of Prophet Muhammad have been presented. The levels of religious pluralism in Islam have been identified in fourth part of this study. The fifth part of the study deals with freedom of choice of faith in Islamic tradition. Appropriate strategies of Muslims in interfaith interactions and their possible effective role in plural world have been suggested in the conclusion.

I-Religious Pluralism: An introduction

Pluralism in which people of different faiths live together peacefully while practising their faiths, has become very important since 1970.This concept becomes more important after world wide recognition of modern world composed of diverse cultures, belief systems, and standards of morality. Due to unprecedented scientific, social, economic, scientific and political developments, culture of plurality seems an inescapable reality. The explosion of knowledge about various religious traditions contributed in the scientific study of religions. Tourism, trade, immigration and rapid growth of means of transport and communication enhanced personal contacts between

the adherents of different religious traditions.[2] Wilfred Cantwell Smith feels that the modern man lives his religious life in context of religious pluralism. Not only for mankind in general but also for the individuals the people of other persuasions are no longer at distant. They are our neighbours, our colleagues our competitors and our fellows. He points out 'Confucians and Hindus, Buddhists and Muslims, are with us not only in the United Nations, but down the street. Increasingly, not only is our civilization's destiny affected by their actions; but we drink coffee with them personally as well.'[3]

Religious pluralism means that those who attain God's grace are saved by their own religious traditions independently from others.[4] In this regard John Hick maintains that the major world religions, through their respective belief systems, scriptures, religious figures, forms of worships, laws and customs constitutes different human responses to the ultimate transcendent reality to which they all, in different ways, bear witness.'[5] From Islamic point of view Mahmut Aydin considered religious pluralism 'as Muslims can go to paradise by following Islam, the adherent of other faiths may also attain God's grace by following their own faith. In other words according to this definition paradise is not restricted to those who follow the teachings of the Prophet Muhammad.'[6]

Pluralism does not mean a tower of Babel, where everyone speaks a different language with no possibility of communication with one another. Rather religious pluralism must be a unity of purpose and open dialogue.[7] Religious pluralism as a postmodernism theory of interfaith dependence emerged initially in the thoughts of liberal Christian theologians. John Hick, a renowned British theologian, discovers that the close observation of the lives of followers of other religions reveals that these faiths are as beneficial as Christianity and their followers are 'no less kindly, honest, and thoughtful for others, no less truthful, honourable, loving and compassionate than Christians'.[8] He urged that it is time to shift from 'a Ptolemaic (i.e. one's –own-religion centred) to a Copernican (i.e. God-centred) view of religious life of mankind'.[9] An American catholic theologian, Knitter has presented a concept of 'unitive pluralism', which is aimed at bringing the people of different faiths closer to each other. He defines 'unitive pluralism is a unity in which each religion, although losing some of its individualism (its separate ego), will intensify its personality (its self awareness through relationship).Each religion will retain its own uniqueness, but this uniqueness will develop and take new depths by relating to other religions in mutual dependence.'[10] Unity of essence, in faiths, which has been advocated by Knitter, is found in Islamic belief on the office of Prophet Hood. Al-Qur'ân is also inviting toward 'unity of faith' where wisdom and fair dialogue bring together the communities of different religions and cultures into a harmony of faith and purpose. From Qur'ânic point of view, this unity operates with in historical continuity of divine revelation, beginning with Adam and Ending with Muhammad. Although revelation ended with Al-Qur'ân, Divine guidance continues in the proper interpretation and implementation of sacred scriptures. This kind of Divine inspiration will continue till the end of time.[11]

II-Importance of Pluralism in Dialogical Attitudes

Parallel to the scientific, economic and social developments, the intellectual and practicable response to the religious life of mankind is religious pluralism. Religious diversity of human being is gaining importance due to desire for unity of spiritual satisfaction. Modern theologians such as John Hick, W. Cantwell Smith, Paul F. Knitter and others are trying to search ways of salvation other than Christianity. The better knowledge of other religions, increasing dialogue, frequent contacts among the adherents of different religions and growing interest in other religious traditions are playing a significant role in the development of religious pluralism as an alternative of religious exclusivism and inclusivism.[12]

Milko Youroukov has explored a particular aptitude for participating in dialogue. He names this aptitude as 'dialogical attitude'. He refers 'exclusivisim,' 'inclusivism,' 'parallelism' and 'pluralism as dialogical attitudes. He derives these names from the Panikkar's classification of the variety of approaches that people disclose during the praxis of dialogue.[13] These four dialogical attitudes show that extreme fundamentalism is incompatible with dialogue. The first attitude is that of exclusivists, adhering to the fundamental of their faith as those are revealed in the scriptures. Exclusivists, on the basis of 'God's exclusive language' in scripture, refute any thing that is different from their expression. By regarding other religions as 'diabolical' or at best at human aberrations, exclusivists carry this name because they exclude any way of salvation different from their own way. Youroukov feels that this attitude underestimates the importance of the fact that human interpretations are strongly subjective. Hence, their exclusion of others or other religions does not appear to be justified, even if God is assumed to speak an exclusive language. It is only by means of interpretation that we determine what God does and does not exclude. He finds that today most of the scholars in the field of religion considered exclusivisim to be 'an uncritical attitude of an epistemological naiveté'.[14] It is because of these two deficiencies, i.e., lack of mature epistemological reflection and lack of self criticism that the exclusivists are so inefficient in their effort to expand the limits of the religious horizon within which exclusivist ideas function.This limited horizon, in turn, affects the exclusivists' capability to participate in dialogue and renders their participation an exercise in proselytising, rather than a real dialogue. Nevertheless, the exclusivists desire to participate in dialogue in order to convert others.[15]

In contrast to exclusivists, he says that inclusivists hold to the fundamentals of their religion without excluding other religions, or the right of their followers to hold some other particular doctrinal fundamentals. As such, the inclusivists can also be classified under the title 'fundamentalists,' but not exclusively. He explains that inclusivists hold to the fundamentals of their faith, however, with the awareness of the importance of interpretation for understanding some difficult passage of the scriptures. This is why inclusivists manage to hold both to their religion and to consider positive and true values outside of its domain. However, they believe that their religion includes the whole truth, while other religions contain less truth or are corrupted.[16]

The third attitude, which Panikkar defines as 'parallelist,' envision religion running parallel without interfering with each other. In parallelism, the fundamentals of one's own faith are as important as the fundamentals of others' faiths, but still these fundamentals should be finally transcended. Youroukov considers the parallelist attitude as non-fundamentalist because; in contrast to the exclusivists' and the inclusivists', it does not consider any priority of holding to the fundamentals of one's own religion before those of some other religions.[17]

Youroukov declares that pluralism is a perspective that recognizes the pluralistic quality of truth, affirming that truth is always relational. Accordingly, the pluralistic approach does not aim at finding a common truth, but rather the connection to truth in a given context. He distinguishes pluralism from the other three and considers it most appropriate for dialogue. He further elaborates that in pluralism question arises, as to what is truth and how do we relate to truth rather than whether or not the fundamentals of a certain religion are true? Pluralism emphasizes understanding and harmony. [18] Dialogue from the pluralistic perspective, is never about winning over the other through argumentation and deputation. Instead of aiming at total agreement, pluralism annihilates that all problems are created by mutual ignorance and misunderstanding.[19]

From the summary of above it follows that in these four attitudes some kind of acceptance for dialogue exists but pluralism is a most necessary attitude required for the active participation in dialogue between civilizations. Exclusivists participate in dialogue for showing that they hold the only true path of salvation. Inclusivists recognize the possibility of truth in others but they consider them corrupted. Parallelists allow others to run parallel without interference. The most suitable attitude for dialogue is pluralism, which aims at proper understanding and search for common grounds of corporation and harmony among the followers of different religious traditions.

III- Muslim Theology of Religions

It is usually considered that Islam is an institutionalized religion of the Prophet Muhammad to be the final dispensation or sacred Law revealed by God to Prophet Muhammad the 'Seal of the Prophets'. It is maintained that this final dispensation is meant for all the humanity and for all time until the day of Judgement. With this concept some scholars find it difficult to adjust Islamic theology in the frame work of pluralism[20] but the detailed study of Muslim theology reveals that it has given a position to other religions which can be useful in context of contemporary studies of religious pluralism. Muhammad was not the founder of Islam. Islam believes that the core of the massages of all the prophets and messengers was the submission to God in the light of guidance communicated by the prophets. All prophets were Muslims (submitters to God), and Islam is not merely the religion preached by Muhammad but was also the religion of all the true prophets of God such as Noah, Abraham, Jacob, Joseph, Moses, and Jesus and their followers.[21]

Muslim recognition of legitimate religions is not limited to Christianity and Judaism only but it extends to almost al major pre-Islamic religions including Hinduism and

Buddhism.[22] This recognition is based on Islamic belief that there has been no nation, which had not been visited by a Warner[23]so that, the different religious traditions of the world presumably had an authentic starting point. Muslims are faith –based community: believing and belonging to the community (the Ummah) go hand in hand. By virtue of belief one belongs to and by virtue of belonging one believes in. Quran says: [And indeed we have honoured the children of Adam.][24] Qur'ân says: [If your Lord so willed, He could have made mankind one people.][25] 'O mankind, we have created you from a single (pair) of male and female and made you into nations and tribes that you may know each other.'[26] Prophet Muhammad is the leader of this community and the Qur'ân is its constitutional framework. It is about human beings and is for human beings. Its objective is to establish a cohesive, human and just social order. The Qur'ân aims to create a society where the individuals and the society are under an obligation to 'enjoin good and forbid evil'[27]

The religious experience of Muhammad is in certain way distinct in the opinions of the Muslims but it was not essentially different from that of other prophets of God, for each has received authentic revelation from God. Some of them are mentioned in the Qur'ân while of others it says: [We have not narrated to you …][28] It is for this reason that God has repeatedly prohibited distinction among the Messengers of God,[29]and Muhammad disliked that he should be considered above Moses and other prophets of God.[30] Al-Qur'ân claims that, for every community God has sent messengers and people will be [Judged between them with Justice, and they will not be wronged.][31]

Muslim scholars generally recognize that where as *Din* or essential religion remained the same, the *shari'ah* or religious prescriptions of the people, which are named in Christianity as *Hodos*, in Judaism as *Halakah* and in Chinese religion as *Tao,*[32] are varied.[33] Zafar Ishaq Ansari observes that the evaluation of religious phenomena on an Islamic perspective shows that the religious life of humankind and encounter among humans being and God is genuine. This encounter is not limited to any particular race or territory. It embraces all humankind. All those who responded sincerely to God's revelation and sought to obey God are respectable irrespective of when and where they lived or which religious leader they followed.[34]According to Islamic belief various human communities, which are following different path (shir'ah) and way (minhaj),[35]are encouraged to [compete with one another (as in race) in righteous deed. Wherever you are God will bring you all together].[36]

IV-Levels of Religious Pluralism in Islam

The Holy Prophet said that the origin of religion before God is Islam i.e the true religion *hanîf* .[37]In the same, in another Hadith, the Prophet explained that the fundamental principles are common in divine religions by pointing out that the prophets are brothers who have the same father.[38]It means that message of all Prophets is the same, that is submission to God. This Islamic concept is close to the modern ideal of religious pluralism on the base of God- centered view of religious life of mankind.[39] The unity of essence in world religions is behind Knitter's idea of 'unitive pluralism', which

is aimed at bringing the people of different faiths closer to one an other. Such reflections can also be found in Muslim theology of religions.

Religious pluralism in Islam is based on the acknowledgement of the non-believer on three distinct levels: The first is that of humanism. Islamic concept of *dîn al-fitrah* expresses that all human beings are endowed at birth by God with a true, genuine and all time valid for all time religions. Insofar as they are human beings, this claim would be true of them that they have a *sensus communis* by the free exercise of which they can arrive at the essence of all religious truth. There is no exception in the universalism of this aspect of Islam. Islamic doctrine of natural religion is the base for universal humanism.[40] All men are ontologically the creatures of God, and all of them are equal in their natural ability to recognize God and His law. Every human being is equipped at his birth with the knowledge that required knowing God. Islamic concept of *dîn al-fitrah* differentiates between natural religion and the religion of the history. The latter is either derivation from this most basic endowment; or it comes from other sources such as revelation or human passion, illusion and prejudice. If this kind of religion divides mankind, natural religion unites them all, and puts all their adherents on one level. As the Prophet (peace be upon him) said: 'All men are born Muslims (in the sense of being endowed with *religio naturalis*). It is their parents (tradition, history, culture, natural as opposed to nature) that turn them into Christianity and Jews'.[41] On the level of nature, Islam holds the believers and non-believers equal partakers of religion of God.

The second level of religious pluralism in Islam is 'universalism of revelation'. Islam holds that [There are no people but God has sent them a prophet or Warner].[42] And that no prophet was sent but to convey the same divine message, namely, to teach that God is one and that man ought to serve him.[43] Islam teaches that the phenomenon of prophecy is universal. It has taken place throughout all space and time. 'Every human', according to Islamic belief 'is responsible for his own personal deeds. On the Day of Judgment, record of such deeds will be produced publicly and reward will be as per these deeds. As the al-Qur'ân says: [Whoever is rightly guided is so to his own credit; whoever errs does so to his own discredit. There is no vicarious guilt; and we shall not condemn [i.e. we shall not Judge] until we had sent a prophet].[44]

As Islam conceives of it, the divine system is one of perfect Justice. Universalism and absolute egalitarianism are constitutive of it. Hence not only the Phenomena of prophecy must be universally present, its content must absolutely be the same. If the divine law conveyed by the prophets to their people were different in each case, the universalism of the phenomenon would have little effect. Therefore, Islam teaches that the prophets of all time and places have taught one and the same lesson; that God has not differentiated between his messengers.[45] Allah says in al-Qur'ân: [And Verily, we have sent among every *Ummah*(community) a Messenger (Proclaiming) "Worship Allah (alone) and avoid (Or keep away from *Taghut"*].[46] Moreover all prophets were sent to convey the divine message to the people in the language that is understandable by the people. God said [we sent not an apostle except (to teach) in the language of His (own) people, In order to make (things) Clear to them. Now Allah leaves straying those

whom He pleases and guides whom He pleases: and He is Exalted In power, full of wisdom.][47] With this reassurance, no human has any excuse for failing to acknowledge God, or to obey His law. [Messenger who gave good news as well As warning, that mankind, after (the coming) of the apostles, should have no plea against Allah, for Allah is Exalted In power, wise.][48]

These verses show that Islam has laid down grounds for a relation with all people, not only with Jews and Christians whose prophets are confirmed in al-Qur'ân. As having once been the recipients of revelation, and of revelation that is identical to them of Islam, the whole of mankind may be recognized by Muslims as equally honored, as they are, by virtue of revelation and also as equally responsible, as they are, to acknowledge God as the only God and to offer him worship, service and obedience to His eternal laws.[49]

All followers of religious traditions, therefore are recognized as possessors of divine revelations, each fitting its context of history and language, but all identical in their essential religious content. Muslims and non-Muslims are equal in their experience of divine communication.[50]Islam considered adherence to different religious traditions legitimate. Islamic concept of universal revelation made possible a distinction between the revealed essence of a religion, which it shares with all other religions and the figurizations of that religion in history. A critique of the historical by the essential, and of the understanding of both by the natural, has become possible for the first time with this breakthrough of Islam.[51]

The third level of religious pluralism in Islam is its identification with historical revelation of Judaism and Christianity. It acknowledged the prophets of the two religions as genuine prophets of God, and accepted them as Islam's own. Muslims are being taught to honour their names and memories. With acceptance of the Jewish prophets and Jesus Christ, Islam reduced every difference between itself and these religions to a domestic variation, which may be due to human understanding and interpretation, rather than to God or the religion of God. By making difference among the Muslims and Jews and Christians internally it thus narrowed the gab between the adherents of these religions. This is why the Muslims declare: [Worthier of affiliation with Ibrâhîm (and by extension, all Hebrew prophets and Jesus Christ) are, rather those who follow his religion, this Prophet and the believers'.][52]

On the basis of unity in essence and diversity in expressions in these religions God commanded His prophet (Muhammad peace be upon him) to address them in these words: [O People of Books, let us rally together, around a noble principle common to both of us, namely, that we shall serve none but God; that we shall associate naught with Him, and shall not take one another as Lords beside God'.][53]

Islam initiated the culture of appreciation to others on their good deeds while saying: [Those who believe (The Muslims) and those who are Jews, Christians and Sabaeans-all those who believe in God and in the Day of Judgment and work righteousness, shall have their reward with God. They shall have no cause for fear nor grief.][54]

The privilege of Ahlal Al-Kitâb, granted by God in the Qur'ân to the Jews, Christians and Sabaeans, was extended by the Muslims to the Zoroastrians, Hindus, Buddhists and adherents of other religions as they came into contact with them.[55] Therefore, Islam grants today all three religious privileges to adherents of all the religions of the world.[56]

A Turkish scholar, Muhammad Feteullah Gülen also highlights such ecumenical aspects of Islam in his thoughts. He has very successfully traced theological foundations of these ecumenical aspects of Islam from al-Qur'ân and Sunnah of the Prophet (Peace be upon him). He is not only interested in communication with West on the basis of these foundations but also wants to convince the contemporary Muslims about the importance of inter faith dependence. He is saying that 'the attitude of the believers is determined according to the degree of faith. I believe that if the message is put across properly, then an environment conducive to dialogue will be able to emerge in our country and throughout the world.'[57] Thus, as in every matter, we should approach this issue as indicated in the Qur'an and the Sunnah of Prophet (peace and blessings be upon him). His point of view is that the religion of Islam, beyond accepting the formal origin of other religions and their prophets, requires Muslims to respect them as fundamental Islamic principles. A Muslim is a follower of Muhammad at the same time that he or she is follower of Abraham, Moses, David, Jesus and other Biblical prophets. From his perspective not to believe in the Biblical prophets mentioned in the Qur'ân is enough of a reason to place someone outside the circles of Islam.[58]

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

V- Freedom of Choice of a Faith

In Muslim theology differences of belief are seen as part of God's plan. The abolition of such differences is neither the purpose of Islam, nor was the Prophet Muhammad sent for this purpose. It looks on religious diversity as natural phenomenon, as a concomitant of God's bestowal of free will and choice on human being. God could have compelled all people to follow the truth, but did not do so.[59]If God in infinite wisdom did not compel people to embrace the truth, how it can be permissible for human beings because there is no compulsion in religion.[60]In fact major justification for use of sword is to protect the religious freedom of all people. Qur'ân says: [And were God not to repel some people by others, cloisters and churches and synagogue and mosques in which God's name is much remembered would have been pulled down.][61] The mentioning of churches and synagogue along with mosques is perhaps significant for analyzing Islamic view regarding other religions.

A Muslim is obliged by his faith to present Islam to the non-Believers. But this obligation is to be performed with the condition of 'no compulsion in choice of faith.' No compulsion is the guarantee of the freedom to convince as well as to be convinced, of the truth. It implies that the converter non-Muslim is to make up his own mind regarding the merit or demerit of what is presented to him. The Qur'ân forbids in unequivocal terms any tempering whatever with the process. Repeatedly, God warned His Prophet not to press the matter once he had made his presentation, absolving him of all responsibility for the decision for or against, or indecision, of his audience. Above all: [There shall be no coercion in religion. The truth is now manifesting; and so is falsehood. Whoever rejects evil and believes in God has attached him to the most solid bonds.][62]

Allah asked the Prophet: [Call them unto the path of your Lord through wise arguments and fair preaching; and argue them (the non-believers) with arguments yet more fair, yet more becoming.][63]In another verse this has been further clarified as: [We have revealed to you the Qur'ân that you may convey it to the people. It is the truth. Whoever accepts it does so to his own credit. Whoever rejects it does so to his discredit. You are not responsible for their decisions. (In case people reject the revelation). Say, I am only a Warner to warn you.][64]

Like the presentation of any theory, the presentation of Islam to the non-believers can be with all evidences but it can do no more than to lay it down. To the over Zealous enthusiast who takes men's rejection too much to heart, or who is tempted to go beyond presentation of the truth, the Qur'ân warned: [Had your Lord willed it, all the people of the earth would be believers (But He did not).Would you then compel the people to believe. O Men, the truth has come to you from your Lord. Whoever wills may be guided by it; whoever does not will, may not.][65]

The freedom of choice in Islam is basic ingredient of conversion because conversion by force, coercion and interference is null and void to the subject, and a prosecutable crime for the da'iyah,[66] Muhammad Asad explains the terminology dîn and clarified : "The term dîn denotes both the contents of and compliance with a morally binding law; consequently, it signifies 'religions in the widest sense of this term, extending over all that pertains to its doctrinal contents and their practical implications as well as to man's attitude towards the object of his worship, thus comprising also the concept of faith "religious law' or moral law .. depends on the context in which this term is used. On the strength of above categorical prohibition of coercion (*ikrâh)* in any thing that pertains to faith or religion, all Islamic Jurists (fuqaha) without any exception, hold that forcible conversion is under all circumstances null and void, and that any attempt at coercing a non-believer to accept the faith of Islam is a grievous sin: a verdict which disposes of the widespread fallacy that Islam places before the non-believers the alternative of "conversion or sword" .'[67]

The earlier commentators of the Qur'ân provide the perceived historical circumstances in which the verse 'no compulsion'[68] was revealed. They relate the

verse to a custom said to have been common among Arab women of Madina in the pre-Islamic period. Women whose children tended to die in infancy, or who bore only one child (*miqlât*)[69] used to vow that if a child is born to them and survives, they would make him a Jew and let him live among the Jews in order to ensure his long life. When Islam came into being, consequently, some of these children lived with the Jews. During the expulsion of Jews form Medina, the Ansâr attempted to prevent the expulsion of their off springs. They argued that in the Jâhiliyya they had caused their children to adopt Judaism because they thought that this religion was better than their heirs: now that Allah has honoured them with Islam, they wanted to force their sons to embrace the new faith, so that they be permitted to stay in Medina with their biological parents. When they communicated their intentions to the Prophet Muhammad, he did not respond at first: then the verse in question was revealed, giving a clear, and negative, response to the request. Therefore, when Banû Nadîr was expelled from Medina by the Prophet, these sons of Ansâr were given the choice to embrace Islam and stay, or to retain their adopted Jewish faith and leave the city with other Jews. No compulsion was practiced against those who chose the latter alternative. A similar tradition is related about Ansârî children who were suckled by the women of Banû Qurayza.[70]

According to another tradition, the verse was revealed in connection with a certain Ansârî called Hasayn (or Abû al- Hasayn) whose two sons were converted to Christianity by Byzantine merchants who came to sell their goods in Medina. [71] Their father asked the Prophet to pursue them and bring them back to Islam. On this occasion these verses were revealed. It is also reported that the verses were revealed when an Ansârî man became frustrated after the failure of his attempt to force his black slave to embrace Islam.[72] Umer b. Khattâb is reported to have interpreted and implemented in a similar manner. He offered to his mamlûk (or mawlâ) Wasaq al-Rûmî to become his assistant in the administration after embracing Islam. He refused to embrace Islam and Umer left him alone, invoking these verses of Qur'ân. Similar was his reaction when an old Christian woman refused to convert to Islam at his behest.[73] A Tunisian scholar, Ibn Ïshûr maintains that Jihâd with the purpose of conversion was enjoined only in the earliest period of Islam. In contradiction to the traditional commentaries, which consider that Qur'anic verse no.2:256 is abrogated, he maintains that this Qur'anic verse was revealed late. It was revealed in his view, after the conquest of Mecca. Consequently, it is not abrogated. On the contrary it is itself abrogating Qur'anic verses and Prophetic traditions according to which Jîhad was designed to bring about conversion. Since this revelation has changed the purpose of Jihad, its aim is now to expend the rule of Islam and induce the infidels to accept its dominion by the contracts of *dhimma*. He feels that the new situation is reflected in verse no. 9:29, where the non-believers are required to submit and pay Jizya, but not to embrace Islam. Ibn Ïshûr also maintains, again in contradiction to the majority of the opinions, that verse no 9:29 abrogated verse no. 9:73 which does not mention the payment of jizya and could be understood as enjoining jîhad for the purpose of conversion.[74]A similar view is expressed by al-Qâsmî who reaches the conclusion the 'sword of jihad', which is legitimate in Islam, is not used to force people to embrace the (Islam) religion, but to protect the Da'wah and to

ensure obedience to the just rule and government of Islam.[75] In explanation of this verse, Hasan al-Basrî says, 'The people of the Book are not to be coerced in to Islam.'[76]In the light of this verse it can be concluded that the dhimmîs are not to be forced to embrace Islam if they agree to pay the Jizya or the Kharâj. If they choose to ignore the truth of Islam after it made clear to them, God will take care of their punishment in the hereafter, but no religious coercion is practiced against them on earth.[77]Muslim jurists have rejected the validity of forcible conversion to Islam. According to Abû Hanîfa, al-Shâfî and Ibn Qudâmah, if some one acts against this principle and illegitimately forces a dhimmî or a musta'min to embrace Islam, the latter's conversion is not valid unless he remains a Muslim voluntarily after the coercive force ceased. This opinion has practical significance: if a person was forcibly converted to Islam and later reverted to his former religion, he is not considered an apostate and may not be killed. Imam Muhammad bin al-Hassan Al-Shaybâni, on the other hand, maintains that such a person is "outwardly" (fi al-zâhir) considered a Muslim and ought to be killed if he leaves Islam.[78] However, Ibn al-Arabî derives that the verse only forbids forcing people to believe in falsehood; to force them to believe in the truth is a legitimate part of religion.[79]

Above discussion shows that 'no compulsion in faith' is an established Islamic rule that was practiced by the Muslims during their period of rise and power. Islamic tradition of no coercion in faith is essence of religious pluralism.

Conclusion

Religious pluralism is an inescapable reality of modern developed world. It is increasingly becoming life style of modern civilized global society and dichotomies among human beings based on ethnicity, religion; race and colure are taking the form of diversified contemporary human life. Islamic vision of unity of essence of faith and diversity in life styles is a way to handle religious as well as cultural differences. In contemporary world, in spite of pluralistic approaches conflicts are very quirkily taking religious dimensions. It is the need of hour that issues should be discussed and debated so that consensus will achieve without use of aggression and violence.

In modern multi faith world, Muslims are impelled by their belief to cooperate with Muslims and non-Muslims for securing peace and justice. The views expressed in this paper show that Muslims have enough theological resources to redefine their position in the contemporary pluralistic world. A pluralistic society can be built so those involved, Muslims or otherwise, can feel free to engage and participate fully in a society that they are living in. It is worth mentioning that the Qur'ân claims itself as the book of guidance. The prophet Muhammad has followed it and had shown the community what it means and how that should be practiced. If a clear direction is not found in al-Qur'ân Muslims are encouraged to look into the practices of the Prophet. If nothing is found there, the Muslim community – through its learned scholars – is encouraged to reach a consensus which is nearest to the spirit of Islam. In this process any attempt to freeze society in the norms of the past is not acceptable, nor is it tolerable because it will drag the society back to the past. What the era requires is not just to look back profoundly and

positively to keep the connection with the mainstream. It will enable us in establishing reconciliation among diverse cultures for the safe and peaceful future of the world. In this regard a keen eye is required to differentiate between what is central and what is peripheral. Today self centred attitude is felt by many Muslims. This attitude is not appropriate for modern world. It is felt that Muslims must come to other religions, which have been on earth for hundred and even thousands of years, with humility that seeks to learn what role they play in God's providence, in what way they manifest God to man, how they lead man toward salvation.

If the Muslims are to come to other religions in humility to learn something more of God and His will for man and the world, they must meet them with openness and come to dialogue. If Muslims are going to be receptive to the truth they must shut off no possible approach ;they must be open to truth(God) every where, and should follow it when it is found, even when it means modifying or abandoning of earlier presumably unchangeable positions. This will pave a way toward peace and reconciliation. The peace of world is dependent on the peace among world religions. The only tool for peace among religions is dialogue based on pluralistic approaches and attitudes. It is time for Muslims to take the lead in the process of healing through dialogue.

References

1 Wilfred Cantwell Smith, *Faith of Other Men* (New York: New American Library, 1962/1963; New York:Harper Torchbooks, 1972), p.3.

2 See for details: Alan Race, *Christians and Religious Pluralism : Patterns in Christian Theology of Religion*s (London:SCM Press,1983) p.1ff.; John Hick, *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogue on Religious Pluralism*(London: SCM Press,1995),p.12-13;Daniel B. Clendinin, *Many Gods, Many Lords: Christianity Encounters World Religions* (Grand Rapids, MI:Baker Books 1995) p.18-29; Charles Kimball, *Striving Together : A way forward in Christian-Muslim Relations* (Maryknoll, NY: Orbis Books,1991), p.48-56.;David A.Hait (ed.), *Multi Faith Britain* (London: O Books,2002),p.23-31; Mahmut Aydin, 'Religious Pluralism: A Challenge for Muslims - A Theological Evolution' ,Journal of Ecumenical Studies,38:2-3,Spring- Summer 2001,p.330-345;Mahmoud M. Ayoub, 'Islam and Pluralism', Encounter ,Journal of Inter Culture Prospective 3:2 (1997),p.103-118.

3 Wilfred Cantwell Smith,op.,cit.,p.11.

4 Mahmut Aydin, op.cit., p.336.

5 Jhon Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of Spiritual Realm* (Oxford: Oneworld,1999),p.77.

6 Mahmut Aydin, op.cit.,p.336.

7 Mahmoud M. Ayoub, op.cit., p .110.

8 John Hick, *Rainbow of Faiths*, p.13.

9 John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in Philosophy of Religion* (London: Macmillan, 1973; (repr.Oxford: Oneworld, 1993),p.viii-ix.

10 Paul F. Knitter, No Other *Name? A Critical Survey of Christian attitudes toward the World Religions*, American Society of Missiology Series 7 (Maryknoll, NY: Orbis Books; London: SCM Press, 1985),p.9.

11 Mahmoud M. Ayoub, op.cit., p .110.

12 Ibid.,p.332.

13 Panikkar Raimon, *The Intra- Religious Dialogue* (New York,N.Y. ; Paulist Press 1978),xiv.

14 Milko Youroukov , 'Dialogue Between Religious Traditions as a Barrier against cases of Extreme Religious Fundamentalism,' in Plamen Makariev (ed.), *Islam and Christian Cultures: Conflict or Dialogue* (Washington, D.C. :Council for Research in Values and Philosophy, 2001), p.65.

15 Ibid.

16 Ibid., p.66.

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Panikkar, 'The Invisible Harmony: Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality,' Leonard Swidler (edit.), *Towards a universal Theology of Religions* (Maryknoll, New York 10545: Orbis Books, 1988),p. 125.

20 Mahmut Aydin, op.cit.,p.336.

21 See Al Qur'ân 2:127-133 ; 3:51-52,84 ; 6:161-163 ; 10:83-84 and 90.

22 In the 95th chapter (*Surah)* of Qur'ân word *tin* (Fig) is mentioned as a symbol of Prophet hood. Manazir Ahsan Gilani, a famous Indian scholar explores that the followers of Buddha unanimously believe that he received *nirvana*, the first revelation, under a wild fig tree. He considers that the mentioning of Fig at the start of *Surah tin* is a subtle way of mentioning Buddhism in Qur'ân. See Hameedullah Muhammad, *Emergence of Islam* (Islamabad, Islamic Research Institute, 1999), p.203.

23 Al Qur'ân 35:24.

24 Ibid., 17:70.

25 Ibid., 11:118.

26 Ibid., 49:13.

27 Ibid., 3:104,110;9:71.

28 Ibid., 35:24.

29 Ibid., 2:136,285; 3:84 and 4:15.

30 Al Bukhari Abu Abdullah Muhammad bin Ismael d.870, *Al Jamiya Al Sahi* (Dar Ibn Kaseer, 1987), Kitab al-Khusûmât, and Kitab al –Tawhî.

31 Al-Qur'ân 10:47.

32 Leonard Swidler, 'Interriligios and Interideological Dialogue: the Matrix for all Systematic Reflection today', Leonard Swidler(edi.), *Towards a universal Theology of Religions* (Maryknoll, New York 10545: Orbis Books, 2nd edi.,1988),p.12.

33 Zafar Ishaq Ansari, 'Some Reflections on Islamic Bases for Dialogue with Jews and Christian,' *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 14,1997,p.436.

34 Ibid.

35 Al-Qur'an 5:48.
36 Ibid., 2:148.
37 Timidhi,Al-jamiya Manâkib, 32.
38 Al-Bukahri , Anbîyâ 48, 48;Al-Muslîm,Fadâîl,145.
39 John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in Philosophy of Religion* (London: Macmillan,1973; (repr.Oxford:Oneworld,1993),p.viii-ix.
40 Ismail Raji al-Faruqi , 'Rights of non-Muslims under Islam', In Ismail Raji al-Faruqui Islam and Other Faiths edited by Ataullah Siddiqui (Leicester: The Islamic Foundation Mark field Conference Center,1998),p.284.
41 Al-Bukhârî,al- *Jâmi al-Sahilil al- Bukhârî,* Bab Ma qila Fi Ulad al-Muslamin, Hadith No 1296.
42 Al- Qur'ân 35:24.
43 Ibid., 16:36.
44 Ibid., 17:13.
45 Ismail Raji al-Faruqi , 'The role of Islam in Global Inter Religious Dependence ', In Ismail Raji al-Faruqui Islam and Other Faiths edited by Attaullah Siddiqui (Leicester: The Islamic Foundation Mark field Conference Center,1998),p.78-79.
46 A-Quran 16;36.
47 Ibid., 14:4.
48 Ibid., 4 : 165.
49 Ismail Raji al-Faruqi , 'The role of Islam in Global Inter Religious Dependence ', op.cit., p.79.
50 Ismail Raji al-Faruqi , 'Rights of non-Muslims under Islam', op.cit.,p.285.
51 Ibid.,p.286.
52 Al- Qur'ân 3:68.
53 Ibid., 3:64.
54 Ibid., 2:62.
55 Ismail Raji al-Faruqi, 'Islam in Great Asian Religions (New Yourk: Macmillan, 1975),p. 329.
56 Ismail Raji al-Faruqi , 'Rights of non-Muslims under Islam' op.,cit., p.287.
57 Gülen Muhammad Fethullah, *Towards a Global Civilization of Love and Tolerance* (New Jersey : Light Publications,2006), p. 74.
58 see Zeki Saritoprak and Sidney Griffith, 'Fethullah Gülen and the 'People of the Book': A Voice from Turkey for Interfaith Dialogue', *The Muslim World*, Vol. 95,No.3 July 2003,p.337.
59 Al Qur'an 5:51 and 6:108.
60 Ibid., 2:256
61 Ibid., 22:40
62 Ibid., 2:256.
63 Ibid., 16:125.
64 Ibid., 39:41;10:108;27:92;6:104;34:50.
65 Ibid., 10:99.
66 Ismail Raji al-Faruqi , 'Rights of non-Muslims under Islam', op.cit.,p.291.

67 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân* (translation and explanation) (Gibralter:Dar al-Andalus,1980,1984),p.57-58,n.249.

68 Al-Qur'ân:2:256.

69 For an explanation of this term, see Ibn Manzoor , op.cit.,,s.v. *miqlât*,p.2/72-73.

70 Tabarî,Muhammad b.Jarîr, *Jâmi ' al-bayân an ta'wîl ây al Qur'an*(Cairo,1954),p.3/ 14-16; Abu Ubaid, al-Qâsim b. Sallâm al-Harawî *Kitâb al-nâsikh wa al-mansûkh* (Ed.) J.Burton .E.J.W. Gibb Memorial Trust (Cambridge : St. Edmunds bury Press, 1987), p. 96-99; Ibn al-Arabî al-Mâlikî, *Ahkâm al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-ma 'rifa,n.d.),p.1/233; Qurtabî,Abu Abd Allah Muhammad b. Ahmed al _ansârî, *al Jâmili –ahkâm al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-fîkr,1993),p.3/256.

71 Tibirî, Jâmi al –bayân,p.3/15.

72 Tabrisî,Ahmed b. Ali, *Majma al-bayân fi tafsîr al Quran* (Beirut: Dâr al-fîkr wa Dâr al-Kitâb al-Lubnânî,1954),p.2/305.

73 Ibn Zanjawayhi Humayd, *Kitâb al- amwâl*, (Ed.) Shâkir Dhîb Fayyâd.(Riyadh: markaz al-malik faysal li-'buhûth wa al-dirâsât al-Islâmiyya,1986) p.1/145.

74 Ibn ʾshûr,Muhammad Tahir, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-tanw*îr (Tunis: al- Dâr al-Tûnisiyya li-'l-nashr,1973) , p.3/26.

75 al-Qâsmî, Jamâl al-Dîn , Mahsin al-ta'wil, (Cairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-arabiyya,1957)p.3/665.

76 Sa 'id b. Mansûr ,Sunan,p.3/961.

77 Tibirî, *Jâmi al –bayân*,p.3/16; Ibn al-Arabî , *Ahkâm al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-ma 'rifa,n.d.),p.1/233.

78 Ibn Qudâmah, *al- Mughanî* (Cairo: Dâr al-manâr,1367A.H),p.8/144.

79 Ibn al-Arabî, op.cit.,p.1/233-134.

عہد نبویؐ میں اسلامی حکومت اور اداروں کی تشکیل

ڈاکٹر صاحبزادہ ساجد الرحمٰن*

Abstract:

The Prophet (PBUH) established economical, social, political and cultural institutions, based upon ideological doctrines, with some modification. He revived the basic features of society, whose values were democratic in nature in-spite of being very close to the un-civilized period. Therefore it can be called a successful revolution by establishing a society standing on strong footing with in a short period of time.

سرزمین مکہ میں انبیاء ورسل 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 اللّٰهُ الَّذِيْنَ......الآیہ﴾. (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

* ایسوسی ایٹ پروفیسر، ایڈیٹر ''فکر و نظر'' ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد۔

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 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، 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 اللہؒ 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 لایا جانا 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 کر لیا؟ 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 کر کے تماشائی کا کردار ادا کرتے اور اس طرح اہل مدینہ پر

اپنی بالا دستی قائم رکھتے تھے۔اوس وخزرج کے بعض سمجھدار لوگ یہودیوں کی اس فتنہ پردازی سے نالاں تھے،لیکن ان کے پاس اس کا کوئی علاج نہ تھا۔کوئی ایسی بااثر 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 آپؐ تشریف لائے تو ان لوگوں نے یہود کے فتنہ اور سیاسی دباؤ سے بچنے کے لیے آپ سے اتحاد وتعاون 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۔(٦)

ریاست مدینہ کی تشکیل

جزیرہ نمائے عرب نے اسلام سے پہلے کبھی ایک منظّم 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 نزاج 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'' (٧) 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 اِخْوَةٌ﴾ 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 ومتاع 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۔(٨)

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 سنیئے 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 بتا دیجئے۔ سرور 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۔

اسلام کی سیاسی تعلیمات اور عہد نبوی میں ان کا نفاذ

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 خدوخال 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 ہو گا 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 خدوخال 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 ہو گا۔ یہاں ابن الطقطقی کا قول نقل کرنا زیادہ مناسب ہو گا، 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''۔(۱۰)

ذیل میں اسلامی ریاست کے بنیادی عناصر کو ترتیب وار بیان کیا گیا ہے۔

مقتدر 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 واعتقادی، جملہ اقسام کی حاکمیت کا سرچشمہ اللہ کو ٹھہراتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ذَالِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاَنّٰى تُصْرَفُوْنَ﴾. (۱۱)

یہی اللہ تمہارا رب ہے، بادشاہت اسی کو ہے، کوئی الہ اس کے سوا نہیں، پھر تم

کدھر پھرے جا رہے ہو۔

دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا:

﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ﴾.(۱۲)

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''۔(۱۳)

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 و منبع 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 يَنطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْىٌ يُّوْحٰى﴾ کے فرمان الٰہی کی روشنی میں رسول اللہ ﷺ کی سنت بھی درحقیقت احکام الٰہیہ کا ہی حصہ ہے۔اور ﴿وَمَا آتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ کا 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 و ہدایات 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 منظّم جماعت کی شکل دے کر معاشرے کی اصلاح کے لیے جدوجہد کریں، پھر اس اصلاح شدہ معاشرے کو ایک صالح ومصلح ریاست کی صورت دے کر یہ دکھادیں کہ اسلام کے اصولوں پر ایک مکمل تہذیب کا نظام کس طرح قائم ہوتا ہے۔ آنخضرت 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 وتکمیل کرتی ہے اور اسی قانون برتر کا نام اسلامی اصطلاح میں شریعت ہے''۔(۱۴)

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۔(۱۵) ان کے نزدیک خلافت کا منصب آنخضرت 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۔(۱٦)

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۔(۱۷)

اہل السنۃ کے نزدیک متفق علیہ شرائطِ امیر درج ذیل ہیں:

۱۔ اسلام (مسلمان ہو)

۲۔ مکلّف ہو (عاقل و بالغ ہو)

۳۔ مرد ہو۔

۴۔ جری اور شجاع ہو۔

۵۔ صحت منداور ہوش وحواس والا ہو۔

مختلف فیہ شرائط:

۱۔ عادل (غیر فاسق) اور صاحب اجتہاد ہو (اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو)۔ [حنابلہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ شرط لازم ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں]۔

۲۔ سماعت وبصارت ٹھیک ہو، ہاتھ پاؤں سلامت ہوں۔

[جمہور فقہاء کے نزدیک یہ ضروری ہے، بعض فقہاء اسے ضروری قرار نہیں دیتے]۔

۳۔ قریشی ہو۔ [جمہور کے نزدیک۔ جبکہ بعض نے اس میں اختلاف کیا ہے]۔(۱۸)

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۔(۱۹)

حاکمیت الٰہی

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 اِلاَّلِلّٰہ﴾(۲۰)

﴿قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءَ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَاء﴾ (۲۱)
﴿اَلَا لَهُ الْحُکْمُ﴾ (۲۲)

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''۔

رسالت

آنحضرت ﷺ کے فرمودات اور آپ کی سنت کو اسلام کے دیگر شعبوں میں جس طرح بنیادی اہمیت حاصل ہے بعینہٖ 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 وسنت کے مقابلے میں کوئی قانونی حیثیت حاصل نہیں۔ حضرت معاذؓ بن جبل والی حدیث (۲۳) میں آنحضرت ﷺ نے خود اس بات کی توثیق فرمائی کہ کتاب اللہ کے بعد دوسرا بڑا ماخذ قانون وہدایت آنحضرت ﷺ کے ارشادات ہیں۔

اوالوالامر

اولوالامر میں انتظامیہ، مقننہ 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 اطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُو الرَّسُوْلَ وَ اُوْلِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ﴾ (۲۴)

ارشاد ربانی واضح دلیل ہے۔

عدل وانصاف

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰی اَن لَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا ھُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی﴾(۲۵)

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 ارشادِ 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 محمدؐ کی بیٹی فاطمہؓ بھی چوری کرتی تو میں ضرور اس کا ہاتھ کاٹ دیتا۔

قرآن و حدیث کی ان تعلیمات کی روشنی میں جب ہم عہدِ نبویؐ پر نگاہ ڈالتے ہیں، تو عدل و انصاف 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 عصرِ حاضر میں ڈھنڈورہ پیٹا جاتا ہے اور یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ فرد کو جبر و استحصال سے آزادی اور اپنی رائے کے آزادانہ استعمال کا حق آج کے دور کا کارنامہ ہے۔ حقیقتاً اگر آج سے کم و بیش 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 اظہارِ رائے آنحضرت ﷺ کی عطا کردہ آزادی کا نتیجہ تھا۔ بھری مجلس میں آپ سے بدلہ طلب کرنا عہدِ نبوی میں دی گئی شخصی آزادی کا مظہر ہے۔

جنگ احد میں رسول کریم ﷺ اور ممتاز صحابہ کرامؓ 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 صحابہؓ 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 عہدِ 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۔

> ''مقدام 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۔(۲۶)

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

﴿اَوۡفُوا بِالۡعَهۡدِ﴾ 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۔(۲۷)

امیر کی حیثیت

دین اسلام میں ''حاکمیت الٰہیہ کے تصور سے بھی یہی مراد ہے کہ عرب جاہلیہ میں سیاسی انارکی کے باوجود جب حضور اکرم ﷺ کے جدامجد 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 آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾(۲۸)
>
> 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 ہوگا اس کا انجام۔

امام ابن جریر نے صحابہ وتابعین سے اولی الامر کی تفسیر میں دو قول نقل کیے ہیں: ایک یہ کہ ''ھم الامراء'' یعنی مسلمانوں کے حکمرانوں اور امراء مراد ہیں جن کی اطاعت کا حکم ہے اور دوسرا یہ کہ ''الافقہ والدین'' یعنی یہ

فقہاءاور 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.(۲۹)

یعنی بہترین قول ان حضرات کا ہے جو کہتے ہیں کہ ان سے مراد امراءاور 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۔(۳۰)

آنحضرت ﷺ اطاعت امیر سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

مـن 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.(۳۱)

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۔

آنحضرت ﷺ 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 قیادت کتاب اللہ کے مطابق کر رہا ہو تو اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔(۳۲)

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 بارِ خلافت سنبھالنے کے بعد اپنے اوّلین خطبہ میں اسی نکتہ کا برملا اظہار فرمایا تھا:

فاذا رأیتمونی قد استقمت فاتبعونی ان زغت فقد قومونی.(۳۳)

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:

فحذروا خروج رسول اللہ 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. (۳۴)

آنحضرت ﷺ کے ہجرت کر جانے سے قریش خوف زدہ ہو گئے اور انہوں نے خیال کیا کہ آپ ان سے جنگ کی تیاری کر رہے 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 ہو کر 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''۔ (۳۵) (گویا یہ اس کے قابل نکاح ہونے کا اعلان تھا)۔

ان تصریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی 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 کرکے 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 جارہا 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 شُورٰى بَيْنَهُمْ﴾(۳۶)

(ترجمہ):ان کے معاملات باہمی مشورے سے طے پاتے ہیں۔

علامہ ابوبکر جصاص حنفی اس آیۂ کریمہ کے ضمن میں لکھتے ہیں:

''ایمان واقامت صلوٰۃ کے ساتھ شوریٰ کا تذکرہ اس کی جلالت شان پر دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ امت مسلمہ مشورہ کرنے پر ماموراور اس کی پابند ہے''۔(۳۷)

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''۔(۳۸)

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 رأیه". (۳۹)

(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 اہلِ مدینہ نے قبیلہ خزرج کی مختلف شاخوں کے نو اور قبیلہ اوس کے تین نمائندے پیش کیے جنہوں نے وفاداری ونصرت کا عہد کیا۔ (۴۰) 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 ۱ ہجری میں اذان سے متعلق مشورہ لیا گیا۔ ۲ ہجری میں اسیرانِ بدر کے سلسلے میں، ۶ھ میں واقعہ افک سے متعلق اور ۶ھ ہی میں حدیبیہ کے مقام پر استصوابِ رائے کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ ۸ھ میں اسیران ہوازن سے متعلق شوریٰ طلب کی گئی اور ۱۰ھ 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 بدر۲ھ
۳۔ شورائے اسیران بدر۲ھ
۴۔ شورائے احد۳ھ
۵۔ شورائے خندق ۵ھ
۶۔ شورائے خندق دوبارہ مصالحت ۵ھ
۷۔ شوریٰ متعلق افک بر عائشہ۶ھ
۸۔ شورائے حدیبیہ۶ھ
۹۔ شورائے اسیران ہوازن ۸ھ
۱۰۔ شوریٰ متعلق معاذ بن جبل ۱۰ھ۔(۴۱)

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 وخلیفہ 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 ابواء اور بواط میں رسول اکرمﷺ 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 آنحضرتﷺ نے حضرت ابنِ ام مکتوم کو اس عہدہ پر سرفراز فرمایا تھا لیکن بعد میں کچھ مصالح کے پیش نظر آپ نے ان کی جگہ حضرت ابولبابہ بشیر بن عبدالمنذ رخزرجی 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 ابولبابہ نے جس نائب رسولﷺ 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 نبویﷺ

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ﴾ کے حکم الٰہی کے مطابق آنحضرتﷺ 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۔ آنحضرتﷺ 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 جاسکتا ہے۔ وزیر کا لفظ قرآن وسنت میں مذکور ہے۔موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ کے ضمن میں ہے:

﴿وَاجْعَلْ لِّي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي هَارُوْنَ اَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَ أَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾(۴۲)

موسیٰ 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. (۴۳)

(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۔ (۴۴)

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 صغرسنی میں ہی شوریٰ کا رکن بنالیا 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 متأخر 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۔ (۴۵)

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 اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت ابی بن کعب خزرجیؓ
۲۔ حضرت ارقمؓ بن ارقم مخزومی
۳۔ حضرت ثابتؓ بن قیس
۴۔ حضرت جہیمؓ بن صلت
۵۔ حضرت خالدؓ بن سعید اموی
۶۔ حضرت زبیرؓ بن عوام اسدی
۷۔ حضرت شرحبیل بن حسنہ کندی
۸۔ حضرت عبداللہؓ بن بکر تیمی
۹۔ حضرت عبداللہؓ بن زید
۱۰۔ حضرت عثمانؓ بن عفان اموی
۱۱۔ حضرت علاءؓ بن حضرمی
۱۲۔ حضرت علاءؓ بن عقبہ
۱۳۔ حضرت علیؓ بن ابی طالب

۱۴۔ حضرت محمدؓ بن مسلمہ اوسی

۱۵۔ حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ

۱۶۔ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ ثقفی

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 حضور ﷺ 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 کریم ﷺ کو نمازوں کے اوقات اور جماعت کی تیاری کی اطلاع بھی کرتے تھے۔ صاحب اسد الغابہ کا بیان ہے 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)

آنحضرت ﷺ 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۔ (۴۶) ان فوجی قائدین کی تعداد چالیس کے لگ بھگ تھی۔ طبقات میں مذکور فہرست درج ذیل ہے۔

۱۔ ابن ابی العوجاء سلمی

۲۔ ابوقتادہ

۳۔ ابوعبیدہ بن جراح

۴۔ ابوعامر اشعری

۵۔ ابومسلمہ بن عبدالاسد مخزومی

۶۔ اسامہ بن زید

۷۔ بشیر بن سعد انصاری

۸۔ جریر بن عبداللہ البجلی

۹۔ جعفر بن ابی طالب ہاشمی

۱۰۔ حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی

۱۱۔ خالد بن ولید

۱۲۔ زید بن حارثہ

۱۳۔ سالم بن عمیر العمری

۱۴۔ سعد بن ابی وقاص

۱۵۔ سعد بن زید اشہلی

۱۶۔ شجاع بن وہب اسدی

۱۷۔ صدیق اکبر

۱۸۔ ضحاک بن سفیان کلابی

۱۹۔ طفیل بن عمروالدوسی

۲۰۔ عاصم بن ثابت الانصاری

۲۱۔ عبداللہ بن انیس

۲۲۔ عبداللہ بن جحش اسدی

۲۳۔ عبداللہ بن حذافہ سہمی

۲۴۔ عبداللہ بن رواحہ

۲۵۔ عبداللہ بن عتیک

۲۶۔ عبدالرحمٰن بن عوف

۲۷۔ عبیدہ بن حارث

۲۸۔ عکاشہ بن محصن اسدی

۲۹۔ عمیر بن عدی بن خرشہ خطمی

۳۰۔ علقمہ بن مجرز مدلجی

۳۱۔ علی بن ابی طالب ہاشمی

۳۲۔ عمر بن امیہ

۳۳۔ عمر بن خطاب

۳۴۔ عمرو بن العاص

۳۵۔ عیینہ بن حصن فزاری

۳۶۔ غالب عبداللہ

۳۷۔ قطبہ بن عامر بن حدیدہ

۳۸۔ کرز بن جابر الفہری

۳۹۔ کعب بن عمیر غفاری

۴۰۔ محمد بن مسلمہ

۴۱۔ مرثد بن ابی مرثد غنوی

۴۲۔ منذر بن عمرو الساعدی

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)

آنحضرت ﷺ 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۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں باب قائم کیا ہے:

> **باب ما کان یبعث النبیؐ من الامراء والرسل واحدا بعد واحد.** (۴۷)
>
> اس چیز کا بیان کہ نبی کریم ﷺ امراء اور سفیروں کو یکے بعد دیگرے عامل بنا کر بھیجتے۔

امراء کو روانہ کرتے وقت آپ ﷺ خصوصی ہدایات بھی ارشاد فرمایا کرتے تھے۔ (مثلاً دس ہجری میں معاذ بن جبل کو بالائی یمن اور ابو موسیٰ اشعری کو زیریں یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو جاتے وقت ان دونوں کو درج ذیل ہدایت فرمائی:

''لوگوں پر آسانی کروگے، نرمی کا رویہ اختیار کروگے اور سختی نہیں کروگے، اسلام پر عمل کرنے والوں کو بشارت دیتے رہو اور ایسا طرز عمل اختیار نہ کرو جس سے لوگ اسلام سے متنفر ہو جائیں''۔(۴۸)

بلاذری نے فتوح البلدان میں مختلف مقامات پر امراء کا تذکرہ کیا ہے، آنحضرت ﷺ نے مختلف اوقات میں جن امراء کا تقرر فرمایا وہ حسب ذیل ہیں:

نام امیر	علاقہ
ابان بن سعید بن عاص	یمن
ابوسفیان بن حرب اموی	نجران
ابوموسیٰ اشعری	یمن سواحل
باذان بن ساسان	یمن
ثمامہ بن اثال	الیمامہ
شہر بن باذان	یمن
عتاب بن اسید	مکہ مکرمہ
عثمان بن ابوالعاص ثقفی	طائف
علاء بن الحضرمی	بحرین
عمرو بن سعید بن عاص	وادی قری (خیبر)(۴۹)
عمرو بن عاص	عمان
معاذ بن جبل	یمن جند
مہاجر بن امیہ	یمن
یزید بن ابی سفیان	تیماء

علامہ بلاذری نے تین دوسرے درج ذیل ناموں کا بھی ذکر کیا ہے۔

خالد بن سعید بن عاص	یمن

زیاد بن بسید انصاری	حضر موت
عمرو بن حزم	نجران (۵۰)

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
زبرقان بن بدر	بنو سعد بن زید کا ایک علاقہ
زیاد بن لبید انصاری	حضر موت
عدی بن حاتم طائی	بنو طی و بنو اسد
علاء بن الحضرمی	بحرین
علی بن ابی طالب ہاشمی	نجران
عمر بن خطاب	نجران (۵۱)
قیس بن عاصم	بوسعد بن زید کا دوسرا علاقہ
مالک بن نویرہ	بنو حنظلہ
مہاجر بن امیہ	صنعاء یمن

مہر (الخاتم)

ریاست کے لیے سرکاری مہر کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ آنحضرت ﷺ 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 اللہ ﷺ 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 اللہ ﷺ نے چاندی کی ایسی مہر (انگوٹھی) بنوائی جس پر ''محمد رسول اللہ'' لکھا ہوا تھا۔(۵۲)

''ابن عمر رضی اللہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ کے بعد یہ مہر ابوبکرؓ کے پاس تھی لیکن بعد میں حضرت عثمانؓ سے اریس نامی ایک کنویں میں گر گئی تھی''۔(۵۳)

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 زبیر بن عوام

۲۔ حضرت ضحاک بن سفیان کلابی

۳۔ حضرت عاصم بن ثابت

۴۔ حضرت علی بن ابی طالب

۵۔ حضرت قیس بن سعد بن عبادہ

۶۔ حضرت محمد بن مسلمہ

۷۔ حضرت مقداد بن عمرو

زادالمعاد میں حضرت قیس بن سعد بن عبادہ سے متعلق ایک روایت نقل کی گئی ہے۔

و كان قيس بن سعد الانصارى منه بمنزلة صاحب الشرطة من الامير. (۵۴)

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 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۔(۵۵)

ایک وقت مدینہ کے بازار کی نگرانی کے لیے حضرت عمرؓ کو مامور کیا گیا۔(۵۶)

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 کر لیا تھا۔(۵۷) 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 وسماجی 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۔(۵۸)

فتح مکہ کے بعد شوال ۸ھ میں جنگ حنین ہوئی۔اس میں قبیلہ ہوازن وثقیف 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 آزاد 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 آ چکی تھی۔چنانچہ اس واقعہ سے یہ امر بخوبی

واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس سیاسی وسماجی 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 وفرائض 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 حضور ﷺ نے خود نامزد نہیں فرمایا تھا بلکہ تمام نام انصار کی جانب سے پیش کیے گئے تھے۔
نبی اکرم ﷺ 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.(۵۹)**
>
> 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 الله ﷺ، وقال بایعناه علی ان لا نشرک بالله شیئا ولا نسرق ولا نقتل النفس التی حرّم الله الا بالحق ولا ننتهب ولا نعصی، فالجنة ان فعلنا ذالک، فان غشینا من ذالک شیئا کان قضاء ذالک الی الله تعالی“.(۶۰)**

حضرت عبادہ بن الصامت فرماتے ہیں کہ میں ان نقیبوں میں سے ہوں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ 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۔

آنحضرت ﷺ کے مقرر کردہ نقباء کی فہرست درج ذیل ہے:

۱۔ حضرت ابو جابر عبداللہ بن عمرو

۲۔ حضرت اسید بن حضیر

۳۔ حضرت براء بن معرور

۴۔ حضرت رافع بن مالک

۵۔ حضرت رفاء بن عبدالمنذر

۶۔ حضرت سعد بن زرارہ

۷۔ حضرت سعد بن الربیع

۸۔ حضرت سعد بن عبادہ

۹۔ حضرت سعد بن خثیمہ

۱۱۔ حضرت عبادہ بن الصامت

۱۰۔ حضرت عبداللہ بن رواحہ

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 ابو امامہ 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۔(۶۱)

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 وسنت 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 اقتدار اعلیٰ کا تصور ہے۔

عرب جاہلیہ 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 آنحضرتﷺ کی واضح ہدایت موجود ہے، ارشاد رسالت مآبﷺ ہے۔

"خیارھم فی الجاھلیة خیارھم فی الاسلام"

اب اس حدیث طیبہ میں دیئے گئے اصول پر آپؐ 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 (۶۲)۔

آیت کریمہ ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ اِلَى اَهْلِهَا......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 اور اس 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 آیۂ کریمہ تھی، چنانچہ آپ ﷺ نے عثمان بن طلحہ کو بلایا اور بیت اللہ کی کنجی ان کے حوالے کر دی''(۶۳)۔

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، اُردو اکیڈمی سندھ، ط-۱۹۸۱ء، ص۵۷

۳۔ ایضاً

۴۔ سید شمیم حسین قادری، اسلامی ریاست قرآن وسنت کی روشنی میں (مطبوعہ علماء اکیڈمی، لاہور، جون۱۹۷۴ء) ص۱۵

۵۔ نکلسن، رینالڈاے، لٹریری ہسٹری آف عربز (عربوں کی ادبی تاریخ)، کیمبرج، دی یونیورسٹی پریس۱۹۶۹ء، ص ۱۷۳

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 شیروشکر کر دیا۔

۸۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، ج۵، کتاب البیوع، باب ما جاء فی قول الله تعالیٰ: فاذا قضیت الصلاة فانتشروا، ص۸۸

۹۔ ایضاً

۱۰۔ محمد بن علی بن طباطبائی ابن الطقطقی، الفخری فی الآداب السلطانیه و الدول الاسلامیة، (المطبعة الرحمانیة۔ مصر ۱۹۲۷ء) (الفصل ثانی) ص۵۲

۱۱۔ القرآن۔الزمر۔٦

۱۲۔ القرآن۔الاعرف۔۵۴

۱۳۔ غزالی۔التبر المسبوک فی نصائح الملوک (مطبوعہ جمالیہ مصر ۱۳۰۶ھ) ج دوم،ص ٦۔۷

۱۴۔ مودودی،سید ابوالاعلیٰ،سنت کی آئینی حیثیت،(مطبوعہ،اسلامک پبلیکشنز،شاہ عالم مارکیٹ،لاہور ۱۹۶۳ء)، ص ۳۱۔۳۲

۱۵۔ ابن خلدون،مقدمہ،ص ۱۵۳،۱۵۴

۱۶۔ المسعودی،مروج الذهب، ج ۲،ص ۱۱

۱۷۔ حوالہ ایضاً ص ۱۹۱

۱۸ الموسوعة الفقهية، ج ٦،ص ۲۱۸-۲۱۹،وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیۃ،الکویت،ط-اوّل،۱۹۸۵ء۔

۱۹۔ مودودی،سید ابوالاعلیٰ،اسلامی ریاست،(اسلامک پبلیکشنز،۱۹۶۲ء)،ص ۱۹۸

۲۰۔ القرآن۔الانعام۔۵۷

۲۱۔ القرآن۔آل عمران۔۲٦

۲۲۔ القرآن۔الانعام۔٦۲

۲۳۔ ابوداوٗد،سلیمان بن اشعث السجستانی،کتاب الاقضية، باب اجتهاد الرای فی القضاء

۲۴۔ القرآن۔النساء۔۵۹

۲۵۔ القرآن۔المائدہ۔۸

۲٦۔ ابوداوٗد،ج ۴،ص ۳۷۵

۲۷۔ ابن ہشام،السيرة النبويه، جلد دوم،ص ۳۱۸ (طبع مصر)

۲۸۔ القرآن۔النساء۔۵۹

۲۹۔ طبری،محمد بن جریر،تفسير جامع البيان، بیروت ۲۰۰۱،ج ۵،ص ۱۴۷،۱۵۰

۳۰۔ فخرالدین رازی،تفسير كبير، مؤسسة المطبوعات الاسلامية، القاہرۃ،ط-۱،ج ۱۰،ص ۱۴۴

۳۱۔ بخاری،الجامع الصحيح، کتاب الاحکام، باب قول الله تعالیٰ: اطيعوا الله و اطيعوا الرسول.

۳۲۔ مسلم،مسلم بن حجاج،صحیح مسلم، کتاب الحج، باب استحباب رمی جمرة العقبة يوم النحر.

۳۳۔ بخاری،الادب المفرد،ص ۵۳،محمد حسین ہیکل،ابوبکر الصدیق،(شرکہ مساہمہ مصر ۱۹۵۸ء)ص ۴۷

۳۴۔ ابن ہشام،السيرة النبوية،مطبوعہ لیدن،ص ۸۰

۳۵۔ ایضاً

۳٦۔ القرآن۔الشوریٰ۔۳۸

۳۷۔ ابوبکر جصاص،احکام القرآن، احياء التراث العربی، بیروت،ط ۱۴۰۵ھ،ج ۵ص ۲٦۳

۳۸۔ فخرالدین رازی،تفسير كبير، ج ۷،ص ۴۱۵

۳۹۔ ابن کثیر،ابوالفداءاسماعیل بن کثیر الدمشقی،البدایة و النهایة، احیاء التراث، بیروت،ط-۱،۱۹۸۸ء،ج۴،ص ۱۵

۴۰۔ ابن ہشام،السیرة النبویة،ص ۲۹۷

۴۱۔ ابن کثیر،محولا بالا

۴۲۔ القرآن۔طہ۔۲۹

۴۳۔ محی السنہ ابی محمد الحسین بن مسعود الفراء البغوی،شرح السنه، (طبع بیروت،۱۹۷۱ء) ج۱،ص ۲۱۴

۴۴۔ ولی الدین محمد بن عبداللہ الخطیب التبریزی،مشکوٰة المصابیح، (دمشق ۱۹۶۱ء)،ص ۱۶۰

۴۵۔ ابن سعد،الطبقات الکبریٰ، (بیروت ۱۹۵۷ء)،ج۲،ص ۲۵۷

۴۶۔ ابن سعد،الطبقات الکبریٰ، (طبع بیروت ۱۹۶۰ء)،ج۲،ص ۱۹۲

۴۷۔ بخاری،الجامع الصحیح، کتاب اخبار الاحاد، باب ما کان یبعث النبیؐ من الامراء.

۴۸۔ بخاری،الجامع الصحیح، کتاب الجهاد والسید، باب فا بکره من التنازع والاختلاف.

۴۹۔ ابن حجر،فتح الباری، ج۱۶،ص ۳۷۱

۵۰۔ بلاذری،فتوح البلدان، (طبع مصر ۱۰۰ء)،ص ۷۶

۵۱۔ ابن اثیر،عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکرم محمد بن محمد،الکامل، ج۲،ص ۱۶۵

۵۲۔ بخاری،الجامع الصحیح، کتاب العلم، باب مایذکر فی المناولة.

۵۳۔ ایضا

۵۴۔ ابن قیم،زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بیروت، طہشتم ۱۹۸۵ء۔ج۱،ص ۱۲۷

۵۵۔ ابن عبدالبر القرطبی،الاستیعاب، علی حاشیه الاصابه، المکتبة التجاریة،مصر،ط ۱۹۳۹ء،ج۲،ص ۸

۵۶۔ سیرت الحلیة، ج۳،ص ۴۲۴

۵۷۔ ابن حزم،جوامع السیر، دارنشر الکتب الاسلامیة، لاہور،س ن،ص ۲۹۔۳۰

۵۸۔ پروفیسر محمد یوسف فاروقی کا فکرونظر میں عرافہ اور نقابہ پر ایک تفصیلی مضمون شائع ہوا ہے۔(فکرونظر ج۱۹،شمارہ اکتوبر ۱۹۸۱ء)

۵۹۔ ابن ہشام،السیرة النبویة، بیعت عقبہ ثانیہ

۶۰۔ صحیح مسلم،کتاب الحدود، باب الحدود والکفارات لأهلها.

۶۱۔ بلاذری،احمد بن یحیی،انساب الاشراف، تحقیق ڈاکٹر محمد حمیداللہ، دارالمعارف،مصر،س ن، ج۱،ص ۲۴۳

۶۲۔ ادریس کاندھلوی،سیرة المصطفی، (مطبوعہ تعلیمی پرنٹنگ پریس، لاہور،۱۹۸۲ء) حصہ سوم،ص ۷۸

۶۳۔ ابن جریر،تفسیر الطبری، ج۵،ص ۱۴۵

مخاصمہ کا قرآنی اسلوب

شاہ ولی اللہ، سید مودودی اور مولانا اصلاحی کی تعبیرات کے تناظر میں

فریدہ یوسف*

Abstract:
Shah Walliullah Dehelvi of sub-continent has worked on science of tafseer. His work was recognized by the scholars came after him.Two names in this context are very prominent: Moulana Abulala Maudadi and Moulana Amin Ahsan Islahi. Shah walliullah has devided the themes of Qur'an into five categories. Of these the most important is "ilm-ul-makhasma" meaning discussion, dialogue, argument and discourse. In this article the views of the above mentioned three scholars(on the topic under discussion) are compared.The paper argues that the same method as used by the Holy Quran can be adopted by us for the inter-faith dialogue.

برصغیر کے تفسیری ادب میں شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۳ء) کا نام خصوصی اہمیت رکھتا ہے۔ علم اصول تفسیر جس کی بنیاد ساتویں صدی عیسوی میں پڑی (۱)۔ برصغیر میں شاہ ولی اللہ اور ان کے متاخرین نے اس علم کو خصوصی توجہ کا مرکز بنایا۔ شاہ صاحب نے علم اصول تفسیر پر ایک مختصر رسالہ فارسی زبان میں ''الفوز الکبیر فی اصول التفسیر'' کے نام سے تحریر کیا۔ شاہ صاحب الفوز الکبیر فی اصول التفسیر کے بارے میں اپنے فہم کو اللہ تعالیٰ کی خصوصی عطاء قرار دیتے ہیں اور اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ اس مختصر رسالے کے فہم سے اللہ تعالیٰ طالبان علوم قرآن پر فہم قرآن کے دروازے کھول دے گا (۲)۔ اس رسالہ میں انہوں نے باب اول میں مضامین قرآن کو پانچ علوم میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ علم احکام
۲۔ علم مخاصمہ
۳۔ علم تذکیر بآلآء اللہ
۴۔ علم تذکیر بایامُ اللہ
۵۔ علم تذکیر بموت و مابعد الموت

* لیکچرر شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

شاہ صاحب کے بعد اس میدان میں کام کے لئے راستے کھل گئے ۔عصرِ حاضر میں سید ابو الاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳۔۱۹۷۹ء) اور مولانا امین احسن اصلاحی (۱۹۰۴۔۱۹۹۷ء) نے بھی اس کام کو آگے بڑھاتے ہوئے اپنی تفاسیر کے مقدموں میں ان اصولوں کا ذکر کیا ہے جو تفسیر لکھتے ہوئے ان کے پیشِ نظر رہے ہیں۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے عنوانات اور گروپس نہیں بنائے ، بلکہ مضامین قرآن کی مرحلے وار تقسیم کی اور ایک بنیادی مقصد''اسلامی نظام کے قیام کی جدوجہد'' کو قرار دے کر اس کے تحت وقت اور حالات کے لحاظ سے نازل ہونے والی آیت کی تقسیم کی ہے؛ تا کہ قرآن پڑھتے وقت تحریک کے تمام مراحل قاری کے سامنے آتے چلے جائیں(۳)۔

اسی طرح سید صاحب نے ہر سورہ کے تعارف میں سورہ کے مضامین کو واضح کیا اور پھر قرآن کی تفسیر کے دوران بھی ان نکات پر روشنی ڈالی۔

مولانا اصلاحی نے قرآنی مضامین کے عنوانات کے بجائے مسلسل سورتوں پر مبنی گروپس کا تعین کیا اور ہر گروپ کا ایک عنوان تجویز کیا ہے۔اور اگر ایک گروپ کے علاوہ کچھ آیات وسور اس گروپ کے موضوع سے متعلق پائی گئی تو ان کو اس گروپ میں شامل قرار نہیں دیا۔ بلکہ غالب مضمون کی مناسبت سے ان کا عنوان متعین کیا(۴)۔

درج بالا تبصرے سے یہ بات نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے کہ تینوں مفسرین نے تبلیغ کے ضمن میں اعلان حق اور تردید باطل کے لئے وارد ہونے والی آیات کو بنیادی حیثیت دی اور اپنے اپنے طرز فکر کے مطابق نتائج اخذ کئے ہیں مگر تینوں کا نہج استدلال مختلف ہونے کے باجود اپنی اپنی جگہ مفید ہے۔تینوں مفسرین کے طرز فکر کو درج ذیل اصطلاحات سے واضح کیا جاسکتا ہے

ا۔ موضوعاتی ترتیب:

شاہ صاحب کی تقسیم ان تمام آیات کو یکجا کر دیتی ہے جو اس خاص گروہ سے متعلق ہیں۔خواہ وہ انکے کسی پہلو سے متعلق ہوں ،خواہ وہ سورتوں کی ترتیب کے اعتبار سے کسی بھی نمبر پر ہوں یا وہ مکی و مدنی کسی بھی دور سے تعلق رکھتی ہوں۔اس سے ایک موضوع منضبط صورت میں سامنے آتا ہے۔

ب۔ نزولی ترتیب:

سید مودودی حالات وتقاضا کی رعایت کو سامنے رکھ کر تفسیر کرتے ہیں اور مکی و مدنی ادوار میں نازل ہونے والی آیات

کو تین مراحل میں تقسیم کرتے ہیں۔ ہر ہدایت کے معروضی تقاضا اور درپیش حالات کا علم اس کے مدعا کو مبرھن کر دیتا ہے۔ یہ چیز بھی فہمِ قرآن کے لئے مفید ہے۔لہٰذا جس مضمون کو شاہ صاحب نے اپنے انداز سے بیان کیا سید مودودی نے اس موضوع کو تائیدی و تردیدی دلائل کو بنیادی حیثیت دے کر بیان کیا۔

ج۔ توقیفی ترتیب:

مولانا اصلاحی کی تقسیم ایک تو قرآن کی ترتیب توقیفی (۵) کے اعتبار سے مفید ہے۔دوسرے ان کی تقسیم سے نظمِ قرآن کا ظاہر و مخفی پہلو اور سورتوں کا زوج زوج ہونا قابلِ فہم بن جاتا ہے۔اس مقصدِ عظیم (سہولتِ فہم) کو سامنے رکھتے ہوئے مولانا سورتوں کی گروپنگ کرتے ہیں اور گروپ کا موضوع اس مضمون کو قرار دیتے ہیں جو تمام سورتوں میں غالب مضمون کی حیثیت رکھتا ہو۔لہٰذا بعد کے کسی گروپ میں وہ مضمون اگر مل جائے تو وہاں اس کو ضمنی حیثیت سے بیان کر دیتے ہیں۔اسکی مثال یہ ہے کہ مولانا نے بنیادی احکام اور معاملات پر مشتمل سورتوں کو شریعت گروپ کے نام سے موسوم کیا۔اس گروپ کی سورہ النساء میں نکاح طلاق وغیرہ کے مسائل ہیں۔طلاق کے مسائل پر مشتمل ایک اور سورہ بعث ونشور گروپ میں بھی شامل ہے۔لیکن وہ سورہ شریعت گروپ میں شامل ہونے کی بجائے بعث ونشور گروپ کا حصہ ہے۔مولانا اصلاحی نے مشرکین سے متعلقہ آیات کو نبوت گروپ کے نام سے موسوم کر کے ان تمام ہدایت کو انبیاء کی زبانی بیان کی۔اگرچہ مشرکین کے معاملے میں اسی موضوع کو ملت ابراہیمی کی تاریخ کے حوالے سے بتایا، جبکہ شاہ صاحب نے مفاسد کو بنیادی حیثیت دے کر بیان کیا تھا۔

ہمارے پیش نظر شاہ صاحب کے مضامینِ قرآن کی ترتیب میں علمِ مخاصمہ کا تقابلی مطالعہ ہے۔اس ضمن میں سید مودودی اور مولانا امین احسن اصلاحی کے نظریات کو زیر بحث لا کر شاہ صاحب کے نقطۂ نظر سے ان کا تقابلی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

مخاصمہ کا لفظ ''خصم'' سے نکلا ہے۔ابن منظور نے لکھا ہے:

''الخصومہ الجدل ..خاصمہ، خصاما ، مخاصمہ ،غلبہ بالحجہ۔وقولہ عزوجل :هٰذان خصمان اختصموا فی ربهم۔قال الزجاج:عنی المومنین والكافرین۔وكل واحد من الفریقین خصم ''(۲)

ابن منظور نے اس کا مطلب دلیل کے ساتھ غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرنا لیا ہے۔اور دلیل کے طور پر

آیت ذکر کی ہے جس میں رب کے معاملے میں دلائل سے بحث کا مفہوم ملتا ہے۔امام راغب نے لکھا ہے
''مخاصم کو خصم کہا جاتا ہے۔۔۔اصل میں خصم کے معنی کنارہ کے ہیں اور مخاصمت کے معنی ایک دوسرے کو کنارہ سے پکڑنے کے ہیں''(۷)

سورہ نساء کی آیت نمبر ۱۰۵ کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی لکھتے ہیں:

''قال الواحدی خصمک الذی یخاصمک وجمعه الخصماء واصله من الخصم وهو ناحیة الشئی وطرفه والخصم طرف الزاویه وطرف الشفار وقیل للخصمین خصمان ۔ لان کل واحد منهما فی ناحیة من الحجة والدعویٰ وخصوم السحابة وجوانبها''(۸)

واحدی کے حوالے سے امام رازی نے بھی اس کا مطلب بات کا کنارہ لیا ہے۔یعنی دو فریقوں میں سے ہر ایک اپنے دعوے کے لئے دلائل اور حجت کے کنارے پر ہو۔اسی طرح سورہ النمل میں ارشاد ہے:

''وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلیٰ ثَمُوْدَ اَخَاهُمْ صٰلِحًا ۔ اَنِ اُعبُدُوْا اللّٰهَ فَاِذَاُهُمْ فَرِیْقَانِ یَخْتَصِمُوْن ''(۹)

ترجمہ: بے شک ہم نے قوم ثمود کی طرف ان کے بھائی صالحؑ کو اس پیغام کے ساتھ رسول بنا کر بھیجا کہ لوگو اللہ کی بندگی کرو۔تو وہ دو فریق بن کر آپس میں جھگڑنے لگے۔

یعنی دونوں اپنے اپنے نقطہءِ نظر پر انتہائی شدت کے ساتھ قائم ہوگئے۔

اس آیت کی تفسیر میں امام رازی لکھتے ہیں:

''اما حوله (یختصمون)فالمعنی ان الذین اٰمنوا انما الا انهم نظروا فی حجة فعرفوا صحتها واذاکان کذٰلک فلان وان یکون خصما لمن لم یضلها واذا کان هٰذا الاختصام فی باب الدین دل ذٰلک علیٰ ان الجدال فی باب الدین حق وفیه ابطال التقلید ''(۱۰)

شاہ صاحب کے مطابق مخاصمے کا انداز ایک تو یہ ہے کہ صرف ان کے باطل عقائد کو بیان کیا گیا ہے، پھر انکی

برائیاں واضح کی گئی ہیں اور انکے متعلق ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے۔ دوسرے ان کے شبہات کو بیان کیا گیا ہے اور منطقی اور خطابی دلیلوں سے ان کا رد کیا گیا ہے(۱۱)۔

مخاصمہ کا مطلب مولانا امین احسن اصلاحی نے سورہ یٰسن کی آیت نمبر ۴۹ کی تفسیر میں بحث لکھا ہے (۱۲)اسی طرح سورہ نساء کی آیت نمبر ۱۰۵ کی تفسیر میں میں لکھا ہے:

''خصم اور مجادلہ کے معنی اچھے اور برے دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی بحث ،، جھگڑا، کٹ حجتی اور اعتماد و تذلل کی بنا پر شکوہ اور اصرار و الحاح کی بنا پر سفارش انہی دوسرے معنوں میں سورہ مجادلہ میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اور حضرت ابراہیمؑ کا قوم لوط کے لئے مجادلہ بھی انہیں معنوں میں ہے''(۱۳)

گویا کہ مولانا اصلاحی کے مطابق مخاصمہ اور مجادلہ قرآن مجید میں مترادف اصطلاحات کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔ سورہ ءمجادلہ میں حضرت خولہ کے جس مجادلے کا ذکر ہے اس کی نوعیت بھی اپنی بات اصرار کے ساتھ منوانے کی ہے۔ گویا کہ عصر حاضر میں مخاصمہ کے مفہوم کو محاورہ اور مکالمہ کے مفہوم سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ امام راغب نے محاورہ کے ضمن میں لکھا ہے:

''المحاورہ والحوار ایک دوسرے کی طرف کلام لوٹانا۔ اسی سے تحاور نکلا ہے (۱۴)''

محاورہ کے لفظ کے مخاصمہ کے مفہوم میں استعمال ہونے کی مثالیں قرآن مجید میں موجود ہیں۔ ارشاد ہے:

''قَدۡ سَمِعَ اللّٰہُ قَوۡلَ الَّتِیۡ تُجَادِلُکَ فِیۡ زَوۡجِھَا وَ تَشۡتَکِیۡۤ اِلَی اللّٰہِ وَاللّٰہُ یَسۡمَعُ تَحَاوُرَکُمَا اِنَ اللّٰہ سَمِیۡعٌ بَصِیۡر''(۱۵)

(بے شک اللہ نے اس عورت کی بات سن لی جو آپ ﷺ سے اپنے شوہر کے بارے میں جھگڑا کر رہی تھی اور اپنے غم کی شکایت اللہ سے کرر ہی تھی اور اللہ تم دونوں کی بات سن رہا تھا بے شک اللہ بہت خوب سننے والا اور جاننے والا ہے)۔

اس آیت میں اللہ نے پہلے حضرت خولہ کے انداز بیان کو مجادلہ قرار دیا اور پھر حضرت خولہؓ اور حضرت محمد ﷺ کی گفتگو کو محاورہ قرار دیا۔ امام رازی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''والمحاورہ المراجعہ فی الکلام من حار الشئی یحور

حورا ۔ ای رجع یرجع رجوعاًومنہ"نعوذ باللہ من
الحور بعد الکور ومنہ فما احار بالکلمہ ۔ ای فما اجاب
"(١٦)

امام رازی کی تصریح کے مطابق یہاں محاورہ مخاصمہ کے معنوں میں استعمال ہوا ہے اور اس میں نرمی، اصرار و الحاح اور زاری اپنے مؤقف کے حق میں دلائل دینے کا مفہوم شامل ہے۔اسی طرح سورہ کہف میں ارشاد ہے

"قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ
تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا"(١٧)

(اس کے ساتھی نے بحث کرتے ہوئے اس سے کہا کیا تم نے اس ذات کا انکار کیا جس نے تم کو مٹی سے بنایا ، پھر پانی کی بوند سے پھر تم کو ایک مرد بنا کر کھڑا کیا)۔

اس آیت میں دو مختلف عقائد ونظریات رکھنے والوں کے درمیان دلائل کے ساتھ بحث کا تذکرہ ہے اور فریقِ مخالف کو قائل کرنے کی کوشش ہے جس کو قرآن مجید نے محاورہ کے لفظ سے ذکر کیا ہے۔اس آیت کی تفسیر میں امام زمخشری نے لکھا ہے:

" یرجعہ الکلام من حار یحور اذا رجع وسئلتہ فما
احار کلمۃ "(١٨)

امام زمخشری کی تصریح سے بھی امام رازی کے مؤقف کی تائید ہوتی ہے اور اسی بات کا دیگر کئی مفسرین نے بھی ذکر کیا ہے۔ یہ مخاصمہ کا قرآنی منہج ہے۔ دیگر فرقوں کے ساتھ دلائل کے تبادلے اور گفت وشنید کو قرآن مجید نے اس انداز میں بیان کیا ہے۔

مخاصمہ کا قرآنی منہج:

قرآن مجید کے اس موضوع کو خاص طور پر شاہ ولی اللہ نے اصولی انداز میں پیش کیا ہے۔لکھتے ہیں

"وبالجملہ چوں قرآن بخوانی گمان مکن کہ مخاطبہ بود کہ بودندن دور گزشتند بلکہ
بحکم حدیث (لتتبعن سنن من قبلکم) ہیچ بلائے نبود دیگرامفو زنمونہ آں موجودست
پس مقصود اصلی بیان کلیات آں مقاصدست نہ خصوصیات آں حکایات ایں
ست "(١٩)

(جب آپ قرآن کی تلاوت کرنے بیٹھیں تو یہ ہرگز مت سمجھئے کہ یہ سب کچھ کسی ایسی قوم سے خطاب ہے جو کسی زمانے میں موجود تھی اور اب فنا ہوگئی ہے۔ رسول اکرم ﷺ کی یہ حدیث اپنے سامنے رکھیں کہ تم بھی گذشتہ لوگوں کے راستے پر چلو گے۔ اور یقین کیجئے یہ آج دین میں ایسی کوئی آفت نہیں ہے جس کا نمونہ پہلے سے موجود نہ ہو۔ لہٰذا جو باتیں کل کہی گئی تھیں ان کی حقیقت آج بھی اسی طرح موجود ہے۔ لہٰذا تفسیر کا اصل مقصد یہ ہونا چاہئے کہ اصل اصول اور ان کے حقیقی مقاصد کو بیان کیا جائے ورنہ ان حقایات کو دہرانے اسے کچھ حاصل نہیں)۔

حدیث مبارکہ کے حوالے سے شاہ صاحب قرآن مجید کی آیات مخاصمات کی روشنی میں اس سے ہدایات اخذ کرنے کی ہدایت کرتے ہیں اور مخاصمہ کے موضوع کی اصولی حیثیت کو واضح کرتے ہیں۔

شاہ صاحب کے مطابق قرآن مجید میں اس عنوان کے تحت اس وقت کے چاروں گمراہ فرقوں سے دو طرح سے مخاصمہ کیا۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"در قرآن مجید با چہار فرقہ ضالہ مخاصمہ واقع شدہ است مشرکین و یہود و نصاریٰ و منافقین و ایں مخاصمہ ہر دو قسم است یکے آنکہ آں عقیدہ باطلہ را بیاں کنند و تنصیص نمایند و بر شناعت او رد بر آں انکار کنند پس و دیگر آں کہ شبہات ایشاں تقریر نمایندہ آں را با ادلہ برہانیہ یا خطابیہ حل نمایند" (۲۰)

(قرآن مجید میں مشرکین، یہود، عیسائی اور منافقین چار گمراہ فرقوں سے مخاصمہ کیا گیا ہے۔ اس مخاصمہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو صرف ان کے باطل عقائد کو بیان کیا گیا ہے۔ پھر ان کی برآئیاں بیان کی گئی ہیں اور ان کے متعلق ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے۔ دوسرے ان کے شبہات کو بیان کیا گیا ہے اور منطقی اور خطابی دلیلوں سے ان کا رد کیا گیا ہے)۔

ذیل میں عہد نزولِ قرآن کے فرقوں سے مخاصمہ کو ان مفسرین کی تعبیرات کی روشنی میں ذکر کیا جائے گا

1 مشرکین سے مخاصمہ:

قرآن مجید میں چار گمراہ فرقوں کے حوالے سے جو آیات آئیں ہیں سب سے پہلے ان میں مشرکین کا ذکر آتا ہے۔

1.1 شاہ صاحب نے اپنے رسالہ میں مشرکین کے عقائد بیان کئے ہیں۔ پھر ملتِ ابراہیمی کا اصلی شعار واضح کیا کہ اصل دینِ ابراہیمی کن کن امور پر مشتمل تھا جن کو مشرکین نے ترک کر کے کیا کیا گمراہیاں اختیار کر لیں۔ دینِ ابراہیمی کے بنیادی عقائد کی وضاحت کی لیکن مشرکین نے ان امور کے متعلق گمراہی کی جو صورتیں پیدا کر لی تھیں؛ ان کی ایک ایک کر کے نشاندھی کی اور مثالوں سے وضاحت فرمائی۔ شرک، تشبیہ (۲۱)، تحریف (۲۲) اور عقیدہ ءِ رسالت و قیامت کے متعلق مشرکین کی گمراہی کی صورتیں بیان کیں اور پھر موجودہ زمانے سے بھی اس کی مثال فراہم کی (۲۳)۔

شاہ صاحب قرآن میں بیان کی جانے والی خرابیوں کا اطلاق موجودہ معاشرے کی خرابیوں پر کر کے ان کی نشاندھی بھی کرتے ہیں اور پھر ان کے حل بھی تجویز فرماتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ پھر ان بدعقیدگیوں کا جواب بھی مختلف طریقوں سے دیا گیا ہے اور ایک ایک کر کے ان کے شبہات کو دور کیا گیا ہے۔ ہر ممکن طریقے سے اپنے نظریات کا اثبات کیا گیا ہے۔ مثلاً شرک کے حوالے سے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''ایں مشرکان در خلق جواہر و تدبیر امور عظام ہیچ یک را شریک نمے دانستند و چوں خدائے تعالیٰ بر کارے ابرام فمایک ہیچ یک را قدرت ممانعت اثبات نمے کردند بلکہ اشتراک ایشاں در امور خاصہ بہ بعضے بندگان'' (۲۴)

(یہ مشرک کار تخلیق میں یا عظیم امور کی تدبیر و تصرف میں کسی کو بھی خدا کا شریک نہیں مانتے تھے۔ وہ یہ بھی عقیدہ رکھتے تھے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی امر کا ارادہ کرتا ہے تو اسکی راہ میں حائل ہونے والا کوئی نہیں۔ بلکہ ان کا شرک صرف ان امور کے متعلق تھا جو بعض بندوں کے ساتھ مخصوص تھے)

شاہ صاحب نے یہ واضح کیا ہے کہ قرآن مجید میں شرک کا جواب چار طریقوں سے دیا گیا ہے لکھتے ہیں:

''پس جواب اشراک اولاً طلب دلیل است و نقض تمسک بہ تقلید آباء وثانیاً عدم مساوات ایں بندگان با خدائے تبارک وتعالیٰ واختصاص خدا باستحقاق غایت تعظیم بخلاف ایں بندگان وثالثاً بیان اجماع انبیاء بریں مسئلہ (وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدونِ) ورابعاً بیان شناعت عبادت اصنام وسقوط

احجـار از مـراتـب کـمـالات انسـانیـه ۔ فکیف مرتبـه الالـوهیـه وایـں جـواب مسـوق سـت بـرائـے قومی کـه اصنام را معبود لذاته انگارند"(۲۵)۔

شاہ صاحب نے واضح کیا ہے کہ قرآن مجید میں شرک کے جواب کے لئے درج ذیل حکیمانہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے

(الف) پہلے مشرکین سے ان کے عقائد کی صحت کی دلیل طلب کی گئی ہے۔ان کے عقیدے کا ان کے آباء کے عقیدے کے خلاف ہونا ثابت کیا گیا ہے جس کی پیروی کا وہ دعویٰ کرتے تھے۔جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے

"اِنَ اِبرَاهِیمَ کَا نَ اُمّہَ قَانِتَا للّٰہ حَنِیفَا۔وِلَمۡ یَکُ مِنَ الۡمُشۡرِکِین(۲۶)۔

ترجمہ: (یقیناً ابراھیم اپنی ذات میں ایک پوری امت تھا اللہ کا مطیع وفرمان سب سے کٹ کر اللہ کا ہو رہنے والا اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا)۔

(ب) پھر یہ بتایا ہے کہ مشرکین کے مزعومہ خداؤں اور باری تعالیٰ میں کسی قسم کی مشابہت اور مساوات نہیں ہے،لہٰذا انتہائی درجہ کی تعظیم کا مستحق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

"قُل اَرَءَ یتُم شُرَکَاءِ کُمُ الّذِیۡنَ تَدۡعُونَ.......اِلّا غُرُورَا"(۲۷)

(اے نبی ان سے کہو کبھی تم نے اپنے شریکوں کو دیکھا بھی ہے جنہیں تم اللہ کے سوا پکارتے ہو؟ مجھے بتاؤ انہوں نے زمین میں کیا پیدا کیا ہے یا ان کی کوئی شرکت آسمانوں میں ہے یا ہم نے انہیں کوئی کتاب عطاء کی ہے جو ان کے اس بطور سند ہو۔نہیں ،حقیقت میں یہ ظالم ایک دوسرے سے محض جھوٹا وعدہ کرتے ہیں)۔

(ج) تیسرے یہ بتایا گیا ہے کہ گذشتہ زمانے کے انبیاء اور مرسلین بھی عقیدہ ءِتوحید پر متفق رہے ہیں۔

'وَمَـا اَرۡسَلۡـنَـا مِـنۡ قَبۡلِـکَ مِـنۡ رَسُـولِ اِلّا نُـوحِـیٓ اِلَـیۡـهِ اَنّـهُ لَا اِلٰـهَ اِلّا اَنَـا فَاعۡبُدُونِ"(۲۸)

(اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر ہم اس کے پاس وحی بھیجتے رہے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں ہے سو میری ہی عبادت کرو)۔

(د) چوتھے ان سے بتوں کو پرستش کی برائیاں بیان کی گئی ہیں اور یہ واضح کیا کہ لکڑی اور پتھر کے بت تو انسانی شرف وکمال کے مقابلے میں بھی انتہائی ہیچ ہیں پھر وہ خدائی مرتبہ کے لائق کس طرح ہو سکتے ہیں۔ارشاد ہے

''وَاِذْقَالَ اِبْرَاهِیمُ لِاَبِیهِ اٰذَرَ اَتَتَخِذُ اَصْنَامًا اٰلِهَةً اِنِّیٓ اَرٰكَ وَ قَوْمَكَ فِی ضَلَالٍ مُبِیْنٍ''(۲۹)

(اور جب ابراہیمؑ نے اپنے باپ آذر سے کہا کیا آپ بتوں کی پوجا کرتے ہیں میں آپ کو اور آپ کی قوم کو کھلی گمراہی میں دیکھتا ہوں)۔

بتوں کے بعض پوشیدہ قوتوں کے نمائندہ ہونے کی بھی نفی کی گئی ہے۔اسی طرح تشبیہ، تحریف، حشر ونشر کو محال سمجھنے اور رسالت پر انکے اعتراض کے بارے میں شاہ صاحب نے واضح کیا ہے کہ قرآن مجید میں ہر ایک گمراہی پر پہلے ان کے عقائد کی ان سے دلیل طلب کی گئی ہے، پھر انکی ایک عام اور معروف دلیل: تقلیدِ آباء کے ساتھ بھی اس کی عدم مطابقت ثابت کی ہے ان کے وارد کئے ہوئے اعتراضات اور شبہات کے جوابات دئے گئے ہیں۔آفاق اور انفس کے دلائل سے ان کے غلط مزعومات کی تردید کی اور اپنے درست نظرئے کے اثبات کے لئے دلائل دئے۔ خوفِ طوالت سے ہر ہر غلط عقیدے کی مثال بیان نہیں کی جارہی۔

1.2 سید مودودی کی تقسیم کے مطابق قرآن مجید ایک دعوت اور تحریک کی کتاب ہے۔اور وقت اور حالات کی مناسبت اور تقاضے کے پیشِ نظر آیات کا نزول ہوا ہے۔لہٰذا مشرکین کے متعلق موضوعات کی تردید کے لئے انہوں نے جو مقام مناسب سمجھتے ہوئے متعین کیا ہے وہ اس مرحلے کا ہے جس کو وہ دوسرا مرحلہ قرار دیتے ہیں، جبکہ مخالفت شدت اختیار کر چکی تھی۔ یہاں براہ راست خطاب مشرکین سے ہے۔اس سلسلے میں مولانا نے جو عنوان قائم کیا ہے وہ ''شرک، دعویٰ ءِ خود مختاری، انکار آخرت اور تقلیدِ آباء کی بین دلائل سے تردید'' کا ہے۔اللہ کی ذات و صفات میں شرک کی واضح انداز میں نفی کی گئی ہے۔عبادت اور بندگی کو اسی کے لئے خالص قرار دیا گیا ہے۔پھر اللہ کی حاکمیت وقضاء کے مطلق اختیار کو واضح کرتے ہوئے مولانا نے مشرکین کے دعویٰ ءِ خود مختاری کی تردید اس انداز سے کی کہ ہر شخص پر اس دعوے کی بے وقعتی ثابت ہو جائے۔قرآن کے احکامات کی تشریح مولانا نے اس انداز سے کی کہ متوسط درجہ کی عقل وفہم رکھنے والا انسان بھی یہ سمجھے بغیر نہیں رہ سکتا کہ مشرکین کے یہ مزعومات لغو اور بے وقعت ہیں، لیکن مولانا نے اس کو ایک موضوع کی حیثیت سے بیان نہیں کیا بلکہ دعوت کے اعلانیہ دئے جانے کے مرحلے پر پہنچنے کے بعد مخالفین کی ایک ایک غلط روی اور غلط فہمی کی تردید کی گئی ہے۔

دوسرا پہلو اس سلسلے میں مولانا کا ایک دوسرا عنوان ہے ''اعتراضات کے جواب اور الجھنوں کے حل'' اس عنوان کو بھی مولانا نے دوسرے مرحلے میں بیان کیا۔ اندازِ بیان کے فرق کے ساتھ دوسرا مضمون بھی پہلے کا حصہ

معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ اعتراض اور الجھنیں انہیں عقائد کے بارے میں تھیں۔ سید صاحب نے اس موضوع کو بیان کرنے والی آیت کی تشریح اس انداز سے کی ہے کہ ایک ایک اعتراض اور الجھن احسن طریقے پر حل ہو جاتی ہے۔ اس موضوع پر آپ کا انداز شاہ صاحب کے مماثل نظر آتا ہے۔ مثلاً سورہ لقمان کی تفسیر کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

> ''اس سورہ میں لوگوں کو دنیا کی لغویت اور نا معقولیت اور توحید کی صداقت و معقولیت سمجھائی گئی ہے اور انہیں دعوت دی گئی ہے کہ باپ دادا کی اندھی تقلید چھوڑ دیں اور کھلے دل سے اس تعلیم پر غور کریں جو حضور ﷺ خدا کی طرف سے پیش کر رہے ہیں۔ کھلی آنکھوں سے دیکھیں کہ ہر طرف کائنات میں اور خود انکے اپنے نفس میں کیسے کیسے صریح آثار اس کی دلیل پر شہادت دے رہے ہیں''(۳۰)

یہاں ایک اور بات قابلِ وضاحت ہے۔ کہ شاہ ولی اللہ نے جہاں پر تقلیدِ آباء کی بات کی ہے وہاں انہوں نے اس کو مثبت معنوں میں لیا ہے اور مشرکین کو یہ باور کرایا ہے کہ تم جو اپنے آباء کی پیروی کا دعویٰ کرتے ہو تو تمہارا عمل اس کے خلاف ہے۔ جیسا کہ (حوالہ نمبر ۲۵) اور (حوالہ نمبر ۵۵) سے واضح ہے کہ وہ دینِ ابراہیمی کی پیروی کا دعویٰ کرتے ہیں۔ گویا کہ آباء (دین ابرہیمی کے پیروکار) کی پیروی تو تمھیں کرنی چاہیے جو کہ تم نہیں کر رہے۔ مگر سید مودودی جب تقلیدِ آباء کا ذکر کرتے ہیں تو وہ اس کو منفی معنوں میں لیتے ہیں اور وہ قرآن مجید کی آیتوں سے اس کی تردید کرتے ہیں اپنی تشریحات کے لئے جو عنوان وہ قائم کرتے ہیں وہ بھی ان کے نقطۂ نظر کی تائید کرتا ہے۔ مثلاً (تقلیدِ آباء کی بیّن دلائل سے تردید)۔ اس سے یہ ظاہر ہے کہ سید مودودی یہاں پر مشرکین کے غلط عادات وعقائد کو اختیار کئے رکھنے کیلئے تقلیدِ آباء کا سہارا لینے کی نفی کر رہے ہیں، یعنی ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جن آباءواجداد کی پیروی کو تم غلط عقائد کے لئے بطور دلیل لاتے ہو وہ دینِ ابراہیمی کے پیروکار تھے ہی نہیں بلکہ وہ خود گمراہ تھے۔

اسی طرح آیت قرآنی ''اَلَا لِلّٰهِ الدِّيۡنُ الۡخَالِصُ... كَفَّارٌ''(۳۱) کی تشریح میں لکھتے ہیں:

> ''اگر کوئی شخص اللہ کے سوا کسی اور کی خالص اور بے آمیز بندگی کرتا ہے تو غلط کرتا ہے اسی طرح اگر وہ اللہ کی بندگی کے ساتھ غیر کی بندگی کی آمیزش کرتا ہے تو بھی سراسر حق کے خلاف کرتا ہے۔ دنیا کے مشرکین کبھی اس بات پر متفق ہی نہیں ہوتے کہ اللہ کے ہاں رسائی کا ذریعہ آخر کونسی ہستیاں ہیں۔۔۔ یہ تو ایسا عقیدہ

ہے کہ جو محض وہم، اندھی عقیدت اور اسلاف کی بے سوچے سمجھے تقلید کی وجہ سے
لوگوں میں پھیل گیا ہے۔اس لئے لامحالہ لوگوں میں اختلاف ہونا ہی ہے"(۳۲)

اس مقام پر غیر اللہ کی عبادت کی دونوں صورتوں میں تردید کی گئی ہے۔ پھر مشرکین کا یہ قول کہ ہم غیر اللہ کی عبادت اللہ کے قرب کے حصول کے لیے کرتے ہیں۔مولانا نے قرآن مجید کی رو سے اس کی حقیقت واضح کی ہے کہ غیر اللہ کے اللہ کے قرب کا ذریعہ ہونے کی ضمانت ہی موجود نہیں۔ یہ تو مشرکین کی افتراء پردازی ہے۔شرک اور توحید میں کسی صورت یکجائی نہیں ہوسکتی۔قرآن میں بہت سے مقامات پر شرک کی تردید کی گئی ہے اور توحیدِ خالص کی تعلیم دی گئی ہے۔اسی طرح سید صاحب نے مشرکین کے دیگر تمام مزعومات اور اعتراضات اور الجھنوں کے حوالے سے سورتوں کے دیباچوں میں تصریحات کی ہیں اور آیات کی تشریحات کے دوران بھی ان سب نکات کو واضح کیا ہے۔

1.3 مولانا امین احسن اصلاحی کی تقسیم کے تحت شاہ صاحب کے علم المخاصمہ سے ملتے جلتے مباحث ان کے دو گروپس، گروپ نمبر دو"ملت ابراہیمی کی تاریخ اور اس کے اصول وفروع کا گروپ" اور گروپ نمبر چار"نبوت و رسالت گروپ" میں ملتے ہیں۔نبوت و رسالت گروپ میں انبیاء کی زبانی اساسی مسائل توحید، معاد اور نبوت کی وضاحت کی گئی ہے۔منکرین کے اعتراضات کے جوابات دئے گئے ہیں ۔اعتراض و انکار کے اسباب کی بھی نشاندھی کی گئی ہے۔آفاق وانفس اور آثارِ کائنات کے دلائل وشواھد سے تذکیر کی گئی ہے۔گذشتہ اقوام نے ان اساسیات کا انکار کر کے جو نقصانات اٹھائے ان کا حوالہ دے کر بھی مشرکین کی غلط فہمیوں کی تردید کی گئی ہے، اور یہ سرگذشتیں سنا کر دینِ اسلام کے معاملہ میں نبی کریم ﷺ اور انکی امت کی حالت بھی واضح کی گئی ہے۔اگرچہ مشرکین سے متعلق آیات دیگر گروپس میں بھی ہیں، مگر وہاں عنوان غالب موضوع کی مناسبت سے ہے۔البتہ اصلاحی صاحب کے متعین کردہ دوسرے گروپ"ملت ابراہیمی کی تاریخ اور اس کے اصول وفروع" کا انداز مشرکین کے معاملے میں شاہ صاحب کے طرزِ فکر کے مماثل ہے۔دوسرے گروپ میں مشرکین کے سامنے توحید اور آخرت کے دلائل پیش کر کے مشرکین پر اظہارِ تعجب کیا گیا ہے، اور انکو انکی روش کے نتائج سے آگاہ کیا گیا ہے۔حضرت ابراہیمؑ نے توحید کے ثبوت میں جو دلائل دئے ان کا بھی تذکرہ ہے۔عقل وفطرت اور آفاق وانفس کے دلائل سے بھی دینِ ابراہیم کی وضاحت کی گئی ہے۔تاریخی شہادتیں پیش کر کے قریش کو عبرت پکڑنے کی نصیحت کی گئی ہے۔سورہ الانعام کے عمود کا ذکر کرتے ہوئے مولانا اصلاحی نے لکھا ہے:

''مخاطبین کے سامنے توحید، معاد اور آنحضرت ﷺ کی رسالت کے دلائل واضح کرتے ہوئے ان کو ایمان لانے کی دعوت دی گئی ہے اور ساتھ ہی یہ تنبیہ کی گئی ہے کہ اگر انہوں نے یہ دعوت قبول نہ کی تو اس انجام سے دوچار ہونے کے لئے ان کو تیار رہنا چاہئے۔ جس سے رسولوں کی تکذیب کرنے والی قوموں کو دوچار ہونا پڑا۔ اہل عرب چونکہ حضرت ابراہیمؑ کی اولاد تھے ۔اسی وجہ سے اس سورہ میں اس حجت کو خاص طور پر نمایاں کیا گیا ہے، جو حضرت ابراہیمؑ نے اپنی قوم کے سامنے پیش کی تا کہ قریش پر یہ واضح ہو جائے کہ اصل دین دینِ ابراہیمی ہی ہے اور اس کے حقیقی وارث حضور ﷺ اور انکے صحابہ ہیں یا قریش'' (۳۳)

اسی طرح چوتھے گروپ کی سورہ الفرقان کے تعارف میں لکھتے ہیں۔

''سورہ الفرقان کا عمود نبی کریم ﷺ اور قرآن مجید کا دفاع ہے۔ مخالفین نے جو شبہات واعتراضات قرآن اور پیغمبر پر اٹھائے ہیں وہ اس میں نقل کر کے ان کے جواب دئے گئے ہیں ساتھ ہی مخالفین کے اعتراض وانکار کے اصل محرکات کا بھی پتہ دیا ہے، اور قرآن مجید کی جن باتوں پر وہ متوحش تھے مثلاً دعوتِ توحید یا انذارِ عذاب وہ مزید دلائل سے مبرھن کی گئی ہیں'' (۳۴)

گویا کہ شاہ صاحب نے قرآن کے اتمامِ حجت کو بڑے واضح انداز میں سامنے رکھ دیا ہے۔ اور مشرکین کے ہر ہر غلط دعوے کے دلائل کے زور سے غلط ثابت کیا اور انداز کے تنوع کے ساتھ یہ پہلو باقی دونوں مفسرین کے ہاں بھی نظر آتا ہے۔

2 یہود سے مخاصمہ:

2.1 علم المخاصمہ کے تحت شاہ صاحب کے نزدیک دوسرے نمبر پر یہود سے مخاصمہ کیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں یہود کے متعلق جو آیات وارد ہوئی ہیں وہ اسی موضوع کے تحت شمار کئے جانے کے لائق ہیں۔ یہود کی کلام اللہ میں تحریف کے بارے میں شاہ صاحب ابن عباس کے حوالے سے یہ نقطہ ءِ نظر اختیار کرتے ہیں کہ یہود اصل توراۃ میں نہیں بلکہ توراۃ کے ترجمہ وغیرہ میں تحریف کرتے تھے۔ کچھ الفاظ بدلے، کچھ چھپائے، انکا مذہبی تعصب، بدعملی،

رسالتِ محمدی سے انکار، اللہ رسول کی بے ادبی اور دیگر اخلاقی برائیاں انکا شیوہ تھیں جنکی شاہ صاحب ایک ایک کر کے وضاحت کرے ہیں۔قرآنی آیات کی روشنی میں ان موضوع کو اصولی حیثیت دے کر واضح کرتے ہیں۔شاہ صاحب یہود کی تحریف کی نشاندھی کرتے ہیں اوران کے تحریف کرنے کے اسباب کو بھی اجاگر کرتے ہیں، اور پھر حقیقتِ حال سے بھی آگاہ کرتے ہیں، مثلاً

''ازاں جملہ آں ست کہ فرق میاں متدین، کافر و فاسق جاحد در ہر ملتے بیان کردہ اند، وکافر راخلود نار وعذاب شدید اثبات نمودہ اند وفاسق راخروج از نار بشفاعت انبیاء درست کردہ اند ودر تقریر ایں معنیٰ در ہر ملتے اظہار نام متدین باٰں ملت کردہ اند۔ودر توراۃ یہودی وعبری راایں مزلت اثبات نمودہ اند ودر انجیل نصرانی رادریں مرتبہ داشتہ اند ودر قرآن عظیم مسلماناں راایں مزیت نہادہ اند ومناط حکم ایماں ست بخدا وروز آخرت انقیاد پیغامبری کہ برایشاں مبعوث باشد وعمل بشرائع ملت واجتناب از منہیات آں نہ خصوص ہیچ فرقہ لذاتہا۔پس یہود دانستند کہ ہر یہودی باشد یاعبری البتہ بہشتی خواہد بود شفاعت انبیاء واخلاص خواہد ساخت وجز چند روز دوزخ نخواہد ماند۔اگر چہ مناط حکم متحقق نہ شود بخدا بوجہے اوردہ باشد کہ صحیح نو بود واز ایماں باخرت وبرسالت پیغمبری مبعوث باشناں خطے ادراک نہ کردی باشد وایں خلط صرف است وجہل محض''(۳۵)

(اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ہر مذہب میں فاسق و دیندار اور کافر و منکر کا باہمی فرق بتایا گیا ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ کافروں پر بڑا سخت عذاب ہوگا اور وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں رہیں گے البتہ فاسقوں کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ انبیا کی شفاعت کے ذریعے عذاب سے نجات پالیں گے اس حقیقت کے اظہار کے لئے ہر مذہب نے ان لوگوں کے نام لئے ہیں جو اس دین کے ماننے والے تھے چنانچہ تورات میں یہ مرتبہ یہودی اور عبری کو بخشا گیا ہے اور انجیل میں نصرانی کو اور قرآن پاک میں مسلمان کو یہ شرف عطا ہوا ہے لیکن ان تمام کتابوں میں ان الفاظ سے صرف وہی لوگ مراد ہیں جو اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان

رکھتے ہوں اور اپنے پیغمبر کی اطاعت کرتے ہوں شریعت کے احکام پر عمل کرتے ہوں اور ممنوعات اور محرمات سے دور رہتے ہوں یہاں ان الفاظ اور اصطلاحات سے کوئی خاص فرقہ مراد نہیں ہے لیکن یہودیوں نے یہ سمجھ لیا کہ صرف یہودی اور عبری ہی جنت میں جائیں گے اور انبیا کی شفاعت صرف نہیں کو عذابِ جہنم سے نجات دلائے گی اور اگر وہ جہنم میں گئے بھی تو چند دنوں سے زیادہ وہ وہاں نہ رہیں گے، گو مدارِ حکم بھی موجود نہ ہو اگرچہ وہ خدا پر صحیح طور پر ایمان بھی نہ رکھتے ہوں اور آخرت اور رسالت پر انکا ایمان بھی نہ ہو۔ لیکن ان کا یہ سمجھنا محض جہالت اور حماقت ہے)۔

شاہ صاحب کے درج بالا بیان سے یہود کے بارے میں انکا نقطہءِ نظر واضح ہے، یعنی قرآن مجید یہود کی ایک دوسری خامی یہ بتاتا ہے کہ انہوں نے اللہ کی پسند و ناپسند کو اپنے نام یعنی یہودی ہونے اور نہ ہونے کے ساتھ مخصوص کر لیا تھا، جبکہ قرآن مجید اس تصور کی تردید کرتا ہے۔ کہ اللہ کی پسند و ناپسند انسانوں کے اعمال کے ساتھ وابستہ ہے نام کیساتھ نہیں۔ اسی طرح شاہ صاحب کے نزدیک قرآن مجید نے یہود کی مزید گمراہیوں کو تحریف (۳۶)، کتماں آیات (۳۷)، افتراء باللہ (۳۸)، مباہلہ (۳۹) کی شکل میں تفصیلاً یا اجمالاً بیان کیا ہے، انکے اعتراضات کی بے وقعتی کو واضح کیا گیا ہے اور پھر ان کے جوابات دئے گئے ہیں۔ شاہ صاحب اس کے بعد قرآن مجید کی روشنی میں رسالت کے حدود و فرائض پر روشنی ڈالتے ہیں شریعتوں کے اختلاف کی نوعیت واضح کرتے ہیں اور زمانہءِ حال میں یہودی علماء کے نمونے سے آگاہ کرتے ہیں۔

2.2 سید مودودی اہل کتاب کے ساتھ سلوک کے بارے میں ایک عنوان دعوت کے تیسرے مرحلے میں متعین کرتے ہیں۔ اہل کتاب کے ساتھ سلوک کا معاملہ ہجرت مدینہ کے بعد پیش آیا، جب مسلمانوں کو یہود کے ساتھ مناسب روش اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اختیارات یا تجارت وغیرہ انکا اجارہ نہیں ہے۔ سید صاحب کے بقول یہ بتایا گیا ہے کہ یہود کی ناراضگی کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ ان کے صالح عنصر کا رویہ اس بات کا ثبوت ہے کہ علمائے یہود کی حق پوشی، ناجائز اعتراضات، اخلاقی برائیوں، حضرت محمد ﷺ کی تحقیر، کتمانِ حق، شرک، صدقات میں بدنیتی، جبت و طاغوت، التباسِ حق و باطل، اعترافِ حق میں بخل اور حسد و تعصب میں انکو تنبیہ ہے، اور سزا کا اعلان کیا گیا ہے۔ انکی ذمہ داریوں کا احساس دلایا گیا ہے اور بدترین انجام کی خبر دی ہے۔

سورہ المائدہ کے دیباچے میں سید صاحب لکھتے ہیں۔ ''یہود کا زور اب (صلح حدیبیہ کے قریبی زمانے میں) ٹوٹ چکا تھا اور شمالی عرب کی تمام یہودی بستیاں اب مسلمانوں کے زیرِ نگیں آ چکی تھیں۔ اس موقع پر انکو ایک بار پھر انکے غلط رویے پر متنبہ کیا گیا اور انہیں راہ راست پر آنے کی دعوت دی گئی ہے'' (۴۰)۔

اسی طرح آیت کی تشریحات کے دوران ان تمام امور کو وضح کرتے ہیں مثلاً

''وَلَوْ آمَنَ اَهْلَ الْكِتَابِ ... مُحِيْط'' (۴۱)

اگر اہلِ کتاب ایمان لے آتے تو ان کے لئے بہتر ہوتا۔ اس رکوع میں ان کے ایمان سے شروع کر کے ان کے اندر کے مختلف گروہوں اور ان کے مختلف رویّوں کی وضاحت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو ان سے برتاؤ کی ہدایات بھی دی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی حکمت اور فیصلوں کی خبر بھی دی ہے۔ اس آیت کے ضمن میں مولانا کی تشریح کا خلاصہ درج ذیل موضوعات سے سمجھا جا سکتا ہے

یہود کی سزا، انکی صدقات و خیرات کی حقیقت، منافق و یہود سے دوستی ناجائز، انکا اعتراض بے جا ہے، اہل کتاب کو آگاہی، کوئی انکا ولی نہ ہوگا، اصل توراۃ و انجیل پر ایمان کی دعوت، اہل کتاب کی خام خیالی (۴۲)

2.3 مولانا اصلاحی کے مطابق یہود کے صالحین و مفسدین کے رویوں کی وضاحت نبوت و رسالت گروپ میں کی گئی ہے۔ اسی گروپ میں یہود کو انکے رویہ پر تنبیہ اور مسلمانوں کو ان کے تکالیف دینے کے مقابلے میں صبر و ثبات کی تلقین کی گئی ہے اور مخالفین کے بالآخر پامال ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اصلاحی صاحب نے ملت ابراہیمی کی تاریخ اور اس کے اصول و فروع'' کے گروپ میں بھی یہود سے متعلق جن آیات کا تعین کیا ہے وہ شاہ صاحب کے علم المخاصمہ سے مطابقت رکھتی ہیں۔ اس میں تبلیغ اور زجر و توبیخ کے علاوہ جنگ اور جزیہ کے احکامات بھی بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً سورہ النمل کے دیباچے میں لکھا ہے:

''اس سورہ میں ان (بنی اسرائیل) کے صالحین و مفسدین کا رویہ نسبتاً وضاحت سے زیر بحث آیا ہے۔ حضرت موسیٰ کی سرگذشت حضور ﷺ کو اس مقصد سے سنائی گئی ہے جس مقصد سے سورہ یوسف کہ اس آئینہ میں اچھی طرح دیکھ لیں۔۔۔ قریش پر واضح کیا ہے کہ اللہ نے حضرت موسیٰ کو فرعون اور اس کی قوم کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا۔ اسی طرح اس نے اس پیغمبر اور اس کتاب کو

تمہاری طرف بھیجا ہے۔ تاکہ تم پر اللہ کی ہدایت واضح ہو جائے، اور تمہارے پاس گمراہی پر جمے رہنے کے لئے کوئی عذر باقی نہ رہ جائے۔۔ بنی اسرائیل پر یہ حقیقت واضح فرمائی کہ اگر محمد اللہ کے رسول نہ ہوتے تو کس طرح ممکن تھا کہ حضرت موسیٰ کی زندگی کے ان گوشوں سے بھی واقف ہوتے جن سے تم بھی صحیح صحیح اور تفصیل کے ساتھ واقف نہیں ہو' (۴۳)

اسی طرح دیگر اختلافی امور اور یہود سے متعلقہ دیگر معاملات کے بارے میں مولانا اصلاحی نے تشریحات کی ہیں۔

3 مسیحیوں سے مخاصمہ:

3.1 شاہ صاحب اپنے رسالہ اصول تفسیر میں علم المخاصمہ کے تحت تیسرے گروہ یعنی عیسائیوں کے بارے میں قرآن مجید کے مضامین کو بیان کرتے ہیں۔ ان کے مطابق قرآن ان کے اشکالات کو بیان کر کے ان کو اصل حقیقت سے آگاہ کرتا ہے ۔مثلاً شاہ صاحب ان کے ابنیتِ مسیح کے اشکال کی توجیہ بیان کرتے ہیں (۴۴)۔ رفعِ عیسیٰ کے متعلق بھی ان کے غلط عقیدے کی وضاحت کی (۴۵)۔ فارقلیط (۴۶) کے غلط تعین کرنے کی نشاندہی کی۔

شاہ صاحب موجودہ زمانے میں عیسائیوں کے نمونوں کی نشاندھی کرتے ہیں، پھر بنیادی عقائد کے بارے میں انکی گمراہیاں اور غلط فہمیاں ذکر کر کے ان کی تردید کرتے ہیں اور آخر میں موجودہ زمانہ میں عوام الناس کو عیسائیوں کی سی روش سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں مثلاً فرماتے ہیں

''اگر خواہی کہ نمونہ آں ازیں فریق ملاحظہ کنی امروز اولاد مشائخ واولیا را تماشا کن ۔ درحقِ آبائے چہ ظنون رند وتا کجا کشیدہ بردہ اندر (وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون)'' (۴۷)۔

(اگر آپ اس قوم کا صحیح نمونہ خود دیکھنا چاہتے ہوں تو گذشتہ دور کے بزرگوں اور اولیا اللہ حضرات کی اولاد کو ملاحظہ فرمائے اور دیکھئے کہ انہوں نے اپنے آباء کو کیا کیا مراتب نہیں دے رکھے اور حقیقت تو یہ ہے کہ وہ اپنے بزرگوں کو درحقیقت تو خدا نہیں کہتے مگر وہ ان میں جن صفات کو دعویٰ کرتے ہیں انہیں خدا سے پست

بھی نہیں ہونے دیتے)

قرآن مجید کی آیت کی روشنی میں شاہ صاحب موجودہ زمانہ میں امت محمدی کو عیسائیوں کی سی روش سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں اور عملی مثالوں کے ذریعے سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔

3.2 سید مودودی تیسرے مرحلے میں نصاریٰ کے مضمون کی جگہ متعین کرتے ہیں۔ان کے طرز فکر کے مطابق قرآن میں نصاریٰ کو اصل انجیل پر ایمان لانے کی دعوت دی گئی ہے۔اہل کتاب سے تعلق کی نوعیت بیان کی گئی ہے۔انکے ساتھ قیام وطعام، نکاح اور ذبیحہ کے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

3.3 مولانا اصلاحی نبوت ورسالت گروپ میں ہی گذشتہ ابنیاء کے تذکروں کے ذریعے نصاریٰ کے بارے میں صحیح رویہ سے آگاہ کرتے ہیں اور عیسائیوں کے بارے میں وارد ہونے والی آیت سے مولانا ان سے برتاؤ کے لئے ہدایات اخذ کرتے ہیں۔ بالخصوص سورہ الفرقان کا عمود قرآن مجید کا دفاع ہے۔اس سلسلے میں نصاریٰ کے شبہات جو پیغمبر اور قرآن مجید کے خلاف اٹھائے گئے ہیں ان کی تردید کی گئی ہے۔اور اس سلسلے میں دلائل سے وضاحت کی گئی ہے۔

4 منافقین کے ساتھ مخاصمہ:

4.1 شاہ صاحب نے منافقین کے گروہ اور انکے عقائد کے بارے میں وضاحت کی ہے کہ قرآن مجید میں منافقین کے پیدا کئے گئے شبہات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کے اعتراضات کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں ۔شاہ صاحب نے عہدِ نبوی میں عملی اور اعتقادی نفاق کی نشاندہی کی ہے۔اعتقادی نفاق کے بارے میں اللہ تعالیٰ نبی کریم کو آگاہ فرما دیا کرتے مگر انکے خیال میں چونکہ اب قلبی معاملات تک رسائی ممکن نہیں اس لئے اس کا معاملہ وہ اللہ کے سپرد کرتے ہیں البتہ عملی نفاق کے حوالے سے عہد بنوی کے منافقین کے رویوں سے بھی مثالیں پیش کرتے ہیں شاہ صاحب نے منافقین کی مختلف اقسام ذکر کی ہیں (۴۸) اور عصرِ حاضر میں اس سے آگاہ ہونے کے لئے رہنمائی بھی کرتے ہیں۔احادیث کی روشنی میں بھی شاہ صاحب علاماتِ نفاق کی وضاحت کرتے ہیں۔شاہ صاحب نے نشاندہی کی ہے کہ منافقین کے شکوک وشبہات کی مختلف وجوہات تھیں اور غالب وجہ یہ تھی کہ بحثیتِ بشر ایک نبی کو عام انسانوں سے بالاتر سمجھنا ان کے لئے مشکل ہو رہا تھا کیونکہ رسول اللہ ﷺ اس کے ساتھ ساتھ فرمانروا بھی تھے (۴۹)۔لہٰذا ان کی مادی اغراض ان کے درست فہم کے راستے میں حارج ہو رہی تھیں۔اس پس منظر کو واضح کرتے ہوئے انکا مقصد موجودہ زمانے میں منافقین کے نمونوں سے آگاہ کرنا ہے اور وہ واضح کرتے ہیں کہ اس

باب میں اہل ایمان کو ان سے برتاؤ کے لئے صحیح رویہ کی ہدایت دی گئی ہیں۔اس مقصد کے لئے شاہ صاحب نفاق کے اسباب اور اقسام کی وضاحت کرتے ہوئے اس سلسلے میں ہمارے لئے ہمارے فریضے کی وضاحت کرتے ہیں:

4.2 سید مودودی کی فکر کے مطابق منافقین سے متعلق جو ہدایت نازل ہوئی ہیں ان میں منافقانہ تصور اسلام کی نفی کی گئی ہے۔اہل ایمان کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ مومن و منافق میں تمیز کریں۔ان کی منافقانہ روش کی پردہ دری کی گئی ہے۔پھر غیر اللہ کی بندگی کو منافقت کا ثبوت قرار دیا گیا ہے۔صحیح اسلام کی تعریف یہ بتائی کہ اسلام پر ہر رشتہ کو ترجیح نہ دینا منافقت ہے۔اس کے علاوہ اس امر کی بھی وضاحت ملتی ہے کو جو منافقین اپنے سازشی عزائم کو خفیہ بھی نہ رکھیں اور علی الاعلان نقصان پہنچانے پر اتر آئیں ان کے ساتھ کیا برتاؤ کیا جائے۔گویا محارب منافقین کے ساتھ معاملہ کے لئے ہدایت دی گئی ہیں۔پھر منافقین کے بارے میں قانونی مسائل کی وضاحت کی گئی ہے۔منافقین کی نفسی کیفیت کی تصویر کشی کی گئی ہے۔اس کے علاوہ منافقین کی گمراہی کے اسباب بھی بیان کئے گئے ہیں۔منافقت کو پہچاننے کی علامات بھی ذکر کی گئی ہیں اور فتح یا ناکامی کی صورتوں کی وضاحت کی گئی ہے۔منافقین کی ظاہری بھلائیوں کی قلعی کھولی گئی ہے۔منافقت کا انجام بھی بیان کیا گیا ہے اور دنیا میں منافق سے برتاؤ کے لئے ہدایات بھی دی گئی ہیں۔یہ موضوع سید صاحب نے تحریک کے تیسرے مرحلے میں متعین کیا ہے، مثلاً سورہ النساء کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

> ''منافقین کے مختلف گروہ مختلف طرزِ عمل رکھتے تھے۔اور مسلمانوں کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل تھا کہ کس قسم کے منافقوں سے کس قسم کا معاملہ کریں۔ان سب کو الگ الگ طبقوں میں تقسیم کر کے ہر طبقہ کے منافقوں کے متعلق بتادیا گیا کہ ان کے ساتھ کیسا برتاؤ کیا جانا چاہئے''(۵۰)۔

منافقین سے متعلقہ آیات کے ضمن میں مولانا کی تشریحات سے انکا طرز فکر بخوبی سامنے آجاتا ہے خوف طوالت کے باعث مولانا کی تشریحات کی طرف ممکنہ موضوع سے اشارہ کیا جائے گا مثلاً:

> ''اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ ... الشّٰکِرِیْنَ''(۵۱)۔
>
> تو کیا وہ وفات پا گئے یا قتل کردئے گئے تو تم پیٹھ پیچھے پھیر جاؤ گے۔جو پیٹھ پیچھے پھر جائے گا وہ اللہ کا کچھ نہیں بگاڑے گا اور اللہ شکر گزاروں کو صلہ عطاء فرمائے گا۔
>
> اس مضمون کی وضاحت سید صاحب نے منافقانہ تصور اسلام کی

تردید(۵۲) کےعنوان سے کی ہے۔یعنی اگرلوگ محض محمدﷺ کی موجودگی کی وجہ سےاس تحریک میں شمولیت گوارا کرتے ہیں توایسا اسلام بے وقعت ہے۔

4.3 مولانا اصلاحی کے نقطہءنظر سے نبوت و رسالت گروپ میں ہی منافقین کے بارے میں وضاحت کی گئی ہے۔بعض مقامات پر بالخصوص سورہ احزاب میں واضح احکام ہیں۔جبکہ منافقین ومنافقات نے بعض مفاسد کی قرآنی اصلاحات کا بہانہ بنا کر؛ جوکہ عرب معاشرہ میں عام تھے،اسلام کے خلاف پروپیگنڈہ کی مہم چلارکھی تھی۔اس گروپ میں منافقین کے پھیلائے ہوئے فتنوں کی طرف اشارات والی آیات بھی شامل ہیں۔منافقین کی خصوصیت کوآیات کی تشریحات کےضمن میں بیان کیا گیاہے۔پھران پر تفصیلی تبصرہ کے بعد آیات قرآنی کی رو سے ان کے بارے میں حتمی فیصلہ ذکرکیا گیاہے؛ کہ انکا محاسبہ کیا جائے۔مولانا اصلاحی اس پہلوکو بالکل واضح انداز میں بیان کرتے ہیں کہ قرآن نے ان کے سامنے دوراہیں کھلی رکھی ہیں یاتو اخلاص عقیدہ وعمل اختیارکریں،یا پھرجس کے ساتھ قلبی طور پر وابستہ ہیں ان کے ساتھ ان کے انجام میں شریک ہوجائیں۔اس کے علاوہ شریعت گروپ کی سورہ النساء میں بھی منافقین کا تفصیلی تذکرہ ہے۔انکی پہچان کرانے کے لئے ہدایت اوراشارات دئے گئے ہیں۔

شاہ صاحب نے اپنے رسالہ اصول تفسیر میں یہود،عیسائی،مشرکین اور منافقین کے بارے میں جوکچھ لکھا وہ بنیادی باتیں قرآن مجید کے حوالے سے بیان کی ہیں۔ان کےفہم کے مطابق دیگرگمراہ فرقوں سے مخاصمہ کی صورت یہ ہے جوانہوں نے بیان کی۔البتہ ایک نقطہ جوشاہ صاحب نے خصوصاً بیان کیااور بہت اہمیت کا حامل ہے،وہ یہ ہے کہ ؛جس طرح وہ منافقین کے معاملے میں زمانہءِحال میں امتِ مسلمہ کے لئے لائحہ عمل مرتب کرتے ہیں اوردورنبوی کے منافقین کے بارے میں نازل ہونے والی آیات کا اطلاق آج کے منافقین پرکرتے ہیں اسی طرح سیدمودودی بھی قرآن میں یہ آفاقیت اورعالمگیریت تلاش کرتے ہیں۔سیدمودودی کے ہاں یہ چیزنمایاں ہے کہ وہ گمراہ فرقوں کی تردیداورانکے عقائد کے بارے میں محض استدلال ہی نہیں کرتے بلکہ انکو مقابل گروہ کےطور پرخصوصی اہمیت دیتے ہیں،کیونکہ یہ ان کے نزدیک قرآن کے بنیادی مقصد کا تقاضا ہے۔دور حاضر کے منکرین کی الجھنوں کے حل بھی نہایت وضاحت سے پیش کرتے ہیں تاکہ کوئی حجت باقی نہ رہے۔مولانا اصلاحی صاحب نے بھی بنیادی تعلیم کو بیان کیاہے،مگران مشترک پہلوؤں کےعلاوہ ان کے ہاں ایک منفرد پہلو یہ ہے کہ مولانا اصلاحی نے مشرکین کی گمراہیاں ،گمراہیوں کی تردید،گمراہیوں کے اسباب اورنتائج بیان کرنے کے علاوہ ان کی موجودہ اخلاقی حالت بیان کی ہے اوراس کونمایاں انداز میں پیش کیاہے۔مولانا دین ابراہیمی کی وضاحت میں شاہ صاحب سے مماثلت رکھتے ہیں۔

درج بالا موضوعات پر ان مفسرین کے اندازِ بیان سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تفاسیر عصر حاضر میں معاشرتی معاملات کے لئے راہنمائی بھی فراہم کرتی ہیں اور قرآن مجید کی جامعیت سے بھی روشناس کراتے ہوئے درست فہم سے بھی آگاہ کرتی ہیں۔ مخاصمہ کے قرآنی منہج کی جو وضاحت یہ تفاسیر مہیا کرتی ہیں ان سے خصوصاً ''محاورہ اور مکالمہ'' کے تناظر میں اہل کتاب اور دیگر فرقوں سے معاملات کے لئے قرآن مجید کی ہدایات کے کئی نئے رخ سامنے آئیں گے۔ مثال کے طور پر نظریاتی اعتبار سے قرآن مجید کا سب سے زیادہ بعد مشرکین سے ہے، مگر مکالمہ میں ان کے بھی جذبات کو مجروح نہیں کیا بلکہ عقل کو اپیل کیا ہے یعنی کہ تنقید عقلی بنیاد پر کی جائے نہ کہ الزامی بنیاد پر۔ جیسا کہ ارشاد ہے

''وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ''(۵۳)

اور (اے ایمان والو) یہ لوگ اللہ کے سوا جن کو پکارتے ہیں انہیں گالیاں نہ دو کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ شرک سے آگے بڑھ کر جہالت کی وجہ سے اللہ کو گالیاں دینے لگیں۔

ایک طرف یہ وسعت نظری ہے۔ اسی طرح اہل کتاب کو کہا گیا

''قُلْ يٰاَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰه''(۵۴)۔

آپ ﷺ فرما دیجئے کہ اے اہلِ کتاب ایک ایسی بات کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیاں مشترک ہے وہ یہ کہ ہم اللہ واحد کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں۔

مگر اصولی اور نظریاتی بنیادوں پر کوئی فرق نہ کرنے کی واضح ہدایات ہیں۔ جیسا کہ یہود، نصاریٰ اور مشرکین اپنے نظریات و اعمال کی درستی کی دلیل کے لئے حضرت ابراہیمؑ کا حوالہ استعمال کرتے تھے تو نہایت واضح انداز میں فرما دیا گیا

''مَا كَانَ اِبْرَاهِيْمُ يَهُوْدِيًا وَلَا نَصْرَانِيًا وَلٰكِنْ كَانَ حَنِيْفًا مُسْلِمًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ''(۵۵)۔

ابراہیمؑ ہرگز یہودی یا نصرانی نہیں تھے بلکہ راست رو مسلمان تھے۔ اور وہ مشرکوں میں سے ہرگز نہ تھے۔

باوجود یہ کہنے کے کہ یہ آخری دین ہے انداز تحکمانہ نہیں بلکہ حکیمانہ ہے۔ اسی اسلوب کو ان مفسرین نے واضح کیا ہے۔

پس علم تفسیر اور اصول تفسیر کے کام کو آگے بڑھاتے وقت پہلے سے ہونے والے کام کو پیش نظر رکھا جانا چاہئے۔ مثلاً مضامین قرآن کے حوالے سے ایک طریقہ گمراہ فرقوں کو بنیادی حیثیت دے کر خطاب کا سامنے آیا جو کہ شاہ صاحب کا اسلوب ہے۔ دوسرا دعوتی اور تحریکی طریق خطاب ہے اور اسلامی نظام کے قیام کا چیلنج ہے اور اس میں برسرموقع گمراہ فرقے کی درپیش گمراہی کے ساتھ مناسب رویہ اختیار کرنے کا اسلوب ہے؛ جو کہ سید صاحب کا اسلوب ہے۔ تیسرا اسلوب قرآن مجید کی توقیفی ترتیب کے حوالے سے ہے اور یہ مولانا اصلاحی کا اسلوب ہے۔ عصر حاضر میں یہ اسالیب حسب موقع غیر مسلموں سے مکالمے (interfaith dialogue) کی بنیاد بن سکتے ہیں۔ نیز ہر فرقے کی گمراہی کا عصر حاضر پر اطلاق تو گو تینوں مفسرین نے کیا ہے، (جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے مشرکین کا نمونہ عصر حاضر کے جہلاء اور عوام کو قرار دیا ہے۔ یہود کی خرابیاں مسلمان علماء میں پائی جاتی ہیں۔ عیسائیوں کا نمونہ انہوں نے اولیاء اللہ کی اولادوں کو قرار دیا ہے اور منافقین کا نمونہ انہوں نے امراء اور رؤساء کے حوالیوں اور مصاحبوں میں قرار دیا ہے) مگر عصر حاضر کے گمراہ فرقوں کے لئے مناسب رویہ اور برتاؤ کے لئے ضروری ہدایات سید مودودی اور مولانا اصلاحی فراہم کرتے ہیں؛ یہ پہلو ان دونوں سے اخذ کیا جائے اور ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے تفسیر کے سلسلے میں مساعی سرانجام دی جائیں تا کہ فہم قرآن میں عصر حاضر کے حوالے سے مزید سہولت پیدا ہو سکے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ علم اصول تفسیر پر پہلی جامع کتاب امام جلال الدین سیوطی کی قرار دی جا سکتی ہے، اگرچہ ان سے پہلے امام ابن تیمیہ نے بھی ایک رسالہ اس موضوع پر تحریر کیا اور دیگر علماء نے بھی اس پر توجہ کی اور کچھ عرصہ بعد امام بدرالدین زرکشی نے ''البرھان فی علوم القرآن'' تحریر کی اور اس کے بعد امام سیوطی نے ''الاتقان فی علوم القرآن'' تصنیف کی۔
السیوطی، جلال الدین، علامہ: الاتقان فی علوم القرآن، الطبعۃ الثانیہ: المطبع امیر منشورات الراضی، بیدار عزیزی: ۱۳۹۳ھ، الجزالاول، ص ۸، ۹: ۱۔

۲۔ دہلوی، ولی اللہ شاہ: الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، فرید بک ڈپو، مٹیا محل دہلی نمبر ۶ ص ۹، ۱۰۔

۳۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی تفسیر کے مقدمے میں تعلیماتِ قرآنی کو درج ذیل تین مراحل میں تقسیم کیا ہے۔

پہلا مرحلہ:

اس مرحلے میں جو آیت نازل ہوئیں وہ تین قسم کے مضامین پر مشتمل ہیں

۱۔ پیغمبر کے لئے دعوت کے بارے میں ہدایات

۲۔ حقیقت نفس الامری کے بارے میں معلومات اور غلط فہمیوں کی تردید

۳۔ صحیح رویہ کی دعوت اور فلاح وسعادت کے لئے بنیادی اصولِ اخلاق کا بیان

دوسرا مرحلہ:

اس مرحلے کے بنیادی مضامین دو ہیں اور پھر ان کے کچھ ضمنی مضامین ہیں

۱۔ اہل ایمان کے لئے ہدایات

ا۔ مومنین کے ابتدائی فرائض

ب۔ جماعتی شعور کا ابھارنا

ج۔ تقویٰ، فضیلتِ اخلاق اور پاکیزگیٔ سیرت کی تعلیم

د۔ کامیابی کے وعدوں اور بشارتوں سے ہمت افزائی

ر۔ صبر وثبات بلند حوصلگی اور راہ خدا میں جدوجہد کی تعلیم

ز۔ تبلیغِ دین کے طریقوں کی تعلیم

س۔ فداکاری کا جوش اور ولولہ

۲۔ منکرین کے نظریات کی تردید اور انکے رویہ کے موافق انذار اور استدلال

ا۔ شرک، دعویٔ خودمختاری، انکارِ آخرت اور تقلیدِ آباء کی بین دلائل سے تردید

د۔ کامیابی کے وعدوں اور بشارتوں سے ہمت افزائی

ر۔ صبر وثبات بلند حوصلگی اور راہ خدا میں جدوجہد کی تعلیم

ز۔ تبلیغِ دین کے طریقوں کی تعلیم

س۔ فداکاری کا جوش اور ولولہ

ب۔ اعتراضات کے جواب اور الجھنوں کے حل

ج۔ غافلین، مخالفین اور منحرفین کو سابقہ اقوام کے انجام سے انذار اور گزشتہ آبادیوں کے انجام سے عبرت

د۔ توحید وآخرت کے کھلی نشانیوں سے دلائل

ر۔ خدا کے غضب، قیامت اور جہنم کا خوف

ز۔ غلط طرز زندگی، برے اخلاق اور جاہلانہ رسوم اور مومن آزاری پر ملامت۔

تیسرا مرحلہ:

تیسرے مرحلے میں درج ذیل مضامین پر مشتمل ہدایات شامل ہیں

۱۔ صالح معاشرہ کی تعمیر کے لئے ہدایات

۲۔ زندگی کے مختلف شعبوں کے لئے اصول وضوابط

۳۔ منافقین سے برتاؤ کے بارے میں ہدایات

۴۔ اہل کتاب سے تعلقات کی نوعیت

۵۔ ذمیوں سے سلوک

۶۔ محاربین اور معاہدین سے طرزِ عمل

۷۔ فرائضِ خلافت کی انجام دہی کے بارے میں ہدایت

مودودی، ابوالاعلیٰ، مولانا: تفہیم القرآن، ادارہ ترجمان القرآن، اچھرہ، لاہور: ۱۹۸۲ء، ج۱، ص۲۱۔۳۳۔

۴۔ مولانا اصلاحی نے قرآن کریم کو درج ذیل سات گروپوں میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ شریعت گروپ: (ازسورہ فاتحہ مکیہ تا المائدہ مدنی)

۲۔ ملت ابراہیمی کی تاریخ اور اس کے اصول وفروع کا گروپ

اس گروپ کا آغاز سورہ الانعام مکی سورت سے ہوتا ہے اور اختتام سورہ الانفال مدنی سورہ پر ہوتا ہے

۳۔ کشمکش حق وباطل اور سنن الٰہیہ گروپ

اس گروپ میں سورہ یونس تا مومنون چودہ سورتیں مکی ہیں اور گروپ کی آخری سورت النور مدنی ہے۔

۴۔ نبوت ورسالت گروپ

اس گروپ میں سورہ الفرقان سے سورہ السجدہ تک مکی سورتیں ہیں اور آخری سورہ الاحزاب مدنی ہے۔

۵۔ توحید گروپ

اس گروپ میں سورہ سبا تا سورہ الاحقاف تیرہ سورتیں مکی ہیں اور آخری تین سورتیں مدنی ہیں۔

۶۔ بعث ونشور گروپ

یہ گروپ سورہ ق سے سورہ مریم تک ہے سورہ ق مکی ہے اور آخری سورہ مریم مدنی ہے۔

۷۔ منذرات گروپ

اس گروپ کا آغاز سورہ ملک سے ہوتا ہے جو مکی ہے اور اختتام سورہ الناس پر ہوتا ہے جو مدنی ہے۔

اصلاحی، امین احسن، مولانا: تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن لاہور، ۱۹۹۸، ج ا ص :۲۵۔

۵۔ قرآن کریم کی وہ ترتیب جو آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے مطابق پیش کی۔

۶۔ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، الجز الثانی عشر ص ۱۴۸: دار احیاء التراث العربی:۱۹۸۸ء۔

۷۔ راغب اصفہانی، علامہ: المفردات القرآن ص ۱۷۱-۲: اہل حدیث اکادمی لاہور:۱۹۷۱ء۔

۸۔ الرازی، فخر الدین، امام: مفاتیح الغیب، المعروف بہ التفسیر الکبیر، دار الفکر بیروت، الجز التاسع والعشر ون، ص ۲۵۰

۹۔ القرآن، النمل: ۴۵

۱۰۔ مفاتیح الغیب، الجز الرابع والعشر ون ص ۲۰۲

۱۱۔ الفوز الکبیر ص ۲۰

۱۲۔ اصلاحی امین احسن، مولانا: تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن، لاہور: ۱۹۹۸ء، ج ۵ ص ۶۱۱۔۳

۱۳۔ اصلاحی امین احسن، مولانا: تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن، لاہور: ۱۹۹۸ء، ج ۲ ص ۳۷۸۔

۱۴۔ راغب اصفہانی، علامہ: المفردات القرآن، مترجم مولانا محمد عبدہ: اہل حدیث اکادمی لاہور: ۱۹۷۱ء، ص ۳۰۰۔

۱۵۔ القرآن، المجادلہ:۱

۱۶۔ مفاتیح الغیب، الجز الحادی عشر ص ۳۴

۱۷۔ القرآن، الکہف: ۱۹

۱۸۔ الزمخشری، محمود بن عمر: الکشاف عن حقائق وغوامض التنزیل: الجز الثانی ص ۲۱۷:

۱۹۔ ولی اللہ شاہ دہلوی: الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، فرید بک ڈپو ۴۲۲۔ٹیالہ محل، دہلی نمبر ۶ ص ۴۰، ۴۱

۲۰۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ۱۴

۲۱۔ انسانی صفات کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا۔ جیسا کہ مشرکین عرب اللہ تعالیٰ کے لئے دنیاوی حکمرانوں کی طرح سے منفی ومثبت صفات متعین کرتے تھے۔

۲۲۔ کسی چیز کو اس کی اصل حقیقت سے بدل دینا جیسا کہ مشرکینِ عرب نے دینِ ابراھیمی کو اس کی اصل حقیقت کے بالکل برخلاف رائج کر رکھا تھا۔

۲۳۔ تفہیم القرآن، ج ا ص ۲۱۔

۲۴۔ ایضاً ص ۱۶

۲۵۔ ایضاً ص۲۰،۲۱

۲۶۔ القرآن،النحل:۱۲۰

۲۷۔ القرآن،فاطر:۴۰

۲۸۔ القرآن،الانبیاء:۲۵۔

۲۹۔ القرآن،الانعام:۴۷

۳۰۔ تفہیم القرآن،ج۴،ص۶

۳۱۔ القرآن،الزمر:۳

۳۲۔ تفہیم القرآن،ج۴ ،ص۳۵۷،۳۵۸

۳۳۔ تدبر قرآن،ج ۳،ص ۱۰

۳۴۔ تدبر قرآن،ج۵ ،ص ۴۳۹

۳۵۔ الفوزالکبیر ،۲۴،۲۵

۳۶۔ یہودِ بنی اسرائیل توراۃ کے ترجمہ کو اس کے مفاہیم سے بالکل الٹ دیا کرتے اور فاسد تاویل کیا کرتے۔

۳۷۔ کتمان کو مطلب چھپانا ہے۔یعنی یہود ایسی آیات کو ان کے دنیاوی مفادات کے موافق نہ ہوتیں ان کو عوام کے سامنے نہ آنے دیتے۔

۳۸۔ یعنی اپنی طرف سے احکام گھڑنا اور انکو اللہ کی طرف سے نازل شدہ حکم کی حثیت سے ظاہر کرنا۔

۳۹۔ تساھل، لاپروائی۔ یہود تو راہ کے حکم اِلٰہی ہوجے کو یقین رکھنے کے باوجود اس پر عمل محض لاپروائی کی وجہ سے نہ کرتے۔

۴۰۔ تفہیم القرآن،ج ا،ص ۲۲۸

۴۱۔ القرآن،آل عمران:۱۱۰

۴۲۔ تفہیم القرآن،ج ا،ص ۲۴۱۔۲۴۳

۴۳۔ تدبر قرآن، ج۵،ص ۴۳۲

۴۴۔ واضح کیا کہ اگر انجیل کی بعض آیات میں بیٹے کا لفظ مقرب اور محبوب کے معنوں میں ہے اور دوسرا موجودہ توراۃ بھی محرف شدہ ہے۔

۴۵۔ یعنی انہوں نے حضرت عیسیٰ کے قتل کے مغالطے کا شکار ہوگئے۔

۴۶۔ انہوں نے فارقلیط موعود آنضرت ﷺ کے بجائے حضرت عیسیٰ کو قرار دیا۔

۴۷۔ الفوز الکبیر، ص ۳۵

۴۸۔ الفوز الکبیر، ص۴۰

۴۹۔ ایضاً

۵۰۔ تفہیم القرآن، ج ۱،ص ۳۱۸

۵۱۔ القرآن، آل عمران: ۱۴۴

۵۲۔ تفہیم القرآن، ج ۱،ص ۲۹۱

۵۳۔ القرآن، الانعام: ۱۰۸

۵۴۔ القرآن، آل عمران: ۶۷

۵۵۔ القرآن، آل عمران: ۶۴

تلقّي النّقّاد العرب للمنهج النفسي

د. عبد الرؤوف زهدي مصطفى*
د. سامي يوسف أبو زيد**

Abstract

The main object of this paper is to discuss the psychological impact in Arabic Literature. Arab critics took Ibn-al-Rummi (283H) as specimen of this study.

This Abasin poet is a specimen of this study. This approach is used to study his literary work and link it to the writer's autobiography. The foundation of this approach in the Arab poetry is coincide with Froidian school of psychological study in the west.

The most prominent Arab critics who belonged to this school are (i) Al-Aqaad, (ii) Al-Mazini, (iii) Mohammad Al-Nuwaihi, (iv) Ilia Hawi, (v) Ali Shallaq. As an example of this group, Al-Aqaad, used the psychological approach to study the poet's artistic work as a part of the poet's life.

The above critics studied Ibin Al-Ruumi's, geniousness, psychological compensation, the process of psychological climitization, psychological and misbehaviors (mental disturbances, the psychological self struggle and introvercy of his poetry. In fact, Ibin Al-Ruumi was a psychiatric case of study, in whose literature; they figured out the documents that dicover his autobiography and his profound psychological struggles. Thus, his character was wobbling and weakly built up to that the extent the documentary view was prominent in his work.

Therefore the literary aesthetic features were rare. Due to such defecieneis in his literary work, Arab critics were inclined to follow the psychological approach to analyze this humanistic experience in Ibn Al-Ruumi's poetry. Among the critics Al-Aqaad, who was in just in evaluating this poet and said the phrase "Ibn Al-Ruumi was excellent poet of his era and always alive in his poetry".

* رئيس قسم اللغات، جامعة الشرق الأوسط للدراسات العليا، ص.ب. 42، عمان 11610، الأردن
**قسم اللغة العربية / كلية الآداب، جامعة الإسراء الخاصة، عمان – الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

هذه محاولة لدراسة ابن الرومي من خلال المنهج النفسي، تقوم على رؤية داخلية إلى أعماقه، وتتحسّس تجربته الشعرية، إذ عرف بمزاجه الحاد، وأطواره الغريبة، مع أنه شاعر فذّ في ابتكاره وإبداعه، وسموّ خياله وشدة حسّه. كذلك جعله النقاد أطول شعراء العربية نفسا وأكثرهم استقصاء. فمن ابن الرومي؟

ابن الرومي شاعر عباسي، يدعى علي بن العباس بن جريج، مولى لعبد الله بن عيسى بن جعفر بن المنصور[1]. كنيته أبو الحسن. ولد صبيحة يوم الأربعاء في الثاني من رجب سنة 221هـ، الموافق العشرين من شهر يونيو سنة 823م بحسب رأي العقاد[2]، ببغداد. وكانت وفاته يوم الأربعاء سنة 283 هـ ببغداد[3]. وتتّفق الروايات على أنه مات مسموما، وأن الذي أمر بسمّه هو القاسم بن عبيد الله أو أبوه.

أغفلته مصادر أدبية قديمة، مع تعرّضها لمن هم دونه مكانة، وهو إغفال جاء متعمدا حينا، على نحو ما نجده عند ابن قتيبة (-276هـ) في كتابيه "الشعر والشعراء" و "عيون الأخبار"؛ ولعل ذلك يعود لتشيّع الشاعر وهجائه أعيان الدولة. وتجاهله ابن المعتز (-296هـ) في "طبقات الشعراء" لأنه هجا والده المعتز، في حين أهمله أبو الفرج الأصفهاني (-356هـ) في الأغاني؛ لأنه أساء إلى كثير من شيوخه وأصدقائه. وهناك من أهمله لأسباب غير معروفة كياقوت الحموي (-626هـ) في "معجم الأدباء" إذ لم يذكره إلا من خلال ترجمته لابن عمار[4].

أما ما ذكرته مصادر أخرى عن حياته وفنه فقليل، أقدمها "مروج الذهب" للمسعودي (-346هـ) و "الموشح" و "معجم الشعراء" للمرزباني (-384هـ)، و "العمدة" لابن رشيق (-456هـ) و "وفيات الأعيان" لابن خلكان (-681هـ). ونحن نستحضر

---

(1) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 358/3.

(2) العقاد، ابن الرومي، ص88.

(3) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 361/2.

(4) كاتب ومؤرخ أديب، كان صديقا لابن الرومي.

من هذه الكتب ما يسعفنا في إيجاد مفتاح لشخصية ابن الرومي؛ فقد روى صاحب معجم الشعراء أنه كان مريضا ضعيف الأعصاب، إذ "كانت به علّة سوداوية ربما تحرّكت عليه فغيّرت منه"[5]. ومن ثم كان عصبي المزاج، تغلب عليه السوداء، فإذا هاجت غيّرت منه كثيرا. وهو ما دفع المعري إلى أن يتّهمه بالخيال المريض، حتى ليزعم أن أدبه أكثر من عقله[6].

واستطرد صاحب زهر الآداب في ذكر أقوال في تطيُّر ابن الرومي ومنها أن الأخفش[7] كان يعبث به وينال منه إذ كان "يأتيه بسحر فيقرع الباب، فيقال له: من؟ فيقول: قولوا لأبي الحسن: مُرّة بن حنظلة، فيتطيّر لقوله ويقيم الأيام لا يخرج من داره"[8]. والأقاصيص الغريبة في ذلك كثيرة، تدل على أن الشاعر قد رُمي بالتشاؤم والتطيّر، وأن الناس كانوا يعبثون به، وكان يلقى منهم عنتا.

أما المعاصرون فقد تناولوه في دراسات كثيرة، أقدمها مقالات المازني في "حصاد الهشيم" وكتاب "ابن الرومي: حياته من شعره" للعقاد، و "ثقافة الناقد الأدبي" لمحمد النويهي، و "ابن الرومي: فنه ونفسيته من خلال شعره" لإيليا حاوي، و "ابن الرومي في الصورة والوجود" لعلي شلق.

المنهج النفسي

أفاد أصحاب هذه الدراسات من مناهج النقد الأدبي الحديث، وبخاصة المنهج النفسي. وسنقف في دراستنا هذه عند الدراسات النقدية ذات الصلة بالمنهج النفسي. فما هو هذا المنهج؟ ومّنْ أبرز الذين تأثّروا به؟

---

(5) المرزباني، معجم الشعراء، 289.

(6) المعري، رسالة الغفران، 476.

(7) هو أبو الحسن علي بن سليمان، نحوي بصري، من أصحاب المبرد.

(8) الحصري القيرواني، زهر الآداب، 485/1.

يقوم المنهج النفسي على دراسة الأعمال الأدبية على أساس الربط بين هذه الأعمال وسير أصحابها، أو نزعاتهم النفسية الدفينة. وارتبط ظهوره بمدرسة التحليل النفسي Psycho-Analysis School وهي مدرسة عُرفت في علم النفس بمجيء الطبيب النمساوي سيجموند فرويد (–1939م) واثنين من تلامذته هما: الفرد أدلر (–1937م) وكارل غوستاف يونغ (–1961م). وقد انشقّ هذان التلميذان عن أستاذهما، فأسّس الأول علم النفس الفردي، وأسّس الثاني علم النفس التحليلي. وسنتناول بإيجاز مفهوم الشخصية عند هؤلاء العلماء.

تقوم الشخصية عند فرويد على ثلاثة جوانب هي:

- الهو ID: ويمثّل الصورة البدائية للشخصية (الغرائز والدوافع الفطرية).
- الأنا الأعلى Super-ego: ويمثّل الضمير الحي والقيود الأخلاقية.
- الأنا Ego: ويمثّل الجانب الواعي (المتحضر) من الشخصية.

ورأى أن هذه الجوانب تتفاعل تفاعلا وثيقا في سلوك الشخصية.

أمّا أدلر فيرى أن الشخصية يحرّكها هدف نهائي هو الرغبة في التفوّق وتحقيق الذات، وأن الشعور بالنقص يدفع الإنسان إلى التعويض، فإذا أخفق أديب بعقدة النقص، فلا يعود قادرا على مواجهة المشكلات بطريقة سليمة.

وأمّا عند (يونغ) فإن الشخصية تقوم على عدد من الأنظمة المتصلة والمتفاعلة، منها: الأنا[9] واللاشعور الفردي[10]، واللاشعور الجمعي[11]، والنماذج العليا[12]، والقناع[13]، وتتّخذ اتجاهين: انبساطي يتوجّه نحو العالم الخارجي، وانطوائي يتجه نحو الاستبطان والتأملات الذاتية.

---

(9) المدركات الشعورية والأفكار والذكريات.

(10) الخبرات والتجارب التي يكتسبها المرء في حياته.

(11) الذكريات الموروثة عن الماضي.

(12) خبرات الإنسان البدائية.

(13) الشخصية العامة التي يظهرها الفرد للمجتمع.

ساهم هؤلاء العلماء في تطوير الدراسات النفسية، وربطها بالأدب، فالفنان عند "فرويد" شخصية انطوائية، انفصلت عن الواقع، تعاني من العصاب، يحقّق رغباته المكبوتة من خلال أعماله الفنية، جاعلاً هذه الأعمال إعلاء لدوافعه الجنسية[14].

أما (أدلر) فيرى في تلك الأعمال تعويضا عن الشعور بالنقص[15]. في حين يراها يونغ خلاصة خبرات موروثة تحدّرت إلى الفنان منذ عهود ما قبل التاريخ، تحقّق تكاملا فرديا واجتماعيا، ولتحقيق ذلك؛ نراه يغرف من معين النماذج العليا بما تحويه من رموز وأساطير[16].

النقاد العرب المتأثرون بالمنهج النفسي

أبرز النقاد العرب المعاصرين الذين أخذوا بالمنهج النفسي في الأدب، وتأثّروا به في دراسة ابن الرومي، هم: عباس محمود العقاد، والمازني، ومحمد النويهي، وإيليا حاوي، وعلي شلق.

فقد استطاع العقاد في مقدمة كتابه "ابن الرومي: حياته من شعره" أن يعرّفنا بأبعاد المنهج النفسي؛ إذ نادى بالطبيعة الفنية، وهي عنده "تلك الطبيعة التي تجعل فن الشاعر جزءا من حياته، أيّا كانت هذه الحياة من الكبر أو الصغر، ومن الثروة أو الفاقة ومن الألفة أو الشذوذ، وتمام هذه الطبيعة أن تكون حياة الشاعر وفنه شيئا

---

(14) انظر: رينيه ويلك، نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، ص103.

(15) انظر: عبد الستار إبراهيم، الإنسان وعلم النفس، ص56.

(16) انظر: خليل الشيخ، مناهج النقد الأدبي الحديث، ص148-149.

واحداً لا ينفصل فيه الإنسان الحيّ من الإنسان الناظم، وأن يكون موضوع حياته هو موضوع شعره، وموضوع شعره هو موضوع حياته"[17].

وفي رأيه أن ابن الرومي ظفر بأوفى نصيب من هذه الطبيعة، لتفرّده بخاصة فريدة ليست في غيره من الشعراء وهي "مراقبته الشديدة لنفسه، وتسجيله وقائع حياته في شعره"[18]. ومن هذا المنطلق أخذ العقاد يستقصي جوانب عشق الحياة في شعر ابن الرومي، وحرصه على تسجيل المحطات العمرية المتميزة في حياته، وإفراطه في وصف الشباب وما فيه من ظواهر المتعة والعافية. ثم وقف عند احتفال ابن الرومي بالحياة وحبّه للألوان المتوهّجة والأزهار والكؤوس والحلي والخمر. وتحدّث عن عشقه للغناء ونفوره من الغناء القبيح، وإفراطه في تناول الأطعمة وتحدّث عن موقف ابن الرومي من المرأة فإذا هي تشغله وتحوّل إحساسه، وتصبح كاهنة المعبد الذي عشقه وهو الحياة.

ويخلص من ذلك كله إلى أن عبقرية ابن الرومي تتمثّل في عبادة الحياة، وحبّ الطبيعة، والتقاط الصور والأشكال، وتشخيص المعاني، وهي خصال تتسم بها العبقرية اليونانية؛ "فقد كان الإغريق بجملتهم كما كان ابن الرومي بمفرده، لو أن الإغريق كانوا يصيبون من كل متعة بمقدار، وابن الرومي كان لا يعرف في أمر من الأمور مقداراً أقلّ من الإفراط والإنهاك"[19]. والعقاد هنا يمزج في تحليله لعبقرية ابن الرومي بين ما أفاده من منهج التحليل النفسي، وما أفاده من الناقد الفرنسي "تين" Taine صاحب المنهج التاريخي.

ولكن يؤخذ على العقاد أن ما سمّاه الطبيعة الفنية للشاعر أو الكاتب قد لا تكون مطابقة لما يعرف من سيرته، كما يؤخذ عليه أنه أعطى مفهوم الوراثة دوراً كبيرا يتجاوز الوراثة البيولوجية إلى الوراثة الحضارية. ويبدو أن العقاد في موقفه من هذه العبقرية متأثّر بإعجابه بالشعر الأوروبي، يشاركه في ذلك زميله المازني. غير أن

---

(17) العقاد، ابن الرومي، ص6.

(18) م.ن. ص86.

(19) م.ن. ص281.

المازني تجاوز موقف العقاد حين زعم أن ابن الرومي "أقرب إلى شعراء الغرب وبهم أشكل، وإن بقي عربيا في لغته وموضوعاته"[20]. وإذ وقف عند أصله اليوناني، لم يستغرب "أن يرث مثل ابن الرومي، وهو آري الأصل – فارسي يوناني – كثيرا من شمائل قومه وصفاتهم، وأن يكون في شعره أشبه بهم منه بالعرب"[21].

وقد خالف الدكتور محمد النويهي في كتابه "ثقافة الناقد الأدبي" هذين الناقديْن الكبيريْن بقوله: "فابن الرومي شاعر عربي لا شكّ في عربية فنه مهما يكن أصله الجنسي، فهو جزء من التاريخ الأدبي العربي لا يفهم خارجه، ولا نستطيع أن نتصوّر انتماءه إلى نوع آخر من الفن، يوناني أو غير يوناني، وكل ما جاء به من تجديد فهو في نطاق العبقرية العربية"[22]. وردّ عليهما من منطلق علمي، ذلك أن العلم لا يؤمن بأن الفوارق العقلية بين الأجناس فوارق تورث بمعنى الوراثة البيولوجية، فضلا عن أن كلمة رومي أو بيزنطي ليست وصفا عرقيا بقدر ما هي وصف جغرافي سياسي. ولا شك في أن هؤلاء النقاد يخلطون المنهج النفسي بالمنهج التاريخي.

وإذ رفض النويهي أجنبية عبقرية ابن الرومي فقد خلص إلى أن ابن الرومي شخصية انطوائية وأنه امتاز في فنيين، هما: التحليل النفسي لشخصه وتجاربه، والهجاء، وأن هجاءه في الحقيقة تحليل لشخص غيره[23].

كذلك ردّ كامل سعفان على مقولة المازني بوصفها "تقوم على تنقّص العرب، والحط من قدراتهم"[24]. فضلا عن أن البيئة العربية الإسلامية هي التي صنعت ابن الرومي وغيره من الأفذاذ من غير العرب. وهو ردّ لا يختلف كثيرا عن رأي النويهي.

---

(20) المازني، حصاد الهشيم، ص256.

(21) المصدر نفسه.

(22) محمد النويهي، ثقافة الناقد الأدبي، ص263.

(23) م.ن. ص279.

(24) كامل سعفان، قراءة في ديوان ابن الرومي، ص130-131.

وتناول علي شلق ابن الرومي في أطروحة عنوانها "ابن الرومي في الصورة والوجود" أبرز فيها ملامح شخصية ابن الرومي، ونظرته إلى الوجود، متبعا في دراسته منهجا نفسيا يقوم على استخراج بواعث شعره والإشارة إلى مراميها، مازجا هذا المنهج بمناهج نقدية أخرى.

ولعلّ كتاب "ابن الرومي: فنه ونفسيته من خلال شعره" لإيليا حاوي يجسّد خلاصة تطوّر المنهج النفسي في دراسة ابن الرومي، فقد درس شعر ابن الرومي دراسة تحليلية تقوم على مشاركة الشاعر في تجربته والاطّلاع على أعماقه وأبعاده النفسية، مكتفيا بتحليل نماذج مختارة من أوصافه وأهاجيه وغزله ومدحه ورثائه، فضلا عن نموذجين لمطوّلاته. ونراه يوضّح طريقته في إصدار أحكامه وملاحظاته التي تقوم على التذوّق الجمالي، لكن هذه الأحكام والملاحظات جاءت – كما يقرّ هو نفسه – متناقضة وإن شابها كثير من التوحّد وربما التعميم[25].

---

[25] انظر: إيليا حاوي، ابن الرومي، ص7.

شخصية ابن الرومي

وإذ عرضنا إلى ما يمكن أن يساعدنا في إلقاء الضوء على شخصية ابن الرومي، علينا أن نسبر أغوار هذه الشخصية، لنتبيّن ملامحها بين دارسيه ونقّاده، ونرسم خطوطها وتعرّجاتها من خلال دراستنا لشعره، إن من يدرس شعر ابن الرومي، ويدرس ما كتب عنه يستطيع أن يلقي ضوءا على شخصية هذا الشاعر فقد استوفى العقاد، ما يمكن أن يقال في سيرته، وهي سيرة استلّها من نبذ قليلة في أخباره جاءت متفرّقة في كتب الأدب والتاريخ، واستطاع أن يعوّض النقص فيها من ابن الرومي نفسه؛ لتفرّده بخاصة ليست في غيره من الشعراء، هي "مراقبته الشديدة لنفسه وتسجيله وقائع حياته في شعره"[(26)].

ومن هذا المنطلق يمكننا أن نتلمّس صورتيْن متباينتيْن لابن الرومي، يبدو في أولاهما شابا وسيم الطلعة معتدل القسمات، وهو لا يفتأ يذكر ذلك في شعره، مع أنه "لم يكن قط قوي البنية في شباب ولا شيخوخة ولكنه كان يحسّ القوة اليسيرة في الحين بعد الحين كما يحسّ غيره العلل والأسقام"[(27)]، وربما جاهر بأنه كان يصبي النساء الحسان، ويتعلق بهن، إذ يقول[(28)]:

أصبى وأصبي الغانيات وأُستزار وأستزير
بيض الوجوه عقائلا لم يصبهن سواي زير

ألا يدل هذا الشعر بحسب مؤدّاه أنه شاب جميل، تتلهف الحسناوات شوقا إلى زيارته. ناهيك عن أنه كان يتجشم الأهوال ويقتحم القصور ليلاقي محبوبته على طريقة امرئ القيس، فنسمعه يقول[(29)]:

---

(26) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص114.

(27) م.ن.

(28) الديوان، 898/3.

(29) المصدر نفسه، 330/1.

فـــتجشّمت نحوهـــا الهـــول قد هوَّموا على الأبواب والحراس

وهي فـي نسوة حواسر لم يكحلـــن جفـــنا برقـــدة لارتقابي

طالعاتٍ عليّ من شُرف القصر يحاذرن رقبة الأبواب

ولها بينـهن فيَّ حديثٌ جُلّهُ ليته يرقُ لما بي

فتوقّفتُ ساعة ثم ناديتُ سلامٌ منّي على الأحباب

فتباشرن بي وأشرفن نحوي بشهيق وزفرة وانتحاب

ثم قالت: أما اتّقيت إله الناس في طول هجرتي واجتنابي؟

فهذه أبيات يقولها في معرض التقليد ليس غير، يقلّد بها امرأ القيس وعمر بن أبي ربيعة، وأنّى له أن يكون واحدا منهما. ولعله نظمها "ليعوّض على ذاته حسراتها"[30]، فقد كان يعترف بأنه ضعيف إزاء المرأة، إذ يقول[31]:

معه صبوةُ الفتى وعليه صَــرْفهُ الشــيخ فهْــو فــي تعذيبِ

مع أنه يسخر ممن اتّهمه في رجولته، بقوله[32]:

عاقب الله من يقو ل بأنّي مخنَّث

ويبدو أن ابن الرومي أدركته شيخوخة مبكرة، واشتدت وطأتها عليه "فرجفت أعضاؤه وتعاورته الأسقام واحتاج إلى العصا وزاغ نظره وثقل سمعه"[33]. وهي شيخوخة عجلت بها شهوانيته المسرفة، وسعيه إلى وسائل شاذة لتهدئة حدّتها، كانت من أعظم العوامل في تكبير الهرم إليه. أما في الصورة الثانية فيبدو شيخا اصطلحت عليه العلل والأسقام. وقد جمع العقاد ملامح هذه الصورة وقد جاوز الخامسة

(30) علي شلق، ابن الرومي في الصورة والوجود، ص151.

(31) الديوان، 140/1.

(32) الديوان، 140/1.

(33) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص124.

والخمسين بقوله: "فإننا لا نتخيّل الجمال لشيخ نحيل معروق، تقوّس ظهره وشحب وجهه، وانطفأ وميض عينيه وطال عليه السقم والغم، ولم تزيّنه الشيخوخة بذلك التاج الفضي الذي تسبغه على رؤوس الشيوخ، ولا بتلك الحلية الناصعة التي تحيط بها وجوههم بالوقار والجمال"(34).

وليس هذا فحسب فقد كان جهازه العصبي مختلاً، وآية ذلك مشيته التي كان يضطرب فيها، إذ يقول(35):

إن لي مشية أغربل فيها آمنا أن أساقط الأسفاطا

وكان ساهم النظرة يبدو عليه الوجوم، وهو وجوم يعلّله الشاعر بأنه يفكر تفكيرا عميقا، إذ يقول(36):

وشقيقة قالت أراه مفكرا حتى أراه من السكينة نائما

فأجبتها إني امرؤ هيَّامة في كل واد ما أفيق هَماهِما

أمسي وأصبح للشوارد طالبا بهواجس حول الأوابد حائما

ومن تكن خيوط حياته من هذا النسيج، فإن منازع سلوكه ستكون شيئا من تلك الخيوط، لذلك فإن ملامح هذه الشخصية اتّسمت بالنهم، وشدة الإلحاح، والطيرة، والجبن والتردد، والسخر والتهكّم، والإحساس المرهف؛ وهو بذلك:

1- منهوم لا يشبع:

---

(34) المصدر نفسه، ص126.

(35) الديوان، 1438/4.

(36) المصدر نفسه، 2132/5؛ هيّامة: كثير الهيام وهو العشق؛ الهماهم: من أصوات الرعد.

كـان ابـن الرومـي يقبـل علـى المآكـل وبخاصـة الأطعمـة الدسـمة والحلـوى والفواكه، وقد حفل شعره بأوصافها، وارتبطت هذه الأوصاف في نفسه بالنّهم، وربما كان ضعف جسمه من أعظم أسباب هذا النهم، إذ اندفع وراء لذّات الحياة وأطايبها "وأكبّ على مائدة الحياة كالطفل على مائدة الحلوى، لا تمنعه كظّة ولا تقمع شهوته حمية"[37].

يظهر نهم ابن الرومي في قصائده ومقطوعاته التي يوزّعها بين معشوقاته من "موز" و "لوزينج" و "لحم دجاج" وغير ذلك مما يشتهي.

أما الفاكهة وأخصّها الموز والعنب، فلها مكانة في قلبه، وفتنة ورواء في عينه، فهو إذ يأكل الموز يكاد يدفعه إلى القلب من شدة ولهه به:

يكاد من موقعه المحبوب　　　يدفعه البلع إلى القلوب[38]

وللموز عند ابن الرومي أثر مترع باللذة، تخاله افتراع الابكار أو نشوة إغفاءة حالمة. وهو ما نجده في همزيته في الحسن بن عبيد الله بن سليمان، من أسرة آل وهب، وكان قد أهدى له فواكه شتى، خصّ منها الموز في ما يقرب من اثني عشر بيتا[39]:

إنما الموز حين تمكن منه　　　كاسمه مبدلا من الميم فاء

وكذا فقده العزيز علينا　　　كاسمه مبدلا من الزاي تاء

فهو الفوز مثل ما فقده المو　　　ت، لقد بان فضله لا خفاء

ولهذا التأويل سمّاه موزا　　　من أفاد المعاني الأسماء

* * *

رب فاجعله لي صبوحا　　　وغبوقا، وما أسأت الغذاء

---

(37) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص126.

(38) الديوان، 209/1.

(39) م.ن.، 61/1.

وقيلا

يشهد الله إنه لطعام خرمي يغازل الحسناء
وتخال انسرابه في مجاريه افتراع الأبكار والإغفاء
لو تكون القلوب مأوى طعام نازعته قلوبنا الأحشاء

في المقطع الأول يتلاعب باسمه وصحفه ليجعل من الحصول عليه حياة، ومن فقدانه موتا، ويستطلع من ذلك قيمة الوجود (الفوز) والعدم (الموت)، يدفعه عقله المطبوع على سرعة التنقل بين هاتين الدلالتين (الوجود والعدم) إلى مكامن الطيرة والتشاؤم، وهي حالة "تتقارب فيها العبقرية والجنون"[40].

وفي الأبيات الأخيرة تترافد حواسه، إذ يمزج لذاذاته بنوع من التقمّص النفسي الشديد التعقيد (أكل الموز – افتراع البكر – إغفاءة الحالم)، وهذا تصوير "عميق الإيحاء بالعقد النفسية المتلفعة في ظلمة ضميره"[41]، وكان يشتهي سمك الشبوط ويمعن فيه ناضجا[42]:

فيا حبذا إمعاننا فيه ناضجا كما جاء من تنّوره المتوقّد

وعلمنا أنه كان يشتهي اللوزينج ويتعلق به، وتنفتح له مغاليق نفسه[43]:

لو تغلق الشوة أبوابها إلا أبت زُلفاه أن يحجبا
لو شاء أن يذهب في صحنه لسهل الطيب له مذهبا
مستكثف الحشو ولكنه أرق جلدا من نسيم الصبا

---

(40) العقاد، ابن الرومي، ص214.
(41) إيليا حاوي، ابن الرومي، ص60.
(42) الديوان، 702/2.
(43) الديوان، 237/1.

ما أشبهه على حد تعبير علي شلق بأبي نواس وهو يذكر محامد خمرته "كلاهما متعبّد لما أحبّ، وانصرف إليه، وكلاهما يرتل أسماء مشتهياته"[44].

وأما العنب فيفرد له أرجوزة متكاملة، ويُنوّه بضرب منه يُدعى الرازقي، وفيه يقول[45]:

ورازقي مخطف الخصور ... كأنه مخازن البلور
لم يُبق منه وهج الحرور ... إلا ضياء في ظروف نور
لو أنه يبقى على الدهور ... قرّط آذان الحسان الحور
له مذاق العسل المشور ... ونكهة المسك مع الكافور
ويردُ مسِّ الخصر المقرور

فهو يتجلّى له فتنة ورواء، ويشغل جملة من حواسه، إذ تترافد حاسة الذوق مع حاستي الشم واللمس.

وقد ربط العقاد هذه الأبيات وأمثالها في وصف الطعام والشراب بعصر ابن الرومي، وهو عصر لم يكن الإسهاب في تلك الأوصاف معيبا ولا مُخلاّ بالمروءة؛ لأنه كان عصر الشهوات جميعا وأولها شهوة المآكل والمشارب[46].

ويرى إيليا حاوي أن تجديد ابن الرومي في أوصافه وليد الفقر والحرمان "فقد كانت شهوته تفسح لذاتها في شعره، تتخفّف وتتنفس فيه، متخذا منها أداة للتعويض النفسي"[47]، ومن ثم كانت حاسته الفنية تخفف عنه وطأة هذا الحرمان، وتدفعه إلى رسم لوحاته.

---

(44) علي شلق، ابن الرومي في الصورة والوجود، ص74.
(45) الديوان، 3/987-988.
(46) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص128.
(47) إيليا حاوي، ابن الرومي: فنه ونفسيته من خلال شعره، ص58.

2- مُسْتَجْدٍ لحُوح:

هذا هو الخيط المسحوب على مدى حياة ابن الرومي، نحاول أن نربطه بما آل إليه من ذلّ وهوان، وقد أضحى كائنا متضعضعا. إذ أسبع على ممدوحيه جميع الصفات الفاضلة، وتفنّن في تعظيمهم؛ لينال رضاهم، ويحصل على ما يحلم به منهم، فهو يلحّ في طلب ما يريد، ثم يستجدي ثم يلحّ، وما إلحاحه واستجداؤه إلا لكونه "طفلا في مطالبه ورغباته"[48]، وهو يطلب من ممدوحيه المال، والطعام، والشراب، والملبس، والمركب، وبعض كماليات عصره، فضلا عن قضاء حوائجه وحوائج غيره.

فقد علمنا مثلا أن أقصى ما يطلبه من ممدوحيه هو مائة دينار، إذ يقول[49]:

وما المائة الصفراء منك ببدعة　　　ولا من أخيك الأريحي أبي الصقر

وكان يلحّ على ممدوحيه ألاّ يقطعوا عنه الرزق، فيعاتب أبا سهل النوبختي[50]:

ما بال دينارك عنّي أعرضا　　　وتصدّيا لشكايتي وتعرّضا

إن كنت في ثمن الحنوط أمرت لي　　　بِهما تركتهما إلى أن أقبضا

وعلمنا أنه كان يطلب حظه من السمك "حظّي من الأسبوع لا تنسه"، ويطلب حظّه من اللوزينج "لا يخطئني منك لوزينج"، وقد يطلب تمرا[51]:

قد جاءكم تمر وأوجب　　　قرب المصيفُ، لما لنا لا نُتمر؟

---

(48) علي شلق، ابن الرومي في الصورة والوجود، ص65.

(49) الديوان، 992/3.

(50) م.ن.، 1400/4.

(51) م.ن.، 955/3.

قسمه

وعلمنا أنه طلب قفيزين من حنطة، فاحتجب عنه أبو الفضل الهاشمي، فعاتبه عتابا يتّسم بالحسرة والأسى، إذ يقول[52]:

كأني سألتك قوت العباد في سنة البقرات العِجاف

كأني سألتك حَبَّ القلوب ذاك الذي من وراء الشّغاف

وكان هذا ديدنه في قائمة طلباته، التي لا تكاد تنتهي، لا يمسكه ضابط، ولا تلجمه عزيمة، فقد كان مسرفا، مع فقره وشدة حاجته. ويعود ذلك إلى "توفّز الحسّ ومطاوعة الرغبة الحاضرة والاندفاع معها وقلّة الصبر عنها"[53]. وقد يكون استجداء ابن الرومي لضرورة تحوجه، وقد يكون إلحاحه وتوسّله إلى ممدوحيه؛ لأنهم لم يحفلوا بطلباته، لكثرتها، ولدناءتها، إلى أن ساءت به الحال، وحصد شرّ حصاد، فصمت عن مطالبه، وقد امتلك من ممدوحيه يأسا وساء بهم ظنا "فوهن ما فيه من بقية عزم الشباب، وعاف السعي صارخا فيهم صرخته المدوّية"[54]، إذ يقول[55]:

لا عذر لي في أسفي بعدها على العطايا عفتها عفتها

وأيّا ما كانت الحال التي وصل إليها، فإن الشاعر "كانت تتعصّى عليه عملية التكيّف وفقا لأساليب المدح في التملّق الخفي المخادع. وكما اتّضح عجزه في مسايرة الناس، كذلك اتضح عجزه في مسايرة الممدوحين"[56].

---

(52) م.ن.، 1959/4.

(53) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص132.

(54) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، 194.

(55) الديوان، 361/1.

(56) إيليا حاوي، ابن الرومي: فنه ونفسيته من خلال شعره، ص278.

أجل، كان بعض هؤلاء الممدوحين يبذلون جهدهم في مساعدته، غير أن الكثيرين منهم "كانوا يقبلونه في مجالسهم ويحضرونه موائدهم غراما بضروب الشذوذ والشهرة، وكلفا بالطرائف والملح، فكانوا يأنسون به في بعض حالاتهم"[57].

وكان يعلم بهذا فيأسى ويحزن، فنسمعه يقول[58]:

أسخطت إخواني، وأخفق مطمعي فبقيت بين الدور والأبواب

لكنْ أسى ابن الرومي وحزنه لا يمنعنا أن نوجّه إليه اللّوم، فقد وصل به الهوان إلى أن يخاطب القاسم بن عبيد الله[59]:

وحسبي رِفعة وعلوّ قدر بأني مرة قبّلتُ رجلك

وقد يكون هو الذي قطع على نفسه رزقه "بسخافة عقله وجموح أوهامه ومخاوفه"[60]. ولكننا لا نستطيع أن نتمادى في لومه، فقد كان أسير نفسه "مسترسل الطفولة في جميع مراحل حياته"[61] يطلب القليل ليُشبع نهمه. فعاش "مشتّت الفكر بين القلق والخيبة والمطل والحرمان"[62]، وكانت حياته تراجيديا إلهية، نألم لها، إذ نسمع صرخته الجارحة[63]:

إلى الله أشكو غُمّة لا ينير ولا تنجاب عني لِجائبِ صباحها

نُشوب الشّجا في الحلق لا هو ولا هو ملفوظ كذا كل ناشب

---

(57) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص184.

(58) الديوان، 271/1.

(59) المصدر نفسه، 1816/5.

(60) محمد النويهي، ثقافة الناقد الأدبي، ص310.

(61) علي شلق، ابن الرومي في الصورة والوجود، ص65.

(62) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص189.

(63) الديوان، 224/1.

سائغ

ما هذه الغمّة التي لا تبرحه إلا نتيجة الإلحاح ومتابعة الطلب، وما هذا العويل سوى حديث عن مأساة وجوده.

3- مُتَطيِّرٌ يُسيء الظن:

اقترنت الطيرة بابن الرومي وانسحبت على وجوده، وكذلك لزمه سوء الظن بالناس وبكل شيء. ورويت في طيرته أقاصيص غريبة ألقت به في غيابة الحياة؛ وجعلت منه إنسانا غريب الأطوار والملامح؛ فقد كان مختلّ الأعصاب، حادّ المزاج. وضاعف عبث العابثين به من هذا الداء.

وقد تتبّع العقاد مداخل الطيرة إلى نفس ابن الرومي، وحصرها في جانبين هما: ذوق الجمال وتداعي الخواطر، إذ كانا فيه على أدق وأيقظ ما يكونان في إنسان؛ فقد طبعت نفسه على ذوق الجمال "تفرح وتتهلّل للمناظر الجميلة وتنقبض من المناظر الدميمة الشائهة"(64). كما أن تداعي الخواطر ملحوظ في جميع شعره، "فهو يسلسل المعنى ويشعّبه حتى يُستنفد"(65)، وكذلك نراه في الألفاظ في تصحيف حروفها، ويستخرج البعيد والقريب من رموزها وقراءتها، ويستنبط منها ما يشاء من ملامح اليُمن والشؤم. فجعفر عنده تساوي جاعَ وفر، والخان يذكره بالخيانة:

فكم خان سَفْرٍ خانَ فانقضَّ فوقهم   كما انقضّ صقر الدّجن فوق الأرانب

ويلعب بتصحيف الكلمات لينقلها إلى المدح أو الهجاء فيقول في القيان:

لا تلحُ من تفتنه "قنية"   فإن تصحيف اسمها "فتنة"

والأمثلة في ذلك كثيرة(66).

---

(64) العقاد، ابن الرومي، ص210.

(65) م.ن.، ص209.

(66) انظر: المصدر نفسه، ص210 وما بعدها.

ويعلّق المازني على أخبار طيرته، بقوله "فلو أنّ ابن الرومي كان غير شاذ، وكانت حاله مألوفة وأمره غير خارج عمّا عهد أهل عصره، لما أنكروا من أموره شيئا، ولما وجدوا من أحواله داعيا إلى العجب"[(67)].

لكن العقاد يذكر أن هذه الأخبار "لا ترجع واحدة منها إلى ما قبل الخمسين من عمره"، أما طيرته الشديدة فكانت عارضا من عوارض شيخوخته "أفرط فيها بعد ما ابتلي بالآلام والأحزان، وساورته المخاوف من كل جانب، وقلّ حوله المواسي والرفيق"[(68)].

لقد تناقل الناس تلك الأخبار، جيلا بعد جيل، يتملّحون بها حينا، ويتندرون بها حينا آخر، ثم بنوا عليها مزاعم جديدة، كقولهم إن العقاد دخل السجن بسبب نحس ابن الرومي. ويذكر المازني أنه كتب عنه بضع مقالات، فلم يكد يفرغ من الأولى حتى كسرت رجله[(69)]. والمزاعم في ذلك كثيرة.

ويعزو علي شلق عبقرية ابن الرومي النادرة إلى ضعف بنيته واختلال أعصابه إذ وجدها قد تفتقت من بين هذين المظهرين، وهو ما تؤيده كتب التحليل النفسي التي ترى "أننا مدينون لبعض العاهات، والأمراض، والانحرافات، بكثير من نتائج العبقرية في كل العصور ولدى جميع الشعوب"[(70)].

وقرّر محمد النويهي أن ابن الرومي بلغ أقصى حدّ من الانطواء تستطيع أن تبلغه نفس إنسانية وأرجع ذلك إلى عوامل عديدة منها "تكوينه الجسماني، وتكوينه النفسي والعقلي، وما ألمّ به في حياته الشخصية من أحداث وتجارب"[(71)].

---

(67) المازني، حصاد الهشيم، ص264.

(68) العقاد، ابن الرومي، ص127.

(69) انظر: المازني، حصاد الهشيم، ص276.

(70) علي شلق، ابن الرومي، ص97.

(71) محمد النويهي، ثقافة الناقد الأدبي، ص281.

وابن الرومي عند إيليا حاوي أسير أوهامه ومخاوفه من أشياء تبدو طبيعية في الواقع، لكنه يدفعها بطيرته إلى العنف والتعقّد والشذوذ، إذ "أصبحت تعتريه بأعراض المرض المتهالك الشديد، فيخاف من وهم الأسى وتوقّعه"[72]، غير أن شعر ابن الرومي لا يتسامى ولا يشرق إلاّ في ظلام أحزانه وقنوطه، تنبري له فيها "حالة المعاناة والصدق يتضاءل دونها كل شيء"[73]، وهو يلتقي بذلك مع علي شلق في أن عبقرية ابن الرومي من نتاج علله وعاهاته.

وإذا تأمّلنا شعر ابن الرومي وجدناه لا ينسى وهو في قمة أفراحه أن يغوص بإحساسه المرهف في أعماق الأشياء، ففي طرديته العينية التي يذكر فيها أيام لهوه، نراه ينأى بنفسه عن رفاقه، ويشارك الطير في بؤسها ويومها المشؤوم، إذ يقول[74]:

فظل صحابي ناعمين ببؤسها وظلت على حوض المنية شُرَّعا

وقد ينتقل من وصف الصيد إلى تأمّل الطبيعة، رابطا من خلاله مصرع الطيور وفناءها بمشهد الغروب الذي يتصرّم فيه النهار ويقبل المساء إذ يقول[75]:

إذا رَنقت شمسُ الأصيل ونفضت على الأفق الغربي ورساً مُذعذعا

ثم يُنهي المشهد بالحديث عن مصرع الطير فيقول[76]:

هنالك تغدو الطير ترتاد مصرعا وحُسبانها المكذوب يرتاد مرتعا

تؤوب بها، قد أمتعتك، وغادرت من الطير مفجوعا به ومفجّعا

---

(72) إيليا حاوي، ابن الرومي، ص211.

(73) م.ن.

(74) الديوان، 1477/4؛ شرعا: واردة.

(75) المصدر نفسه؛ يشبه منظر مغيب الشمس بالزعفران الأصفر، وقد تبدد متفرقا.

(76) المصدر نفسه.

فالطير تلقى مصرعها، فيما ترتاد مرتعها، في حين يجد المرء متعته في ذلك.

وهو إذ يمشي إلى قطاف العنب بصحبة فتية من أبناء المنصور، يلبس منظاره الخاص به، فتتراءى له فاجعة الحياة ومأساتها، منحدرا من قمة السرور إلى قاع الوجود، حيث يعود إلى طيرته.

4- جبان متردّد:

إن من يقرأ شعر ابن الرومي، يطالعه تناقض عجيب في نفسيته، فهو يدعو إلى نبذ الجبن وعدم التعلق بالحياة الدنيا؛ لأن هناك معاداً وحياة أخرى، يقول[77]:

لا تجبننَّ لأن النفس واحدة فإنما الموت أيضا واحدٌ فقدِ

ما يجبن المرء إلا وهو معتقد أو مشفق أنه إن مات لم يَعُدِ

وهي دعوة يكرّرها في شعره، ناهيك عن أنه كان يسخر ويتهكّم بكل جبان منهزم، من ذلك أبياته في سليمان بن عبد الله بن طاهر، إذ يقول[78]:

حصلنا من فتوحك يا سُليمى على أن تسلمي وتهنّئينا

إذا حمي الوطيس نجوتِ ركضا وغادرت الكماةَ مجدَّلينا

فقد عيّره بهزيمته في حرب طبرستان أمام الحسن بن زيد العلوي، وتخيّله امرأة.

---

(77) الديوان، 694/2.

(78) م.ن.، 2449/6.

هذه الشخصية التي تسخر من جبن الآخرين هي شخصية تقرّ بالجبن، إذ أجاد في وصف هذه الحالة التي كانت تعتريه، وقد تجلّت في قصيدته البائية في أحمد بن ثوابة، حين دعاه هذا السيد ليكافئه، بقوله[79]:

أذاقتني الأسفار ما كرّه الغنى — إليّ وأغراني برفض المطالب
فأصبحت في الإثراء أزهد زاهد — وإن كنت في الإثراء أرغب راغب
حريصا جبانا أشتهي ثم أنتهي — بلحظي جناب العيش لحظ المراقب
ومن راح ذا حرص وجبن فإنه — فقير أتاه الفقر من كل جانب

فقد اجتمع في هذا الإطار ألوان من التضاد تصوّر جوانب الصراع النفسي الذي كان يعانيه، وهو صراع قاده إلى التردّد، والتردّد من مظاهر الجبن:

فقدّمت رجلا رغبة ثم رهبة — وأخّرت رجلا رهبة للمعاطب

إنه يحرص ويتقدّم ثم يُحجم ويرتدّ. وهو يسوّغ جبنه عن المسير إلى ممدوحه فيرى في سفر البرّ خطرا كامنا يترصّده، ناهيك عن ركوب البحر الذي يفزعه ويروعه:

وأما بلاء البحر عندي فإنه — طواني على روع مع الروح واقب

إلى أن يقول:

فأيسرُ إشفاقي من الماء أنني — أمرُّ به في الكوز مرَّ المجانب

---

[79] م.ن.، 213/1 وما بعدها.

وأخشى الردى منه على كل شارب **فكيف بأمنيه على كل راكب**

وتكمن في هذا التردّد "مأساة التناقض والجزر والمدّ في نفسهن يعيش في واقع يختلف تمام الاختلاف عن الشوق الذي يعتريه أو يصبو إليه. فهو أبدا مضطر مغصوب، يلتزم بالزهد وقد لذعه الطمع"[80].

ويرى العقاد أن ابن الرومي لم يكن مطبوعا على الصبر والجلد، فقد انطوى على اليأس، وأصابه الوجد "فكان هذا – مع ضعفه واعتلاله وحذره المغروس في تركيبه وحاجته إلى من يرأمه ويُعينه – صارفا له عن السعي في طلب الرزق والنزوح عن الوطن، جانحا به إلى القعود حيث قعد"[81].

وهكذا فقد كان تخوّفه من الطبيعة وقواها وتقلّباتها مقرونا بتخوّفه من الناس جميعا، وسوء ظنه بإنصافهم، وراء صراعه النفسي واضطرابه طوال حياته، ومن ثم انطوى على ذاته. وهو ما يسمّيه محمد النويهي انكماشا[82].

ويرى علي شلق أن ابن الرومي، على الرغم من إقراره بجبنه "فإنه مدَّعٍ متباهٍ، وتلك من صفات الخوارين"[83] من ذلك قوله[84]:

إذا ما هزرت الرمح يوم كريهة **لجمع فذاك الجمع أول منفض**

تضاءل في عيني الجموع لدى الوغى **وإن هي جاءت بالقضيض وبالقضّ**

---

(80) إيليا حاوي، ابن الرومي: فنه ونفسيته من شعره، ص208.

(81) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص195.

(82) انظر: ثقافة الناقد الأدبي، ص278 وما بعدها.

(83) علي شلق، ابن الرومي في الصورة والوجود، ص60.

(84) الديوان، 1381/4.

إنـه يصـوّر وَهْمـاً مـن أوهـام الفروسية "يمـلأ بـه جرابـا فارغـا مـن نفسـه، أو ليعوّض عما فاته من شجاعة"[85]، ليس هذا فحسب بل إنـه يعبّر "عن الحلم المفقود، عن الإحباط والفشل"[86].

لكنـه سرعان مـا يقرّ بأنـه لا يقوى علـى مقارعـة الأبطـال، إذ يكفيـه أن يفخـر برأيـه الذي يستضـيء بـه أولئك الفرسان، ويفخر بقوته على المعالي[87]:

ولسـت مفـاخرا جيشـا، ولكن برأيي يستضيء ذوو القراع

وإنـي للقـوي علـى المعالي وما أنا بالقوي على الصراع

5- هجّاء يسخر بكل شيء:

ابـن الرومـي شـاعر متميّز فـي فن الـهجـاء، لا يكـاد يباريـه شـاعر فـي تـاريخ آداب اللغة العربية. وقد جمع المعري بينه وبين دعبل في قوة الهجاء، وضرب المثل بهما في هجاء الدهر لبنيه:

لـو نطـق الـدهر هجـاء أهله كأنه الرومي أو دعبل

ومـن هنـا فـقد كثـر هجـاؤه، وتفـنَّن فـي تشـويه مهجوّيـه، واشـتدّ وقوعـه فـي أعراضـهم، مـع أنـه كمـا يـرى العقـاد "لـم يكـن شـرّيرا ولا رديء الـنفس ولا سـريعا إلـى النقمة"[88].

وكان وراء هذا الهجاء مجموعة دوافع، منها: شعوره بالغبن من مجتمعه الذي ضـنّ عليـه بمنصـب أو بثـراء، بـالرغم مـن مؤهلاتـه العديـدة، إذ كـان الشـعر أقـل

---

(85) علي شلق، ابن الرومي في الصورة والوجود، ص60.

(86) كامل سعفان، قراءة في ديوان ابن الرومي 62.

(87) الديوان، 1472/4.

(88) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص240.

أدواته[89]، "وكان الشعر وحده كافيا لجمع المال وبلوغ الآمال، فماذا بعد أن يعرف الناس أنه شاعر، وأنه كاتب، وأنه راوية مطّلع على الفلسفة والنجوم"[90]. ثم يرمون به في أحضان الفقر والعوز. وقد دفعه هذا الشعور إلى هجاء رموز الفساد في مجتمعه كالتجار ورجال الأمن، وهجاء الظلم والبخل والبخلاء. ومنها إحساسه المرهف، الذي دفعه إلى النفور من الأشكال الغريبة والقبيحة، فقد نفر من أصحاب اللحى الطويلة، ومن أصحاب الأصوات القبيحة، ومن أصحاب الأنوف الطويلة، ونفر من أصحاب العاهات كالأحدب، والأحول، والأعور، والأعرج، ومن أصحاب العاهات النفسية؛ كالبخيل والجبان، واللئيم، وثقيل الظل.

ولعل هذا النفور مرتبط بشخصيته، فقد كان متطيّرا غريب الأطوار. فكان يرى في اسم المهجوّ جانب الشر، فتتداعى في أوهامه المعاني، في مثل قوله في هجاء ابن طالب الكاتب[91]:

أزيرق مشؤوم، أحيمر قاشر　　لأصحابه نحس على القوم ثاقب
أعوذ بعز الله من أن يضمني　　وإياه في الأرض البسيطة جانب
ويُدعى أبوه طالبا وكفاكم　　به طيرة أن المنيّة طالب
ألا فاهربوا من طالب وابن طالب　　فمن طالبٍ مثليهما طار هارب

وهي أبيات تداعت فيها خواطر الشاعر، والتقت في رسم صورة الشؤم الذي أحاط بابن طالب، على الرغم من تباعدها في الظاهر.

---

(89) انظر: المسعودي، مروج الذهب، 283/4.

(90) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص240.

(91) الديوان، 288/1.

من هذا الطراز أبياته في "البين"؛ وهو رجل اتخذ الشاعر اسمه رمزا للفراق، ثم أخذ يعبث به[92]:

يا "بينُ" أنت البين في عزّةٍ ... بين غراب البين والأخطب
ينتقل الناس وأحوالهم ... وأنت في الدنيا من الرُّتَّبِ
إذا جلا عن منزل أهله ... فأنت في أوتاده الرُّسَّبِ

ويرى العقاد أن عصر ابن الرومي ضاعف ما في نفسه من الطيرة؛ فاستعصى عليه علاجها وسهلت عليه مطاوعتها[93].

أما المازني فقد علّل اندفاع ابن الرومي في الشتم والذم وبسط لسانه في الناس إلى ضيق خلقه، ونزق طبعه، وقصر أناته، وخصوصا إذا عابه واحد منهم بإحدى عوارته، وجعل ذلك دليلا على اضطرابه واختلال أعصابه[94].

وكان يهجو الذين يمطلونه ولا يجيزونه، فقد كثرت أهاجيه في ممدوحيه الذين أمسكوا عنه النوال، في حين أثابوا من هم دونه مكانه. وسبب ذلك أن شاعرنا "كان قليل الحيلة، لا يعرف طرق الدهاء، في عصر لم ينل فيه أحد منصبا إلا بالمكر والدسيسة"[95].

وكان يهجو دفاعا عن النفس، فقد هجا من انتقده أو عبث به هجاء مقذعا لا هوادة فيه. ويظهر ذلك منه في مواطن كثيرة، فقد هجا الناشئ حين رماه بالوسواس[96]:

---

[92] الديوان، 294/1.
[93] العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص215.
[94] انظر: المازني، ابن الرومي، ص52.
[95] العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص240.
[96] الديوان، 1197/3.

إن أوسوس فحقيق يسعد القرد وأُنحس

إلى قوله:

كيف لا يشتد وسواسي وأشعارك تُدرس

فهو إذ يعترف بهذا المرض النفسي فإنه يردّه إلى سوء حظه وإجحاف الدهر به.

وقد يكون ردّه أشدّ، على من زعم أنه نحس، فقد هجا ابن موسى الزمن بقوله[97]:

أتأمر بالتقزز من كلامي وذكرك يُصدئ الذهب السبيكا

زعمت بأنني نحس وإني مجيبك معلنا لا أتقيكا

فهذا هجاء يدفع عنه غائلة العابثين والمنتقدين، وما كان "يشفّ عن الكيد والنكاية وما شابههما من ضروب الشر المستقر في الغريزة"[98].

أما عيوبه التي أولعته بالهجاء وأوقعته في السفاهة والبذاء فهي شهوانيته وتهالكه على اللذات؛ "فالشهوانية هي التي هوّنت عليه الإقذاع. ثم أعانها الضعف وهو عيبه الغالب عليه الذي تبدأ منه وترجع إليه جميع عيوبه"[99].

ولعل إخفاقه في الحياة، فضلا عن توالي المصائب عليه قد ضاعفت من إحساسه بالخيبة، وقلقه من المصير، وضجره من الناس، فتفجّر ساخطا وكان هذا الشعور يلازمه "ويطبق عليه بجدار من الاسوداد والتهالك"[100]؛ فكان هجاؤه عبثا حينا، وسخرية حينا آخر، تسعفه ملكة التصوير في رسم صوره الكاريكاتورية. ناهيك عن براعته في تقليب المعاني والأشكال، فأخذ يذكر عورات الناس ويبالغ في تشويهها. فقد علمنا أنه كان يتعرّض لأصحاب اللحى الطويلة، من أمثال البحتري،

---

(97) الديوان، 1852/5.

(98) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص238.

(99) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص235.

(100) إيليا حاوي، ابن الرومي: فنه ونفسيته من خلال شعره، ص107.

وأبي حفص الورّاق، ولحية الليف. فتارة يتناول لحية معاصره ومنافسه البحتري فيمثّل لحيته بذنب البهيمة إمعانا في السخرية والازدراء[101]:

البحتري ذنوب الوجه نعرفه ... وما رأينا ذنوب الوجه ذا أدب

ثم لا ينسى أن يطلق فيها ألف موسى:

لهفي على ألف موسى في طويلته ... إذا ادّعى أنه من سادة العرب

وفي ذلك ما فيه من سادية.

ومن هذا النسيج سخطه على لحية أبي حفص[102]:

فإن غَدَتْ أجرة الحلاق تعوزه ... فقد أبحتُ يديه نتفها خُصلا

وتارة يصف لحية مهجوه بمخلاة الحمار، إذ يقول[103]:

إن تطل لحية عليك وتعرض ... فالمخالي معروفة للحمير

علق الله في عذاريك مخلاة ... ولكنها بغير شعير

والأمثلة في ذلك كثيرة.

يبدو في تعرّض ابن الرومي لهذه اللحى شيئان: تندّره وسخريته بها، ونقمته الظاهرة عليها، وما ذلك "سوى قناع آخر للتشويه والاختلال اللذين تنطوي عليهما نفسيته؛ بما يحفظه من تشاؤم وغرابة وشذوذ"[104].

---

(101) الديوان، 270/1.

(102) المصدر نفسه، 1900/5.

(103) المصدر نفسه، 927/3.

(104) إيليا حاوي، ابن الرومي: فنه ونفسيته من خلال شعره، ص115.

وعلمنا أنه كان يسخر من ذوي الوجوه البغيضة، ولعل قصيدته في وجه عمرو الكاتب صاحب الوجه الطويل تمثّل قدرته على الانتقام والسخرية؛ فقد تعرّض عمرو للشاعر بالسوء، وأهانه عمدا. وكان ابن الرومي قد خاطب بشأنه القاسم وزير المعتضد، لائذا ومستصرخا، فلم يعنه على عمرو، عندئذ انقضّ الشاعر على خصمه، مشوّها وماسخا صورته بقصيدة لامية، نقتطف منها بيتين[105]:

وجهك يا عمرو فيه طول وفي وجوه الكلاب طول

مقابح الكلب فيك طرا يزول عنها ولا تزول

فقد جعل من مهجوّه حيوانا، هو الكلب، ووازن بينهما، فإذا هما يلتقيان في طول الوجه، لكن الكلب أفضل من مهجوّه، فالكلب تتغير مقابحه، وعمرو لا تتغير. وهكذا لم يكن الهجاء عند شاعرنا سوى سلاح يلوح به أمام خصومه من أمثال عمرو "ولو عوفي في نفسه ورزقه لما بقي له من الهجاء إلا ناحيته هذه الفنية، وألاعيبه الصبيانية"[106]. وليس بعجيب أن تكون نهاية الشاعر بسبب هذا الهجاء.

6- مرهف الإحساس يحبّ الجمال:

ابن الرومي فنّان متحفّز المشاعر، شديد الإحساس بالطبيعة، لا يقف عند حدود مظاهرها، بل "يفيض من حياته هو عليها، ويعيرها من إحساسه وخوالجه حتى تعود في نظره حية نابضة مثله، لها حسّ وروح، وذاكرة، بل إرادة"[107]، تنبجس الأشياء من أعماق رؤياه، يلمح ما بينها من صلات، ويضمّها إلى نفسه، وينساق معها.

---

(105) الديوان، 2003/5.

(106) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص250.

(107) المازني، ابن الرومي، ص111.

لقد تجاوز ابن الرومي غيره من الشعراء في دقة إحساسه بالجمال، وكانت حواسه جميعا ترفد هذا الإحساس، وبخاصة النظر والسمع. وقد ربط العقاد بين هذا الإحساس وعبقريته اليونانية؛ فابن الرومي كان "يعبد الحياة عبادة لا يبتغي عليها أجرا غير ما يبتغيه خُلص العابدين"؛ فهو يرى في محاسن الطبيعة عاطفة من عواطف العشق تتعلق بها العفة والشهوة تعلّقها بالعاطفة الإنسانية الشاعرة، وهو يحيا مع الشمس الغاربة حين تضع الأرض "خدّاً أضرع" من دهشة الفراق، وهو يحيا مع الذباب المغرد والطير الساجع في ساعة الغروب التي يمتزج فيها الحنان الذائب الشوق الخفيض[108]. ويخلص العقاد من ذلك إلى أن ابن الرومي كان محبّا للحياة في خفة وطفولة وأريحية دائمة، وأنه كان مشخّصا لتلك المحاسن، ومن ثم كان مأخوذا بالجمال في كل شيء، ومستغرقا في الحسن الدنيوي، وهذه سمات يونانية.

والعقاد في حديثه عن هذه العبقرية لا ينظر إلى أصول ابن الرومي الجنسية، فتلك مسألة تردد في الجزم بها، تخلّص منها بقوله: "فحسبنا إذن من كلمة العبقرية اليونانية أنها كلمة مفهومة في لغة الآداب، وإن لم تكن مفهومة في لغة الأنساب"[109]، ثم يعود فيؤكد أن تكوين جسمه وأعصابه ساعدا على تعليل إحساسه المتوفّز بالجمال.

وقد ردّ محمد النويهي على العقاد في محاولته إثبات عبقرية يونانية في ابن الرومي وعدّد الأخطاء التي وقع فيها، وهي: قفزه من الرومية إلى اليونانية قفزا لا تسوّغه الشواهد، وعجزه عن تعليل هذه القضية، وإلصاقه صفات ثقافية وجسمانية باليونان لا يُدرى من أين جاء بها[110]. وهي أخطاء أوقعت العقاد في تناقض عجيب.

---

(108) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص282.

(109) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص282.

(110) م.ن.، ص318.

لم يقف ابن الرومي عند حدود الطبيعة الخارجية، بل "أخذ منها ما شاء ليفصح عن مشاعره وخواطره"[111]، فأحاط بكل ما فيها من أشياء، استوى لديه فيها المحسوس والمعنوي والمتوهم. وآنس بها جميعا، فألحّ على استعارة المرأة للطبيعة المتبرّجة، مثلما ألحّ على استعارة هذه الطبيعة للمرأة الفاتنة، ليعوّض عن شبابه المفقود.

فالرياض تغدو لديه فتاة ترتدي الأزياء المزركشة:

ورياض تخايل الأرض فيها — خيلاء الفتاة في الأبراد[112]

كذلك الأرض وقت الربيع تغدو امرأة متبرجة تسرّ الناظرين:

تبرّجت بعد حياء وخفر — تبرّج الأنثى تصدّت للذكر[113]

وقوس السحاب، يغدو بألوانه الزاهية غادة حسناء ترتدي أثوابا مزركشة:

يطرزها قوس السحاب بأخضر — على أحمر في أصغر إثر مُبيضّ

كأذيال خُود أقبلت في علائلٍ — مُصبَّغة والبعض أقصر من بعض[114]

وفي المقابل نراه يستعير الطبيعة المترفة للحسان، ويغالي في ذلك حتى تبدو قصيدته بستان أزهار وثمار:

أجنت لك الوجد أغصان وكثبان — فيهنّ نوعان تفاح ورمان

---

[111] انظر: محمد النويهي، ثقافة الناقد الأدبي، ص258.

[112] علي شلق، ابن الرومي في الصورة والوجود، ص115.

[113] الديوان، 683/2.

[114] المصدر نفسه، 993/3.

وفـــوق ذينـــك أعنـــاب مهدّلة   ســـود لهـــنّ مـــن الظلمـــاء ألوان
وتحت هاتيك أعناب تلوع به   أطرافهن قلوب القوم قنوان[115]

وقد التفت محمد النويهي إلى تأثير اضطراب ابن الرومي الجنسي في نظرته إلى الطبيعة إذ "امتزج حسّه الفني بحسّه الجنسي بل طغى هذا على ذاك ولوّنه تلوينا شديدا فجعله يرى في الطبيعة أنثى تتبرّج وتظهر محاسنها بعد إخفاء، وتبدي طرائف وشيها وتتخايل في أبراد رياضها لتستثير بهذا كله الإحساس الجنسي عند الناظر إليها"[116].

وهو ما التفت إليه المازني والعقاد من قبل، فقد أعجب المازني بكلمة للعقاد في شعور ابن الرومي بالعلاقة بين تبرّج الأزهار وتبرّج النساء وإحساسه بالصلة بين محاسن الطبيعة ومحاسن المرأة، إذ يقول: "وربما كان علة هذا الشعور الغامض اضطراب في جهاز التناسل أهاج جميع أجزائه فهزّ خيوطها ونبّه وشائجها القديمة المختلفة، ومنها الإحساس بذلك التبرّج كما هو في قلب الطبيعة"[117].

وكما وصف الطبيعة، وصف الأطعمة وصفا ارتبط في نفسه بنهمه، إذ تناول العنب بحواسه كلها، وذاب عشقا بفواكه أيلول، ناهيك عن الموز الذي تلقّفه بقلبه. ووقف بإعجاب وتعاطف أمام قالي الزلابية، وهو يلقي العجين لجينا، فيستحيل شبابيكا من الذهب، كذلك وقف منبهرا أمام الخبّاز، وقد غدت الرقاقة في كفّه قوراء كالقمر.

وأبدع في وصف الحلوى، فاللوزينج ملدَّ عين وفم، في رقة (أوراقه) وبياضه، ومذاقه الشهي. والقطائف موضع سرور تقوم في نفسه مقام طعم الحب (سررت بها سرور عباس بفوز).

---

(115) الديوان، 1419/4.

(116) الديوان، 2493/6.

(117) محمد النويهي، ثقافة الناقد الأدبي، ص247.

ولابن الرومي أوصاف أخرى كثيرة يعرض فيها للأزهار والرياحين، والمشروبات، والأعياد، والحفلات، ومجالس الغناء والشراب، والثياب والحلي، والآلات الموسيقية.

والكلمة الأولى والأخيرة في ابن الرومي أنه قد ألمّ بوصف الطبيعة، بكل ما فيها من شكل ولون وحركة وصوت، حتى جعلنا نرى ونسمع ونحسّ ما يصدر عنه من وصف، وبخاصة وصفه الوجداني وهو وصف انصهرت فيه ذاته مع ذات الطبيعة.

الخلاصة

وخلاصة القول، أن القدماء كشفوا النقاب عن مظاهر نفسية، كان يعاني منها ابن الرومي إذ "كان شديد التغيّر سريع الانقلاب، ضيّق الصدر، قليل الصبر، مفرط الطيرة، غاليا فيها، وكان عظيم التخوّف، كثير التوجّس، يراه من يلقاه كالمتوجّس المذعور"**(118)**. وكان مريضا ضعيف الأعصاب يعاني من علة سوداوية تتحرك عليه أحيانا فتغيّر من مزاجه، وهذا فضلا عن أقاصيص غريبة رويت في طيرته.

وقد أفاد المعاصرون من هذه الأخبار التي رويت عنه، وأفادوا أيضا من المنهج النفسي في الكشف عن تلك المظاهر التي كان يعاني منها كالعصاب، والانطوائية، والشعور بالنقص والوسواس، متأثّرين بالنظريات الحديثة في التحليل النفسي، فراحوا يدرسون مزاج الشاعر وأطواره الغريبة بوصفه حالة مرضية، فأدخلوه إلى عياداتهم النفسية ورأوْا في أشعاره وثائق نفسية تكشف عن سيرته ونزعاته الدفينة.

فجاءت شخصيته مهزوزة متخاذلة، مجلّلة بالسواد، مهلّهلة النسيج، مختلّة، معذّبة، ناقمة، حائرة. ومن هنا طغت النظرة الوثائقية على هذا المنهج، وتراجعت

(118) الحصري القيرواني، زهر الآداب، ص242.

القيمة الجمالية للتجربة الأدبية، وذلك أن جوهر الأدب لا يكمن في الاضطراب النفسي الذي هو منشأ هذه التجربة، بل يكمن في اللذة الفنية التي تتحقّق بتأمّل التجربة والسيطرة عليها.

وكان على هؤلاء النقاد أن يأخذوا من المنهج النفسي ما يعينهم على فهم التجربة الإنسانية التي ينطوي عليها شعر ابن الرومي. وهذا فضلا عن افتراض خاطئ وقع فيه العقاد والمازني، فهي معرض حديثهما عن عبقريته اليونانية، قاصدين بذلك الكشف عن سرّ إبداعه. وهو افتراض لا يقوم على أسس علمية.

ومع ذلك فإننا لا ننكر جهود هؤلاء النقاد في دراسة هذا العبقري النادر، وبخاصة العقاد الذي أنصف الشاعر ودافع عنه في مواطن عديدة، وكانت كلمته الأولى والأخيرة فيه "أنه كان شاعرا في جميع حياته، حيّا في جميع شعره، وأن الشعر كان لأناس غيره كِساء عيد أو حلَّة موسم، ولكنه كان له كِساء كل يوم وكل ساعة"[119].

(119) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص346.

المصادر والمراجع

1- إبراهيم، عبد الستار،
الحكمة الضائعة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2002م.

2- حاوي، إيليا،
ابن الرومي: فنه ونفسيته من خلال شعره، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، 1986م.

3- الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم بن علي،
زهر الآداب وثمرة الآداب، شرح وضبط زكي مبارك، بيروت، دار الجيل، الطبعة الرابعة، د.ت.، 4 أجزاء.

4- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد،
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1986-1972م.

5- ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس،
ديوانه، تحقيق حسين نصار، القاهرة، وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، الطبعة الأولى 1073-1981، 6 أجزاء.

6- سعفان، كامل،
قراءة في ديوان ابن الرومي، مكتبة الدراسات الأدبية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1986م.

7- شلق، علي،
ابن الرومي في الصورة والوجود، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1982م.

8- الشيخ، خليل،
مناهج النقد الأدبي الحديث، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان، الطبعة الثانية، 2003م.

9- العقاد، عباس محمود،

ابن الرومي: حياته من شعره، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة السادسة، 1967م.

10- المازني، إبراهيم عبد القادر،

(أ) حصاد الهشيم، القاهرة، المطبعة العصرية، الطبعة الأولى، 1925م.

(ب) ابن الرومي: حياته وشعره، بيروت، المكتبة الحديثة، الطبعة الأولى، 1987م.

11- المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران،

معجم الشعراء، ومعه المؤتلف والمختلف للآمدي، تحقيق كرنكو، بيروت، دار الكتب العالمية، الطبعة الثانية، 1983م.

12- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين،

مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، د.ت. 4 مجلدات.

13- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله،

رسالة الغفران، ومعها رسالة ابن القارح، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1963م.

14- النويهي، محمد،

ثقافة الناقد الأدبي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1949م.

15- ويلك، رينيه،

نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، دمشق، مطبعة خالد الطرابيشي، 1972م.

ابن الأثير: حياته وآثاره العلمية

محمد فضل حق* الدكتور الحافظ عبدالرحيم**

Abstract:
This article is about the life of renowned scholar, writer, (muhadith) and Arabic lexicographer Ibn-e-Aseer Al-Mubarak Bin Muhammad Aljazari and his achievements. This also describes his renowned teachers like Abu Bakar Yahya Al-Qurtabi (D 522 A-H) Nasih-ud-Din Baghdadi (D 567 A-H) and Imam Toosi (D 578 A-H). Books like Alkamil Fil Tareekh, Al-Insaaf, Dewan-e-Rasail, Al-Mukhtar Fi Manaqib-ul-Akhyar, Jami-ul-Asool Fi Ahades-ur-Rasool and Al-Nahayat Fi Ghareeb Al-Hadees are also introduced in this article.
Al-Nahayat Fi Ghareeb-ul-Hadees is an explanation of difficult words used in Ahadith is very popular among scholars. His work is related to history, Arabic lexicography, Adadith.

ابن الأثير : حياته

اسمه ونسبه:

هو المبارك بن محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري ثم الموصلي الإربلي، يكنى بأبي السعادات، ويلقب بمجدالدين، ويعرف بابن الأثير. (١)

مولده:

وقد اتفق المؤرخون، وانعقد الإجماع على أنه ولد في الربيعين سنة ٥٤٤ هـ بجزيرة ابن عمر. قال ياقوت الحموي عن الجزيرة: "هي بلدة فوق الموصل، بينهما ثلاثة أيام".(٢)

موطنه:

نشأ أبو السعادات بالجزيرة، ثم انتقل إلى موصل سنة ٥٦٥ ه، وسمع الحديث، وقرأ الفقه والحديث والأدب والنحو، ثم اتصل بخدمة السلطان، وترقت به المنازل حتى باشر كتابة السر، وسأله صاحب الموصل أن يلي الوزارة فاعتذر بعلو السند والشهرة بالعلم.

* باحث ماجستير الفلسفة في اللغة العربية، جامعة بهاء الدين زكريا ملتان- باكستان

** الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية، جامعة بهاء الدين زكريا ملتان- باكستان

أسرته:

" ابـن الأثيـر" اسم يعرف كل من اتصل بالمكتبة العربية؛ محدثا أصوليا، أو مؤرخا نسابة، أو كاتبا بليغا. ولـم يعرف لرب الأسرة عناية بالعلم أو تصنيف فيه،

ولـكـنـه أنـجب عباقرة ثلاثة، كان لهم في تاريخ الثقافة العربية شأن أي شأن. لقد اندفع كل منهم في الطريق الذي اختاره يشكل معالم نهضتها الفكرية ويثري جوانبها بإنتاجه الخصب الوفير.

وقـد اختـار مـجـد الـدين الحديث والفقه، وآثر عز الدين التاريخ والأنساب، بينما مال ضياء الدين إلى الكتابة والبيان.

وعز الدين هو أبو الحسن علي، ولد بجزيرة ابن عمرفي رابع جمادي الأولى سنة(٥٥٥ هـ). وتـوفـي فـي شـعبان سنة(٦٣٠ هـ) بالموصل.(٣) قال ابن خلكان: " كان إماما في حفظ الحديث ومـعـرفتـه ومـا يتـعـلـق بـه، وحـافـظا للتواريخ المتقدمة والمتأخرة، وخبيرا بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم وأخبارهم" وهو صاحب " الكامل" في التاريخ، و" اللباب في تهذيب الأنساب" و " أسد الغابة في معرفة الصحابة".

وضيـاء الدين هو أبو الفتح نصرالله. ولد بالجزيرة أيضاً في يوم الخميس العشرين من شعبان سـنة(٥٥٨هــ) وتـوفـي يوم الاثنين التاسع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة(٦٣٧هـ)ببغداد.(٤) وهـوالـكـاتـب البـليغ صاحب " المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر" قال ابن العماد: " جمع فيه فأوعى، ولم يترك شيئا يتعلق بفن الكتابة إلا ذكره".(٤)

ونقل الزبيدي في مادة (أثر) عن بعضهم، في أبناء الأثيرَ:

" وَبَنُو الأَثِيْرِ ثَلاَثَةٌ قَدْ حَازَ كُلٌّ مُفْتَخَرْ

فَمُؤَرِّخٌ جَمَعَ الْعُلُوْمَ وَ آخَرٌ وَلِيَ الْوَزَرْ

وَمُحَدِّثٌ كَتَبَ الْحَدِيْثَ لَهُ النِّهَايَةُ فِيالأَثَرْ" (٦)

مكانته العلمية:

قـال يـاقـوت: " كـان عالما فاضلا وسيدا كاملا، قد جمع بين العربية والقرآن والنحو واللغة والـحـديـث وشيـوخـه وصـحته وسقمه، والفقه، وكان شافعيا ، وصنف في كل ذلك تصانيف هي

مشهورة بالموصل وغيره ".(٧)

وقد ذكر ابن خلكان قول أبي البركات ابن المستوفي من " تاريخ إربل" في حقه: أشهر العلماء ذكرا، وأكبر النبلاء قدرا، وأحد الأفاضل المشار إليهم، وفرد الأماثل المعتمد في الأمور عليهم. (٨)

وقد ذكر السيوطي: " كان من مشاهير العلماء، وأكابر النبلاء، وأوحد الفضلاء. (٩)

وفي شذرات الذهب: " قال ابن خلكان: كان فقيها محدثا أديبا نحويا عالما بصنعة الحساب والإنشاء، ورعا عاقلا مهيبا ذا بر وإحسان " .(١٠)

شيوخه:

قرأ أبو السعادات على طائفة من العلماء الأجلاء، منهم:

١ - وقد سمع ببغداد من أبي القاسم صاحب ابن الخل: هو ابن الحسن محمد بن المبارك بن عبد الله بن محمد الفقيه الشافعي البغدادي، ولد سنة:٤٧٥ هـ، وتوفي: ٥٥٢ هـ. (١١)

٢ - أبو بكر يحيى بن سعدون بن تمام بن محمد الأزدي القرطبي، النحوي اللغوي المقرئ الأديب، المتوفى: ٥٦٧ هـ. وقد أخذ عنه النحو، وسمع منه الحديث .(١٢)

٣ - ناصح الدين أبي محمد ابن المبارك بن علي بن الدهان البغدادي النحوي، المتوفى: ٥٦٩ هـ، وقد أخذ عنه الأدب والنحو. (١٣)

٤ - وسمع الحديث الحديث بالموصل، من خطيبها أبو الفضل عبد الله بن أحمد بن محمد الطوسي، المتوفى: ٥٧٨ هـ . (١٤)

٥ - وسمع من ابن كليب، أبي الفرج عبد المنعم بن عبد الوهاب بن سعد الحراني، ثم البغدادي الحنبلي التاجر، المتوفى ببغداد: ٥٩٦ هـ . (١٥)

٦ - وسمع من أبي الحرم مكي بن ريان بن شبة بن صالح الماكسيني النحوي الضرير، نزيل الموصل، المتوفى: ٦٠٣ هـ . (١٦)

٧ - وسمع من عبد الوهاب بن سكينة، الصوفي الشافعي، المتوفى:٦٠٧ هـ . (١٧)

تلاميذه:

وقد أخذ عنه جماعة من الناس، منها:

١ - وقد روى عنه ولده.

٢ - وقد روى عنه بالإجازة فخر الدين بن البخاري، المتوفى: ٥٩٣ هـ . (١٨)

٣ - والشهاب الطوسي، أبو الفتح محمد بن محمد بن شهاب الدين، نزيل مصر وشيخ الشافعية، المتوفى: ٥٩٦ هـ . (١٩)

٤ - وممن روى عنه أيضا القفطي، المتوفى: ٦٤٦ هـ ، وقال: رويت عنه - رحمه الله - وقال: كتب إلي الإجازة بجميع مصنفاته ومسموعاته ومروياته .

مؤلفاته:

قـد تـرك أبـو السعادات، ابن الأثير طائفة من المؤلفات القيمة، تشهد بثقافته الواسعة، وعلمه الغزير. فقد بلغت مصنفاته إلى سبعة عشر، مابين مطبوع ومخطوط، في شتى العناوين، وهي:

١- الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف: أربع مجلدات .

٢ - الباهر في الفروق .

٣ - البديع .

٤ - تجريد اسماء الصحابة .

٥ - تهذيب فصول ابن الدهان .

٦ - جامع الأصول في أحاديث الرسول؛ قال ياقوت: " جمع فيه بين البخاري ومسلم والمؤطا وسنن أبي داود وسنن النسائي والترمذي. جمعه على حرف المعجم، وشرح غريب الأحاديث ومعانيها وأحكامها، ووصف رجالها " . (٢٠)

٧ - ديوان رسائل .

٨ - رسائل في الحساب مجدولات / مطوالات .

٩ – الشافي شرح مسند الشافعي .

١٠ – شرح غريب الطوال .

١١ – الفروق والأبنية .

١٢ – كتاب لطيف في صنعة الكتابة .

١٣ – المختار في مناقب الأخيار / الأبرار .

١٤ – المرصع في الآباء، والأمهات، والأبناء، والبنات، والأذواء، والذوات .

١٥ – المصطفى والمختار في الأدعية والأذكار .

١٦ – منال الطالب في شرح طوال الغرائب .

١٧ – النهاية في غريب الحديث والأثر : وهو أشهر كتاب ابن الأثير على الإطلاق.

الإعراض عن الملوك:

قد ذكر ياقوت الحموي:

" وحدثني أخوه المذكور(أبو الحسن) قال: حدثني أخي أبو السعادات قال: لقد ألزمني نور الدين بالوزارة غير مرة وأنا أستعفيه حتى غضب مني وأمر بالتوكيل بي قال: فجعلت أبكي فبلغه ذلك فجاء ني وأنا على تلك الحال فقال لي: أ بلغ الأمر إلى هذا؟ ما علمت أن رجلا ممن خلق الله يكره ما كرهتَ. فقلت: أنا يا مولانا رجل كبير وقد خدمت العلم عمري، واشتهر ذلك عني في البلاد بأسرها، واعلم أنني لو اجتهدت في إقامة العدل بغاية جهدي ما قدرت أودي حقه، ولو ظلم أكار في ضيعة من أقصى أعمال السلطان لنسب ظلمه إلي، ورجعت أنت وغيرك باللائمة علي، والملك لايستقيم إلا بالتسمح في العسف وأخذ هذا الخلق بالشدة، وأنا لاأقدر على ذلك فأعفاه، وجاء نا إلى دارنا فخبرنا بالحال. فأما والده وأخوه فلاماه على الامتناع فلم يؤثر اللوم عنده أسفا".(٢١)

مرضه وحبه بالعلم والعلماء:

قد ذكر السيوطي:

" ثم عرض له مرض كف يديه ورجليه، ومنعه الكتابة؛ فانقطع في بيته؛ يغشاه الأكابر والعلماء، فجاء ه مغربي؛ فالتزم أنه يداويه ولا يأخذ أجرة إلا بعد برئه، وأخذ في معالجته بدهن صنعه، ولانت رجلاه، وأشرف على البرء، فأرضى المغربي بشيء وصرفه، فلامه أخوه عز الدين، فقال: أنا كنت في راحة مما كنت فيه من صحبة هؤلاء القوم والتزام أخطارهم، وقد سكنت روحي إلى انقطاع والدعة، فإذا طرأت لهم أمور ضرورية جاؤني بأنفسهم، ليأخذوا الرأي" . (٢٢)

قد ذكر ابن خلكان:

" ثم عرض له مرض كف يديه ورجليه، ومنعه من الكتابة مطلقا، وأقام في داره يغشاه الأكابر والعلماء، وأنشأ رباطا بقرية من قرى الموصل تسمى " قصر حرب" ووقف أملاكه عليه وعلى داره التي كان يسكنها بالموصل، وبلغني أنه صنف هذه الكتب كلها في مدة العطلة، فإنه تفرغ لها، وكان عنده جماعة يعينونه عليها في الاختيار والكتابة " . (٢٣)

وفاته :

توفي ابن الأثير يوم الخميس آخر ذي الحجة سنة: ٦٠٦ ه، ودفن برباطة بدرب دراج داخل البلد.(٢٤)رحمه الله تعالى وجزاه بما يجزي به العلماء المخلصين .

الهوامش:

١ – ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٣/ ٢٨٩ – ٢٩١ ،

السيوطي، بغية الوعاة: ٢/ ٢٧٤ ، ٢٧٥ ،

ياقوت الحموي، معجم الأدباء: ١٧/ ٧١ – ٧٧ ،

ابن تغري، النجوم الزاهرة: ٦/ ١٩٨ ، ١٩٩ ،

القفطي، أنباه الرواة: ٣/ ٢٥٧ – ٢٦٠ ،

ابن العماد، شذرات الذهب: ٥/ ٢٢ ، ٢٣ .

٢ – ياقوت الحموي، معجم البلدان: ٢/ ١٣٨ .

٣ – ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٣/ ٣٤ .

٤ – المصدر نفسه: ٥/ ٣٢ .

٥ – ابن العماد، شزرات الذهب: ٥/ ١٨٨ .

٦ – الزبيدي ، تاج العروس : (أثر) ، ٦/ ١٢ .

٧ – ياقوت الحموي ، معجم الأدباء : ١٧/ ٧١ .

٨ – ابن خلكان ، وفيات الأعيان : / ١٤١ .

٩ – السيوطي ، بغية الوعاة : ٢٧٤ .

١٠ – ابن العماد ، شذرات الذهب : ٥/ ٢٢ .

١١ – ابن السبكي، طبقات الشافعية:٤/ ٩٦ ،
ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٣/ ٣٦٢ .

١٢ – ابن الجزري، طبقات القراء:٢/ ٣٧٢ ،
السيوطي، بغية الوعاة:٤١٢ .

١٣ – القفطي، أنباه الرواة: ٢/ ٤٧ ،
السيوطي، بغية الوعاة: ٢٥٦ .

١٤ – ابن تغري، النجوم الزاهرة: ٦/ ٩٤ ،
ابن العماد، شذرات الذهب: ٤/ ٢٦٢ .

١٥ – ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٢/ ٣٩٤ ،
ابن العماد، شذرات الذهب: ٤/ ٣٢٧ .

١٦ – القفطي، أنباه الرواة: ٣/ ٣٢٠ ،
السيوطي، بغية الوعاة: ٣٩٧ .

١٧ – ابن السبكي، طبقات الشافعية: ٥/ ١٣٦ ،
ابن تغري ، النجوم الزاهرة: ٦/ ٢٠١ .

١٨ – المصدر نفسه: ٦/ ١٤٣ .

١٩ – ابن العماد ، شذرات الذهب : ٤/ ٣٢٧ .

٢٠ – ياقوت الحموي، معجم الأدباء: ١٧/ ٧٦ .

٢١ – المصدر نفسه: ١٧/ ٧٣ .

٢٢ – السيوطي، بغية الوعاة: ٢/ ٢٧٤ .

٢٣ – ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٤/ ١٤٢ .

٢٤ – القفطي، أنباه الرواة: ٣/ ٢٥٩ ،

ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٤/ ١٤٣ ،

ابن تغري، النجوم الزاهرة: ٦/ ١٩٩ .

المصادر والمراجع

١– ابن تغري: أبو المحاسن، يوسف بردي، الأتابكي (٨١٣ – ٨٧٤ هـ) ، النجوم الزاهرة ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب .

٢ – ابن الجذري: أبو الخير، محمد بن محمد (ت : ٨٣٣ هـ) ، طبقات القراء ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الثالثة ، بيروت – لبنان : ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م .

٣ – ابن خلكان: شمس الدين، أبو العباس، أحمد بن محمد بن أبي بكر : (٦٠٨ – ٦٨١ هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : الدكتور إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت .

٤ – الزبيدي: محب الدين، أبو الفيض، السيد محمد مرتضى، الحسيني، الواسطي : (١١٤٥ – ١٢٠٥ هـ) ، تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق : علي شيري، دار الفكر ، بيروت ، لبنان : ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م .

٥ – ابن السبكي: أبو نصر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي(٧٢٧ – ٧٧١ هـ)، طبقات الشافعية ، تحقيق : عبد الفتاح محمد الجلو محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية .

٦ – السيوطي ، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر : (ت : ٩١١ هـ) ،
(الف) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان/ السعادة ، القاهرة: ١٣٢٦ هـ .
(ب) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، مؤسسة الريان الطباعة

والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، بيروت – لبنان : ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م .

٧- ابن العماد: أبو الفلاح، عبد الحي، الحنبلي (ت : ١٠٨٩ م) ، شذرات الذهب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٨ – القفطي: جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف (ت : ٦٤٦ هـ) ، إنباه الرواة على أنباه النحاة ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ، القاهرة : ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .

السعودية : ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م .

٩- ياقوت الحموي: شهاب الدين، أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله، الرومي، البغدادي (ت : ٦٢٦ هـ/ ١٢٢٩ م) ،(أ) معجم الأدباء ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، لبنان ، ط – دار المأمون ، القاهرة : ١٩٣٦ م .

(ب) معجم البلدان ، دار صادر بيروت ، لبنان : ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م .

تقسيمات الحقوق عند الفقهاء والأصوليين

عذرا بروين *

Abstract:

This article deals with the typology of rights in Islam. According to Islamic jurists and the experts of Methodology, the rights can be divided into two types:

(a) the rights of Allah (b) the rights of men

According to this classification, beliefs and practices like prayer, fasting and pilgrimage are the rights of Allah. On the other hand, the rights a person owes to his fellow-beings are the rights of men e.g. the right to protection of life and property, the right to inheritance, and right to Mehr (money paid to the newly wed woman for use) and alimony.

Some rights are collective e.g. Zakat, charity, loan, feeding the hungry, giving water to the thirsty, and entering into contract with anybody etc.-all these rights are the rights of men.

The perusal of Holy Quran reveals that Allah has linked both kinds of rights to His Own Self and has thus given sanctity to them. Both kinds are binding on Muslims. The only motive behind observing the rights is to seek the pleasure of Allah and adherence to Him.

محاضرة في قسم اللغة العربية بجامعة بهاء الدين زكريا بملتان

اِنَّ فكرة الحق تقوم على أساس من الأحكام التكليفية فى الشريعة الاسلامية، وهى التكاليف التي تشتمل على الأوامروالنواهى. واِنَّ قصد الشارع العام فى تشريع الأحكام يهدف الى تحقيق مصالح الناس فى الحياة بجلب النفع لهم و دفع الضرر عنهم (١١٧).

يقسم الحق الى تقسيماتٍ عدة باعتباراتٍ مختلفةٍ؛ باعتبار اللزوم وعدمه، باعتبار عموم النفع وخصوصه،وباعتبار وجود حق العبد وعدمه، باعتبار اِسقاط العبد للحق وعدم قدرته على اِسقاط الحق، وباعتبار اِسقاط الاسلام للحق وعدم اسقاطه له، وباعتبار معقولية المعنٰى وعدم معقوليته، وباعتبار عدم خلو كل حق من حق اللّٰہ تعالٰى وحق للعبد، وباعتبارالعبادات والعادات، وباعتبار الحق التام والحق المخفف، وباعتبار الحق المحدد وغير المحدد، وباعتبار الحق المعين والمخير،

* استاد شعبۂ عربی، بهاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

وباعتبار الحق المطلق و المقيد، وباعتبار الحق العيني والكفائي، وباعتبار مايورث من الحقوق ومالا يورث،وباعتبار الحق المالى وغيرالمالى، وباعتبارالحق الديانى والقضائى، أوالدنيوى والأخروى،وَغيرذلك. ومَرجع هذا التقسيمات، اِما بالنظر الى صاحب الحق، أوبالنظر الى مَن عليه الحق، أو بالنظر اِلى الشئى المستحق،أوبالنظر اِلى مايتعلّق به الحقّ.(١١٨)

أولاً باعتبار اللزوم وعدمه:

يقسم الحق فى الشريعة الاسلامية الى قسمين: لازم وجائز بمعنى أنه غيرلازم.(١١٩)

النَّوع الأوَّلُ: الحق اللأزم، وهو الحق الذى يقرره الشرع على جهة الحتم، فاِذا قررة الشرع أوجد فى مقابله واجباً، وقررهذا الواجب على الآخرين فى نفس الوقت، فالحق والواجب فى المقابل قد وجدافى وقتٍ واحدٍ، دون تخلف أحدهما عن الآخر، فهما متلاَ زمانِ واِن اختلف معنى كل واحدٍ منهما عن الآخر، كحق المِلك فانه يجب، فمثلاً حق الحياة حق لكل شخصٍ، ويجب على الآخرين۔ أفرادً ومجتمعاً۔ أن يحترموا هذا الحق، ولاَيَجوزلهم الاعتداء عليه، أوحرمانه منه، وكذلك حق الحرية فلايستعبد الحرّ، وَكذلك حق الملك وغيره من الحقوق. واِذا كان لأصحاب هذه الحقوق حق، ويجب عَلى الآخرين عدم الاعتداء عليه فاِنَّ لهولآءِ الآخرين حقا فى عدم الاضرار بهم عند استعمال هذه الحقوق والتمتع بها.

النوع الثاني: الحق الجائز، وهو الحق الذى يقرر الشرع من غيرحتم، واِنَّما يقرره على جهة الندب أوالاباحة. مثاله أمرالمحتسب بصَلاة العيد، قال الماوردى (ت:٤٥٠ھ): (١٢٠)"هَل يكون الأمربها من الحقوق اللازمة أومِنُ الحقوق الجائزة ؟ على وجهين من اختلاف؟اصحاب الشافعي فيها، هل هي مسنونة أومن فروض الكفاية؟ فاِنُ قيل: اِنها مسنونة كان الأمربها ندباً واِن قيل انها من فروض الكفاية كانَ الأمربهَا حتماً".(١٢١)

ثانياً تقسيم الحقوق با عتبار عموم النفع وخصوصه:

(١٢٢) قَسَّم فقهاء الحنفية الحقوق باعتبار عموم النفع وخصوصه الى أربعة أقسامٍ: حقوق اللّٰه الخالصة، حقوق العباد الخالصة(١٢٣) مااجتمع فيه حق اللّٰه وحق العبد لكن حق اللّٰه غالبٌ

وما اجتمع فيه الحقَّان لكن حَقّ العَبُدِ غَالِبٌ.(١٢٤).

القسم الأول: حُقوق اللّٰه تعالىٰ الخالصة:

حق اللّٰه تعالىٰ: ما يتعلق به النفع العام للعَالم،فلا يختص به أحد، وإنما هو عائد على مجموع الأفراد والجماعات وانما ينسب هذا الحق إلى اللّٰه تعالىٰ تعظيماً، أولِئَلايختص به أحد مِن الجبابرة،كحرمة البيت الحرام الذى يتعلق به مصلحة العالم، وذلك باتخاذه قبلةً لصلواتهم، ومثابةً لهم، لأنه باعتبار التضرر أوالانتفاع هو متعال عن الكل، ولا يجوز أن يكون حقاًله بجهة التخليق، لأن الكل سواء فى ذلك. بل الاضافة اليه لتشريف ماعظم خطره، وقوى نفعه، وشاع فضله بأن ينتفع بِهِ النَّاسَ كافةً، (١٢٥) قالَ عزَّوجل: (وَلِلّٰهِ مَافِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)(١٢٦).

أنواع حقوق اللّٰه الخالصة:

حقوق اللّٰه تعالىٰ الخالصة عند الحنفية أيضاً ثمانية أنواع...... (١٢٧) منها:

١ـ عبادة فيها معنى المؤنة، مثل: صدقة الفطر، وكذلك زكاة المال ـ عند جمهور الفقهاء. (١٢٨) والمؤنة هي الوظيفة التى تعود بالنفع العام على الفقراء والمساكين وغيرهِم مِن المستحقين في قوله عزوجل:(إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنَ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ) (١٢٩)وانما كانت صدقة الفطر فيها معنى المؤنة، لأنها وجبت عَلى الانسان بسبب نفسه وبسبب غيره، وهم الأشخاص الذين يمونهم ويلى عليهم، ولكونها وجبت على المخرجِ بسبب الغير لم تكن عبادة خالصة، وإنما كان فيها معنى المؤنة، لأن العبادة الخالصة لاتجب بسبب الغير(١٣٠) أما زكاة المال ـ عند جمهور الفقهاء ـ ففيها معنى المؤنة، لأنها وجبت على الشخص بسببٍ خارجٍ عن ذاته، وهو ملكيته للمال المستوفى لشروط الزكاة،وشكراً للّٰه على بقائه زائداً عن حاجته، وعدم هلاكه. كما أن كلًّا من زكاة المال وصدقة الفطر مساعدة للفقرآءِ والمساكين وغيرهم من مصارف الزكاة.

٢ـ مؤنة فيها معنى العبادة، مثلُ: زكاة الزروع والثمار المقدرة بالعشرأ ونصف العشر على الزارع حسب شروطها. وانما كانت مؤنة، لأنها وظيفة مقررة شرعاً على نماءِ الأرض من الزروع والثمار، وتجب بسبب مايخرج منها، اعترافاً بفضل اللّٰه تعالىٰ، لأن اللّٰه هو المنبت والرازق، حيث

قـالَ عـزَّوجلَّ:(أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّماۤءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَاكَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوْا شَجَرَهَا)(١٣١)

٣ـ حَـق قـائـم بنفسه ثبت للّٰه تعالٰی ابتداءً، مثل: الخمس فی الغنائم، قالَ عزَّوجلَّ: (وَاعْلَمُوْا أَنَّمَـا غَـنِـمْتُـمْ مِـنْ شَيْئٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰی وَالْيَتَامٰی وَالْمَسَاكِيْنَ وَابْنِ السَّبِيْلِ اِنْ كُـنْتُـمْ اٰمَـنْتُـمْ بِاللّٰهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلٰی يَوْمِ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعَانِ وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ) (١٣٢) وَمثل: خمس ما يستخرج من الأرض والبحار من معادن ونفطٍ وفحمٍ حجری وغيرذلك. وَاِنَّما كَانَ هـذا الـحـق قـائـمـاً بنفسه، لأنه لم يتعلق بذمة شخصٍ، ولم يدخل فی ملكِ شخصٍ ثم أخرجه زكاةً أوصـدقةً تبـرعـاً، وذلِكَ لِأَنَّ الـجـهـاد وَالـقـتـال فـی سبيـل الـلّٰهِ حق للّٰه تعالٰی، لأنه اعلاء لكلمة اللّٰه، ونشـرلـديـنـه، وذلك بازالة العوائق أيّاً كانت أمام الدعوة الاسلامية، ولما كان الناصر للمسلمين هو الـلّٰـه تعالٰی، حيث قالَ عزَّوجل: (يٰآَيُّهَاالّذِيْنَ آمَنُوْا اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ) (١٣٣) فـالـغـنـائـم كلها حق للّٰه تعالٰی، ولكن اللّٰه هو الذی جعل للمحاربين حقاً فی الغنيمة، حيث مَنَحَهم أربـعة أخماس الغنيمة، وبقی الخمس علی مِلك اللّٰه، حقاًله، فيكون طاهراً فی ذاته، لأنه لم يكن أداة لـلتـطهيـر والتـزكية، فلا يحمل فی طياته دنساً أو وزداً، وَلذلك جاز للرسول ﷺ وآلہٖ أن يأكلوا من خـمـس الـغنيمة، بخلاف أموال الزكاة والصدقة فلاتحل لهم .ولذلك يجوز للحاكم اعطاء المعدن والنفط للذي وجده واستخرجه من الأرض اذا كان محتاجاًومستحقاً للصدقة، كما أنه يجوز اعطاء الـخـمس لغير الفقراء والمساكين، لأنه ليس صدقة ولا عبادة ولا مؤنة ولا عقوبة، لأنه لم يخرج من أمـوال الـنـاس حتـی يـأخـذ صـفة من هذه الصفات، وَ اِنما هوباقٍ علٰی حكم مِلك اللّٰه تعالٰی ظاهراً وباطناً، حقيقةً وحكماً.

القِسم الثانی حَق العبدِ الخالصُ:

حـق الـعبد الخالص هو: ماكان نفعه مختصاً بشخصٍ معين، مثل: حقوق الأشخاص المالية أَوالمتعلقة بالمال، كحق الدية، وحق استيفاء الدَّين، وحق استردادالمغصوب اِن كان موجوداً أوحق استـردادمثـله أوقيمته اِنْ كانَ المغصوب هالِكاً. فتحريمُ مال الشخص علٰی غيره حق لهذا الشخص حتی يتمكن من حماية مالِه وصيانته، ولهذا يملك أن يحلَّ مالُه لغيره بالاباحةِ والتمليكِ. (١٣٤)

القسم الثالث مااجتمع فيه حق اللّٰه وحق العبد ولكن حق الله غالبٌ:

مثـالـه: حَـدُّ الفذفِ بعد تبليغ المقذوف، وثبوت الحدِّ علَى القاذف. (١٣٥) فللعبد فى حدّ القـذف حـق، لأنَّ المقذوف بالزنا قداتّهم فى عرضه ودينه، وللّٰه فيه حق، لأن القذف بالزنٰى مساس بـالأعـراضِ عـلـنـاً، ممَّا يؤدى الى شيوع الفاحشة، وانتشار الألفاظ المخلة بالآداب وَغلب حقُّ اللّٰه تـعـالَـى لـكـى يتحتم اقامة الحَدِّ عَلَى القَاذفِ، لِاعتدائه علَى المجتمع وعلى المقذوف، ولكى يمنع المقذوف من التنازل عن حقه، أوالصلح عليه، أوتولى تنفيذ الحدّبنفسه. (١٣٦)

القسم الرابع مااجتمع فيه حق اللّٰه وحق العبد لكن حق العبد غالبٌ:

مااجتمع فيه الحقان وكان حق الفردهوالغالب، وعندذلك تكون مصلحة الفرد أدُلى بالرعاية مـن مـصـلـحة الجماعة أوالمصلحة العامة مثلُ: القصاص من القاتل عمداً عدواناً. فللّٰه فيه حق، لأنه اعتـداء عـلى المجتمع، واعتداء على مخلوق اللّٰه وعبده الذي حُرِّم دمُه اِلَّا بحق، وللّٰه فى نفس العبد حـق الاستـعـبـاد، حيـث قـال عـزوجـل: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ) (١٣٧) وللعبد فى الـقـصاص حق، لأن القتل العمد اعتداء على شخصه، لأن للعبد المقتول فى نفسه حق الحياة، وحق الاستـمـتـا ع بهـا فـحـرمَـه الـقـاتـل مـن حقه، وهو اعتداء على أولياء المقتول لأَنّه حرمهم من رعاية مـورثهـم، واستـمتـاعهم بحياته. فكان القتل العمداعتداء على حق اللّٰه وحق العبد، ولذلك كان فى شـرعية الـقـصـاص اِبـقـاء لـلـحـقـيـن، واِخلاء للعالَم من الفساد تصديقاً لِقَولِ اللّٰه تعالٰى: (وَلَكُمْ فِى الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يّٰاُوْلِى الْاَلْبَابِ لَعَلكُمْ تَتَّقُوْنَ) (١٣٨) وغلب حق العبد لأنَّ ولى المقتول يملك رفع دعـوَى الـقصاص أوعدم رفعها، وبعد المطالبة بالقصاص والحكم علَى الجانى القاتل يَملك التنازل عـنـه والـصـلـح على مالٍ أوالصلح بغير عوضٍ، كما يملك تنفيذ حكم القصاص علَى القاتل اِن أراد ذلك وكـان يتـقـن التـنفيذ، ولا يجوز ذلك اِلَّا باذنِ الحاكم، لئلَّايفتات عليه، فلوفعلَ وقع القصاص موقعه واستحق التعزير. (١٣٩)

ثالثاً تقسيم الحقوقِ باعتبار وجود حق للعبد:

قسَّـم فـقـهـاء الـمـالـكيّة (١٤٠) الـحـقوق باعتبار وجود حق للعبد وعدم وجود حقٍ له اِلٰى قسمينِ رئيسَينِ، وهُمَا:

١ ـ حق اللّٰه فقط، مثل: الإيمان.

٢ ـ حق العبد . ثم قسمواحق العبد الى ثلاثة أقسامٍ:

الأول: حق العبد علَى اللّٰه، وملزوم عبادته اياه، وهو أن يدخله الجنة ويخلصه من النّار.(١٤١)

الثاني: حق العبد في الجملة، وهو الأمرالذى يستقيم به أولاه وأخراه من مصالحه، مثل:تحريم الخمر.

الثالث: حق العبد على غيره مِن العباد، وهو مالَه عليهم من الذمم والمظالم، مثل الدَّين، وثمن المبيع.(١٤٢)

الحقوق كلُّها فيها حق للّٰه وحق للعبد:

كلّ حكمٍ شرعى ليس بخالٍ عن حق اللّٰه وهو جهة التعبد كماأن كل حكم شرعي فيه حق للعباد اِمَّا عاجلاً واِمَّا آجلاً، بناءً على أَن الشريعة اِنما وضعت لمصالح العباد ، ولذلك قال في الحديث: (حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللّٰهِ اِذَا عَبَدُوْهُ وَلَمْ يُشرِكُوْابِهِ شَيْئاً أَنْ لَّايُعَذِّبَهُمْ). (١٤٣) قالَ العزُّبن عبد السلام (ت: ٦٦٠ ھ)(١٤٤) "حقوق اللّٰه ثلاثة أقسام: أحدها ماهو خالص للّٰه كالمعارف والأحوال المبنية عليها، والإيمان بما يجب الايمان به، كالإيمان بارسال الرسل وانزال الكتب وبما تضمنته الشرائع من الأحكام، وبالحشر والنشروالثواب والعقاب.

الثاني : مايتركب من حقوق اللّٰه وحقوق عبادة كالزكاة والصدقات والكفارات والأموالِ المندوبات والضحايا والهدايا والوصايا والأوقاف، فهذه قربة الى اللّٰه من وجهٍ ، ونفع لعباده من وجهٍ، والغرض الأظهر منها نفع عباده اصلاحهم بما وجَبَ مِن ذلك أونَدَبَ اِليه، فاِنَّه قربة لباذليه ورفق لِآخذيه.

<u>الثالث</u> : مَا يترکَّب مِن حقوق اللّٰه وحقوق رسوله ﷺ وحقوق المكلَّف والعباد أويشتمل على الحقوق الثلاثة.

ولذلك أمثلة: أحدُها الأذان، فيه الحقوق الثلاثة؛ أما حق اللّٰه تعالٰى فالتكبيرات وَ الشهادة بالوحدانية، وأما حق الرسول ﷺ فالشهادة له بالرسالة، وأمَّا حق العباد فبالإرشاد اِلى تعريف دخول

الأوقات في حق النساء والمنفردين، والدعاء إِلَى الجماعات فى حق المقتدى". (١٤٥)

تقديم الحقوق بعضها علٰى بعض عند تيسره وتعذر الجمع:

فى اجتماع حق اللّٰه وحق الآدمى قال الزركشى(ت: ٧٩٤هـ):(١٤٦) "هو ثلاثة أقسامٍ:

أ- ماقُطِعَ فيه بتقديم حق اللّٰه تعالٰى، كالصلاة والزكاة، والصوم والحج، فانها تقدم عند القدرة عليها علٰى سائر أنواع الترفه والملاذ تحصيلاً لمصلحة العبد فى الآخرة.

ب- ماقطع فيه بتقديم حق الآدمي كجواز التلفظ بكلمة الكفرعند الإِكراه ولبس الحرير عند الحكة، وكتجويز التيمم بالخوف من المرض وغيره من الأعذار، وكذلك الأعذار المجوزة لترك الجمعة والجماعات، والفطرفى رمضان، والحج والجهاد وغيرها، والتداوي بالنجاسات غيرالخمر، وإِذااجتمع عليه قتل قصاص وقتل ردة قدم قتل القصاص، و جواز التحلل بإِحصار العدو.

ج- مافيه خلاف بحقه.

فمنهاء إِذا مات وعليه زكاة ودين آدمي". (١٤٧)

قال الرافعى(ت:٦٢٣هـ) (١٤٨) فى كتاب الايمان: " ولا تجرى هذه الأقوال في حق المحجور، بل يقدم حق الآدمى ويؤخرحق اللّٰه تعالٰى مادام حياً، ومراده الحقوق المسترسلة في الذمة دون مَايتعلق بالعين فإِنه يقدم حياً وميتاً، ولهذا الزكاة الواجبة في المرهون تقدم علٰى حق المرتهن، واذا اجتمع علَى التركة دَينُ آدميٍ وجزيةٌ، فالصحيح تساويهما، والفرق بينها وبين الزكاة أَنَّ المغلب فى الجزية حق الآدمى، فإِنها عوض عن سكنى الدادر، فأشبهت غيرها من ديون الآدميينَ، ولهذا لوأسلم أومات فى أثناءِ السنة لا تسقط الجزية، ولومات فى أثناء الحول لم تجب الزكاة، وأيضاً، فإِنَّ الجزية تجب فى أوّل الوجوب وجوباً موسعاً. والزكاة لاتجب، إِلَّا بآخر الحول.وَمنها إِذا وجد المضطر ميتةً وطعامَ الغير فأقوال ،قيل : تقدم الميتة ، وقيل طعام الغير، والثالث أنه يتخيَّر".(١٤٩)

رَابِعًا تقسيم الحقوق باعتبار قابليتها للاِسقاط وعَدمِه:

وَحقوق اللّٰه في الجملة اماعبادات محضة مالية كانت كالزكاة، أوبدنية كالصلاة، أوجامعة للبدن والمَال كالحجّ. وإِماعقوبات محضة كالحدو، وإِمَّاكفارات وهى مترددة بين العقوبة

والعبادة، والأصل أَنَّ الحق اللّٰه سبحانه وتعالٰی، لأنه ما مِن حق للعبد اِلَّا وفيه حق اللّٰه تعالٰی وهو أمره بـاِيـصـال ذلك الـحـق اِلٰی مستحقه، وافراد نوع من الحقوق بجعله حقاً للعبدفقط اِنما هو بحسب تسـليـط الـعبـد عـلـی التصرف فيه بحيث لوأسقطه لسقَطَ.(١٥٠) وفيمايلی بيان مايسقط من هذه الحقوق ومالايسقط:(١٥١)

أَوّلاً: حَق اللّٰه سُبحانه وتعالٰی:

الأصـل أَنَّ حقوق اللّٰه سبحانه وتعالٰی ـــ سواء أكانت عباداتٍ كالصلاة والزكاة، أم كانت عـقـوباتٍ كالحدود، أم كانت مترددة بين العقوبة وَ كالكفارات، أم غيرذلك من الحقوق التي تثبت لـلـعبـدبصفة ذاتية بمقتضی الشريعة كحق الولاية علَی الصغير، وحق الأبوة و الأموة، وحق الابن فی الأبـوة والـنسـب ــــ هـذه الـحـقـوق لا تقبل الإسقاط من أحد من العباد، لأنه لا يملك الحق في ذلك.....(١٥٢) أَمَّـا مااجتمع فيه حق اللّٰه وحق العبد كالقذف مع الاختلاف فی تغليب أحدهما، فِـان من غلب فيه جانب العبد أجاز العفوفيه قبل الرفع للحاكم وبعده وهم الشافعية والحنابلة. وعند الـحنفية لايجوز العفو فيه بعد الرفع وفي رواية عن أبي يوسف (ت: ١٨٢ه) (١٥٣) أَنَّه يَجُوز. وقيد المالكية العفوبعدالرفع للحاكم بما اِذا كان المقذوف يريد السترعن نفسه، ولايشترط هذا القيد بين الابـن وأبيـه(١٥٤) وهـذا بـالـنسبة لـلـحـدود، أما التعزير فما كان منه حقاً للآدمی جاز العفوعنه وَ ماكان منه حقاً للّٰه فهو موكول اِلی الإمام بحسب مايراه من المصلحة وهذا فی الجملة(١٥٥) كَما اَنَّ مِـنُ حـقـوق اللّٰه تعالٰی ماشرع أَصلاً لِمَصُلِحَةِ العبادِ، ولذلك لايسقط بالاسقاط لمنافاة الإسقاط لـمـاهـو مشـروع، ومـن ذلك ولاية الأب عـلـی الصغير، فهی من الحقوق اليتی اعتبرها الشارعﷺ وصـفـاً ذاتيـاً لصاحبها فهی لازمة له ولا تنفك عنه، فحقه ثابت بإثبات الشرع، فيعتبر حقاً للّٰه تعالٰی، ولـذلك لايسـقـط باسقاط العَبد(١٥٦) وَمِنُ ذلك السكنٰی فی بيت العدة، فعلی المعتدةِ أَن تعتدفی المنزل الذی يضاف اليها اِليها بالسكنٰی حال وقوع الفرقة، والبيت المضاف اليها فی قوله تعالیٰ: (لَا تُـخُـرِجُـوُهُـنَّ بُيُـوُتِهِنَّ) (١٥٧) هوالبيت الذی تسكنه، ولا يجوزللزوج ولالغيره اخراج المعتدة من مسـكـنهـا، وليـس لهـا أَن تـخـرج واِن رضـی الـزوج بذلك، لأن فی العدة حقاً لِلّٰه تعالٰی واخراجها أوخروجها من مسكن العدة مُنافٍ للمشروع، فلا يجوز لأحد اسقاطه (١٥٨) وَمِنُ ذَلِكَ أَيضاً خيارُ

الـروية، فَبَيُـعُ الشيـيءِ قبلَ رؤيتِه يثبت للمشترى خيار الرؤية، فلَهُ الأخذ وله الردّ عند روية يقول النبى ﷺ : (مَنِ اشْتَرٰى شَيْئاً لَمْ يَرَهُ فَلَهُ الْخَيَارُ اِذَارَآهُ) (١٥٩) فالخِيَارهنا ليس باشتراط العَاقِدَيْنِ، واِنَّما هو ثـابت شرعاً فكان حق اللّٰهِ تعالىٰ، ولهذا لايجوز اِسقاطه ولا يسقط بالاِ سقاط. وهذا متفق عليه عند مـن يـجيـزون بيـعَ الشيـى ءِ الغائب مع مراعاة شرائط ثبوت الخيار. (١٦٠) وهكذا فى كلّ ما كان حـقـاً لـلّٰـه تـعـالى مـمـا شـرع لمصلحة العباد لايجوز اِسقاطه. وما دامت حقوق اللّٰه تعالىٰ لاتقبل الإسـقـاط مـن الـعـبـاد فـلا يـجـوز الاعتياض عن اِسقاطهاء فلايصح أن يصالح أحد سارقاً، أوشارباً لاخـمـر ليطـلـقـه ولا يـرفـعـه لـلسطان لأنه لايصحّ أَنْ يصالح شاهدًا على أَنْ لايشهد عليه بحق للّٰه أولآدمى.

لأن الشـاهـد فى امّامة الشهادة محتسب حقاً للّٰه تعالىٰ، لِقَوله تعالىٰ: (وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ) (١٦١) وَالـصُّـلـحُ عـن حـقـوقِ الـلّٰـه تـعـالـى بـاطـل، ويجب على من أَخذ عوضاً، ردّه، لأنه أخذهٗ بِـغَيْـرِحَـقٍّ(١٩٢) وإذا كانت حقوق اللّٰه سبحانه وتعالىٰ لاتقبل الإسقاط من جهة العباد، فاِنَّها تقبل الإسـقـاط من قبل صاحب الشرع رحمةً بالعباد وتخفيفاً عنهم، ولذلك يقول الفقهاء: اِنَّ حقوق اللّٰه مبـنية عـلـى الـمسامحة بمعنى أنه سبحانه وتعالىٰ لن يلحقه ضرر فى شىءٍ، وَمِنْ ثم قبل الرجوع عن الإقرار بالزنىٰ فيسقط الحدُّ بخلاف حقوق الآدمييِنَ فاِنهم يتضرّرونَ ولذلك كان من أسباب سقوط الحدِّ الشبهة المعتبرة (١٦٣) لِقَولِ النبىﷺ: (اِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ)(١٦٤).

والـحـرج والـمشـقة التى تلحق المكلف تكون سبباً لِإسقاط بعض التكاليف عمن تلحقهم الـمشـقة وذلك تـفـضلاً مـن الـلّٰـه تـعـالـى ورحـمة بهـم، وذلك كاسقاط العبادات والعقوبات عن الـمجنون، واسقاط بعض العبادات بالنسبة لأصحاب الأعذار كالمرضٰى والمسافرين لما ينا لهم من مشـقةٍ.وقـد فـصـل الـفـقـهاء المشاق وأنواعها، وبينوا لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة فى اِسـقـاطهـا، وأدرجـوا ذلك تحت قاعدة: المشقة تجلب التيسير، أخذاً مِن قوله تعالىٰ: (وَمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ بِـكُـمُ الْيُسْـرَ وَلَا يُـرِيْـدُ بِـكُـمُ الْـعُسْـرَ) (١٦٥) وقـوله تعالىٰ: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ) (١٦٦) وَالـحـكـم الـمبنى على الأَعذارِ يسمّى رخصةً، وَمِن أقسامِ الرخصة مايسمى رخصة اِسقاطٍ كاسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء، واسقاط الصوم عن الشيخ الكبير الذى لايقوى عَلَى الصَّومِ

(١٢٧) بل إن صلاة المسافر قصراً فرض عند الحنفية وَ تعتبر رخصة إسقاطٍ لقول النبى ﷺ :(صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ) (١٦٨) وَوَجه الاستدلالِ أَنَّ التصدّق بِمَالَا يحتمل التمليك إسقاط لَا يحتمل الردَّ، وإن كان ممن لايلزم طاعته كَوَلِى القصاص، فهو من اللّٰه الذى تلزم طاعته أولى(١٦٩) ومن ذلك أيضاً اسقاط الحرمة فى تناول المحرَّم للضرورة كأكل المضطرّ للميتة وإساغة اللقمة بالخمر لمن غصَّ بها، واباحة نظرة العورة للطبيب، ويسرى هذا الحكم على المعاملات، فمن الرخصة ماسقط مع كونه مشروعاً فى الجملة، وذلك كما فى السلم لقول الراوي:(نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ مَالَيسَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ وَرَخَصَ فِى السِّلْمِ) (١٧٠) والأَصلُ فِى الْبَيْعِ أَن يلاقى عيناً وَهذا مشروع لكنه سقط فى السلم (١٧١).

ثانياً حقوق العباد:

حق العبد بالنسبة للإسقاط وعد مه يشمل الأعيان والمنافعَ والديون والحقوق المطلقة وهى التي ليست عيناً ولا ديناً ولا منفعةً.(١٧٢) والأصل أن كلّ صاحبِ حقٍ لا يمنعه من اسقاط حقه إذا كان جائز التصرف ـــ بأن لم يكن محجوراً عليه ـــ وكان المحل قابلاً للإسقاط ـــ بأن لم يكن عيناً أوشيئاً محرماً ـــ ولم يكن هناك مانع كتعلق حق الغير به. (١٧٣) وبيان ذلك فيما يأتى:

أ. اَلعَيْنُ:

العَيْنُ مايحتمل التعيين مطلقاً جنساً ونوعاً وقدراً وصفةً كالعروض من الثياب، والعقار من الأرضين والدور، الحيوان من الدواب، والمكيل والموزون.(١٧٤) ومالك العين يجوزله التصرف فيها بالنقل على الوجه المشروع من بيعٍ أوهبة أوغيرذلك. أما التصرف فيهابالإسقاط بأن يقول الشخص: أسقطتُ مِلكى فى هذه الدار لفلانٍ، يريد بذلك زوال مِلكه و ثبوته لغيره فقد قال الفقهاء: إن ذلكَ باطل، لأن الأعيان لاتقبل الإسقاط وهذافي الجملة، إذ أَن العتق يعتبراسقاطاً لِملك عند بعض الفقهاء.(١٧٥)

ب. اَلدَّيْنُ:

الدين يجوز إسقاطه والإعتياض عنه باتفاقٍ سواء أكان الدين ثمن مبيع، أم كان مسلماً فيه،

أم كـان نـفـقةً مفروضة ماضية للزوجة أم غيرذلك (١٧٦) ومن أمثلةِ ذلك ماجا فى ابن عابدين(ت: ١٢٥٢هـ) (١٧٧)"اِذَاأَبـرأَتِ الـزوجةُ زوجَها مِنَ المَهرِ والنفقهِ ليطلقها، صَحَّ الإِبراءُ ويكون بعوضٍ وهو ملكها نفسها". (١٧٨)

ج. المنافع:

الـمـنـافـع كذلك يجوز اِسقاطها، سواء أكان المسقط مالكاً للرقبة و المنفعة، أم كان مالكاً لـلـمـنـفـعة فقط بمقتضى عقد، كالإِجارة والعارية والواصية بالمنفعة، أم بغير عقد كتحجيرِ الموات لِاحيـائِـه، وَمِـن ذلك الاختـصاص بمقاعد الأسواق وما شابه ذلكَ. فالمنافع تقبل الإِسقاط باِسقاط مستحق المنفعة مالم يكن هناك مانع. (١٧٩)

د. الحقّ المطلق:

المراد بحق العبد المطلق هنا ماليس بعينٍ ولا دينٍ ولا منفعةٍ كما سَبق، وذلك كحق الشفعة، وحـق الـخيـار، وحق الزوجة فى القسم، وحق القصاص، وحق الأجل، وما شابه ذلك فهذه الحقوق ومَـا شَـابَهـا يَـجُـوزُ اِسـقـاطهـا، لأن كـلَّ صـاحـب حـق لايـمـنـع من اِسقاط حقه مالم يكن هناك مـانع. (١٨٠) ومن الموانع التي تمنع اِسقاط مثل هذهِ الحقوق ماهو متفق عليه، ومنها ماهومختلف فِيـه. فـمِـمَّـا هـو متفق على منع اِسقاطِه مَا تعلّق به حقّ الغَير، كحقّ الصغير في النسب. فاِذَا ثبت هذا الحقّ فاِنّه لايجوز لِمَن لحِق به الصغير اِسقاط النسب، فمن أَقرَّ بابنٍ، أوهنِيَّ به فسكت فقد التحق به، ولا يصحّ له اِسقاط نسبه بعد ذلك ..... (١٨١)

خامساً تقسيم الحقوق باعتبار معقولية المعنى:

قسـم الشـاطبى (ت: ٧٩٠هـ) (١٨٢)بـاعتبـار مـعـقـولية الـمـعـنـى وعـدم معقولية المعنى (التعبدى) اِلى ثلاثة أقسامٍ:

القسم الأوّل:

مـاهـو حـق الـلّه خالصاً. مثل: العبادات، لأن الأصل في تنفيذ حق اللّه هو التعبد. حكمه: اِذا طابق الفعُ الأمرَ صحّ الفعل، والدليل على ذلكَ: أن الأصل في التعبد رجوعه اِلى عدم معقولية المعنى،

بـحيـث لايـصـحّ فيه اجراء القياس، وإذا لـم يعقل معناه دل على أَن قَصد الشارع فيه هوالوقوف عند ماحده الشارعﷺ: بحيث لايتعداه. مثل بعض أفعال الصَّلاة والحَجّ.(١٨٣)

القسم الثاني:

مـاهـو مشتـمـل عـلـى حق اللّه وحق العبد، والمغلب فيه حق اللّه، والأصل فى حق اللّه عدم مـعـقـولية الـمـعـنى. مثل: قتل النفس ، لأنه ليس للشخص خيرة أوحق فى أن يسلم نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتن ونحوها.......

القسم الثالث:

مـااشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلب، وأصله معقولية المعنى ..... أما العبادات فمن حق اللّه تعالى الذي لا يحتمل الشركةَ، فهي مصروفة إليه. وأما العادات فهي أيضاً مِن حق اللّه تعالى عـلـى النظر الكلى، ولذلك لايجوز تحريم ما أحلَّ اللّه مِن الطيبات، فقد قال تعالى:(قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (١٨٤) وقالَ تعالى: (ياأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتُحَرِّمُوْا طَيِّبَاتِ مَـا أَحَـلَّ الـلّـهُ لـكُـمْ) (١٨٥) فـنهـىَ عـنِ التحريم وجعله تعدياً على حق اللّه تعالى. ولما هم بعض أصـحـابـه بتـحـريـم بـعض المحللات قال علية الصلاة والسلام: (فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنّيْ) (١٨٦) وذمَّ الـلّـهُ تـعـالى من حرَّم على نفسه شيئاً مما وضعه مِنَ الطيباتِ بقوله تعالى: (مَاجَعَلَ اللّهُ مِـنْ بَـحِيْرَةٍ وَّلَاسَآئِبةٍ وَلَا وَسِيْلَةٍ ولَا حَامٍ) (١٨٧) وقوله: (وَقَالُوْا هٰذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا اِلَّامَـنْ تشـآءُ بِـزَعْمِهِمْ) (١٨٨)فذمّهم على أشياء فى الأنعام والحرث اخترعوها، منها التحريم وهو المقصودههنا.

سادساً الحقّ المحدود المقدار والحقّ الغير المحدود:

تـنـقسـم الحقوق باعتبار التحديد والتقدير و عدمه اِلى ثلاثة أَقسامٍ : حق محدود، وحق غير محدود، وحق مختلف فيه.

القسم الأوّل: الحق المحدود:

وهـو الـحق الذي بيَّن الشرع أوالالتزام أنه مقدر. مثل: الفرائض الخمس في الصلاة، وصوم رمـضـان، والـمـقـاديـر الـواجـب اِخـراجهـا في الزكاة حسب أنواعها، وذلك في العبادات. أما في المعاوضاتِ المالية، فمثل: أثمان المشتريات فى العقود، وقيم المتلفاتِ.

القسم الثاني:الحق غيرالمحدود:

هـوالـحـق الـذي لـم يـعين الشرع أوالالتزام مقداره مع وجود التكليف به. مثل : الصدقات، والإنـفـاق فـى سبيـل اللّٰه، والإنفاق على الأقارب، و اِغاثة الملهوف، وسد حاجة المحتاجين، وغير ذلك مـن الحقوق التى لم تحدد، وذلكَ لتعذر تحديد هذه الحقوق بالنسبة لظروف كل حق، حيث تختلف المقادير المطلوبة حسب الأزمنة والأمكنة المختلفة، وكذلك الحال بالنسبة للأشخاص ـــ الـمؤدى لـه الـحق والـمـؤدى ـــ وذلك لأن المطلوب أدأء الحق على أكمل وجه، وهو يختلف باختلاف كل حق، فترك التحديد بادئ ذِي بدءٍ ليتحدد قدر المطلوب حسب كل حالةٍ على حدةٍ.

القسم الثالث: الحقّ المختلف فيه:

هـو الـحـقّ الـذى أخـذ بشبـه مـن الحق المحدود، وبشبه من الحق غير المحدود مثل: نغقة الـزوجة، حيـث اختـلف الفقهاء فى هذا الحق، فذهب المالكية والشافعية والحنابلة ـــ على الأظهر عـنـد هـم ـــــ اِلى أنها تثبت في الذمة فلا تسقط بالإعسار(١٨٩) وذهب الحنفية، وهو رواية عن الحنابلة وغيرهم،اِلى أن نفقة الزوجة لاتثبت في الذمة لأنها تجب صلة ومودة مالم يفرضها الحاكم، وَ اِذا فرضها الحاكم تكون محددة فتثبت في الذمة.(١٩٠)

سَابعاً الحقّ التامّ والمخفّف:

تنقسم الحقوق،باعتبارحال التكليف من حيث وجود أعذار معتبرة تقتضى التخفيف أو عدم وجودها، اِلى قسمين: تام ومخفف:

الحق التام: هـو مـا وجـب أصلاً في الحالة الطبيعية مع عدم وجود عذر شرعى. مثل: أداء الصلاة كاملة للمقيم الصحيح، وأداء الدين كاملاً وغيرذلك.

الحق المخفف: هـو ماشرع على خلاف الأصل و بسبب عذر شرعى لتيسرالأداءِ على المكلف

بها.(١٩١)

ثامناً تقسيم الحقوق باعتبار انتقالها للورثة وعدم انتقالها:

تـنقسم الحقوق، باعتبار انتقالها للورثة عن طريق الخلافة أوالوراثة، وعدم انتقالها أصلاً، الى ثلاثةِ أقسام:

أولاً: الحقوق التي تورث، وهي:

الحقوق المالية، مثل: العقار، والمنقول والنقدين والديون، والدية، والغرة.(١٩٢)

ثانياً: الحقوق التي تثبت بالخلافة ولا تورث:

هـي الـحـقـوق التـي تثبـت للخلف ابتداء ولا تنتقل اِليه عن طريق الاِرثِ، وهذه الحقوق قد تثبـت لجميع الورثة، كما في بعض الحقوق المتعلقة بالمال عند الحنفية، مثل:أ۔خيار التعيين: هو أن يـقـع البيـع عـلـى واحـد لابـعينه، مثل أن يشتري شخص ثوبين على أن يكون له الخيار ثلاثة أيامٍ في تـعيينـه وأخـذ أيهما شاء، ولكن المشتري مات قبل أن يختار ويعين أحد الثوبَين. فخيار التعيين واِن ثبت حقاً للوارث عند الجميع، لكنهم اختلفوا في التعليل. (١٩٣)

ثالثاً: الحقوق التي لا تورث ولا تنتقل بالخلافة:

هـي كـل مـاكـان متعلقاً بنفس المورث وينتهى بموته، ولا يبقى له فيه حق بعد موته، وذلك لأن الورثة لايرثون فكر مورثهم ولا شهوته وغير ذلك، ولذلك لايرثون ما يتعلق بهذه الأمور، ضرورة أن مالايورث مايتعلق به.(١٩٤) ب۔ المنافع (١٩٥) ج۔ القصاص فى النفس.(١٩٦)

تاسعاً تقسيمُ الحقوق باعتبار المالية وعدمها:

تنقسم الحقوق، باعتبار المالية والتعلق بالأموال وعدم المالية، اِلى مايأتى:

١۔ حـق مـالـيٌ، يتـعـلـق بالأموال، ويستعاض عنه بمالٍ، مثل: الأعيان المالية حيث يمكن بيعها والاستعاضه عنها بمالٍ.

٢۔ حـق مـالـي، ليـس في مقابلة مالٍ، مثل: المهر والنفقةِ، حيث يتعلق المهر بالزواجِ والدخول، وكلاهما ليس مالاً.

٣ـ حق غير مالي، يتعلق بالأموال، ولكن لايجوز الاستعاضة عنه بمالٍ ، مثل: الشفعة حيث أن حق الشفعة قبل بيع الشريك حق مجرد، وبعد البيع حق ثابت، وهو أيضاً حق مجرد، وهو حق ضعيف لا يصح الاستعاضة عنه بمالٍ. اِلا أن حق الشفعة حق يتعلق بالعِقار، وهو مال بالإجماع.

٤ـ حق غير مالى، لايتعلق بالأموال، ولكن يجوز الاستعاضة عنه بمالٍ، مثل: القصاص لأنه حق غير مالى، ولا يتعلق بالأموال، لأنه عقوبة القتل العمد، وهذا ليس مالاً، و لكن يجوز الاستعاضة عن القصاص بمالٍ، وذلك عند الصلح على مالٍ.

٥ـ حق غيرمالى، ولا يتعلق بالأموال، ولايجوز الاستعاضة عنه بمالٍ، ولكن قد يترتب عليه حقوق مالية، مثل: الأبوة، والأمومة، والبنوة.

٦ـ حق مختلف في ماليته، مثل: المنافع حيث ذهب الجمهور اِلى أن المنافع مال، وذهب الحنفية اِلى أَنها ليست مالاً.(١٩٧)

الحق الواجب ديانة والحق الواجب قضاءً:

الحق الواجب ديانةً:

هو ماكان واجب الأداء في الذمة بحكم شرعى أوبالالتزام، وليس هناك دليل يثبته عند التقاضى، مثل: الطلاق بغير شهود أوبطريق غيررسمى، وَقديكون حقا ليس له مطالب من جهةِ العباد، ولا يدخل تحت ولاية القضاء، كالحجِّ وَالوفاء بالنذر.

والحق الواجب قضاءً:

هوماكان واجب الأداء وأمكن اِثباته بالدليل ، مثل: الطلاق أمام الشهود أوبوثيقةٍ رسميةٍ، فاِن راجعهاالزوج بطريق غير رسمى أولادليل عليه فحكم الطلاق مازال قائماً قضاءً فقط لاديانةً.

والحق الواجب ديانةً وقضاءً:

هوماكان واجب الأداء في الذمة بحكمٍ شرعى أوالتزامٍ ويمكن اِثباته بدليل، مثل: الطلاق بوثيقةٍ رسميةٍ أو أمام الشهود، ولم يراجعهاالزوج فهي مطلقةٌ دِيانةً وقضاءً. (١٩٨)

حَقّ التملک والحقّ المباح:

حـق التملك: هو مجرد الإمكان والصلاحية للمِلك شرعاً. والمباح: هوما خِيرَ فيه الشخصُ بين الفعل والترك، وكان فعله وتركه سواء شرعاً.

الحقّ الثابت أوالحقّ الواجب:

ـــــ الـحـق الثابت ـــ ويسمى الحق الواجب عند بعضِ الفقهاء ـ هو حق الشخص في أن يتملك شيئاً محدداً ـــ ولو في الجملة ـــ بارادته وحده، بعد وجود سبب من أسباب المِلك ، وقبل ثبـوت المِلك. وهذا الحق لم يصل اِلیٰ درجة حَق المِلك، لأنة أدنى منه، ولايفيد مِلكاً كما أنه أعلی درجة مـن الـمبـاح وحق التملكِ، حيث أن الحق الثابت يعطى حقوقاً أكثر من حق التملك، وله آثار أقوٰى.(١٩٩)

الحَقّ المؤكّد:

الـحق المؤكد حق استقرفى عين معينةٍ لم تملك بعد، واِن كانت لصَاحبه نوع مِلك في الجملة، وله حق المطالبة بالقسمة. ويسمّى الحق المستقر، لأن مَن عليه الحق لايقدر علیٰ اِبطال الـحق المؤكد من جانبه، ويجب عليه التسليم بالحق المؤكد لصَاحبه واِذا امتنع أجبره القاضى علیٰ ذلك . مثـالـه فـي الغنيمة: الحق المؤكد فيها يكون بعد اِحراز المسلمين للغنيمة في دارالاِسلام، لأن الحق فيها قد تأكد واستقر بعد هذا الاِحراز.(٢٠٠)

عَاشراً استيفاء الحق:

تنقسم الحقوق من حيث استيفاءِ هَا اِلیٰ ثلاثة أقسامٍ:

الأوَّلُ:

مـالابدَّفيه من الرفع الى القضاء، باتفاق الفقهاء، كتحصيل العقوبات وما يخاف من استيفائه الـفتـنة، كـالـحـقوق المتعلقة بالنكاح واللعان والطلاق بالإعسار والاضرار وَ ذلك لِخَطرِها(٢٠١) وكذلك ماكان من الحقوق مختلفاً في أصل ثبوته.

الثاني:

مـالا يـحتـاج اِلى القضاء باتفاق الفقهاء لتحصيل الأعيان المستحقة، وتحصيل نفقة الزوجة والأَولاَدِ. (٢٠٢)

الثالث:

مَـااختـلف فـي جـواز تـحـصيله من غير قضاءٍ، كاستيفاء الديون (٢٠٣) وقسم بعض الآخر الحقوق اِلى قسمَينِ، فَالُحُقُوقُ الوَاجِبة على المكلّفِ ضربانِ:

أ. حقوق اللّه كالصلاة والصّيام والحجّ.

ب- حـقـوق الآدميين كـالـديون والنفقات ونفسر عنها اِصلاح ذات البَين. وهذه الحقوق بـنـوعيتها اِما محدودة واِماغير محدودة. ولانرى هنالك اختلافاً بينَ الفقهااِلمسلمين فيما ذهبوا اليه في تقسيما تهم، فيمكن تقسيم الحقوق اِلى ثلاثة أقسامٍ:(٢٠٤)

أ- حقوق اللّه تعالى.

ب- حقوق الآدميين.

ج- حقوق مشتركة.

وتقسيم الحقوق المشتركة اِلى قسمين:

أ- مااجتمع فيه الحقان وحق اللّه هوالغالبُ.

ب- وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد هوالغالبُ.

أَوتقسيمهااِلَى قِسَمين:

١- حقوق اللّه تعالى.

٢. حقوق الآدمين.

ومـا اجتـمـع فيـه الحقان وحق اللّه هوالغالب فيدخل في حقوق اللّه. وما اجتمع فيه الحقان وحـق الـعبـد هوالغالب فيد خل في حقوق الآدميين. وحقوق اللّه لايجوز اِسقاطها ولا التنازل عنها كـالحدود. أما حقوق الآدميين فلصا حبها الخيار اِن شاء استوفاها أوشاء أسقطها. (٢٠٥)أما نحن

فـنـقسـم حقوق الإنسان في الاسلام طبقاً للتقسيم الذي أجريناه فى القانون الوضعى، لاكما وردت فـي تـقسيـمـات عـلـمـاء الأصول، تسهيلاً لِلبَحثِ(٢٠٦)فنذكرها مفصلاً في الفصل الثالث الذي سيأتى عن حقوق اللّٰه وحقوق الآدميين وعن الحقوق المشتركة.

هوامش البحث

(١١٧) ويقصد بالأحكام التكليفية ما اقتضى طلب القيام بفعل المكلف كقوله تعالٰى خذ من أموالهم صدقة أو الامتناع عن فعلٍ كقوله تعالٰى ولا تقربوا لزنا و التخيير بين القيام بالأفعال والامتناع عنه كقوله تعالٰى (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ): حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة ص : ٣٥١، "حمايه حق الحياة في الشريعة الإسلامية" مقال للدكتورجابرإبراهيم الراوي نشرفي مجلة "الإِسْلَامُ اليَوْمَ" ص : ٢٣، العدد٣ إبريل ١٩٨٥م إيسيسكو، الرباط، المغرب.

(١١٨) كشف الأسرار: ١٥٧/٣ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ١٣/١٨.

(١١٩) الأحكام السطانية للماوردي ص : ٢٤٣، ٢٤٤.

(١٢٠) الماوردي: هو على بن محمد بن حبيب الماوردي نسبته إلى بيع ماء الورد. ولد بالبصرة وانتقل إلى بغداد. إمام في مذهب الشافعي ، كان حافظاً له مِنْ تصانيفه: "الحاوي" فى الفقه و"الأحكام السطانية" و " أدب الدنيا والدين" و " قانون الوزارة" وغيرذلك. الأعلام ٣٢٧/٤، معجم الأدباء : المجلّد ٨، الجزء ٥٢/١٥، معجم المؤلفين ١٨٩/٧، تاريخ بغداد ١٠٢/١٢،النجوم الزاهرة ٦٤/٥، لسان الميزان ٢٩٩/٤، شذرات الذهب٢٨٥/٣ـ٢٨٧.

(١٢١) الاختيار لتعليل المختار تحقيق الدكتور محمد طموم: ٢٢٩/١، الهداية للمرغيناني: ٢٢٧/٣ـ٢٢٩، الشرح الصغير للدردير وشرحة بلغة السالك لِأقرب المسالك للشيخ الصاوي: ٢٤٨/١ طبعة الحلبي ١٣٧٢ﻫ/١٩٥٢م نقلاً عن الموسوعة الفقهية ١٤/١٨، المغني لابن قدامة: ٢٩٤/٦ـ٢٩٧.

(١٢٢) كشف الأسرار: ١٣٤/٤، ١٣٥، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح : ١٥٠/١، ١٥١ طبعة صبيح نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ١٤/١٨.

(١٢٣) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٩٢٠/٤، أردو دائره معارف اسلامية: (المَوسُوعة الإسلامية بالأردية) ٤٣٨/٨، "حق الله وحق العباد" للأستاذ محمد جواد مغنية، مقال له نشرفي مجلة "رسالة الإسلام" ص: ٣٥٣ العدد الأوّل ، الطبعة الثانية، دارالتقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة السنة الثامنة جمادى الآخرة ١٣٧٥ﻫ/يناير ١٩٥٦م.

(١٢٤) الموسوعة الفقهية: ١٤/١٨، التقرير والتحبير: ١٠٤/٢ـ١١١،كشف الأسرار: ١٣٦/٢، التلويح على التوضيح: ١٥١/٢ وما بعد ها، حاشية نسمات الأسحار ص : ٢٥٩ نقلاً عن الفقه الإسلامي وأدلته: ١٣/٤، التشريع الجنائى الإسلامي: ٤٨٤/٢.

(١٢٥) كشاف اصطلاحات الفنون: ٣٣٠/١، الفقه الإسلامي وأدلته: ١٣/٤، الموسوعة الفقهية:١٤/١٨.

(١٢٦) سورة النجم ، الآية: ٣١.

(١٢٧) كشف الأسرار: ١٣٥/٤ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ١٥/١٨، الفقه الإسلامي وأدلته:١٥/٤.

(١٢٨) مؤنة: اسم لما يتحمله الإنسان من ثقل النفقة التي ينفقها على من يليه من أهله وولده، وقال الكوفيون: المؤنة مفعلة وليست مفعولة . فبعضهم يذهب إلى أنها مأخوذة من الأون ، وهو الثقل ، وقيل : هومن الأين . التعريفات لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الجر جاني، ص: ١٩٦.

(١٢٩) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

(١٣٠) المؤنة هي الأصل، والعبادة في هذا النوع تبع: الموسوعة الفقهية: ١٥/١٨.

(١٣١) سورة النمل، الآية: ٦٠.

(١٣٢) سورة الأنفال، الآية: ٤١.

(١٣٣) سورة محمد، الآية: ٧.

(١٣٤) الموسوعة الفقهية: ١٨/١٨، الفقه الإسلامي وأدلته: ١٤/٤، اللمعة الدمشقية: ١٤٣/٣، كشاف اصطلاحات الفنون: ٣٣٠/١، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص: ١٩٩، الوسيط: في شرح القانون المدني؛ حق المكلية مع شرح مفصل للأشياء والأموال: ٤٩٣/٨.

(١٣٥) قبل رفع الأمرللحاكم وتبليغه بالقذف، فهو حق خالص للإنسان، ولذلك يملك التبليغ عنه، ويملك عدم التبليغ والتنازل عن حقه، الموسوعة الفقهية:١٨/١٨.

(١٣٦) فتح القدير:١٩٤/٤، البدائع: ٥٦/٧، المبسوط: ١١٣/٩، ردّالمحتار والدرّالمختار ١٨٩/٤، الفقه الإسلامي وأدلته: ١٥/٤.

(١٣٧) سورة الزاريات، الآية: ٥٦.

(١٣٨) سورة البقرة، الآية:١٧٩.

(١٣٩) راجع في هذه الأمثلة تيسير التحرير: ١٧٤/٢-١٨٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ١٩/١٨، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية فى النظام الإسلامي والنظم المعاصرة: ٣٥٣-٣٥٤.

(١٤٠) تهذيب الفروق والقواعد السنية فى الأسرار الفقهية للشيخ محمد علي بن الشيخ حسين مفتى المالكية: ١٥٧/١ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ١٩/١٨.

(١٤١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: ٨٢/٢٥ كتاب التوحيد، باب ماجاء في دعاء النبي ﷺ أمّته إلى توحيدالله تعالى.

(١٤٢) انظرفي هذا التقسيم لغير الحنفية: تهذيب الفروق: ١٥٧/١، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص: ٢٨٧وما بعدها نقلاً عن الموسوعة الفقهية:١٩/١٨،الموافقات: ٣١٧/٢، ٣١٨، الأحكام السطانية للماوردي ص: ٢٤٣ وما بعدها.

(١٤٣) صحيح مسلم بشرح النووي: المجلد: ١، الجزء ٢٣٢/١، كتاب الإيمان، باب حق الله علَى العباد وحق العباد على اللّهِ، صحيح البخاري: المجلد: ٢، الجزء ٤٢٨/٤، كتاب الجهاد والسِّيَر، باب اسم الفرس والحمار، تيسير العزيز

الحميد شرح كتاب التوحيد،ص: ٦٤.

(١٤٤) العزبن عبدالسلام: هو عبد العزيز بن عبدالسلام المعروف بابن عبد السلام(عزالدين أبو محمد) فقيه، مشارك فى الأصول والعربية والتفسير. من مصنفاتة: "القواعد الكبرى في أصول الفقه"و"الغاية في اختصار النهاية في فروع الفقه الشافعي" و "العماد في مواريث العباد" وغيرذلك: الأعلام ٢١/٤، معجم المؤلفين ٢٤٩/٥.

(١٤٥) قواعد الأحكام للعزّبن عبد السلام ص: ١٢٩.

(١٤٦) الزركشي : هو محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي بدرالدين، أبوعبدالله فقيه، أصولي، أديب من تصانيفه :"البحرفي أصول الفقه في ثلاثة أسفار" و "شرح علوم الحديث لا بن الصلاح" و "لقطة العجلان" وغيرذلك : الأعلام ٦٠/٦، معجم المؤلفين ١٢١/٩، هدية العارفين ١٧٤/٢.

(١٤٧) الموسوعة الفقهية: ٢٣/١٨.

(١٤٨) الرافعي: هو عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم الرافعي أبوالقاسم فقيه، أصولي ، محدث، مفسر مؤرخ.من تصانيفه: "فتح العزيز على كتاب الوجيز للغزالي" و"شرح مسند الشافعي" و "التدوين في أخبار قزوين" وغيرذلك: معجم المؤلفين ٣/٦، كشف الظنون ٢٠٠٢/٢، ٢٠٠٣.

(١٤٩) المنثور: ٦٤/٢_٦٦، وانظر غاية القصوى في دراية الفتوى للبيضاوي: ٢٥٨/١ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٣/١٨، قواعد الأحكام: ١٤٢/١_١٤٨.

(١٥٠) الفروق للقرافي : ١٤٠/١_١٤١ والمنثور فى القواعد: ٥٨/٢،٥٩ وشرح المنارص : ٨٨٦ ومابعد ها نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٤/١٨.

(١٥١) مجموعة رسائل ابن نجيم ص : ١٤٠.

(١٥٢) المنثور: ٣٩٣/٣، شرح المنار ص : ٨٨٥_٨٨٦نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٤/١٨، مغنى المحتاج: ١٩٤/٤، الفروق للقرافي: ١٤٠/١_١٤١، الموافقات: ٣٧٥/٢_٣٧٦، البدائع:٥٥/٧_٥٦، إعلام الموقعين: ١٠٨/١،

الفقه الإسلامي وأدلته: ١٦/٤، موسوعة جمال عبدالناصر في الفقه الإسلامي: ٣٣٤/٨.

(١٥٣) أبويوسف: هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري أبو يوسف، كان فقيهاً، علامة، من حفاظ الحديث. من كتبه: "الخراج" و "الآثار" و"النوادر" وغيرذلك: الأعلام ١٩٣/٨، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ٢١١/٢.

(١٥٤) البدائع: ٥٥/٧-٥٦، الهداية: ١١٣/٢، المغني: ٢١٧/٨، ٢٨٢، منح الجليل: ٤٢٤/٣، ٥١٥/٤، المهذب: ٢٧٥/٢، ٢٨٤، المنثور: ٢٤٩/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٥/١٨.

(١٥٥) الدسوقي: ٣٥٤/٤ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٥/١٨، مغنى المحتاج: ١٩٣/٤، البدائع: ٦٤/٧-٦٥، المغني: ٢١٧/٨، ٢٨٢.

(١٥٦) البدائع: ١٥٢/٥، ٤٨/٦، أشباه ابن نجيم ص: ١٦٠، ابن عابدين: ١٠٢/٢، شرح منتهى الإرادات: ٥٢٦/٢، المنثور: ٣٩٣/٣ نقلاً عن الموسوعة الفقهية ٢٥/١٨.

(١٥٧) سورة الطلاق، الآية: ١.

(١٥٨) البدائع: ١٥٢/٣، الهداية: ٣٢/٢، جواهر الإكليل: ٣٩٢/١، مغنى المحتاج: ٤٠٢/٣، شرح منتهى الإرادات: ٢٣٠/٣ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٥/١٨.

(١٥٩) الدارقطني ٥/٣ من حديث أبي هريرة، وقال: "هذا بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ. وإنما يروى عن ابن سيرين موقوفاً عليه".

(١٦٠) الهداية: ٣٢/٣، الاختيار: ١٥/٢-١٦، أسهل المدارك: ٢٧٧/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢١/١٨، البدائع: ٢٩٢/٥، ٢٩٧، الفروق للقرافي: ٢٤٧/٣، المغني: ٥٨١/٣، مجموعة رسائل ابن نجيم ص: ١٤٣.

(١٦١) سورة الطلاق، الآية: ٢.

(١٦٢) البدائع: ٤٨/٦، شرح منتهى الإرادات: ٢٦٦/٢، الذخيرة ص: ١٥٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٦/١٨.

(١٦٣) المنثور: ٥٩/٢، ٢٢٥ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٦/١٨، البدائع: ٦١/٧، الفروق للقرافي: ١٧٢/٤.

(١٦٤) سنن ابن ماجة: ٨٥٠/٢،كتاب الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات.

(١٦٥) سورة البقرة ، الآية: ١٨٥.

(١٦٦) سورة الحجّ ، الآية :٧٨.

(١٦٧) المنثور: ٢٥٣/١ وما بعد ها نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٧/١٨، الأشباه لابن نجيم ص: ٧٥ وما بعد ها، الفروق للقرافي: ١١٨/١ـ١١٩.

(١٦٨) صحيح مسلم: مجلد: ٣، الجزء ١٩٦/٥، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، سنن ابن ماجة: ٣٣٩/١، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب تقصير الصلاة في السفر.

(١٦٩) التلويح: ١٣٠/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٧/١٨، أشباه ابن نجيم ص:٧٥.

(١٧٠) سنن ابن ماجة: ٧٣٧/٢، كتاب التجارات، باب النهى عن بيع ماليس عندك، وعن ربح مالم يصمن، سنن النسائي: ٢٧٩/٧، كتاب البيوع ، باب بيع ماليس عند البائع.

(١٧١) التلويح: ١٢٩/٢، مسلم الثبوت: ١١٨/١، المنثور: ١٦٤/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٧/١٨، الأشباه لابن نجيم ص : ٧٥وما بعد ها.

(١٧٢) الدسوقي : ٣٠٩/٣ـ٣١٠، ٤١١، المنثور: ٦٧/٢، كشاف القناع: ٣٩٠/٣ـ٤٠٠ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٧/١٨.

(١٧٣) البدائع: ٢٦٣/٦ـ٢٦٤، الفروق: ١٩٥/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٦٠/٢، المنثور: ٣٩٣/٣نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٨/١٨.

(١٧٤) البدائع: ٤٢/٦.

(١٧٥) أشباه ابن نجيم ص : ٣٥٢ وتكملة حاشية ابن عابدين: ١٤٣/٢ـ١٤٤، الدسوقي :٤١١/٣، قليوبي: ١٣/٣، شرح منتهى الإرادت: ٢٦٣/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٨/١٨، قيود الملكية الخاصة ص : ٩٨،٩٩، موسوعة جمال عبد الناصر فى الفقه الإسلامي: ٣٣٣/٧.

(١٧٦) الدسوقي: ٢٢٠/٣، ٣١٠، المهذب: ٤٥٥/١، قليوبي: ٣٠٨/٢، ٣٦٨/٤، الوجيز: ١٧٧/١، شرح منتهى الإرادات: ٢٢٢/٣-٢٢٣، ٥٢١ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٨/١٨، ابن عابدين: ٦٥٣/٢، البدائع: ٢٠٣/٥-٢١٤، ٤٤/٦، المغني: ٢٢/٥، موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي: ٣٣٣/٧.

(١٧٧) ابن عابدين: هو محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي. فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره، مولده ووفاته في دمشق وله الكتاب المشهور " ردّالمحتارعلى الدرالمختار" خمسة مجلدات في الفقه يعرف بحاشية ابن عابدين: الأعلام: ٤٢/٦، معجم المؤلفين: ٧٧/٩.

(١٧٨) حاشية ابن عابدين: ٥٦٦/٢.

(١٧٩) المنثور في القواعد: ٣٩٣/٣ ، شرح منتهى الإرادات: ٢٦٠/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٢٩/١٨، موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي :٣٣/٧.

(١٨٠) شرح منتهى الإرادت: ٢٦٠/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٣٠/١٨، البدائع: ٢٩٧/٥.

(١٨١) أشباه ابن نجيم ص : ٢١٢، ابن عابدين : ١٤/٤-١٥، البدائع: ٤٩/٦، ٢١/٥.

(١٨٢) الشاطبي: هو إبراهيم بن موسى بن محمد ، أبو اسحاق ، الشهير بالشاطبي ، من علماء المالكية. كان إماماً محققاً أصولياً فقيهاً محدثاً. من تصانيفه: "الموافقات في أصول الفقه" و"الاعتصام" و "المجالس" وغير ذلك: الأعلام: ٧٥/١، معجم المؤلفين: ١١٨/١،معجم مطبوعات العربية والمعربة:١٠٩/١.

(١٨٣) الموافقات: ٣١٨/٢.

(١٨٤) سورة الأعراف ، الآية : ٣٢.

(١٨٥) سورة المائدة، الآية: ٨٧.

(١٨٦) سنن النسائي : ٦٠/٦، كتاب النكاح، باب النهى عن التبتل.

(١٨٧) سورة المائدة ، الآية: ١٠٣.

(١٨٨) سورة الأنعام، الآية: ١٣٨.

(١٨٩) الإقناع: ١٤٧/٤، وبلغة السالك لِأقرب المسالك للصاوي على الشرح الصغير للدردير: ٥١٨/١ وما بعدها ط الحلبي الأخيرة ١٣٧٢هـ-١٩٥٢م نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٣١/١٨.

(١٩٠) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: ١٣١/٧، ١٣٢.

(١٩١) الموسوعة الفقهية: ٣٦/١٨.

(١٩٢) الموسوعة الفقهية: ٣٦/١٨، الفقه الإسلامي وأدلته: ١٧/٤.

(١٩٣) الموسوعة الفقهية: ٣٧/١٨، ٣٨، الفقه الإسلامي وأدلته: ١٧/٤.

(١٩٤) الفقه الإسلامي وأدلته: ١٧/٤،١٨،الموسوعة الفقهية: ٣٧/١٨.

(١٩٥) المنافع: اختلف الفقهاء في ماليتها، فذهب الحنفية اِلى أنها ليست مالاً، ولذلك لاتنتقل اِلى الورثة عن طريق الميراث. وذهب غيرهم اِلى أن المنافع أموال، وَ لذلك قالوا: اِنها تورث مثل بقية الأموال المملوكه للمورث.الموسوعة الفقهية:٣٩/١٨.

(١٩٦) القصاص في النفس : هذا الحق ثابت لأولياء المقتول ، الموسوعة الفقهية:٤٠/١٨.

(١٩٧) شرح التلويح على التوضيح، وشرح التوضيح للتنقية: ١٧١/١، مغني المحتاج في معرفة ألفاظ المنهاج للشربيني: ٢/٢، والهداية للمرغيناني: ١٨/٤-٢٠ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٤٠/١٨-٤١،الفقه الإسلامي وأدلته: ١٨/٤، المبادى العامة للحقوق الإدارية للأستاذ عبدالحميد الرفاعي مقال نشرفي مجلة "الدراسات الإسلامية" ص: ٤٤،٤٥معهدالأبحاث الإسلامية بكراتشي ١٩٦٥م.

(١٩٨) المنثور في القواعد: ٦٧/٢وما بعد ها وتبصرة الحكام: ٦٠/١نقلاً عن الموسوعة الفقهية.٤١/١٨

(١٩٩) الموسوعة الفقهية: ٤٢/١٨،٤٣.

(٢٠٠) الموسوعة الفقهية: ٤٤/١٨.

(٢٠١) البحرالرائق: ١٩٢/٧،تهذيب الفروق :١٢٣/٤،١٢٤ ، قليوبي وعميرة :٣٣٤/٤نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٤٦/١٨،٤٧.

(٢٠٢) البحرالرائق: ١٩٢/٧، تهذيب الفروق: ١٢٣/٤، منح الجليل: ٣٢١/٤، تحفة المحتاج: ٢٨٦/١٠، كشاف القناع:٢٢١/٤ نقلاً عن الموسوعة الفقهية:٤٧/١٨.

(٢٠٣) البحرالرائق: ١٩٢/٧ـ١٩٣، المنار ص: ١٨٤٨، الأحكام في تمييز الفتاوٰى من الأحكام ص: ٢٧، منح الجليل: ٣٢١/٤، تهذيب الفروق: ١٢٥/٤، تحفة المحتاج: ٢٨٨/١٠، المهذب:٣١٩/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٤٧/١٨، المغني: ٢٣٠/١٢، مغني المحتاج: ٤٦٢/٤.

(٢٠٤) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ص : ٩٥، فحق اللّٰه تعالیٰ أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه، والتكاليف علی ثلاثة أقسامٍ: حق اللّٰه فقط كالإيمان ، وحق العبد فقط كالديون والأثمان وقسم اختلف فيه، هل يغلب فيه حق اللّٰه تعالیٰ أوحق العبد كحد القذف؟ ومعنى حق العبد المحض أنه لوأسقطه لسقط ولا مناص من حق للعبد اِلَّا فيه حق اللّٰه تعالیٰ وهو أمره تعالیٰ باِيصال ذلك الحقّ اِلی مستحقه: حماية حق الحياة في الشريعة الاِسلامية مقال نشرفي مجلة "الاِسلام اليوم" ص : ٢٥.

(٢٠٥) الحقّ والذمّة ص: ١٢٠ نقلاً عن الاِسلام وحقوق الاِنسان ص: ١٠٥، قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ٣/١.

(٢٠٦) حماية حق الحياة في الشريعة الاِسلامية مقال نشرفي مجلّة "اِلاسلام اليوم"ص: ٢٦.

(أ) فهرس المصادر والمراجع العربيّة:

١. (المطبوعة):

١ـ القرآن الكريم.

٢ـ الأتابكي، يوسف بن تغري بردي (ت:٨٧٤هـ/١٤٧٠م):"النُّجومُ الزاهرة؛ في مُلوك مصر والقاهرة" وِزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر١٣٩١هـ/١٩٧١م.

٣ـ البخاري، أبوعبدالله محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ/٨٧٠م) "صحيح البخاري" الطبعة الأولى، دارالقلم بيروت لبنان ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٤ـ البغدادي، أبوبكر أحمد بن علي الخطيب (ت: ٢٥٦هـ/١٠٧٠م) "تأريخ بغداد" المكتبة السلفيّة، المدينة المنّورة (بلا تأريخ).

٥ـ البغدادي، إسماعيل باشا (ت: ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م) : "هدية العارفين في أسماءِ المؤلِّفِين وآثار المصنّفين" منشورات مكتبة المثنى، اعادت طبعه بالأوفست، بغداد١٩٥١م.

٦ـ التهانوي، العلّامة محمد أعلى بن علي الفاروقي (ت: ١١٩١هـ /١٧٧٧م) :"كشاف اصطلاحات الفنون" الطبعة الأُولى، سهيل اكيڈمى اُردو بازار لاهور پاكستان ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٧ـ الجرجاني، الشريف علي بن محمد(ت:٨١٦هـ/١٤١٣م): "كتاب التعريفات" الطبعة الأولى، دارالكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٨ـ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطني (ت:١٠٦٧هـ/١٦٥٧م) : "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" دارالفكر للطباعة والنشروالتوزيع بيروت ـ لبنان ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٩ـ الدارقطني، أبوالحسن، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي(ت:٣٨٥/٩٩٥م): "سُنن" مطبوعة دهلي ١٣١٠هـ.

١٠ـ الزركلي، خيرالدين (ت: ١٩٧٦م): "الأعلام؛ قاموس تراجم لإشهر الرجال وَ النساء من العرب والمستعربين والمستشرقين" الطبعة الخامسة، دارالعلم للملايين بيروت ـ لبنان ١٩٨٠م.

١١ـ السرخسى أبوبكر محمد بن سهل (ت: ٤٩٠ھ/١٠٩٧م): "المبسوط" دارالمعرفة بيروت ـ لبنان ١٣٩٨ھ/١٩٧٨م.

١٢ـ سركيس، يوسف اِليان(ت: ١٣٥١ھ/١٩٣٢م): "معجم المطبوعات العربية والمعربة" منشورات مكتبة آية اللّٰه العظمیٰ المرعشي النجفي، مطبعة بهمن ـ قم ١٤١٠ھ.

١٣ـ السنهوري، عبدالرزاق أحمد: "الوسيط؛ في شرح القانون المدني؛ حق الملكية مع شرح مفصل للأشياء والأموال" مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دار اِحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان ١٩٦٧م.

١٤ـ الشاطبي، أبو اِسحٰق اِبراهيم بن موسٰى اللخمى الغرناطى (ت: ١٣٨٨/٧٩٠م): "الموافقات في أصول الأحكام" دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٤١ھ.

١٥ـ الشوكاني، محمد بن على بن محمد(ت: ١٢٥٠/١٨٣٤م): "نيل الأوطار؛ شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ﷺ" ناشر أنصار السنة المحدية، ١١ كليار رود، رستم بارك ، نواں كوٹ، لاهور باكستان(بلا تأريخ).

١٦ـ الشيشاني، الدكتور عبدالوهاب: "حقوق الإنسان وحرياته الأساسية فى النظام الإسلامى والنظم المعاصرة" عمان. ١٩٨٠م.

١٧ـ طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفٰى (ت: ١٩٦٨ھ/١٥٦١م): "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم" دارالكتب العلمية بيروت ـ لبنان ، (بلا تأريخ).

١٨ـ طبلية، الدكتور القطب محمد: "الإسلام وحقوق الإنسان" دارالفكر العربي، الطبعة الأولٰى، القاهرة ١٩٧٦م.

١٩ـ ابن عابدين، محمد أمين (ت: ١٢٥٢ھ/١٨٣٦م): "حَاشية ردّالمحتار على

الدّدرالمختار" ايچ-ايم سعيد كمپنى، ادب منزل باكستان جوك كراتشي-باكستان١٤٠٦هـ.

٢٠- العاملى، محمد بن جمال الدين مكي(ت: ١٤٠٣/١٩٨٣م): "اللمعة الدمشقية" الطبعة الثانية، داراحياء التراث العربي بيروت - لبنان ١٤٠٣هـ.

٢١- الدكتور عبدالوهاب خلاف :"علم أصول الفقه" الطبعة السَّابعة، ١٩٥٦م.

٢٢- العزّبن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ/١٢٦٢م):"قواعد الأحكام في مصالح الأنام" القاهرة، ١٩٦٨م.

٢٣- العسقِلاني، أبوالفضل أحمد بن علي بن حجر (ت: ٨٥٢هـ/١٤٤٩م): "لسان الميزان" الطبعة الأولى، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت-لبنان، ١٤٠٨هـ/١٤٩٤م.

٢٤- ابن العماد، عبدالحئى الحنبلي(ت: ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م):"شذرات الذهب في أخبار من ذهب" دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان.١٤١٤هـ/١٤٩٤م.

٢٥- عودة ، عبدالقادر (ت: ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م):"التشريع الجنائي الإسلامي؛ مقارناً بالقانون الوضعي" الطبعة الثانية عشر، مؤسسة الرسالة بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٢٦- العيني، بدرالدين أبومحمود بن أحمد(ت:٨٥٥هـ/١٤٥١م): "عمدة القارئ شرح صحيح البخاري" الطبعة الأولى، المكتبة الرشيدية، شارع سركى كوئٹه بلوجستان باكستان ١٤٠٦هـ.

٢٧- الدكتور فتحي الدريني: "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم" الطبعة الثانية مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٨- ابن قدامة، أبومحمد عبد اللّٰه بن أحمد (ت: ٦٢٠هـ/١٢٢٣م):"المغنى" الطبعة الأولى، دارالفكر،بيروت-لبنان ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٢٩- القرافى، أحمد بن اِدريس بن عبدالرحمٰن(ت: ٦٨٤هـ/١٢٨٥م): أ- "الفروق" الطبعة الأولىٰ،طبع مطبعة داراِحياء الكتب العربية، مكة المكرَّمة ١٣٤٤هـ.

ب۔ "شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول" تحقيق طه عبدالرؤف، الطبعة الأولى، منشورات الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٣م.

٣٠ ۔ القزوينى ، أبوعبد الله محمد بن يزيد (ت: ٢٧٣ھ أو ٢٧٥ھ/ ٨٨٧م): "سنن ابن ماجة" تحقيق محمد فواد عبدالباقي، داراحياء التراث العربي ،بيروت ١٣٩٥ھ/١٩٧٥م.

٣١۔ القشيريُّ ، أبوالحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت: ٢٦١ھ/٨٧٥م): "صحيح مُسلم بشريح النوويِّ" الطبعة الثالثة، دار اِحياء التراث العربي،بيروت١٣٤٩ھ.

٣٢۔ ابن قيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١ھ/١٣٥٠م): "أعلام الموقعين" طبعة بيروت ١٩٧٣م.

٣٣۔ الكاسانيُّ، علاء الدين أبوبكر بن مسعود (ت: ٥٨٧ھ/١١٩٠م): "كتاب بَدائع الصنائع في ترتيب الشرائع " الطبعة الأولى، ايج ۔ايم ۔ سعيد كمبني، ادب منزل باكستان جوك۔كراتشي ١٣٢٨ھ/١٩١٠م.

٣٤۔ كحالة، عمررضا: "معجم المؤلفينَ؛ تَراجم مُصنفى الكتب العربيه" دار اِحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥٧م.

٣٥۔ الماورديُّ، على بن محمدبن حبيب (ت: ٤٥٠ھ/١٠٥٨م): "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" الطبعة الأولى، دارالفكر العربي، بيروت۔ لبنان ١٤١٠ھ/١٩٩٠م.

٣٦۔ المحقق الحلّيُّ، أبوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (ت: ٦٧٦ھ/١٢٧٧م): "شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام" الطبعة الثالثة، دارالهدى للطباعة والنشرقُم۔ايران ١٤٠٣ھ/١٩٨٣م.

٣٧۔ المصلح ، الدكتور عبدالله بن عبد العزيز: "قيود الملكية الخاصة" الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٨ھ/١٩٨٨م.

٣٨۔ مغنية ، محمد جواد: "حَق الله وحَق العبد" مقال له نشرفي مجلة "رسالة الإسلام" العدد الأول، الطبعة الثانية، دارالتقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، السنة الثامنة جمادى الآخرة ١٣٧٥ھ/ ينائر ١٩٥٦م.

٣٩ـ "موسوعة الفقه الإسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر الفقهية": يصورها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٤٠ـ "الموسوعة الفقهية": إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الثانية، الكويت ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

٤١ـ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت: ٩٧٠هـ/١٥٦٣م) أ ـ"الأشباه والنظائر" تحقيق وتعليق عبد العزيز محمد الوكيل، طبعة الحلبي بالقاهرة ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م. ب ـ"مجموعة رسائل ابن نجيم" الطبعة الأولى، المتكبة الأشرفية جامعة اشرفية، فيروز پور روڈ، لاهور باكستان ١١٠٣هـ.

ج- "البحر الرائق شرح كنز الدقائق": الناشر ايج-ايم سعيد كمبنى ادب منزل باكستان جوك ـ كراتشي ١٣٤٨هـ.

٤٢ـ النسائي، أحمد بن شعيب بن على بن بحر النسائيُّ (ت: ٣٠٣هـ/١٩١٥م): "سنن النسائيّ" المكتبة العلمية، بيروت ـلبنان (بلاتأريخ).

٤٣ـ النوويُّ، أبوزكريا يحيٰ بن شرف (ت: ٦٧٧هـ/١٢٧٨م): "مغني المحتاج؛ الى معرفة معانى ألفاظ المنهاج" داراحياء التراث العربي بيروت- لبنان(بلا تأريخ).

٤٤ـ ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد(ت: ٨٦١هـ/١٤٥٧م): "فتح القدير" مطبوعة بولاق مصر ١٣١٦هـ،١٣١٨هـ،مطبوعة مصطفى محمدى صاحب التجارية الكبرىٰ مصر.

٤٥ـ الوهاب، الشيخ سليمان عبد اللّٰه بن محمد بن عبد الوهاب (ت: ١٢٣٣هـ/١٨١٨م): "تيسيرا العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد" الطبعة السادسة، المكتب الإسلامي بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٤٦ـ الدكتور وهبة الزحيلي: "الفقه الإسلامى وأدلته" الطبعة الثالثة، دارالفكر، دمشق١٩٨٥م.

٤٧ـ ياقوت الحموي، ياقوت عبداللّٰه الرومى (ت: ٦٢٦هـ/١٢٢٩م): "مُعجم الأدباء" الطبعة الثانية، داراحياء التراث العربي بيروت ـلبنان ١٩٢٢م.

٢. (المجلّات):

١ ـ الرَّاوِيُّ، الدكتورجابرابراهيم:"حماية حقّ الحياة في الشريعة الإسلاميّة" مقال له نشرفي مجلّة "الإسلامُ اليومَ" العدد ٣، إيسيسكو الرباط، المغرب، إبريل ١٩٨٥م.

٢ ـ الرِّفَاعِيُّ ، الأستاذ عبدالحميد:"المبادئ العامّة للحقوق الإداريّة " مقال له نشرفي مجلّة "الدّراسات الإسلاميّة" معهد الأبحاث الإسلاميّة ، الجزء الثالث، المجلّد الأوّل، شارع حيدر علي كراتشي-باكستان جمادى الأوّل ١٣٨٥ھ/سبتمبر١٩٦٥م.

٣ ـ مَغنِيَّةُ، محمّدجوّاد: "حقّ اللّٰه و حقّ العبد" مقال له نشرفي مجلّة "رسالة الاسلام" العددالأوّل، الطبعة الثانية، دارالتقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة ، السنة الثامنة جمادى الآخرة ١٣٧٥ھ/يناير ١٩٥٦م.

(ب) والأرديّة:

ا۔ ''اُردودائرہ معارفِ اسلامیہ'' زیراہتمام دانش گاہ پنجاب، لاہور،طبع اول، پاکستان ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء.

دراسة و مقارنة في القصص التقليدية العربية

دكتور محمد سليم طارق* عبيد الله محمد رانجها**

Abstract:

The European story is one of the richest form the literature which has been source of great inspiration for the literary people of the world. If we deliberate upon the structure and profile of the story in European literature, it reveals that it had probably taken its roots from the Arabic literature.

In 19th Century, Arabic literature got immensely influenced from European literatures during colonization period; specially the Arabic stories. So, a need was felt to find out the characteristics and forms of European stories.

The article is one of the whole research series and dilates on the minutest details of European stores analytically and its implications on social and moral values of the Arab society.

القصه بدأت منذ بداية التاريخ البشر و تعدها فى التاريخ اقدم الآثار الادبية على تمثيل الاخلاق و تصوير العادات وان القصة تلعب دورا كبيرا فى الحياة عند الناس، و خاصة فى الادبا ء عندما اخترع البشر اللغة المكتوبة. وكانت القصة ذات القيمة العظيمة فى الآداب العالمية من قصة الهندية و قصة الصينية وقصة الفارسية. القصة ظهرت فى شعر الإغريق و مخلفات الرومان وآثار المصريين القدماء والأمثال العربية القديمة حتى وردت فى التوراة و جاء ت فى الانجيل وذكرت فى القرآن الكريم۔

وتقوم القصة على سرد احداث واقعية او خيالية باسلوب فنّ و بطريق جذاب و هى دائما تتصل بالحياة والمجتمع. فالقصة مرآة للبشر وتحكى الحوادث الماضية و تقص الواقعيات للناس۔ كما نعرف ان لا توجد حدود لثقافة والحضارة فى تاثر بعضها ببعض فى العالم فكذلك لا توجد حدود الأدب، فقصص المتنوعة من الآداب العالمية منتشرة بين امم مختلفة باللغة نفسها او بالترجمة. اما كتاب القصص من الشرق والغرب فهم يشتغلون بهذا العمل، ويعبرون بها عن نفوس

---

* رئيس قسم العلوم الاسلاميه والعربيه بالجامعة الإسلامية بهاولفور باكستان۔

** قسم العلوم الاسلاميه والعربيه بالجامعة الإسلامية بهاولفور باكستان۔

الانسان و احاسيس القلوب ويصورون الحياة الواقعية و يرسمون بها المشاكل الاجتماعية ولو كانت نقطة واحدة فى حل مشاكل المجتمع، وبذلك كان لهم مكان مهم بالنسبة لتقديمهم فى المجتمع وهم ينظرون الى حاجات المجتمع ويخاطبون بها مختلف طبقات الشعب غنيا كان ام فقيرا، عالما كان ام جاهلا، مثقفا كان ام غير مثقف ، ويهتمون بهذه اهم الوسائل لنشر الآراء الدينية والمذاهب الاجتماعية والنظريات الاقتصادية والمشاعر الانسانية وتقدم الثقافة وتطور الحضارة، اذن لكل امة كتاب ممتازون فى كل قرن فالكاتب هو لسان الامة و لسان القرن نيابة عن العامة والخاصة .

كما نعرف ان لكل امة او قومية ادب فنعرف ان للعرب ادب ايضاً فان الادب العربى ادب عظيم وله مكانة كبيرة فى الآداب العالمية وهو منقسم الى القسمين هما الشعر والنثر، ولكن واحد منهما فنون متنوعة. اما النثر فله أنواع الفنون من الخطابة والوصاية والمقالة والكتابة الرسالة والقصة وغيرها، وهذه الفنون تعبر عن مقاصد شتى و اغراض مختلفة بالاساليب المختلفة طبقا لفنها النفسية، وكل هذه الفنون يتطور بحسب تطور المجتمع و حاجته وذوق الناس.

فالقصة العربية فن من فنون النثر العربى ونشأت فى العصر الجاهلى وازدهر فى العصر العباسى و هى تقتصر فى الجاهلية موضوعات الخرافات الخيالية ولا توجد القصة العالية التى تدفع الناس الى المثل العليا والعظة والعبرة، بل تسجيل الملوك والابطال فى الحروب و غيره من قصص المناظرات و ايام العرب، و لا تعطى الناس تمتع الروحية. اما بعد مجى ء الاسلام فهى تركت الخرافات و دخلت قرن جديد بسبب الدين الاسلام و تحول من الحياة الوثنية المادية الى حياة الدين الحنيف الروحية كما وردت فى القرآن الكريم بألوان متعددة مع ان القرآن الكريم ذكرها على طريقة العرب فى التعبير، و جاء فى الحديث النبوى صلى الله عليه وسلم بالنصوص القصية الكثيرة الوافرة من كتب الأحاديث الشريفة حتى جاء العصر العباسى بالموضوعات الواسعة التى تستعملها الكتاب والقصاصون لنشر قصص الاسلام التاريخية والتعبير عن الحياة ومعالجة المشاكل الاجتماعية النفسية، ومحاولة تطهير قلوب الناس و ترقيقها. واتسعت مجالاتها تعليمية او علمية فلسفية. اما القصة فى عصرنا عصر الحديث فهى تتطور تطورا سريعا و خاصة بعدالحرب العالمى

الاول سافر كثير من الادباء العربيين والكتاب الى الغرب للدراسة فيتاثروا بالاوربى ثم يدخلوا فنا جديدا فى الادب العربى وهكذا ان الحكومة الاوربية غلبت على البلاد العربية والآسوية و حدث امتزاج و تاثر الثقافة الاربية على هولاء المناطق المغلوبه وخاصة فى فى النطاق الادبى. وحيئذ انتشر فن جديد لأدب العربى فى الدول العربية بالاساليب المتنوعة من الجرائد والمجلات والاذاعات والتلفزيون بعد اختراعها.(١)

العرب عامة يحبون القصة ويوثرون بها التى تشمل على الموعظة الحسنة والعبرة المفيدة وهم يصفون القصة التى تعجبهم.

قسمت و موضوعى الى ثلاثة موضوعات فرعية وهى:

تأثير فن ألف ليلة

تأثير فن المقامة

القصص الأخلاقي المتطوم

تاثير فن الفاليلة

أول مجموعة ذات قيمة فى القصص المصرى الحديث هى تلك القصص الشعبية التى اجتذبت (مارسل) أحد علماء الحملة الفرنسية، إذ مثلت عصر ها بمقوماته التقليدية المختلفة واتجاهاته الجديدة المستحدثة و صورت شخصية كاتبها و ذوقه الفنى و مجاله المادي والمعنوى.(٢)

على أن هناك طائفة من العقبات تحول دون الاعتماد التام على هذه المجموعة الفرنسية مرجعا وحيدا. فأثر مزاج المترجم، ذلك المزاج الفرنسى المنظم الدقيق، واضح فى تقسيم المجموعة إلى حلقتين، وكل حلقة إلى قصص، و لكل قصة مقدمة و تزييلا. ذلك من حيث الشكل. وأثر مزاج المترجم واضع من حيث إنه يواصل أبحاث المستشرقين الفرنسيين ممن عنوا بقصص الف ليلة من قبل مثل، جالا ند، فى القرن الثامن عشر. على أن تحقيق مادة هذه القصص و أسلوبها على وجه التحديد رهن بالعثور على النسخة العربية و مقارنتها بالترجمة الفرنسية، وهو ما

لم يحدث بعد.(٣)

و إن نظرة إلى تلك المجموعة الفرنسية لتصور. كما صورت قصص ألف ليلة. عصرا خاصا ذا نواحى علمية و اجتماعية واقتصادية وسيطة يمسها تأثير الحملة الفرنسية المستحدث مسا خفيفا.(١)إن الكاتب أحد علماء الأزهر الذى مثل ركن الثقافة الإسلامية حينئذ، ولا يزال يعتبر القصص أدبا شعبيا للنسلية وتزجية الفراغ حسبما يدل العنوان، من حيث العرض الفنى. و ربما كان لا سلوبه ميزات لغوية، مستعملا و سائل الصناعة اللفظية، كما يدل العنوان من سجع وغيره. و يجمع الكاتب فى ثنايا قصصه أخباراعربية و فارسية و هندية موضوعة، ممثلة بذلك منهج ألف ليلة و ما فيها من رواسب تلك الحضارات، فى صورة تلائم المزاج الشعبى فى عصره. و تشير القصص إلى حوادث و شخصيات تصور نظم القضاء والتجارة والصناعة و نظام الطبقات من أتراك و مماليك و مصريين، و تصور العادات الاجتماعية فى الأعراس والولائم، واحتفالات اللهو فى المنازل و فى الطرقات، كما تصف الأسواق و طرق الارتحال فى مصر و ما حولها بصورة غير مباشرة.

و تأثير قصص ألف ليلة والمقامة على فن هذه المجموعة واضع فى بنائها الرئيسى، فالهيكل العام للمجموعة الأولى قائم على وقائع متفرقة، و قصص منفصلة تصلها شخصية الراوى والمستمع، والراوى هو عبدالرحمن، والمستمع هو الشيخ المسجل لها،و شبههما بشهر زاد و شهر يار واضح، فالعمود الفقرى للمجموعتين يحاكى العمود الفقرى لقصص (ألف ليلة)، و ترمى القصص ذاتها إلى إثارة التعجب، و تخاطب الخيال، و تتفنن فى وصف العجائب والطرائف فى ألوان عربية و فارسية و هندية و يو نانية و مصر ية شفاقة جوهرها ذوق الأدب الشعبى المصرى المتخلف عن عهد المماليك، و المستمر خلال عهد الحملة و هو ذوق ينظر إلى هذه الحضارة الوسيطة بمنظار ذوق شعبى غير دقيق.(٤)

فمن القصص الفارسية الروح فى المجموعة الأولى قصة الملك و قاطع الطريق، و هى تقليد العصر لقصص المغامرات والحروب مثل قصة، عجيب و غريب ، ز هراب و رستم، فى ألف ليلة. و من القصص الفارسية الروح فى المجموعة الأولى قصه الملك الذى يد عو وزيره إليه فى قبره بعد

موته فى عهد انتشرت فيه الفوضى، ثم يبعثه حيا من قبره لينقذ ابنته الحاكمة من بعده، و هى قصة أخلاقية متأثرة بالقصص الهندى المتصوف، و فى قصص الزهد فى ألف ليلة. و من القصص الأخلاقى المروى على ألسنة العجماوات قصص، الثعلبين و البستانى، و الحمل و الذئب و الصائد،. و مثيلاتها فى ألف ليلة و فى كليلة و دمنة تبين تاثير القصص التقليدى على هذه المجموعة من حيث المادة. كذلك تتسع اللوحة لأخبار عربيةو فارسية، كحكاية، الخليفة وزارع الزيتون،و أصلها فارسى، يقوم كسرى فيهامقام الخليفة، و حكاية ابن زهر الطبيب، و الفضل و البرامكة. و كذلك تقلد، رحلات مراد العشرة،، رحلات السند باد البحرى، و لكن الخاتم المسحور مع مراد يشبه مصباح علاء الدين فى ألف ليلة، و يقوم مقام سفينة السند باد، و ينقذ البطل فى المآزق الحرجة، و يريه عجائب و غرائب كذلك تزخر المجموعة بقصص الشطار و المحتالين مناظرة، مثيلاتها فى ألف ليلة، مثل قصص دليلة المحتالة و شومان و أحمد الدنف و غيرها.(٥)

و تمتزج الألوان التقليدية بالألوان المحلية امتزاجا قويا، فهذه القصص تعبر عن عصر مضطرب الأمن، مضطرب الزراعة و التجارة و الصناعة، وأدبه الشعبى أدب ساذج لا يسعى إلى تحقيق مثل أعلى يعده النسلية. و تتضع الألوان المحلية فى تلك الصور الواقعية للحياة المصرية المعاصرة خلف تلك التهاويل و المبالغات القصصية، لا سيما وراء تلك الشخصيات العامة، كالقاضى و الأغا و رجل العلم و التاجر و غيرهم. و لنعرض لتركيب قصص المجموعتين فى شىء من التفصيل، يبين منهجها الفنى فى الموضوع و تصوير الشخصيات و المجال.

بعد مقدمة المترجم، تبدأ مقدمة المؤلف، حيث يصور ظروف لقائه بعبد الرحمن راوى القصص و بطلها، و يستمع مسجل القصص و هو فى طريقه إلى الحج إلى قصص عبدالرحمن المنحوس، و المولع بسرد القصص للناس لو نفروامنه. و يستمع مسجل القصص لعبد الرحمن و هو يروى قصة بعد أخرى، يلقى قبلها و بعد ها من الأذى، ما ينفره من الناس، و يدفعه إلى المارستان، حيث يسجل قصصه بنفسه قبل و فاته، و يجمعها الشيخ من بعده فى المجموعة الثانية و'مقامات المارستان'. أما فى الحلقة الأولى فيقابل عبدالرحمن بطل القصص الراوى و يخبره بو لعه بالقصص، ثم يسرد له طرفاً من أخبار الفرس و الخلفا.العباسيين، كخبر كسرى و زارع الزيتون، و حين ينتهى

من قصته ينظر حوله إلى مستمعيه فيجد هم يغطون فى نوم عميق. و فى القصة الثانية يذكر عبدالرحمن للراوى كيف دعا ابن عمه ذات مساء ليسمع قصة، فيسر د عليه قصة ملك كفر و تشرد، ثم تاب، و عاد إلى عرشه. و يتظاهر المستمعون بالاهتمام له، و يسألونه احضار بعض القصص، و يسرقون متاعه حين يذهب عنهم فيشكوهم للأغا، فيناله من الأغا أذى عظيم. و يذيل عبدالرحمن هذه القصة بقصة اعتزاله الناس جميعاً، و فى عزلته قرأ قصة ثعلبين و بستانى : دخل الثعلبان بستاناً فأكل أحدهما حتى و لم يستطع الهرب، بينما هرب صاحبه. و هكذا تتكرر الحلقات فى اطراد و نظام. و يمهد عبدالرحمن لقصته الخيالية عن أخبار الماضى و يذيلها بحوادث من الواقع تمثل انحلال العصر انحلا لا شديداً.(٦) و تقوم القصه الخيالية على خبر طريف يثير العجب و الدهشة و لا يصور بالضرورة حقيقة تاريخية، و إنما يهدف إلى النسلية. و هكذا حتى الحلقة العاشرة، حيث يجمع عبدالرحمن أقاربه ليسرد عليهم طرفاً من أخبار العباسيين، و نكبة البرامكة فيجد مستمعيه و قد عانق كل رجل منهم امرأة. و عند يثور ثائره يؤخذ إلى القاضى فيحكم عليه بالسجن فى مارستان قلاوون. و هكذا تنتهى المجموعة الأولى.

أما المجموعة الثانية فهى مجموعة القصص التى رواها عبدالرحمن لنزلاء المارستان واستمع فيها لقصص نزلاء المارستان. و فى المقدمة و صف لتعارف الرواة و منهم عبدالرحمن و رفيف الأعور و عبدالقادر و أبو بكر الجلاب. و يروى رقيف قصة هربه إلى الأسكندرونة، حيث احترف التنجيم، حتى كشف الأغا كذبه. و بعد ها سافر ما بين لبنان و بلاد آجوج و ماجوج، و ينتهى به الأمر إلى الجزار والى عكا، الذى يأمر بقطع ذراعه، وحين يعود إلى مصر يطالب بالإنضمام إلى هيئة العلما. فيتهم بالجنون، و يرسل إلى المارستان. ثم يتبارى الرواة فى سرد العجائب فيذكر عبدالقادر قصة عن أكلة لحم البشر، يسرد قصة صلته بأبنة الجار و كشف أمره معها و إلقائه حيآ فى النيل و عودته إليها، ثم يسرد قصة مغامرات شاذة مع شخصيات شاذة، تنتهى بانضمامه إلى عصابة من اللصوص أسرت ابنة الشاه، الذى يأسرهم بدوره، و يرمى عبدالقادر فى بئرثم ينجو و يسافر و يصير ملكا، ثم يكشف أمر ه و يرسل ألى المارستان. و هكذا تنتهى روايات هذه الشخصيات الشاذة فى المارستان.

إن القصص لتقابل بصورة عامة بين عالمين: أحدهما خيالى خرافى أشبه بأحلام اليقظة والأخر واقعى متشائم، و أو لهما مهرب لثانيهما. و يمعن الراوى فى إبراز المفارقة بين العالمين، إذ يهول من وصف الألوان العاطفية والخياليةلقصص ألف ليلة الأولى، ويهول من وصف الواقع فى عصره حين يديم اصطدامهما فى نفس عبدالرحمن.(٧)

و إن فى سرد القصص على لسان معتوه ينتهى أمره إلى المارستان، حيث ينعم فى عالم و همى، لإبرار لسخريته الدائمة المستترة. و كان الكاتب يتخذ ما فى ألف ليلة من حوادث و شخصيات ميدانا للسخرية والفكاهة، لا من ألف ليلة و حدها، كما يرمز إلى ذلك عنوانه المختار، تحفة المستنيم، و مقامات المارستان، و إنما من ذلك العالم الخيالى الذى يصور مهرباً شعبياً فى وقت ينتشر فيه الفساد والسلب والنهب والحسية المتخلفة من عهد الأتراك والجهل المتفشى على السواء بين العامة والخاصة، كل ذلك كما يراه الذوق الشعبى.

و إن مقارنة بينها و بين (الدون كيشوت لسر فانتس الإسبانى) فى أواخر العصور الوسطى، ليبين اتجاداً فى الهدف. فقد أمعن الدون فى هذه الرواية الخالدة فى قراء ة قصص الفروسية الخيالية حتى اختبل عقله، و تهيأ له أن يصير فارساً يحارب الشر و يحمى الفضيلة و معه أحد فلاحيه، و قام بمغامرات مضحكة انتهت برجوع عقله إليه و هو على فراش الموت، و يقوم هيكل هذه الرواية، كما يقوم هيكل قصص المهدى، على اصطدام عالمى الواقع والخيال، و على تصوير العصر ولوازمه و سخف الهروب فى عوالم خيالية تبعد عن الواقع، و إنما فرق ما بين القصتين، فرق ما بين منهج القصص الشعبى ورواية المغامرات. إن الثانية أكثر انسجاماً و احتمالا للحدوث، و لا تتسع لتصوير المفارقات والمبالغات، وإنما تقوم على سببية منظمة، و على شخصيات فردية تحال تحليلا ذاتياً لا نوعياً بينما تقوم مجموعة المهدى على الصورة الفنية لألف ليله و ليلة والمقامة و تجمع حلقة إلى حلقة لا تصل بينها إلا شخصية الراوى و شخصية المستمع.(٨)

و مهما يكن الأمر، تقف هذه المجموعة و حدها فى قصصنا الحديث فى بداية القرن التاسع عشر، و بها من ذات كاتبها و عصره ألوان تمثلها أصدق تمثيل، و بها من صور السخرية، ذلك السلاح الذى يتسلح به الكا تب حين ينقد و حين يحدث أثراً ممتعاً. إذ تجمع ثقافة تقليد ية منحلة

إلى عصر جديد غير راض عن نفسه، وهى تبين صلاحية الإطار التقليدى للمقامه و ألف ليله على السواء، لاستحداث آثار تتسع لتصوير نزعات الكاتب و عصره بمستحدثاته، و هو اتجاه زاد فى الأهمية بالتدريج حتى فترة القصص الفنى.

تأثيرفن المقامة

تحت عنوان المسامرة أو الحديث أو الليالى، و بو سائل فنية لغوية خاصة، سخرت طائفة من الكتاب التالين هيكل المقامة الفنى، و منحاها الأدبى العام، اللتعبير القصصى عن أغراض مختلفة تحددها ملا بسات خاصة. و من الملاحظ أن فن المقامة قد أخذ يختفى بالتدريج من الصورة الفنية خلال كتابات هؤلاء الكتاب، بينما أخذت طائفة من العوامل الفنية الأخرى تحتل مقدمة الصورة و تكتسب أهمية قصصية مزدادة.

و رجعت هذه العوامل إلى مراجع ثقافية تتصل بدورها بالتطور الفكرى العام للوعى المصرى الحديث، بتأثير الاتصال المباشر بأوربا، حين أخذ الكتاب يعبرون عن هذه الحياة الجديدة و نواحيها المتعددة، تعبيرا ير ضاه و عى فكرى ينتقل من مرحلته التقليدية المحافظة القديمة، إلى مرحلة أوسع أفقا من حيث التصوير والتعبير.(٩)

ففى(علم الدين) لعلى مبارك مثال ساذج لاستعمال فن المقامة بنقل علم غربى جديد، و تصوير حياة و عادات جديدة، تصويرا مباشرا، لم يعمل فيه الخيال عملا جادا. و إنما وجدالكاتب أن النفوس:، كثيرا ماتميل إلى السير والقصص و ملح الكلام، بخلاف الفنون البحتة والعلوم المحضة، و قد تعرض عنها فى كثير من الإحيان، لا سيما عند السآمة والملال من كثرة الاشتغال، و فى أوقات عدم خلو البال، فحدانى هذا.. إلى عمل كتاب أضمنه كثيرا من الفوائد فى أسلوب حكاية لطيفة ينشط الناظر فيها إلى مطالعتها، و يرغب فيها رغبته فيما كان من هذا القبيل، فيجد فى طريقه تلك الفوائد، ينالها عفوا بل عناء، حرصا على تعميم الفائدة، و بث المنفعة، فجاء كتابا جامعا، اشتمل على جمل شتى من الفوائد المتفرقة فى كثير من الكتب العربية والأفرنجية فى العلوم الشرعية والفنون الصناعية وأسرار الخليقة.

فهدف الكاتب نفعى عملى، والفن وسيلة لنقل العلم على الطريقة الإسلامية فى العصور الوسطى لدى الجاحظ فى كتاب الحيوان مثلا، و يمتاز كتابه ببساطة الأسلوب، و سهو لة الألفاظ، و خلوالعبارة من الزينة والبديع، و إنما يكتفى بالسجع الذى يجب القارئ فى القراء ة. على أنه ينبغى أن نشير إلى تلك اللمحات القصصية التى و ردت فى ثنايا المسامرات، حين يصف الكاتب حياة علم الدين فى الازهر، و حين يصف حفلات الزواج والمواسم والأعياد والحانات والمكاتبات، والملاحة والتعليم على لسان الراوى، و هو مذهب لا بد منه لمن كان يكتب لمثل جمهوره الذى لم يألف بعد العلم الغربى الجاف، بل استعمله الكتاب الغربيون التعليميون حين قصدوا إذاعة آرائهم، مثل روسو الفرنسى فى كتابه، إميل، والفونس اسكيروس الفرنسى أيضاً فى كتاب، إميل القرن التاسع عشر،، و ربما تأثر الكاتب بمذهبهما حين درس فى فرنسا، و هو مذهب شائع فى القصص الأخلاقى الإسلامى، و سيظل شائعا فى القصص الأخلاقى المنظوم فيما بعد قصص مصر الحديثة.(١٠)

(ا) مقامات المويلحى متأثارة تأثرآفنياً بأسلوب المقامة التقليدية رغم تعقد الصورة، فما بين الصورة الفنية لدى المويلحى، و ما بينها لدى بديع الزمان أو الحريرى من فرق، ناتج عن الفرق بين مجتمعين لكل منهما ظروف أدبية و سياسية واجتماعية خاصة به.

إن الهيكل العام لمقامات محمد المويلحى، هو البطل والراوى، و عن طريقهما توصف الحياة المصرية الحديثة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، و هى خليط من صور قديمة و صور جديدة، و لا يزال للتعبير اللغوى مكانة هامة فى الصورة الفنية، على أن الصورة الحديثة تتسع لحوادث و شخصيات و تصف مناظر متنوعة، تخالف الوتيرة الواحدة التى سارت عليها المقامة من تسلسل حوادث الاحتيال، و قطع البيان والشعر. و إنما ظهرت معالم صور واقعية فنية تصور الشخصيات ونزعتها فى المواقف المختلفة، و بها لمحات من الصراع النفسى والحسى، تتأثر بالمواقف و تؤثر على تطورها، كما اتسعت لألوان من النقد والسخرية تعتمد على مفارقات الحوادث و أمزجة الشخصيات ذاتها. فللصورة المستحدثة طول و عرض و عمق.(١١)

(ب) كذلك يبين التحليل ما فى ذلك الإطار العام من لمحات قصصية فنية أولى، ترد حين

و صف الأماكن والحوادث والشخصيات، وحين استحداث المفاجأه والمفارقة والفكاهة. و لا زال الوصف يعتمد على قوة اللغة، والسجع والمحسنات، فمن ذلك قول الباشا فى وصف روضة مشهورة:فما تخيلنا فى هذا الروض منذ رأيناه إلا أننا فى حفلة عرس،جمعت أسباب اللهو و أطراف الأنس. قد نصب الدجن عليها سرادقه، و مد ملتف النبت فيها نمارقه، و أشرقت فى الأغصان الأنوار، إشراق المصابيح بالأنوار، و قامت الأطيار على الأعواد، تتسابق فى الترنم والإنشاد، فهى تغرد بألحان يقطع السامع لهاحبل النفس، و يأنس إليها مستنفر الوحش المفترس، رأت زهرا غضا فهامت بمزهر مثانيه أحشاء لطفن و أو صال، وللنسيم بين الشجر نغمات بالهفيف والحفيف، من ثقيل الضرب أو خفيف، تصفق لها أكف الأوراق، و تقوم الأفنان للرقص على الساق، مترنحة الأعطاف من خمر الندى، مهتزة القدود يمغمز الصبا، تبسم عن أقاح نضيد، يزرى بثنايا الغيد، ثم يمثل يرشيق القوام، فتلتفط ما ينقطها يه الغيام والجدول يجرى تحت أذيالها و يتعثر، و ينساب الماء فى ظلالها و يتكسر، كأن حصباء واللؤلؤ والمرجان فى نحور الحسان، أو قلائد العقبان فى أجياد القيان:

(ج) و يدل هذا ن المثا لان على إتجاه الكاتب الإجمالى فى التحليل والتصوير، فلوحته واسعة و فرجونه عريض، و صوره أقرب إلى الأنوا ع منها إلى الأفراد المتميزة.

و فى ذلك الإطار العريض ترد اللمحات الفنية عامة عريضة، ما بين اصطدام عالم الباشا القديم بعالمه الجديد، كما فى الموقفين السابقين، أو فى صورة لبس لفظى بسيط فى أسماء الأطعمة و معنى السوابق فى الشرطة و فى عالم الخيل، أو فى كلمة الشر والشهادة بمعناها الدينى و معناها القانونى، وأسماء المجلات والصحف . و لكن الفكاهة مرة قائمة بصورة عامة، إذ تصحبها سخرية ناقدة تبرز ضعف الإنسان وانقياده لأهو ائه، وسعيه إلى خداع غيره و تتسع لذلك اللون من الفكاهة المرة فترة حياة العمدة فى المدينة، يقوده سمساروقواد، و مثل خداع الشرطى واختلال الأمن الخ..

(٥) و من التعنت مطالبة القصة بالقيم الفنية القصصة العامة ما دامت تهدف إلى الدعاية، و تبسط الآرا ء بطريقة يستسيغها أهل العصر، فالكاتب بارع يصور عصره و أد به على طريقة تقليدية

خاصة. و قد صور الكاتب لو يس ديكنسون فى كتابه، بعد ألفى عام، فى مثل هذا الإطار رأيه فى تطور أسس الحضارة ما بين عهد الإغريق و أور باالحديثة، إذ بعث أفلا طون حيا لينا قشه رأيه فى هذا التطور و محسنه و عيوبه، و فرق ما بيناالكاتبين فرق ما بين الكاتبين و بيئتيهما و ثقافتيهما. فقد أدار الكاتب الإنجليزى حواره حول المعانى المثالية، و أسس الحكم من عدل، و تقدم مادى و روحانى، منتهيا إلى أن التقدم المادى خطر مالم يصحبه نضج خلقى و سمور روحى، و هو مالم يحدث فى هذا العالم الأوروبى بعد. و لم تقف فى سبيل الكاتب الإنجليزى تلك التقاليد الأدبية التى و قفت فى سبيل الكاتب المصرى، كما أن كتابه حوار دار حول أفكار تعمم و تجرد و تتفلسف فى تركيز و قوة. و لم يقف عند حد ما هو محلى مقيد بزمنه و مكانه، بل كانت قيمه إنسانية عامة.

و مهما يكن من أمر فقد تقدم فن هذا الكتاب عن فن علم الدين، ودَقت وسائل التصوير والتعبير فيه، بعد أن برزت مشاكل إجتماعية و اقتصادية، و مست الحاجة إلى الدعوى لإصلاحها، وصور الكاتب عصره و اتجاهاته و مقوما ته ملخصة فى رسالة جيل من المصلحين، و قوام هذه الرسالة تطعيم الصالح من القديم بالصالح من الجديد. و هى دعوة ستقابلنا عند حافظ إبراهيم فى ليالى سطيح مرة أخرى.(١٢)

(٦) و اصل حافظ إبراهيم تقاليد المقامة كوسيلة لنشر رأية فى صورة قصصية مبسطة طريفة: فتجتمع فئة شخصية سطيح الزاهد نصف الوهمى، لتناقش المشاكل المعاصرة و تبسط لها الحلول. وبذلك تتلوشخصية سطيح مقالا و راء مقال، و آراء تعرض فى وضوح مباشر، و لا تزال الصناعة اللفظية هدفا للأسلوب، و لا يزال الكاتب متأثر بآرا إلمصلحين المعاصرين له ممن دعوا إلى التوفيق بين القديم والجديد فى إطار إسلامى، على أن مزاج الكاتب الخاص، و تأثره بآراء المعرى التى يرددها بين حين و آخر، قد لونت كتابات الكاتب بلون قاتم متشائم أكثر من قبل، و يجمع الكاتب بين دفتى كتابه موضوعات شخصية و عامة. و إن نظرة عابرة لتظهر تأثره بكتاب المو يلحى، فهو يعرض تغلغل الأجانب فى مرافق الحياة المصرية من وظائف حكومية أو فى ميدان الأعمال الحرة، و كيف يرتكبون الجريمة معتمدين على الامتيازات الأجنبية. و من الموضوعات

شبه الشخصية، نقد الكاتب اللصاحافة التى سيطر عليها ذوق رخيص، و هدف نفعى تجارى، دون المثل العليا. و يبرز الكاتب تأثره بكتاب المو يلحى بصورة أخرى أقوى حين ينطلق ابن سطيح مع الكاتب ليرى المناظر المبتذلة، و ضحايا التبذل من أثرياء الريف، و ينتقد التمثيل الرخيص الخليع، و يعاود مناقشة مشكلة شخصية هى مشكلة الضباط المصربين المحالين إلى الاستيداع. ثم ينتقد الأثريا. والجهلاء والبخلاء. والعمال المبذرين و ينتقد إهمال الحكومة لشؤن النظافة.. و إهمال تربية المرأة، و إهمال التعليم العالى، و عيوب الاستعمار. و يتعرض لمناقشة وسائل النهوض باللغة العربية، والوصولية فى الأدب، ثم لسياسة كرومر فى مصر.

(الف) إن القصة و شخصياتها امتداد لشخصية الكاتب، و كأنها صدى نفسه بسطه فى الصورة والحوار و فى الشخصيات. و هى وسائل لبسط آرائه الاجتماعية والسياسية والأدبية، و ظاهر فى وضوح أن هيكل المقالة لم يعد يحتمل بين يديه ضغط الآراء التى يريد نقلها إلى القراء. و لكن كان ذلك تقليد العصر استساغة القراء والكتاب على السواء، و من التعنت مطالبة اصحاب هذا الاتجاه برعاية قيم قصصية مثالية،و إنما كانت القصة وسيلة لبث دعوة، واستعمل الكاتب من وسائلها أبسط الصور و أعمها.

(ب) و يكون كتاب حافظ ابراهيم و أمثاله مثل، ليالى الروح الحائر، لحمد لطفى جمعه، والوجديات، لفريد وجدى و، شيطان بنتاؤور، لأحمد شوقى و غير هماحلقات فن المقامة كوسيلة قصصية تكون لوناً فى كل مركب عام، يستعمل لغرض خاص. و إنما انتقلت المقامة بعد ذلك إلى ميدان الأدب الشعبى لتكون ميدانآ للفكاهة الشعبية، فقلبت مثلها العليا، من محسنات الأسلوب ووقار الأشخاص، ولغة فصحى رأسا على عقب فى الصحف الهزلية: فيقوم بطل هازل برواية قصة هزلية يتصنع فيها الجد والعلم، و هدفه خلق المفارقة لا ستحداث فكاهة صارخة لإثارة الضحك، دون عمق فنى يتعدى حدود النسلية.

(ج) واجتمعت فى قصتين خياليتين لأحمد شوقى سمات الفن القصصى لألف ليلة مادة و شكلا، و سمات فن المقامة مادة، و هما، ورقة الآس، و لا دسياس، و قد وضعهما فى أول حياته الفنية وهدف فنهما إلى تصوير عالم غريب طريف يقوم على الحب الخيانة والمغامرة، فى قصص

كقصص ألف ليلة، تشيع فى نفس القارى. حب الألوان الخيالية، و تخلق له مهرباً يبتعد به عن دنيا الوقائع اليومية، و إن حوى من حين إلى آخر نصيحة أو وصفاً محلياً. و يقوم الأسلوب فى كل على السجع والبديع، و يذكرنا بأسلوب المقامة فى إظهار براعة الصناعة اللفظية. و تتطور حوادث القصص كما تطورت حوادث قصص ألف ليلة تطوراً خارجياً تحركه الصدف، و تصف شخصياته من الخارج، و تصور صورة زاخرة بألوان الصراع الحسى لنسلية القارى. و قد قوى من هذه النزعة الخيالية مزاج الشاعر الذى لون القصة بألوان عاطفية و خيالية قوية و تصور القصتان فترتين منحلتين من تاريخ خيالى يصطدم فيه الحب بالدسيسة، و تظهر نزعة و طنية تردد صدى الحركة القومية فى مصر. و تسود نهاية القصتين روح الإذعان والاستسلام والرضوخ للوقائع، و تعكس القصتان آثار حياة الترف التى عاشها شوقى، كما تصور ألواناً من حياة البلاط، فصور الملوك و حياتهم فى جدهم و لهوهم، و حياة أتباعهم و من يلوذ بهم وراء ذلك الرواء، الفرعونى والإسلامى، و هكذا نجد البذور الرمزية والإخلاقية الأولى لفن شوقى القصصى.

(د) إن فى هذا الطرب لرنين الألفاظ الموسيقى واستعمالها فى هذا القصص الخيالى، لبذور تطور منها اتجاه شوقى فى فنه و سجعه و بعض موضوعاته، كما فى قطعته عن المال فى، أطواق الذهب، و تطور منها شعره المسرهى و نزعته فى تصوير شخصياته، و مذهبه فى الفكاهة والمأساه والملهاة، و لكن قصصه الأولى تمثل كاتبها و تمثل عصره الأول، و تمثل التقاء فنى المقامة وألف ليلة فى قصص شعبى خيالى يذكرنا بما فى الأدب العامى من حكايات و حواديت.(١٣)

القصص الاخلاقي المنظوم

فى القصص الأخلاقية المنظومة فى الأدب المصرى الحديث تأثيرات قديمة متخلفة عن العصور الإسلامية الوسيطة، من قصص ذى مغزى يروى على ألسنة العجماوات، تمثل فى مثل قصص كليلة و دمنة، و نظمه بعض الشعراء كابن الهبارية فى كتاب باسم، فاكهة الخلفاء، و يرمز المظهر الطريف للعنوان إلى معنى أخلاقى يسير دائم المدلول.

(ا) و يمثل هذه الاتجاه فى مصر الحديثة كاتب توخى تقليد كتاب العصر الإسلامى،

وربما تأثر بحكايات لا فونتين، فجمع فى آداب العرب، حكايات ملخصة منظومة ذات معنى خلقى شائع، له صلة مباشرة و غير مباشرة بالأحوال المعاصرة له، فى فترة الاحتلال الانجليزى، ووجهها للنشء فالمدارس، و هى ملونة يلون متشائم قائم، لا يرتفع كثيراً عن مستوى الحياة العادية، دون مجادلة جادة للإمعان فى التفنن، أو تصوير صورة مركبة، يقول كانها ابراهيم العرب فى بدايتها:، و أجريت فيه الأمثال والحكم المأثورة، ليأخذوا(أى النش،) منها ما يربى نفوسهم، و يقوم أخلاقهم، و يطبعها على أصوب آراء المتقدمين... و قد التزمت أن أجعل مواعظ كتابى أقاصيص قريبة المتناول، واضحة المعنى، سهلة النظم، يقرؤونها بلا ملل، و ينتهون منها إلى تلك الكلمات الجوامح، كانها نهايات طبيعية لتلك المواضيع العذبة المشرب...على اننى جاربت السابقين من كتاب العرب وأدبا ء الغرب. فجعلت تلك العظات دائرة على ألسنة بعض الحيوانات المعروفة، ليكون الإخبار أفكة، والمواعظ أبلغ، فى ضرب الأمثال وسرد الحكم

ودارت موضوعات الحكايات (باسم العظات) حول وجوب الانشغال عن عيوب الغير بعيوب النفس، ومواتاة النجاح لمن لا يستحق النجاح، وضيا ع ملك من لم يحسن قيامه. ومزايا التعاون، ومضار البخل، وأثر اللياقة فى التخلص من المآزق الخ ....(١٤)

(ب) واكتفى الكاتب فى ذلك بالعرض الوصفى للحكاية التى تنتهى بالعظة، ولم يتجه الى التعقيد الفنى كما فعل محمد عثمان جلال (انظر باب حركة التمصير) حين نقل حكايات لافونتين، ولم يسع الى خلق عالم حى تحيافيه الكائنات وتتحاور تبعاً لطبائع خاصة. وتتحمل صورا مثيرة من صرا ع او مفاجاة او تهكم حى. وانما اكتفى الكاتب بالنظم السهل اليسير وكأنما تلقى العظة إلقا ء التنشد. وقد تنشد العظة سافرة دون قصة تصورها، كما فى حكايات ذم الغرور وشكوى الدهر وذم الغنى الجاهل وبيان فضل القناعة وذم جامع المال والحرية، وتو صف الحيوانات، والطيور تبعاً لما يشتهر به نوعها، فالطاووس يمثل الغرور، والأسد يمثل القوة والثعلب يمثل المكر، وتقوم مقام الشخصيات الثانوية حيوانات وطيور ضعيفة مثل الفراشات، ولعل مقارنة بين قصة من هذه القصص مشتركة فى هذه المجموعة وفى مجموعة العيون اليواقظ لمحمد عثمان جلال ونظيرتهما عندلا فونتين تبين الفرق بين مذاهب الثلاثة. هذه هى العظة الرابعة والسبعين من

آداب العرب.

فبين الأسلوب الساذج المبسط الوصفى الذى عرض به الكاتب الاول قصته، و بين ذلك التفنن فى عرضها لدى الكاتب الثانى، فرق بين العصر المتأخر فى ثقافته تحت تاثير العوامل السياسية والاضطرابات الصناعية والتجارية خلال عهد الاحتلال، وبين عصر النهضة الفرنسية الكلاسيكية إبان حكم لو يس الرابع عشر، حيث يظهر تاثير النهضة المسرحية جليا فى فن القصص، فالحكاية عند لافونتين عالم حى يبسط مجاله، ثم تمثل الحوادث والشخصيات معنى من المعانى خلال الحياة النابضة والحوار الحى، و ترد الحوادث النفسية والخارجية مرتبة فى دقة بالغة، و تناسق فنى دقيق، أما تحليل الشخصيات فيحاكى الحياة و منطقها اليومى والانفعالات والعواطف والسلوك الملموس فيها، و تتطور الحوادث من داخل هذه الشخصيات، و تصل بالتدريج الى قمتها الطبيعية وهى المثل. فبعد رسم ملامح مسرح القصة، و تقديم الشخصيات الرئيسية، تتطور القصة فى عرض تحليلى لا و صفى. فالبطلان يسمعان دهشة الناس حين يمتطى الابن فالأب فالاثنان صهوة الحمار، ويسمعان ما يقول الناس حين يتركانه أمامهما و حين يتركانه خلفهما و حين يحملانه. و يستجيبان تبعاًلطبيعتهما الساذجة لكل مايوجه اليهما من نقد، استجابة انسانية تجعلهما فردين متميزين، ثم يستخلصان لنفسهما المغزى فى النهاية فى مستوى ادراكهما العادى. وراء هذا العرض للموضوع فن دقيق قوامه موهبة فرد، واستعداد فنى ناضج، و موهبة قومية قوامها رقى الفكر الفنى فى ذلك العصر الذى نضجت فيه المسرحية الكلاسيكية و تكامل فنها. وقادت موهبة الكاتب صاحبها فأنتج فنا خالدا له مدلول انسانى دائم. ولم تحن بعد ظروف هذا السمو الفنى لدى الكاتب المصرى، وانما ستتطور الحكاية الشعرية ذات المغزى تطورا آخر لدى شوقى، الذى استطاع أن يرتقى بمستوا هانتيجة اطلاع على فنها عند لا فونتين، و دراسة صورها العربية.(١٥)

تطور فن الحكاية المنظومة ضد شوقى

(ا) و توافرت لدى شوقى أسباب الرخاء والترف الماديين، و توفرت لديه أسباب الاطلاع على الآداب الفرنسية والكلاسيكيه أثناء دراسته بفرنسا، وتوفرت لديه موهبة شعرية غنائية قوية، نمت فى شعره التقليدى فاستقامت و قويت، واستطاع فى آخر حياته أن يطرق باب التمثيل،

فـأخرج بضع مسرحيات. أما الحكاية الشعرية ذات المغزى فقد كانت بابا من الأبواب العديدة الى طرقها مـجـددا و مبـرزا مقومات شخصيته و عصره فى ألوان قديمة و مستحدثة. وقدانعكست فى حـكـايـات شـوقى ألوان فنية برزت لدى محمد عثمان جلال، و فى مقدمتها النزعة الفكاهية العامة التـى تتـلـون بألوان الشخصية و مقوماتها، والتفنن فى تصوير الحكاية بحيث تلائم الذوق المحلى، كماانعكست فيهاالنزعة الاسلامية العامة لاستخراج المغزى من قصة تروى على لسان العجماوات، بـمـا ظهـر فـى مـجالها من ابتداع حتى انتقلت الى الآداب الغربية، كما حدث لدى لافونتين، الذى اتـخـذمـنها ميدانا جديدا، و خلق منها فناً متكاملا. على أن الدعامة الرئيسية لهذه المقومات قوامها مـوهبة فـى تـوفيـر الألوان الموسيقية فى الشعر، و توفيق فى اختيار الألفاظ التى تحقق هذه الغاية من تراث الاسلامى العام فى انسياب وانطلاق.(١٦)

(ب) و تدور فنون الحكاية عند شوقى حول تصوير مفارقات مستمدة من الحياة، لا سيما ما يـكشف مـنهـا عن نواحى الضعف الانسانى و هى تتكشف للأ بصار، فهى تدور حول النفاق الذى يـنـكشف عـنـد امتـحـان، و شـريتـغـلـب على الخير، و غرور يقود الى الخسران، وموهبة لا يحسن صـاحبهـا استـعـمـالها، وتملق منافق، وفضول طماع، و مهمل للنصيحة و كذاب، ومتسرع وزاهد ومـنـدفـع، يـلاقـون نتـائـج أعمالهم، وجزاء الوفاء، وعيوب الحسد والتعامى عن فضل الغير، وعاقبة الـخداع، و عاقبة الغباوة و عاقبة الغرور. هذا الى حكايات تروى على ألسنة حيوانات سفينة نوح، و تـدور حول مفارقات الادعاء و تبرر ما فيها من فكاهة ناقدة. و مثل هذه الموضوعات تصور التقاليد الـمـوضـوعية للحكاية الشعرية ذات المغزى، و فيها موضوعات مبتكرة لم يرد معظمها فى القصص التـقليدى. وان كانت الفكرة من أفكار الأخلاق الشائعة القريبة المتناول، فقد عرضها الشاعر عرضآ ذاجدة، و يبرز طابع الشخصية الذاتية والقومية بجانب آثار، كليلة و دمنة، مثلا.(١٧)

(ج) و أسلوب الحكاية عند شوقى متقدم على أسلوبها عند من سبقه من الكتاب، ففى اطار مـن الشـعـر الـغنائى الذى برع شوقى فيه وأظهر موهبة، عنى بترتيب المجال، و مقدمات القصة التى تـقـدم الشخصيات، و تدفعها فى حوارها نحو ذروة فانقلاب، و يغرم الشاعر بابراز لون من الفكاهة نابع من الأمزجة، ومفارقات الحوادث، مهما كانت القصة بسيطة الجوانب.(١٨)

(د) فالاطار الشعرى للحكاية هو الاطار التقليدى الذى يقوم الوزن فيه على اتفاق نهاية الشطرين للبيت الواحد مع تنوع القافية فى الحكاية، وهى طريقة تناسب هذا اللون من القصص، وتكسبه تنوعا فى القافية طالت الحكاية أو قصرت. على أن الأ داء الفنى للفكرة الخلقية البسيطة نابض بالحياة، والمعنى الانسانى الكامن وراء قصص العجماوات متصل بالعصر وأحواله اتصالا قويا، فلا ريب أن الشاعر يحس بالمعنى احساسا قويا ظهر فى شعر منساب سيال.على أن منحى البساطة والبعد عن التفصيل فى الصورة، قد يغلب على الشاعر أحيانا، وقد يزيد فى سذاجة الحكاية.(١٩)

ففن شوقى صورة قومية مصرية لفن لا فونتين، فيها تبسيط للفكرة والأداء، وفيها تمصير للمجال والطبع المصرى والقومى، وفيها مجال مستمد من البلاط و شخصياته وأنماطه، كشخصية المتملق، ومجال من القصص الأخلاقى الوسيط، جوهره واقع معاصر.(٢٠)

وعلى أية حال، تقف الصورة النهائية للحكاية الشعرية الأخلاقية عند شوقى، وفيها آثار موهبته الفردية و آثار دراسته الانسانية العامة فى حلقة من حلقات القصص التقليدى فى القصص المصرى الحديث.

و ينبغى أن نشير فى هذا المعرض الى العمرية، لحافظ ابراهيم، و دول الاسلام، لأحمد شوقى، و الالياذة، لأحمد محرم، و مسرحيات منظومة، لزكى أبو شاعى، و الى قصائد عبد الحليم المصرى القصصية، و ديك الجن، لطاهر الجبلاوى، والقصص المنظومة لمحمد الهراروى و محمود غنيم، فى نطاق هذه الحركة عن القصص المنظوم، مما يدخل فى هذا الباب. على أن ما اجتمع لشوقى من تفرع و موهبة و شهرة لم يجتمع لأ حد من هؤلاء.(٢١)

المصادر والمراجع

١ ۔ تفسير الكشاف، للزمخشرى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت۔

٢ ۔ الجاحظ حياته وآثاره، للدكتور طه الحاجرى، دار المعارف، القاهرة۔

٣ ۔ حديث الأربعاء، الدكتور طه حسين،القاهره، دار المعارف، ١٩٨٢ء، ٣١٨، ص،۔ج۔١

٤ ۔ حياة الصحابة، لمحمد يوسف الكاندهلوى، مطبعة دائرة المعارف العثمانية۔ مصر، دارالكتاب الاسلامى ب،ت ج ٣ بالهند

٥ ۔ خصائص القصة الاسلامية، للدكتور مامون فيرز جرار، دارالمنارة للنشر والتوزيع جدة السعودية، ١٩٨٨ ص٢٨٨

٦ ۔ دراسات فى تاريخ الأدب القديم، للدكتور محمد بيومى مهران، رياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٧٧ ص ٦٨٦

٧ ۔ دفا ع عن البلاغة،آحمد حسن الزيات، القاهره مطبعة الرسالة، ب۔ ت، ١٦٤

٨ ۔ دمو ع القمر، وصال خالد، دار الآفاق الجديدة،بيروت ١٩٨٠ء

٩ ۔ دميو ع القمر مجموعة قصص،،وصال خالد،دار الافاق الجديدة بيروت،١٩٨٠ء

١٠ ۔ ديوان المأزنى، ابراهيم المأزنى

١١ ۔ ديوان حافظ، حافظ ابراهيم،قاهرة، مطبعة الهيئة، المصرية، ١٩٨٠ء، ٢جزء

١٢ ۔ ديوان عابر سبيل، عباس محمود العقاد،القاهره، دار المعارف، ١٩٨٢ء، ٤٣١٨، ص، ج۔١

١٣ ۔ ذات الشعر المتهدل و قضض آخرى،محمد سامى عاشور،،دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع عمارة رميسس القاهره،١٩٦٤ء

١٤ ۔ ذات الشعر المتّهدل،محمد سامى عاشور............١٩٦٤ء

١٥ ۔ ذلك الصوت الصغير، بيروت لبنان، انطوان سمياء

١٦ ۔ ذلك الصوت الغير،الطوان سيماء،بوب وجاح بونغ،الموسسة الاهلية للطباعة والنشر، ص۔ب، ٣٥١٥ بيروت لبنان،

١٧ ۔ راهبة الحب،محمد سامى عاشور ابريل١٩٦٤ء

١٨ ۔ راهبة الحب و قصص آخرى،محمد سامعى عاشور،،دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع عمارة

رميسس القاهره،اپريل ١٩٦٤ء
١٩۔ الرجلان الآخران و قصص آخرى،محمد سامى عاشور،،دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع عمارة رميسس القاهره،١٩٦٣ء
٢٠۔ الرجلان الآخران،محمد سامى عاشور اكتوبر١٩٦٣ء
٢١۔ الرمزية فى الأدب العربى، للدكتور درويش الجندى، القاهرة، نهضة مصر، ب، ت ص ٥٧٤

الدوريات /المجلّات

١ دعوة الحق۔ نوفمبر ١٩٦٤م
٢ الرسالة فى سنة ١٩٣٤۔١٩٣٩م
٣ الرواية من سنة ١٩٣٧م۔١٩٣٩م
٤ الشعب ١٩٥٩ن
٥ الفكر العربى فارس ١٩٦٤م
٦ الفجر من سنة ١٩٢٥،١٩٤٧،
٧ الكاتب يامير ١٩٦٣م

المراجع الاجنبية

1. Geschichte Der Arabischen Litteratur-Brockelmann.
2. Leaders in contemporary Arabic Literature by Tahir Khanery and Kampffmeyor.
3. Reading the short story. H. Shaw and D. Bement (New York 1941.
4. Studies on the Civilization of Islam: A.R. Gibb (London 1962)
5. Short Story Writing: S.A. Moseley (London 5 ed 1948)
6. The Modern Arabic Short Story by Dr. Abdul Aziz, Abdul Mequid
7. The Encyclopedia Britannica Vol. 20
8. The Structure of the Novel: E. Muir (London 1954)
9. The rise of the Novel: I. Watt (California 1957)
10. World Literature by Dr. Maulton.

اسلام اور مغرب میں تہذیبی تکثیریت وآ فاقیت کا تصور

(فکرِ اقبال کی روشنی میں)

ڈاکٹر انوار احمد* محمد آصف**

Abstract:
Iqbal is convinced of civilizational pluralism but in this civilizational pluralism different civilizations are not in conflict with each other. They rather unite on human grounds in such a way that they emerge together in the form of a true international or universal civilization. This concept of universal civilization is not an imperialistic one, rather, based on freedom, equality and human unity; it is a concept which unites civilizations despite their natural differences. Thus, emerges a universal civilization which not only fulfills the psychological and individual demands of all civilizations, but it also creates fraternity and unity between them through shared action, dialogue, utility and tolerance. In this way, Iqbal's concept encompasses both civilizational pluralism and civilizational universality. It, certainly, differs entirely from Huntington's concept of the clash of civilizations and Fukuyama's notion of universal civilization.

تہذیبی تکثیریت اور تہذیبی آ فاقیت کے مسائل تہذیبوں کے اس دورِ کشاکش میں اہم ترین سوالات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس حوالے سے سپنگلر (Spengler) کا یہ جملہ بے حد معنی خیز ہے:

''تاریخ عالم ثقافتوں کی اجتماعی سوانح عمری ہے۔''(۱)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاریخ عالم میں بیک وقت مختلف تہذیبیں موجود رہی ہیں۔ خود سپنگلر تاریخ میں آٹھ بڑی ثقافتوں کی نشاندہی کرتا ہے(۲) ٹائن بی (Toynbee) نے تیئیس تہذیبیں گنوائی ہیں(۳) خود ہنٹنگٹن نے موجودہ دور میں آٹھ بڑی تہذیبوں کی نشاندہی کی ہے۔ ۱۔ صینی/چینی/کنفیوشی (Cinic)۔ ۲۔ جاپانی (Japanese)۔ ۳۔ ہندو (Hindu) ۴۔ اسلامی (Islamic)۔ ۵۔ مغربی (Western)۔ ۶۔ آرتھوڈوکس (Orthodox)۔ ۷۔ لاطینی امریکی (Latin American)۔ ۸۔ افریقی (ممکنہ)

---

* پروفیسر شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔
** لیکچرار شعبہ اُردو، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور۔

(African(Possibaly)۔(۴)

گویا کثیر تہذیبی صورتحال ہر دور میں موجود رہی ہے اور دو یا دو سے زیادہ تہذیبیں ہر دور میں موجود رہی ہیں۔ آج جبکہ مغربی تہذیب عروج پر ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اسلامی، چینی، جاپانی تہذیبیں بھی مسلسل اپنا اثبات کر رہی ہیں۔ ماضی میں جبکہ اسلامی تہذیب عروج پر تھی تو اس کے ساتھ ساتھ مغربی، چینی اور جاپانی تہذیبیں بھی تھیں۔ اسلام اور مغرب کے موجودہ تناؤ ہی کو مدنظر رکھیے تو اس سے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ تہذیبی تکثیریت یا کثیر تہذیبی دنیا نہ صرف تاریخ میں موجود رہی ہے بلکہ یہ قوموں کی نفسیاتی اور فطری ضرورت بھی ہے اس لیے کہ ہر قوم اپنی تہذیب کو عزیز رکھتی ہے اور اس سے محبت رکھتی ہے۔ دنیا میں اگر مختلف اقوام موجود ہیں، مختلف مذاہب موجود ہیں تو مختلف تہذیبوں کا موجود ہونا ایک لازمی امر ہے اور جب دنیا میں تہذیبی تکثیریت ہوگی تو ان میں تصادم بھی ہوسکتا ہے اور اتصال بھی۔ اور طے شدہ امر ہے کہ کوئی ذی شعور اور عقل سلیم کا حامل انسان یا کوئی قوم تصادم کی بات نہیں کرسکتی۔ وہ ہمیشہ اخوت ومحبت اور اشتراک ویگانگت کی بات کرے گی۔ تصادم اور غلط فہمیوں کو دور کر کے ایک پرامن برادری تخلیق کرنے کی کوشش کرے گی۔ جس میں تمام قومیں اور ان کی تہذیبیں پوری محبت، رواداری اور آزادی کے ساتھ رہ سکیں۔ بالفاظِ دیگر یہ ایسی عالمگیر اور آفاقی تہذیب کا تصور ہے جو تہذیبی تکثیریت کو برقرار رکھتے ہوئے تمام تہذیبوں کو ایک رشتۂ اخوت میں متحد ومنظم کردے۔ اور اس بات سے کون انکار کرسکتا ہے کہ آج اس کثیر تہذیبی دنیا میں، تہذیبی تصادم کے اس ماحول میں اسی قسم کے آفاقی یا کثیر تہذیبی تصور کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وحشت وبربریت کے اس تاریک دور کے حوالے سے ۱۹۵۰ء کی دہائی میں لیسٹر پیئرسن (Lester Pearson) نے خبردار کرتے ہوئے کہا تھا کہ:

> ''انسان ایک ایسے زمانے میں داخل ہو رہا ہے جہاں مختلف تہذیبوں کو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو پُر امن لین دین کے ساتھ ایک دوسرے سے سیکھتے ہوئے، ایک دوسرے کی تاریخ اور آدرشوں اور فن وثقافت کا مطالعہ کرتے ہوئے، ایک دوسرے کی زندگیوں کو زرخیز بناتے ہوئے رہنا سیکھنا ہوگا۔ اس پُر ہجوم چھوٹی سی دنیا میں دوسرا راستہ کشیدگی، تصادم اور آفات کا ہے۔'' (۵)

تہذیبی آفاقیت کا یہ تصور تہذیبی تکثیریت اور تہذیبی ہم آہنگی سے وابستہ ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ محض کسی

ایک قوم کی تہذیب کو عالمی یا آفاقی تہذیب کے طور پر رائج کرنا ناممکن ہے۔ عالمی تہذیب کا یہ تصور تو سامراجیت اور اس کے نتیجے میں تصادم کی راہوں کو ہموار کرتا ہے۔ چنانچہ اس تہذیبی تصور کو آفاقی تصور نہیں کہا جا سکتا یہ تو کسی قوم کی استعماری خواہشات کا عکاس ہے اور تہذیبی ہم آہنگی کی بجائے تہذیبی افتراق و انتشار کا محرک ہے۔ آلِ احمد سرور نے درست لکھا ہے:

> ''یہ بات اب عام طور پر تسلیم کی جانے لگی ہے کہ ہر تہذیب مخصوص جغرافیائی، تاریخی، تہذیبی حالات میں وجود میں آتی ہے اور کوئی ایک ماڈل بجنسہٖ دوسری تہذیبوں اور سماجوں پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ ہر تہذیب اور ہر سماج کو اپنا وجود برابر دریافت کرنا ہوتا ہے، اپنے باطن میں جھانکنا ہوتا ہے، اپنی انفرادیت اور اپنی شناخت کو پانا ہوتا ہے۔ اسی بنیاد پر وہ عالمی میلانات کے مطابق تعمیر کر سکتی ہے، اسی خصوصیت کے ذریعے وہ آفاقیت کا جزو بن سکتی ہے۔''(۶)

آفاقیت کا یہ تصور مغرب کے اس سامراجی آفاقی تصور سے بہت مختلف ہے جو تمام تہذیبوں کو اپنے رنگ میں رنگنا چاہتا ہے اور جس کا نتیجہ آج اسلام اور مغرب کے تصادم کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے۔ مغربی تہذیب آج ایک زبردست تہذیبی تکبر، خبطِ عظمت اور سامراجی آفاقیت کے جنون میں مبتلا ہے اور اس کے سامنے ہنٹنگٹن کا فکری زاویہ رہنما اصول کے طور پر موجود ہے۔ اس کے نزدیک آج اگرچہ مغرب کی بنیادوں میں زوال کے آثار موجود ہیں تاہم مغربی تہذیب آج بھی دنیا کی تمام تہذیبوں میں اپنی جمہوری اقدار، انفرادیت پسندی، سائنسی ترقی، سیکولرازم اور روشن خیالی کی وجہ سے سب سے منفرد اور طاقتور تہذیب ہے جسے چینی اور اسلامی تہذیبوں سے ان کی بنیاد پرستی، تنگ نظری، تشدد، جہالت، آمریت اور افرادی کثرت کی وجہ سے تصادم کا خطرہ ہے۔ چنانچہ ایک مہذب اور ترقی یافتہ تہذیب ہونے کی وجہ سے یہ مغرب کی ذمہ داری ہے کہ وہ نہ صرف ان تہذیبوں کو بلکہ تمام دنیا کو مہذب اور ترقی یافتہ بنائے۔(۷)

تہذیبی تکثیریت کا یہ نظریہ تہذیبی تصادم اور بالآخر مغربی آفاقیت کے استعماری غلبے پر دلالت کرتا ہے۔ اس طرح ہنٹنگٹن بھی گھوم پھر کر وہیں پہنچ جاتا ہے جہاں فوکویاما سرد جنگ کے خاتمے کے بعد پہنچا تھا کہ آج دنیا کے سامنے نجات کا ایک ہی راستہ ہے یعنی مغربی لبرل جمہوریت اور آزاد تجارت بالفاظِ دیگر مغربی تہذیب۔(۸)

بالعموم اس ''آفاقی تہذیب'' کی اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ تمام تر بنی نوع انسان تہذیبی طور پر ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ پوری دنیا میں اقوام ایک جیسی اقدار، ایک جیسی رسومات، ایک جیسے خیالات وعقائد، ایک جیسے اداروں گویا ایک ہی تہذیب کو قبول کرتے ہیں۔ مشرق ومغرب میں، شمال وجنوب میں ایک ہی ثقافت رائج ہے۔ ایک جیسی اشیائے صرف، ذرائع ابلاغ ومواصلات اختیار کیے جا رہے ہیں۔ ایک آفاقی زبان، ایک آفاقی مذہب کے رجحانات ابھر رہے ہیں یعنی آفاقی تہذیب کا تصور نہ صرف ایک عالمی نظام بلکہ ایک عالمی تہذیب کا تصور ہے لیکن تہذیبوں کی تاریخ بھی اور موجودہ دنیا کی صورتحال بھی اس بات کا جواب نفی میں دیتی ہے۔ مثلاً زبان کے مسئلے ہی کو لیجیے۔ یہ تو ٹھیک ہے کہ غالب تہذیب کی زبان بھی پوری دنیا میں بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ افہام وتفہیم کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ مختلف لسانی اور تہذیبی گروہوں کے افراد باہم رابطے کے لیے اسے استعمال کرتے ہیں گویا یہ زبان ابلاغ کا اہم وسیلہ بن جاتی ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسری تہذیبوں کی زبانیں اپنا وجود ہی کھو بیٹھتی ہیں۔ چنانچہ آج انگریزی کے ساتھ ساتھ اُردو، فارسی، عربی، فرانسیسی عام بولی جاتی ہیں بالخصوص اُردو، فارسی، عربی اور مینڈارین زبانیں تو باقاعدہ مسلم اور چینی تہذیب کو سامنے لاتی ہیں، یہی صورتحال مذہب کی ہے۔ بڑی بڑی تہذیبوں کی بنیاد ہی عظیم مذاہب پر ہے۔ مختلف مذاہب اور ان سے وابستہ تہذیبیں ہمیشہ سے موجود رہی ہیں اور موجود ہیں۔ آج جتنی شدت سے عیسائیت اور مغربیت اُبھر کر سامنے آتی ہے اتنے ہی شدت سے اسلام اور اسلامیت اُبھر کر سامنے آتی ہے۔...... اسی طرح ہندومت بھی موجود ہے، بدھ مت بھی اور ان سے وابستہ تہذیبیں بھی۔ جہاں تک بعض مشترک اقدار کا تعلق ہے مثلاً 'جذبۂ آزادی' تو یہ ہر تہذیب بلکہ فطرتِ انسانی کا خاصا ہے۔ اگر تاریخ میں کچھ اقدار انسانوں میں مشترک رہی ہیں یا ہیں تو اس سے انسان کے چند فطری یا محدود درو‌یوں کی عکاسی تو ہوتی ہے پوری تہذیبی شناخت ممکن نہیں۔ اسی طرح مغربی جدیدیت کے تحت اُبھرنے والی اشیائے جدید، صنعتیں، ذرائع ابلاغ، مواصلات غرض پوری دنیا میں جدیدیت اختیار کی جا رہی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی قوم یہ مغربی جدیدیت اختیار کرنے کی وجہ سے اپنی اقدار سے بھی محروم ہو رہی ہے۔ اقدار کو قائم رکھتے ہوئے بھی جدید بنا جا سکتا ہے بالفاظِ دیگر اپنی تہذیب کے بنیادی مزاج کو قائم رکھتے ہوئے دوسری تہذیبوں کی مثبت اقدار کو قبول کیا جا سکتا ہے۔ جمال الدین افغانی، سرسیّد اور اقبال کا مشن یہی تو تھا کہ اپنی اقدار قائم رکھتے ہوئے اسلام کی تشکیلِ جدید کی جائے۔ جاپان اور چین جدید ہونے کے باوجود اپنی اقدار قائم رکھے ہوئے

ہیں۔ آج اگرچہ مغربی تہذیب دنیا کی سب سے بڑی طاقت ہے لیکن کیا اس قوت، شان وشوکت اور پھیلاؤ کا مطلب یہ ہے کہ مغربی تہذیب عالمگیر تہذیب کے طور پر رائج ہوگئی ہے یا ہورہی ہے۔ اس نظریے پر خود بعض مغربی مفکرین نے بھی تنقید کی ہے۔(۹)

مندرجہ بالا سطور میں زبان، مذہب، مشترک اقدار اور جدیدیت کے حوالے سے یہ بحث کی جاسکتی ہے کہ آج اگرچہ مغربی تہذیب اپنے پورے جوبن پر ہے تاہم دوسری تہذیبیں بھی (مثلاً اسلامی، چینی وغیرہ) اس کے ساتھ موجود ہیں اور اپنا احیاء واثبات کرنے میں مصروف ہیں۔ اس بحث میں سب سے اہم مغربی جدیدیت ہے۔ عموماً دلیل یہ دی جاتی ہے کہ جیسے جیسے مختلف معاشرے تعلیم، دولت، سیاست، جمہوریت، اشیائے صرف اور طبقاتی ڈھانچے مغرب سے ملتے جلتے اختیار کرتے جائیں گے مغربی تہذیب آفاقی تہذیب بنتی جائے گی۔ لیکن یہ لازمی امر نہیں ہے کہ جدیدیت کا لازمی نتیجہ مغربی تہذیب ہی ہو۔ ابن انشاء کا وہ بلیغ فقرہ یاد کیجیے جو انہوں نے ''ابن بطوطہ کے تعاقب میں'' لکھا تھا کہ:

> ''جاپان تو جدید ہے لیکن جاپانی اتنے جدید نہیں۔ ان کا طرزِ فکر وہی ہے کہ جو تھا، سلام و طعام، نشست و برخاست سب میں سرگشتۂ خمارِ رسوم و قیود ہیں۔''(۱۰)

چین میں یہ نعرہ لگایا گیا کہ ''بنیادی اصولوں کے لیے چینی علوم عملی استعمال کے لیے مغربی علوم''، جاپان میں یہ نعرہ لگایا گیا ''جاپانی روح اور مغربی ٹیکنیک''، مصر میں ۱۸۳۰ء میں محمد علی نے ''ضرورت سے زیادہ ثقافتی مغربیت کے بغیر تکنیکی جدت لانے کی کوشش کی۔''(۱۱) صرف یہی نہیں بلکہ اپنے افکار و خیالات کی جدید تشکیل بھی کی جاسکتی ہے۔ بعض فرسودہ خیالات کو بدل کر نئے مغربی خیالات، وہ خیالات جو تہذیب کی بنیادی روح کو مجروح نہ کریں، لائے جاسکتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر اپنی تہذیب کے بنیادی مزاج، اصولوں اور خیالات کو قائم رکھتے ہوئے کسی جدید تہذیب سے یا مغربی تہذیب سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اقبال نے تو خطبات پر مبنی اپنی کتاب کا نام ہی یہ رکھا ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ''۔ مختصر یہ کہ جدیدیت کا مطلب لازمی طور پر مغربیت نہیں۔ مکمل طور پر مغربی ثقافت اور مکمل طور پر مغربی اقدار، اداروں اور رواج کو اپنائے بغیر اور اپنی ثقافت کو ترک کیے بغیر بھی جدید بنا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ جدیدیت اور مغربیت میں فرق ہے۔ بقول آلِ احمد سرور:

> ''جدید کاری (Modernization) اور مغربیت (Westernization) میں

فرق ہے۔مغربیت کے معنی یہ ہیں کہ مغرب کے ذہن کی تقلید کریں اور ترقی کا جو راستہ مغرب نے اختیار کیا ہے اس پر آنکھیں بند کر کے چلتے رہیں۔مغربیت میں مغربی ماڈل کو بجنسہٖ اختیار کرنے کا معاملہ ہے۔ بیرونی اداروں کو اپنے گھر میں حکمران بنانے کا معاملہ ہے۔گویا ایک ادارے کو جو ایک تحریک، تہذیب اور فضا رکھتی ہے اور خاص دھرتی اور آسمان سے آگاہ ہے ایک اجنبی فضا اور ماحول میں سامان کی طرح منتقل کرنے کا معاملہ ہے مگر جدیدکاری میں مسئلہ تبادلے کا نہیں قلب ماہیئت کا ہے۔ٹرانسفر (Transfer) کا نہیں ٹرانسفرمیشن (Transformation) کا ہے دوسروں کے ادارے بجنسہٖ نہیں لیے جاسکتے۔سماجی ادارے ماحول کے مطابق ہی ڈھالے جاسکتے ہیں''۔(۱۲)

ڈاکٹر جاوید اقبال نے بھی اسی حوالے سے بڑی متوازن بات کی ہے:

''جدیدیت معاشرتی زندگی کے بدلتے ہوئے تقاضوں کی قبولیت کا عمل ہے جبکہ مغربیت یا مغرب زدگی ایک غیر ملکی کلچر کو اپنی زندگی پر حاوی کرنے کا نام ہے۔اپنی روایات اور اقدار کے ساتھ وابستہ رہتے ہوئے تبدیلی یا جدیدیت کو قبول کیا جاسکتا ہے۔''(۱۳)

گویا مغربیت یہ ہے کہ مغربی تہذیب اور مغربی اقدار کو جوں کا توں قبول کرلیا جائے یعنی اندھی تقلید اور جدیدیت یہ ہے کہ اپنی بنیادی اقدار بھی قائم رہیں اور مغربی تہذیب کے زندہ اجزاء بھی جذب کر لیے جائیں۔ یہ نظریۂ عاریت (Borrowing Theory) ہے۔جس میں تہذیبیں دوسری تہذیبوں سے چیزیں مستعار لیتی ہیں اور ان کو ڈھال کر، بدل کر، جذب کر کے اپنی تہذیب کی اساسی اقدار کو مستحکم کرتی ہیں اور ادوسری تہذیبوں کی بقا کی ضمانت دیتی ہیں۔(۱۴)

آفاقی تہذیب کا تصور مغربی تہذیب کا پیدا کردہ ہے۔انیسویں صدی میں یورپ کے نوآبادیاتی سامراج کے تصور ''سفید آدمی کا بوجھ'' نے استعماری فتوحات اور سیاسی و معاشی غلبے کی توسیع کا جواز فراہم کیا۔ بیسویں صدی میں امریکی سرمایہ داری نے لبرل ازم، جمہوریت اور ٹیکنالوجی کے نام پر اس ''مشن'' کو آگے بڑھایا اور اب عہد جدید میں ایک عالمی نظام یا عالمی تہذیب کا تصور مغربی تہذیبی بالادستی کا جواز فراہم کر رہا

ہے۔تہذیبی آفاقیت دوسری تہذیبوں، دوسرے معاشروں اور دوسرے ملکوں پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے مغرب کا نظریہ ہے۔ انیسویں صدی میں جب کپلنگ (Kipling) نے ''White man's Burden'' کی اصطلاح استعمال کی تھی (۱۵) اس وقت بھی تیسری دنیا پر حکومت کے لیے مغربی سامراج کی راہوں کو ہموار کرنا مقصود تھا۔ آج جب فوکویاما (Fukuyama) ''تاریخ کے خاتمے'' (۱۶) کی بات کرتا ہے تو اس کا مقصد بھی مغربی سامراج کی راہوں کو ہموار کرنا ہے۔ ہنٹنگٹن بھی لکھتا ہے:

> ''سامراجیت آفاقیت کا لازمی و منطقی نتیجہ ہے۔ یہ عمل صرف مغربی طاقت کی توسیع، اطلاق اور اثرات کے نتیجے میں ہوگا''، ''آفاقی تہذیب کا تصور مغربی تہذیب کا مخصوص کرشمہ ہے۔ انیسویں صدی میں ''سفید فام آدمی کا بوجھ'' کے تصور نے غیر مغربی معاشروں پر مغرب کے سیاسی اور معاشی غلبے کا جواز فراہم کیا۔ بیسویں صدی کے اختتام پر آفاقی تہذیب کا تصور دوسرے سماجوں پر مغربی ثقافتی بالادستی اور ان سماجوں کے مغربی رواجوں اور اداروں کی نقالی کرنے کی ضرورت کا جواز فراہم کر رہا ہے۔
>
> آفاقیت غیر مغربی تہذیبوں سے محاذ آرائی کے لیے مغرب کا نظریہ ہے۔'' (۱۷)

مندرجہ بالا بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کا آفاقی تہذیب کا تصور حقیقت پر مبنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ آفاقی تہذیب کا یہ جبری تصور مغرب کا سامراجی تصور ہے اور اسی ''تہذیبی مشن'' کا حصہ ہے جو مغرب نے نوآبادیاتی نظام کو مستحکم کرنے کے لیے وضع کیا۔ آفاقی تہذیب کا یہ تصور انسانی اور تہذیبی نفسیات کے خلاف ہے کیونکہ ہر تہذیب اپنا اثبات چاہتی ہے۔ عالم انسانیت جس میں بیک وقت کئی تہذیبیں موجود ہوں، اس کی تہذیبی، تاریخی، سیاسی، نفسیاتی، معاشی ضروریات آفاقی تہذیب کے اس تصور پر پوری نہیں اتر سکتیں جو مغرب کے فاشسٹ اقتدار کی حکمت عملی کا حصہ ہے۔ البتہ کثیر تہذیبی دنیا کو ایسی آفاقی اور عالمگیر تہذیب کی ضرورت ضرور ہے جو تہذیبی تکثیریت کو برقرار رکھتے ہوئے تمام تہذیبوں کو ایک رشتۂ اخوت میں پرو دے۔ مغربی تہذیب کے ''تہذیبی مشن'' اور ''ملوکانہ نفسیات'' کو مدنظر رکھا جائے تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ مغربی تہذیب، مغربی لبرل جمہوریت اور آزاد تجارت ہی دنیا کی نجات کا واحد راستہ ہے؟ اقبال کے نزدیک تو یہ ''سرمایہ داروں کی جنگِ زرگری'' ہے۔ لبرل جمہوریت ''نیلم پری'' کے روپ میں ایک ''دیو استبداد'' ہے جس کا ''چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر'' ہے۔ اخلاقی اقدار کے فقدان اور سامراجیت کی وجہ سے

مغربی سائنس کی ترقی اور لبرل جمہوریت اجتماعی فلاح و بہبود کی بجائے ''ملوکانہ اغراض'' ''حکمتِ فرعونی'' اور ''حکمتِ اربابِ کیں'' کا نمونہ بن کر رہ گئی ہے۔

حکمتِ اربابِ کیں مکر است وفن　　　　مکر وفن؟ تخریبِ جاں، تعمیرِ تن

(کلیاتِ اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۸۱۱)

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام　　　　چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر
دیوا استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب　　　　تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی　　　　یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

(کلیاتِ اقبال اُردو، اقبال اکیڈمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۲۹۰، ۳۰۵، ۷۰۴)

چنانچہ نئے عالمی نظام کے ذریعے پسماندہ ممالک کو جمہوری، مہذب اور ترقی یافتہ بنانے کی جو تکرار موجودہ امریکی صدر کے بیانات میں، فوکو یاما کے ''تاریخ کے خاتمے'' میں اور ہنٹنگٹن کے ''تہذیبی تصادم'' میں ملتی ہے اس کو سمجھنے کے لیے مغرب کے اس سامراجی اور نوآبادیاتی ''تہذیبی مشن'' کو مدنظر رکھنا ضروری ہے جس کے پس منظر میں کپلنگ کا نظریہ ''سفید آدمی کا بوجھ'' کارفرما ہے۔ اس ''ملوکانہ نفسیات'' اور ''تہذیبی مشن'' کے تحت یہ عزائم اور یہ بیانات سراسر فریب کی حیثیت رکھتے ہیں اور سامراجی استعمار کا وسیلہ ہیں۔

نسل ، قومیت ، کلیسا ، سلطنت ، تہذیب ، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

(کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۲۶۲)

اقبال نہ صرف جدید تاریخ کے رجحانات سے واقف تھے بلکہ مستقبل کے اُفق پر اُبھرنے والی استعماری آہٹوں کو بھی محسوس کر رہے تھے۔ اقبال نے یکم جنوری ۱۹۳۸ء میں اپنی ریڈیائی تقریر میں سالِ نو کے موقع پر جو پیغام دیا تھا اگر اس کو آج کے حالات و واقعات اور عالمی تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال موجودہ دنیا کا نقشہ پیش کر رہے ہیں:

> ''دورِ حاضر کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق بجانب ہے...... لیکن تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نجانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان

نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کرسکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی تھی وہ سفا کی اور خوں ریزی کے دیوتا ثابت ہوئے...... انہوں نے ملوکیت و استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا...... کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ تطاول دراز کیا...... لاکھوں انسان بے دردی سے موت کے گھاٹ اُتارے جا رہے ہیں......اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدانوں میں خون کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں......تمام دنیا کے اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب وتمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے کمال کا انجام یہی ہونا تھا؟......'' (۱۸)

اقبال کی اس تقریر میں ہمارے عہد کی روح بولتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور آج مغرب کی نام نہاد تہذیب یافتہ اقوام پسماندہ اقوام کے ساتھ جس وحشت و بربریت کا سلوک کر رہی ہیں وہ اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ عصر حاضر کی ''تہذیب یافتہ'' اقوام نے حال ہی میں فلسطین، کشمیر، بوسنیا، افغانستان، عراق اور لبنان میں جس بہیمیت کا مظاہرہ کیا ہے وہ اقوام عالم کے سامنے ہے۔ اقبال نے مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' میں بھی مغرب کے سامراجی جمہوری اور عالمی نظام پر کڑی تنقید کی ہے جو عہدِ حاضر کے عین مطابق ہے:

زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ   آدمیت زار نالید از فرنگ
چشم او بے نم، دل او سنگ و خشت   عقل و فکرش بے عیارِ خوب و زشت
جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت   علم از و رسوا ست اندر شہر و دشت
برّہ را کرد است بر گرگاں حلال   شرعِ یورپ بے نزاعِ قیل و قال

(کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۱۳ تا ۷۱۵)

آج مغرب امریکہ کی رہنمائی میں جس آفاقی تہذیب کی بات کرتا ہے اس کی بنیاد استحصال اور قتل وغارت پر ہے۔ اقبال کے مندرجہ بالا اشعار اور مندرجہ بالا تقریر کے اقتباس کو ذہن میں رکھ کر سارتر کے یہ

جملے پڑھے جائیں تو یہ گمان گزرنے لگتا ہے کہ مغربی استعمار اور آفاقیت کے حوالے سے سارتر اقبال کی فکر کو آگے بڑھا رہا ہے۔

> ''اے یورپ سے بھی بڑھ کر وحشی شمالی امریکہ، بول! آزادی، مساوات، انسانی برادری، محبت، وقار، حب الوطنی، تیرے پاس اور کیا ہے؟......نسل انسانی کے تصور میں آفاقیت کا ایک مجرد مفروضہ ہمارے ہاتھ لگا جو ہمارے حقیقی اعمال پر پردہ ڈالتا ہے...... غور سے دیکھیے تو آپ کو ایک قدر بھی ایسی نظر نہ آئے گی جو خون آلودہ نہ ہو۔'' (۱۹)

عالمگیریت پر مبنی اس سامراجی نظریے کا سب سے زیادہ شدید حملہ جدید دنیائے اسلام پر ہوا ہے۔ مثلاً ڈینیل پائپس (Daniel Pipes) لکھتا ہے:

> ''معاشرتی و اخلاقی معیار کے فقدان سے بچنے کے لیے مسلمانوں کے پاس صرف ایک ہی راستہ ہے۔ جدیدیت کے لیے مغربیت کی ضرورت ہے......اسلام جدید بننے کے لیے کوئی متبادل طریقہ فراہم نہیں کرتا۔ سیکولرازم سے گریز ممکن نہیں۔ جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے لیے اس فکری عمل کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کے ساتھ چلتا ہے۔ یہی بات سیاسی اداروں کے معاملے میں بھی ہے۔ چونکہ صورت کے ساتھ مواد کی نقل بھی لازمی ہے اس لیے مغربی تہذیب سے سیکھنے کے لیے اس کی بالادستی کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ یورپی زبانوں اور مغربی تعلیمی اداروں کے بغیر گزارہ نہیں۔ خواہ مؤخرالذکر آزادئ خیال اور بے فکر زندگی کی حوصلہ افزائی کریں۔ مسلمان فقط اسی صورت میں تکنیکی ترقی کر سکتے ہیں اور آگے بڑھ سکتے ہیں جب وہ کھل کر مغربی ماڈل اپنا لیں۔'' (۲۰)

یہ بحث کی جا چکی ہے کہ مغرب سے سیکھنے کے لیے مغربی تہذیب کی مکمل نقالی کی ضرورت نہیں اور اسلام جدیدیت سے متصادم نہیں ہے۔ مکمل نقالی کی بجائے اپنی بنیادی اقدار کو قائم رکھتے ہوئے مغرب سے استفادہ کیا جا سکتا ہے اس لیے مغرب کا آفاقی تہذیب کا تصور گمراہ کن اور استعماری خواہشات پر مبنی ہے۔ مغرب کی لبرل جمہوریت خون آلود ہے۔ آفاقی تہذیب کا تصور ''نظریاتی استعمار'' ہے جو بقول علی شریعتی استعمار کی سب سے بھیانک شکل ہے (۲۱) یا بقول فینن ''انسانیت کا غیر خونی قتلِ عام'' (۲۲) یہی وجہ ہے کہ اقبال نے

مغرب کی اندھی تقلید پر نہایت سختی سے تنقید کی ہے۔

اقبال مغربی تہذیب کے آفاقی دعووں کے برعکس اسلام کے ایسے آفاقی دعووں کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔اس لیے کہ اقبال کے نزدیک اسلام اپنی ماہیت میں نہ تو کوئی قومی مذہب ہے نہ نسلی وموروثی بلکہ یہ خالصتاً ایسا دین ہے جس کی بنیاد انسانی ہے۔ایک تہذیب کی حیثیت سے اس کی کوئی جغرافیائی حیثیت، زبان، رنگ یا معاشرت نہیں۔اسلام میں سب انسان برابر ہے۔اسلام انسانی مساوات، اخوت اور حریت کی بنیادوں پر قائم ہے۔اسلام ہی وہ دین ہے جس کا ''مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظّم کرنا ہے۔'' (۲۳)

> ''بنی نوع انسان کی اقوام کو باوجود شعوب وقبائل اور الوان والسنہ کے اختلافات کو تسلیم کرنے کے ان تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان، مکان، وطن، قوم، نسل، نسب، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس پیکر خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں ابدیت سے ہمکنار رہو۔'' (۲۴)

اس طرح اسلام تہذیبوں کی اکثریت کو قبول کرتا ہے اور اکثریت کے باوجود انہیں انسانی بنیادوں پر اس طرح متحد کردیتا ہے کہ ایک صحیح انسانی عالمی نظام اور آفاقی تہذیب اُبھرتی آتی ہے۔اسلام آفاقی تہذیب کے جس تصور کو پیش کرتا ہے وہ سامراجی تصور نہیں ہے بلکہ اپنے بنیادی اصولوں، حریت ومساوات، اتحادِ انسانی کی بنیاد پر ایسا تصور ہے جو تمام تہذیبوں کی اکثریت اور انسان کی آزادی کو تسلیم کرنے کے باوجود، ان کے فطری امتیازات کو قائم رکھتے ہوئے، انہیں ایک لڑی میں پرو کر متحد کردیتا ہے۔اس طرح ایک ایسی آفاقی تہذیب وجود میں آتی ہے جو تمام تہذیبوں کے نفسیاتی تقاضوں کو بھی پورا کرتی ہے اور ان کو متحد و منظّم بھی رکھتی ہے۔اس طرح اسلام کا تصور تہذیبی تکثیریت اور تہذیبی آفاقیت دونوں پر حاوی ہے۔وہ تہذیبی تکثیریت کو قائم رکھنے کے باوجود تمام تہذیبوں کو اخوت واتحاد کے رشتے میں منسلک کردیتا ہے۔تہذیبی تکثیریت کا یہ نظریہ ہنٹنگٹن کے اس تہذیبی تکثیریت سے قطعاً مختلف ہے جو تہذیبی تصادم کی طرف رخ کرتا ہے۔اس کے برعکس یہ نظریہ تہذیبی ہم آہنگی کو جنم دیتا ہے اور آفاقی تہذیب کے ایسے نظریے میں ڈھل جاتا ہے جو مغربی آفاقیت کے سامراجی تصور سے بے حد مختلف ہے، جو تمام تہذیبوں کو اپنے رنگ میں رنگنا چاہتا ہے۔پائپس کے محولہ بالا پیراگراف ہی کو مدنظر رکھا جائے تو واضح ہوجاتا ہے کہ مغربی تہذیب کسی دوسری تہذیب کو (یا اسلامی تہذیب

کو) اپنا تشخص قائم رکھتے ہوئے آزادانہ طور پر زندگی گزارنے کی اجازت نہیں دیتی بلکہ مکمل طور پر مغربی ماڈل اپنانے پر زور دیتی ہے جو اس کی ملوکانہ اغراض کی دلیل ہے۔ لیکن اسلام نہ صرف مغربی تہذیب کو بلکہ دوسری تمام تہذیبوں کے تشخص کو تسلیم کرتا ہے۔ خدا کی ارضی بادشاہت ایک طرف تو تمام قوموں کی تہذیبی انفرادیت برقرار رکھتی ہے بلکہ حریت و مساوات کے تحت تمام قوموں میں اتحادِ انسانیت، باہمی رواداری، بین المذاہب ہم آہنگی، امن و محبت، انسانی حقوق کی بالادستی اور تہذیبی سنگم کی کیفیت پیدا کردیتی ہے۔ یوں ہر تہذیب، ہر مذہب اپنے اپنے عقائد پر قائم رہتے ہوئے بھی اخلاقی اصولوں کی وجہ سے اسلام کی ارضی بادشاہت کے دائرے میں داخل ہوجاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسلام ایک زندہ قوت ہے جو لوگوں کے عقائد و مذاہب اور فطری امتیازات کو تسلیم کرنے کے باوجود انہیں رشتۂ اخوت میں پرو دیتا ہے۔ عیسائی عیسائی ہی رہتا ہے، مسلمان مسلمان ہی رہتا ہے۔ کسی کو اپنا مذہب تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ حریت و مساوات اور اتحادِ انسانی اسلام کے وہ بنیادی اصول ہیں جو اقوامِ عالم کو متحد کردیتے ہیں اور بین المذاہب ہم آہنگی اور بین المِلّی اشتراک کو استوار کرتے ہیں۔ اس طرح جو تہذیبی تشخص وجود میں آتا ہے اس کی کیفیت یہ ہوتی ہے:

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی　　　　گھر میرا نہ دِلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند

(کلیاتِ اقبال، ص ۳۵۷)

پھر اس اتحاد یا آفاقیت کا مقصد کسی قوم، کسی تہذیب کو تسخیر یا مطیع بنانا نہیں یعنی اسلام کو مغربی آفاقیت کے تصور کی طرح سامراجی اغراض سے کوئی غرض نہیں بلکہ وہ تو تمام انسانوں کو تمام تہذیبوں کو برابری کی بنیاد پر انسانی حقوق اور مؤاخات کے رشتے میں پروتا ہے...... اس طرح اسلام ایک کثیر الجہتی عالمی نظام قائم کرتا ہے۔ یہ آفاقی یا عالمی نظام مغرب کے یک قطبی نظام کی طرح ظالمانہ نہیں بلکہ وسیع النظر ہے۔ اس میں تمام اقوام کو برابر کے مواقع حاصل ہیں۔ اسلام کی اساسی دعوت یہ ہے کہ دنیا کی تمام قومیں اور سارے انسان رنگ و نسل، ملک و ملت کے امتیازات ختم کرکے بھائی بھائی بن کر ''جیو اور جینے دو'' کے اصول پر کاربند ہوجائیں۔ اسلام کا تصور مذہبی گروہ بندی کا نہیں بلکہ یہ تمام بنی نوع انسان کی آزادی اور برابری کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ یہ عالمگیر اور آفاقی دین ہے۔

''اس کی بنیاد انسانی مساوات، ذات پات اور رنگ و نسل کی نفی، بھائی چارے کا فروغ

، تمام قوموں کے درمیان عدل وانصاف کے قیام پر قائم ہے اور اس کا بنیادی مقصد ایک ایسے عالمگیر انسانی معاشرے کی تشکیل ہے جس میں تمام دنیا کی قومیں اتحاد و یکجہتی کے ساتھ رہتے ہوئے پرامن طور پر زندگی بسر کر سکیں۔ اور ہر قوم دوسری قوم کے مذہبی اور تہذیبی امور میں رواداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کرے بلکہ ہر ایک پرامن طور پر اپنے مذہب کا پرچار کرے تاکہ جسے جو مذہب پسند آئے وہ اسے اختیار کر سکے۔'' (۲۵)

یوں اسلام کا آفاقی تہذیب کا تصور بھی تہذیبی تکثیریت پر مبنی ہے جو مغرب کی طرح تصادم یا سامراجیت واستعماریت کی طرف نہیں لے جاتا بلکہ انفرادی تفریق قائم رکھتے ہوئے بھی اقوام کے درمیان ہم آہنگی پیدا کر کے ایک عالمگیر معاشرے کی تشکیل کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اسلام کو ایک مذہب کی بجائے ایک قوت یا روحانی نظام کا لقب دیتے ہیں اور اس کی ازلی وابدی بنیادوں پر وہ انسانیت کو متحد کرنا چاہتے ہیں (۲۶) اور اسی لیے اقبال نے نکلسن کے نام لکھا تھا:

''......مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوت طلب وجستجو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشری نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشری نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصد وحید ذات پات، رتبہ ودرجہ، رنگ ونسل کے تمام امتیازات مٹا دینا ہے۔ اسلام دنیوی معاملات میں نہایت ژرف نگاہ بھی ہے اور انسان میں بے نفسی و دنیوی لذائذ ونعم کے ایثار کا جذبہ بھی پیدا کرتا ہے اور حسن معاملت کا تقاضا یہی ہے کہ اپنے ہمسایوں کے بارے میں اسی قسم کا طریقہ اختیار کیا جائے۔ یورپ اس گنج گراں مایہ سے محروم ہے اور یہ متاع اسے ہمارے ہی فیض صحبت سے حاصل ہو سکتی ہے۔'' (۲۷)

''اگر عالم بشریت کا مقصد اقوامِ انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظامِ اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے، اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں ہے بلکہ عالم بشریت کی

اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے...... یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی، نہ انفرادی، نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظّم کرنا ہے۔'' (۲۸)

''اسلامی تعلیمات کی روح کسی خاص گروہ سے مختص نہیں ہے۔ اسلام تو کائناتِ انسانیت کے اتحادِ عمومی کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے تمام جزوی اختلافات سے قطع نظر کر لیتا ہے...... دراصل خدا کی ارضی بادشاہت صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ انسان اس میں داخل ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ نسل اور قومیت کے بتوں کی پرستش ترک کر دیں اور ایک دوسرے کی شخصیت کو تسلیم کر لیں۔'' (۲۹)

غرض اقبال کے افکار کا مطالعہ کیا جائے تو ایسے عالمی نظام اور آفاقی تہذیب کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو مغربی نظام کے برعکس تمام انسانیت کو امن و سلامتی، فلاح و بہود اور ترقی و خوشحالی کی طرف لے جا سکتا ہے۔ یہ نظام، یہ سوسائٹی اور یہ تہذیب اسلام ہے۔ اتحادِ انسانیت اور جمہوری مساوات پر مبنی عالمی نظام اور آفاقی تہذیب کے لیے اقبال کی نظریں اسلام کی آفاقی اقدار کی طرف اُٹھتی ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام ہی وہ دین ہے جو تمام جزوی اختلافات سے قطع نظر کر لیتا ہے، جو فطری بشری امتیازات کو قائم رکھتے ہوئے عالم بشریت کو مشترک انسانی قدروں کی بنیاد پر متحد و منظّم رکھتا ہے اور اس تہذیبی تکثیریت کا نتیجہ مغربی ''تکثیریت'' کے تصور کی طرح تہذیبی تصادم اور مغرب کی استعماری آفاقیت کی صورت میں نہیں نکلتا بلکہ اس کی بنیاد پر تو خدا کی اس ارضی بادشاہت میں تمام تہذیبیں اور تمام انسان ایک دوسرے کے تشخص کو تسلیم کرتے ہوئے داخل ہو سکتے ہیں اور مل جل کر امن و سکون اور تہذیبی ہم آہنگی کے ساتھ زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اسلام مغرب کے سامراجی آفاقی تصور کے برعکس تمام تہذیبوں، اقوام اور مذاہب کے تحفظ کا ضامن ہے اور مغرب کی ملوکانہ و منافقانہ پالیسیوں کی بجائے حقیقی عدل اور مساوات پر یقین رکھتا ہے۔ کثیر تہذیبی دنیا میں جس تحمل، رواداری اور عالمگیر بھائی چارے کی ضرورت ہوتی ہے وہ اقبال کے افکار میں بدرجۂ اتم موجود ہے لیکن ہنٹنگٹن اس سے محروم ہے۔ اس مضمون میں ہنٹنگٹن کا سرسری تذکرہ کیا گیا ہے یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہنٹنگٹن کے''

تہذیبی تکثیریت'' اور'' تہذیبی تصادم'' پر ایک نظر ڈال لی جائے تا کہ اقبال سے ایک موازنے کی صورتحال پیدا ہو سکے۔ اور معلوم ہو سکے کہ دونوں تہذیبوں (اسلام اور مغرب) کے یہ نمائندہ مفکرین کس انداز میں ایک دوسرے کو اور دیگر تہذیبوں کو دیکھتے ہیں۔

سرد جنگ کے بعد فوکو یاما نے ۱۹۹۲ء میں'' تاریخ کے خاتمے'' کے روپ میں مغربی تہذیب کی آفاقیت کو پیش کیا تھا جبکہ ۱۹۹۶ء میں ہنٹنگٹن نے تہذیبی تکثیریت اور تہذیبی تصادم کا نظریہ پیش کیا۔ اس کے نزدیک سرد جنگ کے بعد تہذیبی شناخت دنیا میں اتحاد، انتشار اور تصادم کے تانے بانے بن رہی ہے۔ مغرب دوسری تہذیبوں بالخصوص اسلام اور چین سے زیادہ سے زیادہ متصادم ہو رہا ہے۔ اس کے نزدیک اسلام اور کنفیوشین تہذیبیں چونکہ مغرب سے مختلف روایات کی حامل ہیں انسان دوستی، آزاد خیالی، علمی و سائنسی ترقی، جمہوریت پسندی، انسانی حقوق کی بالا دستی، کلیسا اور ریاست کی علیحدگی اسلامی اور چینی تہذیبوں میں نہیں پائی جاتیں۔ اس لیے مغربی تہذیب کا تصادم چینی تہذیب اور بالخصوص اسلامی تہذیب سے یقینی ہے۔ اس کے نزدیک چین علیحدگی پسندی، ٹھہراؤ اور سکون کی پالیسی پر گامزن ہے جبکہ اسلام میں احیاء کے شدت پسندانہ جذبات، تشدد، بنیاد پرستی، دہشت گردی اور تنگ نظری کے عناصر کارفرما ہیں۔ اس لیے چینی تہذیب سے بھی زیادہ اسلام مغرب کے لیے خطرہ ہے۔ اگرچہ اس نے انتہائی مدلل انداز میں تاریخی وسیاسی تناظر میں مغرب کے عروج کے ساتھ اس کے زوال پر تبصرہ کیا ہے۔ مشرق کے اثبات اور احیاء پر روشنی ڈالی ہے اور مغرب کی دوغلی، منافقانہ اور سامراجی نوعیت کی پالیسیوں اور تہذیبی تکبر پر تنقید کی ہے۔ مغربی آفاقیت کو ملوکیت کا ایک روپ قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ تہذیبوں کے مشترک خواص کی بناء پر بین التہذیبی ہم آہنگی اور امن و امان کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔ اس کے نزدیک امن قائم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تمام تہذیبیں دوسری تہذیبوں کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے افہام و تفہیم اور تعاون کی راہ اختیار کریں، لیکن اس سے زیادہ وہ تصادم کا نقشہ کھینچتا ہے اور اپنے کثیر تہذیبی نظریے کو تصادم کا نظریہ بنا دیتا ہے اس طرح اس کی تہذیبی تکثیریت تہذیبی ہم آہنگی کی بجائے تہذیبی تصادم کی طرف مائل ہو جاتی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ مغرب کے زوال اور مشرق کی بیداری سے خوفزدہ ہے اس کے نزدیک مغربی تہذیب اس وقت سب سے طاقتور، مختلف اور منفرد تہذیب ہے لیکن وہ خوفزدہ ہے کہ مغرب اس وقت عروج پر ہونے کے باوجود زوال پذیر ہے اور اب طاقت ایشیا کی طرف منتقل ہو رہی ہے۔ ان حالات میں مغرب کی بقا اس میں ہے کہ اہل مغرب اپنی شناخت کا اعادہ کریں۔ وہ اپنی تہذیب کو

آ فاقی نہیں منفرد سمجھیں۔غیر مغربی معاشروں بالخصوص چین اور اسلام کے خلاف متحد ہو جائیں۔اپنے معاشی عسکری وسائل کا اظہار، دھمکیوں کا مہارت سے استعمال، چینی غلبے اور اسلامی احیاء کا مقابلہ متحد ہو کر کریں۔ دوسری قوموں کے درمیان اختلافات کی پالیسی کو اختیار کریں۔اس کے تہذیبی تکبر اور تہذیبی تعصب کا اظہار اس کے مختلف بیانات سے ہوتا ہے مثلاً ''اسلام کی خونی سرحدیں''، ''اسلامی احیاء''، ''مغرب کی سب سے منفرد اور طاقتور تہذیب'' وغیرہ۔اس نے اسلام کو تشدد اور بنیاد پرستی کا علمبردار قرار دیا ہے۔اس کے نزدیک مسلمانوں کا تشدد، دہشت گردی اور زوال دنیا میں بالخصوص مغرب کے ساتھ تصادم کا سب سے بڑا محرک ہے۔

اگرچہ ہنٹنگٹن نے ''آفاقی تہذیب'' کی بجائے ''تہذیبی تکثیریت'' کا نظریہ پیش کیا ہے اور امن و امان اور تہذیبی ہم آہنگی کی خواہش کا اظہار بھی کیا ہے لیکن اس کے بے شمار بیانات مغرب کی اسی سامراجی ذہنیت کا اظہار کرتے ہیں جو ''سفید آدمی کا بوجھ'' اور ''آفاقی تہذیب'' کی اصطلاح سے مترشح ہوتی ہے۔کثیر تہذیبی دنیا میں رواداری، اعتدال اور انسانی حقوق کی پاسداری کی ضرورت ہوتی ہے جو کم از کم اسلام کے حوالے سے اس کے ہاں مفقود نظر آتی ہے۔اس کے نزدیک مغربی تہذیب ہی اس کثیر تہذیبی دنیا میں ارفع و اعلیٰ ہے۔اور ایک ترقی یافتہ تہذیب ہونے کی وجہ سے یہ مغرب کی ذمہ داری ہے کہ وہ نہ صرف اسلام کو بلکہ تمام پسماندہ تہذیبوں کو مہذب اور ترقی یافتہ بنائے۔اس طرح مقصود و مطلوب کے حوالے سے اس کا تہذیبی تکثیریت کا نظریہ اسی تہذیبی آفاقیت اور ''تہذیبی مشن'' کے نظریے میں ڈھل جاتا ہے جو مغربی سامراجی استعمار کا مخصوص نظریہ ہے۔گویا یہ بھی ایک نیا ڈسکورس ہے جو طاقتور قوم کی طرف سے پسماندہ اقوام کی نفسیات کے عین مطابق استعمال ہوا ہے۔ان کی نفسیات و خواہشات کے مطابق ان کے تہذیبی وجود کو تسلیم کر لیا گیا ہے لیکن عالمی سکون، امن و امان اور حقوق کی برابری کے لیے نہیں بلکہ مغرب کو متحد کرنے، مستحکم کرنے اور کمزور تہذیبوں پر مغرب کی تہذیبی برتری کو قائم رکھنے کے لیے۔اس کتاب کو مستقبل کی پالیسی کے لیے مفید قرار دیا گیا ہے چنانچہ سرد جنگ کے خاتمے اور ۹/۱۱ کے بعد سے مغرب بالخصوص امریکہ کی جو پالیسی مسلمانوں کے بارے میں ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔(۳۰)

گزشتہ صفحات میں اسلام کے حوالے سے اقبال کے افکار کا جائزہ لیا جا چکا ہے ان کا کثیر تہذیبی نظریہ یا آفاقی نقطۂ نظر دنیا پر سامراجی قبضے کے لیے نہیں ہے بلکہ انسانی اتحاد کے لیے ہے۔ان کا تہذیبی مشن سامراجی

اور استعماری مقاصد کے لیے نہیں بلکہ دنیا کی تمام تہذیبوں کو مہذب اور ترقی یافتہ بنانے کے لیے ہے۔ان کے افکار میں ہنٹنگٹن ،فوکویاما (یا مغرب) کے سامراجی عالمی نظام کے مقابلے میں ایک انسانیت نواز نئے عالمی نظام کے اشارے پوشیدہ ہیں۔

''دراصل انسانیت کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ کو احترامِ انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کردیں یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی......وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو رنگ و نسل و زبان سے بالاتر ہے۔جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی، اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا۔ جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے ''الخلق عیال اللہ'' کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو مٹایا نہ جائے گا اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کرسکے گا۔ اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔''(۳۱)

آدمیت احترامِ آدمی باخبر شو از مقامِ آدمی
برتر از گردوں مقامِ آدم است اصل تہذیب احترامِ آدم است

(کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۶۵۷،۷۹۳)

یہ احترامِ آدمیت اور انسانوں کا اتحاد وہ ہے جس کو مغرب کی سامراجی سیاست اور نوآبادیاتی آفاقیت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔اس میں تمام انسان، تمام مخلوقات، عیالُ اللہ ہیں۔اسی لیے یہ انسانی اتحاد و آفاقیت ،تہذیبی تصادم، انسانی وحدتوں کی تخریب و تباہی اور اسلامی و مغربی تہذیبی بحران پر دلالت نہیں کرتی بلکہ صحیح معنوں میں انسانیت اور احترامِ آدمیت کی بنیادوں پر ایک مشترکہ بین الاقوامی برادری تشکیل کرتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے کثیر تہذیبی نظریے میں سامراجیت اور تصادم کی ہلکی سی جھلک بھی نظر نہیں آتی۔ وہ تو تہذیبوں کے مابین مکالمے اور توازن کی فضا قائم کرنا چاہتے ہیں۔ان کے افکار میں خفیف ترین سطح پر بھی کوئی ایسا اشارہ نہیں ملتا جسے تہذیبوں کے درمیان تصادم یا اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے مابین تصادم کا نام دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے تقابلی مطالعے کا ہر زاویہ بین التہذیبی ہم

آہنگی، اتحاد و اشتراک، ایک دوسرے سے استفادے اور مکالمے کی طرف رخ کرتا ہے۔ وہ ایک ایسی عالمی تہذیب کی بات کرتے ہیں جس میں تہذیبوں کی جنگ کی بجائے تہذیبوں کے اشتراک و اتحاد کا روشن اور وسیع المشرب تصور اُبھرتا ہے اور اسی تصور کے پس منظر میں اقبال کے افکار کو اور اقبال کے افکار کے حوالے سے اسلام کے افکار سمجھا جا سکتا ہے۔ پائپس اور ہنٹنگٹن نے اسلام کے حوالے سے جس تعصب کا اظہار کیا ہے اس کا ذکر کیا جا چکا ہے لیکن اقبال کے ہاں مغربی تہذیب کے بارے میں اس قسم کے تعصب اور تنگ نظری کا شائبہ بھی نہیں ہے بلکہ انہوں نے تو مغربی تہذیب کے زندہ اجزاء کا بڑی کشادہ دلی سے اعتراف کر کے اس سے استفادے کا درس دیا ہے۔ انہوں نے مثبت عناصر کی وجہ سے مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کی توسیع قرار دیا ہے جو کثیر تہذیبی دنیا میں تصادم کی بجائے اتحاد اور مکالمے کی راہ ہموار کرتا ہے۔ یقیناً یہ اسلامی افکار کی روشنی میں تہذیبوں کی نفسیات کے گہرے مطالعے پر دلالت کرتا ہے چنانچہ اقبال کے خطبۂ اوّل کا یہ اقتباس ''تہذیبی تکثیریت'' اور ''تہذیبی آفاقیت'' کے اس دور میں بنیادی کلید کی حیثیت رکھتا ہے۔

> ''پچھلے پانچ سو برس سے الٰہیاتِ اسلامیہ پر جمود کی کیفیت طاری ہے وہ دن گئے جب یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوا کرتے تھے۔ تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ جہاں تک علم وحکمت کا تعلق ہے، مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب وتاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔'' (۳۲)

چنانچہ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب ڈرنے کی چیز نہیں ہے۔ مسلمان اس سے استفادہ کر سکتے ہیں (۳۳) اس لیے کہ یہ تہذیبی سرچشمہ تو وہی ہے جو خود اسلام کے تخلیقی سوتوں سے پھوٹا تھا۔ البتہ احتیاط طلب امر یہ ہے کہ مسلمان مغرب کی حقیقی اندرونی روح کو یعنی مغرب کی صحت مند اقدار، سائنسی علوم اور ٹیکنالوجی کو حاصل کریں نہ کہ ظاہری چمک دمک کو۔ اس اعتبار سے مغربی تہذیب اسلام کے لیے کوئی خطرہ نہیں بلکہ مسلمانوں کے لیے تعمیر وترقی کا وسیلہ ہے (ظاہر ہے یہ نظریہ ہنٹنگٹن کے اس متعصّبانہ اور تخریبی نظریے کے

بالکل برعکس ہے جس کے تحت اسلام میں تشدد اور جہالت کے سوا کچھ نہیں اور جس کے تحت اسلام مغرب کے لیے خطرہ ہے)۔اس کے لیے اقبال کے نزدیک پورے طور پر ناقدانہ بصیرت اور آزادانہ تحقیق کی ضرورت ہے تاکہ دونوں تہذیبوں کے خدوخال سامنے آسکیں اور اس سے اپنے اصولوں کی روشنی میں استفادہ کرنے میں آسانی ہو۔ پھر چونکہ خود اسلام پانچ سو سال سے جمود کا شکار ہے اس لیے اسلام کے اصولوں کی درست تشریح بھی ضروری ہے تاکہ اسلام بحثیت ایک ایسے پیام کے، جس کا خطاب ساری نوعِ انسانی سے ہے، اُجاگر ہو سکے۔(۳۴)

کثیر تہذیبی دنیا میں، تصادم کے اس ماحول میں اسلام کو مغرب سے استفادے کا مشورہ دینا بے حد جرأت مندانہ اور اہمیت کا حامل مرحلہ ہے۔اس لیے کہ اس سے دونوں تہذیبوں کے درمیان مشترک رشتوں کی وضاحت ہوتی ہے۔ (جو تصادم کے ماحول میں یقیناً ایک جرأت مندانہ اور کشادہ روی کا عمل ہے)۔ دوسرے لفظوں میں اقبال اسلام اور مغرب کے مابین ایک رشتۂ مطابقت، ایک پل استوار کرنا چاہتے ہیں، ایک ایسا اشتراکِ عمل جس میں دونوں تہذیبوں کی فطری اور امتیازی خصوصیات بھی برقرار رہیں اور دونوں ایک دوسرے کے قریب بھی آجائیں اور اس طرح دونوں کے مابین ایک اصولی اور پرامن مکالمے کی راہیں ہموار ہو جائیں۔

اقبال نے جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہٗ، سرسیّد، شبلی، سیّد امیر علی، نامق کمال، مفتی عالم جان جیسے روشن خیال مفکرین کی طرح بڑی جرأت کے ساتھ تازہ مغربی افکار کو اسلام کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ ایسے مسلمان ہیں جو مغربی خیالات کو اسلام کے افکار کی روشنی میں جانچ پرکھ کر اختیار کرتے ہیں اور اس طرح اپنی تہذیب میں جذب کر کے تہذیبی ہم آہنگی، پرامن بقائے باہمی اور مکالمے کا ثبوت دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کا کہنا تھا کہ ''اسلام جدید سائنس اور مغربی فکر کے بہترین اجزاء سے مطابقت رکھتا ہے'' ان مصلحین نے ''جدید سائنسی، ٹیکنیکی یا سیاسی خیالات (آئینی اور نمائندہ حکومت اور اداروں) کو قبول کرنے کے لیے اسلامی جواز'' فراہم کیا۔ انہوں نے مغربی استعمار سے مقابلے کے لیے ان کی اصل طاقت یعنی سائنس، ٹیکنالوجی اور تنظیم کو اپنانے پر زور دیا۔(۳۵)

اقبال ان مفکرین ہی کی مانند جدیدیت اور مغربیت کی بحث میں جدیدیت کے قائل ہیں اور اسی لیے ''نظریۂ عاریت'' (Borrowing Theory) کے تحت ''ثقافتی مستعاریت'' کو مدنظر رکھتے ہیں۔وہ

تہذیبی کشمکش میں مغربی ماڈل کو بجنسہٖ اختیار کرنے کے خلاف ہیں لیکن مغرب کے صحت مند اجزاء کو جذب کرنے کے حامی ہیں۔ ''ثقافتی مستعاریت'' اور ''جدیدیت'' کے اسی تصور کے تحت ایسی کثیر تہذیبی دنیا وجود میں آتی ہے جہاں تصادم کی بجائے بات چیت اور مذاکرات کے ذریعے اختلافی امور کو بھی حل کیا جاسکتا ہے۔ امن وانصاف کا حصول بھی ممکن بنایا جاسکتا ہے اور ایک دوسرے سے پرامن لین دین اور استفادے کا عمل بھی تیز تر کیا جاسکتا ہے۔

تہذیبی تکثیریت کا یہ وہ تصور ہے جس میں اپنی تہذیبی خودی بھی برقرار رکھی جاتی ہے اور دوسری تہذیب کی خودی کی پاسداری بھی کی جاتی ہے۔ دوسری تہذیب کے بعض اجزاء کو قبول بھی کیا جاتا ہے اور بعض اجزاء کو رد بھی کیا جاتا ہے لیکن اس رد میں اختلاف اصولی ہوتا ہے نہ کہ ذاتی ومتعصّبانہ۔ اس لیے کسی تہذیب کے استحصال کی نوبت نہیں آئی بلکہ دوسری تہذیبوں کے ساتھ مسلسل ایک ڈائیلاگ کی کیفیت برقرار رہتی ہے اس طرح تہذیبی تکثیریت کا یہ نظریہ آفاقی تہذیب کے ایسے نظریے میں ڈھل جاتا ہے جس میں دیگر تہذیبیں بھی اپنا وجود رکھتی ہیں اور اپنا وجود رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ انسانی بنیادوں پر متحد ومنظّم ہوجاتی ہیں۔

اقبال نے مغربی اور اسلامی تہذیبوں کا تجزیہ سیاسی یا ہنگامی بنیادوں پر یا کسی سامراجی اقتدار کی سیاست سے وابستہ ہوکر نہیں کیا بلکہ غیر جانبدارانہ انداز میں اصولی وفکری بنیادوں پر کیا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ مسلم مفکر ہونے کے ناطے مغرب کی ہر قدر کو حقارت یا نفرت کی نظر سے دیکھا ہو۔ بلکہ انہوں نے موجودہ اسلامی تہذیب اور مغرب کی جدید تہذیب دونوں کے معائب اور محاسن کو واضح کیا ہے چنانچہ ان کے ہاں ایسے اشعار بھی ملتے ہیں:

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے مے خانے
یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا

(کلیاتِ اقبال اُردو،ص۳۶۰)

اقبال نے دراصل دونوں کی خوبیوں خامیوں کو سامنے رکھ کر ایک دوسرے کو آئینہ دکھایا ہے۔ ان کا مطمحِ نظر یہ ہے کہ اہل مغرب اور اہل اسلام دونوں ایک دوسرے کی خوبیوں اور خامیوں پر نظر رکھ کر، ایک دوسرے سے بات چیت کے ذریعے، ایک دوسرے سے مکالمے کے ذریعے استفادہ کریں تاکہ انسانی تہذیب کے یہ دونوں حصے زندگی کی فلاح و بہبود کے لیے ایک ہی وحدت کے طور پر کام کرسکیں۔

مشرق سے نہ ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر　　فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر شب کو سحر کر

(کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۶۲۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال تہذیبی تکثیریت کے قائل ہیں۔ اس تہذیبی تکثیریت میں مختلف تہذیبیں تصادم اور مناقشت کا شکار نہیں ہوتیں بلکہ ایک دوسرے سے استفادے کے ذریعے ایک ایسی آفاقی تہذیب کو جنم دیتی ہیں جس کی بنیاد اخوت اور مساوات پر ہے۔ اقبال کو معلوم ہے کہ تہذیبی اکثریت قوموں کی فطری اور نفسیاتی ضرورت بھی ہے اور کائناتی ارتقا کا وسیلہ بھی۔ لیکن ایسی تہذیبی تکثیریت ہی انسانی وحدت کو جنم دے سکتی ہے جس میں نفرت اور رقابت کی بجائے اشتراکِ عمل اور مکالمے کا پہلو پایا جائے۔ چنانچہ اقبال نے اسلام کے آفاقی اصولوں اخوت، مساوات اور حفظِ نوعِ انسانی کے حوالے سے کوشش کی ہے کہ ایک طرف تو تہذیبیں اپنی اپنی انفرادیت (یا خودی) برقرار رکھیں دوسری طرف ہر قسم کی غلط فہمیوں اور تنگ نظری و تعصب سے نکل کر امن و محبت، باہمی رواداری، انسانی حقوق کی بالادستی، بین المذاہب ہم آہنگی، تہذیبی سنگم اور بقائے باہمی کی طرف لوٹ آئیں۔

حقیقت یہ ہے کہ آج تہذیبی کشمکش کے اس دور میں اسی قسم کی ''ثقافتی مستعاریت''، ''تہذیبی تکثیریت'' اور ''تہذیبی آفاقیت'' کی ضرورت ہے۔ آج ایک دوسرے سے استفادے اور افہام و تفہیم کا یہی لچک دار رویّہ اتحادِ انسانیت کی فضا پیدا کر سکتا ہے اور ایسے مشترکہ اور منصفانہ عالمی نظام اور عالمی تہذیب کی فضا پیدا کر سکتا ہے جس کی بنیاد اخوت، مساوات اور وحدتِ انسانی پر ہو۔ آج تہذیبوں کے مستقبل کا انحصار اسی افہام و تفہیم پر ہے کہ نہ صرف اسلامی اور مغربی تہذیبیں بلکہ تمام تہذیبیں ایک دوسرے کو کچھ سکھاتے ہوئے آگے بڑھیں۔ ایک دوسرے کی تاریخ سے فن اور ثقافت، تصورات اور اقدار کا مطالعہ کرتے ہوئے، ایک دوسرے کی زندگیوں کو زرخیز بناتے ہوئے ایک پرامن عالمِ نو کی تخلیق کریں جس میں اقوام اپنے مسائل گفت وشنید کے ذریعے حل کر سکیں۔ جس میں تہذیبوں کے فطری امتیازات بھی برقرار رہیں (جو کہ ان کا حق ہے) اور ان میں مفاہمت و اتحاد بھی پیدا ہو جائے۔ اقبال کا یہی وہ عالمی نظام ہے جس میں اس کرۂ ارض کے تمام باشندے اور تمام تہذیبیں ایک وحدت میں ڈھل کر اجتماعی فلاح و بہبود کے لیے کوشش کر سکتے ہیں اور ایک ایسا عالمِ نو وجود میں لا سکتے ہیں جہاں کسی بھی فساد، کسی بھی اختلاف کا حل مل جل کر نکالا جا سکے۔ اس سلسلے میں اقبال کے نزدیک اسلام ایک زندہ قوت کے طور پر اہم ترین کردار ادا کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ اسلام میں تمام انسان

برابر ہیں۔حریت، مساوات اورانسانی اتحاداس کی بنیادی اقدار ہیں اوراس لیے کہ اسلام ہی وہ دین ہے جو ''باوجودتمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کومتحد ومنظّم کرتا ہے''۔

حواشی

1. Spengler,"Decline of the West",(Vol.II),A.A.Knopf,New York,1928,PP.170
2. Ibid., PP.31
3. Toynbee,"The study of history",Oxford University Press,London,Vol.I,1934,/Vol.10,1954,PP.133/546,547
4. Huntington,"The Clash of Civilizations and remaking of world order",Simon and Schuster,New York, 1997,PP.44 to 48
5. Lester Pearson,"Democracy in world politics",Princton University Press,Princton,1955,PP.83,84

۶۔ سرور، آلِ احمد، پروفیسر، دانشورِاقبال، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص۵۴، ۵۵

7. Huntington,"The Clash of Civilizations",See Part iv
8. Fukuyama,"The end of history?",The national Interest 16(,Bi-montholy Journal),Washington D.C.,Summer 1989,PP.4,18;
   Fukuyama,"The end of history and the last man",Free Press New York,1992,PP.215,288

۹۔ مثلاً ملاحظہ کیجیے:

Huntington,"Clash of Civilizations",Chapter No.3;
Broudal,"On history,University of Schicago Press, Schicago,1980,PP.xxxiii;
Spengler,"Decline of the west (Vol.I),A.A.Knopf,New York,1962,PP.93,94

۱۰۔ ابن انشاء، ابن بطوطہ کے تعاقب میں، لاہور اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۹۷

11. Huntington,"Clash of Civilization",PP.74

۱۲۔ سرور، آلِ احمد، پروفیسر، دانشورِ اقبال، ص ۵۱، ۵۲

۱۳۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ ''اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں''، مرتبہ، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۱۰۹

14. Spengler,"Decline of the west",(Vol.II),A.A.Knopf,New York,1928,P.50;
Bozeman,"Civilzation under stress",Verginia Quarterly Review 51,(winter 1975),PP.5;
Huntington,"Clash of Civilizations",P.76

۱۵۔ کپلنگ کی نظم ''White Man's Burden'' کے لیے دیکھیے:
Kipling, Rudyard,"The works of Rudyard Kipling",words worth poetry library,Heartfordshire, 1994, (Reprinted),PP.323

۱۶۔ ملاحظہ کیجیے مندرجہ بالا حاشیہ نمبر ۸:

17. Huntington,"Clash of Civilization's",P.66,310

۱۸۔ اقبال، حرفِ اقبال، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ایم ثناء اللہ خان، انشاء پریس لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۲۳، ۲۴

۱۹۔ پیش لفظ از سارتر، مشمولہ، افتادگانِ خاک، از فینن، فرانز، ترجمہ، سجاد باقر رضوی/محمد پرویز، نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۲۵، ۲۶

20. Pipes,"In the path of God",Basic Books,New York,1983,PP.197,198

۲۱۔ علی شریعتی، ''علامہ اقبال...... مصلح قرنِ آخر''، ترجمہ، کبیر احمد جائسی، فرنٹیئر پوسٹ پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۶۶

۲۲۔ فینن، فرانز، افتادگانِ خاک، ترجمہ، سجاد باقر رضوی/محمد پرویز، ص ۲۸۷

۲۳۔ اقبال، مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدود اور مسلمان)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سیّد، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۲۶۶

۲۴۔ ایضاً، ص ۲۷۶

۲۵۔ محمد شہاب الدین ندوی، مولانا، ''عصر حاضر اور اسلام کی عالمگیر تعلیمات''، مشمولہ مجلّہ سہ ماہی اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۳۷

۲۶۔ اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ (طبع نو، تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۴۶، ۳۴۷

۲۷۔ ایضاً، ص ۳۴۹، ۳۵۰

۲۸۔ اقبال، مقالاتِ اقبال (جغرافیائی حدوداور مسلمان)، ص ۲۶۶

۲۹۔ اقبال، اقبال نامہ، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ (طبع نو، تصحیح وترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)، ص ۳۴۸، ۳۵۷

۳۰۔ ان بیانات کی تصدیق اور ہنٹنگٹن کے خیالات کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

Clash of Civilizations, by

Huntington,PP.19-21,28-29,102-104,183,209-218,254-258,308-312,318-321

۳۱۔ اقبال، حرفِ اقبال، ص ۲۲۴، ۲۲۵

۳۲۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱۱

۳۳۔ نذیر نیازی، سیّد، اقبال کے حضور، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۷۱ء، ص ۲۸۵

۳۴۔ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ، نذیر نیازی، سیّد، ص ۱۳

۳۵۔ اقبال، حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ ''اقبال مشرق ومغرب کی نظر میں''، ص ۱۰۹؛

Esposito,"Islamic Threat:Myth or Reality",Oxford University Press, New York,1992,Pp.55;

Pipes,"In the path of God",PP.114-120;

Stoddered,"The new world of Islam",Oxford University Press,New York,1922,PP.54

مجلسِ اشاعت دکھنی مخطوطات

(دکھنی مخطوطات کی اشاعت کا مستند تحقیقی ادارہ)

ڈاکٹر روبینہ ترین*

طارق محمود**

Abstract:

The research scholars and institutions have played an important role to promote the Urdu language and literature. Hyderabad is one of the prominent Urdu centres in sub continent. Here various organisations are working for the defence and progress of Urdu language. "Majlis Ishat Dakhni Makhtootat" is included in the list of these unique associations.

This association has worked to discover and publish ancient Dakani Makhtootat. In this article, I have tried to introduce of various organisations particularly "Majlis Ishat Dakhni Makhtootat" and its services for publishing and promoting the Dakhani mannuscripts in this area.

ہندوستان کی بڑی اور خود مختار ریاستوں میں حیدر آباد دکن کو اپنی قدیم ادبی روایت، مختلف علوم وفنون کی سرپرستی اور تہذیبی وثقافتی ورثہ کی حامل ریاست کے طور پر خاص اہمیت حاصل ہے۔ یہ علاقہ اپنے علمی، ادبی، تعلیمی و تہذیبی ماحول کے باعث ہر دور میں شعرا، ادباء اور علماء کا مسکن رہا ہے۔ یہاں شاہان وقت بھی شعر وادب میں خاص دلچسپی لیتے رہے جس کے باعث نہ صرف ان کے درباروں سے سینکڑوں شعراء وابستہ رہتے بلکہ ان کے درباروں کو علمی وادبی اداروں کی حیثیت بھی حاصل ہوتی تھی۔ معاشرتی اقدار، انسانی فلاح و بہبود، تہذیب وتمدن کے فروغ اور علم وادب کی ترویج کے سلسلہ میں اداروں کی اہمیت کسی سے پوشیدہ نہیں۔ اُردو زبان وادب کی ترقی کا احوال بھی ان اداروں کے تذکروں کے بغیر ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر علاقہ میں علم وادب کے فروغ کے لیے مختلف اداروں کا قیام عمل میں لایا گیا۔ حیدر آباد دکن میں جدید طرز کے علمی، تحقیقی اور جدید علوم وفنون کی تعلیم گاہوں کا قیام تو ۱۸۲۴ء سے شروع ہو گیا تھا لیکن ادبی انجمنوں کا رواج ۱۸۵۷ء کے بعد شروع ہوا۔[۱] حیدر آباد کی علمی وادبی روایت کو فروغ

* صدر نشین شعبہ اُردو بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان

** اُستاد شعبہ اُردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، خانیوال

دینے کے لیے یہاں کے طلباء اور علمی و تحقیقی اداروں نے انفرادی اور اجتماعی سطح پر بھرپور کام کیا جن کی شاہان نے ہر موقع پر ہر طرح سے سرپرستی فرمائی بلکہ مالی اعانت سے بھی کبھی گریز نہیں کیا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں جامعہ عثمانیہ (۱۹۱۸ء) ایک مرکز اور تحریک کی صورت میں سامنے آئی۔ اس جامعہ کی پروردہ نسل نے علمی، ادبی، سماجی، سیاسی اور سائنسی میدانوں میں جو کارنامے سرانجام دیئے وہ ہمیشہ یاد کیے جائیں گے جبکہ اُردو زبان وادب اور تحقیق کی روایت کو مستحکم بنیادوں پر استوار کرنے میں بھی جامعہ عثمانیہ اور حیدرآباد کے دیگر اداروں نے اہم کردار ادا کیا۔ ان اداروں کی تحقیقی، تدوینی اور اشاعتی سرگرمیوں سے اُردو زبان وادب کے ذخیرہ میں بے پناہ اضافہ ہوا اور یہ کتابیں ان اداروں کی معروضیت کی روئیداد کے ثبوت کے طور پر بھی سامنے آئیں۔ حیدرآباد دکن کے علمی وادبی اداروں کا سرسری ذکر ذیل میں کیا جارہا ہے تاکہ عہد بہ عہد علمی و تعلیمی ترقیوں میں حصہ لینے والے اداروں کے بارے میں معلوم ہو سکے کیونکہ ادارے کسی علاقہ کی علمی وثقافتی کامیابیوں کا مظہر ہوتے ہیں، ان اداروں میں:

۱۔	حیدرآباد ایجوکیشنل کانفرنس	۱۹۱۳ء	مولوی محمد مرتضیٰ
۲۔	دارالترجمہ	۱۹۱۷ء	نواب حیدر یار جنگ
۳۔	جامعہ عثمانیہ	۱۹۱۸ء	میر عثمان علی خان
۴۔	ادارہ ادبیات اردو	۱۹۳۱ء	ڈاکٹر محی الدین قادری زور
۵۔	کتب خانہ سعیدیہ	۱۹۳۴ء	مفتی محمد سعید خان
۶۔	مجلس اشاعت دکنی مخطوطات	۱۹۳۶ء	نواب سالار جنگ
۷۔	بزم اقبال	۱۹۳۸ء	ڈاکٹر سید عبداللطیف
۸۔	لطف الدولہ اورینٹل ریسرچ انسٹیٹیوٹ	۱۹۳۸ء	حکیم شمس اللہ قادری
۹۔	انجمن ترقی اردو (حیدرآباد)	۱۹۳۸ء	حبیب الرحمٰن
۱۰۔	انجمن ترقی پسند مصنفین حیدرآباد	۱۹۴۳ء	مخدوم محی الدین
۱۱۔	اردو مجلس	۱۹۵۳ء	مرزا فرحت اللہ بیگ
۱۲۔	انسٹیٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز	۱۹۵۵ء	ڈاکٹر سید عبداللطیف
۱۳۔	آندھرا پردیش ساہتیہ اکیڈمی	۱۹۵۷ء	ڈاکٹر بی گوپال ریڈی

۱۴۔	ابوالکلام آزاد ریسرچ انسٹیٹیوٹ	۱۹۵۹ء	ڈاکٹر محی الدین قادری زور
۱۵۔	اقبال اکیڈمی	۱۹۵۹ء	پروفیسر عالم خوندمیری
۱۶۔	زندہ دلان حیدر آباد	۱۹۶۱ء	حمائیت اللہ
۱۷۔	ولا اکیڈمی	۱۹۶۱ء	حسن الدین احمد
۱۸۔	ادبی ٹرسٹ	۱۹۶۵	عابد علی خاں
۱۹۔	ایچ۔ای۔ایچ۔دی نظامس اردو ٹرسٹ	۱۹۶۸ء	آصف ثامن مکرم جاہ بہادر
۲۰۔	ادارہ شعر و حکمت	۱۹۶۹ء	ڈاکٹر مغنی تبسم
۲۱۔	محفل خواتین	۱۹۷۱ء	بلقیس علاء الدین
۲۲۔	اُردو اکیڈیمی آندھرا پردیش	۱۹۷۵ء	آصف پاشا ☆۱

ان سبھی اداروں نے اردو زبان وادب کی ترقی وترویج اور تحقیق کی روایت کے فروغ میں بنیادی کام سرانجام دیئے جس سے اردو کے تحقیقی وتنقیدی سرمائے میں بیش بہا اضافہ ہوا۔ یہ سبھی ادارے اپنی اپنی حیثیت میں بے مثال ہیں۔اردو زبان کے فروغ اور تحفظ کے لیےان کی بے لوث خدمات تاریخ ادب کا روشن باب ہیں۔ان اداروں میں ''مجلس اشاعت دکنی مخطوطات'' کوقدیم اردو کے شہ پاروں کی بازیافت واشاعت کے حوالہ سے منفرد حیثیت حاصل ہے ذیل میں اسی ادارے کے قیام، اغراض ومقاصد، تحقیقی کارناموں کے حوالہ سے بات کی جائے گی۔

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ حیدر آباد دکن نے اُردو زبان وادب اور مختلف علوم کی ترقی و ترویج میں دوسرے اقطاع ہند سے بڑھ کر کام کیا۔ یہ سرزمین کئی صدیوں سے علم وادب کا مرکز بلکہ عظیم گہوارہ کی حیثیت رکھتی ہے جس کی بنیادی اوراہم وجہ اس علاقے کے شاہان کا اُردو شعر وادب سے شغف اوراس کی سرپرستی ہے۔انہوں نے نہ صرف شعراء اور ادباء کو تحفظ دیا بلکہ ان کی تخلیقات کو بھی ملکی سرمائے کی حیثیت سے سنبھال کر رکھا۔حیدر آباد میں مخطوطات اورنوادرات سینکڑوں کی تعداد میں موجود ہیں۔حیدر آباد میں مسلمان امراء اوراراکین دولت عثمانیہ کو کتب خانوں کے قیام اور مخطوطات ونوادرات کے جمع کرنے کا خاص شوق رہا ہے۔یہی وجہ ہے کہ صرف حیدر آباد میں مخطوطات نوادر کی تعداد پورے برصغیر میں پھیلے ہوئے مخطوطات اورنوادر کی تعداد سے بہت زیادہ ہے[۲]۔ یہ مخطوطات یقیناً عربی، فارسی، ترکی اوراردو زبان وادب کے حوالہ سے خاص اہمیت کے حامل ہیں۔بیسویں صدی کی ابتدائی تین دہائیوں تک ان کی اشاعت کا کوئی باقاعدہ انتظام نہیں تھا۔تاہم حیدر آباد کے سٹی کالج میں ''دوصد سالہ

جشن یادگارِ ولی'' کا انعقاد کیا گیا جس کی صدارت نواب میر یوسف علی خان سالار جنگ سوم نے کی۔ اس موقع پر انہوں نے اپنے ذاتی کتب خانے سے جس میں ہزاروں کی تعداد میں نایاب کتب اور قیمتی مخطوطات جمع تھے ایک نمائش کتب کا اہتمام بھی کیا گیا۔ اس اجلاس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ قدیم اردو کے مخطوطات جو مختلف لائبریریوں میں بکھرے ہوئے ہیں کو نہ صرف اکٹھا کیا جائے بلکہ زیورِ طباعت سے بھی آراستہ کیا جائے۔ ان مخطوطات کی تلاش اور اشاعت انتہائی اہم منصوبہ تھا۔ نواب سالار جنگ نے اس کے تمام تر اخراجات کی ذمہ داری قبول کی۔ خطبہ صدارت میں وہ فرماتے ہیں:

> ''اس اہم اور دلچسپ کام کو اس تقریب کے ساتھ ختم نہ ہونا چاہیے بلکہ مناسب یہ ہے کہ اس دوصد سالہ جشن وؔلی کی یادگار میں کسی مستقل کام کا آغاز کیا جائے۔ میرے خیال میں اس سے بڑھ کر کوئی اچھا کام نہیں ہو سکتا کہ وؔلی کے معاصرین اور ان سے پہلے کے شاعروں اور صاحبان تصانیف کی اردو کتابیں مرتب اور شائع کی جائیں وؔلی سے پہلے بھی ہمارے ملک میں بڑے بڑے شاعر اور انشاپرداز پیدا ہو چکے ہیں۔ خود طبقہ فرماں روایان میں محمد قلی قطب شاہ اور علی عادل شاہ بلند پایہ شاعر تھے۔ پھر ان کے دربار کے ملک الشعراء وجہی، غواصی نصرتی، رستمی وغیرہ وؔلی سے کم نہ تھے اور چونکہ وؔلی سے بہت پہلے گزرے ہیں اس لیے ان کے کلام اور بھی زیادہ قابل قدر ہیں۔ بہرحال اس اہم کام کی تکمیل کے لیے ایک جماعت منتخب کر لینی چاہیے[۳]

نواب میر یوسف علی خان سالار جنگ سوم کی دلچسپی اور حوصلہ افزائی کے باعث ۱۹۳۶ء میں ایک کمیٹی مجلس اشاعت دکنی مخطوطات کے نام سے قائم کی گئی[۴]۔ اس مجلس کے سرپرست خود نواب میر یوسف علی خان سالار جنگ بہادر تھے۔ انہیں نوادرات اور کتب جمع کرنے کی شوق تھا جو رفتہ رفتہ ایک اعلیٰ ریسرچ میوزیم اور نادر کتب خانے کی شکل اختیار کر گیا۔ اس کتب خانے کے لیے آپ نے چالیس ہزار مطبوطات اور نو ہزار مخطوطات جمع کیے آپ کی سب سے بڑی یادگار سالار جنگ میوزیم ہے۔ نواب یوسف علی خاں کے ایما پر قائم ہونے والے ادارے مجلس اشاعت دکھنی مخطوطات کے اغراض و مقاصد، عہدہ داران اور اراکین کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ تحقیق و تنقید کی مدد و اشاعت

۲۔ اردو کی قدیم تاریخ کے بارے میں معلومات بہم پہچانا

۳۔ قدماء کے افکار و اسالیب کی روشناسی

۴۔ گزشتہ عظمت کی یاد تازہ کرنا

۵۔ قدیم مخطوطات کی اشاعت اور بطور خاص دکنی اور دکن کے تعلق سے معلومات

۶۔ قرون وسطیٰ کی تہذیب وتمدن کا مطالعہ

۷۔ لسانی تقابلی مطالعہ اور جدید خیالات کے ذریعہ تحقیق

ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے جس کمیٹی کا انتخاب کیا گیا ان میں:

سر پرست	:	نواب میر یوسف علی خان سالار جنگ سوم
صدر	:	سید محمد اعظم (پرنسپل سٹی کالج)
نائب صدر	:	ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور
معتمد	:	پروفیسر سید محمد
شریک معتمد	:	میر سعادت علی
اراکین	:	پروفیسر حسین علی خان، پروفیسر عبدالمجید صدیقی، پروفیسر عبدالقادر سروری۔

اس ادارے کو ایک خاص مقصد کے تحت قائم کیا گیا۔ جس میں اس ادارے کے موسسین کامیاب بھی ہوئے اور نواب صاحب کی سر پرستی میں مجلس اشاعت دکنی مخطوطات کی تشکیل عمل میں آئی۔ سید محمد اعظم، سید محمد، ڈاکٹر زور، پروفیسر سروری، عبدالمجید صدیقی۔۔۔نے نواب سالار جنگ کی خواہش کے مطابق کام شروع کر دیا اور متعدد اہم و نایاب دکنی تصانیف طبع وشائع کیں [۵]۔ یقیناً اس ادارے کی خدمات لائق تحسین ہیں جس کا اعتراف علمی و ادبی حلقوں میں بھرپور انداز سے ہوا۔ اس مجلس کے قیام کے حوالہ سے مدیر رسالہ ''جامعہ'' نورالحسن ہاشمی لکھتے ہیں:

> ''حال ہی میں حیدر آباد دکن میں نواب سالار جنگ بہادر کی سر پرستی میں قدیم دکنی مخطوطات کی اشاعت کے سلسلہ میں ایک مجلس وجود میں آئی ہے۔ اس مجلس کا مقصد قدیم شاہان دکن کے ادبی آثار اور اردو کی قدیم کتابوں کی اشاعت ہے۔۔۔ درحقیقت اردوئے قدیم کے مخطوطات کی حفاظت اور اشاعت ایسا

کام ہے جو اردو داں پبلک ہمیشہ نظر استحسان سے دیکھے گی اور جو اردو کی تاریخ میں ایک نہ مٹنے والے سنگ راہ کا کام دے گا۔[۶]

نواب یوسف سالار جنگ کی لائبریری میں قطب شاہی عہد سے لے کر آصف جاہی دور تک کے مخطوطات کی خاصی تعداد موجود ہے۔ سلطان محمد قلی قطب شاہ اور عبداللہ قطب شاہ کا دیوان بھی اسی ذخیرے کے باعث اردو داں طبقے تک پہنچا۔ ان کلیات کی اشاعت نے جہاں اردو کی تاریخ کو نیا موڑ عطا کیا وہیں اس سے مجلس اشاعت دکنی مخطوطات کا بھرپور تعارف بھی ہوا۔ نہ صرف اردو بلکہ اسلامیات، فلسفہ، سائنس، عمرانیات فنون لطیفہ، لسانیات کے مخطوطات کو بھی اہمیت دی گئی۔ قلی قطب شاہ، عبداللہ قطب شاہ، ابن نشاطی، نصرتی، غواصی ایسے شعرا کا کلام اس مجلس کے باعث علمی و ادبی حلقوں میں اپنی انفرادیت قائم رکھ سکا۔ ان شائع شدہ کتب نے تاریخ ادبیات اردو کو نئے جہانوں سے آشنا کیا۔ ان مخطوطات کے باعث بے شمار گمنام اور کم معروف شعراء اور نثر نگاروں کو پذیرائی ملی۔ جو کتابیں اس ادارے کی جانب سے شائع ہوئیں وہ اردو زبان و ادب کے لیے انمول تحفے کی صورت رکھتی ہیں۔ دکن میں اردو کے آغاز و ارتقاء کے حوالہ سے تمام تر ادبی آثار کا احاطہ ان تخلیقات سے ہوا۔ اس ادارے کو پورے ہندوستان میں بھرپور طریقے سے پذیرائی حاصل ہوئی۔

یہ ادارہ سالار جنگ کے انتقال (۱۹۴۹ء) کے بعد حکومت ہند کی تحویل میں چلا گیا۔ یہ کتب سلسلہ یوسفیہ☆۳ اور سالار جنگ پبلشنگ☆۴ ادارے کے تحت بھی شائع ہوئیں۔ اس قدیم ادب سے متعلق چند اہم و نایاب کتب جو اس ادارہ نے شائع کیں درج ذیل ہیں۔

۱۰۔	پھول بن	عبدالقادسروری
۹۔	کلیات سراج اورنگ آبادی	عبدالقادسروری
۸۔	سیف الملوک و بدیع الجمال	سعادت علی رضوی
۱۱۔	طوطی نامہ	میر سعادت علی رضوی
۱۲۔	قصہ بے نظیر	عبدالقادسروری
۱۔	کلیات محمد قلی قطب شاہ	ڈاکٹر محی الدین قادری زور
۳۔	گلشن عشق	پروفیسر سید محمد
۲۔	کلیات عبداللہ قطب شاہ	پروفیسر سید محمد

۷۔	مثنوی چندر بدن ومہیار	محمد اکبرالدین صدیقی
۵۔	قصہ رضوان شاہ وروح افزاء	پروفیسر سید محمد
۶۔	تصویر جاناں	خواجہ حمید الدین شاہد
۴۔	پنچھی باچھا	پروفیسر سید محمد
۱۳۔	علی نامہ	پروفیسر عبدالمجید صدیقی

یہ کتب قدیم ادب کی دریافت کے حوالہ سے انتہائی اہمیت کی حامل ہیں۔ ذیل میں ان کا توضیحی اشاریہ پیش کیا جارہا ہے تاکہ ان مثنویوں اور کلیات کے حوالہ سے معلومات حاصل ہوسکیں۔

پھول بن: مطبوعہ۔حیدرآباد مجلس اشاعت دکنی مخطوطات، ۱۹۳۷ء، ص ۳۰۶۔

ابن نشاطی سلطان عبداللہ قطب شاہ کے درباری شاعروں میں سے تھے۔ ان کی مثنوی ''پھول بن'' کو عبدالقادر سروری نے تحقیق وتدوین کے بعد شائع کیا۔ کتاب کے شروع میں ایک سوانیس صفحات پر مشتمل ضخیم مقدمہ شامل ہے۔ کتاب میں قدیم دکنی الفاظ کے معنی بھی دیئے گئے ہیں۔ اس میں عبداللہ قطب شاہ اور ابن نشاطی کی تصاویر بھی شامل ہیں۔

کلیات سراج اورنگ آبادی: مطبوعہ۔حیدرآباد سالار جنگ پبلشنگ کمیٹی، ۱۹۳۸ء، ص ۶۷۴۔

عبدالقادر سروری نے متعدد قلمی نسخوں کی مدد سے انتہائی محنت کے ساتھ سراج اورنگ آبادی کے کلام کو ترتیب دیا ہے۔ انہوں نے ایک سو چھیالیس صفحات پر مشتمل ایک مفصل مقدمہ بھی تحریر کیا جس میں سراج اورنگ آبادی کی شاعرانہ صلاحیتوں اور حالات زندگی کو پیش کیا گیا ہے۔ کلیات میں غزلیات کو ردیف وار درج کیا گیا ہے جبکہ متفرقات کے حصہ میں فردیات، رباعیات، قصائد، مستزاد، مخمسات، مناجات وغیرہ شامل ہیں۔

سیف الملوک وبدیع الجمال: مطبوعہ۔حیدرآباد دکن، سلسلہ یوسفیہ، ۱۹۳۹ء، ص ۱۷۹۔

اس کتاب میں میر سعادت علی رضوی نے عبداللہ قطب شاہ کے ملک الشعراء ملا ابو محمد غواصی کی شاہکار مثنوی ''سیف الملوک وبدیع الجمال'' کو ترتیب دیا ہے۔ اس پر انہوں نے ضخیم مقدمہ تحریر کرتے ہوئے شاعر کے حالات اوران ماخذات کی طرف نشاندہی کی ہے جن کی مدد سے یہ مثنوی مرتب کی گئی ہے اس کو پانچ عنوانات کے تحت درج کیا گیا ہے۔

(۱) حالات زندگی (۲) غواصی کی شاعری (۳) زبان اور طرز بیان

(۴) سیف الملوک و بدیع المال (قصہ کا ماخذ، قصہ کا خلاصہ، سنہ تصنیف)

(۵) مخطوطے (سیف الملوک و بدیع الجمال)۔

کتاب کا پیش لفظ سید محمد اعظم صدر انجمن اشاعت دکنی مخطوطات نے لکھا ہے۔

طوطی نامہ: مطبوعہ۔حیدر آباد دکن، سلسلہ یوسفیہ، ۱۹۳۹ء، ص ۲۹۰۔

اس کتاب میں میر سعادت علی رضوی نے عبداللہ قطب شاہ کے ملک الشعراء ملا ابو غواصی کی ایک مثنوی ''طوطی نامہ'' کو اپنے اکتالیس صفحات پر مشتمل مقدمہ کے ساتھ مرتب کیا ہے۔اس مقدمہ میں ان کے حالاتِ زندگی اور شاعری وغیرہ کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔مقدمہ کے اجزاء درج ذیل ہیں۔

۱۔ حالات زندگی، شاعری، زبان و بیاں

۲۔ مخطوطے طوطی نامہ کے قصے کا ماخذ اور ترجمے

۳۔ طوطی نامہ کے حکایات کا خلاصہ اور فہرست

قصہ بے نظیر: مطبوعہ۔حیدر آباد، سلسلہ یوسفیہ، ۱۹۳۹ء، ص ۱۶۰۔

اس کتاب میں پروفیسر عبدالقادر سروری نے صنعتی بیجاپوری کی مثنوی ''قصہ بے نظیر'' کو انتہائی تحقیق و تدقیق سے ایڈٹ کر کے پیش کیا۔اس پر انہوں نے انیس صفحات پر مشتمل ایک مقدمہ بھی تحریر کیا۔کتاب کا پیش لفظ سید محمد اعظم نے لکھا ہے۔فہرست مشمولات درج ذیل ہے۔

(۱) مقدمہ (۲) متن قصہ بے نظیر (۳) حمد، نعت، منقبت، تعریف سخن، مدح سلطان سبب تالیف آغاز داستان۔

کلیات سلطان محمد قلی قطب شاہ: مطبوعہ۔حیدر آباد، سلسلہ یوسفیہ، ۱۹۴۰ء، ص ۱۰۶۸۔

ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے سلطان محمد قلی قطب شاہ معانی کے کلام کو انتہائی محنت اور جدو جہد کے بعد مرتب و مدون کیا ہے۔انہوں نے تین سو باون صفحات پر مشتمل ایک ضخیم مقدمہ بھی تحریر کیا۔جس میں انہوں نے سلطان محمد قلی قطب شاہ کے حالات زندگی شاعرانہ صلاحیتوں اور دیگر امور پر روشنی ڈالی ہے۔کلیات میں دو سو بیس نظمیں، تین سو بارہ غزلیں جبکہ دیگر اصناف میں رباعیاں، قصیدے، مرثیے، ریختیاں اور ایک مختصر مثنوی شامل ہے۔

کلیات میں مختلف تصاویر بھی شامل ہیں۔

گلشن عشق: مطبوعہ-حیدرآباد ’سلسلہ یوسفیہ‘ س ن، ص ۳۳۱۔

قدیم اردو مراکز میں بیجاپور کو خاص اہمیت حاصل ہے۔اس کتاب میں پروفیسر سید محمد نے بیجاپور کے ملک الشعرا نصرتی کی عشقیہ مثنوی ’’گلشن عشق‘‘ کو مکمل معلومات پر مشتمل مقدمہ کے ساتھ شائع کیا ہے۔جس میں شاعر کی زندگی کے حالات، شاعرانہ صلاحیتوں اور اس مثنوی کے حوالہ سے بحث کی گئی ہے۔اس کتاب میں سید محمد اعظم کا لکھا ہوا پیش لفظ اور فرہنگ بھی شامل ہے۔

کلیات عبداللہ قطب شاہ: مطبوعہ-حیدرآباد سالار جنگ پبلشنگ کمیٹی، س ن ء، ص ۱۱۸۔

پروفیسر سید محمد نے سلطنت گولکنڈہ کے ساتویں حکمران سلطان عبداللہ قطب شاہ کے دیوان کو مکمل تلاش و تحقیق کے بعد مرتب کیا ہے۔عبداللہ قطب شاہ ایک مستند شاعر تھے۔کتاب کے شروع میں مؤلف کا مقدمہ شامل ہے۔جبکہ غزلیات کو ردیف ’’الف‘‘، ’’ب‘‘، ’’ت‘‘ اور ’’ث‘‘ کے طریقہ سے شامل کیا ہے۔دیوان میں کل ستانوے غزلیں اور ایک مرثیہ شامل ہے۔کتاب کا پیش لفظ مہدی نواز جنگ نے تحریر کیا ہے۔

چندر بدن ومہیار: مطبوعہ-حیدرآباد مجلس اشاعت دکنی مخطوطات‘۱۹۵۶ء، ص ۱۲۰۔

محمد اکبرالدین صدیقی نے مرزا محمد مقیم مقیمی بیجاپور کی مثنوی ’’چندر بدن ومہیار‘‘ کو انتہائی محنت سے ترتیب دیا۔کتاب کا پیش لفظ مہدی نواز جنگ نے تحریر کیا ہے۔کتاب کو درج ذیل حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) تاریخی جائزہ، عادل شاہی سلطنت (۲) مقیمی کے والد (۳) پیدائش، مقیمی کی تصانیف
(۴) مقیمی کے معاصرین (۵) قصہ چندر بدن ومہیار (۶) ادبی خصوصیات

فٹ نوٹ میں مشکل الفاظ کو درج کیا گیا ہے۔ چندر بدن ومہیار کے قصہ کو بھی مختلف عنوانات کے تحت انتہائی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

قصہ رضوان شاہ وروح افزاء: مطبوعہ-حیدرآباد، ’مجلس اشاعت دکنی مخطوطات‘، ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۶۔

اس کتاب میں پروفیسر سید محمد نے قطب شاہی عہد کے مشہور شاعر فائز کی مثنوی ’’رضوان شاہ وروح افزاء‘‘ کو مرتب کر کے مفید مقدمہ کے ساتھ پیش کیا ہے۔کتاب کا پیش لفظ مہدی نواز جنگ نے تحریر کیا ہے۔کتاب کے آخر میں فرہنگ بھی دی گئی ہے۔

تصویر جاناں: مطبوعہ۔حیدرآباد، 'مجلس اشاعت دکنی مخطوطات'، ۱۹۵۷ء، ص ۷۰۔

لچھمی نارائن شفیق اورنگ آبادی مشاہیر ادب میں خاص مقام رکھتے ہیں ان کی کتابوں ''چمنستان شعراء'' اور ''گل رعنا'' کو تاریخ ادب میں نہایت اہمیت حاصل ہے۔زیر نظر کتاب میں خواجہ حمید الدین شاہد نے ان کی مثنوی ''تصویر جاناں'' کو ایڈٹ کیا ہے۔مرتب نے مقدمہ میں اس مثنوی کے شاعر اور دیگر بنیادی ماخذات کی وضاحت کی ہے۔اس کتاب کا پیش لفظ مہدی نواز جنگ نے تحریر کیا ہے۔

پنچھی باچھا: مطبوعہ۔حیدرآباد سالار جنگ پبلشنگ کمیٹی، ۱۹۵۹ء، ص ۲۵۶۔

سید محمد نے وجیہہ الدین وجدی کی مثنوی ''پنچھی باچھا'' کو مرتب کیا ہے۔انہوں نے مثنوی کی ترتیب کے ساتھ مقدمہ میں شاعر کے مختصر حالات زندگی، تصانیف اور مثنوی کے حوالہ سے بات کی ہے۔کتاب کا پیش لفظ مہدی نواز جنگ کا تحریر کیا ہوا ہے۔

علی نامہ: مطبوعہ۔حیدرآباد سالار جنگ پبلشنگ کمیٹی' ۱۹۵۹ء، ص ۴۲۸۔

ملک الشعرا بیجاپور محمد نصرت نصرتی کی شاہکار، رزمیہ مثنوی ''علی نامہ'' کو پروفیسر عبدالمجید صدیقی نے مرتب کر کے شائع کیا۔مقدمہ میں مصنف نے شاعر اور مثنوی کے حوالہ سے تفصیلی بات کی ہے۔کتاب کا پیش لفظ میر نواز جنگ نے لکھا ہے۔

اِس ادارہ کی جانب سے شائع ہونے والی تحقیقی و تدوینی کتب سے اُردو زبان کے آغاز و ارتقاء کی تاریخ کے نقوش واضح ہوتے ہیں۔اُردو کے پہلے صاحبِ دیوان شاعر محمد قلی قطب شاہ کا دیوان بھی اسی ادارہ کی تاریخی اہمیت کی حامل کوشش ہے جس کی اشاعت سے اُردو ادب کی تاریخ میں ایک اہم تبدیلی ہوتی گئی اور اصحاب نقد و نظر کو یہ فیصلہ کرنا پڑا کہ اُردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر ولی دکنی نہیں بلکہ محمد قلی قطب شاہ ہے۔دوسرے حیدرآباد میں مقیم مسلمان امراء اور اراکین دولت عثمانیہ کے کتب خانوں سے ادب کے نوادرات کو منظرِ عام پر لانے اور ان کی اشاعت کا بیڑہ اُٹھانے میں اس مجلس نے اہم کردار ادا کیا۔بہمنی، قطب شاہی اور عادل شاہی ادوار کے ادبی کارناموں کو نہ صرف تاریکی سے نکالا بلکہ ان کی ترتیب و تدوین سے علمی و تحقیقی دنیا کو نئے موضوعات بھی دیئے۔ان نایاب اور تاریخی نوعیت کی حامل مثنویوں کو مرتبین نے پرمغز مقدمات کے ساتھ پیش کیا۔یوں یہ ادارہ ایک فرد (نواب میر یوسف علی خاں سالار جنگ) کی مساعی سے آگے بڑھ کر دکن کے نامور تحقیقی ادارہ کی شکل اختیار کر گیا۔

حیدرآباد دکن علمی وادبی ترقیوں کے حوالہ سے ہندوستان کے دوسرے علاقوں سے بالکل مختلف تھا۔ یہاں اہلِ فکر ونظر، صاحبان فہم وذکاء اور دانشوروں نے اپنی مادری زبان (اُردو) میں اعلیٰ تعلیم کے مواقع فراہم کیے۔ حکمرانوں اور دیگر اہم شخصیات نے اُردو دوستی، سرپرستی اور علم پروری کو اپنی زندگی کا شعار بنایا۔ نواب میر یوسف علی خاں سالار جنگ کا شمار بھی ایسی ہی شخصیات میں ہوتا ہے۔ جنہوں نے قدیم ادب کی ضرورت واہمیت کو سمجھتے ہوئے مجلس اشاعت دکھنی مخطوطات، ایسے ادارے کی داغ بیل ڈالی جس نے بے شمار نئی کتابیں صاحبان علم و دانش کے سامنے پیش کیں۔ زوال حیدرآباد (۱۹۴۸ء) کے ساتھ ہی اُردو کا زوال بھی شروع ہوگیا اور یہ نادر و نایاب ادارہ حکومت ہند کی تحویل میں چلا گیا اور پھر اُردو دشمن منصوبہ بندی کا شکار ہوگیا، مجلس نے دکنی مخطوطات کی اشاعت میں عظیم الشان خدمات انجام دیں اور ۱۹۵۸ء تک دو درجن سے زیادہ مخطوطات شائع کیے [۸]۔ اس ادارے کی جانب سے شائع ہونے والی کتب نے قدیم دکنی ادب کی تلاش و ترتیب کے لیے ایک رہنما کا کردار ادا کیا۔ مختلف لائبریریوں میں صدیوں سے موجود مخطوطات کو دکنی زبان وادب کی خدمت کی غرض سے عوامی مطالعہ کے لیے پیش کیا گیا اور یہی تحریک اس ادارہ کا سب سے اہم کارنامہ ہے کیونکہ اُس سے لوگوں میں دکنی زبان وادب سے محبت کے ساتھ ساتھ اپنے تاریخی ورثہ کی حفاظت کا جذبہ بھی پیدا ہوا۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ حیدرآباد کے چند علمی وادبی ادارے از سید اظہر علی ترمذی مشمولہ علمی وآگہی، جلد دوم، ۷۵-۱۹۷۴ء، ص ۲۲۴۔

☆۱۔ حیدرآباد دکن میں علمی وادبی خدمات انجام دینے والے اداروں کے بارے میں معلومات شفیعہ قادری کی کتاب ''حیدرآباد کے علمی وادبی ادارے''، مطبوعہ مکتبہ شعر وحکمت، ۱۹۹۳ء سے لی گئی ہیں۔

۲۔ حیدرآباد کے چند علمی وادبی ادارے از سید اطہر علی ترمذی، ص ۲۲۷۔

☆۲۔ نواب میر یوسف علی خاں سالار جنگ بہادر، عماد السلطنت نواب لائق علی خاں سالار جنگ ثانی کے اکلوتے فرزند اور نواب تراب علی خاں سر سالار جنگ شجاع الدولہ مختار الملک کے پوتے تھے بحوالہ حیدرآباد کے علمی وادبی ادارے از شفیعہ قادری، ص ۵۹۔

۳۔ خطبہ صدارت از سالار جنگ سوم مشمولہ شیرازہ (زور نمبر) مئی ۱۹۶۳ء۔

۴۔ حیدرآباد کے علمی ادبی ادارے از شفیعہ قادری، حیدرآباد، مکتبہ شعر وحکمت ۱۹۸۳ء، ص ۵۶۔

۵۔ رسالہ کارواں (حیدرآباد نمبر) جلد۲، شمارہ ۹، ۱۰، ستمبر اکتوبر، ۱۹۵۲ء، کراچی، کارواں ادب، ص ۴۹۔

۶۔ ابتدائیہ ''رسالہ جامعہ'' مرتب نورالحسن ہاشمی، جلد ۳۳ شمارہ ۵، مئی ۱۹۴۰ء۔

۷۔ حیدرآباد کے علمی وادبی ادارے از شفیعہ قادری، ص ۶۰۔

☆۳۔ اس ادارے کا آغاز میر یوسف علی خاں سالار جنگ کی خواہش پر ہوا۔ اسی نسبت سے اس ادارے کی کتب سلسلہ یوسفیہ اور سالار جنگ پبلیشنگ کے تحت شائع ہوئیں۔ بحوالہ رسالہ سب رس نصیر الدین ہاشمی نمبر، ص ۷۷۔

☆۴: ان کتب کا ذکر رسالہ ''سب رس'' کے نصیرالدین ہاشمی نمبر کے صفحہ ۷۷ پر بھی موجود ہے۔

۸۔ حیدرآباد کے چند علمی اور ادبی ادارے از سید اظہر علی ترمذی، ص ۲۲۷۔

☆☆☆

پاکستانی خواتین افسانہ نگار کے افسانوں میں مشاہداتی عنصر و مقصدیت

ڈاکٹر محمد یوسف خشک*

Abstract:

In this article it has been expressed through research that short stories of women writers from the four provinces (Sindh Punjab, Balochistan & Frontier) of Pakistan are not limited to entertainment but in these short stories such unfelt social problems, which are invisible by usual sight & become dangerous social disease, pointing out with artistic sublimity the different stages of these diseases, are followed by effective remedy, from an individual to regional, national and international social evils.

Despite of all this, why is the speed of progress so slow in these particular circles? What are the basic reasons of this? how this can be eliminated and speed of progress can be accelerated? ,so that the double opportunities can be availed by the generations to see and understand the beauty of universe. This article carries the related material.

ادب کی دنیا میں داستان کے بعد ناول کی ایجاد ویسی ہی ہے جیسے دو انسانوں میں وسائل ملاقات کم یا نہ ہونے کے سبب خط کی ایجاد اسی طرح پھر افسانے کی ایجاد ویسی ہی ہے جیسے خط والے پیغام کو تیز رفتاری سے پہنچانے کی خواہش کے نتیجے میں ٹیلیفون کی ایجاد۔ جس طرح ٹیلیفون جلد از جلد دوسرے تک اپنا پیغام پہنچانے کی خواہش کے نتیجے میں سائنس دانوں کے ذہن کی ایجاد ہے بالکل اسی طرح اپنے معاشرے کو ہر وقت صحتمند رکھنے اور اس میں پیدا ہونے والی اچھائی اور برائی کی نشاندہی اور اس سے فائدہ یا بچاؤ کی تدابیر عام تک فوراً پہنچانے کی خواہش کے نتیجے میں افسانہ ادیب کے ذہن کی ایجاد ہے۔

پیدائش سے لے کر موت تک، سستی سے لے کر جدو جہد تک، بیوقوفی سے لے کر دانشمندی تک، غربت سے لے کر امیری تک، غلامی سے لے کر شہنشاہی تک، فطرت سے لے کے انسانی بناوٹ تک، جسم سے لے کر روح تک، علاقائی رسموں سے لے کر مذہبی عروج تک، گھر سے لے کر گاؤں تک، شہر سے لے کر صوبے تک اور ملک سے لے کر بین الاقوامی معاشرے تک پاکستانی افسانہ نگار خواتین وہ صوبہ سندھ سے تعلق رکھتی ہوں یا پنجاب سے

* صدر شعبہ اردو، شاہ عبداللطیف یونیورسٹی خیرپور سندھ

بلوچستان یا صوبہ سرحد سے ان افسانہ نگاروں کے قلم کے دائرے سے کوئی موضوع باہر نہیں ہے، بلکہ کمال یہ ہے کہ ان کی آنکھیں عام آنکھوں کی طرح ظاہری صورتحال پر گزارا نہیں کرتیں بلکہ ان کی خوردبینی آنکھیں اس کی بنیادی وجوہات پر نہ صرف پہنچ جاتی ہیں بلکہ اس کے بڑھاوے یا خاتمے کے لیے الله لوکی انداز میں اس کا نسخہ بھی واضح کر جاتی ہیں۔

جس طرح کائنات وسیع ہے، اسی طرح اس موضوع میں بھی وسعت پائی جاتی ہے پاکستان کے چاروں صوبوں سندھ، پنجاب، بلوچستان اور سرحد میں لکھے جانے والے چند افسانوں کی معرفت پاکستانی افسانہ نگار خواتین کے زرخیز ذہنوں میں آباد گلشنو ں میں سے چند پھولوں کی خوشبوئیں آپ کی خدمت میں پیش کرتا ہوں۔

بچے اور خواتین افسانہ نگار

ہر قوم کا مستقبل بچوں سے وابستہ ہوتا ہے بچے ہر گھر میں، ہر محلے میں ہوتے ہیں آج جو یہاں تمام نوجوان، زرگ بیٹھے ہیں کل بچے ہی تھے، اگر بچوں کی پرورش پر خاص توجہ دی جائے تو پوری قوم کی تقدیر انسانیت کی تقدیر خود بخود بہتر سے بہترین کی طرف رواں دواں رہے گی۔

افسانہ نویس رقیہ آرزو کا تعلق صوبہ بلوچستان سے ہے آپ کے ایک افسانے کا عنوان ہے، روشنی تک کا سفر۔اس افسانے میں انجم آرا جو اکرم علی کی دوسری بیوی ہے جسے اپنا ایک سالہ خوبصورت بچہ ہے جو ہر وقت اس کی توجہ کا مرکز رہتا ہے مگر وہ اپنی تین سالہ سوتیلی بیٹی بانو کو کبھی بھی پیار و شفقت کی نظر سے نہیں دیکھتی بلکہ اکثر اسے تھپڑ رسید کر دیا کرتی ہے، اتفاق سے اس کا اپنا بچہ باورچی خانے میں اسٹو سے ٹکرا کر جل کے مر جاتا ہے۔ ایک دن بانو روتے روتے سو جاتی ہے آنسو اس کے گال پر خشک ہو جاتے ہیں جس کے نشان واضح ہیں نیند سے اٹھتی ہے اور بانو انجم آرا کے پاؤں سے آ کر چمٹ جاتی ہے۔اس وقت بانو کو اپنا بچہ یاد آ رہا ہوتا ہے اور وہ بانو کا اٹھا کر سینے سے لگا لیتی ہے۔اس طرح اندھیرے کا سفر روشنی میں بدل جاتا ہے۔

بظاہر تو اس افسانے میں مفاہمت اور سمجھوتے کی فضا نظر آتی ہے جو بذات خود ایک بڑا نکتہ ہے لیکن اس کے اندر جو دوسرا نکتہ پس پردہ ہے وہ یہ کہ اپنے بچوں پر توجہ دینے کے ساتھ ساتھ دیگر کے بچوں پر بھی توجہ دینا لازمی ہے کیونکہ نمبر ایک آپ کے بچوں کا مسقبل دیگر کے بچوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے، اس لیے دیگر بچوں کی بہتر تربیت آپ کے بچے کی بہتر مسقبل کی ضمانت ہے۔اگر آپ کے اپنے بچے نہیں ہیں تو آپ کا اپنا مسقبل دیگر کے بچوں سے جڑا ہوا ہے جیسے ہم سب کا ایک دوسرے کے ساتھ۔اس لیے ان کو پہچاننے سے شفقت دینے سے گریزاں نہیں

ہونا چاہئیے ، ورنہ دوسرے تو دور کی بات اگر اپنے بچوں سے بھی شفقت نہ برتی جائے تو اس کے نتائج کس حد تک خطرناک ہو سکتے ہیں ان کی ایک جھلک پر مشتمل عطیہ سید کا افسانہ ''حکایت خونچکاں (۲) ملاحظہ ہو:

اس افسانے میں بچے ماں باپ کی سخت جھگڑالو زندگی میں پلتے بڑھتے ہیں۔ ماں بہت سخت ہے۔ بہن بھائی کی لڑائی میں ۸ سالہ بھائی کو قیدیوں کی طرح پورے دن کے لیے اندھیرے تہ خانے میں بند کر دیتی ہے۔ بیوی سے جگھڑے کے دوران چوٹ لگنے سے شوہر مر جاتا ہے اور بیوی معاشرے کے سامنے اس موت کو حادثہ قرار دیتی ہے، بچہ جواب جوان لڑکا بن چکا تھا اس کی چھٹی حس ارادۂ قتل کو محسوس کر لیتی ہے اور دوسری طرف ماں کی آنکھیں لڑکے کے اندر کا شک پڑھ لیتی ہیں۔ رات کو اپنے بیٹے پر گوشت کاٹنے والے چھرے سے حملہ آور ہوتی ہے لیکن ناکام رہتی ہے اور خود ماری جاتی ہے۔ اس قتل کے بعد یہ لڑکا شہر کے کئی بچوں کو بہلا پھسلا کر گھر لے آتا ہے اور قتل کر تیزابی ڈرموں میں ڈالتا رہتا ہے، جو اس کی عادت بن چکی ہوتی ہے اور اس عمل میں وہ ایک لذت محسوس کرنے کی وجہ اسے دھراتا رہتا ہے۔

اب آپ غور کیجیے پہلے افسانے میں ایک افسانہ نویس خاتون، بچوں سے شفقت بھرے رویے پر زور دیتی ہے اور اس کے فوائد بیان کرتی ہے تو دوسری خاتون افسانہ نگار اپنے ہی بچوں کو شفقت نہ دینے پر اس کی بھیانک نتائج سے آگاہی دیتی ہے اور اپنے افسانے کی معرفت ہدایت دیتی ہوئی ملتی ہے کہ اپنے بچوں کو شفقت دیتے ہوئے گریز نہ کیجیے کیونکہ اس گریز سے ان کی معصومیت مستقبل میں شفقت کے ٹھنڈے سایہ دار شجر میں تبدیل ہونے کے بجائے خاردار گہرے زخم دینے والی درخت کا روپ بھی اختیار کر سکتی ہے جس کے صرف قریب سے گذرنے میں سکون کے بجائے تکالیف کا سامنا ایک کو نہیں پورے معاشرے کو کرنا پڑ سکتا ہے۔

بہتر مستقبل اور صحتمند معاشرے کی ضمانت بچوں کی درست پرورش ہے۔ کہاں پر اور کیسے ہم سے غلطی ہوتی ہے، جہاں سے معاشرہ بیمار ہونا شروع ہو جاتا ہے، ایسی مختلف معاشرتی بیماریوں کی ابتدائی علامات اور ان کے علاج سے پاکستانی خواتین کے افسانے مالا مال ہیں۔

مرد کی گھریلو زندگی کے خارجی اور داخلی الجھنیں اور افسانہ نگار عورت

عام طور پر مسائل کو ہم دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں ایک ظاہری مسائل جو ہر ایک کو نظر آتے ہیں ان کا ہر ایک کے ساتھ اظہار کیا جا سکتا ہے، دوم پوشیدہ مسائل جو نہ تو ہر ایک دیکھ سکتا ہے نہ دکھائے جا سکتے ہیں اور نہ ہی ہر کوئی محسوس کر سکتا ہے دونوں رنگوں سے وابستہ ایک ایک افسانہ بطور نمونہ پیش کیا جاتا ہے۔

کینچلی (۳) یہ بانو قدسیہ (آپ کا تعلق صوبہ پنجاب سے ہے) کا افسانہ ہے جس میں ایک مالدار انجنیئر جو سارا دن دفتر میں مصروف رہنے کے بعد جب گھر آتا ہے تو اس کی بیوی اکثر شاپنگ پر ہوتی ہے، بیٹیاں کسی پارٹی میں یا فلم دیکھنے میں مصروف ہوتی ہیں بیٹا ڈسکو میوزک سننے، موٹر سائیکل چلانے اور ٹیلیفون وٹیلیوژن کے ساتھ مگن رہتا ہے۔ مجموعی طور پر بچوں اور بیوی کی، میاں میں صرف بینک چیک لینے کی حد تک دلچسپی رہ جاتی ہے۔

اس روزمرہ کی بے توجہی زندگی سے تنگ آ کر وہ پاکستان سے کچھ دنوں کے لیے ہندوستان کا رخ کرتا ہے تا کہ اپنے بچپن سے مصافحہ اور اوائل جوانی کی یادوں کو تازہ کر سکے۔ لیکن وہاں بھی سب کچھ بدل چکا ہوتا ہے۔ واپسی پر ایک پہاڑی راستے سے گذر کرتے ہوئے اسے سانپ کی لمبی کینچلی نظر آتی ہے جسے وہ پلاسٹک تھیلی میں ڈال کر اپنے بیگ میں رکھ لیتا ہے۔

گھر واپسی پر سب تحفوں کے منتظر ہوتے ہیں اور حاصل کرنے کے بعد بیوی اور بچے پوچھتی ہیں آپ اپنے لیے کیا لائے ہیں۔ اس وقت وہ اپنے بیگ میں موجود پلاسٹک کا لفافہ نکال کر اس میں سانپ کی کینچلی نکال کر سب کو دکھاتا ہے لڑکیاں کراہت سے اسے چھوتی ہیں تو بیوی حیران ہو کر اس کا منہ تکنے لگتی ہے، تو یہ بتاتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''میں یہ کینچلی لایا ہوں دھرمسالہ سے، جیسے سانپ اپنی کینچلی میں دوبارہ داخل نہیں ہوسکتا۔۔۔۔ ایسے ہی کوئی شخص اپنے ماضی سے نکل آنے کے بعد پھر اس میں داخل نہیں ہوسکتا جب جوانی، بچپن، شہر لوگ۔۔۔۔ دوست، محبوبائیں بچھڑ جاتی ہیں تو پھر ان سے ملاقات نہیں ہوسکتی'' (۴)

لیکن اس کا خاندان اس کی اس بات سمجھنے سے قاصر رہتا ہے صرف لڑکا ساجد ہاتھ بڑھا کر کہتا ہے: ''ابوا سے میں رکھ لوں اپنے کمرے میں، میرے دوست بڑے امپریس ہونگے'' (۵) اور یہ افسانہ ختم ہو جاتا ہے۔

اس افسانے میں مصنفہ کے مقصد اور گہرائی کو مدنظر رکھیں تو اس افسانے میں ہجرت کر کے آنے والے لکھاریوں کے لیے پیغام ہے کہ وہ اپنی تحریروں میں ماضی کو بھول کر حال یعنی پاکستان کے ثقافتی تجربات کی روشنی میں حقیقی صورتحال پیش کریں، لیکن کامیاب تخلیق کی یہی نشانی ہوتی ہے کہ وہ ہر سطح کے قاری پر اپنا تاثر چھوڑنے میں کامیاب ہو۔ اور بانو قدسیہ کا یہ افسانہ بھی ڈائمنڈ کی طرح ہے معاشرے کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتا ہے مثلاً اب اگر اس افسانے پر عام قاری کی طرح غور کریں تو ایک شخص اپنے احساس کو دوسروں کے ساتھ شیئر کر کے خود کو چھوٹا نہیں کرنا چاہتا، لیکن وہ ایک ایسی تنہائی کا شکار ہے جو اندر ہی اندر سے جلا پگھلا کر اسے ختم کیے جا رہی

ہے۔ ہمارے معاشرے میں اسی تنہائی (میلے میں بھی اکیلے) والے مرض میں ہزاروں معتبر شخصیات بیوی بچوں کے باوجود گھری ہوئی ہیں اور یہ مرض جب حد سے زیادہ بڑھ جائے تو خاموشی سے ناجائز رشتے پیدا کرنے سے لے کر خودکشی تک کا روپ اختیار کر لیتے ہیں، اور ایسے نتائج کے لیے پھر قصوروار بھی مردوں کو ٹھرایا جاتا ہے۔ حاصل مقصد یہ کہ جس طرح نیند آدمی کی قوت کو Recharge کر دیتی ہے، اسی طرح گھر اور گھر والوں کی توجہ آدمی میں جینے کی خواہش کو دوبالا کر دیتی ہے۔ لیکن مردوں کے اس بین الاقوامی مسئلے کی وکالت جس خوبصورتی کے ساتھ پاکستانی خاتوں نے اپنے مشاہدے اور قلم کے زور سے کی ہے ایسی مثالیں ادب میں کم ہی ملتی ہیں۔

اسی طرح صوبہ بلوچستان کی افسانہ نگار فردوس انور قاضی کا افسانہ ''تاویج'' (تعویذ) (۶) ملاحظہ ہو:

افسانہ تاویج میں ایک غریب آدمی اس کے تین بچے اور تیز طبیعیت کی مالک بیوی کو دکھایا گیا ہے۔ گھر میں صفائی ذرا برابر نہیں، گندے کپڑے، اوپر سے ہر وقت گالیوں سے بھرا جھگڑا، میاں اس ماحول سے بیزار مگر بیوی کے سامنے منہ نہیں کھولتا۔ ایک ن سخت بھوک کے باوجود روٹی کے بجائے تیز لہجہ ملنے کی وجہ سے بیوی کو تھپڑ مار دیتا ہے۔ میاں میں یہ اچانک تبدیلی دیکھ کر بیوی کو محسوس ہوتا ہے اس پر کسی نے جادو کیا ہے۔ اس کا توڑ نکالنے کے لیے گاؤں کے مولوی کے پاس جا کر اسے سارا قصہ سنا کر آخر میں کہتی ہے کہ کوئی ایسا تاویج دے جس سے میرے میاں پر جادو کا اثر ختم ہو جائے۔ تھوڑے وقفے کے بعد مولوی اسے دو کاغذ تعویذ کی شکل میں چوکور لپیٹ کر دیتے ہوئے پوچھتا ہے۔ تمہارے میاں کو کھانے میں کیا پسند ہے؟ وہ بتاتی ہے آلو، بھنڈی، ٹنڈے جو مجھے پسند نہیں۔ مولوی ہدایت دیتے ہوئے آخر میں کہتا ہے:

> ''گھر اور بچوں کو صاف ستھرا رکھ، ناپاکی سے تعویذ کا اثر ختم ہو جائیگا، چالیس دن تک وہی پکا جو تیرے میاں کو پسند ہے۔ اس پکے ہوئے کھانے پر تعویذ گھما کے پھر میاں کو کھانا دے غصے پر قابو رکھ اگر زیادہ آئے تو دانتوں تلے اس تعویذ کو رکھ دینا کھول کر تعویذ کو نہ دیکھنا ورنہ حرف اڑ جائیں گے اثر ختم ہو جائیگا'' (۷)

گھر واپس آ کر وہ وہی کام کرتی ہے، میاں حیران ہے کہ گھر بچے صاف روایت کے خلاف سکون، خوش تو بہت ہوتا ہے لیکن ڈر کے مارے تعریف نہیں کرتا کہ کہیں پھر غصے میں آ کر گالیاں نہ سنانا شروع کر دے۔ میاں اتنا کچھ تبدیل ہونے کے باوجود جب تعریف نہیں کرتا تو بیوی کو سخت غصہ آ رہا ہوتا ہے خوب گالیاں دینے کو جی چاہتا

ہے مگر مولوی صاحب کی ہدایت کے موجب تعویذ دانتوں تلے رکھ کر ضبط کر لیتی ہے۔

چالیس دنوں تک کوئی جھگڑا نہیں ہوتا اس خوشی میں بیوی مولوی صاحب کو نذرانہ پیش کرنے کی تیاری کر رہی ہوتی ہے تو اتنے میں میاں گھر میں داخل ہوتا اور بیوی کے واسطے خریدا ہوا نیا جوڑا اسے پیش کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ اس نے روزانہ کی مزدوری سے چالیس دن تک کچھ پیسے بچا کر یہ پیار میں خریدا ہے۔ بیوی کی خوشی کی انتہا نہیں رہتی اور میاں کو سمجھاتے ہوئے وہ جوڑا بیٹی کے جہیز کے لیے رکھنا چاہتی ہے، لیکن میاں کے اسرار پر اسے اپنا بنانے کے لیے راضی ہو جاتی ہے اور جلدی جلدی مولوی صاحب کو نذرانہ دے کر اس سے دوسرا تعویذ لے آتی ہے۔

اس افسانے میں ایک طرف تو صبر وسلیقے اور مروت میں سب کچھ جیتتا ہوا دکھایا گیا ہے تو دوسری طرف گھریلو ماحول میں نہ صرف مرد کو پیش آنے والے مسائل کی نشاندہی کی گئی ہے بلکہ اس کی وجوہات کے ساتھ اس کا خوبصورت حل پیش کرتے ہوئے مولوی اور تعویذ کی اہمیت برقرار رکھنے کے ساتھ اس کا راز بھی فاش کر دیا گیا ہے۔ یعنی کسی بھی لمحے افسانہ نگار نے اپنے قاری کو گمراہ نہیں کیا۔

جذبہ وطنیت اور خواتین افسانہ نگار

ہر انسان کو اپنی جنم بھومی سے محبت ہونا اک فطری بات ہے، اپنے مشاہدے کے زور پر اس فطری جذبے کی جڑیں پاتال میں خوبصورتی کے ساتھ رضیہ بٹ نے اپنے افسانے ''جیت'' (۸) میں لگائی ہیں (رضیہ بٹ کا تعلق صوبہ پنجاب سے ہے)۔

اس افسانے میں دو اسکول کے زمانے کے دوست دسویں کے بعد ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ ایک بزنس مین بن جاتا ہے اور دوسرا فوجی افسر۔ اس افسانے میں فوجی افسر محاذ جنگ پر جاتے ہوئے بچے اور بیوی اپنے دوست کے اس زبانی وعدے کے سہارے چھوڑ جاتا ہے کہ اس کی غیر موجودگی میں وہ ان کا خیال رکھے گا۔ فوجی دوست محاذ جنگ پر مارا جاتا ہے اور بزنس مین اپنی ساری خواہشوں کو چھوڑ کر وعدے کا پاس رکھتے ہوئے دوست کی بیوہ سے شادی کر کے ان کے بچوں کا باپ بن جاتا ہے اور پوری عمر کا انہیں تحفظ فراہم کرتا ہے۔ ہمارے معاشرے میں جہاں شادی شدہ عورت سے کنوارے مرد کا شادی کرنا بے وقوفی سمجھا جاتا ہے، اس کے اس عمل کو اس کی ماں اور تمام رشتیدار بخوشی قبول کرتے دکھائے گئے ہیں۔

اس افسانے میں جنگ کیا تباہ کاریاں لاتی ہے؟ اس کے بعد معاشرے پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، بظاہر تنہا نڈر جوان جو محاذ پر لڑ رہے ہوتے ہیں، ان کے کیا احساسات ہوتے ہیں وغیرہ، ایسے لمحات میں باقی قوم کا

برتاؤ کیسا ہونا چاہئیے ؟ جو ہمارا مجاہد نڈر رہو کر میدان جنگ میں وطن کی حفاظت میں مشغول رہے، اور دونوں صورتوں میں ملکی جنگ جیتنے یا جتوانے کی مہم میں زندگی ہارتے ہوئے بھی خود کو کیسے جیتتا ہوا محسوس کر سکتا ہے؟۔ ان تمام سوالات کے جوابات اس افسانے میں پیش کیے گئے ہیں۔

افسانے کا بنیادی مقصد اپنے شہداء کے ورثا کے ساتھ محبت واپنائیت پیدا کرنا اور مجاہد کے اندر بے خوف و خطر میدان جنگ میں مخالف کا مقابلہ کرنے کا جذبہ قوی تر کرنا ہے۔ سپاہی کی موت پر تو ہر آدمی دکھی ہوتا ہے لیکن اس کے بے سہارا بیوی بچوں کے لیے دکھی ہونا اور ان کے دکھ کا مداوا کرنے کے جذبے کو پیدا کرنا ہے۔ اس افسانے میں مشاہدے کی گہرائی اور مقصدیت کے عنصر کا عروج ہے، جنگ کیا ہے کچھ وقت کی مہم کے بعد ہار یا جیت ،لیکن اس جنگ کے حادثات کے بعد پیچھے بچ جانے والوں کے لیے جب زندگی کا میدان، میدان جنگ بن جاتا ہے ایسے میدان کو عام آنکھ نہیں دیکھ سکتی اور نہ حواس محسوس کر سکتے ہیں، ایسے لمحات کو افسانہ نویس اپنے قلم کے کیمرے سے منظر عام پر لا کر پوری قوم کو اپنے فرض کی یاد دہانی کرواتی ہیں۔

اسی طرح قومی جذبے سے بھرپور دوسرا افسانہ بانو قدسیہ کا ''روس سے معذرت کے ساتھ'' ہے(۹)۔اس افسانے میں افسانہ نویس نے ایک پاکستانی اسٹوڈنٹ اور ایک روسی گائیڈ لڑکی کے نظریاتی بحثوں کی معرفت روس کے کلچر، تہذیب، آرٹ، تاریخ، سیاسی، مذہبی نظریات، وہاں کے دریا، موسم، لباس، رہن سہن کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ اپنے افسانے میں سمایا ہے۔ یہ دونوں انتہائی وطن پرست دکھائے گئے ہیں جو دوستی اور محبت کے لمحات مین نظریاتی زہر گھولتے رہتے ہیں۔ ویسے تو یہ پورا افسانہ وطن سے محبت کی گرد گھومتا ہے جس میں اس روسی لڑکی کی وطن سے بے انتہا محبت دکھائی گئی ہے۔

سمرو(کردار کا نام) جب روس میں عورتوں کو سڑکیں دھوتا ہوا دیکھتا ہے تو اس وقت وہ لڑکی سے مخاطب ہوئے کہتا ہے۔

> ''میرے وطن چلو سونیا۔۔۔۔ وہاں عورتیں سڑکیں نہیں دھوتیں، حیدر آباد (سندھ) میں ہماری کوٹھی میں ان گنت ملازم ہیں ایک خانساماں دو نوکرانیاں۔۔۔۔مالی جمعدار تمہیں آرام ہی آرام ملے گا۔''(۱۰)

تو اس کے جواب میں سونیا(کردار کا نام) اپنے ملک کی ریتوں روایات سے محبت کا اظہار کرتے ہوئے کہتی ہے:

> ''میں سبزی نہیں ہوں جو میری نلائی کے لیے، پانی دینے کے لیے دوسرے مقرر

ہوں۔تم ساؤتھ ایسٹ ایشیا کے لوگوں کو آرام سے اتنی محبت کیوں ہے۔۔۔۔۔
کیا تمہیں یہ انسان کی ذلت نہیں لگتی کہ ایک آدمی کے آرام کے لیے دوسرے
آدمی اس کے خدمت گذار بن جائیں۔ میں تو ایسے آرام میں ایک گھنٹہ بھی
خوش نہیں رہ سکتی۔''(۱۱)

اس لمحے سمرواس کے کندھے پر ہاتھ رکھتے ہوئے کہتا ہے:

اگر تمہیں سڑکیں دھونی پڑیں، ہوٹلوں کے فرش چمکانے پڑے، ٹرک چلانے
پڑے تو۔۔۔۔سونیا؟۔۔۔۔۔''تو کیا؟ میں روس کی سڑکیں صاف کرونگی۔
اپنے روس کی۔۔۔ یہ اعزاز کچھ کم نہیں میرے لیے۔تم جیسی شکل وصورت کی
لڑکی تو مہارانی بن کر رہ سکتی ہے اپنے سندھ میں''۔

سمرواسے مزید چھیڑتے ہوئے کہتا ہے: میرے ساتھ چلو جب تک میں کام کرونگا تمہیں کچھ نہیں کرنا پڑیگا۔تمہاری جگہ کھانا بھی پکالیا کرونگا وہ سنجیدگی کے ساتھ کہتی ہے: کیوں؟ میں کوئی لولی لنگڑی ہوں اپاہج ہوں، میں کسی کی دی ہوئی روٹی کیوں کھاؤں؟ میں عورت ہوں ہاتھ پاؤں والی۔

تمہاری مرضی آفرا اچھی تھی
شکریہ ڑمزا چھے نہیں تھے۔(۱۲)

اس طرح ایک درجن سے زیادہ موضوعات پر معلومات فراہم کرنے والا یہ افسانہ اردو سمجھنے والی تمام خواتین میں بڑے خوبصورت طریقے سے عورت کی معاشرتی ذمیداریوں کے ساتھ اس کی حیثیت، مقام، حقوق کے ساتھ ساتھ خصوصاً وطن سے محبت کے جذبے کو اجاگر کرتا ہے۔

جنریشن گیپ اور خواتین افسانہ نگار

جنریشن گیپ پوری دنیا کا مسئلہ ہے اور صوبہ سرحد کی افسانہ نویس فہمیدہ اختر کا افسانہ ''نیا سورج''(۱۳) اسی موضوع پر ہے۔اس افسانے میں ایک لڑکی شادی کے بعد اپنے شوہر کے دل اور گھر کی شہنشاہ دکھائی گئی ہے۔اس نے اپنے پیار کی طاقت کے زور پر اپنی شادی کے ابتدائی دنوں میں گھر کے ساتھ بہنے والی ننھی سی ندی کے کنارے بیری کا درخت لگواتی ہے، جس کے بڑے ہو جانے پر وہ اس میں جھولا ڈال کر جھولا جھولتی ہے۔ جوانی کے بعد بزرگی کا دور آتا ہے، شوہر مر جاتا ہے، بیٹا جوان ہے بہو گھر میں آتی ہے وہ اپنے شوہر سے ندی کنارے بیری کا درخت کٹوا کر ادھر باغ

لگوانا چاہتی ہے اور یہ باوجود کوشش کے کچھ نہیں کر پاتی باغ لگ جاتا ہے اور یہ دیکھتی رہ جاتی ہے۔

یہ افسانہ دو جنریشنس بزرگوں و نوجوانوں کے احساسات کا ترجمان، اور تیسری جنریشن کے لیے پیغام لیے کھڑا ہے۔ ایک طرف بزرگوں اور دوسری طرف نوجوانوں کے احساسات کا ترجمان ہے لیکن تیسرا نقطہ بڑا اہم ہے کہ اس افسانے میں نوجوان نسل کی جیت دکھاتے ہوئے انہیں اپنے آنے والی بزرگی کے دور میں نوجوانوں سے سمجھوتا کرنے کے لیے ذہنی طور پر تیار کیا گیا ہے۔

افسانہ نویس کا بنیادی پیغام یہی ہے کہ جنریشن گیپ اپنے ذہن کی پیداوار ہے، جس طرح ایک پرندے کو پوری جوانی پنجرے میں رکھنے کے بعد آپ آزاد بھی کر لیں تو وہ بجائے آزاد ہوا میں اڑنے کے درختوں پر بیٹھنے کے اِدھر اُدھر گھوم کر دوبارہ پنجرے میں گھس جاتا ہے، بالکل اسی طرح انسان جب خود اپنے لیے مستقل کچھ دائرے بنا لیتا ہے تو اسے اس پنچھی کی طرح دنیا کے دوسرے رنگ اسے دلکش نہیں لگتے، لہٰذا جنریشن گیپ کا بیج آپ کے اندر اس دن پیدا ہو جاتا ہے، جب آپ نے اپنے لیے مخصوص دائرے بنانا شروع کیے۔ مثلاً مخصوص جینٹری میں اٹھنا ہے، مخصوص کھانا کھانا ہے، مخصوص رنگ اور طرز کے کپڑے پہننے ہیں، مخصوص رائٹرز کی کتب پڑھنی ہیں وغیرہ اور یہ بیج پودے سے جلد، درخت کا روپ تب اختیار کرنا شروع کرتا ہے جب آپ باقاعدہ اپنے آپ کو ان دائروں میں محدود کر لیتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے اس افسانے میں ماں نے اپنے آپ کو میاں، خود اور بیری تک مخصوص انداز میں محدود کر لیا تھا، اس لیے اس کو جنریشن گیپ یا میاں کے بعد تنہائی کا احساس ہوتا ہے، لیکن اگر وہ بیٹے میں باپ کو دیکھتی اور خود کو بہو میں جیسے اس کے بزرگوں نے کیا تھا تو وہ گلشن اسے اپنی بیری سے زیادہ پیارا لگتا۔

لہٰذا جنریشن گیپ جو بین الاقوامی مسئلہ ہے، افسانہ ''نیا سورج'' میں اس کی وجوہات اور اس کے حل کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ واضح کیا گیا ہے۔

فضول سماجی رسمیں اور خواتین افسانہ نگار

ہر معاشرے میں کچھ ایسی فضول رسومات ضرور ملتی ہیں جو ذاتی فوائد کی خاطر گھڑ لی جاتی ہیں، مگر اجتماعی طور پر وہ ہمیشہ نقصاندہ ہوتی ہیں اور مسلسل نسلیں ان کی بھینٹ چڑھتی رہتی ہیں۔ ان رسومات کی نشاندہی اور ان کے اثرات کی وضاحت کے ساتھ اس مسئلے کے حل پر مشتمل دو عدد افسانے بطور مثال پیش خدمت ہیں۔

شریف زادی (۱۴) نورالہدیٰ شاہ (آپ کا تعلق صوبہ سندھ سے ہے) کے افسانے کا عنوان ہے۔ جس میں ایک زمیندار اپنی بیٹی کو چھ دن کی عمر میں اپنے بھائی کے معصوم لڑکے کے نام کر دیتا ہے۔ جوانی میں جب وہ لڑکا

شہر پڑھنے آتا ہے تو اس کے ساتھ تعلق کی وجہ سے لڑکی حاملہ ہو جاتی ہے۔ ماں، شوہر (جو گاؤں میں ایک رکھیل عورت کے ساتھ دن گزار رہا ہوتا ہے) اور بیٹوں (جو اکثر اپنی نئی گاڑیوں میں شہر کی لڑکیوں کو گھمانے پھرانے میں مصروف رہتے تھے) کی غیر موجودگی میں نوکرانی کی مدد سے اس کا Abortion کروالیتی ہے۔ لڑکا بیرون ملک پڑھنے چلا جاتا ہے اور کچھ عرصے کے بعد اِنھیں خط لکھ کر آگاہی دے دیتا ہے کہ وہ اب شادی شدہ ہے اور اس لڑکی سے شادی نہیں کریگا۔ لڑکی ہسٹیریا کی مریضہ ہو جاتی ہے ڈاکٹر مشورہ دیتے ہیں کہ لڑکی کی شادی کروالی جائے۔ بھائی اس لڑکے کے قتل کے منصوبے بنانے لگتے ہیں لیکن باپ سب کو ٹھنڈا کرنے والا عقلی فیصلہ سناتے ہوئے کہتا ہے: ''غیرت والے ایک دفعہ جہاں پلو باندھ دیتے ہیں وہیں سے ان کا جنازہ نکلتا ہے'' اور لڑکے کو خط لکھ کر بھیجتا ہے کہ:

''جتنی بیویاں زیادہ اور زمین، اتنی زیادہ مرد کی شان لیکن لکھے ہوئے کھاتے بدلتے نہیں ہیں، جہاں پلو باندھا وہاں نباہا، یہ ہمارے معاشرے کی شان ہے اس لیے لڑکی جب تک زندہ رہے گی تمہاری انتظار میں بیٹھی رہے گی۔'' (۱۵)

لڑکے کی طرف سے خط کا کوئی جواب نہیں آتا اور لڑکی پوری عمر غیرت کے نام پر قائم سماجی رسم کے پیچھے ضایع ہوتی دکھائی گئی ہے۔ اسی طرح مشرق میں مالدار بیوہ عورت کا دوسری شادی کرنا اکثر میکے اور سسرال والوں میں ناپسندیدہ چیز سمجھی جاتی ہے۔ سیدہ حنا کا تعلق صوبہ سرحد سے ہے۔ انہوں نے انٹرویو (۱۶) نامی افسانے میں اس ناپسندیدگی کو عیاں کرنے کے ساتھ اس کے اثرات اور چھوٹکارے کے متعلق معلومات فراہم کی ہے۔

اس افسانے میں ایک پروفیسر ادیب سے کچھ صحافی انٹرویو لینے آتے ہیں کہ آپ نے لکھنا کیسے شروع کیا؟ اس سوال کے جواب میں افسانہ سمایا ہوا ہے۔ وہ انہیں سناتا ہے کہ ان کے ایک بے روزگار دوست کی ایک مالدار بیوہ عورت سے دوستی ہو جاتی ہے، بیوہ خاندانی روایتوں میں جکڑی ہوئی تھی دوسری شادی میکے اور سسرال دونوں کو ناپسند تھی، چنانچہ اس کا دوست بیوہ کی تنہائی کے عذاب کو کم کرنے کے لیے ایک ترکیب نکالتا ہے، جس میں پہلے وہ دونوں منہ بولے بہن بھائی اور پھر بیوہ عورت اسے اپنا منہ بولا بیٹا ظاہر کرتی ہے۔ اسی طرح لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکتے ہوئے دونوں (جنسی طور پر) پرسکون رہتے ہیں۔ مگر عورت کے پیسے کی مدد سے نوجوان بزنس مین اپنا سیٹ اپ بنانے کے بعد بیوہ کو چھوڑ کر ایک جون لڑکی سے شادی کر کے باہر چلا جاتا ہے۔ جس کے بعد بیوہ دوسرے نوجوان کو اپنا منہ بولا
بیٹا بنالیتی ہے۔

اس افسانے میں افسانہ نویس کی دور بین آنکھ نے ایک ایسی حقیقت کو اپنے قلم سے میگنیفائی کر کے سامنے رکھ دیا ہے، جس کو آج بھی میڈیا پر پیش کرنا ناممکن ہے۔ افسانہ نویس خاتون نے مشاہدے کے زور پر دو زاویوں پر روشنی ڈالی ہے۔ جنسی تعلقات ایک فطری عمل ہے، جس پر پابندی ناممکن ہے، بظاہر آپ بیشک اسے روکنے میں کامیاب نظر آئیں مگر وہ گپت راستے زیر عمل ہوتا ہے، جیسے اس افسانے میں بہن بھائی اور بیٹے کے فرضی رشتے کے زیر سایہ ہوا ہے۔

لیکن اس افسانے کا دوسرا بنیادی نکتہ جہاں نوجوان مالی طور پر خود کفیل ہونے کے بعد پسندیدہ عورت کو چھوڑ کر چلا جاتا ہے، وہ کیوں چھوڑ کر چلا جاتا ہے، اس سوال کے جواب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نوجوان کی پرورش بھی ان رسوم اور خیالات کے دائرے میں ہوئی تھی جو بیوہ کے میکے اور سسرال والوں کے ہاں تھے، وہ سب کچھ بچپن سے نوجوان کے لاشعور میں موجود تھا جس پر محبت کے نشے اور وقتی ضرورت واغراض کے پریشر نے دروازہ بند کیا ہوا تھا، اس پریشر کے کم ہونے سے وہ بھی عام رنگ میں رنگ گیا۔ لہٰذا ان افسانوں کو پڑھنے یا سننے کے بعد ان فضول رسومات کے خاتمے کے لیے اس سے وابستہ پوری جنریشن کی شعوری پرورش کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور ان محسوسات کا احساس یہ افسانے پیدا کرتے ہیں، جو ان افسانہ نگار خواتین کا بنیادی مقصد ہے۔

خواتین افسانہ نگاروں کے افسانوں میں بین الاقوامی سماجی فارمولے

قدرتی تخلیق کے اعتبار سے تمام نارمل انسان ایک جیسے ہیں، مگر مواقع اور ذہنی صلاحیتوں کے استعمال کی بنیاد پر ہم مختلف درجوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ افسانہ Mental Case مینٹل کیس (۱۷) (از منور رؤف صوبہ سرحد) اس نظریے کی عکاسی پر مشتمل ہے۔ یہ افسانہ ہائی کلاس جینٹری کے ماحول پر مشتمل ہے۔ اس افسانے کی ابتدا میں دو میاں بیوی مسٹر اور مسز ظہیر کا وقت گذاری کے لیے کلب آنا بہت ہی دلچسپ مشغلہ ہوتا ہے۔ مسلسل ایک ہی ڈگر پر روز روز کے فنکشن، پارٹیوں سے تنگ آ کر مسز ظہیر کے ذہن میں خیال آتا ہے کہ پیسہ اور وقت ضایع کرنے کے بجائے انسانیت کی خدمت یعنی فلاحی کام کیے جائیں، جس کا ذکر اپنے میاں سے کرتی ہے مگر وہ اس منصوبے کو فضول قرار دیتے ہیں۔ مسز ظہیر جو محفلوں کی جان ہوتی تھی وہ اس ماحول کو ناپسند کرنے لگتی ہے اور کلب جوائن کرنے والی نئی لڑکیوں کو اس ماحول میں آنے سے منع کرتی ہے۔ مرضی کے بغیر کلب و دعوتوں میں شوہر کی وجہ سے جاتی تو ہے مگر بہت سادگی کے ساتھ اور اس کی طبیعت میں ایک چڑ چڑا پن آ جاتا ہے۔ ایک دن کسی دوست کے پروموشن کے سلسلے میں پارٹی منعقد کرنے کی بات ہو رہی ہوتی ہے تو مسز ظہیر کے صبر کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے۔

سب کوڈانٹتے ہوئے ناصحانہ لیکچر سناتی ہے۔ پوری محفل بور ہو کر اٹھ کھڑی ہوتی ہے، مسٹر ظہیر بھی مجبوراً اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور تنہا مہمانوں کو گیٹ پر رخصت کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''شاذی (مسز ظہیر) کو کسی Psychiatrist کو دکھانا پڑیگا۔ پوری پارٹی اس خیال کی تائید کرتی ہے جبکہ ظہیر کے ایک دوست اسے مینٹل کیس قرار دیتے ہیں اور مسز ظہیر کے شوہر بھی ان سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''جی جی ہاں میرا بھی یہی خیال ہے۔''

اس افسانے میں دو نمایاں نکتے پائے جاتے ہیں نمبر ایک کہ ارادہ کتنا ہی نیک کیوں نہ ہو لیکن بہتر اسٹریٹیجی ہونا بہت لازمی ہے، بصورت دیگر بیشک کلاس ہائی ہی کیوں نہ ہو، اس پر بضد ہونے سے اپنے لیے مسائل بڑھ سکتے ہیں جیسے اس افسانے میں مسز ظہیر اسٹریٹیجی نہ ہونے کی وجہ سے نارمل ہونے کے باوجود پاگل قرار پائیں۔

اس افسانے میں دھیمے انداز میں جس دوسرے نقطے کو واضح کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی آدمی کی رسوائی کا بنیادی سبب کوئی غیر نہیں اس کے اپنے ہوتے ہیں۔ جیسے اس افسانے میں نارمل مسز ظہیر کے ناصحانہ لیکچر پر جب اس کے اپنے شوہر کہتے ہیں کہ انہیں سائکاٹرسٹ کو دکھانا پڑیگا، تو دوسرے صاحب رائے قائم کرتے ہوئے کہتے ہیں مینٹل کیس معلوم ہوتی ہے۔

یعنی پورے افسانے میں جب تک مسز ظہیر کا اپنا آدمی اس کے خلاف رائے قائم نہیں کرتا تب تک اس کی طرف انگلی اٹھانے کی کسی کو ہمت نہیں ہوتی، لیکن اپنا آدمی جیسے ہی انگلی اٹھاتا ہے تو دوسرا تھپڑ رسید کرنے کا موقعہ نہیں گنواتا۔ اس افسانے میں پیش شدہ بین الاقوامی سماجی فارمولا فرد واحد سے لے کر قوموں کی ترقی و تنزل کی تلاش کے لیے یکساں مفید ہے۔

"Behavoral Studies'' اور خواتین افسانہ نگار

کتے سے لے کر بلی تک، سانڈ سے لے کر ہرن تک، مرغ سے لے کر تیتر تک وہ اپنی خواہشات کی خاطر اپنی ہی جنس کو مارتا ہوا دکھائی ضرور دیتا ہے، لیکن فی میل کے ساتھ اس کا رویہ تقریباً بہتر ہوتا ہے۔ جبکہ انسان دیگر مخلوقات میں اشرف درجہ رکھنے کے باوجود مجموعی طور پر وہ فی میل کو جس طرح جبر کا نشانہ بناتا ہے، اس کی مثال دیگر جانوروں میں کم ملتی ہے۔ افسانہ حوازادی (۱۸) (یہ افسانہ نیلم احمد بشیر کا تحریر کردہ ہے۔ آپ کا تعلق صوبہ پنجاب سے ہے۔) اس طرح کے ایک جبر کی مثال پر مشتمل ہے۔ جس میں ایک آدمی اپنی بیوی کے انتقال کے بعد دوسری شادی کر لیتا ہے اور بچوں سے بے خبر ہو جاتا ہے۔ اس کی بڑی بیٹی، بڑی بہن ہونے کے ناطے اپنے بے سہارا چھوٹے بھائی کو پال پوس کر بڑا کرتی ہے۔ اسی عورت کو (بڑی بیٹی کو) جب اپنا شوہر مکمل طور پر کسی دوسری عورت

میں متوجہ دکھائی دیتا ہے تو وہ اس پر زبانی احتجاج کرتی ہے۔شوہر اپنے فعل پر بضد اور عورت اپنے احتجاج پر، جس کے بعد ظاہر یہ کیا جاتا ہے کہ عورت نے اپنے اوپر مٹی کا تیل گرا کر خود کو جلا ڈالا اور مرگئی۔لیکن اس عورت کی مالکن (جس کے گھر وہ کام کرتی تھی) اس کو شک ہوتا ہے کہ اس نے خود کو نہیں جلایا، لیکن اسے جلایا گیا ہے۔وہ اس کے بھائی سے فون پر بات کرنے کے دوران شک کا اظہار کرتے ہوئے پوچھتی ہے: ''کہیں اس کی ساس، سسر یا خاوند نے تو اسے نہیں جلایا؟ (۱۹) تو بھائی جواب دیتا ہے:

> ''کوئی ایسی بات نہیں تھی کہ آپی اپنے آپ کو ختم ہی کر ڈالے۔آپی کا اپنا ہی قصور تھا۔خوامخواہ اپنے بندے پر شک کرنے لگی تھی۔ بھائی جان نے لاکھ قسمیں کھائیں، بات منوانے کی کوشش کی مگر آپی تو کچھ سننے کو تیار ہی نہیں تھی۔آخر وہ مرد ذات تھا اسے غصہ آگیا اور اس نے آپی کو مارنا شروع کر دیا۔لیکن آپی کی زبان کا تو آپ کو پتہ ہے کتنی لمبی تھی۔آگے سے بولتی جاتی تھی۔وہ تھک ہار کر گھر سے باہر چلا گیا۔بس جبھی آپی نے یہ حرکت کی۔بے وقوفی تھی جی۔۔۔۔''

مالکن پھر سوال کرتی ہے: ''لیکن یہ تو ظلم ہے اس کے میاں نے اسے مارا کیوں؟

اس پر وہ پٹاک سے جواب دیتے ہوئے کہتا ہے:

> ''بیگم صاحبہ عورت کو بھی چاہیے نا کہ اپنی زبان پر کنٹرول میں رکھے''۔

گھر کا معاملہ ہو یا قوم کا، یہ یاد رہے کہ انسان جہاں ذہنی جنگ ہارتا ہے وہاں سے جسمانی لڑائی شروع کرتا ہے۔ویسے تو عورت کو مارنے کا عمل بذات خود مرد (انسان) کو دیگر جانوروں کی بنسبت کم رتبے پر لا کھڑا کرتا ہے، لیکن بے سہارا بھائی جو اپنی بہن کی بدولت جوانی کی سیڑھی چڑھتا ہے، وہ اپنی تمام Moral values بھول کر اپنے قصوروار بہنوئی کو صرف اس لیے بے قصور ٹھہراتا ہے کہ وہ بھی ایک مرد ہے، اس لیے عورت پر ہاتھ اٹھانا مرد ذات کا حق سمجھتا ہے۔

لہٰذا مجموعی طور پر اس افسانے میں نیلم احمد بشیر نے پدرشاہی (Male Dominent) معاشرے میں عورت (Female) کے خلاف اس اجتماعی رویے کو واضح کیا ہے تا کہ اس رویے پر مستقل کام ہو اور اس کا خاتمہ ہو سکے جو اس افسانے کا بنیادی مقصد ہے۔

حاصل مقصد یہ ہے ہماری خواتین افسانہ نگار کی قلمی طاقت کسی بھی حوالے سے کم نہیں ہے انہوں نے

افسانے کو صرف ذریعہ تفریح کی حد تک محدود نہیں رکھا بلکہ اپنے گہرے مشاہدے کو بنیاد بناتے ہوئے واضح مقاصد کے تحت لکھ رہی ہیں۔ وہ سوسائٹی کے مسائل کو سمجھتی ہیں، ان کے حل کے لیے بہترین آئیڈیاز پیش کرتی ہیں اور اپنے وسائل کی حد تک ان کا Implement بھی کرتی ہیں۔ جس کی بدولت سوسائٹی میں رفتہ رفتہ تبدیلی آ رہی ہے۔ مگر مجموعی طور پر اس زاویے سے رفتار بہت سست ہے جس کی دو وجوہات ہیں ایک، ہر کتاب کی زیادہ سے زیادہ پانچ سو یا ہزار کاپیاں چھپتی ہیں دوسرا تیسرا ایڈیشن کم کتب کو نصیب ہوتا ہے۔ جہاں کروڑوں میں آبادی ہو وہاں صرف ایک ہزار بندے کو گائیڈ کیا جائے تو کروڑوں کی ذہنی سطح کو تبدیل کرنے کے لیے زیادہ وقت فطری بات ہے۔ دوسر وجہ یہ ہے کہ اس زاویے سے باقاعدی تحقیقی سلسلہ نہیں چلا، اس سلسلے میں جامعاتی سطح پر تحقیقی تحریک کی ضرورت ہے اگر ان افسانوں میں بذریعہ تحقیق ایسے مفید نکات نکال کر مختلف وابستہ شعبہ جات کی معرفت انہیں قومی پالیسی کا حصہ بن کر Implement کروایا جائے تو چاروں طرف تیزی سے خوشحالی پیدا ہوگی۔ خوشحالی کی بنیاد پر صحتمند آزاد ذہن پیدا ہونگے اور زندگی کے تمام شعبوں میں خوب ترقی ہوگی جو اجتماعی فائدہ ہوگا وہ یہ ہماری ہر جنریشن کو کائنات کی خوبصورتیوں کو دیکھنے اور سمجھنے کے دوگنے مواقع میسر آئیں گے۔

حوالے

۱۔ رقیہ آرزو: ''روشنی تک کا سفر''، مشمولہ: روزنامہ جنگ کراچی، ادبی صفحہ ۲ فروری ۱۹۸۸ء۔

۲۔ عطیہ سید: ''حکایات خونچکان''، مشمولہ حکایات جنون، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۱، ص ۱۴۲۔

۳۔ بانو قدسیہ: ''کینچلی''، مشمولہ ناقابل ذکر، ص ۱۶۸۔

۴۔ ایضاً، ص ۱۶۸۔

۵۔ ایضاً، ص ۱۶۹۔

۶۔ فردوس انور قاضی ڈاکٹر: ''تاوتج''، مشمولہ آخری ٹرین، ابلاغ پبلشرز مین مارکیٹ اردو بازار لاہور ۲۰۰۱ء، ص ۱۱۔

۷۔ فردوس انور قاضی ڈاکٹر: ''تاوتج''، مشمولہ آخری ٹرین، ص ۱۹۔

۸۔ رضیہ بٹ: ''جیت''، مشمولہ جیت، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۱۹۹۹ء ص ۵۔

۹۔ بانو قدسیہ: ''روس سے معذرت کے ساتھ''، مشمولہ ناقابل ذکر، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۱۹۹۹ء ص ۲۲۳

۱۰۔ ایضاً، ص ۲۳۲۔

۱۱۔ ایضاً،ص ۲۳۷۔

۱۲۔ ایضاً،ص ۲۳۷۔

۱۳۔ فہمیدہ اختر:''نیا سورج''،مشمولہ کشمالہ،یونیورسٹی بک ایجنسی بیرونی قابل گیٹ پشاور،سن ندارد ص ۹۔

۱۴۔ نورالہدیٰ شاہ:'' شریف زادی''مشمولہ ہم لوگ(منتخب سندھی افسانوں کے تراجم) مرتب ڈاکٹر حسرت کاسگنجوی،نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی،۱۹۹۷ء ص ۱۸۵۔

۱۵۔ ایضاً ص ۱۸۹

۱۶۔ سید حنا:''انٹرویو''،مشمولہ جھوٹی کہانیاں،پاک ڈائجسٹ پبلی کیشنز ۲۷ بی وحدت کالونی لاہور ۱۶،۱۹۸۵ء ص ۲۲۱۔

۱۷۔ منور رؤف:''مینٹل کیس''،مشمولہ ہم لوگ(منتخب سندھی افسانوں کے تراجم)مرتب ڈاکٹر حسرت کاسگنجوی،نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی،۱۹۹۷ء ص ۱۸۵۔

۱۸۔ نیلم احمد بشیر:''حوازادی''،مشمولہ لے سانس بھی آہستہ،سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۱۹۹۹ء ص ۳۰۔

۱۹۔ ایضاً ص ۴۰۔

۲۰۔ ایضاً ص ۴۱۔

☆☆☆

اُردوناول پرفرانسیسی ناولوں کے تراجم کے اثرات

(تحقیقی وتنقیدی مطالعہ)

ڈاکٹرعقیلہ جاوید* حمیرااشفاق**

Abstract:

This research article examines the impact of French novels on the tradition of Urdu Novel. It argue that only two or three translators like Muhammad Hassan Askari and Dr. Anes Nagi are Familiar with French language while others have used English versions of French novels for translating into Urdu. The paper concludes that some important Urdu novelists learnt the technique and impression used by their French counter parts, from those translations.

ابتدائی دور کے مترجمین (۱۸۹۴ء۔۱۹۲۲ء) کے ہاں ترجمے کے فن کا معیار ادبی نہیں بلکہ مالی فوائد کے حصول کا ذریعہ تھا۔اس سے وہ اصل متن سے اُس حد تک ہی ابلاغ کا کام لیتے تھے جس سے قاری کی دلچسپی قائم رہ سکے۔اسی دلچسپی کی بدولت ناول کی اشاعت زیادہ ہوتی تھی اور ان کو فائدہ پہنچتا تھا۔ان کا مقصد فن کے اس معیار یا معراج کو چھونا ہرگز نہیں تھا۔انہوں نے ترجمے کے لیے ایسی تصانیف کا انتخاب کیا جو زیادہ سے زیادہ بک سکیں اور ان کے مطبع کو فائدہ پہنچ سکے۔اس دور کے نمایاں مترجمین میں کارپردازانِ پیسہ اخبار اور غلام قادر فصیح کا نام آتا ہے۔اس دور میں داستانوں کا عروج تھا۔ بلاشبہ شمالی ہند میں داستانوں کا سلسلہ اٹھارویں صدی کے اواخر سے شروع ہوکر انیسویں صدی کے پہلے دوعشروں تک غالب نظر آتا ہے یہاں تک کہ اردو کے مشہور ناول فسانۂ آزاد کو بھی داستان ہی کہا جاسکتا ہے۔اس دور کے تراجم نے ناول کے فن پر تو کوئی اثر نہیں ڈالا بلکہ ان تراجم کا اسلوب داستانوی انداز کا حامل ہے

(۱۹۲۲۔۱۹۴۷)

اس دور میں نمایاں مترجمین مولوی عنایت اللہ دہلوی (سلامبو)،(ہرو داس)،سعادت حسن منٹو (سرگزشتِ اسیر) کے نام آتے ہیں۔ان کا اپنا کوئی ذاتی ناول تو سامنے نہ آیا لیکن ان کی فکر نے مغرب کی اس صنف سے اثر

* ایسوسی ایٹ پروفیسر،شعبۂ اُردو، بہاءالدین زکریایونیورسٹی، ملتان۔

** لیکچرار،شعبۂ اُردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی،اسلام آباد۔

ضرور قبول کیا۔ سلامبو کا ترجمہ اگر غور سے پڑھا جائے تو اس کی منظر کشی اور فلورا فلورنڈا (عبدالحلیم شرر) اور فردوسِ بریں کی منظر کشی میں کوئی خاص فرق نظر نہیں آتا۔ یہ وہ دور تھا جس میں تاریخ کو ناول کا حصہ بنانے کا رجحان غالب تھا ۔اسی طرح منٹو جس نے اپنے خیالات پر پابندی دیکھی تو ترجمے کے لیے ایسے ناول کا انتخاب کیا جس میں قانون کی بالادستی کے خلاف شدید ردعمل کا اظہار ملتا ہے۔ منٹو کا افسانہ ''نیا قانون'' اور وکٹر ہیوگو کا ''سرگزشتِ اسیر'' اپنے اپنے دور کے قانون کے جبر کا شکار نظر آتے ہیں۔ اسی دور کی حقیقت پسندی نے پریم چند کے فن پر بھی اثر ڈالا۔ اس طرح سماجی حقیقتیں اردو ناول کا حصہ بن کر ابھریں۔ اس کی واضح مثالیں ہمیں گئودان میں نظر آتی ہیں۔ پریم چند کی فکر میں وکٹر ہیوگو کی سی رومانویت اور حقیقت کا رنگ نظر آتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ پریم چند نے باقاعدہ فرانسیسی ادب سے استفادہ کیا ہوگا لیکن انگریزی کے ذریعے فرانسیسی ادب کے نمایاں رجحانات اردو ادب کا حصہ ضرور بنتے جا رہے تھے۔

قیامِ پاکستان کے بعد کے تراجم:

قیام پاکستان کے بعد اور اس سے تھوڑا پہلے اشتراکی رجحانات اور ترقی پسندانہ رویے اردو ناول میں اپنی جگہ بنا چکے تھے۔ اشتراکیت کے نظریات تک رسائی اردو کے قاری کی تراجم کے ذریعے ہی ہوئی۔ اسی طرح خالص حقیقت نگاری نے جب فطرت نگاری کا لبادہ اوڑھا تو بھی اردو ناول اس کے اثر سے اپنا دامن نہ بچا سکا۔ اس کا واضح عکس ہمیں عزیز احمد کے ناولوں میں ملتا ہے۔ عزیز احمد نے فرانسیسی ادب کا مطالعہ کیا اور فرانسیسی افسانہ نگاروں کے تراجم بھی کیے اس طرح ان کی فکر میں یہ رویہ غالب نظر آتا ہے۔ اس ضمن میں ان کے ناول گریز اور آگ کو دیکھا جا سکتا ہے۔

اسی دور میں محمد حسن عسکری کا نام ایک بڑے مترجم کے طور پر آتا ہے، انھوں نے فلابیئر کا مادام بوواری، ستاں دال کا سرخ و سیاہ، ہرمن میل کا مغربی ڈک کا کامیاب ترجمہ کیا۔

ان کے نزدیک ترجمہ کا مقصد موضوع کو اردو میں ڈھال کر پیش کر دینے سے پورا نہیں ہو سکتا۔ ان کے خیال میں کامیاب ترجمہ وہ ہے جس کے ذریعے کسی ترقی یافتہ زبان کے اسالیب کو اپنی زبان میں ڈھال کر پیش کیا جائے تاکہ اپنی زبان کو وسعت اور ترقی ملے۔ اور اس کے مروجہ نقائص کو دور کیا جا سکے۔ حسن عسکری ترجمے کے مختلف رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے رتن ناتھ سرشار کے ''خدائی فوجدار'' سے شروع کرتے ہیں جس کو ڈان کیخوتے کا آزاد ترجمہ کہا جا سکتا ہے۔ اس ناول کو مغربی ناول کا دیسی روپ بھی کہا جا سکتا ہے۔ حسن عسکری اس کے بارے میں رقم طراز ہیں کہ

''کم سے کم یہ ایک ایسی کتاب ہے جس کے نام آپ اردو نثر کی وقیع کتابوں میں سے خارج نہیں کر سکتے اس میں کچھ بھی نہ سہی اتنا تو ہے کہ اس کا تیں چالیس حصہ دلچسپی سے پڑھا جا سکتا ہے۔اردو میں مغربی ادب کے جو ترجمے ہوئے ان کی کیفیت نظر میں رکھیں تو اتنی بات بھی غنیمت معلوم ہوتی ہے۔''(۱)

اس کے علاوہ حسن عسکری نیاز فتح پوری اور اس کے ساتھیوں کی اردو نثر کا تجزیہ کرتے ہیں اس دور میں اردو نثر اور افسانے پر آسکر وائلڈ اور بعض دوسرے جمال پرست مغربی ادیبوں کا اثر غالب نظر آتا ہے۔ان مغربی ادباء کی پیروی میں اردو نثر میں جو اسلوب اختیار کیا گیا وہ اسے ہماری نثر کے لیے نقصان دہ خیال کرتے ہیں۔اس اسلوب میں الفاظ کو بہت کم استعمال کیا گیا۔اور اسکے ساتھ ہی اسمائے صفات کا ناجائز استعمال بھی کیا گیا۔اپنے دو مضامین ''قحط الرجال'' اور ''ادب میں صفات کا استعمال'' میں وہ ان عوامل کی نشاندہی کرتے ہیں جس سے اردو کو نقصان پہنچا ۔وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اردو میں جملہ ''فعل'' پر اختتام پذیر ہوتا ہے اور ''تا تھا'' وغیرہ کی تکرار نثر کے آہنگ کو نقصان دیتی ہے لیکن کبھی کبھی بغیر فعل کے جملہ لکھنا ضروری ہو جاتا ہے جس کو عسکری ''دُم کٹا جملہ'' کہتے ہیں۔(۲)

نیاز فتح پوری کے بعد کے مترجمین میں منٹو اور عسکری کے نام قابل ذکر ہیں جنہوں نے روسی اور فرانسیسی ناولوں کے تراجم کیے۔عسکری منٹو کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں ساتھ ہی وہ روسی ناولوں کے تراجم کو اپنی زبان کی وسعت وترقی میں معاون نہیں پاتے کیونکہ ان کا خیال ہے کہ روسی ادیبوں کے اپنے فن میں بھی فنی عظمت کے باوجود مسائل نثر کا کوئی احساس نہیں ملتا جس کی وجہ سے مترجم بھی ان احساسات سے عاری ہوتا ہے۔

حسن عسکری ترجمے کے فن میں سلاست وروانی کو خوبی نہیں گردانتے۔وہ لکھتے ہیں کہ

''صرف روانی کہہ دینے سے کام نہیں چلتا۔دیکھنے کی بات یہ ہے کہ کیا چیز رواں ہے اور اس کی رفتار اپنی نوعیت کے اعتبار سے کس قسم کی ہے اور پھر رواں ہے تو کس جگہ سیدھے سادے ابتدائی جذبات کی رفتار اور ہوگی، پیچیدہ تجربات کی اور، پھر جب خیال اور جذبہ مل جائے تو ان سب سے ایک ہی قسم کی روانی طلب کرنا تخلیق کا گلا گھونٹنے کے برابر ہے۔''(۳)

وہ ترجمے میں جملے کی چاشنی یا نثر کی خوبصورتی وروانی پر جذبات کی نوعیت کے مطابق اسلوب اور مناسب الفاظ کو ترجیح دیتے ہیں۔ان کا خیال ہے کہ ''اگر مگر لیکن وغیرہ لگا کر جملوں کو جوڑتے چلے جانے سے بڑا جملہ نہیں بنتا، جملوں کا مجموعہ ضرور بن سکتا ہے۔بڑے جملے میں ایک تعبیری احساس ہونا چاہیے، جزوی فقروں کا آپس میں ایک

نامیاتی رشتہ اور ایک جگہ ہونی چاہیے بڑا جملہ تو وہ ہے جس کی نشو ونما اپنے اندر سے ہو(۴)

عسکری اس بات پر بھی شاکی ہیں کہ ہمارے نثر نگاروں نے سلاست اور روانی کے جوش میں استعاروں اور تشبیہوں کو برتنے کی کوشش نہیں کی حالانکہ گنجلک تجربات کے بیان میں ان سے کام لینا ضروری ہو جاتا ہے۔اسی طرح افعال کے برتنے کے سلسلے میں بھی ادباء کے نامناسب رویے کا ذکر کرتے ہیں۔وہ نئے محاورے، نئی تشبیہات اور استعارات تشکیل دینے کے حق میں تھے۔وہ کہتے ہیں کہ محاورات ہماری اجتماعی زندگی کے عکاس اور ترجمان ہیں۔ نئے محاورات کا پیدا نہ ہونا اور پرانے محاوروں سے ادیبوں کا گھبرانا اس بات کی علامت ہے کہ ہمارے ادیب اجتماعی تجربوں سے کٹ گئے ہیں اس لیے ہماری نثر بھی اجتماعی واردات کی عکاسی خال خال نظر آتی ہے۔(۵)

اگر عسکری کے تراجم کا جائزہ لیا جائے تو وہ اپنے تمام نظریات کا عملی نمونہ نظر آتے ہیں۔

۱۹۵۰ء میں حسن عسکری نے فلابیئر کی شہرہ آفاق تصنیف مادام بوواری کا ترجمہ کیا۔اس ترجمے میں نثری مسائل سے حسن عسکری بخوبی عہدہ برآ ہوتے نظر آتے ہیں کیونکہ فلابیئر کا اپنا نثری اسلوب فنی ریاضت کا ثمر تھا۔وہ مشاہدے سے بھی زیادہ نثر کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔اس لیے والٹر پیٹر نے فلابیئر کو "شہیدِ ادب" کا درجہ دیا اور ایذرا پاؤنڈ جیسے بڑے شاعر نے یہاں تک کہہ دیا کہ میرا خیال ہے کوئی بھی شخص فلابیئر کی نثر کو جانے بغیر اچھی شاعری نہیں کرسکتا۔یا دوسرے لفظوں میں یوں کہ اُس نے "مادام بوواری" نہ پڑھا ہو۔

فلابیئر کا اسلوب حسن وفن کاری کا مظہر ہے۔اس لیے ایسے اسلوب کو اس کے تمام فنی تقاضوں کے مطابق اردو کے قالب میں ڈھالنا مترجم کے لیے ناممکن نہیں تو مشکل ضرور تھا۔اس کا اظہار محمد حسن عسکری کچھ یوں کرتے ہیں:

> "فلابیئر نے مختلف قسم کے خیالات کو تقابل یا تضاد کے لیے ایک ہی جملے میں قلم بند کیا ہے میں نے ایسے جملوں کا مطلب لکھنے کی بجائے انہیں ویسے ہی اردو میں منتقل کر دیا ہے۔"(۶)

"مادام بوواری" کے بعد محمد حسن عسکری نے ستاں دال (۱۷۸۳ء۔۱۸۴۲ء) کے ناول "سرخ وسیاہ" کا ترجمہ بھی کیا۔یہ ناول اپنے اسلوب اور کردار نگاری کے حوالے سے فرانسیسی ناول کی روایت میں خاص اہمیت کا حامل ہے۔ جہاں اس ناول میں گہرا سماجی شعور جھلکتا ہے وہاں اسلوب کی فنی خوبیاں بھی قابل ذکر ہیں جن کے ذریعے جذبات کی پیش کش

بڑے تجزیاتی انداز میں کی گئی ہے۔اگر اس تجزیاتی انداز کو جوں کا توں پیش کیا جاتا تو یہ ناول مقالے کی شکل اختیار کر لیتا۔اس لیے مترجم لکھتے ہیں کہ اگر میں اس کے لیے کوئی نیا اسلوب بنانے کی کوشش کرتا تو ڈر یہ تھا کہ اردو کے نقاد پوچھیں گے یہ ناول ہے یا مقالہ؟ مرتا کیا نہ کرتا ستاں دال کی روح سے معافی مانگ کے اس کی خشک عبارت کو تھوڑا سا جذباتی رنگ دے دیا ۔سرخ و سیاہ کا ترجمہ پڑھتے ہوئے ان مشکلات کا احساس نہیں ہوتا جس کا ذکر حسن عسکری نے کیا ہے لیکن کہیں کہیں موقع کی مناسبت سے مترجم نے بھی فکری زبان استعمال کی ہے۔

حسن عسکری نے جذبات کے اس تجزیاتی انداز کو اپنے افسانے ''گٹھلیوں کے دام'' میں اپنانے کی کوشش کی ہے۔جیسے کہ ستاں دال نے سرخ و سیاہ میں اپنایا ہے۔سرخ و سیاہ میں تجزیاتی انداز کی مثال ذیل میں دیکھی جا سکتی ہے:

> ''اس تماشے کے دوران میں دو ایک دفعہ ایسا ہوا کہ مادام ورنیال کے دل میں اس آدمی کی حقیقی تکلیف پر ہمدردی پیدا ہوتے ہوتے رہ گئی جو دس سال سے اس کا ساتھی اور دوست رہا تھا،لیکن حقیقی اور گہرے جذبات میں ہمیشہ خود غرضی شامل ہوتی ہے وہ ہر لمحے اس انتظار میں تھی کہ اب وہ اس گمنام خط کا ذکر کرے گا جو اسے ایک رات پہلے ملا تھا مگر اس نے اس خط کا نام تک نہ لیا۔۔۔۔وہ جاننا چاہتی تھی کہ یہ خط پڑھ کر آدمی کے دل میں کیا خیالات پیدا ہوئے ہیں جس پر اس کی قسمت کا دارومدار تھا کیونکہ قصبات میں رائے عامہ شوہروں کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔اگر کوئی شوہر اپنی بیوی پر بدچلنی کا الزام لگائے تو وہ مفت میں تماشا بن کر رہ جاتی ہے۔یہ ایسی بات ہے جو فرانس میں روز بروز خطرناک بنتی جارہی ہے۔'' (۷)

یہ ناول مغرب کی مقبول ترین تصانیف میں شمار کیا جاتا ہے۔مصنف نے وہیل کے شکار کے موضوع کو علامتی اور استعاراتی طور پر اس قدر وسعت اور رفعت عطا کر دی ہے کہ اس میں سمندر میں زندگی بسر کرنے والے ملاح طبقے کے کرداروں کے نفسیاتی تجزیوں کے ساتھ ساتھ مختلف ازلی وابدی انسانی و کائناتی مسائل کو بھی پیش کیا گیا ہے۔اس کے علاوہ اسالیبِ بیان کے تنوع کی وجہ سے بھی یہ تصنیف اہم ہے۔

فلابیئر یا ستاں دال کے اسلوب کی توانا صورت کے آگے اردو کو اپنی ناتوانی کا احساس تو تھا لیکن حسن عسکری نے کمال مہارت سے کہانی کے تاثر تک قاری کی رسائی کروائی۔انھوں نے اپنے ترجمے کو کہانی سے روشناس کروانے کی بجائے نثری مسائل کو سمجھنے اور نئے تجربات کا وسیلہ بنایا۔

زبانوں کا اختلاط تراجم کے ذریعے جاری تھا کہ مغرب اور مشرق کے نہ صرف کلچر بلکہ مذاہب بھی ایک دوسرے پر اثر انداز ہو رہے تھے۔ یہ اثر بھی صرف اور صرف تراجم کے توسط سے ہی ممکن ہوا۔

انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں جب نشاۃ ثانیہ کی پیدا کردہ سائنس پرستی کا زور شور دھیما پڑ گیا تو دانشِ عرب کے بدن کے زخم ٹھنڈے ہو کر مندمل ہونے لگے تو مغرب کے اہلِ نظر اپنے مسائل کی خاطر دوسری تہذیبوں کی طرف نگاہ دوڑانے پر مجبور ہو گئے۔ انہوں نے اپنی توجہ مشرقی ادیان کی طرف مبذول کر لی لیکن صلیبی جنگوں کے باعث وہ اسلام سے دور ہی رہے اور ہندومت اور بدھ مت کی طرف راغب ہوئے۔ لیکن اسی دوران میں ایک ایسا شخص اسلام کی طرف راغب ہوا جس نے اسلام کی اصل کو پہچانا۔ وہ مغرب کے لیے ایک نئے انقلاب کا پیش خیمہ بنا، وہ رینے گینوں تھا۔

اس نے مشرقی زبانوں میں صرف ایک کتاب جبکہ فرانسیسی میں کئی کتابیں لکھیں۔ وہ ۱۸۸۷ء میں فرانس کے ٹھیٹھ کیتھولک گھرانے میں پیدا ہوئے۔ وہ شروع سے ہی ذی شعور جوان ثابت ہوئے لیکن جب اس کی فکر نے پختگی اختیار کی تو اسے اپنی قوم کی ضلالت و گمراہی مضطرب کرنے لگی۔ چنانچہ انہیں حق کی تلاش ہوئی۔ حقیقت کی تلاش نے انہیں مذہب اسلام کے قریب کر دیا۔ انہوں نے اسلامی نام ''عبدالواحد'' رکھا۔

قبولِ اسلام کے بعد انہیں اطمینانِ قلب نصیب ہوا۔ اس کے بعد انہوں نے مشرقی تصورات کی مغربی زبانوں میں شرح اور مغرب کو ان سے روشناس کروانے کا بیڑہ اٹھایا اور یہ کام پورا کیا۔ انہوں نے ۲۵ کتابیں لکھیں جن میں سے اردو میں بہت کم ترجمہ کی گئی ہیں۔ حالانکہ یہ کتابیں مغرب پرستی اور کئی فکری اور عملی مغالطوں کا سدِ باب کر سکتی ہیں۔

رینے گینوں کے نام کو اردو میں پہلی بار متعارف کروانے کا سہرا حسن عسکری کے سر ہے۔

اس دور تک پہنچتے پہنچتے اردو ناول نے داخلیت کے وہ سارے رخ جان لیے جس نے مغرب کو ادبی بالادستی دے رکھی تھی۔ جب اردو ناول نگاروں نے اپنے باطن میں جھانکنے اور اپنے من کے اضطراب کو محسوس کیا تو اس کی فکر کے سوتے مغرب کی وجودیت سے جا ملے۔ اردو ناول نے وجودی فکر کو متعارف کروانے میں بھی فرانسیسی ناول کے تراجم نے اہم کردار ادا کیا وگرنہ ایک عام قاری یا سطحی قسم کا ادیب اپنی کم علمی کی وجہ سے ان نئے ادبی رجحانات سے ناواقف رہتا۔ آج اگر کسی بھی ناول کا نقاد کسی ناول میں وجودی عناصر کی موجودگی یا غیر موجودگی کا ذکر کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس نے سارتر یا کیر کے گارڈ کے نظریات کو فرانسیسی زبان میں بغور پڑھا ہے بلکہ اس کا وسیلہ زیادہ تر

انگریزی اور عمومی طور پر اردو بنتی ہے اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ ایسے بامعنی اور اہم غیر ملکی تصانیف کے معیاری تراجم کیے جائیں جو اردو کی ترویج اور ترقی میں معاون ثابت ہوں۔

تراجم کی وجہ سے ہی ناول میں نئی ٹکنیک اور پلاٹ میں نئی جہتیں آئیں۔ روسی اور فرانسیسی ناول کے تراجم نے اردو ناول کو مونولوگ یعنی خود کلامی کی تکنیک سے واقف کر دیا۔ اردو میں خود کلامی کی مثال ہمیں انور سجاد کے ناول ''خوشیوں کا باغ'' کے ہیرو اور انیس ناگی کے ناولوں میں بدرجہ اتم دکھائی دیتی ہے۔

> ''خوشیوں کا باغ ۱۹۸۱ء پاکستان کی جدید شہری زندگی کے حوالے سے اپنے عصر کے تضادات کا احاطہ کرتا ہے۔ انور سجاد کے اس ناول کا مرکزی کردار ''میں'' تیسری دنیا کے ایک ایسے ملک کا شہری ہے جہاں مذہب کے نام پر بربریت اور ریاستی تشدد کا بازار گرم ہے۔ اس سارے منظر نامے میں اس کی حیثیت ایک خاموش بے بس تماشائی کی ہے جس کو جبر و تشدد پر قائم نظام نے ایسی بری طرح منتشر کر دیا ہے کہ وہ قوتِ احتجاج کھو چکا ہے۔'' (۷ الف)

پبلک اور پرائیویٹ ورلڈ کو آپس میں ملانے کا تصور بھی فرانسیسی ادب سے ہی اردو میں آیا۔ میرا جی کے کلام میں یہ تصور واضح طور پر جھلکتا ہے۔ ناول میں یہ تصور ہمیں انیس ناگی کے ناول ''میں اور وہ'' میں نظر آتا ہے جس میں ایک شخص اپنے ذاتی اضطراب کو اجتماعی اضطراب کی صورت میں محسوس کرتا ہے اور اجتماع کی تنہائی کو اپنی تنہائی میں مدغم کر لیتا ہے۔

بیانیہ کی تکنیک بھی ہمیں فرانسیسی ناولوں سے ہی ملی بالخصوص ژولا کے ناول میں یہ بیانیہ انداز غالب نظر آتا ہے۔ اردو کے ناول نگاروں میں احمد علی کے ہاں بیانیہ کی یہ تکنیک عمدگی سے پیش کی گئی ہے۔ وہ اس کے استعمال میں داخلی اور خارجی زندگی کو منعکس کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دلی کی ایک رات کا بیان اس طرح سے کرتے ہیں

> Night envelopes the city, covering it like a blanket in the dim star light roofs and the houses and by lanes lie asleep, wrapped in a restless slumber, breathing heavvily as the heat becomes oppressive or shoots through the body like pain in the courtyards on the roofs, in the bylanes. On the roads men sleep on bare beds half naked tired after the sore day's labours.(8)

سجاد ظہیر کے ناول ''لندن کی ایک رات'' میں واقعاتی ناول کے وہ تمام اجزاء پائے جاتے ہیں جو والٹیئر کے

کاندید میں موجود ہیں ان دونوں میں بیانیہ کی تکنیک بھی مشترک ہے۔

قیامِ پاکستان کے بعد علامت نگاری نے بھی اردو ناول میں اپنا رنگ جمایا یہ رجحان بھی فرانسیسی ادب سے ماخوذ ہے۔ اردو میں فاروق خالد کے ناول ''اپنی دعاؤں کے اسیر''، انیس ناگی کے تمام ناول ، انتظار حسین کے ناول، قرۃ العین کے ''آگ کا دریا'' میں یہ علامت نگاری اساطیر کی شکل میں ہو یا کسی اور شکل میں اس کا وجود بہر حال مسلم ہے۔

کامیو کے ناول ''طاعون'' کے مترجم انیس ناگی جب خود ناول ''چوہوں کی کہانی'' لکھتے ہیں تو اس میں کہانی کے اختتام پر ایک چوہیا کا کامیو کے ''طاعون'' کے صفحات کو کتر جانا ایک ایسی علامت بنتا ہے جو اپنی باریکی اور اپنے نظریے میں بے مثال ہیں کیونکہ اس میں طاعون کے دوران شہریوں کا آپس میں تعاون اور موت سے باہم دست و گریباں ہونے کا بیان ہے جبکہ انیس ناگی کے ناول میں اس اجتماع کو موت کے خوف نے منتشر ایک دوسرے کا دشمن اور مضطرب بنا دیا ہے۔

اس لیے تراجم کا کردار اردو ادب کی فکر کو نئے آہنگ دینے میں معاون رہا ہے کیونکہ اردو دان طبقے کی رسائی انگریزی تک تو بمشکل ہے لیکن وہ دوسری زبانوں کو سیکھنے کی طرف توجہ ہی نہیں دیتے اگر ماضی کے ادیبوں کا جائزہ لیں تو چند اشخاص کے سوا کوئی غیر ملکی زبانوں سے واقف نظر نہیں آتا اور جب تک دوسری زبانوں کے علوم اور ادب کا پتہ نہ ہو تب تک اردو کو دوسری زبانوں کے مدمقابل پیش نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اس کا معیار بلند کیا جا سکتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ ترجمہ جو خود ایک بہت بڑا فن ہے اس پر توجہ دی جائے اور اس کی نزاکت اور باریکی کا خیال رکھتے ہوئے دوسری زبانوں کے ادب کو اردو میں منتقل کیا جانا چاہیے۔

حوالہ جات/ حواشی

۱۔ حسن عسکری، مگر ترجمے سے فائدہ اخفائے حال ہے مشمولہ ستارہ یا بادبان، مکتبہ سات رنگ کراچی، ۱۹۶۳ء، ص ۱۶۹ء

۲۔ ایضاً، ص ۱۶۹

۳۔ حسن عسکری، کچھ اردو نثر کے بارے میں، مشمولہ ستارہ یا بادبان، ص ۱۵۷

۴۔ ایضاً

۵۔ حسن عسکری، محاوروں کا مسئلہ مشمولہ ستارہ یا بادبان، ص ۱۴۳

۶۔ پشت سرورق مادام بوواری از عزیز احمد، پہلا ایڈیشن، ۱۹۵۰ء، مکتبہ جدید لاہور

۷۔ ستاں دال، سرخ و سیاہ، مترجم حسن عسکری، ص ۲۳۱، ۲۳۲

۷۔ الف۔ خالد اشرف، ڈاکٹر، برصغیر میں اردو ناول، اردو مجلس دہلی، ۱۹۹۴ء، ص ۷۷

8. Ahmed Ali, Twilight in Delhi, Oxford University Press, 1984, P.1

بیجا پور میں اردو تاریخ گوئی کی روایت

تحریر: ابرار عبدالسلام

Abstract:

BejaPur was the center of cultural and literary activities before empror Aurangeb's conquest of Decen. The Emprors of this region were called Adil Shahi and they were Famous for their support to the writers of this age. In this article the tradition of chronogramism in Beja Pur has been traced. The paper argues that due to this patronage poets like Nusrati and others contributed much to this tradition.

عادل شاہی دور کی علمی و ادبی روایت دو صدیوں (۸۹۵ھ۔۱۰۹۷ھ) پر محیط ہے۔ پہلی صدی دکنی زبان و ادب کے لئے مفید اور ساز گار ثابت نہ ہوئی، کیونکہ پہلی صدی کے تین حکمران یوسف عادل شاہ (۸۹۵ھ۔۹۱۶ھ) اسمٰعیل عادل شاہ (۹۱۶ھ۔۹۴۱ھ) اور علی عادل شاہ (۹۶۵ھ۔۹۸۸ھ) کے زمانہ میں بہمنیہ سلطنت کے برخلاف شاہی دفاتر کو فارسی میں منتقل کر دیا گیا۔ ان بادشاہوں کا شیعیت کی طرف رجحان اور ایران سے روابط کے استحکام کی وجہ سے دکنی زبان و ادب کو حسب توقع فروغ پانے کا موقع نہ مل سکا۔ بقول ابوالنصر خالدی ''ہندوستان کی تاریخ میں بیجا پور پہلا قدم ہے جہاں سے شیعیت کے سرکاری مذہب ہونے کا اعلان ہوا۔[۱] ایران کے بادشاہوں سے، پہلے عادل شاہی حکمران یوسف عادل شاہ کے خوشگوار تعلقات تھے۔[۲] شیعیت کے سرکاری مذہب ہونے کی وجہ سے ایران سے تازہ وارد امرا و علما کی ایک کثیر تعداد بیجا پور آئی۔[۳] چونکہ بیجا پوری سلطنت کے بانی یوسف عادل شاہ کا مذہب شیعہ تھا اور اس نے اس کی تعلیم بھی فارس میں پائی تھی، اس لیے اس نے برسرِ اقتدار آنے کے بعد اس کی ترویج کی کوششیں کیں۔[۴] لہٰذا اس سو سالہ دور میں مقامی زبان کو سرکاری حمایت حاصل نہ ہوسکی۔ جس کے نتیجے میں دکنی زبان اور ادب میں درباری رنگ پیدا نہ ہوسکا۔ اس لیے اس دور کے صرف چند شعرا اور ادیبوں کے کارنامے ہی ہمیں معلوم ہوسکے ہیں۔[۵]

عادل شاہی سلطنت کی دوسری صدی دکنی زبان و ادب کے لیے نہایت ساز گار ثابت ہوئی اس دور میں دکنی زبان کو سرکاری سر پرستی بھی حاصل ہوئی اور س کے زیر اثر ادب کا ایک وافر ذخیرہ بھی تخلیق ہوا۔ اس لیے یہ صدی دکنی

* اُستاد شعبۂ اُردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجوائٹ کالج، خانیوال۔

زبان وادب کے اعتبار سے بڑی اہمیت کی حامل ہے۔اس دور میں شاعری درباری رنگ سے آشنا ہوئی اور اصناف سخن کی باقاعدہ تقسیم بھی ہوئی۔قصیدے اور غزلیں لکھی گئیں،مزاحیہ نظموں کا رواج ہوا اور شاعری میں فکر و اسلوب کی پختگی پیدا ہوئی۔ادب کی اس غیر معمولی ترقی کے منجملہ اور اسباب کے،سب سے بڑا سبب سلاطین وقت کا طبعی میلان بھی تھا۔[٦] شاعری کا ذوق عادل شاہی حکمرانوں کی گھٹی میں پڑا ہوا تھا۔اس خاندان کے جتنے بادشاہ گزرے ان سب میں یہ خصوصیت مشترک نظر آتی ہے۔علم و ادب اور شعر و شاعری کی شاہی سرپرستی نے اسے معاشرے میں مقبول ترین اور معیارِ شرافت بنادیا۔[٧]

جہاں تک نثر کا تعلق ہے۔اس عہد میں نثر کی طرف بہت کم توجہ دی گئی۔یہی وجہ ہے کہ اس دور میں کوئی ادبی کتاب مرتب نہیں ہوئی بلکہ اسلامیات کی کتابیں لکھی گئیں۔اس دور میں شاعری کو جس طرح بلند مرتبہ حاصل ہو گیا تھا،اس کے مقابل نثر کی کوئی قابل ذکر ترقی نہیں ہوئی۔[٨]

اس دور کی پہلی صدی میں ایرانی اثرات، مذہب تشیع کی سرکاری سرپرستی اور فارسی زبان نہ صرف دکنی زبان کی ترقی میں رکاوٹ تھے بلکہ اس سے بالکل تضاد رکھتے تھے۔چنانچہ جب ابراہیم عادل شاہ اوّل نے ایرانی اثرات کو کم کرنا چاہا تو دفتر کو فارسی کی بجائے ہندوی میں کر دیا۔[٩] اور آفاقیوں کو اہم عہدوں سے برطرف کر کے اُن کی جگہ دکنیوں کو ممتاز عہدوں پر فائز کیا۔[١٠] ابراہیم عادل شاہ کے اس عمل نے دکنی زبان کو تیزی سے ترقی کرنے میں مدد دی۔

اگرچہ ابراہیم عادل شاہ اول کے جانشین،علی عادل شاہ اوّل نے ایرانی اثرات بڑھانے کے لئے دفتر پھر فارسی میں منتقل کر دیا لیکن دوسری صدی میں حالات بالکل بدل چکے تھے۔[١١] ابراہیم عادل شاہ کے عہد میں دکنی زبان جن قدموں پر کھڑی ہوگئی تھی وہ علی عادل شاہ کے زمانے میں لڑکھڑائی تو ضرور لیکن وہ قدم بہ قدم آگے بڑھتی رہی۔بیجاپور میں فارسی اثرات تو ضرور رہے لیکن اب ان اثرات نے اپنی قلب ماہیت کرتے ہوئے دکنی زبان کو متاثر کرنا شروع کر دیا تھا۔فارسی شاعری کے زیر اثر دکنی زبان میں ادب تخلیق ہونے لگا۔عادل شاہی عہد کی دوسری صدی میں دکنی زبان کو سرکاری سرپرستی حاصل ہونے اور دکنی زبان کے رواج نے یہاں کے ماحول کو اس حد تک بدل دیا کہ بادشاہِ وقت بھی شعرا کو فارسی کی بجائے دکنی زبان میں شاعری کرنے کا مشورہ دینے لگے۔عبدل کی دربار شاہی میں فارسی علماء و فضلا کی موجودگی کی مرعوبیت کو بادشاہِ وقت کی حوصلہ افزائی اور اپنے ملک کی زبان میں شعر کہنے کے مشورے نے ختم کیا۔چنانچہ انہوں نے دکنی زبان میں ''ابراہیم نامہ'' مثنوی لکھی۔[١٢]

اول اول بیجاپور کے دکنی ادب کی زبان پر ہندوی رنگ غالب تھا لیکن رفتہ رفتہ ہندوی رنگ کی بجائے اس میں فارسی اسلوب سرایت کرتا گیا چنانچہ دونوں اسالیب میں کشمکش کی کیفیت پیدا ہونے لگی اور آخر کار فارسی اثرات نے غلبہ حاصل کرلیا۔ عادل شاہی دور کی پہلی صدی میں مقامی افراد فارسی زبان وادب اور موضوعات کو حسرت آمیز انداز میں دیکھتے تھے۔ اپنی اسی احساس کمتری کو دور کرنے کے لئے انہوں نے فارسی ادب سے ترجموں کا سلسلہ شروع کیا اور فارسی تہذیب، اُردو تہذیب میں ڈھلنے لگی۔ یہ عمل صرف ترجموں تک ہی محدود نہ رہا بلکہ اس میں فارسی زبان کے خیالات بھی اپنے لفظوں اور اپنی زبان میں ادا کیے جانے لگے۔ اس کے ساتھ ساتھ فارسی اصناف سخن و بحور بھی اُردو زبان میں داخل ہوگئے اور از کار رفتہ ہندوی بحور و اوزان رفتہ رفتہ ٹکسال باہر ہوگئے۔ [۱۳]

عادل شاہی دور کی دوسری صدی دکنی زبان وادب کے فروغ اور اس زبان وادب میں فارسی اسلوب و آہنگ کے پھیلنے اور جذب ہونے کی صدی ہے۔ اس دور میں فارسی زبان کا عام رواج کم ہونے کے باوجود اس معاشرے میں فارسی زبان کی تہذیبی و تخلیقی روح کو، اس کے تمام اصناف، علامات، رمزیات، تلمیحات اور اسالیب کو اپنی زبان میں جذب کرنے کی کوشش کی جارہی تھی تاکہ اُردو زبان فارسی زبان کی سطح پر آجائے۔ [۱۴]

عادل شاہی دور میں غزل، مثنوی، مرثیہ، قصیدہ، تقریباً ہر صنف میں طبع آزمائی کی گئی۔ اس دور کے شعرا میں برہان الدین جانم، ابراہیم عادل شاہ، عبدل، آتشی، مقیمی، امین، شوقی، صنعتی، ملک خوشنود، رستمی، دولت، علی عادل شاہ، نصرتی، شاہ ملک، امین، ظہور، ہاشمی، ایاغی، شغلی، علی، کریم، مرتضٰی، حسینی، مختار، مومن، قادر اور معظم قابل ذکر ہیں۔ اس دور میں سینکڑوں شعرا گزرے ہیں۔ مگر تذکرہ نویسوں کی بے التفاتی اور زمانے کی ناقدری کے باعث ان کا کلام ہم تک نہیں پہنچ سکا۔ [۱۵]

اس دور کے فارسی گو شعرا و ادباء میں ظہوری، ملک قمی، حیدر ذہنی، باقر کاشی، سنجر کاشی، ابوطالب کلیم، عبدالقادر نواسی، حسن عسکری کاشانی، نورس قزوینی، محمد نامی تبریزی، خواجہ آقا، عبدالنبی اور ملا محمد قلی قابل ذکر ہیں۔ ابراہیم عادل شاہ، علی عادل شاہ ثانی، خواجہ محمد دہدار فانی، آتشی اور مرزا مقیم وہ شعرا ہیں جنہوں نے دکنی زبان کے ساتھ ساتھ فارسی میں بھی طبع آزمائی کی۔ اس دور میں فارسی نثر نگار علما کی قابل ذکر تصانیف میں رفیع الدین شیرازی کی ''تذکرۃ الملوک''، فزونی استر آبادی کی ''فتوحات عادل شاہی''، محمد قاسم فرشتہ کی ''تاریخ فرشتہ'' اور ظہور ابن ظہوری کی ''محمد نامہ'' اہمیت کی حامل ہیں۔

اس دور کے شعرا فارسی اور دکنی دونوں زبانوں سے واقف ہیں اور دونوں زبانوں میں شعر تخلیق کرتے نظر آتے ہیں۔ عادل شاہی دور کی دوسری صدی فارسی شاعری کے زوال اور دکنی شاعری کے عروج کی صدی ہے۔ اس دور میں عادل شاہی بادشاہوں اور شعرا کا میلان فارسی شاعری کی بجائے دکنی شاعری کی طرف ملتفت ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں دکنی زبان میں فارسی قصوں سے بہت سے تراجم ہوئے۔ ان میں ملک خشنود کی ''جنت سنگار''، شاہ ملک کی ''احکام الصلوٰۃ'' محمد بن ابن عاجز کی ''لیلیٰ مجنوں'' کمال خاں رستمی کی ''خاورنامہ'' اور ''قادرنامہ'' امین کی ''بہرام وحسن بانو'' اور نصرتی کی ''گلشن عشق'' فارسی مثنویوں سے ماخوذ ہیں یا اُن سے متاثر ہو کر لکھی گئیں ہیں۔

عادل شاہی دور میں دکنی شاعری کے عروج کے ساتھ ساتھ تاریخ گوئی کی روایت نے بھی ترقی کی منزلیں طے کیں۔ یہ روایت فارسی روایت کے زیر اثر پروان چڑھی۔ فارسی مثنویوں کے زیر اثر دکنی زبان میں جو مثنویاں لکھی گئیں ان مثنویوں میں فارسی مثنویوں کی طرح شعرا، سال تصنیف، نام تصنیف اور وجہ تصنیف لکھتے نظر آتے ہیں۔ چونکہ مثنویوں کے مقاصد میں ایک مقصد عوام سے گفتگو کرنا تھا۔ اس لیے اول اول مثنویوں میں سادہ لفظی تاریخیں ہی کہی گئیں۔

عادل شاہی دور کی پہلی صدی میں اس کا رواج کم رہا لیکن دوسری صدی میں دکنی زبان کی سرپرستی کے زیر اثر یہ صنف دکن کی مقبول ترین صنف سخن بن گئی۔ ان دو صدیوں میں سینکڑوں مثنویاں لکھی گئیں۔ بقول محمد علی اثر'' دبستان گول کنڈہ اور بیجاپور کے شعرا میں شاید ہی کوئی شاعر ایسا ہو جس نے مثنوی پر طبع آزمائی نہ کی ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ دبستان دکن کے شعرا کی بہترین صلاحیتیں اسی صنف سخن میں ظاہر ہوئی ہیں۔[۱۶] اس دور کے ہر شخص کی خواہش ہوتی تھی کہ وہ مثنوی لکھ کر شہرت عام اور بقائے دوام کے دربار میں جگہ پائے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی رقمطراز ہیں۔'' اس دور میں مثنوی کی صنف اتنی مقبول ہوئی کے ہر شاعر کے دل میں یہ خیال جاگزیں ہو گیا کہ اپنے نام کو بقائے دوام دینے اور اپنی شہرت کو چار چاند لگانے کے لئے یہی صنف سخن بہترین ذریعہ ہے۔[۱۷]

اشرف بیابانی نے ۹۰۹ھ میں ''نوسرہار'' لکھی تو اس میں سال تصنیف اور وجہ تصنیف پر بھی روشنی ڈالی:

بازاں جو کے تاریخ سال بعد از نبی ہجرت سال
نو سو ہووے اگلے نو یہ دکھ لکھیا اشرف تو
نانوں دھریا اس نو سرہار ولے یہ سب دکھ کر بھار [۱۸]

برہان الدین جانم نے ۹۹۰ھ میں ایک طویل نظم ''ارشاد نامہ'' کے نام سے لکھی اس میں سال تصنیف کا ذکر بھی کیا۔

ہجرت نہٗ صد نود مان ارشاد نامہ لکھیا جان [۱۹]

عبدلؔ کا شمار بیجاپور کے اوّلین شعرا میں ہوتا ہے۔ انہوں نے ۱۰۱۲ھ میں مثنوی ''ابراہیم نامہ'' لکھی تو سال تصنیف کا بھی ذکر کیا' لکھتے ہیں:

بچن پھول گوندیوں براہیم نام کیا سہس پر برس بارہ تمام [۲۰]

مثنوی ''یوسف زلیخا'' میں عاجز نے اپنے نام، تخلص، ولدیت اور سال تصنیف پر روشنی ڈال کر مفید معلومات بہم پہنچائیں۔

کہیا یو قصہ بہوت اپروپ ہے ہوئے دکھنی سوں تو بہوت خوب ہے
نبی بعد ہجرت ہوئی یک ہزار چہل چار پر جا کیا بر قطار
محمد اہے نام احمد پدر تخلص میں عاجز ہوا سر بسر [۲۱]

اس مثنوی کے ایک سال بعد ۱۰۴۵ھ میں ملاقطبی نے ''تحفۃ النصائع'' کا دکنی میں ترجمہ کیا تو سال تصنیف بھی لکھا۔

ہجرت تھے دل سال سو سال ہور چالیس پر بھی پانچہ اُتھے
تب یہ مرتب سب ہوا تحفہ سو دکنی نامور [۲۲]

عاجز نے مثنوی ''یوسف زلیخا'' کے دو سال بعد ''لیلیٰ مجنوں'' لکھی تو اس میں بھی سال تصنیف کا ذکر کیا۔

ہزار ہور چہل شش یو ہجرت کے سال ہوئے پرکھیا لیلیٰ مجنوں کے حال [۲۳]

ملک خوشنود نے امیر خسرو کی فارسی مثنوی ''ہشت بہشت'' کا دکنی زبان میں آزاد ترجمہ کیا تو تاریخ سال تصنیف معنوی انداز میں بیان کی:

''ملک خشنود' موتی صاف رولیا اپس کے ناوں کا تاریخ بولیا [۲۴]

''ملک خشنود' (۹۰+۹۶۰) سے اس کا سنہ تصنیف ۱۰۵۰ھ برآمد ہوتا ہے۔

صنعتی نے ''قصہٗ بے نظیر'' ۱۰۵۵ھ میں لکھی۔ اس میں سال تصنیف سے متعلق لکھتے ہیں:

ہزار ایک پر سال پنجاہ وپنج ہوئے تب ہوا پر جواہر یو گنج [۲۵]

۱۰۵۹ھ میں کمال خاں رستمی نے مثنوی ''خاور نامہ'' لکھی۔ مثنوی کے آخری عنوان ''درخاتمت وتاریخ کتاب ومناجات گوید'' میں کتاب کا نام شاعر کا تخلص اور سنہ تصنیف کا ذکر کیا ہے۔

نبی کی جو ہجرت تھے کیتا خیال ہزار پر پچاس اور نو کے تھے سال
کیا رستمی اس وقت یو کتاب بندیا بات کے گوہراں بے حساب
خاور نامہ دکنی کیتا ہوں نام ہمراہ خاوراں پر قصہ سب تمام [۲۶]

۱۱۶۵ھ میں بلاقی نے ''معراج نامہ'' فارسی سے ترجمہ کیا تو سال تصنیف کا اِس طرح ذکر کیا۔

قصہ یہ ہوا سب خلق میں عجب کیا چاند شش میں سو ماہ رجب
ہزار ایک پنج شصت تھیں سال میں سو اتوار کے روز خوش حال میں
کہ معراج نامے کی سن یو خبر حکایت جو بولا ہوں میں مختصر
کیا فارسی کو سو دکھنی غزل کہ ہر عام ہور خاص سمجھیں سگل [۲۷]

بلاقی کے ٹھیک پانچ سال بعد شاہ معظم نے اپنا معراج نامہ تصنیف کیا۔ سال تصنیف یہ ہے:

یونامہ جہاں میں ہوا جب ختم اگیارہ صدی میں اتھے تیس کم
رجب کی ستاویں یونامہ تمام نبی پر ہزاروں درودو سلام [۲۸]

نصرتی نے ۱۰۷۶ھ میں ''علی نامہ'' کی تکمیل کی اس شعر سے سال تکمیل پر روشنی پڑتی ہے:

لکھیا شہ کا میں جس یو کر اُہس ہزار ایک سوستر پہ تھے چھ برس [۲۹]

شاہ ملک نے مسائل دین سے متعلق نظم میں ''احکام الصلوٰۃ'' رسالہ لکھا تو اس کی تاریخ کہی:

سُن یک ہزار ہور ستر پوسات کیا تھا اسی سال میں یو نکات [۳۰]

''تاریخ سکندری'' میں بھی نصرتی نے سال تصنیف کا ذکر کیا ہے۔

سہس ہور اسی پر جو تھے تین سال [۳۱]

شاہ عالم شغلی بیجاپوری نے مثنوی ''پند نامہ'' ۱۰۸۶ھ میں تصنیف کی:

اتھاسن چھ اوپر اسی ایک ہزار ربیع الاوّل ماہ دن ایتوار [۳۲]

مختار نے مثنوی ''معراج نامہ'' ۱۰۹۴ھ میں تکمیل کی:

یو معراج نامہ ہوا ہے تمام سلام علی روح خیر الانام
سنہ تھا یو ہجرت کا اس دن قرار تھے گذرے نود چار پر ایک ہزار [۳۳]

مقیمی نے مثنوی ''چندن بدن و ماہ یار'' ۱۰۹۸ھ میں لکھی تاریخ اس طرح لکھی ہے:

صدی بارھویں میں تھے کم سال دو لکھیا نظم کوں میں نے باطرز نو [۳۴]

سید میراں ہاشمی نے ۱۰۹۹ء میں مثنوی 'احسن القصہ' لکھی تو سال تصنیف کا ذکر بھی کیا:

مرتب کیا میں یہ قصے کوں تو ہزار برس پر جو تھے نود پہ نو [۳۵]

مذکورہ بالا تاریخوں سے صاف مترشح ہے کہ اول اول مثنویوں میں سیدھے سادے انداز میں ہی تاریخیں کہی جاتی رہیں۔ اس کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں۔ اول یہ کہ فارسی کی طرح اردو میں بھی تاریخ گوئی کا آغاز سادہ تاریخوں کے ذریعے ہوا۔ چونکہ زبان اس وقت اپنے ارتقائی مدارج طے کر رہی تھی اس لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ شعرا معنوی تاریخیں کہہ سکیں یا تاریخ میں صنعتوں کو بروئے کار لاسکیں۔ یہ عمل اس وقت شروع ہوتا ہے جب کوئی زبان وادب اپنا ارتقائی سفر مکمل کر چکا ہو۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ چونکہ مثنویوں کا مقصد عوام سے گفتگو کرنا تھا اور عوام سے گفتگو بول چال کے انداز ہی میں ہوسکتی ہے لہٰذا مثنویوں میں بھی بول چال کے انداز ہی میں تاریخیں کہی گئیں لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دکنی زبان وادب میں ذخیرہ الفاظ وافر ہو چکا تھا اور شعرا بھی دکنی (اردو) زبان وادب پر گرفت حاصل کر چکے تھے۔ اس لیے اس عہد میں سادہ تاریخوں کے ساتھ ساتھ معنوی تاریخیں کہنے کی کوششیں بھی کی جاتی رہیں، جیسے ملک خوشنود نے 'جنت سنگار' کی تاریخ 'ملک خشنود' سے حاصل کی۔

عادل شاہی دور میں مذکورہ بالا لفظی تاریخوں کے علاوہ مکتوبی تاریخیں بھی دیکھنے کو ملتی ہیں۔ اس دور کی پہلی نصف صدی دکنی زبان وادب کے نشو ونما کے لیے ساز گار، نہ تھی۔ دوسری نصف صدی میں مقامی زبان میں تخلیقات کا باقاعدہ آغاز شروع ہوا۔ دوسری صدی شعری تخلیقات کے عروج کی صدی ہے۔ اس صدی میں بھی آخری نصف صدی شعری معراج کی صدی ہے۔ جس میں بڑے بڑے باکمال شعرا سامنے آئے۔ اس دور کا ایک بڑا شاعر نصرتی ہے۔ جو بقول ڈاکٹر جمیل جالبی ''تاریخ کی عادلانہ سفاکی'' کی نظر ہوگیا۔ اس دور میں تاریخ گوئی نے بھی خوب ترقی کی۔ اس دور میں نصرتی، صنعتی اور شریف وغیرہ ایسے شعرا ہیں۔ جنھوں نے سادہ تاریخوں کے علاوہ معنوی تاریخیں بھی کہیں۔ معنوی تاریخیں کہنے کے لیے جس مہارت اور زبان پر گرفت کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ ان شعرا میں بدرجہ کمال موجود تھیں۔ ان شعرا کی تاریخوں سے دکنی زبان وادب کے ساتھ ساتھ تاریخ گوئی کے معراج پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اُردو شاعری کی روایت میں نصرتی ایک ایسا شاعر ہے جس نے ایک طرف مثنوی، قصیدہ اور غزل میں اپنی شاعری کے جوہر دکھائے ہیں تو دوسری طرف خوبصورت تاریخیں کہہ کر بھی اپنی صلاحیت اور زبان پر گرفت کا لوہا منوایا ہے۔ اس کی تاریخوں کا ایک کمال یہ ہے کہ وہ تعمیہ، تخرجہ جیسے فنی نقائص سے پاک ہیں۔ ۱۰۷۰ھ میں عادل شاہ

نے پنالہ کا قلعہ فتح کیا تو نصرتی نے اس کی تاریخ کہی:

وہیں یو فتح کی تاریخ نصرتی بولیا علی نے پل میں پنہالہ لیا صلابت سوں [۳۶]

۱۰۶۸ھ میں عبدالصمد کی فرمائش پر کم وبیش چار ہزار اشعار پر مشتمل مثنوی ''گلشن عشق''، لکھی تو اس کی تاریخ خاتمہ میں لکھی۔

دہریا اس کی تاریخ کا جب خیال وہیں ہاتف غیب معجز مقال

کہیا اس کی تاریخ میں ہجرتی مبارک ہے یو ہدیہ نصرتی [۳۷]

محمد عادل شاہ نے جنگ میں فتح پائی تو نصرتی نے پھر تاریخ کہی:

منگیاں تاریخ کہنے میں یوجب نصرت کی ہاتف وئیں

کھیا دل سوں ''کھنڈل مارے علی یک پل میں جوہر کوں'' [۳۸]

اس تاریخ سے (۳۷+۳۴+۶+۷+۱۰۹+۲۵۱+۱۱۰+۳۰+۳۲+۱۰۰+۲۱۴+۶+۷) ۱۰۶۹ھ اور بر آمد ہوتے ہیں۔ نصرتی نے صلابت خاں کے مارے جانے پر ''قطعہ تاریخ بد جوہر'' کے عنوان سے ایک تاریخی قطعہ کہا جس کا آخری شعر یہ ہے:

تس مرگ کے سبب کی جو تاریخ کوئی پوچھے اے نصرتی تو بول کہ '' باغی ہوا موا'' [۳۹]

'باغی ہوا موا'' سے (۱۰۱۳+۱۲+۴۷) ۱۰۷۲ھ بر آمد ہوتے ہیں یہی اس کے مارے جانے کی تاریخ ہے۔

نصرتی کی مندرجہ بالا تاریخوں کے پیش نظر یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس عہد میں زبان وادب اپنے شباب کی انتہائی منزلوں کو چھو چکا ہے اور شعری ادب میں ہر ممکنہ تخلیقی امکانات بروئے کار لائے جا رہے ہیں چنانچہ شاعری میں معنوی تاریخیں کہہ کر اس فن کو بھی تقویت بخشی جا رہی ہے۔ نصرتی کی تاریخیں دکنی زبان پر کامل گرفت، برجستہ گوئی اور اس فن پر قدرت کاملہ کی مظہر ہیں۔

نصرتی ایک طرف سادہ تاریخیں کہتا نظر آتا ہے تو دوسری طرف معنوی تاریخیں کہنے پر بھی قدرت کاملہ رکھتا ہے۔ اس کی تاریخ میں تعمیہ اور تخرجہ جیسے نقائص بھی نظر نہیں آتے۔ جس سے اس کے ایک ماہر تاریخ گو ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کی تاریخوں سے نہ صرف پورے سنین بر آمد ہوتے ہیں بلکہ مادہ ہائے تاریخ میں وقوع پذیر ہونے والے واقعہ پر بھی خوبصورتی سے روشنی پڑتی ہے۔ یہی خوبی اسے اپنے عہد کے دوسرے تاریخ گویوں میں ایک بڑا مقام دلاتی ہے۔ اس کی کہی ہوئی تاریخیں دکنی ادب کی تاریخ میں ایک یادگار حیثیت رکھتی ہیں۔ اگر نصرتی

''تاریخ کی عادلانہ سفاکی'' کی نظر نہ ہو جاتا تو اس کی تاریخیں آنے والے ادوار میں نہ صرف مشعل راہ ہوتیں بلکہ شمالی ہند کی انیسویں صدی کی طرح یہاں سترھویں صدی کے آخر اور اٹھارویں صدی میں تاریخ گوئی کی ایک جاندار تحریک نمودار ہوتی جو شاعری کی طرح تاریخ گوئی میں بھی شمالی ہند کی راہنمائی کرتی۔

صنعتی دور عادل شاہی کا ایک اور ایسا شاعر ہے جسے معنوی تاریخیں کہنے میں بڑا ملکہ حاصل تھا۔مثنوی ''گلدستہ'' میں انہوں نے تاریخ تصنیف کا براہِ راست انداز میں ذکر نہیں کیا بلکہ تخرجہ کا انداز اپنایا ہے۔مثنوی کے سنہ تصنیف کے بارے میں صنعتی کہتا ہے۔

اُتار اس کی تاریخ کہوں بیاں رہو شاد سن کر سب ہی عاقلاں
سنو کان بھر سن اوّل ہجرتی یو ہدیا دیا دل لگت صنعتی
سچ دیکھنا ہے ایتا دھر نظر عدد حرف پر ہے بیاں اس نثر [۴۰]

مذکورہ تاریخ میں ''یو ہدیا دیا دل لگت صنعتی'' سے (۱۶+۲۰+۱۵+۳۴+۴۵۰+۶۲۰) ۱۱۵۵، اعداد حاصل ہوتے ہیں۔جس سے لفظ ''عدد'' کے ۷۸ اعداد خارج کر دینے سے ۱۰۷۷ھ حاصل ہوتے ہیں اور یہی سالِ تصنیف ہے۔نصرتی اس دور کا ایک بڑا شاعر اور ملک الشعرا تھا۔تاریخ کہنے میں اسے یدطولیٰ حاصل تھا۔لہٰذا جب اس کی موت ہوئی تو کسی شاعر نے اس کی بھی تاریخ کہی۔

ضرب شمشیر سوں یو دنیا چھوڑ جاکے جنت میں خوش ہو رہو
سالِ تاریخ آ ملایک نے یوں کہے ''نصرتی شہید اہے'' [۴۱]

''نصرتی شہید اہے'' سے (۷۵۰+۳۱۹+۱۶) ۱۰۸۵ھ مستخرج ہوتے ہیں۔یہی اس کا سال وفات ہے۔مذکورہ تاریخ سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ نصری طبعی موت نہیں مرا بلکہ اسے کسی نے قتل کیا تھا۔

شریف اس عہد کا ایک اچھا غزل گو اور قصیدہ نگار شاعر ہے۔صلح نامہ عادل شاہ کے موقع پر علی کی شان میں قصیدہ لکھتا ہے تو مادہ تاریخ نکالتے وقت یہ شعر اس کی زبان سے نکل جاتا ہے۔

کہا میں سال تاریخ اس وضا مصراع یو سارا
ہوا یوں صلح اورنگ زیب عادل شہ دبانے سے [۴۲]

عادل شاہی دور کی پہلی صدی فارسی زبان کی حکمرانی کی صدی ہے۔پہلی صدی میں عادل شاہی حکمران ماسوائے ابراہیم عادل شاہ کے، فارسی زبان کی سرپرستی کرتے رہے۔فارسی زبان سرکاری طور پر درباروں میں رائج

رہی۔اس عہد میں عادل شاہی درباروں میں فارسی شعرا کا طوطی بولتا تھا۔اگرچہ ابراہیم عادل شاہ نے سرکاری زبان دکنی کو قرار دے دیا تھا لیکن اس کے دربار میں بھی فارسی شعرا موجود رہے اوران کی قدر و منزلت کی جاتی رہی۔ابراہیم عادل شاہ کی مادری زبان اگرچہ دکنی تھی لیکن وہ فارسی بھی خوب بولتا تھا۔[۴۳]

ابراہیم عادل شاہ اوّل اور عادل شاہ ثانی اگر ایک طرف دکنی زبان میں شعر کہتے تھے تو دوسری طرف فارسی میں بھی طبع آزمائی کیا کرتے تھے۔جس سے اس عہد میں شاعری کے چلن پر بھی روشنی پڑتی ہے۔خواجہ دہدار فانی، مقیم اور آتشی، دکنی زبان کے ساتھ ساتھ فارسی میں بھی شعر کہتے تھے۔عادل شاہی عہد میں تقریباً ڈیڑھ سو سال تک اکثر شعرا اور ادیب دونوں زبانوں سے خوب واقفیت رکھتے تھے۔ان میں سے کچھ شعرا ایسے بھی تھے جو ان دونوں زبانوں میں شعر کہنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔دکن میں فارسی زبان تہذیب اور برتری کی علامت بن چکی تھی۔عادل شاہی درباروں میں ایرانی شعرا کی موجودگی اور اُن کی سرپرستی اس بات کی شاہد ہے۔یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی خاص واقعہ رونما ہوتا، درباری شعرا اس کی تاریخ ضرور کہتے۔محمد عادل شاہ ثانی نے ۱۰۶۷ھ میں انتقال کیا تو بہت سے شعرا نے اس کی تاریخیں کہیں۔اس عہد میں اکثر تاریخیں فارسی ہی میں کہی گئیں۔حالانکہ وہ دور جو دکنی زبان کی سرپرستی اور عروج کا زمانہ کہلاتا ہے۔اس دور میں بھی شعرا اہم مواقع کے تاریخیں فارسی ہی میں کہتے نظر آتے ہیں۔میاں عبدالرحمٰن نے ۱۰۹۳ھ میں دکنی میں اپنی لکھی تو اس کی تاریخ ''گنجینہ پاک اسرارِ عشق'' فارسی ہی میں لکھی۔اسی طرح مرزا محمد مقیم نے مثنوی ''چندن بدن و ماہ یار'' دکنی زبان میں لکھی تو اس کے معاصر حکیم آتشی نے اسے فارسی میں بھی لکھا۔[۴۴] ان مثالوں سے دور عادل شاہی کی دوسری صدی میں بھی فارسی شاعری کے رواج کا پتہ چلتا ہے۔

چونکہ فارسی زبان کو ایک عرصہ تک درباری سرپرستی حاصل رہی اس لیے یہ زبان ایک تہذیبی علامت کا نشان بن گئی تھی۔دوسری صدی میں دکنی مثنویوں کو چھوڑ کر مختلف مواقع پر کہی گئی تاریخوں کا جائزہ لیا جاتا ہے تو یہ دیکھ کر حیرانی ہوتی ہے کہ بیشتر تاریخیں فارسی ہی میں کہی گئیں۔اس صدی میں دکنی زبان کی سرکاری سرپرستی کے باوجود اہم مواقع کی تاریخیں فارسی ہی میں نظر آتی ہیں۔عادل شاہی دور کی تاریخی عمارتوں پر جو کتبے لگے ہوئے ملتے ہیں۔ان پر بھی فارسی ہی میں تاریخیں لکھی ہوئی ملتی ہیں۔[۴۵] جس سے اس عہد میں فارسی زبان میں تاریخ گوئی کے رواج کا پتہ چلتا ہے۔

علی عادل شاہ نے دو نہروں کے درمیان ایک خوبصورت باغ تعمیر کروایا جس میں ایک دلکش مسجد بھی تعمیر کروائی تھی۔اس کا نام ''مسجد غالب'' رکھا گیا تھا۔اس مسجد میں ایک ہزار تینتیس (۱۰۳۳) چراغ دان تھے اور یہ

اعداد لفظ ''غالب'' سے برآمد ہوتے ہیں۔[۴۶] ۱۰۴۱ھ میں شاہ حبیب اللہ کا انتقال ہوا تو حسن شوقی نے ''قطب آخرالزماں'' کے الفاظ سے ان کی تاریخ وفات نکالی۔[۴۷]

عادل شاہی دور کی آخری نصف صدی میں بھی فارسی شعرا کو خاصی قدر و منزلت حاصل رہی۔ان کی کہی ہوئی تاریخوں پر بادشاہ وقت انہیں گراں بہا انعامات سے بھی نوازتے رہے۔علی عادل شاہ ثانی کی ولادت ہوئی تو اس وقت کے نامور فارسی شاعر خواجہ آقا جسے دربار میں خاصی قدر و منزلت حاصل تھی، نے شاہزادے کے تولد کی تاریخ فارسی میں کہی۔

شاہ عدالت پناہ خسرو شاہنشہاں　　آں کہ پے بندگیش قامت گردوں خمید
نوگل بستانِ عدل نخل شہنشاہ را　　کرد عطا از کرم خالق عرش مجید
ہاتفے از نہٗ فلک از سر وُدّ و نشاط　　مولد شہزادہ گفت ' کوکب شوکت رسید '

اس قطعے پر بادشاہ وقت نے اسے اتنا انعام دیا کہ وہ مالا مال ہوگیا [۴۸] کوکب شوکت رسید سے (۴۸+۷۲۶+۲۷۴) ۱۰۴۸ھ مستخرج ہوتے ہیں یہی شاہ عادل ثانی کا سال تولد ہے۔سلطان محمد عادل شاہ نے ۲۸ محرم ۱۰۶۷ھ اور دوشنبہ کو نو بجے دن وفات پائی اور اپنے بنائے ہوئے مشہور گول گنبد جسے مول گنبد بھی کہتے تھے، میں مدفون ہوا۔اس کی وفات کی تاریخیں ان کتبوں پر لکھی ہوئی ہیں جو جنوب کے رُخ دروازے کے اندرونی جانب تین رواقوں میں جدا جدا لگے ہوئے ہیں۔تاریخیں یہ ہیں۔

عاقبت محمد محمود شد　　سلطان محمد جنت آشیانی　　محمد شد دارالسلام شد [۴۹]
۱۰۶۷ھ　　۱۰۶۷ھ　　۱۰۶۷ھ

۲۸ محرم روز سہ شنبہ ۱۰۶۷ھ نو بجے دن کے شاہزادہ جواں بخت اور جواں سال علی عادل شاہ ثانی کو انیسویں سال تخت سلطنت پر بٹھایا گیا۔اس موقع پر کسی شاعر نے مولانا ہلالی کے مصرعے کو تاریخ کا حصہ بنا کر یہ قطعہ کہا۔

بہر سال جلوس شاہ دکن　　گفت ہاتف سحر بصوت جلی
نیست آخر دریں سخن حرفے　　جانشین محمد است علی [۵۰]

آخری مصرعے سے شاعر نے تاریخ نکالی ہے۔مادہ تاریخ میں تخرجہ کیا گیا ہے۔جس کی طرف پہلے مصرعے میں اشارہ موجود ہے۔علی کے آخری حرف ''ی'' کے ۱۰ عدد کو پورے مصرع کے اعداد (۴۱۴+۹۲+۴۶۱+۱۱۰) ۱۰۷۷ میں سے نکال دینے سے سال جلوس کی تاریخ ۱۰۶۷ھ مستخرج ہوتی ہے۔عبدالنبی نے سال جلوس کی تاریخ

اس مصرع ''نوبت شاہی زدہ بعد محمد علی'' سے نکالی۔[۵۱]

ملا محمد قلی نے بھی قطعہ تاریخ کہا جس کا آخری شعر ہے۔

سال تاریخ جلوسش خواستم از عقل گفت امیر المومنین بعد از محمد شد علی [۵۲]

علی عادل شاہ ثانی کی تخت نشینی پر جن شعرا نے قطعات تاریخ کہے ان کو بادشاہ نے بہت سے انعام واکرام سے نوازا(۵۳) ڈاکٹر سیدہ جعفر نے ''گلدستہ بیجا پور'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ علی عادہ شاہ ثانی نے صلابت خاں کا سر قلم کر دیا تو اس کی تاریخ کسی شاعر نے یہ کہی تھی۔

بمرد آں جواہر از مہابت عادل [۵۴]

علی عادل شاہ نے ۱۰۸۳ھ میں وفات پائی۔ احمد زبیری نے ''بساطین السلاطین'' میں ایک قطعہ تاریخ نقل کیا ہے جس کا آخری شعر یہ ہے۔

سال وفاتش گفت زالہام بادشاہ دین علی کرد وطن برجناں [۵۵]

مذکورہ بالا تاریخوں کے پیش نظر یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ عادل شاہی دور کی دوسری صدی میں اگرچہ دکنی زبان کو سرکاری سرپرستی حاصل ہوگئی تھی اور بادشاہِ وقت دکنی زبان میں شعر کہنے والے شعرا کا حوصلہ بھی بڑھانے کے ساتھ ساتھ انہیں دکنی زبان میں شعر تخلیق کرنے کا مشورہ دیتے تھے لیکن اہم واقعات اور بیجا پور کی تاریخی عمارتوں پر موجود بیشتر تاریخیں فارسی میں نظر آتی ہیں۔ اسی طرح عادل شاہیوں کی تاریخ ہائے پیدائش و وفات بھی فارسی ہی میں ملتی ہیں جس سے اس موقف کو تقویت ملتی ہے کہ عادل شاہی بادشاہوں کے دور حکومت کی دونوں صدیوں میں تاریخ گوئی پر فارسی عنصر غالب رہا۔ سلاطین وقت کی پیدائش و وفات پر شعرا عموماً فارسی میں قطعاتِ تاریخ کہتے تھے جن پر انہیں بیش بہا انعامات سے نوازا جاتا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ دکنی زبان کی سرپرستی کے باوجود شعرا اور بادشاہوں کے لاشعور میں فارسی زبان نے مرعوبیت قائم کر رکھی تھی اور اس تہذیبی علامت کو وہ نہ چاہتے ہوئے بھی پسند کرنے پر مجبور تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی اکثر تاریخیں فارسی میں نظر آتی ہیں۔

عادل شاہی دور کی آخری نصف صدی میں نصرتی، صنعتی اور شریف ایسے باکمال دکنی تاریخ گو نظر آتے ہیں۔ جن کی تاریخیں اس فن پر ان کی قدرت کاملہ کی مظہر ہیں۔ دکنی زبان میں شاعری ہو یا تاریخ گوئی یہ سب عوامی رجحان اور میلان کی عکاس ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فارسی زبان کا عالم اور شاعر صنعتی فارسی میں شہرت رکھنے کے باوجود جب مثنوی لکھنا چاہتا ہے تو اسے عوامی رجحان کے باعث دکنی زبان میں ہی مثنوی لکھنا پڑتی ہے۔[۵۶]

عادل شاہی دور کی آخری نصف صدی اُردو تاریخ گوئی کیلئے نہایت سازگار ثابت ہوئی۔ اس عہد میں تاریخ گوئی نے اتنی ترقی کر لی تھی کہ شعر الفظی تاریخوں سے آگے بڑھ کر مکتوبی تاریخیں کہتے نظر آتے ہیں۔ یہ دور بیجا پور میں اردو تاریخ گوئی کے عروج کا دور ہے جو انیسویں صدی کے شمالی ہند کی تاریخ گوئی کے عروج کی یاد دلاتا ہے۔ اورنگزیب کی فتح بیجا پور کے بعد یہ روایت پچھلے قدموں ہٹتی نظر آتی ہے۔ کیونکہ بیجا پور کے شمال سے الحاق نے ایک مرتبہ پھر دکنی سرپرستی کی بجائے فارسی سرپرستی کو رواج دیا۔

حواشی/حوالہ جات

۱۔ کچھ دکھنی کلام از ابوالنصر محمد خالدی مشمولہ نوائے ادب بمبئی، جولائی ۱۹۶۴ء، ص ۲۹

۲۔ تاریخ ادب اُردو، ۱۷۰۰ء تک از سیدہ جعفر و گیان چند، جلد اوّل، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی، ۱۹۸۸ء ص ۱۹۵

۳۔ دکنی ادب کا ایک عظیم مرکز بیجا پور، مشمولہ مجلّہ عثمانیہ، دکنی ادب نمبر ۶۴-۱۹۶۳ء، ص ۶۷

۴۔ واقعات مملکت بیجا پور از بشیر الدین احمد جلد اوّل، مطبع مفید عام آگرہ، ۱۹۵۱ء ص ۴۷

۵۔ علی گڑھ، تاریخ ادب اُردو (نگران) آل احمد سرور، شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۶۲ء، ص ۱۹۰

۶۔ ایضاً

۷۔ تاریخ ادب اُردو از ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اوّل مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۵ء ص ۱۸۴

۸۔ دکن میں اُردو از نصیر الدین ہاشمی، نسیم بک ڈپو لکھنو، ۱۹۶۳ء ص ۲۷۶

۹۔ علی گڑھ تاریخ ادب اُردو، ص ۱۹۱-۱۹۰

۱۰۔ تاریخ ادب اُردو، ۱۷۰۰ء، تک جلد اوّل، ص ۳۷۷

۱۱۔ علی گڑھ تاریخ ادب اُردو، ص ۱۹۱

۱۲۔ دیکھئے۔ تاریخ ادب اُردو از ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اوّل، ص ۱۹۴

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ایضاً ص ۲۶۱

۱۵۔ دکن میں اُردو،ص ۸۱-۸۰

۱۶۔ غواصی شخصیت اور فن از محمد علی اثر، اکسل فائن پریس، حیدر آباد، اگست ۱۹۷۷ء، ص ۲۷

۱۷۔ تاریخ ادب اُردو، از ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اوّل، ص ۲۷۲

۱۸۔ علی گڑھ تاریخ ادب اُردو، ص ۲۰۲

۱۹۔ ایضاً ص ۲۲۳

۲۰۔ تذکرہ مخطوطات اُردو از ڈاکٹر محی الدین قادری زور، ترقی اردو بیورو نئی دہلی، جلد اوّل، ص ۲۶۸

۲۱۔ تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند جلد ششم، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ص ۲۴۷

۲۲۔ اُردوئے قدیم از شمس اللہ قادری، منشی نول کشور لکھنو، ۱۹۳۰ء ص ۶۸

۲۳۔ تاریخ ادب اُردو، ۱۷۰۰ء تک جلد دوم، ص ۴۶۸

۲۴۔ تاریخ ادب اُردو، از ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اوّل، ص ۲۵۳

۲۵۔ ایضاً ص ۲۷۵

۲۶۔ خاور نامہ از رستمی مرتبہ شیخ چاند، ترقی اُردو بورڈ کراچی، ۱۹۶۸ء، ص ۸۳۵

۲۷۔ شاہ معظم از ڈاکٹر حسینی شاہد، انجمن ترقی اُردو، آندھرا پردیش ۱۹۷۴ء، ص ۶۴

۲۸۔ ایضاً، ص ۶۴

۲۹۔ تاریخ ادب اُردو، ۱۷۰۰ء، تک جلد سوم، ص ۸۱

۳۰۔ اُردوئے قدیم، ص ۸۸

۳۱۔ تاریخ ادب اُردو از ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اوّل، ص ۲۴۳

۳۲۔ تاریخ ادب اُردو، ۱۷۰۰ء، تک جلد سوم، ص ۳۰

۳۳۔ ایضاً، دوم، ص ۱۶۳

۳۴۔ اُردوئے قدیم، ص ۹۴۔

۳۵۔ تاریخ ادب اُردو ۱۷۰۰ء تک، جلد سوم، ص ۱۷۶۔

۳۶۔ تاریخ اُردو ادب ۱۷۰۰ء تک جلد سوم ص ۴۴ ، دوسرے مصرعے سے (۱۱۰+ ۶۰+۳۲+۱۰۰+۱۰۳+۹۳+۴۱+۵۲۳+۱۱۶) ۱۰۷۵ھ برآمد ہوتے ہیں۔ سیدہ جعفر نے غور نہیں کیا۔ نصرتی

نے پنہالہ کو بغیر ''ہ'' کے لکھا ہوگا۔ کیونکہ اُردو کے قدیم ص ۸۵ اور ملا نصرتی از ڈاکٹر عبدالحق ص ۱۱۴ میں پنہالہ بغیر ''ہ'' ہی پنالہ مرقوم ہے جس کی وجہ سے پورے اعداد ۱۰۷۰ھ مستخرج ہوتے ہیں۔

۳۷۔ اُردو قدیم، ص ۸۶۔

۳۸۔ نصرتی از ڈاکٹر عبدالحق انجمن ترقی اُردو، کراچی، ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۹۔۱۱۸

۳۹۔ علی نامہ از ملا نصرتی مرتبہ عبدالمجید صدیقی، اعجاز پرنٹنگ پریس، حیدرآباد، ۱۹۵۹ء، ص ۹۹

۴۰۔ تاریخ ادب اُردو، ۱۷۰۰ء، تک جلد دوم ص ۴۹۱۔۴۹۰، مذکورہ مادۂ تاریخ میں سیدہ جعفر لفظ صنعتی لکھنا بھول گئیں۔ جس سے نہ مطلوب اعداد و حاصل ہوتے اور نہ ہی شعر کا وزن دُرست ہوتا ہے۔ مادہ تاریخ کو تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند جلد ششم ص ۴۶۳ کو سامنے رکھتے ہوئے درج کیا گیا ہے۔

۴۱۔ تاریخ ادب اُردو از ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اوّل، ص ۳۳۰

۴۲۔ ایضاً، ص ۳۷۶۔ مذکورہ تاریخ سے (۱۲+۶۶+۱۲۸+۲۹۶+۱۰۵+۳۰۵+۶۷+۷۰) ۱۰۴۹، اعداد بر آمد ہوتے ہیں۔ جبکہ مطلوبہ تاریخ ۱۰۷۹ھ ہے۔ ۳۰ کی کمی کس طرح پوری ہوتی ہے۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا۔

۴۳۔ ایضاً، ص

۴۴۔ دیکھیے۔ تاریخ ادب اُردو از ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اوّل ص ۲۴۴

۴۵۔ دیکھیے۔ واقعات مملکت بیجاپور جلد سوم،

۴۶۔ تاریخ ادب اُردو، ۱۷۰۰ء تک جلد اوّل، ص ۲۰۹

۴۷۔ تاریخ ادب اُردو از ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اوّل، ص ۲۸۱

۴۸۔ تاریخ عادل شاہی از نور اللہ مرتبہ ابوالنصر خالدی، اعجاز پرنٹنگ پریس حیدرآباد دکن، ۱۹۶۴ء ص ۲۹

۴۹۔ واقعات مملکت بیجاپور جلد اوّل، ص ۲۶۸، آخری تاریخ سے (۳۰۴+۳۶۷+۳۰۵+۹۲) ۱۰۶۸ ہجری برآمد ہوتے ہیں۔ اس تاریخ میں شاعر نے ایک کی زیادتی جائز رکھی ہے۔

۵۰۔ ایضاً، ص ۲۷۹

۵۱۔ ایضاً، مندرجہ تاریخ میں مصرع سے (۴۵۸+۳۱۶+۱۶+۶۷+۹۲+۱۱۰) ۱۰۶۸ھ برآمد ہوتے ہیں۔ اس تاریخ میں شاعر نے ایک کی زیادتی جائز رکھی ہے۔

۵۲۔ ایضاً مذکورہ تاریخ سے (۲۵۱+۲۲۷+۶۷+۸+۹۲+۳۰۴+۱۱۰) ۱۰۶۸ھ برآمد ہوتے ہیں اس میں بھی

شاعر نے ایک کی زیادتی جائز رکھی ہے۔

۵۳۔ تاریخ عادل شاہی ص ۵۸

۵۴۔ تاریخ ادب اُردو ۱۷۰۰ء تک جلد سوم ص ۴۴۔ مذکورہ تاریخ سے (۲۴۶+۵۱+۲۱۵+۸+۴۴۸+۱۰۵) ۱۰۷۳ھ برآمد ہوتے ہیں۔ جبکہ نصرتی نے اسی موقع پر ''باغی ہوا موا'' سے بھی تاریخ نکالی ہے جس سے ۱۰۷۲ھ برآمد ہوتے ہیں۔ دراصل سیدہ جعفر سے تسامح ہوا۔ ڈاکٹر سیدہ جعفر نے ص ۴۳ پر مرنے والے کا نام سدی جوہر خاں لکھا ہے۔ مذکورہ تاریخ میں بھی ''جواہر'' کی بجائے ''جوہر'' ہوگا۔ اس طرح پورے مصرعے سے ۱۰۷۲ھ جو کہ مطلوب ہے نکلتے ہیں۔ ممکن ہے یہ کتابت کی غلطی ہو۔

۵۵۔ تاریخ ادب اُردو ۱۷۰۰ء تک جلد سوم ص ۴۷، دوسرے مصرع سے (۳۱۳+۶۴+۱۱۰+۲۲۴+۶۵+۲۰۲+۱۰۴) ۱۰۸۲ھ مستخرج ہوتے ہیں۔ ایک کی کمی باقی رہ جاتی ہے۔ ممکن ہے سیدہ جعفر سے پہلا مصرع نقل کرنے میں سہو ہوا ہو اور پورا مصرع اس طرح ہو۔ ''سال وفاتش گفت زروئے الہام''، اور اس مصرع میں لفظ ''الہام'' کی رو یعنی الف کے ایک عدد کو بھی اگر دوسرے مصرع کے اعداد میں شامل کرلیں تو سالِ مطلوبہ ۱۰۸۳ھ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح مذکورہ مصرع جو کہ بے وزن تھا باوزن بھی ہو جاتا ہے۔

۵۶۔ تاریخ ادب اُرواز ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اوّل، ص ۲۷۳

خواجہ فریدؒ کی شعری جمالیات

(تفہیم اور استحسان - چند سوالات)

ڈاکٹر قاضی عابد*

Abstract:

This paper attempts to propose that poets like Baba Farid, Khawaja Farid, Waris Shah, Bulhay Shah & others who composed their verses in different regional, language of Pakistan cannot be critically appreciated using the same poetic analysis for all. The paper argues that different parameters for the appreciation of poetry written a different languages be devised and adopted in order to do justice to these works.

برصغیر پاک و ہند میں یہاں (اس خطے) کی قدیم اور جدید زبانوں کے ساتھ ماقبل نوآبادیاتی (آریائی عہد، سلاطین دہلی اور مغل دربار) اور نوآبادیاتی ادوار میں عجیب وضع کا سلوک روا رکھا گیا اور اب مابعد نوآبادیاتی دور میں بھی ہم لوگ اسی وضع قدیم کے ساتھ پوری ایمانداری کے ساتھ نباہ کئے جا رہے ہیں۔ ماقبل نوآبادتی دور کے آریائی مزاج نے یہاں کی قدیم زبانوں کے ساتھ مخاصمت کا رشتہ قائم کر کے اپنی تقدیس کا جواز پیدا کیا لیکن اس کے ردعمل میں اپ بھرنشیں اور پراکرتیں وجود میں آئیں۔ سلاطین دہلی اور مغل دربار کی فارسی زبان کی سرپرستی نے ان اپ بھرنشوں اور پراکرتوں کو ہند کی جدید زبانوں کی شکلیں عطا کیں جن میں اُردو، ہندی، تلگو، ملیالم، بنگالی، پنجابی، سندھی، سرائیکی اور دیگر علاقوں سے تعلق رکھنے والی زبانوں کو شامل کیا جا سکتا ہے۔ نوآبادتی عہد میں پہلے تو ان نئی زبانوں کی سرپرستی اس طور پر کی گئی کہ یہ فارسی کی حریف ثابت ہو کر اسے دیس نکالا دیں اور پھر خود ان زبانوں کے درمیان بھی رقابت اور تعصب کا بیج بونے کا غیر مختتم سلسلہ شروع ہوا جس کا پہلا ثمر اُردو ہندی تنازعے (۱) کی شکل میں سامنے آیا اور بعد میں مختلف علاقوں میں بولی جانے والی مختلف زبانوں نے خود کو ایک دوسرے کا رقیب سمجھا۔ یوں سب سے زیادہ فائدہ انگریزی زبان کو ہوا جو آج بھی اس ملک میں صاحبی اور حاکمیت کا ایک ذریعہ سمجھی جاتی

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

ہے۔مابعد نوآبادیاتی زمانے کے اپنے رنگ ہیں۔آزادی اور تقسیم کے بعد پاکستان میں پہلے تو اُردو کو واحد قومی زبان قرار دیکر اسے دیگر پاکستانی زبانوں کا حریف قرار دیا گیا اور اُردو کے علاوہ باقی زبانوں کو علاقائی زبانوں کے اقلیتی زمرے میں ڈال دیا گیا حالانکہ یہ سارے رنگ مل کر قومی زبانوں کی قوس قزح تشکیل دے سکتے تھے۔اس طرح دو اڑھائی ہزار سال کے اس عمل میں اس خطے میں بولی جانے والی عوام کی زبانیں اور ان کے تخلیق کار اس توجہ سے محروم رہے جو توجہ کسی نہ کسی طرح اشرافیہ سے تعلق کی بنا پر مختلف ادوار میں دربار سے تعلق رکھنے والی زبانوں کو حاصل رہی۔ ان زبانوں کی زندگی اور حسن ان کے بولنے والوں کے خلوص اور ان زبانوں کے تخلیق کاروں کی تخلیقی دیوانگی (جسے دور حاضر میں مشل فوکو نے اپنی کتاب Madness and Civilization میں تخلیق کار کا سب سے بڑا سرمایہ قرار دیا ہے) کے مرہون منت ہیں۔

برصغیر پاک و ہند میں شعر و ادب اور نقد و استحسان کا سلسلہ نوآبادتی دور میں اُردو زبان کے دائرے میں شروع ہوا۔اردو کے اولین ناقدین تذکرہ نویس تھے۔جنہوں نے اُردو غزل کی شعریات کو مدنظر رکھتے ہوئے نقد و استحسان کے اصول وضوابط اور قواعد منضبط کئے۔حالی سے جدید انداز نقد شروع ہوا تو تنقید کی شعریات تو اخلاقیات کے دائرے کی پابند ہوگئی (۲) لیکن شعری جمالیات نے ایک اور رنگ اور آہنگ اختیار کیا۔اقبال جیسے بڑے تخلیق کار اور ترقی پسند تحریک کی فعالیت اور مضبوط روایت نے نئی شعرح جمالیات کو تشکیل دیا۔اس کے ساتھ ایک نئی تنقیدی بوطیقا بھی جنم لیتی ہوئی نظر آتی ہے جو معاشرے اور تخلیق کار کے درمیان ایک نئے تعلق کی دریافت تھی لیکن یہ نئی تنقیدی بوطیقا ان اُردو، ہندی اور کچھ دیگر بڑی زبانوں جدید ادب اور جدید تخلیق کاروں کی تفہیم اور استحسان سے ہی اپنی دلچسپی ظاہر کرسکی۔

اُردو اور ہندی یا پاک و ہند کی دیگر زبانوں میں تخلیق ہونے والے اس ادب کے متوازی اتنی ہی قدیم ایک اور شعری اور ادبی روایت بھی ہمارے ہاں موجود رہی ہے جو بابا فرید سے لیکر خواجہ فرید تک پھیلی ہوئی ہے۔اس روایت کی ایک اور شکل کبیر سے نظیر (۳) تک عوام کے ساتھ جرت اور تعلق کا ایک نیا نغمہ الاپتی ہوئی نظر آتی ہے۔ یہ وہ روایت ہے جس کی تفہیم اور استحان کے لئے نہ تو کوئی بڑی تنقیدی روایت بن سکی اور نہ ہی اس دور کی تنقیدی

روایت کے پاس وہ بصیرت نظر آتی ہے جو اس بڑے تخلیقی سرمائے کو اس کے درست سیاق وسباق میں سمجھ اور سمجھا سکے یا پھر اس کے نقد و استحسان کا حق ادا کر سکے۔

اصل بات یہ ہے کہ اس شعری دھارے کی طرف جن ناقدین نے توجہ کی ان کی تنقیدی تربیت جس روایت کے زیر اثر ہوئی تھی وہ صرف اُردو غزل کا ہی استحسان کر سکتی تھی۔اُن کے تنقیدی سانچوں کی مدد سے بابا فرید سے خواجہ فرید اور کبیر سے لیکر نظیر تک کی تفہیم یا اُن کی ادبی قدر و قیمت کا تعین ممکن نہ تھا۔یہی وجہ ہے کہ غلام مصطفٰے خان شیفتہ جب نظیر اکبر آبادی پر قلم اُٹھاتے ہیں تو انہیں ان کا تنقیدی شعور نظیر کے فن کی قدر و قیمت کے تعین سے روک دیتا ہے اور وہ اسے بازاری شاعر اور اس کی بے مثال ولازوال شعری زبان کو سوقیانہ کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں۔غلام مصطفٰے خان شیفتہ سے لیکر دورِ حاضر کے ناقدین کی یہ ساری جماعت (چند استثنائی مثالوں کو چھوڑ کر) پاکستانی زبانوں میں تخلیق ہونے والے شعری سرمائے کی درست تنقیدی تناظر میں تحسین کرنے سے قاصر ہے۔

دراصل یہ سارے ناقدین ایک خاص وضع کا تنقیدی مزاج اور مذاق رکھتے ہیں جس نے ان کے لئے ایک خاص وضع کی شعری جمالیات/ شعریات متشکل کی ہوئی ہے۔اس شعری روایت کی تفہیم کے لئے جس ندرت یا جدت یا پھر وضعی قوت کی ضرورت ہے وہ ہمارے ان ناقدین کے پاس نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ خواجہ فرید آج بھی اپنے نقاد کے انتظار میں ہے جو نئی وضع شدہ شعریات کی مدد سے فرید کی شعری جمالیات کی توضیح کر سکے۔

فرید کو اس وقت ان ناقدین کی ضرورت نہیں جو اب تک فریدیات پر قلم اُٹھاتے رہے ہیں کیونکہ یہ جن تنقیدی سانچوں کی مدد سے فرید کی شعری جمالیات کو کھولنا چاہتے ہیں ان کی مدد سے ایسا ممکن نہیں۔اس وقت اس امر کی ضرورت ہے کہ نصر اللہ خان ناصر، حفیظ خان، اشولال اور رفعت عباس جیسے لوگ آگے بڑھیں جو ایک نئی تنقیدی بوطیقا جنم دینے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ان لوگوں کے لئے رفیق خاور جسکانی کا کام نقش کفِ پا کا درجہ رکھتا ہے۔ پاکستانی زبانوں کی تفہیم و تنقید کے لیے ہمیں ان کی شعری جمالیات کو سمجھنا ہوگا (۴) اور اُس نئی تفہیم شدہ شعری جمالیات کی مدد سے ایک نئی تنقیدی بوطیقا جنم لے گی۔ایک نئی روایت جو قدیم سرمائے کو بہ انداز دگر داور درست سیاق وسباق میں سمجھ بھی سکے اور سمجھا بھی سکے اور اس روایت کی تنقیدی تحسین بھی ممکن بنا سکے۔

فرید کی شعری جمالیات پر چند باتیں کرنے سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ شعری جمالیات آخر کیا شے ہے۔کیا کسی شاعر کی شعری جمالیات محض اس کی فکر کے کسی بھی طرح کے اظہار کا نام ہے اور اس میں اہمیت صرف موضوع کی ہوتی ہے تو پھر اقبال اور حزیں لدھیانوی اور فیض اور نیاز حیدر میں کیا فرق ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ نقاد اگر آرنلڈ کی زبان میں کسی ذاتی مغالطے کا اسیر ہو کر اس فرق کو نہ بھی سمجھے تو کوئی مضائقہ نہیں وقت کی قوت اور فیصلہ ادب کی تاریخ میں حزیں لدھیانوی اور نیاز حیدر کا نام حاشیے پر بھی نہیں لکھنے دیتے۔دوسری بات یہ ہے کہ کیا شعری جمالیات صرف محض اظہار کے حسن کا نام ہے اگر یہ حقیقت ہے تو پھر کروچے اور اس کے مقلد تخلیق کار آج تک فکر سے عاری فن پارہ تخلیق کرنے میں کیونکر کامیاب نہیں ہو سکے۔اصل بات یوں ہے کہ شعری جمالیات فکر کی قوت اور اظہار کے حسن کی نامیاتی وحدت کا نام ہے۔ایک ایسا کُل جسے کسی بھی تجرباتی عمل سے گزار کر الگ الگ نہ کیا جا سکے بلکہ ان کے امتزاج کے اندا ایک ایسا تخلیقی اہتزاز ہوتا ہے جو لانجائنس کے بقول انسانوں کو ارفعیت یا ترفع کی طرف لے جاتا ہے۔ایک ایسی آگہی جو سرشاری عطا کرے یا پھر ایسی سرشاری جو آگہی عطا کرے۔

فرید کی شعری جمالیات بھی فکر کی توانائی اور اظہار کے حسن کے تال میل سے جنم لیتی ہے۔اس شعری جمالیات کی تنقیدی تحسین کیلئے اُردو کی کلاسیکی شعریات ہماری مدد نہیں کر سکتی کیونکہ فرید اُردو کا اچھا شاعر ہونے کے باوجود اپنی سرائیکی شاعری میں اُردو کی کلاسیکی شعری روایات سے ہٹ کر اپنی ایک تخلیقی دنیا وضع کرتا ہے جس کا رشتہ بابا فرید، شاہ لطیف، بلھے شاہ، شاہ حسین اور رحمان بابا کی شعری روایت سے ہے۔

فرید کی شعری جمالیات تجرید کی بجائے تجسیم کے رنگ و آہنگ کی حامل ہے۔دراصل ہندوستانی مزاج تجسیم کا ہی حامل ہے۔وہ اپنی گردوپیش کی مانوس اشیاء کو دیکھتا محسوس کرتا اور پھر بیان کرتا ہے۔اُردو غزل کی تجرید پسندی کے برعکس فرید کے ہاں تجسیم سے لگاؤ کے فنی مظہر بہت واضح دکھائی دیتے ہیں۔اس کی حسیاتی دنیا بھی خوگرِ پیکرِ محسوس ہے۔یہاں تک کہ وحدت الوجود کے تجربے کے بیان میں بھی فرید کے ہاں تجسیمی انداز بنیادی مزاج کی حیثیت رکھتا ہے۔(۵) فرید کی شاعری میں اس رنگ کی مثالیں کثرت سے موجود ہیں۔

تیڈے نیناں تیر چلایا	تیڈیاں رمزاں شور مچایا
المست ہزار مرایا	لکھ عاشق مار گنوایا
ابراہیم اڑاہ اڑایو	بار برہوں سر چایا
صابر دے تن کیڑے بچھے	موسیٰ طور جلایا
یونس پیٹ مچھی دے پایو	نوح طوفان لڑھایا
شاہ منصور چڑھایو سولی	مستی سانگ رسایا(۶)

ایک اور کافی دیکھئے

مساگ ملیندی دا	گذر گیا ڈینہہ سارا
سنگار کریندی دا	گذر گیا ڈینہہ سارا
کجلہ پایم، سرخی لایم	کیتم یار وسارا
کانگ اڈیندیں عمر وہانی	آیا نہ یار پیارا
رہ ڈونگر تے جنگل بیلا	رولیم شوق آوارا
ہک دم عیش دی سیجھ نہ مانیم	بخت نہ ڈترم وارا
پڑھ بسم اللہ گھولیم سرکوں	چاتم عشق اجارا
رانجھن میڈا میں رانجھن دی	روز ازال دا کارا
ہجر فرید البنی لائی	جل گیم مفت وچارا(۷)

تجسیم کا یہ عمل فرید کی پوری شعری کائنات پر محیط ہے۔ ہر طرح کے فکری تموج کو اس نے پیکر محسوس بنا کر کبیر اور نظیر کے شعری عمل کو نئی شکل دی ہے۔ فرید کے شعری مرتبے کا تعین اس وقت تک ممکن نہیں جب تک محاکات اور امیجری کے اس نظام کو نہ سمجھا جائے جو فرید کے شعری وژن کے پیچھے موجود ہے۔

فرید کی شعری جمالیات کا دوسرا امتیاز اس کا تحرک ہے۔ اس کی روہی بھی ساکن نہیں ہے بلکہ زندگی کے

ہنگاموں سے پر ہے۔ وہاں طوفان برق وباراں ہیں، موسم کی تبدیلیوں کے اثرات ہیں گویا روہی ایک زندہ وجود کے طور پر فرید کی جمالیات کے تحرک یا اس کی متحرک جمالیات (Dynamic Aesthetics) کی گواہ بن جاتی ہے۔ روہی کی زمین، باشندے، موسم، جغرافیہ اور تاریخ ایک تجسمی وحدت یا کل میں ڈھل جاتے ہیں۔ یوں فرید ایک ایسی متحرک جمالیات کو تشکیل دیتا ہے جو ایک طویل فنی ریاضت کے بعد ہی ممکن ہوسکتا ہے۔ یہاں پر طوالت سے بچنے کے لیے فرید کی صرف ایک ہی کافی کی مثال کافی ہوگی۔

آ چنوں رل یار   پیلوں پکیاں نی وے

کئی بگڑیاں کئی ساویاں پیلیاں   کئی بھوریاں کئی پھکڑیاں نیلیاں

کئی اودیاں گلنار   کٹویاں رتیاں نی وے

بار تھئی ہے رشک اِرم دی   سُک سڑ گئی جڑھ ڈکھ تے غم دی

ہر جا باغ بہار   سا کھاں چکھیاں نی وے (۸)

حسن اور عشق کا بیان ہر صوفی اور غیر صوفی شاعر کا ایسا تجربہ ہوتا ہے جو اس کی شعری جمالیات اور لسانیات کی تشکیل کرتا ہے۔ ہم میں سے وہ نقاد یا قاری جن کی مطالعے کی تربیت کلاسیکی فارسی اور اُردو شاعری نے کی ہے وہ فرید کی شاعری کے اس پہلو کی تحسین کرنے یا اسے سمجھنے میں دقت محسوس کرتے ہیں۔ فارسی اور اُردو کی کلاسیکی شعریات میں ایک عام عورت سے محبت جرم اور کسی خاتون کی طرف سے اظہارِ عشق اس قدر غیر پسندیدہ ہے کہ اس کی ایک مصنوعی شکل اُردو میں آئی بھی تو ریختی کہلائی لیکن اس امر کا کیا کیا جائے کہ فرید اور اس کے قبیلے کے دیگر شعراء کے ہاں عشق کا اظہار ہمیشہ نسوانی قالب میں ہوا ہے۔ حسرت موہانی غالباً اُردو کے پہلے شاعر ہیں جن کے ہاں ایک عام عورت سے عشق کی جسارت تخلیقی تجربے میں ڈھلتی ہے وگرنہ داغ دہلوی تک تو اُردو کے سارے شاعر اپنے وسیب کی عورت سے عشق حرام تصور کرتے ہیں۔

ڈاکٹر وزیر آغا نے اُردو گیت (۹) کے عمرانی محرکات سے بحث کرتے ہوئے کہا تھا کہ گیت میں وارفتگی اور عشق کا اظہار عورت کی طرف سے ہوتا ہے لیکن ان سے بھی بہت پہلے مقابیس المجالس میں خواجہ فرید اس امر کی

صراحت عمرانی اور نفسیاتی محرکات کے ساتھ کر چکے تھے۔فرید کے ہاں جو نسوانی قالب محبت کی آگ میں جل رہا ہے اس کے ہاں بصیرت اور گہرائی کی فراوانی ہے۔اگر اُس کے عمرانی، سماجی اور تہذیبی محرکات کا جائزہ لیا جائے تو برصغیر کے معاشرے میں عورت چار دیواری کی اسیر ہے۔اس لیے اس کے تجربات میں گہرائی زیادہ ہے۔اس امر پر بات کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ محبت گہرائی کے بغیر بے معنی تجربہ ہے۔فرید کی شعری کائنات کو جدید نسائی شعور کی روشنی میں یا جدید نسائی تنقید جسے ہم تانیثیت کے نام سے موسوم کرتے ہیں پڑھا جائے تو مطالب ومفاہیم کی کئی نئی دنیائیں دریافت ہوسکتی ہیں۔

عشق انوکھڑی پیڑ　　　سوسوُول اندر دے
نین وہانوم نیر　　　الڑے زخم جگر دے
برہوں بکھیڑا، سخت اڑایا　　　خویش قبیلہ لانوم جھیڑا
مارم ماء پییُو ویر　　　دشمن لوک شہر دے
تانگ اولڑی سانگ کُللڑی　　　جندڑی جلڑی دلڑی گلڑی
تن من دے وچ تیر　　　مارے یار ہُنر دے (۱۰)

فطرت پسندی، تنہائی، وحدت الوجود اور ایسے کئی اہم تجربے فرید کی شعری جمالیات کا اٹوٹ حصہ ہیں۔ سرائیکی ادب اور تنقید میں فریدیات ایک مستقل شعبے کی حیثیت اختیار کر گیا ہے لیکن فرید کی شعری جمالیات کی تحسین کا فرض ابھی تک سرائیکی تنقید کے ناخن پر قرض ہے۔فرید اپنی تفہیم وتحسین کیلئے آج بھی پراُمید اور انتظار کے عالم میں ہے۔

ہُن تھی فرید اشادول　　　ڈُکھڑیں کوں نہ کر یادول
جھوکاں تھیسن آبادول　　　اے نئیں نہ وہسی ہک منڑیں

حوالہ جات/ حواشی

۱۔ اِس حوالے سے ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی کتاب "اُردو ہندی تنازع" اور شمس الرحمٰن فاروقی کی کتاب "اُردو کا ابتدائی زمانہ" دیکھی جا سکتی ہیں۔ پھر تازہ ترین مباحث میں ڈاکٹر گیان چند جین کی کتاب "ایک بھاشا، دو لکھاوٹ، دو ادب" اور اِس کے نتیجے میں اُٹھنے والی بحث کو بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ اسی طرح پریم چند اور خانوادۂ پریم چند میں امرت رائے اور الوک رائے نے بھی اِن مباحث کو علمی حوالوں سے زیرِ بحث لانے کی کوشش کی ہے۔

۲۔ مقدمۂ شعر و شاعری میں غزل، مثنوی، اور دیگر اصنافِ ادب کے حوالے سے اٹھائے گئے مباحث میں واضح طور پر نظر آتا ہے کہ نو آبادیاتی دور کے اخلاقی نظریات کا حالی پر کتنا زیادہ اثر ہے۔ انھوں نے جن مغربی ناقدین /دانشوروں کا اثر قبول کیا وہ ادب کو وکٹورین اخلاقیات کے دائرے میں دیکھنے کے خوگر تھے۔

۳۔ یہ صورتِ حال بہت عجیب ہے کہ اُردو کے مؤرخینِ ادب یا ناقدینِ ادب نے اِس بڑی تخلیقی روایت کو اُردو کے مرکزی دھارے سے بارہ پتھر دور رکھا۔ اگر چہ اِس امر کا اعتراف ہر مؤرخِ ادب نے کیا ہے کہ اُردو شعر و ادب کے ارتقاء میں بابا فرید کا کیا مقام ہے لیکن انھوں نے بابا فرید کی شاعری کا ان کی مابعد شاعری سے کوئی گہرا تعلق دکھانے کی کوشش نہیں کی۔ ہمارے ذہن میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان کے لاشعور میں یہ بات موجود تھی کہ بابا فرید کا تعلق ایک ایسی دھرتی سے ہے جو اُردو تہذیب کے مرکزی منطقوں سے دور ہے اور کسی مرکزی دھارے کی شناخت نہیں بن سکتی یا پھر کسی مرکزی روایت کو متاثر نہیں کر سکتی۔ اسی طرح سے کبیر سے لے کر نظیر تک کو بھی بیسویں صدی کے ترقی پسند ناقدین کے علاوہ تنقیدی روایت کی توجہ نہیں مل سکی۔ کیا یہ بھی ایک نو آبادیاتی رویہ تھا کہ یہاں کی تہذیب و ثقافت کے ساتھ اٹوٹ اور گہرا تخلیقی تعلق رکھنے والے شاعروں کو غلام مصطفیٰ خان شیفتہ کی زبان میں بازاری شاعر کہہ کر ان سے صرفِ نظر کر لیا جائے۔

۴۔ اِس حوالے سے ہمیں ہندوستان کی دلت ادب کی روایت کے ناقدین سے بھی رہنمائی مل سکتی ہے اور ہم مغربی تنقیدی رویوں اور رجحانات میں سے مابعد نو آبادیاتی تنقید سے بھی بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید اور ہومی۔ کے۔ بھابھا کے علاوہ بھی کئی ناقدین نے اِس ضمن میں کچھ بنیادی مباحث اٹھائے ہیں۔

۵۔ وحدت الوجود اُردو غزل کا ایک بنیادی تخلیقی تجربہ ہے لیکن وحدت الوجود کے تجربے کے بیان میں اُردو غزل اور برِصغیر کی دیگر زبانوں کا اظہاری اسلوب مختلف وسائل کا حامل ہے۔ اُردو غزل میں وحدت الوجود کا بیان سراسر تجریدی انداز میں کیا گیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ خواجہ میر دردؔ نے وحدت الوجود کے بیان میں کائنات کے

مظاہر اور ان کے حقیقتِ واحد کے ساتھ تعلق کو یوں بیان کیا

جگ میں آ کر اِدھر اُدھر دیکھا
تُو ہی آیا نظر جِدھر دیکھا

یہاں بھی انداز تجریدی ہے جبکہ بابا فرید سے لے کر خواجہ فرید تک اِس روایت کے سبھی شاعروں نے تجسیم کے اندر وحدت تلاش کی ہے۔

۶۔ صدیق طاہر، مرتب، کلامِ خواجہ فرید۔ رحیم یار خان، خواجہ فرید فاؤنڈیشن، ۱۹۸۸، ص ۱۲۶

۷۔ ایضاً، ص ۱۳۵

۸۔ ایضاً، ص ۲۳۵

۹۔ وزیر آغا، ڈاکٹر، اُردو شاعری کا مزاج۔ لاہور، مکتبۂ فکر و خیال، ۱۹۹۵،

۱۰۔ کلامِ خواجہ فرید، ص ۳۱۴

☆☆☆