ISSN. 1726-9067

JOURNAL OF RESEARCH

Vol. 9 2006

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. 9 | **Refereed Journal** | **2006**

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. 9 | **Refereed Journal** | **2006**

CONTENTS

1- Trilingualism: An Asset or a Liability? 01
*Dr. Saiqa Imtiaz Asif**

2- Rhetorical Figures in Pakistani Newspaper Articles: A Manifestation of Ideology Investment in Discourses 11
Dr. Shirin Zubair, Snobra Rizwan

3- Relations and Conflicts Between Learner Motivation and Teaching Method in Second Language Learning 27
Ziauddin Khand

4- Religious Revivalism in Pakistan: A Vicious Circle of Abhorrence 35
Dr. Omer Farooq Zain

5- The Ethics of Global Civil Society in Islamic Tradition 47
Dr. Muhammad Zia-Ul-Haq

6- دراسة الكامل "للمبرّد" العروضيّة 69
الحافظ محمد سرور

7- مغل سلطنت کا سرکاری مذہب اورنگ زیب عالمگیر (1618-1707ء) کے عہد میں 103
پروفیسر ڈاکٹر محمد خالد مسعود، پروفیسر ڈاکٹر سعید الرحمٰن

8- اجتماعی اجتہاد میں مقاصد شریعت اور قواعد کلیہ کا کردار 125
ڈاکٹر محمد اکرم رانا

9-	عاکف کی مغربی تہذیب سے مخالفت ڈاکٹر جلال سوئیدان	145
10-	''عثمان نجمی گُرمن کے 'بگلوں کے فارم' (DELIBOZUKLAR GIFTLIGI) میں مسئلہ عینیت'' آسمان بیلن اوزجان	155
11-	''علی پور کا ایلی'' کی دو طباعتوں میں اختلافِ متن (ایک تحقیقی جائزہ) ڈاکٹر روبینہ رفیق	161
12-	اردو ناول میں انسانی حقوق اور طبقاتی کشمکش کا شعور ڈاکٹر صلاح الدین درویش	175
13-	مجلّہ ''افکار'' کے شخصیات نمبر ڈاکٹر قاضی عبدالرحمن عابد، محمد اشرف کمال	207
14-	'ملکہ حیات بخش بیگم' یا 'حیات بخشی بیگم'؟ (تحقیقی و تنقیدی جائزہ) ابرار عبدالسلام	229

NOTES ON CONTRIBUTORS

Dr. Saiqa Imtiaz Asif
Associate Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan Pakistan
Dr. Shirin Zubair
Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan.
Snobra Rizwan
Lecturer, Government Degree College for Women, Khanewal.
Ziauddin Khand
Assistant Professor, Department of English, Shah Abdul Latif University, Khairpur.
Dr. Omer Farooq Zain
Assistant Professor, Department of Political Science and International Relations, Bahauddin Zakariya University, Multan.
Dr. Muhammad Zia-Ul-Haq
Chairman & Associate Professor, Department of Islamic Law, A.I.O.U., Islamabad.

الحافظ محمد سرور
استاد بقسم اللغة العربية بجامعة بهاء الدين زكريا ملتان
پروفیسر ڈاکٹر محمد خالد مسعود
چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد (پاکستان)۔
پروفیسر ڈاکٹر سعید الرحمٰن
صدرِ شعبۂ علوم اسلامیہ، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔
ڈاکٹر محمد اکرم رانا
پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔
ڈاکٹر جلال سوئیدان
صدر شعبۂ اُردو، انقرہ یونیورسٹی، ترکی۔
آسمان بیلن اوزجان
ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو، انقرہ یونیورسٹی، ترکی۔
ڈاکٹر روبینہ رفیق
اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اُردو و اقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور۔
ڈاکٹر صلاح الدین درویش
استاد شعبۂ اُردو، گورنمنٹ فیڈرل کامرس کالج، H/8، اسلام آباد۔
ڈاکٹر قاضی عبدالرحمٰن عابد
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔
محمد اشرف کمال
استاد شعبۂ اُردو، گورنمنٹ کالج بھکر۔
ابرار عبدالسلام
استاد شعبہ اُردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، خانیوال۔

Trilingualism: An Asset or a Liability?

*Saiqa Imtiaz Asif**

Abstract

This paper looks at Trilingualism from different perspectives. After giving the background of the traditional belief in the superiority of monolingualism, this paper examines the validity of these notions in the light of research carried out in different parts of the world. The argument, supporting tri-multilingualism, is followed by the conclusion that as opposed to popular belief prevalent in the West in 1960s and in Pakistan now, trilingualism should be seen as a blessing rather than a curse. Instead of depriving our children of their rich linguistic heritage the parents and teachers should make the right language choices for them.

Introduction

As opposed to bilingualism studies, trilingualism studies have come to the fore only recently (Genesee, 2003). These studies approach the subject of trilingualism from an educational (Cenoz & Genesee, 1998), developmental (Quay, 2001), psycholinguistic (Cenoz et al., 2001), and sociolinguistic angle (Hoffman & Ytsma, 2003). Among other factors, this surge in interest can be attributed to 'the recognition that contrary to earlier views, simultaneous acquisition of two, or more, languages is not uncommon' (Genesee, 2003). In the absence of any valid statistics, Tucker (1998) speculates that the number of children who grow up as bilinguals is equal to or even higher than those who are raised as monolinguals. It has also been claimed that, 'Monolingual speech communities are rare and monolingual countries are even rarer' (Spolsky, 1998: 51).

A blanket term multilingualism is often used in sociolinguistic research into language contact (Hofman & Ytsma, 2003). Many other studies treat trilingualism under the umbrella term bilingualism (e.g. Dewaele, 2003). Trilingualism is said to refer to those socio-cultural linguistic contexts which involve the use of at least three discrete languages and the speakers who find themselves in these situations are referred to as trilinguals (Hofman & Ytsma, 2003). For this paper I take trilingulism as the ability of the speakers to use at least three languages actively, one of which is their mother tongue (i.e. the language of origin).

Clyne (1997) states that apart from particular regional or national tendencies, there has always been a constant tension between the forces of monolingualism and multilingualism. Globally, there are waves of more positive and more negative policies towards multilingualism. The period immediately before the World War I and between the wars was mainly negative due to the influence of xenophobia and monoculturalism.

* Associate Professor, Deptt. of English, Bahauddin Zakariya University, Multan - Pakistan

The monolingual approach is essentially Eurocentric and is in direct opposition to the social reality. It attempts to impose a single lens on the world where bi-or multilingualism is a norm in the many countries (Skutnabb-Kangas, 2000).

Multilingualism: A Blessing or a Curse

The belief in the superiority of monolingualism can be traced back to the Christian religious beliefs about languages (Skutnabb-Kangas, 2000). The Christian and Islamic beliefs about the origin and diversity of languages greatly vary. The myths in Bible make Adam invent language himself, 'And Adam gave names to all cattle, and to the fowl of the air, and to every beast of the field' (Genesis 2: 20). Whereas, according to the Holy Quran, Allah taught the names of animals, plants, etc., to Adam. 'He taught Adam the names of all things' (2: 31). Bible states that there was only one language at least until the flood and then after the tower of Babel (Genesis 11: 4-9) there were divisions of land and language. The Bible sees the diversity of languages as a curse, a punishment for people's pride. People's quarrels have been seen as causing diversity in languages. In other words, it could be the punishment for quarrelling. Conversely, the Holy Quran sees diversity as positive and 'has established language variation as one of the great signs of Allah on earth' (Abdussalam, 1998: 59). This stands equally for linguistic and ethnic/racial diversity, 'Among His other signs are the creation of heaven and earth and the diversity of your tongues and colours. Surely there are signs in this for all mankind (Holy Quran 30:22).

Most researchers in the West, until the middle of the seventeenth century, conducted their languages-related studies with the Bible stories in the background (Skutnabb-Kangas, 2000). A multilingual speaker is still seen by many, even in present times, as an exception. It is interesting to note that Chomsky's 'ideal speaker' (1965: 2) is monolingual. This has been called 'the ideology of monolingual reductionism/ stupidity/naivety' (Skutnabb-Kangas, 2000: 238). It has been argued that this ideology legitimises and rationalises the reduction of languages (ibid). Bi- or multilingualism is still seen as harmful to the mental growth of a child and learning many languages, a burden, 'Maintaining two extra languages seems too cumbersome a task' (Paulston, 1994: 33).

West (1958: 96) described bilingualism as an 'inevitable disadvantage' at both the individual and societal level. He further stated that lack of literary tradition in the home language can lead to people becoming 'emotionally warped or sterilized'. When the 'substandard child' is made to learn at school through the medium of a different language than the home language, their studies are 'a dead loss'. Phillipson (1994) states that this study conveys false information and that such approach is psycholinguistically naïve. It draws its principles from a linguistic dogma, namely that each language is a system of internally consistent contrasts and relations, and the two-code theory which implied that learners were operating two distinct systems that needed to be kept separate, and the best way to eliminate interference and errors was to learn monolingually. This view of the relationship between mother tongue i.e. L1 and second or foreign language,

L2 has been rendered psycholinguistically inadequate as a result of psychological, psycholinguistic, and educational research. The significance of cognitive development in L1 for effective L2 learning and the interdependence of proficiency in each language has been proved significant in the light of research (Skutnabb-Kangas and Toukomaa, 1976; Toukomaa and Skutnabb-Kangas, 1977; Cummins, 1979; 1984). It has also been proved that failure to provide educational conditions for the development of cognitive-academic in L1 as well as initial literacy in the L1 may invalidate efforts to build up such skill in L2. If a multilingual child performs badly in a test it 'is a result of neglect of one of the languages, normally their mother tongue, a generally badly planned and/or implemented education, and biased research, *not* their bilingualism (Skutnabb-Kangas, 2000: 243). It has been proved through research that high level bi- or multilinguals as a group, compared to the group of monolinguals, are statistically more likely to perform better on tests measuring the following:

- several aspects of general intelligence
- cognitive flexibility
- divergent thinking
- various aspects of creativity
- sensitivity to and capacity to interpret feedback and non verbal cues, and meanings
- metalinguistics and possibly metacultural awareness
- efficiency in learning further, additional languages
  (ibid)

It is believed that the advocacy of the desirability of monolingualism also helps in propagating and perhaps legitimising some so called key tenets of ESL/EFL in the education of dominated countries (Phillipson, 1992). These are:

- English is best taught monolingually
- the earlier English is introduced, the better the results
- the more English is taught the better results
- if other languages are used much, standards of English will drop

Labelling these tenets 'fallacies' Phillipson, in a detailed analysis, proves them to be scientifically false. The monolingual fallacy has already been discussed; now we come to the others. If the children receive maximum exposure to good mother tongue teaching and high quality little exposure to L2, their performance has been shown similar or even better than that of those children who have received maximum exposure to English (Ramirez et al. 1991). Edward Williams (1998) in two large-scale empirical studies tested about 1,500 students in Zambia and Malawi in grades 1-7. In Zambia children were taught through the medium of English, and local language as a subject from grade 1 (called submersion education), whereas, in Malawi, they were taught through local languages, in most cases with their mother tongues, and English as a subject during the first 4 years. From grade 5 onwards, children in Malawi also study through the medium of English. The test results showed that the results of Zambian

students, who had all their schooling in English, were no better than those of the Malawi children who had only studied English as a subject. In fact the Malawi children did slightly better than the Zambian students. In the Canadian Royal Commission on Aboriginal Peoples 1996 Report it has been stated, 'Submersion strategies which neither respect the child's first language nor help them gain fluency in the second language may result in the impaired fluency in both languages (quoted in Martin, 2000: 3). Research has shown that if the teaching of the other language is subtractive, it yields negative results; however, if it is additive then the results can reverse.

Trilingualism: A Liability?

During my doctoral research carried out in Multan (Asif, 2005a)on Siraiki language I discovered that the heads and teachers of the urban schools, especially the elite English medium schools, catering for the children of middle and higher social classes still believe in the so called key tenets of ESL/EFL (Phillipson, 1992). These schools encourage their students to be bilingual only in Urdu and English. Bilingualism or trilingualism is tolerated as long as one of the languages is not any regional language of Pakistan and in this case Siraiki, which is the mother tongue or home language of the majority of the children studying there. The parents are 'advised' by the schoolteachers to raise their children as monolinguals in English and if they cannot speak exclusively in English with them then they should use Urdu with dense code-switching from English with their children at home. The Head of a school commented that for teaching the 'right' language to the children, the teachers of pre-nursery and nursery have to 'train' both the parents and the children, 'I tell the parents that if they really realize the importance of English then they must speak this language with them and if they can't then they must code switch to English often', she added. Several researchers have reported similar practices in their research. Cummins (1984) in the Canadian and US educational context illustrates the mistaken advice given to parents by schools such as abandoning the home language or providing extra tuition in the dominant language. In Greece, teachers frequently advise the parents of bilingual children to speak only Greek with their children at home (Cummins, 2003). Beardsmore (2003) believes that the assumption held by the teachers that the elimination of the first language as quickly as possible will help promote the learning of the second language is erroneous. Bruck (1984) seconds this opinion with respect to her research on immersion programmes in Canada.

A vast majority of urban parents, under the influence of such an advice by the educationists, are depriving their children from becoming trilinguals. Such parents are appreciated by the teachers who are not transmitting their language to their children (Asif, 2005b). A teacher teaching nursery class in an elite English medium school in Multan reported that almost all of her students, with a few exceptions, come with a full knowledge of Urdu because, 'Parents are becoming well aware, they don't teach them [their children] Siraiki…they know it can become very difficult, a problem for our school system'. In other words, the Siraiki children who by any chance do not leave Siraiki outside their school gates are perceived as 'a problem'. The school authorities can

encourage the parents to transmit Siraiki, Urdu and English simultaneously but what they are encouraging is subtractive bilingualism. The same teacher later labelled those parents as 'uneducated' who 'despite' the advice of the school authorities encourage their children to speak in Siraiki at home. 'Some uneducated, some uneducated ones…again and again, again and again we tell them not to speak Siraiki to their children…I am not Siraiki and can't understand it so I feel stressed if a child speaks some Siraiki word'. The children, thus, are made to dispense with their mother tongue. This 'rejection of the experience of other languages, meaning the exclusion of the child's most intense existential experience… [is the] direct influence of linguicist educational policies [which] cause cultural dislocation among children' (Phillipson, 1992: 189).

The dismissal of languages other than English in such schools will deprive our children of their unique identity and their cultural heritage. This irrevocable loss will result in the cultural dislocation of our coming generations as, 'Each language reflects a unique world-view and culture complex, …each language is a means of expression of the intangible cultural heritage of people…an irreplaceable unit in our knowledge and understanding of human thought and world-view' (Wurm, 2001: 13).

Why should we support Tri- Multilingualism?

The decades of 1960s and 1970s witnessed essentially positive waves towards multilingualism, reflecting a quest for human rights and social equity. In the US, e.g. a shift to more accepting policies started in the 1960's and in Australia in the early 1970's (see, e.g. Kloss, 1977; Fishman, 1985; Clyne, 1991). In Pakistan, however, neither the language policies (Asif, 2005a) nor the attitudes of people support positive tri-multilingualism. Trlingualism or multilingualism may be enforced, supported, accepted, tolerated or rejected due to language policies or the attitudes of the community. These also influence the status given to one or more than one language in a society. In countries where language policies promote multilingualism, it may be the result of social, cultural, political or economic factors (Clyne, 1997).

There are several reasons for striving for multilingualism. It is believed that multilingualism enhances creativity (Stutnabb-Kangas, 2003). Wurm (2001) states that high-level multilinguals as a group do better than corresponding monolinguals on tests measuring several aspects of intelligence, creativity, divergent thinking, cognitive flexibility, etc.

Wurm (2001) claims that bi- and multilinguals, by virtue of having greater volume of memory which is the result of mastering two or more than two different language systems with different grammars, vocabularies, idiomatic expressions and sound structures, tend to have quicker thinking capacity, and more alert and more flexible minds. His advice is, 'multilingulism from very early childhood onwards, to be maintained past the age of six years, is the most advantageous quality any person can possess' (ibid: 15).

Wurm (ibid: 22) while describing the 'intellectual and emotional advantages of bi- or multilingualism and biculturalism' claims the following:

1) They have access to a far greater volume of information and knowledge than monolinguals, possess a larger stock of knowledge (both linguistic and general) in their minds, grasp different semantic associations better, and have more flexible minds by virtue of being used to switching languages and thought patterns.

2) They are less rigid in their attitudes and have a tendency to be more tolerant than monolinguals (i.e. they are less hostile and suspicious); they are more likely to regard manifestations of other cultures by individuals as acceptable and respectable.

3) Their thought patterns and world-view are better balanced due to their familiarity with different, often somewhat contradictory concepts results in better balanced thought patterns and world-view. Compared to monolinguals, they possess a greater ability to learn concepts, ideas and things that are entirely new, to fit into novel situations without trauma. Their understanding of different facets of a problem is also superior.

Conclusion

It is believed that language acts are acts of identity (Le Page & Tabouret-Keller, 1985) and 'language constitutes one of the most defining attributes of the individual. Language thus represents and mediates the crucial element of identity' (Aronin & Laoire, 2003: 11). Our language policies, attitudes and practices towards the mother tongues besides damaging the identity of our children are harming their cognitive abilities, ' if the sociocultural context is such that the mother tongue is devalued in the child's environment, his cognitive development may be delayed in comparison with a monolingual peer's' (Hamers & Blanc, 1989: 77)

In the light of the argument presented in this paper, the parents should be enabled to make the right choice for their children and the school teachers should help them in making their children multilinguals without demeaning their mother tongues. The parents should be made aware of the long term consequences of the language choices that they make for their children. Quite often the school authorities put forward this excuse that their language policies are made in the light of the desires of the parents. Pattanayak (1991: 60), however, rightly questions, 'Do the parents really know…of the theories about the acquisition of language by the child? Do they know how language relates to learning? …do they even know what is meant by *good, fair, satisfactory* entries in the child's mark card with reference to his/her language proficiency?'. He blames the social system in which English language taught in elite English medium schools serves as a necessary pass word to enter the higher echelons of power; 'The individual parents, in their anxiety for their children to participate in the spoil-sharing arrangements of the

elitist education, come in conflict with its social purpose. They are blinded to the …damage done to the children in this process' (ibid).

We will have to dispense with the notion that tri-or multilingualism is harmful to a child. Having to learn many languages is not a burden and it does not confuse or prevent the child from learning any language properly. New languages should not be taught subtractively i.e. at the cost of other languages, but additively, in addition to their own languages. To achieve this goal, 'Scholars and policy makers need to promote a multilingual context in which nobody pays a heavy price and all have access to social mobility and linguistic choices and preferences' (Olshtain & Nissim-Amitai, 2003:49). In schools and at home we must strive to achieve this goal and aim to promote multilingualism in our children who should be, 'able to function in two (or more) languages … at the same level as the native speakers and who… [are] able to identify positively with both (or all) language groups (and cultures) or parts of them' (Skutnabb-Kangas, 1984: 90)

References

Abdussalam, A. S. (1998) Human language rights: An Islamic perspective. In Benson, G. & Skutnabb-Kangas, T. (eds.). *Language Rights.* Special volume, Language Sciences 20 (1), 55-62.

Aronin, L. and O' Loire, M. (2003) Exploring multilingualism in cultural contexts: Towards a notion of multilinguality. In Hoffmann, C. and Ytsma, J. (eds.) *Trilingualism in Family, School and Community* (pp. 11-29). Clevewdon: Multilingual Matters Ltd.

Asif, S. I. (2005a) Siraiki: A sociolinguistic study of language desertion. Unpublished Ph.D. thesis, Lancaster University, UK.

Asif, S. I. (2005b) Shame: A major cause of language desertion. *Journal of Research*, 8: 1-11.

Beardsmore, H. B. (2003) Who's afraid of bilingualism? In Dewaele, J., Housen, A. and Li Wei (eds.) *Bilingualism: Beyond Basic Principles* (pp.10-26). Buffalo: Multilingual Matters.

Bruck, M. (1984) The suitability of immersion education for children in special needs. In C. Rivera (ed.) *Communicative Competence Approaches to Language Proficiency Assessment: Research and Application* (pp. 123-31). Clevedon: Multilingual Matters.

Cenoz, J. and Genesee, F. (eds.) (1998) *Beyond Bilingualism: Multilingualism and Multilingual Education*. Clevedon: Multilingual Matters.

Cenoz, J. Hufeisen, B. and Jessner, U. (eds.) (2001) *Cross-linguistic Influence in Third Language Acquisition: Psycholinguistic Perspectives*. Clevedon: Multilingual Matters.

Hoffman, C. and Ytsma, J. (eds.) (2003) *Trilingualism in Family, School and Community*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.

Chomsky, N. (1965) *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass: The M. I. T. Press.

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

Clyne, M. (1997) Multilingualism. In Coulmas, F. *The Handbook of Sociolinguistics* (pp. 301-313). Oxford: Blackwell Publishers.

Cummins, J. (1979) 'Cognitive/academic language proficiency, linguistic interdependence, the optimal age question, and some other matters.' *Working Papers on Bilingualism* 19: 197-205

Cummins, J. (1984) *Bilingualism and Special Education: Issues in Assessment and Pedagogy.* Clevedon: Multilingual Matters.

Cummins, J. (2003) Bilingual education: Basic principles. In Dewaele, J., Housen, A. and Li Wei (eds.) *Bilingualism: Beyond Basic Principles* (pp. 56-66). Buffalo: Multilingual Matters.

Dewaele, J., Housen, A. and Li Wei (eds.) (2003) *Bilingualism: Beyond Basic Principles.* Buffalo: Multilingual Matters.

Fishman, J. A. (1985) *The Rise and Fall of Ethnic Revival.* Berlin: Mouton de Gruyter.

Genesee, F. (2003) Rethinking bilingual acquisition. In Dewaele, J., Housen, A. and Li Wei (eds.) *Bilingualism: Beyond Basic Principles* (pp. 204-28). Buffalo: Multilingual Matters.

Hamers, J. F. and Blanc, M. H. A. (1989) *Bilinguality and Bilingualism* (Rev. edn.). Cambridge: Cambridge University Press.

Hoffmann, C. and Ytsma, J. (eds.) (2003) *Trilingualism in Family, School and Community*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.

Kloss, H. (1977) *The American Bilingual Tradition.* Rowley , MA : Newbury House.

Le Page, R. B. and Tabouret-Keller, A. (1985) *Acts of Identity: Creole- Based Approaches to Ethnicity and Language.* Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, I. (2000) *Sources and Issues*. A backgrounder to the Discussion Paper on Language of Instruction in Nunavut Schools. Department of Education, Nunavut. Manuscript.

Olshtain, E. and Nissim-Amitai, F. (2003) Being trilingual or multilingual: Is there a price to pay? In Hoffmann, C. and Ytsma, J. (eds.) (2003) *Trilingualism in Family, School and Community* (pp. 30-49). Clevedon: Multilingual Matters Ltd.

Pattanayak, D. P. (1991) *Language, Education and Culture*. Mysore: Central Institute of Indian Languages.

Paulston, C. B. (1994) *Linguistic Minorities in Multilingual Settings: Implications for Language Policies*. Amsterdam/Pliladelphia: John Benjamins.

Quay, S. (2001) Managing linguistic boundaries in early trilingual development. In Cenoz, J. and Genesee, F. (eds.) *Trends in Bilingual Acquisition*. Amsterdam: John Benjamins.

Skutnabb-Kangas, T. (1984) *Bilingualisn or Not—The Education of Minorities.* Clevedon: Multilingual Matters.

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

Skutnabb-Kangas, T. and Toukomaa, P. (1976) *Teaching Migrant Children's Mother Tongue and Learning in the Language of the Host Country in the Context of the Socio-cultural Situation of the Migrant Family.* A report prepared for Unesco. Tampere: Department of Sociology and Social Psychology. University of Tempere: Research reports 15.

Spolsky, B. (1998) *Sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press.

Tabouret-Keller, A. (1997) Language and identity. In Coulmas, F. *The Handbook of Sociolinguistics* (pp. 315-325). Oxford: Blackwell Publishers.

Toukomaa, P. and Skutnabb-Kangas, T. (1977) *The Intensive Teaching of the Mother Tongue to Migrant Children at Pre-school Age.* Tampere: Department of Sociology and Social Psychology. University of Tempere: Research reports 26.

Tucker, G. R. (1998) A global perspective on multilingualism and multilingual education. In Cenoz, J. Genesee, F. (eds.) *Beyond Bilingualism: Multilingualism and Multilingual Education* (pp. 3-15). Clevedon: Multilingual Matters.

West, M. (1958) Bilingualism. *English Language Teaching* XII/3: 94-7.

Williams, E. (1998) Investigating bilingual literacy: Evidence from Malawi and Zambia. Education Research No. 24. London: Department For International Development.

Wurm, S. A. (ed) (2001) *Atlas of the World's Language in Danger of Disappearing* (2nd edn.) Paris: UNESCO Publishing.

Rhetorical Figures in Pakistani Newspaper Articles: A Manifestation of Ideology Investment in Discourses

*Shirin Zubair**
*Snobra Rizwan***

Abstract

The rhetorical figures or figures of speech are employed in the discourses by the addressers or authors for the sake of emphasis, freshness of expression, or clarity. This paper investigates the instances of figures of speech (which fall in the category of tropes) in the discourses of Pakistani newspaper articles where they seem to be serving the purpose of persuasion and consent-winning in the process of ideology investment through the discourses. The newspapers of Pakistan present a truthful account of sentiments, ideologies, worldview, biases, preferences, values, beliefs and cultural norms of its people. The discourses of newspapers in Pakistan are used to pursue social, economic and political (i.e. hegemonic) goals crafted by government authorities and the ruling or privileged groups of the society. In this paper it has been established that the figures of speech are forged in the discourses of Urdu and English newspaper articles of Pakistan with almost equal inclination and fervour which is a manifestation of their utility and value as a tool for ideology propagation.

Introduction

This paper is an attempt to establish the fact that the figures of speech are incorporated in the discourses of English and Urdu newspaper articles of Pakistan to maneuver the language tactfully so that the assumed readership or implied audience of that particular newspaper might perceive contemporary affairs stained with their peculiar socially, culturally and religiously oriented ideological beliefs.

The paper is based on the study of discourses of articles published in two Pakistani Dailies 'Dawn' and 'Jang' (in English and Urdu languages respectively). The data which consists of 620 sentences in total (310 sentences from each newspaper) was analyzed to locate the instances of figures of speech in the discourses of newspaper articles. The message encoded in the figures of speech has been decoded critically employing Fairclough's (1998) method of critical discourse analysis (CDA) linking it with the process of ideology popularization and propagation which serves to

* Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan.
** Lecturer, Government Degree College for Women, Khanewal.

consolidate the rule of the elite class in the society by maintaining the status quo with the circulation of preferred discourses.

Contrary to the widely held belief about them, newspaper articles are not confined to deal with a small range of issues (i.e. politics, state and good governance related). They address a very wide range of issues which can be divided into many categories. Out of these categories, the most prominent and the most frequently occurring categories among the Pakistani newspaper articles include:

1. National Issues Related Articles
2. International Politics Related Articles
3. Religious and Patriotic Sentiments Carrying Articles

The quantification of different figures of speech, which has been made in the form of different tables given at the end of this paper, is based on above mentioned three categories of newspaper articles discourse.

Rhetorical Figures or Figures of Speech

The term 'figurative language' has been derived from Latin language which means to shape, from or conceive (Gray, 1999). It is one of the most enlightening aspects of language. Figures of speech are words whose meaning cannot be determined by examining the meanings of the words that make it up. They can be taken as 'any intentional deviation from literal statement or common usage that emphasizes, clarifies, or embellishes both written and spoken language' ("Figures of Speech", 2005). Martin Gray (1995) defines figures of speech as:

> Any form of expression or grammar which deviates from the plainest expression of meaning is designated a figure of speech (P. 120).

Milton Terry (cited in "Figures of Speech", 1997) introduces the figures of speech in relation to Biblical references as:

> *The natural operations of the human mind prompt men to trace analogies and make comparisons. Pleasing emotions are excited and the imagination is gratified by the use of metaphors and similes. Were we to suppose a language sufficiently copious in words to express all possible conceptions, the human mind would still require us to compare and contrast our concepts, and such a procedure would soon necessitate a variety of figures of speech. So much of our knowledge is acquired through the senses, that all our abstract ideas and our spiritual language have a material base. "It is not too much to say," observes Max Muller, "that the whole dictionary of ancient religion is made up of metaphors. With us these metaphors are all forgotten. We speak of spirit without thinking of breath, of heaven without thinking of sky, of pardon without thinking of a release, of revelation without thinking of a veil. But in ancient*

> *language every one of these words, nay, every word that does not refer to sensuous objects, is still in a chrysalis stage, half material and half spiritual, and rising and falling in its character according to the capacities of its speakers and hearers." (http://www.pbc.org/dp/smith2/ch7.html)*

Even at the present time when classical languages and cultures are little studied, the study of rhetorical figures or figures of speech has not been discarded. Rhetorical figures are rooted in the centuries old art of rhetoric (Bradford, 1997) which has 2500 years old history; right from the ancient Greeks (i.e. Sophists, Isocrates , Plato and Aristotle) to Romans, from Romans to Renaissance, from Renaissance to Modern era, and from Modern era to Post- Modern era. During the Renaissance, Henry Peacham (cited in "Figure of Speech", 2006), in his *The Garden of Eloquence* (1577) enumerated 184 different figures of speech. The rhetorical figures like similes, metaphors, synecdoche, personification etc. are very popular with the writers and speakers alike and are used very commonly in different discourses.

Figures of speech have been divided into many categories by scholars of classical Western rhetoric. For the sake of simplicity the figures of speech can be divided in two main categories: schemes(a deviation from the ordinary or expected pattern of words) and tropes(figures which change the typical meaning of a word or words).

Figures of Speech and Newspaper Discourse

The figures of speech which have been extracted out of the Urdu and English newspaper articles are from the category "tropes". The presence of rhetorical figures in newspaper discourse assumes great importance. It seems to stand contrary to the widely held belief that newspaper articles are just the amalgamation of facts and figures with some grave message and harsh criticism and have nothing to do with language embellishment devices like figures of speech. The presence of figures of speech in newspaper articles proves that this kind of general conception about newspapers is not true for all the column writers and for the discourse of all the newspaper articles. If this had been the case, the newspaper writers would have lost a vast section of readership. The use of figurative language wielded by columnists is the device intended for the ornamentation and adorning of the language. It can be regarded as a very powerful tool of newspaper article writers by which the language can be made attractive for the audience; and the process of ideology investment is facilitated.

Discourse and Ideology

In the present paper, the discourse has been perused in relation to its major function performed in the realm of ideologies propagation; where the use of figures of speech in the discourses has been particularly focused. Discourse is very closely linked to different theories of power and state; and defining discourses is seen to mean defining reality itself. Marx (1978), Gramsci (Buci-Glucksmann 1980), Althusser (1971), and Foucault (1972) all have made inimitable contributions to delineate ideology's

sinuous mutations from the dawn of civilization up to the post modern era. Ideologies are not created in a void, without any medium. An ideology is regarded as an ideology when it is expressed, not necessarily by an individual but by a community. Any idea, belief or view can be regarded an ideology only when it is shared within a group of people or community via a medium of expression; and it is the discourse that provides that medium of expression. Discourse is the spoken or material expression of ideologies, or "one of the battlegrounds upon which struggle for power takes place" (Price, 1993). These are different persuasive discourses which win this battle for the powerful or privileged group of the society. For the achievement of persuasion the expedient discourses are the most popular recourse available to the rulers. The rhetorical figures because of their function as language embellishment device and their association with the persuasive art of rhetoric can perform this job appropriately and efficiently.

It has been observed that the use of rhetorical figures is quite rampant within the newspaper discourse. Their presence can be observed in discourses of different sections of newspapers right from the headlines to the advertisement section.

Instances of Figures of Speech in Pakistani Dailies "Dawn" and "Jang"

Following is a succinct description of a few of the instances of the figures of speech which have been found in the discourses of English and Urdu newspaper (i.e. 'Dawn', and 'Jang') articles of Pakistan.

Metaphors

Metaphor is a figure of comparison which is employed for implied comparison of two things. Before making an attempt to define metaphor or any other figure of speech, it should be kept in mind at the very outset that it is not very easy to define figures of speech. This is the fact which compelled Leech (1989) to declare that:

> *It is as well to bear in mind from the start that the technical names of figures of speech are not sacrosanct, nor have their definitions been laid down once and for all time. In fact, the definitions of rhetorical figures have always been notorious for vagueness and inconsistency (p. 4).*

Metaphors have been defined differently by different rhetoricians. One of these definitions has been given as follows:

> *Metaphor is a figure of speech in which a comparison is made between two things essentially unalike ("The Poetics of Robert Frost- Examples", http://www.frostfriends.org/figurative.html).*

Metaphors are one of the most commonly used figures of speech in newspaper articles (Dawn: 31.7% and Jang: 15.3%: (These figures are based on cumulative numerical results of table 4C given at the end of the paper) and are very popular with columnists

from both English and Urdu newspapers. Metaphors are a very fascinating tool to be employed for ideology investment. They tend to capture the imagination of the reader readily; and the reader perceive the things in exactly the manner in which the writer expects him/her to perceive them. In fact, the image given by the writer through the use of the metaphor necessarily leads the reader's imagination towards the path devised by the writer him/herself. Hence, the ideologies of the writers or addressers are conveyed to the readers or addressees conveniently. For example:

1. (Pakistanis are subjected to) worse of all possible worlds: no representative government and no cakes and ales (Dawn: January 28, 2005)
2. Why must it be supplemented by turning Pakistan into a Sahara of spirit? (Dawn: January 28, 2005)
3. فلسطینی نصف صدی سے زیادہ عرصے سے بے گھر ہیں۔

   (Jang: January 12, 2005)
4. (اس شعر میں) برجستگی کا سمندر موجیں مار رہا ہے۔

   (Jang: January 9, 2005)
5. مٹھی بھر دہشت گردوں نے سوئے ہوئے شیر کو جگا دیا۔

   (Jang: February 22, 2005)

In Example #1, 'cakes and ales' are metaphorical manifestation of pleasures of life; implying that Pakistanis have always been deprived of basic necessities of life since the birth of the country; and in example #2 'Sahara' of the spirit is pointing towards the lack of enthusiasm and excitement among Pakistanis about political issues of the country. In example #3 گھر (home) stands for motherland or country and in example # 4 سمندر (sea) is pointing towards the spontaneous overflow of poet's feelings through the language of the couplet. In last example, شیر (lion) stands for America which was awakened after the terrorist attack of 9/11. The metaphor 'lion' is symbolizing the great rage of America with which it attacked Afghanistan to avenge the 9/11 terrorist attack on its land.

Metonymy

Metonymy is the figure of association or relationship. 'The definitions of figure metonymy are broad enough to include … two tropes metaphor and synecdoche' (Leech, 1989). Metonymy uses a concept closely related to the thing actually meant. The substitution makes the analogy more vivid and meaningful ("The Poetics of Robert Frost-Examples",

http://www.frostfriends.org/figurative.html).

Grant Williams,

(http://www.nipissingu.ca/faculty/williams/figofspe.htm) defines metonymy quite comprehensively, as:

> *Metonymy is "a noun that is substituted for a noun in such a way that we substitute the cause of the thing of which we are speaking for the thing itself; this might be done in several ways: substituting the inventor for his invention, the container for the thing contained or vice versa, an author for his work, the sign for the thing signified, the cause for the effect or vice versa" (http://www.nipissingu.ca/faculty/williams/figofspe.htm)*

Along with metaphors, many instances of metonymy have also been found in both Urdu and English newspaper articles (Dawn: 7.2% and Jang: 1.1%); which include:

1. …it makes little difference to them who is in the office (Dawn: January 5, 2005)
In this example 'office' is epitomizing the rule or power as the head of the state.

2. ….. people are not interested in uniform issue (Dawn: January 5, 2005)
Here, 'uniform' stands for president's designation as chief of army staff.

3. تخت الٹیں گے.

(Jang: February 22, 2005)

4. تاج اچھالے جایں گے.

(Jang: February 22, 2005)

In both of these examples the تخت (throne) and تاج (crown) are embodying monarchy and dictatorship. All of these examples provide the glimpse of importance that metonymy assumes in newspaper articles discourse. Their presence enables the writers to present his/her perspective in a concise and terse but comprehensive manner which not only appeals the reader but also tends to blur their neutral and objective perception of the scenario.

Personification

Personification is:

> *a variety of figurative or metaphorical language in which things or ideas are treated as if they were human beings with human attributes and feelings (Gray, 1999: p. 216).*

Personification by presenting inanimate objects or abstract idea as if they possessed life and personality evokes imagination and feeling. The columnists or writers do like to evoke a peculiar conception and emotions in their implied readers or audience and personification along with other figures of speech serves this purpose..

Following are the instances of personification drawn out of newspaper articles form both English and Urdu newspapers:

1. This addition, by raising the issue at all opened the way for the party in power to harass, or even outlaw, its more irksome rivals. (Dawn: January 2, 2005)

2. Power grows from the barrel of a gun. (Dawn: January 2, 2005)

3. فکری سطح پر ایک خلط مبحث نے جنم لیا.

   (Jang : January 9, 2005)

4. پچاس پیسے بھی اللہ کو پیارے ہو گئے.

   (Jang: January 9, 2005)

In the examples given above, the thing being personified and the verb through which it is being personified both have been underlined. The personification also has the same significance for the projection of ideologies as held by metaphors, metonymy, synecdoche and similes. All of these figures of speech present an image for some event going on in prevalent political scenario or for some grave social or moral problem etc. These images are, generally, readily accepted and easily understood by the masses and hence the process of ideology investment is reinforced.

Rhetorical Question

Almost all the questions raised in newspaper articles are rhetorical questions in essence. The reason is that, these questions are not raised for getting an answer from anyone. They serve the purpose to make the arguments put by the writer convincing and effective. The examples of rhetorical questions are:

1. Why must it be supplemented with turning Pakistan into a Sahara of spirit? (Dawn: January 28, 2005)

In this question there is an inherent belief of the writer that Pakistan is really being turned into ‘Sahara of spirit’ which is bringing about further deterioration in already grim situation of the country.

2. Why at the same time he should announce that the general elections would not be held before 2007……? (Dawn: January 28, 2005)

This question also entails that the President should not have announced that general elections will not be held before 2007.

Now let us look at examples from the Urdu newspaper:

1. (ہم) یہ نہیں جانتے کہ اس کے مضمرات کیا ہیں؟

(Jang: March 17, 2005)

2. اور دوسری تہذیبوں کے علمبردار اس کے کیا معنی لیتے ہیں؟

(Jang: March 17, 2005)

3. آیا وہ اس تناظر میں اردو کے قریب آتے ہیں یا اس سے دور چلے جاتے ہیں؟

(Jang: March 17, 2005)

All of these questions from Urdu newspaper also carry their answers in themselves. They are also not questions in the true sense of the word. They are focusing the attention of the readers towards the real situation that is being confronted by the efforts made for the development and dissemination of Urdu language. According to him, the efforts made by Pakistanis to popularize Urdu are not being fruitful.

Synecdoche

Synecdoche is a form of metonymy, in which a part is used to describe the whole of something, or vice versa .

Grant Williams defines synecdoche as:
Substitution of part for whole, genus for species, or vice versa *(http://www.nipissingu.ca/faculty/williams/figofspe.htm)*

Along with other figures of speech, some illustrations of synecdoche have also been detected in the newspaper articles of both Urdu and English newspapers (Dawn: 3.6% and Jang: 4%). The examples include:

1. The small print of Simla Accord largely unnoticed at times –bilateralism- sets the goal post for India on Kashmir. (Dawn: January 2, 2005)

In this example, the 'print' is the symbol of whole manuscript of Simla Accord that was agreed on by India and Pakistan in the aftermath of 1971 war.

2. کئی ایسے ہیں جن کے ہاتھ پاؤں جکڑے ہیں۔

(Jang: February 22, 2005)

Here ہاتھ پاؤں (hands and feet) points towards the bonds of responsibilities which impose restrictions on human beings.

3. وہ بچیاں بھی عزت سے اپنے گھر کی ہو جائیں گی جو جہیز نہ ہونے کی وجہ سے والدین کی چوکھٹ سے لگی بیٹھی ہیں

   (Jang: January 11, 2005)

   In this example, چوکھٹ (door sill) is symbolizing home.

Transferred Epithet

'The placing of an adjective with what appears to be the incorrect noun' (Figures of Speech, 2006) is termed as transferred epithet which is quite popular 'trope' with the writers and readers alike.

A few instances of transferred epithet have also been found in newspapers articles discourse (Dawn: 5.8% and Jang: 1.7%). It is one of the least occurring figures of speech. The examples include:

1. Does this knock the bottom out of Pakistan quest for an honorable settlement in accordance with the wishes of the Kashmiri people? (Dawn: January 2, 2005)

2. چار دانگ عالم آزادی کی شمعیں روشن ہونے سے ہی مکمل آزادی اور پائیدار امن ممکن ہو سکتا ہے۔

   (Jang: February 22, 2005)

3. اگر اس کے پاس ذوقِ سلیم اور جیتا جاگتا ضمیر اور سینے میں دردمند دل ہو.....

   (Jang : January 9, 2005)

Hyperbole

Hyperbole is a figure of overstatement which involves exaggeration to lend emphasis and reinforcement to the discourse. The exaggerated expressions used by the writer are not for the sake of deceit or deception. The readers or audience are well aware of their real motive. That is why hyperbole has been termed as 'honest deception' by Leech (1989). Like other figures of speech, they are linked with the social knowledge and personal understanding of the readers or addressees who extract the meaning out of them following their peculiar ideological orientations and traditions.

The occurrence of hyperbole is not very frequent in newspaper articles discourse (Dawn: 0% and Jang: 2.3%). An example taken out of Urdu newspaper Jang has been given below:

(Jang:, یہی وہ شعر ہے جو بہت سے لوگوں کی نیندیں حرام کر سکتا ہے۔
January 9 2005)

Oxymoron

Oxymoron is a condensed paradox at the level of a phrase. Gray (1999) defines this figure of speech as:

> *a figure of speech in which contradictory terms are brought together in what is at first sight an impossible combination (p. 206).*

Leech (1989) has termed oxymoron as one of the absurdity of poetry (the other being paradox).

Oxymoron like hyperbole has also been observed sparingly (Dawn: 1.4% and Jang: 0.6%) in Pakistani newspaper articles discourse. The following instance has been drawn out of English newspaper 'Dawn':

> *It started at a dinner party held at the very day the Pakistan cricket team had with characteristic aplomb and predictable suddenness, once again thrown into the towel against Australia. (Dawn: January 17, 2005)*

Irony

Irony is one of the very significant devices used by newspaper article writers for the sake of ideology propagation. Irony expresses a meaning that is directly contrary to what is suggested by the words. It achieves desired impact by understatement because an ironic statement says one thing and means another.

Irony is one of the very significant devices used by newspaper article writers for the sake of ideology propagation. The ironic remarks may resume the whole history of a country or of a particular issue in a nutshell. To grasp the implications and entailed meanings of ironic remarks of newspaper articles one must be well aware of the issue under discussion with its finer details. Following examples are sufficient to prove this point:

1. If there is no democracy in Pakistan, and ISI and MI are to constitute the real election commission of Pakistan, no point in ceaseless fretting. (Dawn: January 28, 2005)

Through this remark the writer is lamenting over the lack of democracy in Pakistan and ineffectiveness of election commission of Pakistan. The whole process of election, according to the writer, is a useless practice because it is done on the whims of powerful institutions like ISI and MI.

2. His (President Musharraf's) tenure as president (and remaining a "popular" leader) is wholly dependent on his continuing as COAS, Pakistan army. (Dawn: January 6, 2005)

This ironic statement is a satire over Pakistani President's claim that he is a popular leader of Pakistan. The writer believes that this misconception of the president will be abated as soon as he leaves his office as COAS Pakistan army. His powerful position as COAS has blinded his perception and he is not able to perceive the reality.

میں اس کے اندر کے خرد ماغ کو جگانے کی آخری کوشش کرتے ہوئے کہا، 'جنرل صاحب نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ
آئین کی خلاف ورزی نہیں کریں گے.' پروفیسر بولا، 'یہ بات جنرل صاحب ہی کہ سکتے ہیں ہمیں ان کے اس
اعلان کا خیرمقدم کرنا چاہیے.'

1. (Jang: January 2, 2005)

This remark also carries an ironic tone because the president of Pakistan has already violated the constitution by keeping two offices at the same time. Keeping two offices (as COAS and President of the country) simultaneously is against the constitutional norms of the country.

2. مجھے پاکستان اس لیئے بھی پسند ہے کیوں کے یہ ایک نظام پر قائم نہیں رہتا، بلکہ اس کے حکمران ہر دور میں
یکسانیت سے اکتاتے ہوئے اپنے عوام کو ایک نیئے نظام کی تفریح مہیا کرتے رہتے ہیں.

(Jang: January 6, 2005)

Through this statement the writer is describing those facts in positive light which are not positive at all. These are the facts which are causing bad name to the country; and have brought about misery to its people and are adding to their inconvenience.

Simile

Simile, like metaphor is also a figure of comparison. Simile expresses an explicit comparison between two things by the specific use of a word or a phrase such as: like, as, than, seems or as if etc.

Like other figures of speech, it is also used by the newspaper article writers to add grace and beauty to the discourse and heightens its overall effect on the reader; but its use in Pakistani newspaper articles is less frequent than metaphor and metonymy (Dawn: 1.4% and Jang: 1.1%).

Some examples of simile extracted out of 'Dawn' and 'Jang' have been listed below:

1. The army used them as human shields for the most dangerous operation. (Dawn: January 17, 2005)
2. It is not so much our faith which is weak, although much can be said on that subject as well, as our cooking oil. (Dawn: January 21, 2005)
3. امریکہ کا جمہوریت اور آزادی پر یقین محکم بپھرے ہوئے سمندر میں ایک چٹان کی مانند تھا.

   (Jang: February 22, 2005)

4. گوانتانامو میں انسانوں کو جانوروں کی طرح پنجرے میں رکھا گیا۔

(Jang: February 22, 2005)

All the similes have been underlined in the above examples where the symbol and thing being symbolized both have been underlined.

Sarcasm

Sarcasm is an ironic statement which intends a scathing and harsh criticism. In other words, it is a remark which aims to hurt and insult some person, some incident or some action and so on. 'It is common form of mockery in ordinary day to day speech' (Gray, 1989).

It is not very easy to discern the sarcastic comments in the discourses of Urdu and English newspapers of Pakistan unless the readers have sufficient knowledge not only of culture and values of the particular context but also of the theme and motifs of the subject under discussion. The proper comprehension and appreciation of this sort of ironic statements in Pakistani newspaper articles depend on the degree to which the addresser and the addressee (i.e. writer and the reader) share the background knowledge of the political and social scenario.

Sarcasm is one of the most frequently occurring linguistic devices used by the newspaper articles writers (Dawn: 17.3% and Jang: 45.5 %). In newspaper articles, it has been observed expressing the writer's intense feelings of dislike for some government institution's practices and performances, or for some national and international authority's policies and stances. The following illustrations throw tight on this:

1. Next time I think of standing for the elections, I'll first seek an appointment with MI chief. That's it my communist manifesto. (Dawn: January 28, 2005)

The writer is scorning the MI's interference in the election process of the country and is sarcastically revealing his intentions for contesting the next election under the guidance of MI's chief.

2. It is amazing that just about a year after the unanimous adoption of the 1973 constitution, Zulfiqar Ali Bhutto's government began to see deficiencies in this covenant and proceeded to amend it. (Dawn: January 2, 2005)

Here, the writer expresses his disdain over the way the amendments are made in the constitution of the country with particular reference to Bhutto's government.

3. جہاں پناہ آپ کو دوسرا چار سالہ دورِ سلطانی مبارک ہو۔

(Jang: February 22, 2005)

Here, the writer is addressing US president in a very obedient manner as if he were in a royal court and is facing an emperor.

2. حیرت کی بات ہے امریکی قیادت جو دہشت گردی کا الزام القاعدہ پر عاید کرتی ہے، رفیق حریری کے حوالے سے
اس نے اس امکان پر غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

(Jang: February 26, 2005)

In this example, the writer is criticizing the American leadership for its way of probing into former Lebanese Prime Minister, Rafiq Hariri's murder.

Sarcasm is very effective and efficacious linguistic device for ideology projection. It is because of its effectiveness that its frequency of occurrence is quite high in newspaper article discourse as is evident from the tables 1, 2, 3 and 4.

Tabular Representation

The instances of figurative language in the most frequently occurring categories of newspaper articles have been summarized in tables given on the following pages.

Table 1

Numerical findings showing the tendencies of **Figures of Speech** from Category # 1 **National Issues related Articles**.

Sr. #	Figures of Speech	Dawn		Jang	
		Original	%age	Original	%age
1	Metaphors	07	11.7	10	16.4
2	Metonymy	05	8.3	00	00
3	Personification	14	23.3	07	11.5
4	Rhetorical Questions	04	6.7	03	4.9
5	Synecdoche	04	6.7	01	1.6
6	Transferred Epithets	02	3.3	00	0
7	Hyperbole	00	0	01	1.6
8	Oxymoron	01	1.7	00	0
9	Irony	07	11.7	14	23.0
10	Simile	01	1.7	01	1.6
11	Sarcasm	15	25	24	39.3
	Total	60	--	61	--

Table 2

Numerical findings showing the tendencies of **Figures of Speech** from Category # 2, **International Issues Related Article**

Sr. #	Figures of Speech	Dawn		Jang	
		Original	%age	Original	%age
1	Metaphors	22	53.6	07	12.0
2	Metonymy	02	4.8	02	3.4
3	Personification	04	9.7	10	17.2
4	Rhetorical Questions	00	0	00	0
5	Synecdoche	01	2.4	01	1.7
6	Transferred Epithets	04	9.8	00	0
7	Hyperbole	00	0	00	0
8	Oxymoron	00	0	00	0
9	Irony	08	19.5	00	0
10	Simile	00	0	00	0
11	Sarcasm	0	0	38	65.5
	Total	41	--	58	--

Table 3

Numerical findings showing the tendencies of **Figures of Speech** from Category # 3, **Religious and Patriotic Sentiments Carrying Articles**

Sr. #	Figures of Speech	Dawn		Jang	
		Original	%age	Original	%age
1	Metaphors	15	39.5	10	17.5
2	Metonymy	03	7.9	00	0
3	Personification	05	13.2	10	17.5
4	Rhetoric Questions	00	0	0	0
5	Synecdoche	00	0	05	8.8
6	Transferred Epithets	02	5.3	03	5.3
7	Hyperbole	00	0	03	5.3
8	Oxymoron	01	2.6	01	1.8
9	Irony	02	5.3	06	10.5
10	Simile	01	2.6	01	1.8
11	Sarcasm	09	23.7	18	31.6
	Total	38	--	57	--

Table 4

Numerical findings showing **Cumulative Results** of **Figures of Speech** from all three categories

Sr. #	Figures of Speech	Dawn					Jang				
	Table #	1	2	3	Total	%	1	2	3	Total	%
1	Metaphors	07	22	15	44	31.7	10	07	10	27	15.3
2	Metonymy	05	02	03	10	7.2	00	02	00	02	1.1
3	Personification	14	04	05	23	16.6	07	10	10	27	15.3
4	Rhetorical Questions	04	00	00	04	2.9	03	00	00	02	1.7
5	Synecdoche	04	01	00	05	3.6	01	01	05	07	4.0
6	Transferred Epithets	02	04	02	08	5.8	00	00	03	03	1.7
7	Hyperbole	00	00	00	00	00	01	00	03	04	2.3
8	Oxymoron	01	00	01	02	1.4	00	00	01	01	0.6
9	Irony	07	08	02	17	12.2	14	00	06	20	11.4
10	Simile	01	00	01	02	1.4	01	00	01	02	1.1
11	Sarcasm	15	00	09	24	17.3	24	38	18	80	45.5
	Total	60	41	38	139	--	61	58	57	176	--

Conclusion

The abundant use of figures of speech in the newspaper articles reveals that contrary to the common perception about it the discourse of newspaper articles is not always lifeless, dry and dreary. It is not only satiated with critical expressions and opinionated vocabulary but is also capable of use of figurative and creative expressions, which are generally associated with the imaginative writing. From the use of figures of speech, it can be inferred that newspaper publishing groups and article writers have to ply hard to live up to the expectation of different sections of the readers. The results elucidate that the article writers or columnists from both English and Urdu newspapers show almost equal fervor and inclination for using the figurative language in their articles. The numerical findings shown on the previous pages establish this fact.

However, the overall results reveal that compared with the English paper columnists, the figurative language is more favorably used by Urdu newspaper columnists (Dawn: 139 instances and Jang: 176 instances). Hence, it could be argued that since Urdu is the native language of Pakistani columnists and the Urdu columnists are more in tune with the traditions, rhymes, slogans, and the mottoes of families and institutions of their own cultural and social background; therefore, the figures of speech

occur to them more naturally and spontaneously than English columnists. Finally, it may be concluded that the figurative language is a very effective instrument of ideology dissemination and propagation and is used very favorably by columnists from both English and Urdu newspapers of Pakistan.

References

Althusser ,L. (1971) Ideology and ideological state apparatuses, *Lenin and Philosophy and other Essays*.
www.cla.purdue.edu/engl/theory/marxism/modules/althusserideologymainframe.html.

Bradford, R. (1997) *Stylistics*. London: Rout ledge.
Bradshaw, R. I., *Figures of Speech* http://www.biblicalstudies.org.uk/article_idioms.html.

Buci-Gluckmann, C. (1980) *Gramsci and the State*. London: Lawrence and Wishart.

Fairclough, N. (1998) *Critical Discourse Analysis.* New York: Longman.
"Figures of Speech" (2005) *Encyclopedia Britannica*: Deluxe.
"Figures of Speech" (2006) *Wikipedia, The free encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Figure_of_speech.
"Figures of Speech" (1997) *Basics of Bible Interpretation: Phase 2. Figurative Language Chapter 7,* http://www.pbc.org/dp/smith2/ch7.html.
Foucault, M. (1972) *Archeology of Knowledge*:
London: Routledge.
————————-(1981) *History of Sexuality*, Vol. 1. London: Penguin Books.

Gray, M. (1999) *A Dictionary of Literary Terms*. London: Longman.

Leech, G. N. (1989) *A Linguistic Guide to English Poetry*. London and New York: Longman.

Marx, Karl (1978) *Selected Writings.* In Mclellan, D. (ed*),* Suffolk: Chaucer.

Price, Stuart (1998) *Media Studies*, London: Longman

"The Poetics of Robert Frost – Examples", Figurative Language
http://www.frostfriends.org/figurative.html

William, Grant, " Figures of Speech"
http://www.nipissingu.ca/faculty/williams/figofspe.html

Relations and Conflicts Between Learner Motivation and Teaching Method in Second Language Learning

*Ziauddin Khand**

Abstract

The relationships and conflicts in learner's motivation and teaching methodology depend on several important factors in teaching content. This paper first discusses the relationships and then the conflicts between the two in Second Language Learning. In the light of the research, done so far in this respect, it is, worthwhile to investigate in this paper to find out the relationships and the conflicts between learners' motivation and classroom situation especially the method of teaching, syllabus and learners' goals.

Introduction

There is increasing empirical evidence in the field of second language learning research which reflects various factors (inside and outside classroom) that prove to be the sources of learners' positive or negative motivation in the process of language learning. This paper focuses on a proposition that learners' motivation and the classroom learning situation are in correlation with each other. The assumption being that learners' intensity of perseverance to learn a target language and their willingness to attend to the given classroom tasks depend upon factors like syllabus design, long/short term goals and the practices and procedures used in teaching.

At the very outset, it is important to discuss briefly as to what is meant by motivation and methodology. Most researchers and methodologists believe that 'it is accepted for the most fields of learning that motivation is essential to success: that we have to want to do something to succeed at it. Without such motivation we will almost certainly fail to make the necessary effort' (Harmer, 2001:51). Lewis (1999:76) believes that lack of motivation drags people down in their language learning and high motivation pulls them up. The exact nature of motivation is not so clear but most methodologists agree that it has something to do with drive. Such as Harmer, J. has come to the view that 'motivation is some kind of internal drive which pushes someone to do things in order to achieve something' (ibid). Brown points out that a cognitive view of motivation includes factors such as the need for exploration, activity, stimulation, new knowledge, and ego enhancement (Brown, 2000 cited in Harmer 2001:51). Again William and Burden suggest that motivation is a 'state of cognitive arousal' which provokes a 'decision to act' as a result of which there is 'sustained intellectual and /or physical effort' so that the person can achieve some 'previously set goal' (Williams and Burden, 1997 cited in

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

Harmer 2001:51). As a result, the researchers have different perceptions of the term, but my concern here will be only to quote the ones referring to classroom situation. Harmer (ibid), keeping the behaviorist view in the process of learning defines motivation as 'some kind of internal drive that influences the learners to follow a course of action'. The internal drive could be learners' sense of achievement, a wish to attain a goal, making a decision to do something etc. Thus, one of the concepts of motivation is willingness or choice learners make as to what goals they will approach and the degree of effort they will exert in that respect.

Teaching and learning is a contract between two parties for which they both need to agree the terms. It is vital that both teacher and students have some confidence in the way teaching and learning take place. Both are comfortable with the method being used, success is much more likely (Harmer, 2001:95). In the words of David Nunan (1991:5), method of teaching is concerned with 'selection and sequencing of learning tasks and activities'. It consists of the procedures and practices of teaching used by the teacher. Since any method of teaching depends critically on teacher's role (Richards & Rodgers, 2001: 28), it is believed that the teacher plays a powerful part in making any method a success by creating a feasible classroom environment for effective language learning. Again Alan Rogers points out, 'motivation….is as much a matter of concern for the teacher as it is for the learner; it depends as much on the attitudes of the teacher as on the attitudes of the learners'(Rogers, 1996 cited in Harmer, 2001:54).

Having been given to understand that motivation is a strong factor in language learning no matter what method of teaching the teacher uses, one ultimately thinks about several questions which demand reasonable answers. Is the experience of second language-learning likely to influence learners' attitude and involvement? Is it possible for a language teacher to control or influence learners' motivation in the process of language learning? One might, of course, say that less motivation in learning a second language poses key problems for a language teacher, but is it then the teacher's responsibility if a learner is not motivated? Can s/he bring about a change in learners' attitude to learning? To answer yes to these kinds of questions is demanding too much from a teacher and to answer with an emphatic no also is unreasonable. Those who tend to believe in motivation as a force operating from outside on which the teacher has no control (Allwright, 1977 cited in Harmer, 2001:53) do not hold him/her as wholly responsible in this connec-tion. In the past few years, however, it has been established that the teachers' attitude and his/her teaching techniques influence the learners' motivation.

However, fairly recently, in the wake of ever-changing methods of teaching, (for instance, the introduction of a communicative method in recent years), the focus is being given more on teaching as learner-centered. Consequently, learners' attitude is considered as of prime importance in the process of language learning. To quote Harmer (2001: 52) again who holds, if the learners find the method of teaching "boring they will probably become demotivated". Hence, it is believed that language teacher exerts considerable influence on the learners with her/his method of teaching, personality,

and knowledge of the subject which s/he shares with the learners. Supporting the idea that motivation can be strongly affected by what happens in the classroom, one can argue that the method of teaching must be one of the factors with positive and negative effects on learners to motivate or demotivate them.

The Following factors concerning the teaching method are strongly correlated with learners' motivation: the classroom activities e.g. pre-reading/listening tasks, teacher's insight into and prediction of expected difficulties, equal interest in all the learners, error correction, feedback, and getting the level of challenge right. All these factors are discussed one by one as follows:

The Classroom activities are backbone of teaching. The teacher's success or failure depends on the way s/he plans, organizes and controls the tasks. Take for example pair and group work. Much of the motivation of learning a second language comes when that language is needed to communicate. Only the teacher can foster this need by asking the learners to work in groups or pairs and do the designed tasks. Grouping within the classroom creates opportunity for learners to talk to each other. The idea behind the pair and group work is simply that since the language learnt is used by the learners, working together in pairs and groups, they become highly motivated to communicate and there by learn more. Such classroom activities designed to involve learners experience, knowledge, feeling and expectations, undoubtedly, arouse their interest and they willingly take part in language learning through the given tasks.

Effective learning takes place with the help of text and materi-als which the teacher designs/supplements and uses in a second language learning classroom. The learners demonstrate more motivation and interest if the lessons in the textbook are pleasurable and the content is interesting.

Relevance of the materials content to the learners' instrumental and personal motive needs is a powerful incentive for second language learning. Stern (l992: 55) emphasizes materials design according to the classroom teaching requirements with reference to the objectives, content and procedures. If the learners know about the well defined the objective of the syllabus, and if the teacher's plan of teaching is according to their needs, their degree of motivation may be heightened. Furthermore, the learners' degree of interest and motivation increases if the text is of a reasonable length and there are not too many difficult technical terms to read or listen. Hence, among the motivating factors one should not forget the text/material used, and the mode of presentation of materials, as these are important to a considerable degree in increasing the learners' motivation.

Before presenting the teaching material and involving the learners in to classroom activities, the teacher may engender learners' interest by his/her remarks about the forthcoming activities. His/her positive remarks could develop in the learners a sense of curiosity and fun. In consequence, high likelihood of success can be assured if the learners' expectations about the tasks are positive which generate in them positive motivation.

Teaching method requires that the teacher predict the learners' difficulties during classroom activities. The teacher also predicts some unexpected problems, which may emerge during teaching. In both the cases he has to use his pedagogical wisdom to be able to help the learners in difficulty and be flexible enough to cope with the problems. For instance, a teacher must temporarily depart from the set syllabus if she/he notices a certain dullness creeping into the class due to monotony or tiredness. Before rounding off the class in an unpleasant experi-ence, the teacher may introduce an activity to wake the learners up and they will become involved. If often left unattended in the state of lethargy, the learners gradually lose interest in learning and their motivation falls to lower level. In tackling monotony the teacher gains the learners' confidence. They will, thus, be ready for more intakes and become motivated to practice and produce the target language. Ignoring learners' difficulties and problems may also negatively affect their learning process.

It is quite natural for teachers to worry about learners' errors. To what extent should a. teacher correct learners' errors? Should she/he be more tolerant about error? While discussing "mistakes are not always a mistake", as one of the principles in language learning. An experience teacher regards errors as a natural part of learning. However, one should see that error correction in form of feedback is limited so that it does not create any misunderstandings rather than help learners learn from their error. In case, nagging over-correction persist successively then it often proves unproductive and the learners get extraordinarily demoralized and demotivated. In contrast, limited error correction is not only desirable, but most likely would trigger further the learners' motivation for learning.

Error correction should essentially be in form of a positive feedback. It is a factor strong enough to boost further learners' motivation. In this regard Brown (1991:143) remarks, that 'sincerely delivered positive feedback… can increase or maintain {learners} intrinsic motivation'. Feedback could be in form of inviting questions from the learners to check not only their language production, but to check whether they have got the information right. Since feedback encourages questioning, participating, engagement and involvement, it is vital contributing factor to the motivational domain in the process of language learning.

Creating positive feelings by orienting the learners toward the target language community is yet another factor which contributes to learners motivation. This involves generating learners' integrative motivation, which is only possible by arousing in learners a desire for traveling abroad, serving in English-speaking countries and their wish to integrate in target language culture. Many learners often show their eagerness to visit English-speaking countries and because of their future plans they learn second language with enthusiasm.

Harmer's (2001:53) study shows that the learners want a teacher who understands and motivates them through enjoyable and interesting classes. Now the remarkable fact, according to Harmer, is that a teacher's role becomes that of a catalyst. Once she/

he gains the learners confidence through professional abilities and by maintaining relations with them, a teacher can easily create positive feelings by orienting them toward target language.

The factor of judging learners' ability also plays a vital role in language learning and learner motivation. If the classroom tasks/activities do not coordinate with the learners' abilities, the result is rather discouraging. When a learner perceives the level of challenge higher than his/her level of ability the result is anxiety and frustration and if the learner perceives the level of challenge in the given task as lower than his/her ability, the result often is boredom and intellectual blockage. If this situation persists for a long period of time, the learners may get fed up and demotivated to the extent of creating a sense of apathy for second language learning. It is, therefore, required of a teacher to assess the learners' ability and give them tasks according to their level to save them from getting demotivated and frustrated.

While the teacher and his/her teaching method are discussed above as a justification for learners' motivation and success, there are factors inside and outside classroom which could prove to be negative influence in second language learning. These factors are discussed as follows:

The Social and Psychological Distance:

What if learners bring extrinsic motivation to classroom due to the social and psychological distance between them, their community and the target language community? Can such factors be controlled by the language teacher? AllWright (1977, cited in Harmer, 2001:53) argues that a language teacher cannot be exclusively responsible for all of learners' motivation: in the end that must be the learners' responsibility, he maintains. AllWright's argument seems reasonable as the teach-er can, in no possible way, integratively motivate the learners who identify strongly with their own culture and resist any attempts to integrate them into the target language culture. If the learners are involved in culture conflict, the optimum language learning may not take place in classroom, no matter what a teaching method is used by the teacher.

Conflict between Method of teaching and Learners:

In addition to what has been discussed above there are other possible underlying conflicts e.g. between a method of teaching and learners.

It is an acknowledged fact that learners do not easily adjust with the new teaching method and sometimes show their resistance to it. There is strong possibility that the learners do not accept, for instance, the communicative method of teaching in place of the lecture method. The reasons being:

i. Learners being unaccustomed to the techniques of the new method.
ii. Their nature, in that they may not be open to discussion with their teacher and the classmates.

Short-term goals could prove to be another negative factor in this regard. In almost all the non-English-speaking countries English is introduce as a compulsory subject in the national curriculum. Whether the learners like it or not, they have to study it. Accordingly, they have short-term goals where they simply want to pass the examination rather than to learn the language. If they constantly fail to achieve the goal, the second language learning becomes boredom and the subject as an additional burden hard to carry more. Under these conditions, it seems rather difficult to the extent of impossibility for a language teacher to motivate such learners for learning a target language. Apart from it, following factors are also quite beyond the teachers' control e.g. learners' introvert nature, defensive attitude, unwillingness to interaction in the classroom, no conscious desire for achievement, total dependence on the teacher, and inability to develop learning strategies.

One cannot expect a language teacher to change learners' nature, nor can one hold a teacher responsible when learners are introvert, not open to class discussion, peer correction or group activities- the activities most vital for second language learning. Such learners leave a teacher far behind and helpless to make his teaching a success. In addition, dealing with more reluctant learners and personality of the teacher are equally important in dealing with this issue.

Learners Reluctance to Learning the Second Language:

As motivation is the concomitant language learning success, the initial experience of failure in learning second language might powerfully exert a negative influence on the learners. It can, therefore, be assumed that the failures experienced in the past could well act so strongly on the learners' attitudinal system that the teacher cannot, by any means, overcome such a situation. Even if the teacher takes responsibility for motivating such learners, one must realize that s/he should not be necessarily expected to succeed.

Personality of the Teacher:

It is not only learners' shyness or their introvert nature and the socio-cultural background which could play negative role in demotivating them, but the teacher's personality could also prove to be discouraging sometimes in their process of language learning. There are teachers adored by the learners and there are also ones who hardly can establish plausible relations with their students. The former can motivate the learners and give them great confidence, but one doubts if the later can possibly motivate them in the situation where the learners are shaky and less confidence. If a teacher, is not supportive, is hardly open to change and is more reserved, one is afraid to say that she/he might exert a devastating effect on the learners' motivation. This is more true when there is only one teacher of such a kind of teaching almost all the learners of a School, College or a University.

Conclusion:

From the foregoing discussion one can draw conclusion that motivation in formal second language learning is very conspicuous and that motivation and the method of

teaching have strong correlation with each other. Furthermore, the teacher's personality, his/her way of exposing the learners to language data, and other classroom activities play a significant role in motivating the learners.

However, the learners' learning behaviour, on the other hand, is up with a wide range of psychological, social and cultural factors, which could play profound negative role in demotivating them. Under such conditions, the teacher's role to motivate the learners may become less effective.

Nevertheless, a language teacher's role can hardly be ignored in giving his/her learners confidence, courage and motivation in the area of second language learning. It is rather the teacher's method of teaching, which is more effective factor to reawaken the learners' sensitivity, receptivity and motivation to second language learning. So long the teacher's method of teaching does not mismatch with learners goals and needs, so long s/he is supportive and encouraging, the process of second language learn-ing becomes effective and successful. Undoubtedly, all these factors mentioned above play a considerable role and would prove to be a turning point in the career of those learners influenced by the cultural, social and community barriers.

References

Allwright, R. L. (1977) Motivation: The Teacher's Responsi-bility? ELT Journal 31/4.

Brown, D. H. (1991) Toward a new understanding of the role of motivation in your language classroom in Kral, T. (ed.) Explorations and Innovations in ELT. Methodology. CULI.

Brown, D. H. (2000) *Principles of Language Learning and Teaching* (4th edn.). Harlow: Longman.

Harmer, J. (2001) *The Practice of English Language Teaching* (3rd edn.) Harlow: Pearson Education Ltd.

Lewis, M. 1999. *How to Study Foreign Languages.* Basingstoke: Macmillan Press Ltd.

Nunan, D. (1991) *Syllabus Design. Oxford:* Oxford University Press.

Richards, J. C. and T. S. Rodgers (2001) *Approaches and Methods in Language Teaching: A Description and Analysis* (2nd edn.). Cambridge: Cambridge University Press.

Rogers, A. (1996) *Teaching Adults* (2nd edn). Milton Keynes: Open University Press.

Stern, H. H. (1992) *Issues and Options in Language Teaching.* Oxford: Oxford University Press.

Williams, M. and Burden, R. (1997) *Psychology for Language Teachers.* New York: Cambridge University Press.

Religious Revivalism in Pakistan: A Vicious Circle of Abhorrence

*Dr. Omer Farooq Zain**

Abstract

Extreme forms of religious revivalism or religious activism not only hold in the interests of intellectuals but also, throughout the world of our own day, are in the very forefront of contemporary public consciousness and concern. Pakistan is one such country among the Muslim states where religious revivalism and extremism is growing at a high scale. Undoubtedly, the image of country has received a big blow and Pakistanis all over the world are increasingly being viewed with suspicion and distrust. Particularly after 9/11 and 7/7, Pakistan has been facing severe criticism for harbouring religious extremist outfits. Since, it is also being alleged that three or more of the suspects in July 7 events were British nationals of Pakistani descent, who had visited Pakistan prior to undertaking their suicide missions, this had drawn international attention to the role of the religious schools (Madrassas) in Pakistan and, in general, to the growth of religious extremism in the country. Moreover, religious extremism has led to sectarian confrontation, internal destabilization and serious security concerns in the country. Extremist tendencies among the youth has grown alarmingly in rural as well as urban areas creating further panic in an already intolerant society. Vicious propaganda is being carried on against one another contrary to Islam's basic teaching that "All Muslims are brothers." Therefore, this paper attempts to study the evolution and development of the phenomenon of religious revivalism because the country is in the process of being divided along sectarian, anti-democratic and anti-secular lines. It also demystifies the process of religious frenzy which seeks to provoke repressive reactions while making the country a centre of gravity for extremist / revivalist forces all over the world.

The Advent of Religious Revivalism in Pakistan

Although, the British colonization of the Indian Sub-continent produced Islamic revivalist movements, both militant and intellectual, the partition of India weakened that process. Like the rest of the Islamic world, democracy could not take roots in Pakistan and the armed forces as the largest power brokers rose to the top of political

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

hierarchy. In this backdrop, the local Islamic groups that subscribed to the revolutionary ideology of the brotherhood during the 70's and maintained close contacts with international Islamic movements and networks, allied themselves with the Pakistan military and emerged on the scene as a pro-establishment entity. However, the political activism of certain Islamic revivalist groups and the state-sponsored Islamic organizations did not reflect religiosity on the part of the majority of the country. In the late 70's, a number of factors aided by shifts in the domestic, regional as well as international scene, such as the Nizam-i-Mustafa Tehreek and the over throw of Mr. Bhutto's democratic government (1977), the Iranian revolution (1979), and the Induction of the Soviet troops in Afghanistan (1979), turned out to be the main causes of religious revivalism in Pakistan. Unlike the first three decades of Pakistan's history, the fourth saw a significant transformation of the society. This change occurred gradually but left a deep and lasting impression on the society. Pakistan had lost much of its modern orientation and was considerably closer to the neighbouring Muslim countries and transnational Islamic networks of the West-Asia (Zaheer, 1998).

In its early days, the state-sponsored religious revivalism in Pakistan manifested itself in several areas of collective life. In politics, it denied the legitimacy of people's parliamentary democracy and, instead, sought to introduce a political system based on so-called Islamic principles. One manifestation had been a referendum which tried to seek a mandate for further Islamization and, by implication, the extension of the tenure of the president general for five more years. In economics, religious revivalism expressed itself in compulsory collection of Zakat and Usher and the introduction of an interest-free banking and investment system. In the legal sphere, which held top priority on the Islamization agenda of Islamic groups in Pakistan, revivalism meant the reintroduction of Islamic penal laws which provide Islamic punishments for drinking alcohol, theft, adultery, and kazaf (false accusation concerning sexual offences). Further ordinances established a Federal Shariah Court as well as local Qazi courts to hear criminal and civil cases under Islamic laws. The Federal Shariat Court, in both its original and appellate jurisdictions, ruled on whether existing laws were in accordance with Islam or not —-– except, of course, those issued under the authority of martial law of General Zia-ul-Haq. Another addition was the introduction of the Islamic law of evidence under which, in certain cases, the evidence of two women is regarded as equal to that of one man. In the cultural sphere, religious revivalism manifested itself in the banning of dance clubs; the imposition of strict gender morality; the observance of Islamic moral standards in the production and screening of television programs; the revision of all textbooks to express an Islamic orientation; increasing allocations for religious instruction; declaring Friday as the weekly holiday instead of Sunday; obligatory prayers break during working hours in governmental and private offices; emphasis on the Urdu language and national dress in government offices; and a kind of moral aversion, at least in rhetoric if not in substantive behavior, on the part of intellectuals as well as government authorities, against non-Muslim cultural symbols and institutions (Ahmad, 1994). It is also pertinent to note that an upsurge of international Islamic cultural exchanges and conferences as well as unprecedented enthusiasm and public display in celebrating Islamic religious

festivals and holidays, further supported the process of transformation of Pakistani society under the umbrella of a fanatic-military regime.

While the early parliamentary regimes used a "*Liberal-Modernist Islam*", Ayub Khan a "*Developmentalist Islam*", Yahya Khan a "*Nationalist Islam*", Bhutto a "*Socialist-Populist Islam*" or "*Islamic-Socialism*", to legitimize themselves, however another military dictator General Zia-ul-Haq used overtly a "*Revivalist-Fundamentalist Islam*" to legitimize his brutal, oppressive, undemocratic and inhuman grip on the political system of Pakistan. The so-called Islamic government of Zia sought to elicit the moral commitment of the people by linking the destinies of Islam and Pakistan with that of the military regime. General Zia maintained that the military rule had been vital for the preservation of Islam and Pakistan. Zia's revivalist commitment may be seen from one of his statements, while addressing the councilors of Multan District, Zia declared: *"Pakistan was achieved in the name of Islam, and Islam alone could provide the basis to run the government of the country and sustain its sovereignty and integrity……. But no Un-Islamic government would be allowed to succeed the present regime"*(Ahmad, 1998). Thus, the trinity of Islam, Pakistan and the military regime became one and the same thing.

There is no denying the fact that, the Afghan-Soviet war proved to be a major factor in the spread of religious revivalism in the entire Muslim world, particularly in Pakistan. The war added a further dimension to the mosaic of religious groups which were being operated through "behind the scene operators." An unprecedented rise in the establishment of "Deeni Madrassas" (religious seminaries) in Pakistan reinforced by Western capitalist democratic block and their Muslim stalwarts, namely, Saudi Arabia, Egypt and UAE, began changing the political scenario at home. Pakistan had never remained under such conditions but, now, was forced to evolve a process of revivalism and extremism. The ruling elite of Pakistan was of the view that the Jihadi revivalist network of organizations would serve as a double-edged sword for Islamabad. On the one hand it would ensure strategic depth for Pakistan against India by turning Afghanistan into a Pakistani satellite and successfully implementing Pakistan's strategy to hold down hundreds of thousands of regular Indian troops in a low-cost war in Kashmir. And on the other, it would restrict the democratic forces' movement of establishing an autonomous civil order which could become a threat to military's corporate interests and their permanent presence in the power corridors. This was also the same period when Al-Qaeda (A transnational Islamic Network of revivalists) started laying its worldwide network by attracting the youth of the Muslim world for Jihad against the Soviet Union. Hundreds of thousands of young men from Morocco to Malaysia reached Pakistan (the base camp of Afghan Jihad) either to participate in the Afghan war or get admission in madrassas (Lawrence, 1999). Over a period of time, the revivalists infiltrated the decision making authority and their collaboration facilitated the transformation of Pakistani society, without taking the fallout of that change into consideration.

Rise of Revivalist Forces in the 90's

With the pullout of Soviet forces from Afghanistan in 1986, religious revivalism in Pakistan had reached a level where it had begun to imperil the image of Pakistani nationhood, and from all accounts, this dreadful campaign was so well organized and so well equipped, that even after the death of General Zia-ul-Haq, the anti-revivalist political parties and civil society organizations found themselves out of depth in tackling the vicious circle of revivalism. There seemed no doubt that the oil-rich states of the Gulf, behind the scene operators of Pakistan and Islamic transnational networks, had made a common cause for a variety of reasons (domestic as well as external) by turning Pakistan into a war-theater. At the conclusion of Afghan-Soviet war, and the departure of U.S.-led Western support from Afghanistan amid infighting among various Afghan factions for control of the devastated country, which affected Pakistan's political scenario and their Pakistani stalwarts opened another chapter of hatred in the name of sectarianism. Also contributing to the inflammation of religious revivalism, was the flow of religious cadres graduating out of the madrassas. There had been a dramatic increase in the number of such madrassas within one and a half decade.

Unfortunately, by default or design on the part of the ruling elite, Arab and Iranian money had gone into the establishment of rival sectarian mosques, imam bargahs and madrassas (Sultan, 2002). Since these institutions charged no fees and frequently provided even free boarding and lodging, the products of these madrassas which emerged were not only steeped in religious fanaticism and sectarian prejudices, but also committed to operating as dedicated volunteers on behalf of the organizers of the madrassas. They came out primed to act aggressively in support of any thing they were induced to accept as a holy cause. And all they needed were training, weaponry, political / financial support and a cause for activities which were readily available and were promptly provided to them by the state organs in order to preserve their corporate interest inside and outside the country. Pakistan had all the ingredients for a religious blow up all lined up.

The emergence of Taliban in Afghanistan, further boosted the morale of religious revivalists in Pakistan and they tried to make efforts to reshape Pakistani culture according to their vision and vigor. During that time, Osama Bin Laden with his transnational Islamic network established a permanent base in Afghanistan, Pakistan, Central Asia and a few Arab countries from where they planned their moves on the international chessboard. Although, the Americans took a very serious notice of anti-American activities, successfully carried out by the Muslim extremists in various parts of the world, yet, Pakistan's successive civil and military regimes remained quiet (Leonard, 2001). The new military dictator General Musharraf, who turned out to be pro-modernist and anti-revivalist vis-a-vis General Zia's state sponsored Islamization, was reluctant (before 9/11) to fully cooperate with the U.S. because the military wanted to see country's western borders stable and secure. On the other hand, Indian's military build up on the eastern borders of Pakistan and their traditional stand on Kashmir issue, kept Pakistan aloof from taking any serious measures to curb revivalist forces.

The Rollback of Pro-Revivalist Policy in the Aftermath of Taliban-America War in Afghanistan

The Taliban-America war in Afghanistan, in the aftermath of 9/11 events, proved to be fatal for revivalist outfits and a major shift in Pakistan's domestic and foreign policies regarding its traditional stance was witnessed. In his efforts to earn the cooperation of Americans, General Musharraf provided tactical assistance, intelligence support, land and air space to U.S. forces for the overthrow of the Taliban. On the other hand, in clearing away the wreckage of its past policies, the ruling elite made their erstwhile companions of the last two and a half decades, the scapegoats (Richard, 2002). With a view to cleansing the society of revivalism or extremism, the government banned five religious extremist groups and launched a series of crackdowns on religious activists sealing their offices and headquarters and rounding up a large number of leaders, workers or sympathizers. Moreover, the government put a sixth outfit on the watch list, laid down rules for regulating and regularizing madrassas and mosques and declared that Pakistan would not allow anyone to use its territory for covert or overt subversive activities in the country, the region and the world. The government officials however admitted that announcing the decision was an easy task but its implementation would be a real test. Meanwhile, authorities initiated a probe mission to check the credentials and funding of the revivalist outfits involved in "Jihad".

There is no denying the fact that previous regimes, after 1988, both civil and military, had been pursuing a tentative policy to contain revivalists, rather deliberately ignoring the fact that most of the religious institutions were producing an army of diehard fanatics who were brain-washed and were led to believe that they were destined to accomplish a divine mission. However, the changed geo-political circumstances in the region forced the present regime to deal effectively with the destructive forces of revivalism. Although, most of the religious parties in the country disclaimed any connection with attempts to trigger extremist violence, nonetheless they could hardly absolve themselves of the charge of promoting bigotry and fanaticism (Charles, 2002). Some mainstream religious political parties had been guilty of mounting hate campaigns against the rival sects, minorities and liberal shades of opinion and incited their loyalists to use force, despite the fact that the large majority of peace-loving, tenacious, vibrant and enterprising Pakistanis always rejected the dictated social orders and religious fanatics who forcibly tried to implement their ruthless agenda.

It is generally believed that the events of September 11 and the fall of Taliban, in many ways provided a unique opportunity and impetus for Pakistan to re-evaluate its directions and make a conscious decision to effect a departure from the past. As part of various measures taken by the government to rollback its long standing pro-revivalist policy, a code of conduct for madrassas and ulemas was evolved, requiring restraints to be observed in various matters, for instance, admission in the madrassas, students from foreign countries, registration of the madrassas, curriculum and training. Along with this move, objectionable sectarian literature, contentious issues regarding other religions and literature having revivalist overtones were tried to be confiscated with

the raising of number of law enforcement personnel to combat the menace (Tariq, 2001). However, these measures have not proved enough in stemming the raging tide of revivalist militancy and violence is evident from countless events occurring all over the country. A certain degree of diffidence and lack of clarity seems to characterize the government's policy towards the revivalist forces. Often, government officials contradict each other, while in the recent move to contain fund-raising and related activities of these outfits, the federal and provincial governments appeared to differ on the strategy to be followed. Therefore, a damage to the government's intentions and image is being caused by its seeming inaction or helplessness. More alarming still, the revivalist do not seem to care how much losses have been caused to them, but they are carrying out their operations and taking part in political activities according to their routine. It goes without saying that the present situation calls for an urgent, whole hearted and decisive action, for only a reactive approach on the demand of external powers will take us no-where.

The Drastic Impacts of Revivalism on Pakistani Society

The emergence of armed gangs with a religious agenda of their own brand, trying to enforce their writ in defiance of law of the land and people's aspirations, is above all a challenge to the authority of the state apparatus and people's will. Needless to say, all madrassas, which have proliferated over the last two and half decades, either under the state patronage or reinforced by the neighbouring countries for their strategic purposes, have clear cut revivalist and sectarian objectives. According to a report there were in 2004, at least 834 religious schools engaged in extremist sectarian training, and 1216 graduates of these institutions were wanted by the law enforcement agencies on charges of violent crimes but were absconding (Askari, 2002). No matter how positive a contribution the madrassas have made as a parallel school system for the under privileged classes, there are no two opinions about the evil being done by the nurseries of revivalist warriors. So long as militant outfits preaching violence and resorting to extremist activities as a means to accomplish their revivalist goals, have the facility to recruit cadres from the madrassas, the supply-line for religious warfare will remain in place, no matter how prompt and efficient the law-enforcing organizations are in responding to acts of violence.

Undoubtedly, in the absence of a genuine democratic culture in Pakistan, religious revivalism has played a crucial role in incorporating religious fervour in a particular class of youth. Most students come from low income families and many gladly hand over their young ones to an institution where meals etc. are provided, and where the parents will also have the blessings of the mullah and the community (Talat, 1999). Most parents are not the slightest bit perturbed by the harsh punishments meted out to their children and these are seen to be the correct way to discipline them as well as to have divine sanction. Furthermore, students who graduate from madrassas are immediately qualified to become teachers in these institutions. Their attitudes towards secular education is mocking and contemptuous. To them, religious education and revivalist literature is both an obligation and a salvation without which they have neither a career nor any hope for the future. It is also pertinent to note that the subjects

which are taught at madrassas are: Arabic grammar, logic, religious philosophy (mostly of the Arabic language), hadith, Islamic jurisprudence, Islamic history, debate and discussion on religious issues and interpretation of the Quran, besides the grand designs of Jews, Christians and Hindus also come under discussion (Rasheed, 1998).

Almost in all the madrassas, whether of Sunnis or Shias, the walls are plastered with posters glorifying the Afghan Jihad, Iranian revolution, war in Iraq and guerilla war in occupied Kashmir against the Indian troops. The madrassas have much to offer in the way of inspiration for a young adventure seeker. Every madrassa is fed with an ample supply of pro-jihad literature. These institutions receive books and audio tapes on Jihad as well as newspapers reporting from war fronts inside Afghanistan, Iraq, Chechnya, Palestine and Kashmir. Today, approximately 8000 registered and another 2000 unregistered deeni madrassas (religious schools or seminaries) are disseminating the revivalist message of all brands all over Pakistan and outside the country (Salahuddin, 2004). Particularly, the spirit of jihad is a by-product of life in the madrassas. There are invariably a few warrior students in every madrassa who make regular visits to the war fronts of foreign countries like Afghanistan, Iran, Central Asian states, Chechnya, Iraq and occupied Kashmir (Shakeel, 2003). They return with tales of valour and glory which are recounted to the impressionable minds at these schools. Thus, the recruitment of males begins in their early teens to fill the front-lines in the war. The widespread proliferation of modern small arms and semi-automatic rifles helps involvement of children under the age of 18 in conflicts with a glamour for martyrdom.

Unfortunately, this maddening frenzy is continued despite heavy damage to the society and the passion for revivalism is becoming the sum and substance of a large number of unemployed, ignored and victimized youth of the down-trodden classes. Interestingly, however, there has not been a very strong reaction from political parties, bureaucracy and intelligentia who, except pointing their accusing finger at the "foreign hand", show little concern.

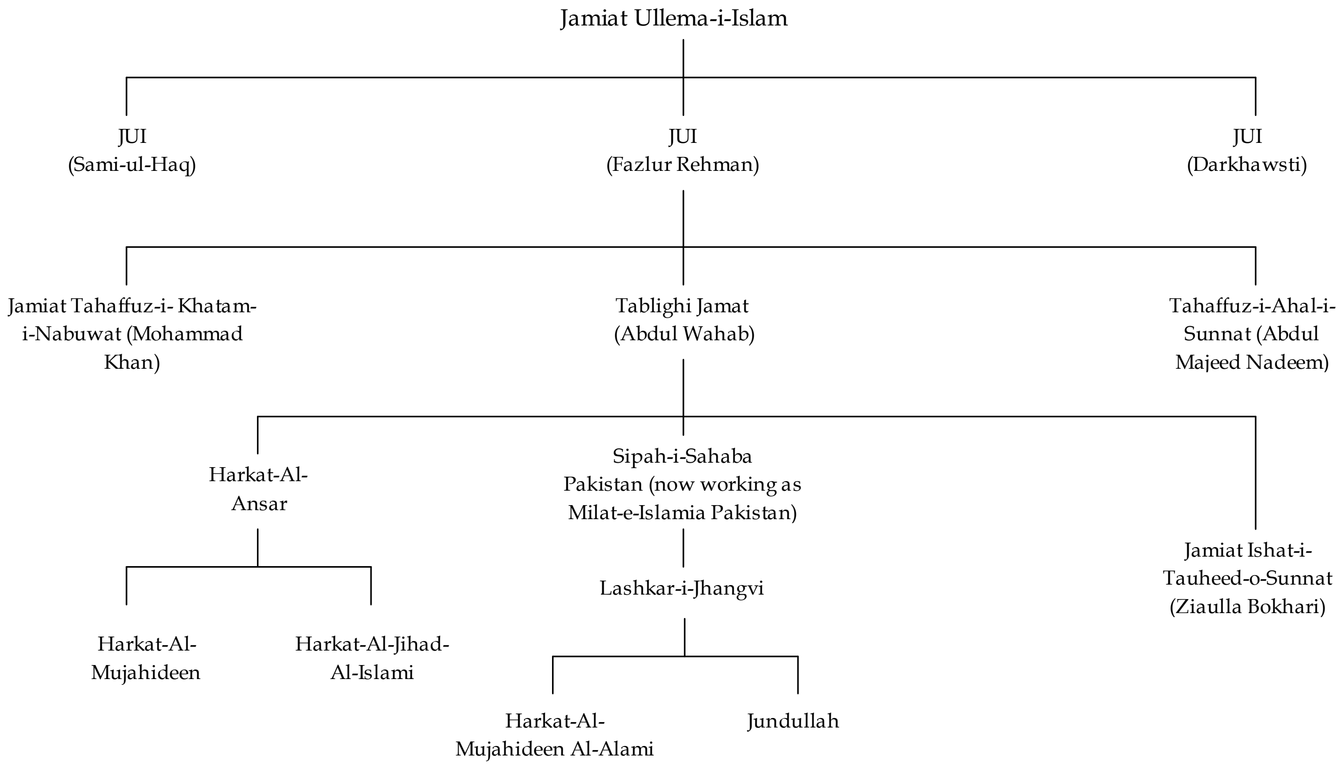
Conclusion

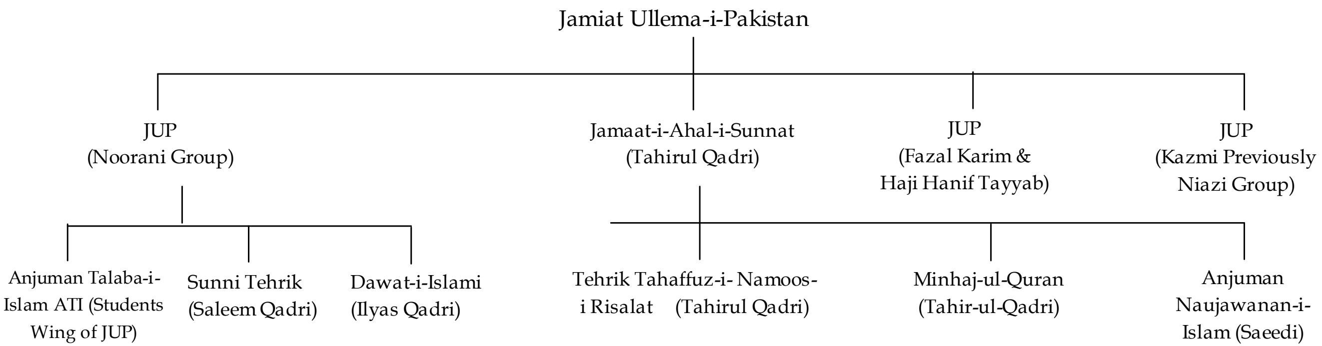
Since the very inception of the new state, Pakistan's rulers have used Islam to legitimize their authority which was, more often than not, derived from the coercive apparatus of the state rather than from popular support. Since the majority of the regimes came into power through extra-constitutional means, their claims to legitimacy were dubious. As a result, these regimes tried to portray Islam as a source of legitimacy rather than taking Islam as a source of inspiration to provide social justice to the down-trodden communities of Pakistan; The chaotic parliamentary regimes from 1948 to 1958, Ayub Khan's so-called development-oriented government, Yahya Khan's transient government, Zulfiqar Ali Bhutto's populist corporatism, Zia-ul-Haq's conservative authoritarianism, Benazir Bhutto's feudal-dominated regime and Nawaz Sharif's authoritarian capitalist regime — all benefited from the same tactics (Suleman, 2001). In each phase, Islamic ideology was invoked, albeit with varying emphases, in order to legitimize not only the authority of the incumbents but also their contemporary policy

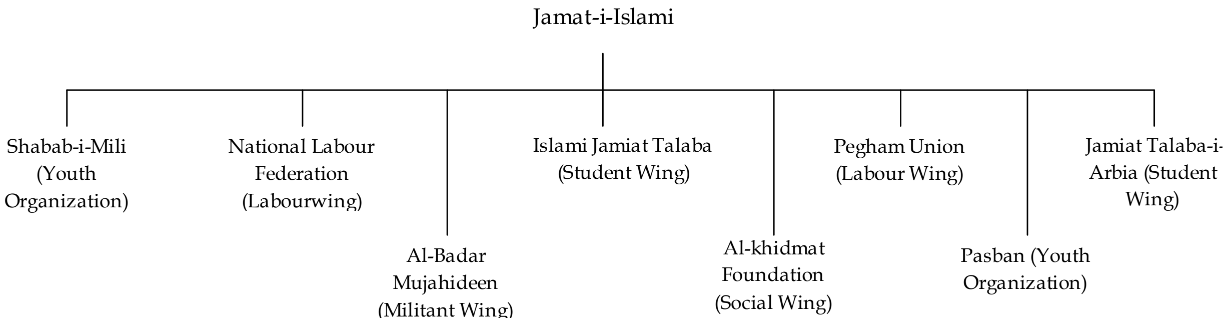
goals. But, particularly, General Zia-ul-Haq's oppressive regime is considered to be responsible for creating a situation in which road to salvation had become indistinguishable from purely political objectives and the regime's need for legitimacy. His monopoly over the instrumental use of Islam proved to be fatal for the future of the country. The non-sectarian, non-violent and non-ideologized part of the population, at about 98 percent, felt constrained under the new culture manufactured and thrusted on the masses in pursuit of religious ritualism. Islam's good name had been exploited ruthlessly with a view to seeking the support of the religious political parties and to create a constituency among the lower middle class of the Punjab, urban Sind, and the North West Frontier Province. Issues like *Zakat, Ushr, Islah-i-Mu'ashra, Chadar* and *Chardivari* paved the way for the religious outfits to legitimize their nauseant grip on political power and to safeguard the interests of the ruling elite, which tried to compound its bases of support among the masses (Tasawar, 2003). Since then, every regime whether civil or military, has desperately clutched at the coat-tails of the fundamentalists when their governments had been rocked by a crisis of confidence or political legitimacy. Moreover, the continuing failure of governments to provide education and jobs to the swelling tide of the unemployed, became a fertile breeding ground for alienation and religious revivalism. Even today, the tragedy is that despite all the tall talk about economic breakthrough indulged in by the government, there is no tangible evidence on the ground of its having launched a comprehensive, concrete and credible action plan for ameliorating the appalling misery of the masses. In its efforts to fight the American war on terrorism on Pakistani soil, the Government (and General Musharraf) had to face the wrath of the revivalists. Bomb blasts, rocket fires, missile attacks and other acts of subversion and sabotage from tribal / rural areas to major cities has become the every day feature in Pakistan. A dangerous situation of rebellion, therefore, is brewing up as the army is battling the local and foreign extremists in the North West Frontier Province.

In contemporary Pakistan, therefore, an intense struggle is underway between the spirit of liberalism and dogmatism. The former is generous, moderate, compassionate, and is focused on the real issues of men and women in the present-day context; whereas the latter is unrealistic, uncompromising, power-hungry, and finds inspiration in religious dogma, sectarian pride and dictatorship. Enlightenment takes the individual as the measure of all things and resists abstractions that go beyond the dimensions of man. Dogmatic dispensation cannot justify the cruelties caused to individuals in pursuit of a faith or an ideology, nor justify pain in the present for the sake of a utopian future or a paradisiacal hereafter. And yet such cruelties and pain are intentional tactics deliberated in religious conflicts. The revivalist seeks to provoke repressive reactions which may drive the moderates and democrats out of the political arena and simultaneously bind those who remain more tightly to the "cause". In their fervor, revivalists condemn democracy as a crime and as the traditional conception of religion in Pakistan embraces all aspects of human life, neither politics nor economics is autonomous of religion; they are simply encompassed by religion. Therefore, the battle against religious fanaticism has to be an all-out battle. It calls for going the whole hog in fight to the finish spirit. There is no half-way house, no room for compromise, nor complacency, or expedient adjustments.

Pakistani religious revivalist groups, their sub-organizations, splinter organs and breakaway factions




Jamiat Ullema-i-Pakistan
JUP (Noorani Group)
Jamaat-i-Ahal-i-Sunnat (Tahirul Qadri)
JUP (Fazal Karim & Haji Hanif Tayyab)
JUP (Kazmi Previously Niazi Group)
Anjuman Talaba-i-Islam ATI (Students Wing of JUP)
Sunni Tehrik (Saleem Qadri)
Dawat-i-Islami (Ilyas Qadri)
Tehrik Tahaffuz-i- Namoos-i Risalat (Tahirul Qadri)
Minhaj-ul-Quran (Tahir-ul-Qadri)
Anjuman Naujawanan-i-Islam (Saeedi)


Jamat-i-Islami
Shabab-i-Mili (Youth Organization)
National Labour Federation (Labourwing)
Al-Badar Mujahideen (Militant Wing)
Islami Jamiat Talaba (Student Wing)
Al-khidmat Foundation (Social Wing)
Pegham Union (Labour Wing)
Pasban (Youth Organization)
Jamiat Talaba-i-Arbia (Student Wing)

Jamiat Ahal-i-Hadith

- Jamiat Ahal-i-Hadith (Sajid Mir)
- Lashkar-i- Taiba (Hafiz Saeed) (Militant Wing)
- Jamaat-i-Ahal-i-Hadith (Ibtasam Elahi Zaheer)
- Jamiat Ulema Ahal-i-Hadith (Qazi Abdul Qadeer Khamosh)

Tehreek-i-Jafaria Pakistan

- TJP (Sajid Naqvi)
  - Imamia Students Organization
  - Pakistan Islami Tehreek
  - Sipah-i-Muhammad (Militant Wing)
- TNFJ (Hamid Ali Moosvi)
  - Jafaria Students Organization

Tehreek-i-Islami (Dr. Israr-ul-Haq)

Khaksar Tehreek (Khan Ashraf Khan)

Tanzeem-al-Ikhwan (Maulana Akram Awan)

Tehreek Nifaz-i-Shariat-i-Muhammadi (Moulana Sufi Muhammad)

* Compiled from data provided by Mehmood Zaman, "Blood, Sweat and Tears" in *The Review,* Karachi, September 11-17, 2002, PP.4-8.

References

1. Zaheer ul Islam, *Religious Violence in South Asia,* New Delhi: Oxford University Press, 1998, P.11.
2. Ahmad, Abdul Mansur, *Secularism Versus Religion in Pakistan*, London: Oxford University Press, 1994, PP.21-27.
3. Ahmad Mumtaz, *Islamic Revival in Pakistan,* In C.A. Pullapilly Editor. *Islam in the Contemporary World,* Notre Dame: Cross Roads Press, 1998. PP.261-273.
4. Lawrence A. Bobb, *The Puzzle of Religious Modernity,* In J. R. Roach, Editor *South Asia 2010: The Next Ten Years*, New Delhi: Surjeet Publications, 1999, P.176.
5. Sultan Ahmad, *The Enemy Within,* England: Penguin Books, 2002, PP.47-69.
6. Leonard Smith, *Politics, Religion and State,* New York: Macmillan Company, 2001, P.83.
7. Richard J. Eric, *Islamic Revivalism,* New Delhi: Manohar, 1999, PP.21-32.
8. Charles Nathan, *The Resurgence of Islamic Extremism,* New Delhi: Concept Publishing Company, 2002, P.199.
9. Tariq Butt, Govt. Evolves Strategy to Curb Religious Extremism*, The News*, Islamabad, December 2, 2001, P.4.
10. M. H. Askari, Government at the Crossroads, *The Dawn,* Karachi, September 2, 1998, P.6.
11. Talat Majeed, The Scourge of Religious Revivalism, *The Dawn,* Karachi, September 15, 1999, P.6.
12. Rasheed Behzad, More Power to Combat Revivalist Outfits, *The Muslim,* Islamabad, January 9, 1998, P.7.
13. Salahuddin Khan, Govt. to Check Supply Lines of Jiahadis, *The Nation,* Islamabad, March 11, 2001, PP.7-8.
14. Shakeel Sheikh, Outlawed Outfits Still Working Under New Names, *The Muslim,* Islamabad, October 17, 2003, P.5.
15. Suleman Shehzad, Crackdown on Banned Groups Launched, *The News,* Islamabad, November 19, 2001, P.5.
16. Taswar Shaheen, A Revolutionary Step, *The Muslim,* Islamabad, June 3, 2003, P.7.

The Ethics of Global Civil Society in Islamic Tradition

*Dr. Muhammad Zia-Ul-Haq**

Abstract:

The present move towards a global world demands sincere efforts for a better mutual understanding on ethical basis so that the visions, loyalties, ideals and values of individuals irrespective of their religious affiliations can be developed. This study aims to present the importance of Islamic ethics for the global society. It briefly examines the Islamic ethics and suggests that Quran, Sunnah, the literature of Adab and legal rulings are the main sources of ethics in the Islamic tradition. This is followed by a discussion on the Islamic injunctions on important ethics of multi-faith society such as righteousness and goodness. This is followed by the discussion on religious pluralism as the basic ethic of global society. The opinions of the Muslim jurists about the liberty of faith are also explored. The final part of the paper analyses in detail the legal rulings of Islam regarding interfaith marriages and social relations among the followers of different religious traditions.

In the present age, human beings are willingly moving toward a 'one 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. To be a Muslim in modern world, or a Jew or a Christian, is to be so in a society in which other men, intelligent, devout, and righteous, are Buddhist, Agnostic and Hindus. In such a global society, the need for interfaith understanding and harmony, based on certain ethical grounds, is obvious. The shrinkage of our world into a global village due to enlightenment and socio-economic development demands that the learned people of each faith should search ethical guidelines of their own faith for regulating relations among the members of global civil society. Mutual understanding, careful appreciation and respect can be developed on the bases of these ethics.

Muslims are aware of this need from the early days of Islam because the establishment of their first society was based on multi faith relations. Later on, during the period of development and compilation of their legal codes, they developed a legacy of ethical rules for interfaith relations. It is time that such rules and regulation, that not only provide ethical grounds for interfaith understanding and co operation but also match to the present needs of global society, should be identified so that an appropriate framework for the ethics of global civil society can be suggested. This is

* Chairman & Associate Professor, Department of Islamic Law, A.I.O.U., Islamabad.

the main problem that is before us in this paper. On the bases of which sources, Islamic ethics developed? What are important ethics of global society in Islamic tradition? How these ethics regulate interfaith relations and religious diversity in Islam? To which extend Islam recognizes liberty of faith? How Islam looks interfaith marriages? In the following lines these and other questions related to these are delved into more deeply.

Islamic tradition is distinguished for diversity of opinions. Ethical issues have got much attention in the writings of Muslim theologians and jurists. The analysis of all these opinions in one article is not possible therefore it is out of the scope of this study. This study includes only those opinions, which seem appropriate for present need of multi faith global civil society.

I- Evolution of Ethics in Islam

The ethical norms and the legal rules that have characterized belief and actions in Islam have initial inspiration from Quran and Sunnah. Muslim jurists and theologians, on the bases of these sources, derived a set of practical rules and regulations regarding Islamic ethics, which have been embodied in literature of Tafsîr, Hadîth, Fiqh and Adâb. Islamic ethics, weather religious or philosophical are ultimately based on the Qur'an. Many Muslim philosophers have given Islamic orientation to Greek ethical concepts on the bases of teachings of Qur'an and Sunnah. Other has taken ethical verses of the Quran and given them a new meaning from the perspective of Greek ethics. Therefore, in order to appreciate the latter development of ethics, one should first understand the nature of ethics in Qur'an.[1] The semantic and theological foundations for detailed Qur'anic system of ethics have been laid down in the scholarly works of contemporary scholars such as Izutsu[2] ,Rahman and Hourani. Rehman in his *Major Themes of the Qur'an* reinterpreted the Quran according to the overarching virtue of social justice but without minimizing the principles of divine justice. Hourani, in his *Ethical Presuppositions of the Qur'an*, demonstrated that the Quran teaches ethical values with an objective reality, and that ethics can not simply be reduced to the commands and prohibitions of God.[3]

The ethical dimensions of the Quran are integrated to the social context in which it was revealed. That includes both the context of the pagan Arabs and the early companions of the Prophet Muhammad. The various religious, legal and moral obligations are interconnected as they are subsumed under God's will. However, there is also a teleological dimension where people obey God because he is good, and where they seek, by means of their innate character (fîtrâh),to progress toward happiness and to become the best community to be brought forth for humankind.[4]

---

1 Yasien Mohamed, 'The Evolution of Early Islamic Ethics', *The American journal of Islamic Social Sciences* , Vol.18,fall 2001,No.4,p.90-91.

2 See T.Izutsu, *The Structure of Ethical Terms in the Koran* (Tokyo, 1959);God and Man in Qur'an (Tokyo,1959).

3 Denny M.F, *Ethics and the Qur'an: Community and World View*, (Malibu,1985),p.104.

4 Ibid.,p.108.

Many of the qualities that became part of Islamic ethics were virtues of pre-Islamic Arabs that transformed and took new meaning with the conversion of the pagan Arabs to Islam. In pre-Islamic Arab society two characteristics of Arabs Jâhl(ignorance) and hîlm(forbearance, patience)were very prominent. Through the impact of Quran the vengeful spirit of the Arabs was transferred into a positive quality of hîlm. The person called halîm is self controlled, moderate and generous.[5] According to Izutsu, hîlm is a dominant virtue in the Quran that enables a person to control his fierce temper.[6] In a certain sense the spirit of hîlm dominates the ethos of the Quran as a whole. The constant exhortation to kindness (ihsân) the emphasis laid down on justice (adl), the forbidding of wrongful violence (zûlm), the bidding of abstinence and the control of passions, the criticism of groundless pride and arrogance — all are concrete manifestations of the spirit of hîlm.[7]

Furthermore, the Quran also considers Prophet Muhammad to be the standard of moral conduct both in relation to God and in relation to other humans. He is from the perspective of the Quran, a messenger of ethical guidelines and a model of piety. More details information about his moral conduct can be found in the Hadîth literature. Like the Quran, the Hadîth deals with ceremonial, ritualistic and ethical requirements of the faith. It provides information on the action, utterance spoken and unspoken approval of the Prophet.[8] The ethical traditions of Prophet Muhammad can also be found in the Sîrah (Biography of the Prophet) and in Adâb literature, which deals with good manners, education and cultures. A glance at the content lists of the major sources of Hadîth shows that it includes topics such as faith, prayer, religious duties, civil regulations, ceremonial law, moral admonition of virtues and the moral character of the Prophet. It also incorporates obligations to the sick, requirements of trade and borrowing, and the paying of debts. The Sûnnah is rich in admonition about personal habits regarding food, drink, and clothes, ornaments cordial greetings and the proper practice of nursing infants.[9] Other ethical aspects of Sûnnah are respect for parents, moderation in spending, hospitality, forbearance, and faithfulness in keeping a trust. Thus, emulation of the moral conduct of the prophet has become a part of the Muslim way of life.[10]

Muslim Jurists derived from Qur'an and Sunnah detailed rules of Muslims conduct related to individual, collective, local as well as international social and moral matters. These detailed rules as injunctions of Shari'ya have been compiled in books of Fiqh (Islamic Law). These injunctions include forbidden actions (*haram*) such as premeditated

---

5 Yasien Mohamed, 'The Evolution of Early Islamic Ethics', op.cit.,p.89.

6 C.Pellat, *Encyclopedia of Islam*, 'Hilm' New ed., Vol. iv, p. 390-392.

7 T. Izutsu, *God and Man in the Koran*, p.216.

8 Wahwah al-Zuhalî, *Usool al-Fiqh al-Islami,* (Tehran: Dar Ihsan,1998)p.1/449.

9 See Al Bukhari Abu Abdullah Muhammad bin Ismael d.870, *Al Jamiya Al Sahi*, (Dâr Ibn Kaseer,1987) Kitab isti'dhan 9;Bab Adab no.57.62; Muslim bin Hjaz, *Al Jamiya*, (Beirut: Dar al-fikar,1983),Kitab Birr,23,25,26;Adab,47.

10 Ibn Hisham, *al Sîra al Nabawiyya*,(ed.) Mustafa al-Saqqâ, Ibrâhim al–Abyârî and Abdul Hafeez Shalabî, (Beirut: Dâr al-Khayr, 1990),p.4/205.

murder, adultery, sodomy, the drinking of wine, theft, slander, false witness, disobedience to parents, eating the flesh of swine, hoarding and usury.[11] Literature of *fiqh* also provides guidance for interfaith relations, liberty of faith, tolerance and interfaith marriages.

Adâb*,* which is defined as an ethical, high quality of soul, good upbringing, urbanity and courtesy,[12] is an important source of inspiration for later Islamic ethics as it was the kind of literature that could easily incorporate philosophical elements without affecting religious sensibilities. From the first century of Hijrah it came to imply the sum of the intellectual science, as distinct from the religious knowledge, which makes a man courteous. The third century writer al-Jihiz, was not only a perfect proponent of Arabic poetry and prose, but also of ethics. The ingredients of that are morel and social upbringing, intellectual education and entertainment.[13] The social sense of adab was first implied in the middle ages and therefore refers to the etiquette of eating, drinking and dressing; the etiquette of the boon companion; the etiquette of disputation and the etiquette of study and teaching.[14] Ethical sayings attributed to the prophet can also be found in Adâb literature that dealt with religious education and moral instruction.

The moral guidance of these sources of Islamic Ethics provides foundation for the Muslims' devotional and ethical practices. Some Muslims ethics are related to individuals while others other deal with collective social relations. Some of these ethics, which are related to global civil society, are explored in this paper.

II- Goodness (Khayr/salih) and righteousness (birr)

Goodness and righteousness are core of Islamic Ethics. These are not only ethics of good individuals but also ethics of civil society. The term *khayr,* which is used in the meanings of goodness, is a comprehensive one that connotes valuable, beneficial, useful, and desirable, covering both the material field and that of religious belief. This term is also used in the meanings of wealth in Qur'an.[15] The opposite of *Khayr* is *sharr.* The term *salih* (righteous) is less general and more specific than *Khayr* and is specifically related to belief, as suggested by the following verse: those who believe and do good work are the people of paradise, when they will dwell forever."[16] These good works are stated in the verse, 'When you made a covenant with the children of Israel: 'You shall worship none other than Allah; Show kindness to your parents, to the near kin, to the orphans and to the poor, speak to people, perform the prayer, give the alms-tax.[17] Good works, therefore, includes the belief in One God (*tawhid*) ,pious acts such as prayer,

---

11 Yasien Mohamed, op.cit.,p.90.

12 H.Kilpartrick , *Encyclopedia of Arabic Literature* 'Adab' (London,1998),p.56.

13 Ibid.,p.56.

14 Books on these matters refers as *Adab al-dars*, *Adab al-alim wa-l-muta'allim* ,and Tadris see for details: F.Gabrieli, Adab, Encyclopedia of Islam,p.1/175.

15 Al- Qur'an 2:104.

16 Al-Qur'an 2:82.

17 Al-Qur'an 2:240.

and moral action such as being kind to one's parents ,the orphans and the poor. Here too we can see in this verse that belief is inseparable from righteousness.

The world *birr*(righteous) is similar to salih. It suggests that piety is inseparable from social justice and love for others, as can be observed from the Qur'anic verse,: "Righteousness is not to turn your faces towards the East and the West; the Righteous is he who believe in Allah, the Last Day, the angels, the Book and the Prophets; who gives of his money ,in spite of loving it, to the near of kin, the orphans, the needy, the warfare's and the beggars, and for the freeing of slaves; who performs the prayers and pays the alms-tax. Such are those who keep their pledges once they have made them, and endure patiently in privation, affliction and in time of fighting."[18]

These verses show that these ethics are more important than a certain religious expression and if a person is not possessing it , his faith is not completed. On the bases of these Qur'anic injunctions, during the early period of Islam, Muslims were use to extend social, finical and moral sport not only to the Muslims but also to the non-Muslim communities. Ethics of goodness and righteousness aimed at goodness with everyone irrespective of religious affiliation and this could play very important role in creation of sense of humanization in global civil society. The Qur'anic concepts of *Khayr* goodness and *birr* [19] provides principles of interfaith corporation and harmony and It can create feelings of sympathy, love, respect and appreciation among the followers of different religious traditions.[20]

III- Justice and Responsibility

Justice is a supreme virtue in Islam to the extend that it stands in order of priority to belief in Oneness of God and the truth of the Prophet Muhammad.[21] There are many verses in the Qur'an that command believers to adopt this as a morel ideal; 'God commands you to deliver trust to their owners and if you judge between people, to judge, justly'.[22] 'O believers be upholders of justice, witness for Allah, even if it be against yourselves, your parents or kinsman. Whether rich and poor, Allah takes better care of both. Do not follow your desire to restrain from justice'.[23] Justice demands that people should be true in words and deed.[24] Faithfully observed contracts.[25] Weigh

18 Al- Qur'an 2 :177.

19 See Al- Qur'an 2:148;5:48.

20 Issa J. Boullata, 'Fa-stbiqû 'l-khayrât: Qur'anic Principles of Interfaith Relations', *Christian-Muslim Encounters* edited by Yvonne Yazbeck Haddad,Wadi Zaidan Haddad, (U.S.A: University of Florida prees,1995),p.43-44.

21 T. Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*,p.210-215;M.Fakhry,Ethical Theories in Islam(Leiden,1991),p.14-15; B.H. Dar, *Ethical Teachings of the Quran* ,A History of Muslim Philosophy (Wiesbaden,1963),vol.1,p.162; Muhammd Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam*,(Petaling Jaya,1999),P.147.

22 Al- Qur'an 4:58.

23 Ibid., 4:135.

24 Ibid.,3:17.

25 Ibid.,2:177.

goods justly, and not be fraudulent in measure to cause loss to others.[26] Nor unjustly withhold from others what is due to them.[27] For it would lead to spread of mischief on earth.[28] The word *qist* is also use to connote justice and equality. The word *adl* is also the equivalent of *qist* in the sense of legal justice, that is the exercise of justice in the courts of law, and it is mentioned in many verses of the Quran.[29]

If the Quran commands men to be just, then it logically presupposes human free will, which according to Fakhry is placed with in a particular context of legal duties and eschatological implications. Although free will is not discussed theologically, there are certain verses in the Quran, which refer to it. Man's responsibility, in the Quran, takes the form of accountability before God. Qur'an says: 'And you will be surely be questioned about what you do'.[30] Responsibility in turn presupposes freedom of will. The substantive noun *huriyyah* or freedom does not occur in Qur'an, but appears as an adjective or in a transitive from in an others place.[31] The man's responsibility is also denoted by the term *isti,ah*(capacity).This capacity implies implication of morel freedom and responsibility. It occurs in the Qua'an mostly in the verbal from, and as a precondition to moral or religious obligation, as for example in the case of the pilgrimage: 'It is the duty to Allah incumbent on those who can (*man istita'ah*),to make the pilgrimage to the House'.[32]

Ethics of Justice and human responsibilities in Islam are not dependent on any particular religious affiliation but theses are for all human beings across the religious affiliations. There is no hurdle to take these ethics as ethics of global civil society because it is not specific to any particular religious tradition but common for all human beings.

IV- Religious pluralism

Islam believes that the core of the massages of all the prophets and messengers was the same[33] and that is submission to God in the light of guidance communicated by the prophets. All prophets were Muslims (submitters to the God), and Islam is not merely the religion preached by Muhammad but was also the religion of all the true prophets of God such as Noah, Abraham, Jacob, Joseph, Moses, and Jesus and their

26 Ibid.,6;152.
27 Ibid.,26:181-183.
28 Ibid.,9:85.
29 Ibid.,4:128;4:61;6:153 and 5:105.
30 Ibid.,16:93.
31 Ibid.,2:178.
32 Ibid.,3:97.
33 According to Islamic beliefs, Prophet hood is a channel for communication between God and human beings, his creature. Since the need for divine guidance is an essential one, revelation and prophet hood go back to the very beginning of human life on earth. The human ancestor Adam was the first recipient of revealed guidance and Muhammad was the last. See for details, Nasr Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam* (Unwin paper backs, London, 1979) ,p.84-88.

followers.[34] Islam believes that there has been no nation, which had not been visited by a warner[35] so that, the different religious traditions of the world presumably had an authentic starting point.

Qur'an provides evidence that Judaism and Christianity represent authentic religious traditions, revealed from the God. No doubt ,Qur'an criticise several Jewish and Christian doctrines but it confirms the message of God that is contained in their Scriptures.[36] Although from time to time God's revealed guidance was modified in respect of certain detailed legal perceptions such as forms of worship, dietary laws, etc., the fundamentals of true religion always remained the same. Muslim scholars generally recognize that where as Dîn 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,*[37] are varied.[38] Zafar Ishaq Ansari observes that the evaluation of religious phenomena in an Islamic perspective shows that the religious life of humankind and encounter between humans and God is genuine and 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.[39] 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. It is for this reason that God has repeatedly prohibited distinction between the Messengers of God,[40] and Muhammad disliked that he should be considered above Moses and other prophets of God.[41]

The above discussion shows that Islam looks on religious diversity as natural phenomena, 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.[42] 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.[43] In fact major justification for use of sword is to protect the religious freedom of all people. Qur'an says: [And were God not to repel some people by others, cloisters and churches and

---

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

35 Al Qur'an 35:24.

36 Ibid., 2:49, 81,91,101; 3:50,81; 4:74; 5:46.

37 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.

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

39 Ibid.

40 Al Qur'an 2:136,285; 3:84 and 4:15.

41 Al Bukhari, *Al Jamiya Al Sahi,* Kitab al-Khusûmât , and Kitab al –Tawhîd.

42 Al Qur'an 5:51 and 6:108.

43 Ibid., 2:256

synagogue and mosques in which God's name is much remembered would have been pulled down.][44] The mentioning of churches and synagogue along with mosques is perhaps significant for analysing Islamic view regarding religious diversity and pluralism.

Richard K. Khuri acknowledges that the Prophet of Islam had a sustained encounter with the infinite, with divine presence. The embodiment of that encounter is testimony to the impossibility of interpretational permanence. He feels that Qur'an is a book forever capable of generating new interpretations that differ significantly from the old. It also refers explicitly to the other ways toward the infinite. If one seeks it, one may find implicit acceptance of every striving for divine, because there is a primordial Islam that refers to humanity's general and religious disposition. He concludes, that Islamic experience provides a solid foundation for true pluralism.[45] Which today hailed as the reality of a world composed of diverse cultures, belief systems, and standards of morality.[46] It is, therefore, no accident that (a) there are several schools of jurisprudence for the drafting of Laws,(b)Muslims were able to engage Qur'anic interpretation in a wide diversity of ways for many centuries, even occasionally departing from the notion that it was never created or that it is literally the word of God, and (c)they have managed to coexist with Christians ,Jews , Hindus, Buddhists, Confucians and pagans(specially in Africa) in many places and over several years. Above all, many Muslims have awakened to the spiritual reality of their experience and have sought to recapture it in their own lives. Many orders were built around that quest. It is because Sufis have had access to the inner aspect of religion and, hence, morality, which they have frequently been at peace with others in a manner untouched by the vicissitudes to which pragmatists, must submit.[47]

Schachter notices that Islam has given us first thrust in the direction of scholasticism. It was Islamic thought and scholarship that made us enter into dialogue with philosophy. It was so fruitful in its own day, he observes, that I cannot believe that there is presently hardly any of this dialogue.[48] He further acknowledges that Muhammad himself declared that what he conceived as bringing the shari'ah of Judaism and Christianity into line with the conditions of this day and age. Even during lifetime of Muhammad Islamic law changed to fit the changing conditions. There must have been developments in the shari'ah to deal with the industrial revolution.[49]

---

44 Ibid., 22:40

45 Richard K. Khuri, ' True and False Pluralism in Relation to Islam and West,'in Plamen Makariev (ed.) *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue, Bulgarian Philosophical Studies* (U.S.A: The Council for research in Values and Philosophy, 3rd edition, 2001) ,p.235.

46 Mahmut Aydin, 'Religious Pluralism: A Challenge for Muslims-A Theological Evaluation,' *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 38:2-3,(2001),p.331.

47 Ibid.,p.335.

48 Zalman M. Schachter , 'Bases and Boundaries of Jewish ,Christian, and Moslem Dialogue,' *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 14, (1977),p.417.

49 Ibid.

The relationship of *Da'wah* with pluralism is an other point needs to be discussed. Contemporary *Muslim* scholars consider *Da'wah* as other evidence of favourable Islamic trend toward pluralism, which encourages dialogue. *Da'wah* is also a form of dialogue because it involves ingredients of dialogue such as knowing, learning, reaching, talking, discussing, persuading each other etc.[50]

Islamic view of religious pluralism, which is one of the most important needs of global civil society, clarifies that religious pluralism can create atmosphere of interfaith harmony, which could strengthening different elements of world wide civil society. Islam confirms existence of truth in other religious traditions and is not against their survival along with it. It does not consider that salvation is not possible without embracing Islam. Islamic concepts such as prophet hood, start of religion, authenticity of other scriptures and recognition of diversity in religious ways together shaped picture of religious pluralism in Islam. Islamic religious pluralism could be used as a tool for creating better opportunities of interfaith understanding and harmony among the followers of different religious traditions.

V- Interfaith Harmonious Relations through Dialogue

The consequence of religious pluralism is interfaith relations based on dialogue and respect and not on clash and hatred. Dialogical methodology of interfaith relations is proposed by Qur'an, which says: 'O People of the scriptures come to a world which is common between you and us that we worship none but God(Alone), and that we had associate no partners with him, and that non of us shall take others as lords besides God.'[51] Here we have found a literal translation of 'dialogue' i.e., a 'world between"(*dia-logos*) conversation partners.[52] In this verse all believers irrespective of their religious affiliations have been provided common platform for dialogue between them and they have been asked to start their dialogue on the bases of confession of one God.[53]

Islam not only recognizes non-Muslims as citizen of the Islamic State but also provides legislation regarding their rights. Muslim law, as a principle protects life property honour and liberty of conscience (of religion) of all human beings without any kind of discrimination including faith. No doubt that Islamic law maintains a difference of treatment between Muslims and non-Muslims but in many respects letter are better off.[54] Qur'an has mentioned non-Muslim religious communities such as the

50 Siddiqui Attaullah , *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*,(Macmillan Press Ltd, London ,1997),p.125.

51 Al-Qur'an 3:64.

52 Gottlob Schrenk, *Theological Dictionary of the New Testament* (Ed.) Gergard friedrich et al , (trans.) Geoffrey Bromiley,(Grand Rapids, MI,WM.B.Eermans Publishing Company, 1974), p. 2/93: Simon Harunblower and Antony Spawforth (edi.), *The Oxford Classical Dictionary* (New York, Oxford University Press, 3rd Edition, 1996), p.462

53 Ibn Khathîr , Imad al- Dîn Abû al-Fidâ Ismâ'îl, *Tafsîr al-Qur'an al-Azîm*(Beirut :Dar al-fikar,1970),p.1/245.

54 Hamidullah Muhammad, The Muslim Conduct of State (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers, 1996), p.111-112.

Banû Isrâ'îl and Jews(Yahûd),the Christians(Nasârâ),the Zoroastrians(majûs),the Sâbi'a, and the polytheists who associate others deities with Allah. As for as revealed books are concerned, Qur'an, in addition to Tawrât and Injîl, mentions 'scroll of Abraham and Moses (suhuf Ibrâhîm wa Mûsâ)','the first scroll(al- suhuf al-ûlâ)', 'the books of ancient people (zubur al-awwalîn)',the Zabûr of David ,commonly identified with the Psalms ,and the scroll of Shîth.'[55]

Islam has always displayed a keen interest in the comparative description, analysis and criticism of religions other than Islam. Judaism and Christianity have received the lion's share of Muslim attention. From the Muslim point of view, these two religions have much in common with it. Together with the *Jâhilî* polytheism, they were the religions, which Islam faced at the early stage of its development .The Muslim perception of Judaism and Christianity was inspired by the interpretation of abundant Qur'anic material. The well-known Muslim view is that Jews and Christians are people of book (*ahl al-kitab*); those of them who are subject to Islamic Jurisdiction, pay the poll tax (*Jizya*), and agree to live in accordance with the Muslim laws concerning them are considered as "protected people"(*ahl al-dhimma*). The concept of dhimma which is misconceptionlly assumed as inferior status of non-Muslims in Islamic society is described by Al-Zarqa 'as a Juristic description that is presumed by the legislator to exit in human being and according with which [the person] becomes able to obliged and be obliged.'[56] This terminology is used for the expression of aspects of legal personality, which is supposed to contain an account of all the person's rights and obligation whether they are religious or financial in nature. This status allows a person to enjoy his rights and perform his duties.[57]After attaining the legal capacity in form of *dhimma*, non-Muslims become citizen of Islamic states and Muslims may marry their women, may consume meat slaughtered by them and should allow them their respected faiths. Unlike the Muslims, they are exempted from the surplus property tax (zakât).[58] They are also exempt from conscription, where all Muslims are subject to compulsory military service. They enjoy a sort of autonomy; their cases are adjudicated by their co-religionists in accordance with their personal law and their life and property is protected

---

55 Qur'an:3:163,4:162,17:55,20:133,21:105,26:196:53:36,80:13,87:18-19; Mâwardî,Abû al-Hassan Al î b. Muhammad b. Habîb*, Al-Hâwî al-Kabîr fî fiqh madhhab al-imâm al-Shâfi….. wa huwa sharh mukhtasar al-Muzanî* (Ed) Alî Muhammad Mu 'awwad and ʿdil Ahmed Abd al-Mawjûd (Beirut :Dâr al-Kutab al-ilmiyya,1992).,vol.9/226; Ibn Qudamah, *Almughani* (Ed.) Abdullah bin Abdul Muhssan al-Turki and Abdulfatah Muhammad Alhulaw(Kingdom of Saudi Arabia :Dar Alimal Kutab,1999)vol.8,p.501,590-591;Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ahkâm ahl al dhimma*,(Ed.)Subhi al Sâlih (Damascus, 1961).p 2/432-433.

56 Al-Zarqa, Ahmed M., *Al-Madkhal al-fiqhî al-am*(6th edn. ,1959),p.2/737.

57 Mahdi Zahraa-, 'Legal personality in Islamic Law' , *Arab Law Quarterly* p.203

58 According to Islamic Law, all the Muslims male or female, young or old, pay every year at the rate of 2.5% on their savings, above the minimum of 25£. See Hamidullah, op.cit.,p112.

by the Islamic state even as those of Muslim subjects.[59] In return for all this they are required to pay from 12 to 48 dirhams(1.5£ to 6£)per person with several exceptions. The rules regarding payment *Jizya* are too lenient in comparison to the Zakat, which is essential element of the Islamic faith and its payment is obligatory on the Muslims. This is reason that presently almost this tax is abolished in all Muslim countries. The Prophet Muhammad and his successor caliphs instructed for kind careful and gentle treatment of the non-Muslim subjects of Islamic State. The Prophet Muhammad said: 'Who ever oppress a non-Muslim subject or taxed him beyond his capacity, then I shall be the opposite party to him in the litigation on Doomsday'.[60] Umar b. al-Khattâb, the second caliph of Islam, advised at his deathbed: 'I exert my successor regarding the treatment to be meted out to the people protected (i.e.non-Muslim subject) by the Messenger of God. They should receive the fullest execution of their covenant and their life and property should be defended even by going to war, and they should not be taxed beyond their capacity.'[61] Once Umar b. al-Khattâb passed along a street where an old and blind poor Jew was asking for charity. He asked him why you are asking charity? He replied I have to pay the captivation tax; I am poor and an old. At this 'Umer took him by the hand and led him to his own house and gave him something from his private coffers. Then he sent following directive to the head of the state treasury: 'Look at him and his like. By God ! we should never be doing justice if we eat his youth and leave him deserted in the old age. The government taxes are meant for the poor and the indigent. The poor are Muslims and this one is an indigent from among the scriptures'. Then Umar b. al-Khattâb remitted the Jizya from him and his like.[62]

The status of *ahl al dhimma* was originally laid down by the Qur'an regarding the Scripturies or *ahl al Kitab* from Jews and Christians. The Qur'an is silent regarding the status of other non-Islamic creeds. The practices of the Prophet Muhammad and Orthodox Caliphs has, however decided that all non-Muslims may be allowed to stay in Islamic state and status of dhimma can be extended to them. Uthmân extended this status to the Berbers and Abdul Malik to the Lingayats and Brahmins of India.[63] Hnafî , Mâlikî, some Hanablîs,Imam al-Awzâ'î and according to some reports Ibn Hanbal himself recognize that all non-Muslims living in Islamic countries under Muslim rule are *ahl al-dhimma.*[64]

The Islamic attitude to the followers of the other religious traditions can be seen in the treatment of Muslims with these. The Jews and Christians are at the top for accommodation with in Islamic Society. The Samaritans is treated as a Jewish group

59 Ibn Fadlallâh al-Umariy,*al-tarîf bil mustlah al-sharîf* ,p.142-146.

60 2 Abû Yoûsaf has mentioned this hadîth in his Kitâb al-Kharâj at p.68.

61 Abû Yoûsaf, Kitâb al-Kharâj, p.70.

62 Ibid.,p.71.

63 Al-Sarakhsî , Sharh Kîtâb al-siyar al-kabîr li-Muhammad b.al-Hassan al-Shabânî, Ed.Salâ al-Dîn al-Munajjid 9 ciaro,1971),p.4/139 ; Hamidullah Muhammad, op.cit.,p118.

64 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ahkâm ahl al-dhimma*,vol. 1/188.

because they observe the law of Tawrât.[65] In the earliest books of law, the Christians are mentioned as one group, but Ibn Qudâma al-Maqdisî, who lived in Jerusalem and Damascus during the Crusades, enumerates various Christian denominations, such as the *jacobites*, the Nestorians ,the *Melchites* ,the franks(*faranjiyya*),the Byzantines and Armenians.[66] The treatment of Islamic law with the Zoroastrians as *ahl al dhimma* is particularly very interesting because many beliefs of Zoroastrians are against the clear Islamic traditions.

Richard K. Khuri reminds us that it took six centuries for the population in the near east to shift from its Christian majority to one that is Muslim. This shows that Muslims by and large eschewed forced conversions. They had enough confidence in themselves and their faith does not require that it should be universally followed by force. He expounds that for long period of time and in many places, their treatment of others communities was unprecedented in its openness and generosity. One need only contrast this with what happened to non-Christian, apart from small number of Jews and to dissenting Christians, throughout most of Europe after it became Christianised.[67]

Above discussion treats theological and legal bases of Muslims relation with the followers of other religious tradition. Like the people of all other faiths, Muslims conceived their faith best, most comprehensive and suitable for them but at the same time they are not denying this right for followers of other religious traditions. This aspect of Islamic tradition could be useful for present situation and Muslims can shape their conduct in present multi faith global civil society on its bases. No doubt many norms of Islamic society are Islamic oriented but it can provide ethical teachings which can be followed irrespective of any particular religion. These are human values and can use for better, peaceful global civil society.

Above discussion treats theological and legal bases of Muslims relation with the followers of other religious tradition. Like the people of all other faiths, Muslims conceived their faith best, most comprehensive and suitable for them but at the same time they are not denying this right for followers of other religious traditions. This aspect of Islamic tradition could be useful for present situation and Muslims can shape their conduct in present multi faith global civil society on its bases. No doubt many norms of Islamic society are Islamic oriented but it can provide ethical teachings which can be followed irrespective of any particular religion. These are human values and can

---

65 San 'ânî, *Musannaf*, no.10043,p6/74;Abû Yoûsaf, Kitâb al-Kharâj, p.122;Shâfi 'î,*Kitâb al-Umm* ,p.4/259; Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ahkâm ahl al-dhimma*,vol. 1/90-92,245,431;Ibn Qudâma,Mughnî,p,432-433.

66 Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, vol.8,p.496.

67 Richard K. Khuri, ' True and False Pluralism in Relation to Islam and West,'in Plamen Makariev (ed.) *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue, Bulgarian Philosophical Studies* (U.S.A: The Council for research in Values and Philosophy, 3rd edition, 2001) ,p.238.; See Lewis, Bernard, *The Jews of Islam* (London : Routledge & Kegan Paul, 1984). p.12; S.d. Goitein ,*Jews and Arabs* ,P.74-75; Minou Reeves, Muhammad in Europe, (Uk: Garnet Publishing Limited,2000),p.34.

use for better, peaceful global civil society.

VI-Tolerance, Respect and Liberty of a Faith

Extreme fundamentalism is not only a big hurdle in better relations among the followers of different religious traditions but it is also a challenge for global civil society. Originally, the term fundamentalism would refer to an evangelical, anti modernist movement from the beginning of the 20th century.[68] At that time the term was used only in Christian context but later on this was applied to other religious movements.[69] A number of scholars, Muslims as well as non-Muslims, are worried that the term 'fundamentalism' could become misleading when it drawn from the Christian context and applied carelessly onto Islam.[70] Milko Youroukov finds extreme religious fundamentalism as incompatible with civil societies- not only as notion, but also as phenomena. Inter religious dialogue, which is core of interfaith relations in civil societies, takes place among the persons who identify with particular religious communities and defend different positions with regard to matters of religion, theology and philosophy. But if they have fundamental trends than this exercise will be fruitless and wastage of time.[71] He proposes tolerance as solution to the problem of extreme fundamentalism. For the adherence of harmonisation between civilisations, in his words, tolerance should become a basic criterion to judge attitudes toward one an other and toward others respective religions.[72]

Muhammad Talbi, Tunisian scholar involved in interfaith dialogue, opposes this opinion. He feels that this problem of fundamentalism could be over come by willingness to listen to others and certain amount of openness, respect, and humility. He associates tolerance with the medieval mentality; at that time it represent a certain degree of progress. He drives that Roberts's dictionary defines it as the fact of not for bidding or requiring, although it would be possible to do so. Therefore, he thinks that tolerance is

---

68 See for details Williuam M.Shea, 'Catholic Reaction to Fundamentalism', *Theological Studies* , No. 57(March ,1996) p.264-285; John F. Whealon, ' Challenging Fundamentalism', *Amreca* ,No. 55(September 27,1986) p.136-138.

69 Jaroslav Pelican, 'Fundamentalism and /or Orthodoxy? 'Towards an Understanding of the fundamentalist Phenomenon' in *The Fundamentalist Phenomenon*. Ed.,Norman j. Cohen (Michigan: Grand Rapids, 1990), p.2.

70 For more information on the Muslims' reaction on the use of this terminology see: Syeed Hussain Nsar, '*Present Tendencies, Future Trends,'* in Marjorie Kelly (edi.) *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, (New York: Praeger, 1984), p.279; Fredric M. Denny, *Islam and Muslim Community* (New York: Harper & Row, 1987), p.117.

71 Milko Youroukov, 'Dialogue Between Religious Traditions as a Barrier against cases of Extreme Religious Fundamentalism,' (Ed.) Plamen Makariev *Islam and Christian Cultures: Conflict or Dialogue* (Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2001), p.64.

72 Milko Youroukov, Ibid., p.64.

not a right but it is an act of pure indulgence by some one in a dominating position .It implies inferiority and condemnation. We tolerate error, although errors are entitled to prohibit it on the name of truth. What is tolerated is perceived as evil that cannot be extirpated except at the price of greater evil. To tolerate this evil is to put up with it temporarily and unwillingly, as an act pass charity with certain condescension dictated by a benevolent superiority. Respect, instead, is a right and presupposes the complete and absolute equality of the partners. He concludes that only respect can guarantee the dignity of all. In respect there is neither inferior nor superior. In tolerance there is the one who tolerated, at a higher level, and the one who is tolerated, at a lower level, while this disparity is eliminated in respect.[73]

Tolerance or respect, what ever we suggest as a treatment of clash and hatred, is available in Islamic Tradition. In the most period of Islamic History, Muslims wielded political power and were in the position to accord (or deny) tolerance to others. In an interesting episode, it is however significant to point out that the earliest manner in which religious intolerance manifested itself in Islamic history was the religious persecution endured by Muslims in Mecca before the *hijra*. In a certain sense, the twelve years between 610 and 622 in Islam can be compared to the first three centuries of the Christian history. Though the suffering of these early Muslims for their faith lasted only for a short period of time and gained only limited importance in the Islamic ethos, an analysis of the question of religious tolerance in Islam cannot be compare without some reference to this nascent period of Islamic history.[74]

The idea of religious tolerance and non-coercion in the matters of beliefs in Islam is based on the verse of the Qur'an, which says: 'There is no compulsion in religion. Verily, the right path has become distinct from wrong path. Whoever disbelieves in idols and believes in Allah, and then he has grasped the trustworthiest handhold that will never break. Allah is All hearing, All knowing.'[75]

The earlier commentators relate the revelation of this verse to a pre-Islamic custom in Medina. In this custom women whose children tended to die in infancy, or who bore only one child (*miqlât*)[76] 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. When Islam came into being, consequently, some of these children were living with the Jews. During the expulsion of Jews form Medina, the Ansâr attempted to prevent the expulsion of their offspring. 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

73 Mohammed Talbi, 'Possibilities and Conditions for a Better Understanding between Islam and the West', *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 25, 1988, p.180.

74 Friedmann Yohanan, Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition(Cambridge: Cambridge University Press, 2003).p.87.

75 Qur'an:2:256.

76 For an explanation of this term, see Ibn Manzû, Ibn Manzoor, *Lisan Al Arab*,(ed.)Yousaf al khiyat (Beirut, Dar Al Jil wa dar Lisan al Arab,1988).,s.v. *miqlât*,p.2/72-73.

that they be permitted to stay in Medina with their biological parents. When they communicated their intentions to the Prophet Muhammad, he did not respond at first: then the verse in question was revealed, giving a clear, and negative, response to the request. Therefore, when the Banû Nadîr were expelled from Medina by the Prophet, these sons of the 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 practised against those who chose the latter alternative. A similar tradition is related about Ansârî children who were suckled by the women of Banû Qurayza.[77]

According to an other tradition, the verse was revealed in connection with a certain Ansârî called Hasayn (or Abû al- Hasayn) whose two sons were converted to Christianity by Byzantine merchants who came to sell their[78] goods in Medina. Their father asked the Prophet to pursue them and bring them back to Islam. On this occasion these verses revealed. It is reported elsewhere that the verses revealed when an Ansârî man became frustrated after the failure of his attempt to force his black slave to embrace Islam.[79] 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 management of Muslims affairs after embracing Islam. He refused to embrace Islam and Umer left him alone, invoking these verses of Qur'an. Similar was his reaction when an old Christian woman refused to convert to Islam at his behest.[80]

Tunisian scholar, Ibn ˥shûr maintains that Jihâd with the purpose of conversion was enjoined only in the earliest period of Islam. This type of Jihâd is reflected in the tradition in which the Prophet said that he had been commanded to fight the people until they pronounce the Shahâda. In contradiction to the traditional commentaries, which consider this verse abrogated, he maintains that this Qur'anic verse revealed late. It was revealed, in his view, after the conquest of Mecca, after the subjugation of the Arabian Peninsula by the Muslims, after its purification from polytheism and after the massive conversion of its inhabitants to Islam. Consequently it is not abrogated. On the contrary it is itself abrogating Qur'anic verses and Prophetic traditions according

77 Tabarî,Muhammad b.Jarîr, *Jâmi ' al-bayân an ta'wîl ây al Qur'an*(Cairo, 1954).,p.3/14-16; Abu Ubaid, al-Qâsim sim b. Sallâm al-Harawî, *Kitâb al-nâsikh wa al-mansûkh* (Ed.) J.Burton .E.J.W. Gibb Memorial Trust (Cambridge : St. Edmundsbury Press, 1987), p. 96-99; Bayhaqî, Abû Bakr Ahmed b. al-Husayn b.Alî ,al-Sunan al-Kubrâ (Haydarâbâd (deccen):Dâr 'irat al-ma'ârif al-Uthmâniyya,1356A.H).P.9/186;Ibn al-Arabî, , Ahkâm al-Qur'an(Beirut: Dâr al- ma 'rifa,n.d.) p.1/233; Qurtabî, Abu Abd Allah Muhammad b. Ahmed al _ansârî, *al Jâmi li –ahkâm al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-fikr,1993).,p.3/256.

78 Tibirî, Jâmi al –bayân,p.3/15.

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

80 Ibn Zanjawayhi,Humayd , *Kitâb al- amwâl*, Ed. Shâkir Dhîb Fayyâd, (Riyâd: Markez al-malik Fasal lil buhûth wa al-dirâsât al-Islâmiyya,1986)., p.1/145.

to which Jihad was designed to bring about conversion. Since this revelation has changed the purpose of Jihad, its aim is now to expend the rule of Islam and induce the infidels to accept its dominion by the contracts of *dhimma*. He feels that the new situation is reflected in verse no. 9:29, where the unbelievers are required to submit and pay Jizya, but not to embrace Islam. Ibn ʾshûr also maintains, again in contradiction to the majority of the opinions, that Qur'an 9:29 abrogated Qur'an 9:73 which does not mention the payment of jizya and could be understood as enjoining jihad for the purpose of conversion.[81] 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.[82]

In explanation of this verse, Hasan al-Basrî says, 'The people of the Book are not to be coerced in to Islam.'[83] In the light of this verse it can be say that As for the dhimmîs , they are not to forced to embrace Islam. 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 religion coercion is practiced against them on earth.[84]

Many Muslim jurists have rejected the validity of forcible conversion to Islam. According to Abû Hanîfa, al-Shâfî and Ibn Qudâmah, if some one acts in contravention of this principle and illegitimately forces a dhimmî or a musta'min to embrace Islam, the latter's conversion is not valid unless he remained 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 punished in the crime of apostate.[85]

The second part of the verse in question speaks: "Rectitude has become clear from error." This part shows that the truth of Islam is so self-evident that no one is in need of being coerced into it; and embracing Islam because of coercion would not benefit the convert in any case.[86] In an other explanation of this verse it is maintained that this verse is not a command at all. It is rather ought to be under stood as a peace of information (*khabar*), or to put it differently, a description of the human condition to convey the idea that embracing a religious faith can only be the result of empowerment and free choice (*tamkîn ikhtiyâr*).It can not be the outcome of constrain and

---

81 Ibn ʾshûr,Muhammad al-Tahir ,*Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* Tunis : Al-Dâr al-Tûnisiya li-nashr, 1973)., p.3/26.

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

83 Sa 'id b.Mansûr, *Sunan* (ed.) Sa 'd b. Abd Allah b. Abd al-Azîz ʾl Humayyid (Riyâd : Dâr al-Samî Li-l-nashr wa-tawzî,1993).,p.3/961.

84 Tibirî, Jâmi al –bayân,p.3/16; Ibn al-Arabî,Ahkâm al-Qur'an,p.1/233.

85 Ibn al-Arabî,Ahkâm alQur'an,p.1/233-134.

86 Ibn Khathîr , Imad al- Dîn Abû al-Fidâ Ismâ'îl, *Tafsîr al-Qur'an al-Azîm*(Beirut :Dar al-fikar,1970),p.1/551.

coercion(*qasr ijbâr*).[87] It is said that belief is "an action of the heart " in which no compulsion is likely to yield sound results. Religious coercion would also create a theologically unacceptable situation: if people were coerced into true belief, their positive response to prophetic teaching would become devoid of value, the world would cease to be "an abode of trial"(*Dâr al-ibtilâ*),[88] and, consequently, the moral basis for the idea of reward for punishment would be destroyed.

The above discussion shows strong argumentation from mainstream Islam in favour of no coercion in the matters of faith. It also proves that intolerance and hatred that is being observed in some Muslim societies has no religious foundations. There may have some other reasons for this situation. Search of theological teachings of religions regarding liberty of faith could be a great contribution for global civil society because without attaining the ethics of liberty of faith no civil society can survive in contemporary world.

VII- Interfaith marriages in Islamic Law

As a citizen of global civil society, like the followers of other religious traditions, Muslims will also required guidance from their own religion for interfaith marriages because this will show nature of social relationship between Muslims and others. Islam is substantially different from Judaism and Christianity in its attitude to the question of interfaith marriages. In the religious laws of these two traditions, the attitude to all religiously mixed marriages is negative. Both the Old Testament and the Talmud contain injunctions, which prohibit marriage between Jews and non-Jews.[89] While Christian's canon law allowed continuation of a religiously mixed marriages contract till the conversion of the spouses to Christianity. However numerous councils of the church urged Christians of both genders not to enter into wedlock with any non-Christian and some of them even imposed penalties for violation of this rule.[90]

The situation is different in Islam. Since the very beginning of its development, Islam made distinctions between marriages with various types of non-Muslims. Muslim

---

87 Ibn al-Jawzî, Jâmal al-Dîn, *Zâd al-masîr fi ilm al-Tafsîr*(Beirut:1965),p.1/306; Tibrisî,Majma al-Bayân,p.2/305.

88 Ibn al-Jawzî ,Zâd al-masîr,p.4/67.

89 Encyclopaedia Judica,s.v. "Mixed marriage" Inter marriage ?;L.M.Epstein, Marriage Laws in the Bible and Talmud, (Cambridge, Mass: Harvard University press,1942),p.145-219.

90 Encyclopaedia of religion and Ethics ,s.v. marriage (Christian) ; James A Brundage, udica,s.v. "Mixed marriage" Intermarriage between Christians and Jews in Medieval canon law", in Jewish history 3(1988),p.25-40;A Linder ,The Jewish in Roman imperial legislation, (Detroit: wayne State University Press and the Israel Academy of Science and Humanities ,(1987),p.178-182.; Linder ,The Jews in the legal sources of the early middle ages, index s.v." marriage and Sexual relations" especially p.211;Nirenberg, Communities of violence , persecution of minorities in the middle ages (Princeton :Princeton University Press, 1996),p.127-165; Patrick Viscuso and Kristopher L. Willumsen, Marriage Between Christians and Non-Christians: Orthodox and Roman Catholic Perspectives, Journal of Ecumenical Studies, summer-Fall 1994,p269-278.

sources have abounded material for governing interfaith marriages. Law for interfaith marriages in Islam is based on the verses of the Qur'an.[91] These verses prohibit marriage between Muslims and idolaters.[92] However it allows marriage of Muslim male with scripture female.[93] The permission of Marriage is mentioned in the following verses of the Qur'an:

> 'Today the good things are permitted to you, and the food of those were given the Book is permitted to you, and permitted to them is your food. Likewise believing women in wedlock, and in wedlock women of them who were given the Book before you if you give them their wages, in wedlock and not in license, or taking lovers.'[94]

This verse allow Muslims to marry "virtuous" or free (*Muhsanât*) women from the People of the Book. The verse does not refer to the possibility of giving Muslim women in marriage to the scriptuary men; this is reason that this possibility is firmly and unanimously rejected in Islamic law. Interfaith marriage in the Islamic context is therefore a marriage between a Muslim man and a scriptuary woman.[95]

Ibn Abd al-Barr have the opinion that permission to wed *Kitâbî* women was a gesture honouring the People of Book. He further maintains that those who have no Book cannot share in this honour.[96]

Modern Muslim scholar considers permission to wed a *Kitâbî* women reflection of Islamic tolerance. They feel that a religion, which allows its men to wed women of other faith, does not harbour any enmity to these faiths. When asked why, on the other hand, Muslim women are forbidden to marry non-Muslim men, the answer is that this would create a wholly different situation. Muslims believe in the prophet hood of Moses and Jesus and are commanded not to impose their religion by force. They are therefore unlikely to create any inconvenience to their non-Muslim wives because of their religion. Conversely, a Muslim wife wedded to a *Kitâbî* husband, who does not believe in the prophet hood of Muhammad and is not prohibited from spreading his religion by force, would not be able to stand in his way. In such kind of marriage she and her children would be in danger of changing their religion.[97]

---

91 Qur'an 2:221.

92 Qur'an 60:10.

93 Tibirî, Jâmi al –bayân,28/69-73; Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ahkâm ahl al-dhimma*,Ed. Subhî al-Sâlih (Damascus,1961)p. 2/422.

94 Qur'an 5:5.

95 Tibirî, Jâmi al –bayân,28/69-73

96 Ibn Abd al-Barr al-Namarî, *al-Tamhîd li-mâ fî al-Muwatta min al-ma 'ânîwa al- asânîd*, Ed. Mustaf*â b.Ahmed al-Alawî and Muhammad Abd al-Kab*îr al-bakr*î*(Rabât: al-Matba 'a al-malakiyya,1988),p.2/117.

97 Abd al-Rahman al-Jazîrî, *al-Fiqh alâ al-Madhâhib al-arba* (Cairo, n.d., fifth edition),vol. 4,p.76-77;Ahmed Shukri, *Muhammaden law of marriage and diverse*,(New York:Columbia university press,1917),p.30.;Al Hûfî, Ahmad Muhammad , *Samâhat al-Islâm,*(Cairo: Dâr nahdat Misr li l-tab ' wa al-nashr,1979) .p.78-79; Muhammad Asad, *The Road to Mecca* (New York,1954)p.200-201.

Important figures from early Islamic period married with non-Muslim females.[98] Once the interfaith marriage is concluded, the non-Muslim wife, in Islamic ethics, is to be treated equally with the other wives. In general, the obligation of the spouses toward each other is the same as in a marriage between Muslims. The husband is obliged to spend with his non-Muslim wife time equal to her Muslim counterparts. The living allowances (nafaqa) of Muslims and non-Muslims wives will also be equal. The rules pertaining to divorce and to the waiting period are the same for all wives irrespective of their religious affiliations. There are, however, certain differences, for example if the husband falsely accuses his scriptuary wife of adultery (qadaf),he is not punished by *hadd* but only by Ta'zîr.[99]

There are diversity of opinions among Muslim Jurists regarding cultural social and religious liberties of the spouses. According to Ibn Qudamah, he(Muslim husband) may ask her (non-Muslim wife)to refrain from drinking wine, but he cannot force her to do so. Al-Shafi, maintains that the husband may prevent his wife from drinking the wine because it affects her mind adversely. However, according to the opinion of al-Mâwardî he cannot prevent her from drinking a small amount of wine in the framework of a religious ritual of hers.[100]

Some rulings of Islamic law provide exceptional permissions to the scriptuary woman, but not to the Muslim woman. These rules, which seem specifically related to a non-Muslim wife, pertain to her freedom to practice her religion. Ahmed b. Hanbel states that the Muslim husband should forbid his wife to bring a cross into her home, but cannot prevent her from doing it.[101]According to Ibn Qayyim al-Jawziyya, he cannot prevent her from observing a fast prescribed in her religion, even if as a result of her fasting he cannot enjoy her on that day. He cannot prevent her from praying towards the east, cannot force her to violate the Sabbath, and cannot force her to eat meat or use fat of a kind, which is forbidden in her religion. The non-Muslim wife can recite her holy book, provided that she does not raise her voice excessively. He should not buy a zunnâr for her, but he can not prevent her form baying herself.[102] Malik b. Anas maintains that a Muslim husband may not prevent his Christian wife from eating pork, drinking wine or going to her church.[103]Al-Awazâ 'î is reported to have said that he sees

98 Shafi Muhammad b.Idrîs ,*Kitâb al-umm*, (Beirut: Dâr al-kutub al-ilmiyya,1993) p.4/389.

99 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ahkâm ahl al-dhimma*,p. 436-438; Sahnûn b. Sa 'îd. ,*al-Mdawwana al-kubrâ*,(Beirut and Baghdad:Matba 'at al-saâda,1323 A.H) 'vol.2/32-33; Ibn Qudamah, *al-Mughnî* ,p.8/538; Mâwardî ,al-Hâwî al-Kabîr, p.9/227-228.

100 Shafi,*Kitab al-umm*,p.4/381,5/1; Mâwardî ,al-Hâwî al-Kabîr, p.9/230.;Khallâl, *Ahl al-milal*,p.114-115; Ibn Qudamah, *al-Mughnî* ,p.8/537-538.

101 Khallâl,Abû Bakar Muhammad b.Hârun b.Yazîd al-Baghdâdî *Ahl al-milal wa al-ridda wa al-zan*âdiqa *wa târik al-salât wa al-farâ'id min Kitab al-Jâmi*, Ed. Ibrâhim b. Hamad b.Sultân ,(Riyâd: Maktabat al-ma 'ârif li-'l-nashr wa al-tawzî,1996),p.430; Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ahkâm ahl al-dhimma*,p. 440.

102 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ahkâm ahl al-dhimma*,p.2/ 440-441; Khallâl, *Ahl al-milal*,p.115-116.

103 Sahnûn ,*al- Mdawwana al-kubrâ*,vol.p.2/307.

no harm in allowing a Christian girl from going to the church, but also sees no harm in preventing her.[104] Al-Mawardi explains that the husband 's right to prevent his wife from leaving home is designed to avert the possibility that he will not be able to enjoy her while she is away.[105]

In short, Islam allows its male to get marry with non-Muslim Christian and Jews women. Islamic ethics govern such kind of interfaith marriage and Muslim jurists have provided rulings regarding the nature of this contract, rights and duties of the spouses and other relevant matters. They also took into their consideration the liberty of faith and cultural identity of non-Muslim wife. Her social matters, which are distinct from Muslims, also got attention of the Muslim jurists. Nevertheless, the research on the aspects of Islamic laws, which deal with interfaith marriages, is still infancy and deserves more attention of academic pursuits.

Conclusion

The material treated in this enquiry bears upon a number of issues relevant to ethics of global civil society as explored by Islamic tradition. The study reveals that Quran and Sunnah are sources of Islamic ethics and it have been embodied in literature of Tafsîr, Hadîth, Fiqh and Adâb. Islam condemned bad habits of Arabs such as Jâhl(ignorance) however it appreciated their good characteristics like hîlm expended them in shape of kindness (ihsân),justice (adl)and control of passions(sabâr).The moral conduct of the Prophet Muhammad is role model of Islamic ethics. His Sunnah not only provides guidance for religious matters but it also includes admonition of virtues and morals in its domain. The ethical teachings of Quran and Sunnah are also found in legal rulings which includes forbidden actions (*haram*) such as premeditated murder, adultery, sodomy, the drinking of wine, theft, slander, false witness, disobedience to parents, eating the flesh of swine, hoarding and usury. Etiquette of eating, drinking, dressing, companion ship, disputation and the etiquette of study and teaching are found in Adâb literature.

Khayr (goodness) and *birr* (righteousness) are basic principles of Islamic Ethics. It includes beliefs, pious acts, and moral action. Qur'an shows that belief is inseparable from righteousness however ethics of goodness and righteousness aimed at goodness with everyone irrespective of religious affiliation. This particular functions of righteousness which desires goodness with every human being irrespective of his faith is missing in the practices of the contemporary Muslim societies. Through the adaptation of these principles Muslims not only can cerate better understanding of their religion in global society but also can contribute in making it civilized society.
Today's world, which composed of diverse cultures, belief systems, and standards of morality, is in dear need of religious pluralism. Islam, which considers itself as continuity of revealed guidance for human being and Prophet Muhammad as the last responsible of prophetic office, fully approved concept of religious pluralism. It believes that all

104 Khallâl, *Ahl al-milal*,p.431.
105 Mâwardî ,al-Hâwî al-Kabîr, p.9/229.

parts of this world and all nations received divine guidance with different intervals in shape of Books and Scriptures. Therefore the encounter between God and human being is genuine and the start of different religious traditions is authentic. It accepts religious diversity as natural phenomena of God's creation. The relation of Islam with previous religions is a unique characteristic, which could establish firm ground for future interfaith cooperation particularly between Ibrahimic religions i.e. Islam, Christianity and Judaism. There are many things common in these religions including their ultimate source and ends.

The discussion regarding the legal position of non-Muslims shows that the concept of *dhimma*, which is misconceptionlly, assumed as inferior status of non-Muslims in Islamic society, is actually a legal requirement that has to be fulfilled by all the citizens of Islamic State irrespective of their religious affiliations.

This study also reveals liberty of faith in Islamic ethics. Qur'anic principle of 'no compulsion in religion' and the circumstances of its revelation provide sufficient grounds for the establishment of Islamic doctrine of liberty of faith. In the diversity of opinions regarding religious liberty in Islamic tradition, a strong trend is found towards non-coercive attitude to invite the people to embracing Islam. This trend shows that people cannot force to embrace Islam and Jihad cannot use as a tool for forcing the people to become Muslims. According to Muslims jurists, the validity of forceful convergence to Islam is questionable and it will not be valid until a person remains willingly Muslim.

The permission to wed non-Muslim scriptuary women is also reflection of tolerance and liberty of faith. The respect for the religion of the People of Books is behind this permission. Muslims believe in the prophet hood of Moses and Jesus and are commanded not to impose their religion by force. They are therefore unlikely to create any inconvenience to their non-Muslim wives because of their religion. This permission of marriage with scriptuary women is expression of Islamic honor and respect for other religions. The detail rulings of Islamic law provide comprehensive protection to the rights of non-Muslim wives.

The above mention observations indicate that righteousness, goodness, justice, tolerance, religious diversity, dialogue and liberty of faith are Islamic Ethics. These ethics are also adaptable for any non-religious global society. It is therefore need of the time that the reflection of these ethics must come out from the individual and collective attitude of the Muslims. The peace in the world cannot possible without peace between faiths. Therefore it is duty of the follower of each faith that they should strive on their theological grounds for further cooperation between faiths and followers of different religious tradition on the bases of these ethics.

دراسة الكامــل” للمبرّد“ العروضيّة

الحافظ محمد سرور*

Abstract

Distinguished scholars of Arabic are generally convinced that Al-Kamel, written by Al-Mubarrad, is one of the most authentic and original sources of Arabic language and literature. Out of the four sources of Arabic language and literature, they consider this work the most valuable. In this work Al-Mubarrad has explained the rules and regulations of Arabic and has provided the readers with illustrations from the Arabic verses. In this paper the researcher, after studying the prosody of the verses of this work, describes the meter with their scansion. He also illustrates Zehafat (زحــافـات)and Elal (عــلــل)to illustrate different theoretical and technical aspects of the language and prosody of Arabic.

الكـامـل فـي الـلغة و الأدب (لأبـي الـعبـاس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير المبرّد (٢١٠-٢٨٥هـ) هـو الـكتـاب يُعدّ أحد أصول علم اللغة و الأدب التي يتوارثها الخلف عن السلف ولايـزالـون يتـواصـون بهـا فيـما بينهـم ، و كفى به فخراً أنّ الناقدَ الشهير العلّامة أبا زيد عبد الرحمٰن ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦ هـ) قـد عبّـر عن تقديره و إعجابه لهذا الكتاب اعترافاً و إجلالاً لمنزلة الـمـؤلف، قائلاً: سمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أنّ أصول فنّ الأدب و أركانه أربعة دواوين و هـي كتـاب الـكـامـل لـلـمبـرّد و أدب الكاتب لابن قتيبة و كتاب البيان و التبيين للجاحظ و كتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي و ماسوى هذه الأربعة فتبع لها و فروع منها . قد جاء مؤلف كتاب ” الكامل “ بأمثال كثـيـرة فـي هذا الكتاب ثمّ شرحــها شرحاً نادراً ، و التزم أيضاً أن يشرح غرائب الـلسـان و الـكـلـمـات الصعبة و يبيّن التحليل النحويّ و الصرفيّ لها و محلّ استعمالها . و كذلك يستشهـد بـالشـعـر العربيّ و خُطَبِ فصحاءِ العرب لتفسير قواعد اللغة العربية،لاشك أن هذا الكتاب مخزن علم النثر و الشعر و مجموعة عجيبة للنوادر ، ولابدّ لطالب الأدب العربيّ من المراجعة إليه.

فـنـظراً إلى منزلة هذا الكتاب قمتُ بدراسة عروضية له ، فقدّمتُ للقراء الكرام تقطيع الأشعار الـواردة فيه و بَيّـنتُ البحور و الزحافات و العِلَل ليستفيد منها طلّاب علم العروض استفادةً كاملةً ،

---

* استاذ بقسم اللغة العربية بجامعة بـهاء الدين زكريا ملتان

و أرجو أن يكون عملي المتواضعُ مقبولاً عند أهل العلم إن شاء اللّٰه.

و قد وقفتُ على أحد عشر بحراً في الكامل، وهو: الطويل و المديد و البسيط و الوافر و الكامل و الهزج و الرمل و السريع و المنسرح و الخفيف و المتقارب . ولكن بعض أعاريض البحور مذكورة و بعضها لم تذكر في الكامل. وتفصيلها فيما يلي:

١- الطويـــــــل

أجزاء الطويل ثمانية و هي:

فُعُوْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ فُعُوْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ   فُعُوْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ فُعُوْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ

و للطويل عروض واحدة و ثلاثة أضرب. (١)

أحكام العروض و الضرب:

١ – العروض الأولىٰ مقبوضة ((مفاعلن)): {بحذف الخامس الساكن من"مفاعيلن" فتصير "مفاعلن "}.

ولها ثلاثة أضربٍ:

(أ) صحيح ((مفاعيلن)).

(ب) مقبوض ((مفاعلن)):{ بحذف ياء من "مفاعيلن" فتصير" مفاعلن"}.

(ج)محذوف((فعولن)){بإسقاط السبب الخفيف الأخير من "مفاعيلن"فتصير" مفاعي" فتنقل إلى "فعولن" }.

خلاصة لأعاريض الطويل و أضربها

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

جوازات في الحشـو:

١ – فعولن ، يجوز فيها : فعولُ.

٢ – مفاعيلن ، يجوز فيها : مفاعلن ، مفاعيلُ. (٢)

مثال العروض المقبوضة " مفاعلن" مع الضرب الأوّل الصحيح "مفاعيلن".

قول الشاعر:

إِذَا كَـــــانَ أَوْلَادُ الرِّجَـــالِ مَـــــرَارَةً فَأَنْتَ الْحَلَالُ الْحُلْوُ وَ الْبَارِدُ الْعَـذْبُ(٣)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

إِذَا كَا	نَ أَوْلَادُرْ	رِجَالِ	مَرَارَتَنْ
فعولن	مفاعيلن	فعول	مفاعلن
سالم	سالم	مقبوض	مقبوض
فَأَنْتَ لْ	حَلَالُ لْحُلْ	وُوَلْـبَـا	رِدُلْعَذْبُوْ
فعولن	مفاعيلن	فعولن	مفاعيلن
سالم	سالم	سالم	سالم

مثال العروض المقبوضة ((مفاعلن)) مع الضرب الثاني المقبوض ((مفاعلن)):

قول الشاعر:

طِرَاقُ الْخَوَافِي وَاقِعٌ فَوْقَ رِيْعَةٍ نَدَى لَيْلِهِ فِيْ رِيْشِهِ يَتَرَقْرَقُ(٤)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

طِرَاقُلْ	خَوَافِيْوَا	قِعُنْ فَوْ	قَ رِيْعَتِنْ
فعولن	مفاعيلن	فعولن	مفاعلن
سالم	سالم	سالم	مقبوض
نَدَى لَيْ	لِهِيْ فِيْ رِيْ	شِهِيْ يَ	تَرَقْرَقُو
فعولن	مفاعيلن	فعول	مفاعيلن
سالم	سالم	مقبوض	مقبوض

مثال العروض المقبوضة ((مفاعلن)) مع الضرب الثالث المحذوف ((فعولن)):

قول الشاعر:

أَعُرْيَانُ مَا يَدْرِى امْرُؤٌ سِيْلُ عَنْكُمْ   أَمِنْ مَذْحِجٍ تُدْعَوْنَ أَمْ مِنْ إِيَادِ(٥)

(قافية متداركة)

تقطيعه:

أَعُرْيَا	نُ مَا يَدْرِمْ	رُئُنْ سِيْ	لُ عَنْكُمُو
فعولن	مفاعيلن	فعولن	مفاعلن
سالم	سالم	سالم	مقبوض

أَمِنْ مَذْ	حِجِنْ تُدْعَوْ	نَ أَمْ مِنْ	إِيَادِيْ
فعولن	مفاعيلن	فعولن	فعولن
سالم	سالم	سالم	محذوف

٢- المـــديـــد

أجزاء المديد ثمانية و هي:

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ   فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلُنْ

" ولـم يستـعـمـل هـذا البـحر تاماً ، بل كلّ ما ورد منه جاء بحذف "فاعلن" من آخر الشطر الأوّل و آخر الشطر الثاني ، و يسمّى ذلك جزءاً ، فالمديد مجزوء دائماً وجوباً. "(٦)

و للمديد ثلاثة أعاريض و ستة أضرب.(٧)

أحكام العروض و الضرب:

١ – العروض الأولى صحيحة ((فاعلاتن)) ولها ضرب واحد:

(أ) صحيح ((فاعلاتن)).

٢ –الـعروض الثانية محذوفة((فاعلن)) {بـحـذف آخر سبب خفيف من " فاعلاتن" تصبح " فاعلا " فتنقل إلى " فاعِلُن "}.

ولها ثلاثة أضرب:

(أ) محذوف ، ((فاعلن)) { مثل عروضه }.

(ب) مقصور ((فاعلانْ)) { بحذف ثاني السبب الخفيف الأخير و إسكان أوّله من "فاعلاتن" فتصير "فاعلاتْ" فتحوّل إلى" فاعلانْ "}.

(ج) أبتر ((فَعْلن)){يجتمع فيه الحذف و القطع فتصير" فاعلاتن" إلى" فاعِلْ" و تحوّل إلى" فَعْلن"}.

(العروض الثالثة محذوفة مخبونة((فَعِلُنْ)){بحذف الثاني الساكن و السبب الخفيف الأخير من"فاعلاتن" فتصير " فَعِلا " و تحوّل إلى" فَعِلُنْ" }.

ولها ضربان:

(أ) محذوف مخبون ((فَعِلن)) {مثل عروضه}.

(ب) أبتر ((فَعْلن)) { يجتمع فيه الحذف و القطع فتصير" فاعلاتن" إلى" فاعِلْ" و تحوّل إلى" فَعْلن" }.

خلاصة لأعاريض المديد و أضربها

العدد	العروض	العدد	الضرب
١	صحيحة	١	صحيح
٢	محذوفة	٣	(أ) محذوف (ب) مقصور (ج) أبتر
٣	محذوفة مخبونة	٢	(أ) محذوف (ب) أبتر
		٦	

جوازات في الحشو:

١ – فاعلاتن ، يجوز فيها : فعلاتن ، فاعلات.

٢ – فاعلن ، يجوز فيها : فعلن. (٨)

مثال العروض الأولىٰ الصحيحة ((فاعلاتن)) مع الضرب الصحيح ((فاعلاتن)):

قول الشاعر:

مَـــــا أَذُوْقُ الـــنَّـــوْمَ إِلَّا غِـــرَاراً   مِثْـلَ حَسْـوِ الطَّيْـرِ مَـاءَ الثِّمَـارِ(٩)

(قافية متداركة)

تقطيعه:

مَا أُذُوْقُنْ	نَوْمَ إِلْ	لَا غِرَارَنْ
فاعلاتن	فاعلن	فاعلاتن
سالم	سالم	سالم
مِثْلَ حَسْوِطْ	طَيْرِ مَا	ءَ ثْثِمَارِيْ
فاعلاتن	فاعلن	فاعلاتن
سالم	سالم	سالم

مثال العروض: الثانية المحذوفة ((فاعلن)) مع الضرب الثاني المقصور ((فاعلانْ)):

قول الشاعر:

حَبَّ بِالزَّوْرِ الَّذِيْ لَا تُرَى   مِنْهُ إِلَّا صَفْحَةٌ عَنْ لِمَامْ(١٠)

(قافية مترادفة)

تقطيعه:

حَبْبَ بِزْزَوْ	رِ لْلَذِيْ	لَاتُرَى
فاعلاتن	فاعلن	فاعلن
سالم	سالم	محذوف
مِنْهُ إِلْ لَا	صَفْحَتُنْ	عَنْ لِمَامْ
فاعلاتن	فاعلن	فاعلانْ
سالم	سالم	مقصور

مثال العروض الثالثة المحذوفة المخبونة((فَعِلن)) مع الضرب الأوّل المحذوف المخبون ((فَعِلن)):

قول الشاعر:

لَا أُذُوْدُ الطَّيْرَ عَنْ شَجَرٍ   قَدْ بَلَوْتُ الْمُرَّ مِنْ ثَمَرِهْ (١١)

(قافية متراكبة)

تقطيعه:

لَا أُذُوْدُ طْ	طَيْرَ عَنْ	شَجَرِنْ
فاعلاتن	فاعلن	فعلن
سالم	سالم	محذوف مخبون
قَدْ بَلَوْتُلْ	مُرْرَ مِنْ	ثَمَرِهْ
فاعلاتن	فاعلن	فعلن
سالم	سالم	محذوف مخبون

مثال العروض الثالثة المخبونة ((فَعِلن)) مع الضرب الثاني الأبتر ((فَعْلن)):

قول الشاعر:

خِرْفَةٍ حَتَّى إِذَا ارْتَبَعَتْ سَكَنَتْ مِنْ جَلَّقٍ بِيْعاً (١٢)

(قافية متواترة)

تـقطيعه:

خِرْفَتِنْ حَتْ	تَيْ إِذَ رْ	تَبَعَتْ
فاعلاتن	فاعلن	فعِلن
سالم	سالم	محذوف مخبون
سَكَنَتْ مِنْ	جَلْلَقِنْ	بِيْعَنْ
فعِلاتن	فاعلن	فعْلن
مخبون	سالم	أبتر

٣-البســيـــــط

أجزاء البسيط ثمانية و هي:

مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ

و للبسيط ثلاث أعاريض و ستة أضرب. (١٣)

أحكام العروض و الضرب:

١ – العروض الأولى مخبونة ((فَعِلن)){ بحذف الثاني الساكن من " فاعلن" فتصير" فَعِلن"}.

ولها ضربان:

(أ) مخبون ((فَعِلن)){مثل عروضه}.

(ب) مقطوع ((فعْلن)) { بحذف آخر الوتد المجموع و إسكان ثانية من " فاعلن" فتصير " فاعلْ " و تحوّل إلى " فَعْلن "}.

٢ـ العروض الثانية مجزوء ة صحيحة ((مستفعلن)) { بحذف" فاعلن" من آخر الشطرين }.

ولها ثلاثة أضرب:

(أ) مجزوء صحيح ((مستفعلن)) { مثل عروضه}.

(ب) مجزوء مذال ((مستفعلانْ)) { بزيادة حرف ساكن على " مستفعلن " فتصير " مستفعلانْ "}.

(ج) مـجزوء مقطوع ((مفعولن)) { بـحـذف آخر الوتد المجموع و إسكان ثانية من " مستفعلن " فتصير " مستفعلْ " و تحول إلى " مفعولن "}.

٣– الـعروض الثالثة مجزوء ة مقطوعة ((مفعولن)) { بـحذف آخر الوتد المجموع و إسكان ثانية من " مستفعلن " فتصير " مستفعلْ " و تحول إلى " مفعولن "}.

ولها ضرب واحد:

(أ) مجزوء مقطوع ((مفعولن)) {مثل عروضه}.

خلاصة لأعاريض البسيط و أضربها

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

جوازات في الحشو:

١ –مستفعلن، يجوز فيها : مفاعلن ، مفعولن ، فعولن.

٢ – فاعلن ، يجوز فيها: فَعِلن.(١٤)

مثال العروض الأولى المخبونة ((فَعِلن)) مع الضرب الأوّل المخبون ((فَعِلن)):

قول الشاعر:

ذَاكَ الْقِرَى لَا قِرَى قَوْمٍ رَأَيْتُهُمْ   يَقْرُوْنَ ضَيْفَهُمْ الْمَلْوِيَّةَ الْجُدُدَا (١٥)

(قافية متراكبة)

تقطيعه:

ذَاكَلْقِرَى	لَاقِرَى	قَوْمِنْ رَأَيْ	تُهُمُوْ
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن	فعلن
سالم	سالم	سالم	مخبون

يَقْرُوْنَ ضَيْ	فَهُمُلْ	مَلْوِيْيَتَلْ	جُدُدَا
مستفعلن	فَعِلن	مستفعلن	فَعِلن
سالم	مخبون	سالم	مخبون

مثال العروض الأولى المخبونة ((فَعِلن)) مع الضرب الثاني المقطوع ((فَعْلن)):

قول الشاعر:

كَالْأَنْبَجَانِيِّ مَصْقُوْلًا عَوَارِضُهَا   سَوْدَاءُ فِيْ لِيْنِ خَدِّ الْغَادَةِ الرُّوْدِ (١٦)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

كَلْأَنْبَجَا	نِيْ يِمَصْ	قُوْلَنْ عَوَا	رِضُهَا
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن	فَعِلن
سالم	سالم	سالم	مخبون

سَوْدَاءُ فِيْ	لِيْنِ خَدْ	دِلْغَادَةِ رْ	رُوْدِيْ
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن	فَعْلن
سالم	سالم	سالم	مقطوع

٤-الوافـــر

أجزاء الوافر ستة و هي:

مُفاعَلَتُنْ مُفاعَلَتُنْ مُفاعَلَتُنْ مُفاعَلَتُنْ مُفاعَلَتُنْ مُفاعَلَتُنْ

و للوافر عروضتان و ثلاثة أضرب.(١٧)

أحكام العروض و الضرب:

١ – العروض الأولى مقطوفة ((فعولن)) { بـحذف الثاني السبب الخفيف الأخير و إسكان أوّله من "مفاعلتن" تصبح "مفاعلْ" و تحوّل إلى" فعولن" }.

ولها ضرب واحد:

(أ) مقطوف ((فعولن)) { مثل عروضه}.

٢ –العروض الثاني مجزوء ة صحيحة ((مفاعلتن)) { بحذف مفاعلتن من آخر الشطرين }.

ولها ضربان:

(أ) مجزوء صحيح ((مفاعلتن)) { مثل عروضه}.

(ب) مجزوء معصوب ((مفاعيلن)) { بتسـكين الخامس المتحرك من " مفاعلتن" فتصير "مفاعلْتن " و تحوّل إلى " مفاعيلن" }.

خلاصة لأعاريض الوافر و أضربها

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

جوازات في الحشو:

مفاعلتن ، يجوز فيها : مفاعلْتن ، مفاعلتُ ، مفاعيلُ ، فاعلتن. (١٨)

مثال العروض الأولى المقطوفة ((فَعُولن)) مع الضرب المقطوف ((فَعُولن)):

قول الشاعر:

بِكُلِّ فَتًى أَغَرَّ مُهَلَّبِيٍّ تَخَالُ بِضَوْءِ صُوْرَتِهِ شِهَابًا (١٩)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

بِكُلْ لِ فَتَنْ	أَغَرْرَ مُهَلْ	لَبِيْ يِنْ
مفاعلتن	مفاعلتن	فَعولن
سالم	سالم	مقطوف

تَخَالُ بِضَوْ	ءِ صُوْرَتِهِيْ	شِهَابَنْ
مفاعلتن	مفاعلتن	فعولن
سالم	سالم	مقطوف

مثال العروض الثانية المجزوءة الصحيحة ((مفاعلتن)) مع الضرب الأوّل المجزوء الصحيح ((مفاعلتن)) :

قول الشاعر:

سَـمَـــاءُ كَ تُـمْـطِـرُ الـذَّهَبَـا وَ حَـرْبُكَ تَـلْـتَـظِـيْ لَهَبَـا (٢٠)

(قافية متراكبة)

تقطيعه:

سَمَاءُ كَ تُمْ	طِرُذْذَهَبَا
مفاعلتن	مفاعلتن
سالم	سالم

وَحَرْبُكَ تَلْ	تَظِيْ لَهَبَا
مفاعلتن	مفاعلتن
سالم	سالم

٥- الكامل

أجزاء الكامل ستة و هي:

مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ   مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ

و للكامل ثلاث أعاريض و تسعة أضرب (٢١)

أحكام العروض و الضرب:

١ – العروض الأولى صحيحة ((متفاعلن)).

ولها ثلاثة أضرب:

(أ) صحيح ((متفاعلن)).

(ب) مقطوع ((مُتَفاعلْ)) { بحذف آخر الوتد المجموع و إسكان ثانية من " متفاعلن " و تصبح" متفاعلْ "}.

(ج) أحذّ مضمر ((فعْلن)) { بحذف الوتد المجموع مع إسكان الثاني فتصير " متفاعلن" إلى" مُتْفا" و تحوّل إلى " فعْلن "}.

٢ –العروض الثانية حذاء ((فَعِلن)) { بحذف الوتد المجموع الأخير فتصير " متفاعلن " إلى " مُتَفَا" و تحوّل إلى " فَعِلُن "}.

ولها ضربان:

(أ) أحذّ ((فَعِلن)) { مثل عروضه}.

(ب) أحذّ مضمر ((فعْلن)) { بحذف الوتد المجموع مع إسكان الثاني فتصير " متفاعلن " إلى "مُتْفَا" و تحوّل إلى " فَعْلن "}.

٣ –العروض الثالثة مجزوءة صحيحة ((متفاعلن)) { بحذف متفاعلن من الشطرين }.

ولها أربعة أضرب:

(أ) مجزوء صحيح ((متفاعلن)){ مثل عروضه }.

(ب) مجزوء مرفل ((متفاعلاتن)) { بزيادة سبب خفيف فتصير " متفاعلن " إلى " متفاعلاتن "}.

(ج) مجزوء مذال ((متفاعلانْ)) { بزيادة حرف ساكن فتصير " متفاعلن " إلى " متفاعلانْ "}.

(د) مجزوء مقطوع ((متفاعلْ)) { بحذف الوتد المجموع مع إسكان الثاني فتصير"متفاعلن"إلى" مُتْفا " و تحوّل إلى "فَعْلن "}.

خلاصة لأعاريض الكامل و أضربها

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

جوازات في الحشو:

١ – متفاعلن ، يجوز فيها : متْفاعلن (مستفعلن) ، مفاعلن ، مُتْفعلن (مُفْتعلن).

٢ –متفاعلانْ و متفاعلاتن، يجوز فيهما: متفاعلن .

٣- متفاعلْ ، يجوز فيها : فعْلاتن (مفعولن). (٢٢)

مثال العروض الأولى الصحيحة ((متفاعلن)) مع الضرب الأوّل الصحيح ((متفاعلن)):

قول الشاعر:

أَثْــوَى وَ قَـــصَّـــرَ لَيْــلَةً لِيُـــزَوَّدَا فَمَضَى وَ أَخْلَفَ مِنْ قُتَيْلَةَ مَوْعِدَا (٢٣)

(قافية متداركة)

تقطيعه:

أَثْوَى وَ قَصْ	صَرَلَيْلَتَنْ	لِيُزَوْوَدَا
مستفعلن	متفاعلن	متفاعلن
مضمر	سالم	سالم

فَمَضَى وَ أَخْ	لَفَ مِنْ قُتَيْ	لَتَمَوْعِدَا
متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن
سالم	سالم	سالم

مثال العروض الأولى الصحيحة ((مُتَفاعلن)) مع الضرب الثاني المقطوع ((مُتَفاعِلْ)):

قول الشاعر:

وَ دَعَـوْتُ رَبِّــيْ بِــالسَّلامَةِ جَـاهِدًا لِيُـصِـحَّـنِيْ فَـإِذَا السَّلامَةُ دَاءُ (٢٤)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

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

لِيُصِحْ حَنِيْ	فَإِذَسْسَلَا	مَةُ دَاءُوْ
متفاعلن	متفاعلن	متفاعِلْ
سالم	سالم	مقطوع

العروض الأولى الصحيحة ((متفاعلن)) مع الضرب الثالث الأحذّ المضمر ((فَعْلن)):

الملاحظة: ما وفقت على هذه العروض في الكامل.

مثال العروض الثانية الحذاء ((فَعِلن)) مع الضرب الأوّل الأحذّ ((فَعِلن)):

قول الشاعر:

فَإِلَيْكَ بَعْدَ الْيَوْمِ تَقْدِمَةً لَاقَتْكَ بِالتَّصْرِيْحِ مُنْكَشِفًا (٢٥)

(قافية متراكبة)

تقطيعه:

فَإِلَيْكَ بَعْ	دَلْيَوْمِ تَقْ	دِمَتَنْ
متفاعلن	مستفعلن	فَعِلُنْ
سالم	مضمر	أحذّ

لَاقَتْكَ بِتْ	تَصْرِيْحِ مُنْ	كَشِفَنْ
مستفعلن	مستفعلن	فَعِلن
مضمر	مضمر	أحذّ

مثال العروض الثانية الحذاء ((فعِلن)) مع الضرب الثاني الأحذّ المضمر ((فَعْلن)) :

قول الشاعر:

وَ لَـنِـعْـمَ حَشْـوُ الـدِّرْعِ أَنْـتَ إِذَا   دُعِيَـتْ نَـزَالِ وَ لُـجَّ فِي الذُّعْرِ (٢٦)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

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

دُعِيَتْ نَزَا	لِ وَلُجْ جَ فِذْ	ذُعْرِي
متفاعلن	متفاعلن	فَعْلن
سالم	سالم	أحذّمضمر

العروض الثالثة المجزوءة الصحيحة ((متفاعلن)) مع الضرب الأوّل المجزوء الصحيح ((متفاعلن)).

الملاحظة: ولم تذكر هذه العروض في الكامل.

مثال العروض الثالثة المجزوءة الصحيحة ((متفاعلن)) مع الضرب الثاني المجزوء المرفل ((متفاعلاتن)):

قول الشاعر:

سَبَـقَـتْ مَـنِيَّـتُـهُ الْـمَشِـيْ   بَ وَ كَـانَ مِيْتَـتُهُ افْتِلاتَا (٢٧)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

سَبَقَتْ مَنِيْ	يَتُهُلْ مَشِيْ
متفاعلن	متفاعلن
سالم	سالم

بَ وَ كَانَ مِيْ	تَتُهُفْ تِلَا تَا
متفاعلن	متفاعلاتن
سالم	مجزوء مرفل

مثال العروض الثالثة المجزوءة الصحيحة ((متفاعلن)) مع الضرب الثالث المجزوء المذال ((متفاعلانْ)):

قول الشاعر:

أَلْقَى بِجَانِب خَصْرِهِ أَمْضَى مِنَ الْأَجَلِ الْمُتَاحْ (٢٨)

(قافية مترادفة)

تقطيعه:

أَلْقَى بِجَا	نِب خَصْرِهِ
مستفعلن	متفاعلن
مضمر	سالم

أَمْضَى مِنَلْ	أَجَلِلْ مَتَاحْ
مستفعلن	متفاعلانْ
مضمر	مجزوء مذال

٦-الهــــزج

أجزاء الهزج ستة وهي:

مَفَاعِيْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ

{ و إنه في الاستعمال مجزوء مربع (بحذف آخر الشطرين)}. (٢٩)

وللهزج عروض واحدة ولها ضربان: (٣٠)

أحكام العروض و الضرب:

١ – العروض صحيحة ((مفاعيلن)).

ولها ضربان:

(أ) صحيح ((مفاعيلن)) .

(ب) محذوف ((فعولن)) { بحذف آخر سبب خفيف من " مفاعيلن " فتصبح " مفاعي" فتصير إلى "فعولن " }.

خلاصة لأعاريض الهزج و أضربها

العدد	العروض	العدد	الضرب
١	صحيحة	٢	(أ) صحيح (ب) محذوف

جوازات في الحشو:

مفاعيلن يجوز فيها:مفاعيل، مفاعلن، فاعيلن.وهذه الأخيرة لاتجوز إلّا في أوّل جزء من الصدر.(٣١)

مثال العروض الصحيحة ((مفاعيلن)) مع الضرب الأوّل الصحيح ((مفاعيلن)):

قول الشاعر:

لِمَـــنْ رَبْــعٌ بِذَاتِ الْجَـــــــــيْ   شِ أَمْسَـــى دَارِسًـــا خَـلْـقَـــا (٣٢)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

لِمَنْ رَبْعُنْ	بِذَاتِلْ جَيْ
مفاعيلن	مفاعيلن
سالم	سالم
شِ أَمْسَى دَا	رِسَنْ خَلْقَا
مفاعيلن	مفاعيلن
سالم	سالم

العروض الصحيحة ((مفاعيلن)) مع الضرب الثاني المحذوف ((فعولن)).

الملاحظة: ولم تذكر هذه العروض في الكامل.

٧-الرمـــل

أجزاء الرمل ستة وهي:

فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ   فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ فَاعِلَاتُنْ

وللرمل عروضتان و ستة أضرب.(٣٣)

أحكام العروض و الضرب:

١ – العروض الأولى محذوفة ((فاعلن)) { بحذف آخر سبب خفيف من " فاعلاتن " فتصبح "فاعلا" فتحول إلى " فاعلن "}.

و لها ثلاثة أضرب:

(أ) صحيح ((فاعلاتن)).

(ب) مقصور ((فاعلانْ)) { بحذف ثاني السبب الخفيف الأخير و إسكان أوّله من " فاعلاتن " فتصبح " فاعلاتْ " فتحوّل إلى " فاعلانْ "}.

(ج) محذوف ((فاعلن)) { مثل عروضه}.

٢ – العروض الثانية مجزوءة صحيحة ((فاعلاتن)) { بحذف " فاعلاتن " من آخر الشطرين }.

ولها ثلاثة أضرب:

(أ) مجزوء صحيح ((فاعلاتن)){ مثل عروضه }.

(ب) مجزوء مسبّغ ((فاعلاتانْ)){ بزيادة حرف ساكن فتصير " فاعلاتن " إلى " فاعلاتانْ "}.

(ج) مجزوء محذوف ((فاعلن)){بحذف آخر سبب خفيف من " فاعلاتن " فتصبح " فاعلا " فتصير إلى " فاعلن "}.

خلاصة لأعاريض الرمل و أضربها

العدد	العروض	العدد	الضرب
١	محذوفة	٣	(أ) صحيح (ب) مقصور (ج) محذوف
٢	مجزوءة صحيحة	٣	(أ) مجزوء صحيح (ب) مجزوء مسبّغ (ج) مجزوء محذوف
		٦	

جوازات في الحشو:

١ – فاعلاتن ، يجوز فيها : فَعِلا تن ، فاعلاتْ.

٢ – فاعلن، يجوز فيها : فَعِلن .

٣- فاعلانْ و فاعلاتان، يجوز فيهما : فَعِلانْ و فعِلاتانْ. (٣٤)

العروض الأولى المحذوفة ((فاعلن)) مع الضرب الأوّل الصحيح ((فاعلاتن))

الملاحظة: هذه العروض غير مذكورة في الكامل.

مثال العروض الأولى المحذوفة ((فاعلن)) مع الضرب الثاني المقصور ((فاعلانْ)):

قول الشاعر:

رُبَّ شَرْبٍ قَدْ أَنَاخُوا حَوْلَنَا   يَمْزُجُوْنَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزُّلَالْ (٣٥)

(قافية مترادفة)

تقطيعه:

رُبْبَ شَرْبِنْ	قَدْ أَنَاخُوْ	حَوْلَنَا
فاعلا تن	فاعلا تن	فاعلن
سالم	سالم	محذوف

يَمْزُجُوْنَلْ	خَمْرَ بِلْمَا	ءِ زْزُلَالْ
فاعلا تن	فاعلا تن	فاعلانْ
سالم	سالم	مقصور

مثال العروض الأولى المحذوفة ((فاعلن)) مع الضرب الثالث ((المحذوف)):

قول الشاعر:

مَنْ يُسَاجِلْنِيْ يُسَاجِلْ مَاجِدِ   يَمْلَأُ الدَّلْوَ إِلى عَقْدِ الْكَرَبْ (٣٦)

(قافية متداركة)

تقطيعه:

مَنْ يُسَاجِلْ	نِيْ يُسَاجِلْ	مَاجِدِي
فاعلاتن	فاعلاتن	فاعلن
سالم	سالم	محذوف

يَمْلَأُدْدَلْ	وَ إِلَى عَقْ	دِ لْكَرَبْ
فاعلاتن	فعلاتن	فاعلن
سالم	مخبون	محذوف

مثال العروض الثانية المجزوء ة الصحيحة ((فاعلاتن)) مع الضرب الأوّل المجزوء الصحيح ((فاعلاتن)):

قول الشاعر:

بَاكِيًا لَا رَقَأَتْ عَيْ نَاهُ مِنْ طُوْلِ الْبُكَاءِ (٣٧)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

بَاكِيَنْ لَا	رَقَأَتْ عَيْ
فاعلاتن	فَعِلاتن
سالم	مخبون

نَاهُ مِنْ طُوْ	لِلْبُكَائِـيْ
فاعلاتن	فاعلاتن
سالم	سالم

العروض الثانية المجزوء ة الصحيحة ((فاعلاتن)) مع الضرب الثاني المجزوء ة المسبّغ ((فاعلاتان)).

الملاحظة: ولم أجد هذه العروض في الكامل.

العروض الثانية المجزوء ة الصحيحة ((فاعلاتن)) مع الضرب الثالث المجزوء المحذوف ((فاعلن)).

الملاحظة: لم أجد هذه العروض في الكامل.

٨- السريـــع

أجزاء السريع ستة و هي:

مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُوْلَاتُ   مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُوْلَاتُ

و للسريع أربع أعاريض و ستة أضرب . (٣٨)

أحكام العروض و الضرب:

١ – العروض الأولى مخبولة مكسوفة ((فَعِلن)) { بحذف الثاني الساكن والرابع الساكن و آخر الوتد المفروق من " مفعولات" فتصير " معُلا " و تحوّل إلى " فَعِلُن"}.

ولها ضرب واحد:

(أ) مخبول مكسوف ((فَعِلن)) { مثل عروضه}.

٢-العروض الثانية مطوية مكسوفة ((فاعلن)) { بحذف الرابع الساكن و آخر الوتد المفروق من " مفعولات" فتصير " مفعلا " و تحوّل إلى " فاعلن "}.

ولها ثلاثة أضرب:

(أ) مطوي مكسوف ((فاعلن)) { مثل عروضه}.

(ب) مطوي موقوف ((فاعلانْ)) { بحذف الرابع الساكن و تسكين آخر الوتد المفروق من " مفعولات" فتصير " مَفْعلاتْ" و تحوّل إلى " فاعلانْ "}.

(ج) أصلم ((فاعلْ)) { بحذف الوتد المفروق من "مفعولات " فتصير " مفعو " و تحول إلى " فاعلْ"}.

٣- العروض الثالثة مكسوفة مشطورة ((مفعولاتْ)) { بحذف نصف البيت، و حذف آخر الوتد المفروق من " مفعولات " فتصير " مفعولا " و تحوّل إلى " مفعولن"}.

ولها ضرب واحد:

(أ) موقوف مشطور ((مفعولات)) { مثل عروضه}.

خلاصة لأعاريض السريع و أضربها

العدد	العروض	العدد	الضرب
١	مخبولة مكسوفة	١	(أ) مخبول مكسوف
٢	مطوية مكسوفة	٣	(أ) مطوي مكسوف (ب)أصلم (ج) مطوي موقوف
٣	مكسوفة مشطورة	١	(أ) مكسوف مشطور
٤	موقوفة مشطورة	١	(أ) موقوف مشطور
		٦	

جوازات في الحشو:

١- مستفعلن ، يجوز فيها: متفعلن (مفاعلن)، مستفعلن (مفتعلن). (٣٩)

العروض الأولى المخبولة المكسوفة ((فَعِلن)) مع الضرب المخبول المكسوف ((فَعِلن)).

الملاحظة: تخلو صفحات الكامل عن ذكر هذه العروض.

مثال العروض الثانية المطوية المكسوفة ((فاعلن)) مع الضرب الأوّل المطوي المكسوف ((فاعلن)):

قول الشاعر:

إِلَّا بِبَدْرَيْ ذَهَبٍ خَالِصٍ   كُلَّ صَبَاحٍ آخِرَ الْمُسْنَدِ (٤٠)

(قافية متداركة)

تقطيعه:

خَالِصِنْ	رَيْ ذَهَبِنْ	إِلْ لَا بِبَدْ
فاعلن	مفتعلن	مستفعلن
مطوي مكسوف	مطوي	سالم

مُسْنَدِي	حِنْ آخِرَلْ	كُلْ لَ صَبَا
فاعلن	مستفعلن	مفتعلن
مطوي مكسوف	سالم	مخبون

مثال العروض الثانية المطوية المكسوفة ((فاعلن)) مع الضرب الثاني المطوي الموقوف ((فاعلانْ)):

قول الشاعر:

تَـــالــلّـــهِ لَايُــدْرِكُ أَيَّــامَــــهُ   ذُوْ طـُرَّةٍ حَافٍ وَلَا ذُوْجِـذَاءْ (٤١)

(قافية مترادفة)

تقطيعه:

يَامَهُوْ	يُدْرِكُ أَيْ	تَلْ لَاهِ لَا
فاعلن	مفتعلن	مستفعلن
مطوي مكسوف	مطوي	سالم

ذُوْ طُرْرَتِنْ	حَافِنْ وَلَا	ذُوْحِذَاءْ
مستفعلن	مستفعلن	فاعلانْ
سالم	سالم	مطوي موقوف

مثال العروض الثانية المطوية المكسوفة ((فاعلن)) مع الضرب الثالث الأصلم ((فعْلن)):

قول الشاعر:

مَا حَطَّكَ الْوَاشُوْنَ مِنْ رُتْبَـةٍ　　　عِنْدِيْ وَلَا ضَرَّكَ مُغْتَابُ (٤٢)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

مَا حَطْطَ كَلْ	وَاشُوْنَ مِنْ	رُتْبَتِنْ
مستفعلن	مستفعلن	فاعلن
سالم	سالم	مطوي مكسوف

عِنْدِيْ وَلَا	ضَرْرَكَ مُغْ	تَابُوْ
مستفعلن	مفتعلن	فَعْلن
سالم	مطوي	أصلم

العروض الثالثة المكسوفة المشطورة ((مفعولات)) مع الضرب المكسوف المشطور ((مفعولن)):

الملاحظة: ما وقفت على هذه العروض في الكامل.

العروض الرابعة الموقوفة المشطورة ((مفعولاتْ)) مع الضرب الموقوف المشطور ((مفعولاتْ)):

الملاحظة: لم أقف على هذه العروض في الكامل.

٩-المنســـرح

أجزاء المنسرح ستة ، وهي:

مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُوْلَاتُ مُسْتَفْعِلُنْ　　　مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُوْلَاتُ مُسْتَفْعِلُنْ

و للمنسرح ثلاث أعاريض و ثلاثة أضرب: (٤٣)

أحكام العروض و الضرب:

١ – العروض الأولى صحيحة ((مستفعلن)).

ولها ضرب واحد:

(أ) مطوي ((مفتعلن)){ بحذف الرابع الساكن من "مستفعلن"فتصبح "مستعلن" فتصير إلى "مفتعلن" }.

٢ – العروض الثانية منهوكة موقوفة ((مفعولانْ)) { بحذف ثلثي البيت، و تسكين آخر الوتد المفروق من " مفعولاتُ " فتصير " مفعولاتْ" و تحوّل إلى " مفعولانْ "}.

ولها ضرب واحد:

(أ) منهوك موقوف ((مفعولانْ)){مثل عروضه}.

٣ – العروض الثالثة منهوكة مكسوفة ((مفعولن)) { بحذف آخر الوتد المفروق من " مفعولاتُ " فتصير " مفعولا " و تحوّل إلى " مفعولن "}.

ولها ضرب واحد:

(أ) منهوك مكسوف ((مفعولن)) {مثل عروضه}.

خلاصة لأعاريض المنسرح و أضربها

العدد	العروض	العدد	الضرب
١	صحيحة	١	مطوي
٢	منهوكة موقوفة	١	منهوك موقوف
٣	منهوكة مكسوفة	١	منهوك مكسوف
		٣	

جوازات في الحشو:

١ – مستفعلن، يجوز فيها : متفعلن، متعِلن (مفاعلن)، فعلن.

٢ – مفعولات، يجوز فيها: مفعُلات (فاعلات)، معولات (مفاعيل) ، معولا (فعولن). (٤٤)

مثال العروض الأولى الصحيحة ((مستفعلن)) مع الضرب الصحيح ((مستفعلن)):

قول الشاعر:

كُنَّا مُلُوْكًا إِذْ كَانَ أَوَّلُنَا   لِلْجُوْدِ وَ الْبَأْسِ وَ الْعُلَى خُلِقُوْا (٤٥)

(قافية متراكبة)

تقطيعه:

كُنْنَامُلُوْ	كَنْ إِذَا كَانَ	أَوْوَلُنَا
مستفعلن	مفعولاتُ	مفتعلن
سالم	سالم	مطوي

لِلْجُوْدِوَلْ	بَأْسِ وَلْعُ	لَى خُلِقُوْ
مستفعلن	فاعلاتُ	مفتعلن
سالم	مطوي	مطوي

مثال العروض الثانية المنهوكة الموقوفة ((مفعولانْ)) مع الضرب المنهوك الموقوف ((مفعولانْ)):

قول الشاعر:

يَـــا وُزَرَاءَ السُّـــلْـــطَـــانْ   أَنْتُـــمْ وَ آلُ خَـــاقَـــانْ (٤٦)

(قافية مترادفة)

تقطيعه:

يَا وُزَرَا	ءَ سْسُلْطَانْ
مفتعلن	مفعولانْ
مطوي	منهوك موقوف

أَنْتُمْ وَآ	لُ خَاقَانْ
مستفعلن	فعولانْ
سالم	منهوك موقوف، مخبون

العروض الثالثة المنهوكة الموقوفة ((مفعولن)) مع الضرب المنهوك و الموقوف ((مفعولن)).

الملاحظة: تخلو صفحات الكامل عن ذكر هذه العروض الثالثة.

١٠- الخفيف

أجزاء الخفيف ستة ، وهي:

فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ　　فَاعِلَاتُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلَاتُنْ

و للخفيف ثلاث أعاريض و خمسة أضرب. (٤٧)

أحكام العروض و الضرب:

١- العروض الأولى صحيحة ((فاعلاتن)).

ولها ضربان:

(أ) صحيح ((فاعلاتن)).

(ب)محذوف ((فاعلن)) {بحذف آخر سبب خفيف من " فاعلاتن " فتصبح " فاعلا " فتحوّل إلى "فاعلن "}.

٢- العروض الثانية محذوفة ((فاعلن)) { بحذف آخر سبب خفيف من " فاعلاتن" فتصير "فاعلا " فتحوّل إلى "فاعلن " }.

ولها ضرب واحد: محذوف ((فاعلن)) { مثل عروضه}.

٣- العروض الثالثة مجزوءة صحيحة ((مستفع لن)){ بحذف " فاعلاتن " من آخر الشطرين}.

ولها ضربان:

(أ) مجزوء صحيح ((مستفع لن)) { مثل عروضه}.

(ب) مجزوء مخبون مقصور ((فعولن)) { بحذف الثاني الساكن و ثاني السبب الخفيف الأخير وإسكان أوّله من " مستفع لن " فتصبح " مُتَفْعِ لْ " فتحوّل إلى " فعولن"}.

خلاصة لأعاريض الخفيف و أضربها

العدد	العروض	العدد	الضروب
١	صحيحة	٢	(أ) صحيح (ب) محذوف
٢	محذوفة	١	(أ) محذوف
٣	مجزوءة صحيحة	٢	(أ) مجزوء صحيح(ب) مجزوء مخبون مقصور
		٥	

جوازات في الحشو:

١ –فاعلاتن، يجوز فيها: فعلاتن، فاعلاتُ، فاعلا (فاعلن)، فعِلا (فعلن).

٢ – مستفع لن ، يجوز فيها : متفعلن (مفاعلن) ، مستفعلُ ، متفعلُ . (٤٨)

مثال العروض الأولى الصحيحة ((فاعلاتن)) مع الضرب الأوّل الصحيح ((فاعلاتن)):

قول الشاعر:

نَضَّجَتْهُ عِشْرِيْنَ يَوْمًا وَ نِيْلَتْ حِيْنَ نِيْلَتْ يَعَارَةً فِيْ عِرَاضِ(٤٩)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

نَضْضَجَتْهُوْ	عِشْرِيْنَ يَوْ	مَنْ وَنِيْلَتْ
فاعلاتن	مستفع لن	فاعلاتن
سالم	سالم	سالم

حِيْنَ نِيْلَتْ	يَعَارَتَنْ	فِيْ عِرَاضِيْ
فاعلاتن	مفاعلن	فاعلاتن
سالم	مخبون	سالم

الملاحظة: يجوز في " فاعلاتن " التشعيثُ فيصير " مفعولن" عوض "فعْلاتن" (٥٠)

وقد ذُكِر التشعيثُ " مفعولن" في الكامل أيضًا:

قول الشاعر:

مُـلْـمِـعٍ لَاعَةِ الْـفُـؤَادِ إِلَـى جَـحْـ شٍ فَلَاهُ عَـنْهَـا فَبِـئْـسَ الْفَالِيْ(٥١)

(قافية متواترة)

تقطيعه:

مُلْمِعِنْ لَا	عَةِ لْفُؤَا	دِ إِلَى جَحْ
فاعلاتن	متفع لن	فعِلاتن
سالم	مخبون	مخبون

شِنْ فَلَاهُوْ	عَنْهَا فَبِـءْ	سَلْفَالِيْ
فاعلاتن	مستفع لن	مفعولن
سالم	سالم	مشعث

العروض الأولى الصحيحة ((فاعلاتن)) مع الضرب الثاني المحذوف ((فاعلن)).

الملاحظة: ما وقفت على هذه العروض في الكامل.

العروض الثانية المحذوفة ((فاعلن)) مع الضرب المحذوف ((فاعلن)).

الملاحظة: لم أقف على هذه العروض في الكامل.

مثال العروض الثالثة المجزوءة الصحيحة ((مستفع لن)) مع الضرب الأوّل المجزوء الصحيح ((مستفع لن)).

قول الشاعر:

صَاحِبٌ كَانَ لِيْ هَلَكْ وَ السَّبِيْلُ الَّتِيْ سَلَكْ (٥٢)

(قافية متداركة)

تقطيعه:

صَاحِبُنْ كَا	نَ لِيْ هَلَكْ
فاعلاتن	متفع لن
سالم	مخبون

وَسْسَبِيْلُلْ	لَتِيْ سَلَكْ
فاعلاتن	متفع لن
سالم	مخبون

العروض الثالثة المجزوئة الصحيحة ((مستفع لن)) مع الضرب الثاني المجزوء المخبون المقصور ((فعولن)).

الملاحظة: هذه العروض غير مذكورة في الكامل.

١١-المتقارب

أجزاء المتقارب ثمانية ، وهي:

فُعُوْلُنْ فُعُوْلُنْ فُعُوْلُنْ فُعُوْلُنْ فُعُوْلُنْ فُعُوْلُنْ فُعُوْلُنْ فُعُوْلُنْ

و للمتقارب عروضتان و خمسة أضرب. (٥٣)

أحكام العروض و الضرب:

١ –العروض الأولى صحيحة ((فعولن)).

ولها أربعة أضرب:

(أ) صحيح ((فعولن)).

(ب)مقصور ((فعولْ)){بحذف ثاني السبب الخفيف الأخير و إسكان أوّله من " فعولن" فتصير"فعولْ" }.

(ج) محذوف ((فعلْ)) { بحذف آخر سبب خفيف من " فعولن " فتصير " فعو" و تحوّل إلى " فَعَلْ"}.

(د) أبتر ((فَـعْ)) {هو علة مزدوجة تتركب من الحذف و القطع معًا يعني إسقاط آخر سبب خفيف من " فعولن " فتصير " فعو" ثمّ حذف آخر الوتد المجموع و إسكان ثانية من " فعو " فتصبح " فَـعْ "}.

٢ – العروض الثانية مجزوء ة محذوفة " فَعَلْ "{ بحذف" فعولن " من آخر الشطرين و بحذف آخر سبب خفيف من " فعولن" فتصير " فعو " فتحوّل إلى " فَعَلْ"}.

ولها ضرب واحد: مجزوء صحيح " فَعَلْ " { مثل عروضه}.

خلاصة لأعاريض المتقارب و أضربها

العدد	العروض	العدد	الضروب
١	صحيحة	٤	(أ) صحيح (ب) مقصور (ج) محذوف (د) أبتر
٢	مجزوء ة محذوفة	١	(أ) مجزوء محذوف
		٥	

جوازات في الحشو:

١ – فعولن ، يجوز فيها : فعولُ ، فعو (فعَلْ).(٥٤)

مثال العروض الأولى الصحيحة ((فعولن)) مع الضرب الأوّل الصحيح ((فعولن)):

قول الشاعر:

أَلَا سُمَيَّةُ شُبِّي الْوَقُوْدَا   لَعَلَّ اللَّيَالِيْ تُؤَدِّيْ يَزِيْدَا (٥٥)

تقطيعه:

أَلَايَا	سُمَيْيَ	ةُ شُبْبِلْ	وَقُوْدَا
فعولن	فعولن	فعولن	فعولن
سالم	سالم	سالم	سالم

لَعَلْ لَلْ	لَيَالِيْ	تُؤَدْدِيْ	يَزِيْدَا
فعولن	فعولن	فعولن	فعولن
سالم	سالم	سالم	سالم

مثال العروض الأولى الصحيحة ((فعولن)) مع الضرب الثاني المقصور ((فعولْ)):

قول الشاعر:

وَ يَسْـلُبُـهُ الشَّيْــبُ شَـرْخَ الشَّبَـابِ   فَـلَيْــسَ يُـعَـزِّيْــهِ خَـلْقٌ عَلَيْـه (٥٦)

تقطيعه:

وَيَسْلُ	بُهُشْ شَيْ	بُ شَرْخَشْ	شَبَابِيْ
فعول	فعولن	فعولن	فعولن
مقبوض	سالم	سالم	سالم

فَلَيْسَ	يُعَزْزِيْ	هِ خَلْقُنْ	عَلَيْه
فعول	فعولن	فعولن	فعولْ
مقبوض	سالم	سالم	سالم

مثال العروض الأولى الصحيحة ((فعولن)) مع الضرب الثالث المحذوف ((فَعَلْ)):

قول الشاعر:

أَ يَنْسَى كُلَيْبٌ زَمَانَ الْهُزَالِ   وَ تَعْلِيْمَهُ صِبْيَـةَ الْكَوْثَرِ (٥٧)

(قافية متداركة)

تقطيعه:

أَيَنْسَى	كُلَيْبُنْ	زَمَانَلْ	هُزَالِيْ
فعولن	فعولن	فعولن	فعولن
سالم	سالم	سالم	سالم

وَتَعْلِيْ	مَهُوْصِبْ	يَةَ لْكَوْ	ثَـرِيْ
فعولن	فعولن	فعولن	فَعَلْ
سالم	سالم	سالم	محذوف

العروض الأولى الصحيحة ((فعولن)) مع الضرب الرابع الأبتر " فَعْ ".

الملاحظة: ولم يذكر هذه العروض في الكامل.

مثال العروض الثانية المجزوءة المحذوفة ((فَعَلْ)) مع الضرب المجزوء المحذوف ((فَعَلْ)):

قول الشاعر:

وَ لَوْحَا ذِرَاعَيْنِ فِيْ بِرْكَةٍ   إِلَى جُؤْجُءٍ رَهِلِ الْمَنْكِبِ (٥٨)

(قافية متداركة)

تقطيعه:

وَلَوْحَا	ذِرَاعَيْ	نِ فِيْ بِرْ	كَتِنْ
فعولن	فعولن	فعولن	فَعَلْ
سالم	سالم	سالم	محذوف

إِلَى جُؤْ	جُئِنْ رَ	هِلِ لْمَنْ	كِبِيْ
فعولن	فعولُ	فعولن	فَعَلْ
سالم	مقبوض	سالم	محذوف

الهوامش

١- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: ص ٢٩، السيد أحمد الهاشمي (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

٢- العروض الواضح :ص ٩٤،الدكتور ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الخامسة عشر ١٩٨١م.

٣- الكامل في اللغة و الأدب : ٢٥٢/١، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (٢٨٥هـ) تحقيق الدكتور عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٤- الكامل :٢٢٠/١.

٥- أيضاً :٩١/٢.

٦- الشعر العربي :ص ٣٥، محمد عبد المنعم خفاجي ، القاهرة مصر، الطبعة الأولى ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

٧- العروض الواضح:ص ٩٥.

٨- أيضاً

٩- الكامل :٨٨/١.

١٠- أيضاً :٢٩١/٢.

١١- أيضاً : ٣٩/٢.

١٢- أيضاً : ٧/٢.

١٣- الموجز في البلاغة و العروض : ص ١٠٧، محمد ضياء الدين الصابوني، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة ، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

١٤- العروض الواضح: ص ٩٧.

١٥- الكامل :٢٥٢/١.

١٦- أيضاً :١٥٠/٢.

١٧- اللباب : ص ١٩٠، محمد على السراج ، دار الفكر بيروت لبنان.

١٨- العروض الواضح:ص ٩٤.

١٩- الكامل: ٦١/٢.

٢٠- أيضاً : ٥٦/٢.

٢١- ميزان الذهب: ص ٥٢.

٢٢- العروض الواضح: ٨٥.

٢٣- الكامل: ٨١/٢.

٢٤- أيضاً : ٢٨٤/١.

٢٥- أيضاً :٢٩/٢.

٢٦- أيضاً : ٩٦/٢.

٢٧- أيضاً : ٤٠٩/١.

٢٨- أيضاً : ٤٧/٢.

٢٩- مفتاح العلوم : ص ٦٥٠، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي (٦٢٦هـ) ، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان.

٣٠- الموجز في اللغة و العروض :ص١١٦.

٣١- العروض الواضح: ص ٨١.

٣٢- الكامل : ٢٧٦/٢.

٣٣- مفتاح العلوم:ص ٦٥٥.

٣٤- العروض الواضح: ص ٩٠.

٣٥- الكامل : ١٢٢/٢.

٣٦- أيضاً : ٢٥٦/١.

٣٧- أيضاً : ٥٤/٢.

٣٨- الشعر العربي:ص ٥٦.

٣٩- العروض الواضح: ص ٩٩.

٤٠- الكامل: ٢/٤٣٦.

٤١- أيضاً: ١/٣١٢.

٤٢- أيضاً: ٢/٤٣٦.

٤٣- المعيار في أوزان الأشعار و الكافي في علم القوافي: ص ٨٩، أبوبكر محمد بن عبدالملك بن السراج الأندلسي، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية دار الملاح للطباعة و النشر بدمشق الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م.

٤٤- العروض الواضح: ص ١٠٣.

٤٥- الكامل: ٢/٥١.

٤٦- أيضاً: ١/٤٧.

٤٧- الشعر العربي: ص ٦٠.

٤٨- العروض الواضح: ص ٩٢.

٤٩- الكامل: ١/٢٣٠.

٥٠- ميزان الذهب: ص ٨٠.

٥١- الكامل: ١/١٧٠.

٥٢- أيضاً: ٢/٣٢.

٥٣- الشعر العربي: ص ٦٧.

٥٤- العروض الواضح: ص ٨٢.

٥٥- الكامل: ١/٣٢١.

٥٦- أيضاً: ٢/١٩٢.

٥٧- أيضاً: ٢/١٣٢.

٥٨- أيضاً: ٢/٣٣٢.

مغل سلطنت کا سرکاری مذہب
اورنگ زیب عالمگیر (1707-1618ء) کے عہد میں

پروفیسر ڈاکٹر محمد خالد مسعود*
پروفیسر ڈاکٹر سعید الرحمٰن**

Abstract:
This article argues that personal adoption of Hanfi Madhhab by kings and royal patronage and prevalence of a Madhhab among the masses do not signify official recognition of that Madhhab by the state. The official recognition is obtained when a Madhhab is the exclusive source of state legislation and the judges are required to apply the law of a particular Madhhab exclusively. I have found no evidence to support this position.
The phenomenon of the official recognition of Madhhab is essentially territorial, and Fiqh doctrines, are essentially personal. I have shown that the Hanfi Madhhab, especially as expounded in the "Fatwa Alamgiri", recognizes the fact that administration of justice operates on a different level as far as state is concerned. An analysis of "Alamgiri Farman" shows that state refers to the principal of Siyasa more than to Madhhab doctrines in its legislation. I have also shown that the principal of Siyasa, though recognized by the Madhhab doctrine, could not be integrated into the Madhhab theory. It remained juxtaposed with other principles. The state seems to have developed a parallel source of its legislation.

پاکستان میں نفاذ اسلام کے ضمن میں مخصوص فقہ کے اجراء کے رجحانات ومطالبات پائے جاتے ہیں اور بعض حلقوں کی طرف سے اس سلسلہ میں قبل از برطانوی عہد کے مسلم دور بالخصوص عالمگیری عہد کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے۔ اس تناظر میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ اس عہد میں سلطنت کا سرکاری فقہی مذہب کیا تھا۔ زیرنظر مضمون میں اسلامی اصول فقہ کے معروف ماہر ڈاکٹر محمد خالد مسعود نے اس بابت اپنی تحقیقی کاوش پیش کی ہے جس کی عصری اہمیت بھی ہے، وہ عرصہ دراز تک ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد سے وابستہ رہے اور اس وقت اسلامی نظریاتی کونسل کے صدر نشین کے طور پر مصروف کار ہیں۔ زیرنظر مضمون میں ''مذہب'' کی اصطلاح فقہی نقطہ نظر کی بابت استعمال کی گئی ہے، گو اردو میں یہ لفظ مجموعہ عقائد و رسوم یا دین کے مفہوم میں بھی رائج ہے مگر وہ یہاں پیش نظر نہیں۔ مضمون کو ڈاکٹر سعید الرحمٰن (صدر شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان) نے انگریزی سے اردو میں منتقل کیا ہے۔

---

* چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد (پاکستان)۔
** (مترجم) صدرِ شعبۂ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

مذہب ایک عربی لفظ ہے جس کا لغوی مفہوم راستہ یا رائے ہے۔ اسلامی فقہی قانون کے ارتقاء کے ابتدائی عہد میں اس کا مفہوم ایک انفرادی فقہی رائے لیا جانے لگا۔ بعدازیں جب یہ آراء، فقہاء کے متعدد مکاتب میں ارتقا پذیر ہوئیں تو یہ مکاتب بھی ''مذہب'' کے طور پر پہچانے اور اپنے بانی فقہاء کے نام سے موسوم کئے جانے لگے۔ تقلید یعنی ان مکاتب کی لازمی اور ہمہ گیر پیروی کے نظریہ نے ان قانونی مکاتب کو دینی و مذہبی اداروں میں تبدیل کر دیا۔ اس مفہوم میں ''مذہب'' نے ایک ابہام پیدا کر دیا کہ یہ قانون کی طرح دینیات (کلامی مباحث) کو بھی شامل ہو گیا۔ پھر اس نے بتدریج ریاستی قانون کی بجائے نجی قانون کی خصوصیات حاصل کر لیں۔

تشکیلی دور میں بیس سے زیادہ مکاتب فقہ ''مذہب'' کے طور پر ظاہر ہوئے جن میں سے اکثر اپنے بانیوں کے نام سے معروف ہوئے۔ ان میں سے چھ یا سات اب تک موجود ہیں۔ حنفی مذہب اپنے بانی نعمان بن ثابت کی وجہ سے موسوم ہوا جو امام ابوحنیفہ (767ء) کے لقب سے مشہور ہوئے۔ اس کے پیروکار جنوبی ایشیا، وسطی ایشیا اور ترکی میں ہیں۔ حنفی مذہب جنوبی ایشیاء میں گیارہویں صدی عیسوی میں متعارف ہوا۔ اس نے مغلوں کے عہد میں فروغ پایا اور اینگلو محمدن لاء کو بنیادیں فراہم کیں جو اس وقت جنوبی ایشیا میں شخصی قانون کے طور پر زیر عمل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اینگلو محمدن لا کو برطانوی ہند میں ریاستی قانون سازی کے ذریعہ ارتقا حاصل ہوا۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا مغلوں کے عہد میں حنفی قانون، سرکاری سطح پر ریاست کا قانون تھا؟ جادوناتھ سرکار (2) اور ایم بی احمد (3) کا مغلیہ عدالتی نظام کا مطالعہ یہ دعوی کرتا ہے کہ مغلیہ ہندوستان میں حنفی مذہب، ریاستی مذہب تھا۔ مگر انہوں نے اس ضمن میں کسی دستاویز یا فرمان یا سرکاری اعلامیہ کا حوالہ نہیں دیا۔ پی کے سارن (4) اور ضمیرالدین صدیقی (5) دونوں کا خیال ہے کہ سرکار اور احمد حقائق کی بجائے اکثر مفروضوں کی بنیاد پر بیانات تیار کرتے ہیں۔

یہ مضمون، اس سوال کے جواب کی تلاش میں ہے کہ کیا مغلیہ ہندوستان میں حنفی مکتب قانون، سرکاری مذہب تھا؟ یہ سوال خاص طور پر اس لئے متعلق ہے کہ حنفی مذہب کا معروف مجموعہ فتاوی عالمگیری، مغل حکمراں اورنگ زیب عالمگیر کے عہد حکومت (1707ء۔1659ء) میں مدون ہوا تھا۔

اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لئے اس مضمون میں مذکورہ مجموعہ کے مبینہ مقاصد اور اس کے مضامین کا جائزہ لیا جائے گا۔ اس جائزہ کے آغاز سے قبل یہ ضروری ہے کہ پہلے ریاستی مذہب یا سرکاری مذہب کی اصطلاح کو سمجھا جائے۔ لہٰذا مضمون کو چار حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

اس مضمون کا پہلا حصہ ''مذہب'' اور ریاست کے مابین انتہائی مبہم تعلق کے تعین کے حوالہ سے اشتباہ میں

ڈالنے والے امور سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا حصہ ریاست اور ماہرین قانون (فقہاء) کے درمیان تعلق کے پس منظر میں مغلیہ ہندوستان میں حنفی مذہب اور عدالتی نظام کے ارتقاء پر تبصرہ کرتا ہے۔ تیسرا اور چوتھا حصہ فتاوی عالمگیری اور عالمگیر کے ایک فرمان کا بالترتیب تجزیہ کرتے ہیں تا کہ ریاستی قانون سازی میں حنفی مذہب کی حیثیت کو زیر غور لایا جا سکے۔

1۔ سرکاری یا ریاستی مذہب کی تعریف:

(ترکی کی) خلافت عثمانیہ کے دور میں حنفی مکتب قانون کی حیثیت سے متعلق لکھتے ہوئے (معروف مستشرق) جوزف شاخت تبصرہ کرتا ہے کہ ''یہ مسلک تمام خلافت عثمانیہ میں سرکاری طور پر مسلمہ حیثیت سے بلاشرکت غیر لطف اندوز ہوا''۔ (6) شاخت کی زبان میں ''سرکاری مسلمہ حیثیت'' کا مفہوم یہ ہے کہ قاضیوں کی اس ایک مذہب کے نفاذ پر حوصلہ افزائی کی جاتی تھی، جس کی حکومت ہوتی، خواہ وہاں کی آبادی دوسرے مکاتب فقہ کی پیروکار ہو۔ (7) (ایک اور مستشرق) مارشل ہوگسن نے بھی مذہب اور حکومت کے باہمی تعلق کو اپنی اصطلاحات میں بیان کیا ہے۔ عثمانیوں کا (ایران کی) صفوی سلطنت سے موازنہ کرتے ہوئے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''اس لئے سلطنت عثمانیہ میں حنفی قانون، شافعی، شیعہ اور مالکی قانون کی بجائے واحد قانون بن گیا جو سرکاری عدالتوں میں رائج تھا''۔ (8) جبکہ نہ تو ہوگسن نے اور نہ ہی شاخت نے ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے دوران مذہب اور ریاست کی حیثیت واضح کی۔

مندرجہ بالا بیانات میں ''سرکاری مسلمہ حیثیت'' کی اصطلاح تین اہم معانی کی حامل ہے۔ پہلا یہ کہ ریاست اسلامی فقہ کے کسی ایک مخصوص مکتب کو سرکاری مذہب قرار دے دے، سرکاری مذہب کا مفہوم یہ نہیں کہ مسلمان صرف اس مذہب کی پیروی کریں گے اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ وہ مذہب آبادی کی اکثریت کا ہو۔ مثال کے طور پر عثمانی دور کے مصر میں اکثریت شافعی مکتب سے تعلق رکھتی تھی جبکہ عثمانیوں نے حنفی قانون کو سلطنت کا سرکاری مذہب قرار دیا ہوا تھا۔ دوسرا یہ کہ بہت ہی بنیادی مفہوم میں سرکاری مذہب علاقائی اور جغرافیائی ہوتا ہے، یہ ایک مخصوص علاقہ میں مسلمانوں پر نافذ ہوتا ہے۔ تیسرا یہ کہ ''سرکاری'' کی اصطلاح ''نجی'' کی اصطلاح سے تضاد رکھتی ہے۔ نجی کا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک مخصوص فرقہ یا مسلک جس سے کسی شخص کا تعلق ہو، قطع نظر اس سے کہ وہ ایک علاقہ سے دوسرے علاقہ کی طرف منتقل ہو جائے، تقلید کا نظریہ، ایک مکتب قانون سے وابستگی کو لازمی کر دیتا ہے۔ اس پس منظر میں ''سرکاری'' کی اصطلاح عدلیہ کے انتظام میں ریاست کے کردار کو طے کرتی ہے جو کہ روایتی طور پر خلیفہ

یا سلطان کو حاصل نہ تھا۔

نجی اور ریاستی قانون کے درمیان فرق، اسلامی قانون کے ارتقاء کے بہت ہی ابتدائی دور میں ہی مسئلہ بن گیا تھا۔عباسی خلفاء نے اپنے علاقہ میں اسلامی قانون کو یکساں بنانے کی کوشش کی مگر فقہاء نے ایسی کوششوں کی مزاحمت کی۔خلفاء نے مختلف مکاتب کے لوگوں کے مابین انصاف کے انتظام کے لئے ان مکاتب کے جج مقرر کئے جن کی فریقین مقدمہ پیروی کرتے تھے۔اگرچہ تقلید کے نظریہ کا تقاضہ تھا کہ تمام آبادی صرف ایک مذہب سے وابستگی اختیار کرے لیکن تقلید کا مقصد کسی صورت قانونی کثرت آراء کو نظرانداز کرنا نہیں تھا۔

اسلامی قانون کے جدید مورخین بالعموم ایک سیاسی علاقہ میں قانون کی یکسانیت کو فرض کر لیتے ہیں۔وہ اس یکسانیت کو سرکاری مکتب (مسلک) کی صورت میں خیال کرتے ہیں اور عام طور پر ''سرکاری'' کی اصطلاح کی درج ذیل بنیادوں پر وضاحت کرتے ہیں۔

1۔ حکمراں کا شخصی مسلک۔

2۔ حکمراں کا پسندیدہ مسلک جس کے مطابق وہ اپنے قاضیوں کی نامزدگی کرتا ہو۔

3۔ چیف جسٹس یا مفتی اعظم کا مسلک بشرطیکہ یہ عہدیدار اپنے قلمرو میں ججوں اور مفتیوں کے تقرر یا نامزدگی کا اختیار رکھتے ہوں۔

4۔ وہ مسلک جس کی بنیاد پر جج ایک ہی طرح اور ہمیشہ لئے جاتے ہوں۔

5۔ وہ مسلک جس کی پیروی کے احکامات ہمیشہ ججوں کو دیئے جاتے ہوں یا اس کی پیروی کی (باقاعدہ) منظوری دی جاتی ہو۔

6۔ وہ مسلک جس کی آراء کو معیاری اور قابل ترجیح قرار دیا گیا ہو کہ ان کو لازمی طور پر تمام ریاستی ججوں کی طرف سے اختیار کیا جاتا ہو یا ان کی وجہ سے ان کے عدالتی اختیار کو واپس لیا جاتا ہو۔

7۔ وہ مسلک جس کے خیالات کی بالعموم پیروی کی جاتی ہو الا یہ کہ حکمراں بذات خود کسی خاص مسئلہ پر کسی دوسری ترجیح کا اظہار کر دے یا حاکم اتفاق رائے سے کسی ضابطہ کے اجراء کے ذریعہ تمام مسائل کے لئے ممکنہ انتخاب کے راستے طے کر دے۔

8۔ مفتی اعظم یا چیف جج، چند یا تمام مسائل میں ترجیحی آراء کا انتخاب کر دیں۔

تاریخی طور پر حتیٰ کہ مذکورہ بنیادوں پر یہ نتیجہ اخذ کرنا ناممکن ہے کہ سرکاری مذہب کا مفہوم قوانین کی یکسانیت یا ایک مخصوص مذہب ہے۔

قبل از عثمانی عہد کے مصر میں عدالتی نظام کے بارے میں بہت سی موجودہ تحقیقات میں ماہرین نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مملوک اور فاطمی دور میں ایک سے زائد مکاتب فقہ مصر میں سرکاری مذہب کے طور پر تسلیم شدہ تھے۔(ایک مستشرق) جے ایچ سکووٹڑ نے مصر میں مختلف لوگوں کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے مصر میں چاروں سنی مکاتب سے چار چیف ججوں کے تقرر کی نشاندہی کی ہے۔ وہ یہ بھی تبصرہ کرتا ہے کہ یہ امر، اس سے ہم آہنگ تھا کہ مصر کے مدرسہ صالحیہ میں چاروں مکاتب کے لئے چار مسندیں بھی موجود تھیں۔(9) (ایک اور مستشرق) ایڈل الوچ فاطمی مصر میں چار مسند قضاء کے قیام کی وضاحت کرتا ہے، جن میں اثناعشری قاضی بھی شامل تھے جو کہ ریاست کی نئی مذہبی آواز تھی۔(10) (دیگر مستشرقین) جے ایس نیلسن (11) اور ایس اے جیکسن (12) بھی تعدد مذہب کے اظہار کے طور پر مصر میں چاروں مذاہب سے چار ججوں کے تقرر کو زیر بحث لائے ہیں۔

یہ تحقیقات خصوصی پر یہ حقیقت واضح کرتی ہیں کہ خواہ قانونی استحقاق کی بنا پر یا داخلی سیاست کی وجہ سے مسلم حکمرانوں نے عمومی طور پر مذہب کو شخصی مکتب قانون (مسلک) قرار دیا اور مقامی عوام کی ضرورت اور کسی مذہب سے تعلق کو مدنظر رکھتے ہوئے انہوں نے ججوں کا انتخاب کیا۔ عثمانیوں کے دور میں اگرچہ حنفی مذہب ہی خاص طور پر سرکاری مذہب تسلیم کیا گیا تھا مگر کچھ علاقوں میں آبادی کی اکثریت شافعی مذہب کی پیروی کرتی تھی۔ عثمانی تجربہ قبل از جدیدیت کے دور میں ایک منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ کوئی بھی اس مثال کو ہر جگہ دہرانے کا تصور نہیں کرسکتا اور یہ کوئی حنفی مذہب کی خصوصیت بھی نہیں۔

یہ تصور کرنا درست نہیں کہ جس طرح عثمانیوں کا سرکاری مذہب تھا، اسی طرح مغل سلطنت کا سرکاری مذہب حنفی قانون تھا۔ بعض دعوے بالعموم اس مفروضہ پر مبنی ہیں کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی اکثریت معمول کے مطابق حنفی مذہب کی پیروی کرتی ہے، بطور مثال مغلیہ ہندوستان میں فقہ کے لٹریچر کا جائزہ لیتے ہوئے (معروف مستشرق) کارل بروکلمان اس دور میں زین الدین المعبری (1579ء)(13) کو جو گجرات میں ایک شافعی قاضی تھے، حنفی قاضیوں میں سے شمار کرتا ہے۔(14) یہ مثال نہ صرف یہ رہنمائی کرتی ہے کہ بعض دعوے دوبارہ جانچنے کی ضرورت ہے بلکہ یہ حقیقت بھی واضح کرتی ہے کہ مغلیہ ہندوستان میں سرکاری طور پر تسلیم شدہ مذاہب میں شافعی مذہب شامل تھا، مزید برآں ہندوستان میں مسلمان اسماعیلی یا جعفری مذاہب کی بھی پیروی کرتے تھے۔ بدقسمتی سے مغلیہ

ہندوستان میں مذہب کی تاریخ ابھی تک سائنسی طور پر مطالعہ کی محتاج ہے کہ قرون وسطی کے مورخین نے قاضیوں کے نام ان کے مذاہب کے تعین کے بغیر دیئے ہیں۔(15)

کسی حکمراں کا مخصوص مذہب سے تعلق اس بات کے لئے کوئی جائز بنیاد فراہم نہیں کرتا کہ وہ مخصوص مذہب، سرکاری حیثیت رکھتا تھا۔ سلاطین نے ''مذہب'' سے اپنی وابستگیاں تبدیل کی ہیں مگر شاذونادر انہوں نے کسی ایک خاص مذہب کی پیروی پر اصرار کیا ہو۔ مجھے ابھی تک ہندوستان میں کسی قاضی کے تقرر کی بابت کوئی ایسا فرمان نہیں مل سکا کہ جس میں اس کو ایک مخصوص مذہب کے نفاذ کا پابند بنایا گیا ہو۔(16)

ضمیر الدین صدیقی یہ دلیل دیتے ہیں کہ مذہب میں اختلاف کسی شخص کو قاضی کے عہدے سے نااہل قرار دینے کا سبب نہیں بنتا تھا۔(17) اور یہ کہ صوبائی چیف قاضی، مرکز کے چیف قاضی کے ماتحت نہیں ہوتا تھا۔(18) سارن کو سرکار کے اس دعوی کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوئی کہ مفتی جس کے بارے میں خیال کیا جاتا تھا کہ وہ اپنے مذہب کا نمائندہ ہے، ایک سرکاری منصب تھا یا یہ کہ مفتی تمام مغلیہ قاضی عدالتوں سے وابستہ تھے۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ مغلیہ عدالتوں میں تمام تنازعات حنفی مذہب کے مطابق طے نہیں کئے جاتے تھے، چھوٹے قصبوں میں تنازعہ کے فریقوں کو اجازت تھی کہ وہ انصاف کے لئے وہ اپنے فرقوں کی مجالس یا تجارتی انجمنوں سے رجوع کریں۔(19)

کسی دستاویزی شہادت کی عدم موجودگی کے باوجود حنفی مسلک کے سرکاری مذہب ہونے کا مفروضہ دو تصورات پر مبنی ہے، پہلا یہ کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی اکثریت حنفی مذہب سے تعلق رکھتی ہے۔ دوسرا یہ کہ بہت سے فتاوی بالخصوص فتاوی عالمگیری حنفی مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ محض پہلی حقیقت حنفی مذہب کے سرکاری طور پر مسلم ہونے کے لئے تسلی بخش شہادت نہیں کیونکہ روایتی طور پر قاضی، مقدمہ کے فریقین کے مذہب کی پیروی کا پابند نہیں ہوتا۔ فتاوی عالمگیری سے متعلق دوسرا نکتہ کا عنقریب تیسرے حصہ میں تجزیہ کیا جائے گا۔ قبل ازیں جنوبی ایشیا میں حنفی مذہب کی تاریخ اور اصولی ارتقاء کے متعلق تبصرہ کرنا چاہوں گا۔

2۔ جنوبی ایشیا میں حنفی مذہب:

یہ واضح نہیں کہ حنفی مذہب کب جنوبی ایشیا میں آیا۔ حنفی مسلک یقیناً اس وقت موجود تھا جب مقدسی نے گیارہویں صدی عیسوی میں ہندوستان کا سفر کیا۔ اس نے علاقہ میں حنفی مسلک کو داؤدی ظاہری، شیعہ، اسماعیلی، شافعی، معتزلی اور حنبلی مسالک کے ساتھ ساتھ پایا۔ ان مختلف مسالک کے فقہاء بطور قاضی بھی خدمات انجام دے رہے تھے۔(20) یہ عام طور پر دعوی کیا جاتا ہے کہ سلطان محمود غزنوی (1030ء) نے پہلی بار ہندوستان میں حنفی

مذہب متعارف کروایا۔ بہر حال اس کے حنفی مذہب اختیار کرنے کے قصے بالعموم مشتبہ ہیں۔ شافعی اور حنفی مؤرخین دونوں ہی دعوی کرتے ہیں کہ اس نے ان کے مذہب کو اختیار کر لیا تھا۔ بظاہر حنفی مذہب نے قانونی نظام کے برعکس ذاتی مذہبی تعلق کے سبب ہندوستان میں زیادہ فروغ پایا، اس نے کسی سرکاری حیثیت سے فائدہ نہیں اٹھایا، بلکہ حکمرانوں سے زیادہ صوفیاء نے حنفی مذہب کو مقبول بنایا۔ شیخ (علی) ہجویری جیسے ابتدائی صوفیاء کو یہ سہرا جاتا ہے، جنہوں نے حنفی مذہب کے بانی امام ابوحنیفہ کو عظیم صوفی ماہر کے طور پر پیش کیا۔ (21) انہوں نے امام ابوحنیفہ کو امام اعظم یعنی عظیم لیڈر کا لقب دیا ہے۔ (22)

سوانحی ادب، ابوحنیفہ کے شخصی تقوی کو اور اس بات کو نمایاں کرتا ہے کہ وہ اس ابتدائی مسلم نسل سے تعلق رکھتے تھے جو پیغمبر ﷺ کے صحابہ کی جانشین (تابعی) قرار پائی۔ (حنفی) مذہب کا ابتدائی پھیلاؤ غالباً ابوحنیفہ کے کرشماتی تاثر کے سبب تھا۔ یہ بارہویں اور سولہویں صدی کے مابین کا زمانہ تھا جب اس نے (برصغیر میں) اپنے آپ کو ایک قانونی مکتب کے طور پر منظّم کر لیا۔ (واضح رہے) مرغینانی کی ہدایہ جیسے حنفی متون ہندوستان میں بارہویں صدی میں پہنچے۔

اس کے باوجود حنفی مسلک کی پذیرائی اس حقیقت کا انکار نہیں کرتی کہ شافعی، اسماعیلی اور اثنا عشری جیسے مکاتب فقہ بھی اس حد تک موجود تھے کہ ان مذاہب میں سے قاضیوں کی تعیناتی ان مقامات پر کی جاتی تھی جہاں ان مذاہب کا رواج ہوتا۔ مذہب اور ریاست کے مابین تنازع (بھی) رہا کہ فقہاء اور علماء شریعہ قوانین میں حکمرانوں کی مداخلت کی مزاحمت کرتے رہے۔ مغل دور کے دوران اس تنازع کی بہترین تصویرکشی اکبر بادشاہ کے 1579ء کے فرمان (محضر) سے ہوتا ہے، جس کو کچھ جدید مورخین نے اکبر کے فرمان عصمت (حتمی فرمان) کا نام دیا ہے۔ (23) اس معاملہ کے متعلقہ ہونے کے پس منظر میں اس دستاویز کی اہمیت اور معاملہ کی وضاحت کرنا چاہوں گا۔

اکبر کا معاصر مورخ عبدالقادر بدایونی وضاحت کرتا ہے کہ مذہبی معاملات میں اس کے حاکمانہ اختیار قائم کرنے کے حکم کی طرح بادشاہ نے دربار میں ایسے ماہرین مقرر کئے تھے جنہوں نے اس دستاویز (محضر) کو تیار کیا تھا، محضر کے مقاصد بادشاہ کے امام عادل کے طور پر فقہاء (مجتہد) پر مطلق بالادستی اور اختیار کو قائم کرنا تھا۔ ان پر لازم تھا کہ وہ بادشاہ کے احکام کی اطاعت کریں (چنانچہ) چیف قاضی، چیف مفتی اور بادشاہ کے دربار کے دیگر بڑوں نے دستاویز پر دستخط کر دیئے۔

بدایونی کہتا ہے کہ اہلکاروں کو ان کی مرضی کے برعکس دستاویز پر دستخط کرنے پر مجبور کیا گیا۔ اس نے لکھا ہے

کہ علماء نے شاہی دربار میں کھلے عام دستاویز پر اعتراض کیا، نیز اجتہاد کی تعریف اور مجتہد کی اہلیت جیسے سوالات دربار میں اٹھائے گئے اور تفصیل سے زیر بحث آئے۔

دستاویز مذہب اور ریاست کے درمیان تنازع کے پس منظر کی تصویر کشی کرتی ہے، اس لئے بدایونی کے الفاظ میں دستاویز کی مکمل عبارت پیش کروں گا۔(24)

ہر گاہ ہندوستان [جو شاہی انصاف اور حکومت کی وجہ سے سیاسی طور پر مستحکم ہے] اب امن وسلامتی کا مرکز اور انصاف ورحم دلی کی سرزمین بن چکی ہے اور لوگوں [عام وخاص] کی ایک بڑی تعداد خاص طور پر [صوفیانہ دانش کے حوالہ سے] تعلیم یافتہ افراد، [باریک بین تفصیلات سے آگاہ] قانون دان [جو نجات کے میدان میں رہنمائی کرنے والے اور اہل علم اسلاف کے نقوش قدم پر چلنے والے ہیں، عرب اور دیگر علاقوں سے] ہجرت کر کے آئے ہیں اور اس ملک کو اپنے گھر کے طور پر منتخب کیا ہے [یہ ناگزیر ہو چکا ہے کہ (ملک کی) بنیادوں کو مضبوط اور نظریات کو مستحکم کیا جائے]۔

اب ہم ماہرین اصول علماء نے، جو نہ صرف قانون کے متعدد شعبوں اور اصول قانون (اصول فقہ) میں اعلیٰ درجہ کے ماہر اور [نقلی وعقلی علوم] اور معقولیت پر مبنی فرامین اور دستاویزات سے مکمل طور پر باخبر ہیں بلکہ اپنے تقوی اور پاک ارادوں کے حوالہ سے معروف ہیں، باقاعدہ طور پر گہرے معانی کو ملحوظ رکھا ہے پہلے تو اس قرآنی آیت کا کہ ''اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور ان کی جو تم میں سے صاحبان اختیار ہیں'' اور دوم، صحیح روایت کا ''بلاشبہ قیامت کے روز اللہ کو سب سے زیادہ محبوب شخص امام عادل (انصاف پسند حکمراں) ہوگا، جو امیر کی اطاعت کرے گا وہ میری [پیغمبر] کی اطاعت کرے گا اور جو اس کے خلاف بغاوت کرے گا وہ میرے خلاف بغاوت کرے گا'' اور سوم، بہت سے دیگر شواہد کا جو عقل یا دستاویز [اور روایتی سندوں] پر مبنی ہیں، اور ہم اس پر متفق ہیں کہ اللہ کی نظروں میں سلطان عادل کا مرتبہ مجتہد سے بڑھ کر ہے۔

مزید برآں ہم اعلان کرتے ہیں بادشاہ اسلام [جہاں پناہ] امیر المومنین، ظل اللہ فی الارض ابوالفتح جلال الدین محمد اکبر بادشاہ غازی [اللہ ان کی مملکت کو ہمیشہ قائم رکھے] بڑے منصف مزاج [بڑے عالم] بہت دانا اور بہت خدا ترس بادشاہ ہیں [بفضل خدا]۔

لہٰذا اس سے متعلق مستقبل میں ایک مذہبی سوال پیدا ہونا چاہئے کہ مجتہدین کی آراء قابل تغیر ہیں اور اعلیٰ حضرت اپنی زیرک سمجھ اور واضح دانشمندی کے مطابق قوم [عوام] کے مفاد میں اور سیاسی مصلحت کے طور اس مسئلہ پر

موجود کسی بھی متنازعہ رائے کو اختیار کر سکتے ہیں اور اس ضمن میں فرمان جاری کر سکتے ہیں اور ہم بذریعہ ہذا اس پر متفق ہیں کہ ایسا فرمان ہم [عام وخاص] پر اور تمام قوم پر لازم ہوگا۔

علاوہ ازیں ہم واضح کرتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کی سوچ ایک نئے حکم کے اعلان کے لئے موزوں سمجھی جانی چاہئے اور ہم اور اسی طرح قوم بھی اس کے ذریعہ پابند ہوگی۔ بشرطیکہ ایسا حکم نہ صرف ہمیشہ قرآن کی چند آیات کے ساتھ ہم آہنگ ہو بلکہ قوم کے حقیقی مفاد کے مطابق بھی ہو اور مزید یہ کہ اعلی حضرت کے منظور کردہ کسی حکم کے مندرجات کے کسی حصہ کی مخالفت، آنے والے جہاں میں دائمی عذاب اور اس دنیا میں جائیداد اور مذہبی مراعات کی ضبطی کا سبب بنے گی۔

یہ دستاویز دیانتدارانہ مقصد کے ساتھ اللہ کی حمد وثنا اور اسلام (شرع) کے نفاذ کے لئے لکھی گئی اور ماہرین اصول علماء اور قانون دانوں نے ماہ رجب 987ھ (1579ء) میں دستخط کئے۔(25)

جیسا کہ بدایونی واضح کرتا ہے کہ محضر کی تائید اور مخالفت میں استدلال کا بڑا نکتہ مسئلہ اجتہاد اور یہ امر تھا کہ حکمراں اس کی مشق کا اختیار رکھتا ہے۔ دستاویز واضح طور پر بتاتی ہے کہ حکمراں (امام) کا اختیار مجتہد سے کہیں بڑھ کر ہے۔ یہ بحث ریاست کو یہ کام سپرد کرنے میں علماء کی ہچکچاہٹ کو ظاہر کرتی ہے بلکہ اس حقیقت کو بھی واضح کرتی ہے کہ مذہب، اجتہاد کے مسئلہ پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے دور میں شاہ ولی اللہ جیسے ماہرین کی طرف سے (بھی) تقلید کا مسئلہ سنجیدگی سے اٹھایا گیا۔(26) اصول الفقہ پر اپنی تحریرات میں شاہ صاحب نے اکثر حنفی نظریات کے بالمقابل شافعی اور مالکی نظریات کی تائید کی ہے۔(27) یہ اس امر کی گواہی ہے کہ علماء کسی حکمراں کو حنفی مذہب کی تشریح کی اجازت دینے کے لئے تیار نہ تھے۔ ایسے میں کس طرح ایک حکمراں کسی مذہب کو سرکاری قرار دے سکتا ہے؟ (جبکہ) ہندوستان میں ماہرین قانون (فقہاء) نے کسی حکمران کو ایسے اعلامیہ کا اختیار دینے کی اجازت (بھی) نہیں دی۔

قاضی اور مذہب:

حنفی فقہ قاضی کی اہلیت، دائرہ اختیار اور کردار کو تفصیل سے زیر بحث لاتی ہے۔ وہ اپنی تعبیر میں قاضی کی خودمختاری پر زور دیتی ہے حتی کہ مقلد (کسی مخصوص مذہب سے وابستگی رکھنے والا) کے مسئلہ میں بھی کہ قاضی پابند ہے کہ وہ مآخذ کے اپنے مطالعہ اور تشریح کی بنیاد پر مقدمہ کا آزادانہ فیصلہ کرے۔ قاضی کو ایسا فیصلہ دینے سے منع کیا گیا ہے جس کو وہ واقعی طور پر ناانصافی اور غیر درست خیال کرتا ہو (یقیناً) ایسی تعلیمات کسی مخصوص مسلک کے قانون کی

پابندی کی تائید نہیں کرسکتیں۔

حنفی مذہب ایک مقلد شخص کو قاضی مقرر کرنے کی اجازت دیتا ہے اور اس کے فیصلہ کو درست تصور کرتا ہے۔ (28) لیکن اصولی طور پر وہ مقلد قاضی کے مقابلہ میں مجتہد کو ترجیح دیتا ہے (جو اجتہاد یا قانونی استنباط پر عمل کرنے کی اہلیت رکھتا ہو اور کسی ایک مذہب کا پابند نہ ہو) حنفی اصول قانون ایک قاضی سے تقاضہ کرتا ہے وہ اسلامی قانونی علم کے بنیادی مآخذ کی طرف رجوع کرے جو قرآن، حدیث اور صحابہ رسول کا اجماع کہلاتے ہیں۔ بنیادی مآخذ میں کسی اختلاف کی صورت میں قاضی پابند ہے کہ وہ اختلافی آراء کا جائزہ لے اور مناسب غور وفکر کے بعد ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرے (29) اور جہاں یہ بنیادی مآخذ خاموش ہوں وہاں وہ دیگر ماہرین قانون (فقہاء) کی آراء پر غور کرسکتا ہے۔

فقہاء کے مابین اختلاف کی صورت میں ایک قاضی کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ وہ ابتدائی دور کے فقہاء کو اور ان کو جو ان سے قریبی طور پر متعلق ہوں، ترجیح دے۔ مثال کے طور پر حنفی مذہب کے بانی امام ابوحنیفہ کو دیگر فقہاء پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ وہ اس نسل سے تعلق رکھتے ہیں جو صحابہ رسول کی جانشین تھی (یعنی تابعی) (30) اس حقیقت کے باوجود مسلک کے اندر ابوحنیفہ کی رائے اکثر ان کے شاگردوں کے مقابلہ میں ترک کی گئی ہے۔

اگر ایک قاضی اجتہاد کو عمل میں لانے کا اہل نہیں تو وہ صرف اجماع کو ملحوظ رکھے۔ ابتدائی ادوار میں اختلاف کی صورت میں وہ بعد کے ادوار کی متفقہ آراء کے مطابق کاروائی کرسکتا ہے۔ (ایسا) قاضی صرف اس وقت اپنی رائے کی طرف رجوع کرسکتا ہے جبکہ دیگر ماہرین قانون بھی زیر بحث مسئلہ پر خاموش ہوں۔

اسی بنا پر حنفی اصول فقہ میں قاضی کا فیصلہ میکانکی نہیں ہوتا، وہ (اصول فقہ) اس کو پابند کرتا ہے کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے جس کو وہ حق (درست) سمجھے کہ جو رائے (سوچا سمجھا تصور) اور اجتہاد سے ہم آہنگ ہو، ایک مجتہد قاضی پابند ہے کہ وہ اپنی نپی تلی رائے پر کاربند ہو خواہ وہ دیگر مجتہدین سے مختلف رائے ہی کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ اس کا فیصلہ جس تک اس کے اجتہاد نے رہنمائی کی ہے، اللہ کی نظر میں ثابت شدہ حق ہے۔ (31) (یہی سبب ہے) ایک قاضی کو غیر منصف حکمراں کی طرف سے پیش کش کردہ منصب قضاء اس صورت میں قبول کرنا چاہئے جب اسے یقین ہو کہ وہ مقدمات کا جائزہ لینے اور حق پر مبنی فیصلہ کرنے میں آزاد ہے، اور اگر اسے یقین ہو کہ وہ (اپنے فیصلہ میں) خود مختار نہ ہوگا تو اس کے لئے تقرری قبول کرنا ممنوع (حرام) ہے۔ (32) قاضی کی تقرری اور معزولی کی بابت ابواب میں حنفی کتب فقہ، حکمراں کے اختیار کے قانونی جواز کی بارے میں تو بتاتی ہیں کہ وہ وقت، مقام، افراد

اور زیر بحث معاملہ کے حوالہ سے قاضی کے اختیار کے بارے میں پابندیاں متعارف کرا سکتا ہے مگر کسی کتاب نے (مخصوص) مذہب کی پابندی کا تذکرہ تک نہیں کیا۔(33)

عمومی ضابطہ کے مطابق قاضی کا فیصلہ لازماً اپنی سوچی سمجھی رائے پر مبنی ہونا چاہئے۔ حتیٰ کہ جب وہ دیگر ماہرین قانون کی رائے کا حوالہ بھی دے۔ امام ابوحنیفہ کے مطابق اگر مجتہد قاضی اپنے فیصلہ میں مطلوبہ غور وفکر کے بعد کسی دوسرے فقیہ کی رائے پر اعتماد کرتا ہے تو اس کا فیصلہ درست تصور ہوگا، گو ان کے شاگردوں ابو یوسف اور محمد شیبانی نے اس سے اختلاف کیا اور ایسے فیصلے کو درست قرار نہیں دیا۔(34) بطور مثال اگر عقد نکاح کے مسئلہ میں ایک حنفی قاضی عقد کے گواہوں کی اخلاقی ساکھ کو مشکوک پاتا ہے تو وہ مقدمہ شافعی قاضی کو تنسیخ عقد کے لئے بھیج سکتا ہے اگرچہ حنفی مذہب کے مطابق وہ عقد درست ہے۔ بعض حنفی ماہرین قانون کے مطابق وہ بذات خود شافعی مذہب پر اعتماد کرتے ہوئے عقد نکاح کو منسوخ کر سکتا ہے۔(35) (گویا) ایک قاضی کو حتی الامکان ایسے مناسب غور وفکر کے بعد ہی دوسرے مذہب کے نقطۂ نظر کو اختیار کرنا چاہئے کہ وہ اس کی اپنی سوچی سمجھی رائے بن جائے۔

ایک مقلد قاضی سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے شخصی مذہب کی پیروی کرے۔ اگر ایک قاضی مقلد ہے تو اس کی تقرری صرف اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ مخصوص مذہب کے مطابق فیصلہ کرے جس میں وہ ماہر ہے اور جس سے وہ شخصی طور پر منسلک ہے۔ اگر وہ اس مذہب سے تجاوز کرے وہ لازماً برطرف کر دیا جائے۔(36) (درحقیقت) یہ پابندی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایک مقلد قاضی اپنے شخصی مذہب کے علاوہ دوسرے مذہب کے مطابق فیصلہ کی ذمہ داری (درست طور پر) ادا نہیں کر سکتا۔

3۔ فتاوی عالمگیری (37):

حنفی مذہب تعبیر، استنباط اور مباحثہ کی فقیہانہ کاوش کے دائرہ سے کہیں آگے نکل چکا ہے، چنانچہ اس نے تقریباً ہر موضوع پر اختلافات، مناظرات حتی کہ متصادم آراء کی ایک بہت بڑی تعداد کا انبار لگا دیا ہے۔ مسلم حکمرانوں نے ان مختلف نظریات کو متفقہ بنانے کی اکثر ضرورت محسوس کی مگر جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکے کیونکہ ہندوستان میں حنفی مذہب نے اس کو مذہبی معاملات میں ریاستی مداخلت تصور کیا۔ مغل بادشاہ اکبر کا محضر اور اورنگ زیب کا فتاوی عالمگیری ایسی مثالیں ہیں جن میں ریاست کی طرف سے یکسانیت کے لئے کی جانے والی کوششیں ناکام ہوئیں۔ ہندوستان میں متعدد فقہاء کی طرف سے اصول فقہ کے جامع خلاصے اور فتاوی کے مجموعے، حنفی مذہب کو مرتب و منظّم کرنے کی کوشش تھی نہ کہ قانونی نظام کو یکساں بنانے یا مذہب کی کثرت کو

ختم کرنے کی، فقہاء نے حنفی مسلک کے اندر مخالف آراء کا مسلسل تذکرہ کیا ہے۔ فتاوی عالمگیری کے بارے میں حنفی قوانین کو منضبط اور متفقہ بنانے کا اکثر دعویٰ کیا جاتا ہے مگر حقیقت میں یہ دیگر فقہی کتب سے مختلف نہیں۔ اس کو یکساں ریاستی ضابطہ قانون کے طور پر تیار نہ کرنے کی وجہ جاننے کے لئے اس کی ترتیب و تدوین کی تاریخ بیان کرنا مناسب ہوگی۔

اورنگ زیب عالمگیر نے 1663ء میں حنفی قوانین کے متفقہ اور مستند مجموعہ کی تدوین کے لئے ماہرین کی ایک جماعت کو یہ ذمہ داری تفویض کی تھی۔ منصوبہ کا آغاز 1664ء میں ہوا اور 1672ء میں پایہ تکمیل کو پہنچا۔ کئی جلدوں میں یہ مجموعہ بعد ازیں فتاوی عالمگیری کے نام سے معروف ہوا۔ ہندوستان میں حنفی مذہب کو منظم کرنے اور ترتیب نو دینے کی یہ پہلی یا منفرد کوشش نہیں۔ اسحاق بھٹی نے ہندوستان میں ایسی گیارہ بڑی کاوشوں کا ذکر کیا جو تمام کی تمام حنفی فقہاء کی طرف سے فتاوی کا عنوان رکھتی ہیں۔ ان میں سے اکثر ہندوستان میں بادشاہوں یا امیروں کی طرف نسبت رکھتے تھے۔ (38) یہ عام مفہوم میں فتاوی نہیں تھے، یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ کوئی متعینہ سوالات کے جوابات نہیں ہیں۔ ان کو فتاوی اس لئے قرار دیا گیا کہ انہوں نے معتبر حنفی نظریات کو نئے سرے سے مرتب طور پر پیش کیا۔ جبکہ دیگر فتاوی کے بارے میں ہمیں حتمی اطلاع نہیں کہ وہ ان حکمرانوں کی حکم کی تعمیل میں مدون کئے گئے جن کی طرف وہ منسوب کئے گئے ہیں۔ ہم صرف اس بارے میں یقینی شہادت رکھتے ہیں کہ بادشاہ اورنگ زیب عالمگیر نے فتاوی عالمگیری کی تدوین کا حکم دیا اور منصوبہ میں شخصی طور پر دلچسپی لی۔

شاہی فرمان، فتاوی عالمگیری کی تدوین کا حکم دیتے ہوئے مقاصد کے درج ذیل بیان سے آغاز کرتا ہے

''ہر گاہ شاہی خواہش ہے کہ تمام مسلمان، حنفی علماء کی طرف سے تیار کردہ معتبر اصولوں کی پیروی کریں۔ (39) اور ہر گاہ فقہی کتب میں موجود یہ اصول کمزور روایات اور مخالف آراء کے ساتھ خلط ملط ہیں، اور مزید یہ کہ کوئی ایک ایسی جامع کتاب میں موجود نہیں جہاں یہ تمام اصول یکجا ہوں''۔ (40)

یہ ممکن ہے کہ اس اعلامیہ کی اس مفہوم میں تشریح کی جائے کہ بادشاہ نے تمام مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ حنفی مذہب کی پیروی کریں مگر اس صورت میں کہ افتتاحی جملہ کو باقی پیراگراف سے مربوط کئے بغیر پڑھا جائے۔ پورے پیراگراف کو پڑھیئے تو اس اعلامیہ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مسلمان حنفی مذہب کی پیروی کریں بلکہ یہ ہے کہ وہ مذہب کے معتبر اصولوں کی پیروی کریں۔ پیراگراف واضح کرتا ہے کہ یہ ضرورت اس لئے نمایاں ہوچکی ہے کہ موجود کتب معتبر اور متنازعہ اصولوں کے مابین کوئی امتیاز نہیں کرتیں۔ فتاوی عالمگیری کا مقصد صرف حنفی مذہب کے معتبر اصولوں کو جمع

کرنا ہے اور وہ یہ بھی واضح کرتا ہے کہ اس کو فتاوی کا نام کیوں دیا گیا۔ اس مخصوص پس منظر میں فتاوی، مذہب کے وہ اصول ہیں جن پر فقہاء اپنے فتووں میں اعتماد کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر فتاوی عالمگیری صرف ایسے اصول پر مشتمل ہے جو معتبر ہیں۔ لہٰذا یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ (فتاوی کا) منصوبہ ''سرکاری'' مذہب کی ضرورت کے مقابلہ میں ایک معتبر متن کی ضرورت کو زیادہ پورا کرتا ہے۔ عالمگیر کا سرکاری وقائع نگار مستعد خاں بھی اسی بیان کا حوالہ دیتا ہے مگر خیال ظاہر کرتا ہے کہ بادشاہ حنفی مذہب سے ذاتی تعلق رکھنے کی وجہ سے اس کا محرک بنا۔ (41) اس کی وضاحت بھی سرکاری مذہب کے تصور کو سہارا نہیں دیتی کیونکہ اس نے بھرپور امید کے ساتھ یہ رائے دی ہے کہ وہ (فتاوی) مکمل ہونے پر دیگر فقہی کتب پر انحصار سے مستغنی کر دے گا۔ (42)

اکبر کے برعکس جس نے متنازعہ آراء میں انتخاب کے فیصلہ کے لئے حکمراں کو حق دینے کے ادعاء کے ذریعے مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی، عالمگیر نے علماء کو یہ ذمہ داری اپنے سر لینے کی اجازت دی، اس نے اس منصوبہ کے لئے ہندوستان میں شیخ نظام (برہانپوری) کی قیادت میں حنفی ماہرین کی ایک جماعت کو مقرر کیا اور شاہی کتب خانہ ان کی تحویل میں دے دیا۔

افتاوی عالمگیری، اسلامی قانون کے پیش کرنے میں بنیادی طور پر دیگر حنفی فقہی متون سے مختلف نہیں۔ اسے باقاعدہ ایک فقہی کتاب کی طرح مرتب کیا گیا ہے جو پہلے عبادات کو زیر بحث لاتا ہے اور پھر نکاح، سزائیں، معاہدات اور عدالتی طریق کار جیسے دیگر معاملات کے اکثر قانونی نکات پر دیگر فقہی متون کی طرح آراء کے اختلاف کو تسلسل سے بیان کرتا ہے۔ بسا اوقات یہ بہتر (اصح) رائے کو بھی پیش کرتا ہے۔ لیکن اکثر وہ اس کا فیصلہ کتاب کے پڑھنے والے پر چھوڑ دیتا ہے۔ یہ اس قاعدہ کو تفصیل سے تو بیان کرتا ہے کہ مذہب میں متضاد آراء میں کسی ایک کا انتخاب کیسے کیا جائے مگر اس کو متضاد آراء کی تفصیل میں تسلسل کے ساتھ منطبق نہیں کرتا۔ اس کا مقصد ایک متفقہ قانون پیش کرنا نہیں بلکہ حنفی اصول کا ایک مجموعہ مہیا کرنا ہے۔

(مثلاً) ادب القاضی کے ایک باب میں ان وجوہات کے طریق کار سے متعلق حنفی اصولوں کا خلاصہ بیان کیا گیا جو قاضی کو اپنے فیصلہ میں استعمال کرنا چاہئے۔ میں پہلے ہی اپنی اس رائے کی تائید میں ان آراء کا خلاصہ پیش کر چکا ہوں کہ حنفی مذہب اس بات کو ترجیح دیتا ہے کہ ایک قاضی کو آزادانہ فیصلہ کرنا چاہئے۔ حتیٰ کہ اس وقت بھی جب وہ ایک مخصوص مسلک کے اصولوں کے دائرہ میں رہ کر عمل کر رہا ہو، تو اسے آراء کے تنوع سے آگاہ ہونا چاہئے اور اسے اس بات کا اہل ہونا چاہئے کہ وہ اپنے سامنے پیش کئے گئے مسئلے میں بہتر رائے کو اختیار کر سکے۔

فتاوی عالمگیری اس ضرورت کو پورا کرتا ہے کہ اس نے حنفی مسلک میں سے فقہاء کے معتبر اصولوں کا ایک مجموعہ مہیا کر دیا ہے۔ وہ قاضی کو اس صورت میں حنفی مذہب کی پیروی کا پابند نہیں بناتا جب وہ اپنی رائے (اجتہاد) کے مطابق ان آراء سے اختلاف کرتا ہے۔ الغرض فتاوی عالمگیری حنفی اصولوں کا ضابطہ ہے مگر اس جدید مفہوم میں نہیں کہ وہ متفقہ اور سرکاری مذہب ہو۔

4۔ مغلیہ قانونی نظام:

اسلامی قانون میں بذریعہ ریاست (حکمراں) قانون سازی کا تصور واضح طور پر تشکیل نہیں پا سکا۔ ابن مقفع (756-720) نے عباسی خلیفہ منصور کو مشورہ دیا کہ وہ قانون پر ریاستی اختیار کو متعارف کرائے۔(43) مگر فقہاء نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔ وہ اس پر بھی تیار نہیں ہوئے کہ ریاستی قانون کے طور پر ایک فقہی متن کو اختیار کیا جائے۔ قانون سازی میں حکمراں کے کردار کے بارے میں بھی فقہاء باہم تقسیم تھے۔ میرے خیال اس کی وجہ یہ تصور تھا کہ فقہ (قانون فقیہ) قانون کی تشریح اور سمجھنے کی ایک کوشش ہے۔ فقہاء کبھی اپنی آراء کے حتمی ہونے کا دعوی نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے آراء کے تنوع (اختلاف) کی حوصلہ افزائی کی اور اسے آگے بڑھایا۔ یہ قاضی کی ذمہ داری تھی کہ وہ کسی قانونی نکتہ پر مقدمہ کے مخصوص حقائق کے حوالہ سے ایک متعین فیصلہ دے۔ یہ اس کا استحقاق تھا کہ وہ اپنی تعبیر اپنائے اور مختلف اصولوں کے مابین انتخاب کرے۔ بالکل معقول بات ہے کہ فقہاء نے، قاضی کے حق انتخاب کے دائرہ کو محدود نہیں کرنا چاہا۔

نتیجۃً سرکاری ریاستی مذہب سے آزاد رہ کر مذہب کا قانون، فقیہ کے قانون کے طور پر ارتقاء پذیر ہوا۔ اس دوران جب قاضیوں نے مآخذ سے ایک ماخذ کے طور پر فقہ پر اکثر اعتماد کیا، مسلم حکمرانوں نے عموماً اپنے شہریوں کے مفاد (مصلحہ) اور ریاست کے مفاد (سیاسۃ) کو مدنظر رکھتے ہوئے قوانین متعارف کرائے جو جرائم، سزاؤں، ٹیکسوں اور انتظامی معاملات جیسے متعدد قانونی امور میں بالخصوص بالکل واضح تھے۔ حکمرانوں نے بارہا مذہب کے قوانین کو نظر انداز کرتے ہوئے فرامین جاری کئے۔

اورنگ زیب عالمگیر کی درج ذیل قانون سازی اور اس کے قوانین کا تجزیہ اس نکتہ کی وضاحت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔

اورنگ زیب کا فرمان 1671ء:

تاریخ گجرات ''مرآۃ احمدی'' میں مغل دور کے متعدد فرامین کے متون محفوظ ہیں۔ ان میں سے اورنگ زیب عالمگیر کے دور کے درج ذیل فرامین معنی خیز طور پر ہمارے نکتہ کی وضاحت کرتے ہیں۔

1۔ مملکت میں محتسب کا تقرر (1072ھ/1662ء)(44)

2۔ وصولی خراج کا فرمان (1079ھ/1668ء)(45)

3۔ فرمان عدالت جو تینتیس دفعات پر مشتمل ہے (1082ھ/1671ء)(46)

4۔ مسلمانوں سے وصولی زکوٰۃ کا فرمان (1089ھ/1678ء)(47)

5۔ نفاذ جزیہ (غالباً 1090ھ/1679ء)(48)

یہ فرامین، فتاوی عالمگیری کا کوئی حوالہ نہیں دیتے۔ درحقیقت فتاوی عالمگیری (تکمیل 1672ء) اس وقت تیاری کے عمل سے گزر رہا تھا جب ان میں سے اکثر فرامین جاری ہوئے تھے۔ صرف جزیہ اور زکوٰۃ کے فرامین ظاہر کرتے ہیں کہ وہ اس کی تکمیل کے بعد جاری ہوئے۔ اس لئے یہ مشکل ہے کہ ریاستی قانون سازی اور فتاوی عالمگیری پر منصوبہ کے درمیان کسی قسم کا براہ راست تعلق کو قائم کیا جا سکے۔

یہ مختصر مضمون محتسب، جزیہ اور زکوٰۃ کے فرامین کی ایسے مختصر تجزیہ کی بھی اجازت نہیں دیتا کہ جس میں ان فرامین کی تشکیل میں موجود حتمی تفصیلات کا فتاوی کے متعلقہ اصولوں سے موازنہ کیا جائے۔ عمومی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ خراج اور جزیہ کے دونوں فرمان، حنفی مذہب کے خصوصی حوالہ کے بغیر شریعت کی اصطلاح کو ظاہر کرتے ہیں۔ جزیہ کا فرمان اپنے دیباچہ کے مطابق اس کی وضاحت کرتا ہے کہ چونکہ بادشاہ نے ریاست کے تمام معاملات اور مالیاتی اور سیاسی پالیسیوں کو شریعت کے دائرہ میں رکھ کر طے کرنے کا فیصلہ کیا ہے، علماء اور فقہاء نے ان سے درخواست کی ہے کہ وہ شریعت کے تقاضہ اور ملت بیضاء (امت مسلمہ) کے تعامل کے مطابق غیر مسلم شہریوں پر جزیہ (ٹیکس) عائد کریں۔(49)

نتیجۂ فرمان واضح طور پر اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ علماء نے بادشاہ کو فقہی کتب پیش کیں تا کہ اس پر زور دے سکیں کہ جزیہ غیر عرب بت پرستوں پر نافذ العمل تھا۔ (بظاہر ہندوستان میں موجود ہندوؤں کا حوالہ دیتے ہوئے)۔ یہ بیان اس وقت ہونے والے اس مباحثہ کو ظاہر کرتا ہے جو ہندوستان میں جزیہ کے نفاذ کے بارے میں شافعی اور حنفی آراء کے درمیان جاری تھا۔ کلاسیکی شافعی رائے یہ بتاتی ہے کہ صرف اہل کتاب، جزیہ کی ادائیگی کے بعد اپنے

مذہب پر عمل جاری رکھنے کا اختیار رکھتے ہیں۔ یہ اختیار بت پرستوں کو حاصل نہ تھا خواہ وہ عرب ہوں یا غیر عرب، ان کو لازماً اسلام یا موت میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ (50) نہایت بدیہی طور پر بادشاہ ہندوستان میں شافعی رائے کو اختیار نہیں کر سکتا تھا کیونکہ یہاں آبادی کی اکثریت ہندو تھی۔

ظفر الاسلام نے اورنگ زیب عالمگیر کے فرامین کا نسبتاً تفصیل سے مطالعہ کیا ہے۔ انہوں نے محسوس کیا ہے کہ فرمان کے مضامین، حنفی فقہ کے حوالہ سے یکسر چیدہ چیدہ ہیں۔ خاص طور پر فتاوی کے مضامین سے موازنہ کرتے ہوئے انہوں نے یہ ملاحظہ کیا ہے کہ فرمان کی دفعات اسلامی قانون کی اصطلاحات کے حوالہ سے مکمل طور پر اظہار نہیں کرتیں۔ (51)

فرمان عدالت مجریہ 1671ء:

1671ء میں بادشاہ اورنگ زیب عالمگیر کے حکم پر صوبہ احمد آباد (گجرات) کے دیوان محمد ہاشم کے نام فرمان عدالت جاری کیا گیا۔ (52)

فرمان کی 33 دفعات درج ذیل جرائم سے تعلق رکھتی ہیں:

1۔ جائیداد سے متعلق جرائم جو چوری (دفعات 1 تا 4 اور 7) قبر چوری (دفعہ 5) رہزنی (دفعہ 6 اور 8) آتشزنی (دفعہ 12) اور دھوکہ دہی (دفعہ 14 تا 17) پر مشتمل ہیں۔

2۔ زندگی اور فرد سے متعلق جرائم جو قتل بشمول گلا گھونٹ کے مارنے، زہر دینے اور غرق کرنے (دفعات 10، 18، 24 اور 29) اغواء (دفعہ 19) بہتان طرازی (دفعہ 6(2)) بھگوڑے غلاموں (دفعہ 27) اور مخنث (ہیجڑا) بننے سے متعلق ہیں۔

3۔ امن وامان سے متعلقہ جرائم جو بغاوت، سول نافرمانی (دفعات 9 اور 13) اور تشدد (دفعہ 25) پر مشتمل ہیں۔

4۔ ممنوعہ امور جو جوا (دفعہ 20) شراب اور دیگر منشیات کی خرید وفروخت اور استعمال (دفعہ 21 تا 23) کو شامل ہیں۔

5۔ عدالتی کاروائی کے معاملات (دفعہ 28, 32 اور 33)۔

یہ امر لائق ذکر ہے کہ اس فرمان نے حدو تعزیر اور شریعت وسیاست کو متوازی اصطلاحات کے طور پر ذکر کیا ہے۔ ان کے استعمال کا تجزیہ، اس دور میں ریاستی قانون اور مذہب کے مابین تعلق کے بعض مزید اہم پہلوؤں کو

اجاگر کرتا ہے۔قوانین مذہب، حد اور تعزیر کے مابین سزاؤں کی دو اقسام کے طور پر امتیاز ظاہر کرتے ہیں۔حد کا تعلق مخصوص جرائم (چوری، زنا، تہمت زنا، ڈکیتی اور بغاوت) اور ان کی متعینہ سزاؤں سے ہے۔قاضی ان مخصوص جرائم کے علاوہ دیگر امور کو جرائم قرار دینے اور ان کے ارتکاب کرنے والوں کو سزائیں دینے کے صوابدیدی اختیارات رکھتا ہے۔ظاہر ہے کہ اس فرمان میں حد، تعزیر اور سیاست کی تمام اصطلاحات کا تعلق عمدہ فرق کے ساتھ سزاؤں سے ہے۔

اس فرمان میں ''حد'' کی اصطلاح سولہ سے زائد جرائم میں سے صرف چوری اور رہزنی کے حوالہ سے استعمال ہوئی ہے۔حتیٰ کہ ان دو جرائم میں معنی خیز طور پر حد کی سزائیں ذکر نہیں کی گئیں جو مذہب کے قوانین میں حتیٰ کہ فتاوی عالمگیری میں بیان شدہ ہیں۔

فرمان ''سیاست'' کی اصطلاح ریاست سے متعلقہ جرائم اور اقدامات اور ممنوعہ امور سے متعلق استعمال کرتا ہے۔فرمان میں باقی جرائم کا تعزیر کے طور پر حوالہ دیا گیا ہے۔

''شریعت'' کی اصطلاح صرف ان دفعات میں استعمال کی گئی ہے جو ایک مسلمان کو غلام بنانے، مسلمان اور غیر کتابی ذمی کے درمیان شادی، شراب اور دیگر منشیات کے استعمال، ارتداد اور بھگوڑے غلام کی ممانعت سے متعلق ہیں۔اس طرح کے مقدمات میں قاضی کو واضح طور پر اختیار دیا گیا ہے وہ شریعت کے مطابق ان کا فیصلہ کرے۔یہ بہرحال اس کو ظاہر کرتا ہے کہ یہاں حتیٰ کہ اس نکتہ میں بھی حنفی مذہب کا کوئی حوالہ نہیں۔

فرمان، ثبوت شرعی (قانونی ثبوت) کی اصطلاح کو بہت زیادہ استعمال کرتا ہے جس کا مفہوم خواہ شریعت کے مطابق ثبوت ہو یا عام فہم کے مطابق محض ایک قانونی ثبوت ہو۔یہ اصطلاح آمدہ جرائم کے حوالہ سے استعمال کی گئی ہے یعنی چوری، رہزنی، قتل اور دھوکہ دہی۔یہ استعمال بنیادی طور پر جرم کے ارتکاب کے ثبوت کے حوالہ سے ہے مگر یہ دیگر پہلوؤں کو بھی ظاہر کرتا ہے مثلاً ملکیت کا ثبوت، معاوضہ کا ثبوت، یہ استعمال واضح کرتا ہے کہ ثبوت شرعی کی اصطلاح محدود معنوں میں استعمال نہیں کی جاتی تھی۔خاص طور پر ایسا ثبوت جو کسی مخصوص مذہب کے مطابق لازماً تشکیل دیا گیا ہو۔اگرچہ یقینی طور پر یہ عمومی فہم کے مطابق ایک قانونی ثبوت کو واضح کرتا ہے۔

سیاست کی اصطلاح کا استعمال ممکن ہے کہ ابہام کو ظاہر کرے بایں ہمہ اس کے استعمال کا تجزیہ بعض بنیادی مفاہیم کو واضح کرتا ہے۔اول یہ کہ یہ اصطلاح، فرمان میں مذکور بہت سے جرائم کے حوالہ سے استعمال کی گئی ہے۔اس کو دھوکہ دہی، زہر دینے اور شراب نوشی کی ممانعت سے متعلقہ دفعات میں ذکر نہیں کیا گیا۔یہ دلیل دینا مشکل ہے کہ

سیاست کا مفہوم صرف سزا ہے اور یہ کہ اس کو صرف حد یا تعزیر کی سزاؤں کے ضمیمہ یا تکملہ یا تخفیف کے طور پر مقرر کیا گیا ہے۔ ''سیاست'' کی اصطلاح کو فرمان دو طرح کے جملوں میں استعمال کرتا ہے۔ ایک انداز، اصطلاح کو سادہ شکل میں استعمال کرنا ہے جس کا سزا دینے کے مفہوم میں ترجمہ کیا جا سکتا ہے (مثلاً سیاست نمایند، سیاست کند اور سیاست رسانند جیسے جملوں میں سزا دہی کا مفہوم پایا جاتا ہے) دوسرا انداز اصطلاح کو تعمیری صورت میں استعمال کرنا ہے مثلاً بطور سیاست موت کی سزا دی گئی (بسیاست بقتل رسانند) اور بطور سیاست ہاتھ کاٹنے کی سزا دی گئی (بقطع ید سیاست نمایند) درحقیقت دونوں طرح کے استعمال کو اصطلاح کے مفہوم کے سمجھنے کے لئے یکجا کر دینا چاہئے۔ میرے نزدیک یہ اصطلاح نظم وضبط کے مفہوم اور ''ریاست و معاشرے کے بہترین مفاد میں جرم سے نمٹنے'' کو واضح کرتی ہے۔ فرمان میں اصطلاح کا استعمال واضح طور پر بتاتا ہے کہ مغلیہ دور میں سیاست ''مذہب'' سے آزاد اسلامی قانون کا ایک اصول تھا اور حتیٰ کہ جو مذہب کے نظریات کو بھی مسترد کر سکتا تھا۔

چوری کے مقدمہ میں فرمان نے فتاوی عالمگیری میں اس نکتہ پر بیان کردہ نظریات کی نہ تو پیروی کی اور نہ ان کو پیش نظر رکھا۔ فرمان، سفارش کرتا ہے کہ حد کے طریقہ کار کے مطابق جرم کے ثابت ہونے کے بعد چور کو جیل بھیج دیا جائے جب تک وہ ندامت کا اظہار نہ کرے۔ (53) جبکہ دوسری طرف فتاوی عالمگیری کے مطابق چوری کے قانونی ثبوت کے بعد چور کا ایک ہاتھ لازماً کاٹ دیا جانا چاہئے۔ (54) قاضی، اعتراف کے ذریعہ ثبوت جرم کی صورت میں نرم روی سے کام لے سکتا ہے مگر اس وقت نہیں جب گواہی سے جرم ثابت ہو جائے تاہم فتاوی اس صورت میں جیل بھیجنے کی سفارش کرتا ہے جب چوری ثابت تو نہ ہو مگر ملزم دیگر مواقع پر چوری کے ارتکاب میں بدنام ہو۔ (55) نیز فرمان اس صورت میں سزائے موت تجویز کرتا ہے جب چوری کا بار بار ارتکاب کیا جائے اور جیل کی سزا مجرم کو چوریوں کے ارتکاب سے روکنے میں ناکام ہو جائے۔ (56) مگر فتاوی تیسری مرتبہ چوری کی صورت میں جیل کی سزا تجویز کرتا ہے بشرطیکہ مجرم کی پہلی دو سزاؤں میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹا جا چکا ہو۔ گو فتاوی اس مخصوص مقدمہ میں ریاست کو اس بات کی بھی اجازت دیتا ہے کہ وہ بطور سیاست مجرم کو سزائے موت دے دے۔ (57) یہ بات لائق ذکر ہے کہ فرمان میں بطور سزا ہاتھوں کے کاٹنے کا کوئی تذکرہ نہیں چنانچہ وہ تعزیر اور سزائے قید سے اگلے مرحلے میں سزائے موت تجویز کرتا ہے۔

فتاوی اور فرمان دونوں دو نکات پر متفق ہیں اول یہ کہ اس مقدمہ میں سزائے موت کی ''سیاست'' کے اصول پر اجازت ہے۔ اور دوم یہ کہ ''سیاست'' ایک مستقل اصول ہے۔ مجرم کی مملکت میں امن و امان کو تباہ کرنے کی

کوششوں کی بنا پر فتاوی، سیاست کے اصول کو زیر عمل لانے کی وضاحت کرتا ہے۔(58) اس طرح مذہب، سیاست کو ایک عام اصول کے طور پر متعین کرنے کو ظاہر کرتا ہے جو ہو سکتا ہے کہ ریاست اور سوسائٹی کے مفاد میں مذہب کے نظریات کو نظر انداز کر دے۔ ''سیاست'' کے باضابطہ بنانے کو امام (ریاست) کی صوابدید پر چھوڑتے ہوئے مذہب، ریاستی قانون سازی کے ماخذ کے طور پر اس کے مستقل اصول ہونے پر متفق ہونے کا بھی اظہار کرتا ہے۔

فرمان واضح طور پر قبر چوری کے جرم کے مقدمہ میں (بھی) اسی حیثیت کو واضح طور پر اختیار کرتا ہے۔ حنفی اصول، قبر چور (نباش) سے چور (سارق) کے طور پر معاملہ نہیں کرتا کیونکہ قبر میں موجود اشیاء کسی شخص کی ملکیت اور یقینی طور پر قبر میں موجود میت سے متعلق نہیں ہوتیں، حنفی مذہب واضح طور پر قبر چوروں کے ہاتھ کاٹنے کا واضح طور پر ذکر نہیں کرتا۔(59) جبکہ دوسری طرف فرمان (اس معاملہ میں) ہاتھ کاٹنے کی سزا کا تعین کرتا ہے بشرطیکہ صوبہ کا گورنر اور عدالتی افسران متفقہ طور پر اس فیصلہ پر پہنچیں۔(60)

ہم اس فرمان کو سیاست کی بنیاد پر دیگر مقدمات میں بھی حنفی مذہب کے فیصلہ کو نظر انداز کرتا ہوا پاتے ہیں۔ بطور مثال رہزنی کرنے والوں کے مقدمہ میں اگرچہ شریعت کے اصولوں کے مطابق جرم ثابت ہو چکا ہو گورنر صوبہ اور عدالتی افسران یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کو سزائے موت نہ دی جائے اور سیاست کے اصول کے مطابق (کوئی دوسری) سزا دینے پر عمل کر سکتے ہیں۔(61) اسی طرح ایک شخص کسی کو گلا گھونٹ کر قتل کر دیتا ہے تو فتاوی اس پر سزائے موت (قصاص) جاری نہیں کرتا۔ حنفی مذہب کے مطابق قتل ایک شخصی جرم ہے اور ریاست صرف متاثرہ فریق (مقتول کے ورثاء) کے کہنے پر متحرک ہوگی۔ مگر ایسی صورت میں کہ کوئی شخص اس جرم کا بار بار ارتکاب کرے تو فتاوی عالمگیری سیاست کی بنیاد پر سزائے موت کی اجازت دیتا ہے۔(62) جبکہ فرمان اس جرم کے مرتکب شخص کے لئے پہلی بار جیل کی سزا اور عادی مجرم کے لئے خاص طور پر موت کا ذکر کئے بغیر صرف سیاست کی سزا (صوابدیدی سزا) تجویز کرتا ہے۔(63)

خلاصہ:

میں نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ بادشاہوں اور شاہی سرپرستوں کے ذریعہ حنفی مذہب کا اختیار کیا جانا اور عوام میں اس کا فروغ، ریاست کی طرف سے اس مذہب کو سرکاری طور پر تسلیم کرنے کو ظاہر نہیں کرتا۔ کوئی مذہب سرکاری حیثیت تو اس وقت حاصل کرتا ہے جب وہ ریاستی قانون سازی کا بلاشرکت غیرے ماخذ ہو اور ججوں سے تقاضہ کیا جائے کہ وہ محض ایک مخصوص مذہب کو ہی نافذ کریں مگر مجھے اس صورت کی تائید میں کوئی ثبوت نہیں مل سکا۔

''مذہب'' کی سرکاری تسلیم شدہ حیثیت کا مظہر یقینی طور پر ریاست کے سرکاری قانون جو کہ لازمی طور پر علاقائی اور جغرافیائی ہوتا ہے اور فقہی نظریات جو کہ بنیادی طور پر شخصی ہوتے ہیں، کے مابین باہمی تعلقات کار کا مسئلہ ہے۔ میں نے واضح کیا ہے کہ حنفی مذہب بالخصوص جیسا کہ فتاوی عالمگیری میں بیان کیا گیا ہے اس حقیقت کو متعین کرتا ہے کہ عدل کا نظم ونسق مختلف انداز سے بروئے کار لایا جاتا ہے جیسا کہ ریاست کا تقاضہ ہوتا ہے۔ عالمگیری فرمان کا تجزیہ ظاہر کرتا ہے کہ ریاست، اپنی قانون سازی میں مذہبی نظریات سے زیادہ سیاست کے اصول کا حوالہ دیتی ہے۔ میں نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ سیاست کا ضابطہ اگرچہ مذہبی اصول کے تحت تسلیم شدہ ہے، مذہب کے نظریہ کے ساتھ مدغم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بدستور دیگر نظریات کے مقابل ہے۔ یوں ریاست اپنی قانون سازی کے لئے متبادل ماخذ کا اختیار رکھتی ہوئی نظر آتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

1۔ اس مضمون کا ابتدائی تخیل 2000ء میں ہارورڈ یونیورسٹی بوسٹن میں ''تیسری بین الاقوامی کانفرنس برائے اسلامی قانونی مطالعات: مذہب'' کے موقع پر پیش کیا گیا تھا۔

2۔ Sarkar 1952: 101

3۔ Ahmad 1978: 48

4۔ Saran 1973: xix

5۔ Siddiqi 1969: 240-259

6۔ Schacht 1966: 65

7۔ Schacht 1966: 65

8۔ Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol.3 (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), P.110

9۔ Escovitz 1982: 529-531

10۔ Allouche 19875: 317-320

11۔ Nielsen 1984: 167-76

12۔ Jackson 1995: 52-65

13۔ دوسری طرف المعبر ی (الملیباری) کی تصانیف میں سے ایک کا حالیہ ایڈیشن، واضح کرتا ہے کہ مغلیہ ہندوستان میں گجرات میں المعبر ی ایک قابل ذکر شافعی قاضی تھا۔ وہ اس علاقہ کے معروف شافعی قاضیوں کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ المعبر ی کی تصنیف قرۃ العین بمہمات الدین، انڈونیشیا، ملائیشیا اور سنگاپور

کے شافعی مدارس میں پڑھایا جانے والا معروف شافعی متن تھا۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے Ma'bari 1985: 5, 6, 15

14۔ Brockelmann 1949, 2: 554

15۔ مثال کے لئے دیکھئے Siraj 1985, 1: 649

16۔ اس نکتہ پر میں پروفیسر اشتیاق احمد ظلی کے تعاون کا ممنون ہوں۔

17۔ Siddiqi 1969: 247

18۔ Siddiqi 1969: 248

19۔ Saran, *Provincial Government,* P.320

20۔ Maqdisi 1906: 481 and Maclean 1989

21۔ Hujwiri 1995: 125-130

22۔ Hujwiri 1995: 56, 77

23۔ Smith 1917: 178

24۔ میں ڈبلیو ایچ لو، کا ترجمہ پیش کروں گا، تاہم فارسی متن سے تقابل کرتے ہوئے میں نے کئی جملوں کو غیر شامل دیکھا ہے، ان کے ترجمہ کا اضافہ مربع قوسین میں کروں گا۔

25۔ Al-Badaoni 1973, 2:379-80

26۔ Masud 1995: 53

27۔ Baqa', 1973

28۔ Nizam 1831, 3: 378, Ali N.d. 5: 107

29۔ Nizam 1831, 3: 383, Ali N.d. 5: 113

30۔ Nizam 1831, 3: 383, Ali N.d. 5: 113

31۔ Nizam 1831, 3: 385, Ali N.d. 5: 114

32۔ Nizam 1831, 3: 378-379

33۔ Nizam 1831, 3: 378 ff

34۔ Nizam 1831, 3: 433, Ali N.d. 5: 163

35۔ Nizam 1831, 3: 439, Ali N.d. 5: 168

36۔ Nizam 1831, 3: 434, Ali N.d. 5: 163

37۔ تفصیلات کے لئے دیکھیں Masud 2001

38۔ Bhatti 1973: 30

39۔ Khan 1979, 1: 387

40۔ Khan 1979, 1: 387

41۔ Khan 1871: 525

42- Khan 1979, 1: 387
43- Schacht 1966: 55
44- Hasan 1928: 249-253
45- Hasan 1928: 268-274
46- Hasan 1928: 277-283
47- Hasan 1928: 298-300
48- Hasan 1928: 296-298
49- Hasan 1928: 296

50- ضیاء الدین برنی (1972,18) اس حیثیت کو پرزور طریقہ سے پیش کرتا ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ قاضی مغیث نے علاؤ الدین خلجی کو وضاحت پیش کی، امام ابوحنیفہ جن کے ہم پیروکار ہیں، کے علاوہ کوئی اور امام ہندوؤں سے جزیہ لینے کی اجازت نہیں دیتا، ان کے نزدیک تو ہندوؤں کے لئے دو ہی راستے ہیں اسلام قبول کریں یا موت: ضیاء الدین برنی درحقیقت افسوس کرتا ہے کہ سلطان محمود (غزنوی) نے ہندوستان میں ہندوؤں پر شافعی مذہب کا اطلاق نہیں کیا، دوسری جانب فتاوی عالمگیری اس امر کا تعین کرتا ہے کہ صرف جزیرۂ عرب کے بت پرستوں کے لئے کوئی اور راستہ نہ تھا، دیگر تمام بت پرست اہل کتاب کی طرح مسلمانوں کے ساتھ جنگ سے بچنے کے لئے جزیہ دینے کا اختیار رکھتے ہیں۔ تفصیلی گفتگو کے لئے دیکھئے (Nizam 1831, 2:347 ff.)

51- Islam 1978:126

52- فرمان کے آغاز میں ''حسب الحکم'' کی اصطلاح یہ ظاہر کرنے کے لئے استعمال کی جاتی تھی کہ یہ فرمان بادشاہ کی جانب سے جاری کیا۔ ان اصطلاحات کی وضاحت کے لئے دیکھئے Nadvi N.d. 21

53- Hasan 1928: 278
54- Nizam 1831, 2: 245
55- Nizam 1831, 2: 248
56- Hasan 1928: 278
57- Nizam 1831, 2: 258
58- Nizam 1831, 2: 258
59- Nizam 1831, 2: 252
60- Hasan 1928: 279
61- Hasan 1928: 279
62- Nizam 1831, 6: 5
63- Hasan 1928: 279

اجتماعی اجتہاد میں مقاصد شریعت اور قواعد کلیہ کا کردار

ڈاکٹر محمد اکرم رانا*

Abstract :

It is an established fact that the role of Ijtihad in the past Muslim societies has been crucial. In the present scenario of global world, the importance of this source of law cannot be denied. It has been observed that the process of globalization has affected the individual and social aspects of the lives of the Muslims. The paper after tracing the history and development of Ijtihad describes its role offered by Shatibi. He has offered some objective which may be considered in the making of Ijtahad. The paper thus advocates that legal maxims and objectives of Shariah offered by Shatibi .be taken into consideration for the development of collective Ijtihad.

اجتہاد کا مفہوم:

لغوی طور پر اجتہاد کا مفہوم ہے ''کسی بات میں انتہائی جد و جہد کرنا'' اور اصطلاحی طور پر شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے یا جزئیات پر ان کو منطبق کرنے میں خالی الذھن ہو کر غور و فکر کی انتہائی طاقت صرف کرنا اجتہاد کہلاتا ہے۔(۱)

اجتہاد کا ایک محتاط مفہوم یہ بھی ہے کہ قرآن کی کسی نص یا ماضی کی کسی نظیر کو جس کے اندر ایک قانون موجود ہو، سمجھنے کی کوشش کرنا اور اُس کے اندر موجود قانون کو وسیع کرتے ہوئے یا محدود کرتے ہوئے یا کسی دوسری طرح سے اس میں ردو بدل کرتے ہوئے اس طرح سے تبدیل کرنا کہ ایک نئی صورتحال ایک نئے حل کے ذریعے اس کے دائرے میں سما جائے۔ (۲)

اجتہاد، قرآن و حدیث کے بعد اسلامی قانون کا اہم ترین ماخذ ہے۔ بدلتی ہوئی زندگی اور ترقی پذیر معاشرے کی رہنمائی کا واحد ذریعہ ہے اور ہدایت الٰہی کی تکمیل کا اہم باب ہے۔اس بنا پر رسول اللہ ﷺ نے بنفس نفیس اس کا دروازہ کھولا اور بے شمار مواقع پر اجتہاد کر کے اس کے نشیب و فراز سے واقف کرا دیا، تا کہ بعد کے لوگوں کے لئے اور باتوں کی طرح اس میں بھی آپ ﷺ کی زندگی نمونہ ثابت ہو۔لیکن وحی الٰہی سے آپ ﷺ کا تعلق

---

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

قائم ہونے اور براہ راست رہنمائی کی وجہ سے آپ کے اجتہاد میں غلطی کا احتمال باقی نہیں رہتا تھا۔

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم:

پیش آمدہ مسائل پر غور وفکر کرنا اور اُن کا شرعی حل دریافت کرنا جب کسی منظّم یا اجتماعی تحریک کی بدولت ہوگا وہ اجتماعی اجتہاد یا ادارتی اجتہاد کہلائے گا۔

قرآن حکیم سے اجتہاد کا ثبوت:

ہم صرف ایک آیت پر اکتفا کریں گے۔ارشاد ربانی ہے:

فلولا نفرمن کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدين

کیوں نہ ایسا کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی جو دین میں فہم وبصیرت حاصل کرتی۔(۳)

حدیث مبارکہ سے اجتہاد کا ثبوت:

یہاں بھی مشہور حدیث کا سہارا لیا جائے گا:

معاذ بن جبل کو جب یمن کا حاکم بنا کر بھیجا جا رہا تھا تو ان سے پوچھا گیا کہ اے معاذ! جب کوئی فیصلہ (مقدمہ) تمہارے پاس آئے تو تم کیسے فیصلہ کرو گے۔ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ پوچھا گیا! اگر اللہ کی کتاب میں نہ ہو تو! کہا کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔

فرمایا! اگر رسول اللہ کی سنت میں نہ ہو تو؟ کہا کہ اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کسی قسم کی کوتاہی نہ کروں گا۔(۴)

اس بات کو رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف پسند فرمایا بلکہ دعا دی اور آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر یہ کہا اے اللہ تو نے اپنے رسول ﷺ کے رسول کو جس چیز کی توفیق دی ہے اس سے اللہ کا رسول خوش ہے۔

اگر اجتہاد کی اجازت نہ دی جاتی تو سب لوگوں کو صرف قرآن وحدیث پر اعتماد کرنا پڑتا۔قرآنی نصوص محدود ہیں جبکہ مسائل لامحدود ہیں اس طرح مسائل حل کرنے کے لئے اجتہاد کا اصول ہاتھ آ گیا۔(۵)

معلوم ہوا کہ اگر قرآن وحدیث میں صراحتاً حکم موجود نظر نہ آئے تو اجتہاد کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ابتداءً اجتہاد رائے کے ذریعہ ہوتا تھا کیونکہ معاذ بن جبل کے الفاظ تھے ''اجتہد برائی'' میں اپنی رائے سے

اجتہاد کروں گا۔

اسی رائے نے بعد میں قیاس کا لفظ اختیار کر لیا کیونکہ رائے پر اعتراض ہونے لگا کہ یہ تو مادر پدر آزادی کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح رائے کی جگہ قیاس نے اختیار کی۔ اس کے لئے استدلال اور استطباق کے لفظ بھی استعمال ہونے لگے۔ اگر جمہور فقہاء اور قانون کے ماہرین متفق ہوں تو یہی اجتہاد، اجماع کہلانے لگتا ہے۔ مگر جو قیاس کی قسم بن کر اصطلاح استعمال ہوئی وہ استحسان کہلائی۔ احناف نے قانون سازی میں اس سے مدد لی، امام الشافعی نے اس اصطلاح کے خلاف ''ابطال الاستحسان'' کے نام سے کتاب الأم میں ایک آرٹیکل لکھا اور الرسالہ میں بحث کی یوں استحسان کو پسند نہ کیا۔ مگر احناف نے اس کو تقویت بخشی۔

استحسان ایسی اصطلاح ہے کہ اس سے عوامی مفاد کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ خوبصورت مثال کے ذریعے اسے واضح کرتے ہیں کہ آج کل ہمارے ڈاکخانوں سے منی آرڈر بھیجا جاتا ہے۔ ڈاک خانے میں جو رقم ادا کی جاتی ہے امانت کا اصول ہے وہی رقم ادا کی جائے لیکن ایسا ممکن نہیں لہٰذا دوسری رقم اسے ادا کر دی جاتی ہے۔ اس طرح رقم ادا ہو جاتی ہے اور امانت کا حق بھی ادا ہو جاتا ہے یہی استحسان ہے۔ (٦)

میکڈونلڈ استصلاح کو بھی استحسان کی قسم سمجھتے ہیں۔

"He finds no difference between the two terms istihsan and istislah."(٧)

> حضور اکرم ﷺ نے اجتہاد کر کے صحابہ کرام اور بعد کی نسلوں کو اجتہاد کی مشروعیت بتلائی اور امت کو یہ رہنمائی فرمائی کہ قرآن وسنت میں حکم کی دلیل نہ ملنے کی صورت میں ان کے لئے اجتہاد سے کام لینا لازم ہے۔ غالباً اس بات کو پختہ اور ذہنوں میں راسخ کرنے کے لئے نبی اکرم ﷺ بعض مسائل میں اپنے سامنے اجتہاد کرنے کا حکم فرماتے، پھر درست جواب دینے والے کی تصویب فرماتے اور خطا کرنے والی کی غلطی پر متنبہ فرماتے۔ ارشاد فرمایا: اذا حکم الحاکم فاجتھد ثم اصاب فلہ اجران واذا حکم فاجتھد ثم اخطاء فلہ اجر حاکم نے جب اجتہاد سے فیصلہ کیا اور درست کیا تو اس کے دو اجر ملتے ہیں اور غلط کیا تو ایک اجر ملتا ہے۔

اجتہاد کی اہمیت حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس مکتوب سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے ابوموسیٰ اشعری کو لکھا کہ جن معاملات میں قرآن وسنت کی کوئی ہدایت موجود نہیں ہے اور وہ تمہارے دل میں کھٹکتے ہیں ان

کے بارے میں خوب غور وفکر اور سمجھ بوجھ سے کام لو۔ایسے نئے مسائل حل کرنے میں تم پہلے قرآن وسنت میں موجود ملتے جلتے مسائل اور اصولوں سے واقفیت حاصل کرو اور نئے مسائل پر ان کو قیاس کرلو۔اس کے بعد جو حل تمہاری رائے میں اللہ کی مرضی سے قریب تر اور حق سے زیادہ مشابہ معلوم ہو اسے اختیار کرلو۔ (۸)

اسی بات کو مدار بنا کر امام شافعی نے رائے کی تشریح اجتہاد سے کی ہے اور اجتہاد کی تشریح قیاس سے کی ہے اور فرمایا ہے ''اجتہاد اور قیاس ایک ہی معنی کے دو نام ہیں''۔ (۹)

صحابہ کرامؓ کے اجتہادات:

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے دور میں بے شمار اجتہادات کئے مثلاً مانعین زکوٰۃ کے خلاف قتال کا حکم دیا۔ عورتوں کی طرح مردوں سے نکاح کرنے والوں کو جلا دینے کا حکم دیا۔وغیرہ۔

آپ غیر منصوص واقعات میں پوری وسعت کے ساتھ قیاس کو اختیار کرتے تھے اور اجماع کو شعار بناتے۔ (۱۰)

حضرت عمر فاروقؓ کے اجتہادات:

عہد فاروقی میں اجتہاد کی بنیاد جن اصولوں پر تھی ان میں درج ذیل نمایاں ہیں:

1۔ مشقت اور تنگی کو دور کیا جاتا۔

2۔ دو چیزوں کے درمیان جو بات آسان ہوتی اسے اختیار کیا جاتا۔

3۔ مصلحت کے ذریعے حکم کی تعلیم کی جاتی۔

4۔ سدّ ذرائع کا اصول اختیار کیا جاتا۔

5۔ دفع مفاسد کے اصول پر کاربند ہوتے۔

6۔ بعض احکامات پر علت نہ پائے جانے، یا بعض شرائط کے مفقود ہونے کی وجہ سے (خاص واقعات وحالات میں) عمل درآمد روک دیا جاتا۔

آپ کے اجتہادات میں حضرت ابوبکرؓ کی امامت پر خلافت کو قیاس کرنا۔سواد کی اراضی کا تمام مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر وقف کرنا، چوری کی سزا پر حکم موقوف کرنا، مؤلفۃ القلوب کے حصے کو روکنا، جلاوطنی کی سزا کو ترک کرنا، امہات الاولاد کی فروخت کا خاتمہ کرنا۔تدوین قرآن پر حضرت ابوبکر صدیقؓ کو آمادہ کرنا، شراب کی سزا ۸۰ کوڑے

مقرر کرنا، ایک مجلس کی طلاق کو تین طلاقیں قرار دینا نہایت اہم ہیں۔(۱۱) ان اجتہادات کو اولیات عمرؓ کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔

حضرت عثمان غنیؓ کے اجتہادات:

تعداد فتاویٰ کے اعتبار سے حضرت عثمان غنیؓ متوسط صحابہ میں شمار ہوتے ہیں انہوں نے شیخین کے اجتہادات کو جاری رکھا۔ تاہم موسم حج میں منیٰ میں بجائے دو رکعت قصر پڑھنے کے چار رکعت پڑھی۔(انہوں نے کیونکہ مکہ میں نکاح کیا تھا اس لئے منیٰ کو مکہ کی حدود میں خیال کرتے ہوئے شاید ایسا کیا)۔ آپ کا سب سے بڑا اجتہاد امت مسلمہ کو قرآن مجید کی ایک قرآت پر اتباع کے حوالے سے ہے۔ جس کی بنا پر آپ جامع القرآن کہلائے۔ تاہم مولانا شبلی نعمانی کو آپ کو جامع القرآن کہنے پر اعتراض ہے ان کے نزدیک حضرت ابوبکرؓ جامع القرآن تھے۔ وہ کہتے ہیں یہ عجیب بات ہے کہ حضرت عثمانؓ کا نام جامع القرآن مشہور ہو گیا ہے حالانکہ ان کو قرآن مجید کے جمع و ترتیب میں کوئی دخل نہیں۔ انہوں نے جو کچھ کیا وہ صرف یہ تھا کہ حضرت ابوبکرؓ کے نسخہ کی چند نقلیں کرائیں اور مختلف صوبوں میں بھیج دیں کہ ان کے موافق قرآن پڑھا جائے۔ اتنا البتہ کیا کہ اُس وقت تک قرآن مجید مختلف قرآتوں میں پڑھا جاتا تھا حضرت عثمان نے قرآت مشہورہ کے موافق لکھوا کر باقی قرآتوں کو یا چاک کر دیا یا جلا ڈالا۔ (۱۲)

حضرت علیؓ کے اجتہادات:

حضرت علیؓ اپنے دور کے مجتہد اعظم تھے قرآن کے حوالے سے ان کا قول بڑا مشہور ہے ''مجھے ہر آیت کے بارے میں معلوم ہے کہ کس بارے میں نازل ہوئی اور کن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی، اور کہاں نازل ہوئی''۔ (۱۳)

حضرت علیؓ اجتہاد میں مقاصد شریعت کو مدنظر رکھتے ہوئے قیاس، استصحاب حال، استحسان اور استسلام سے کام لیتے۔ شرابی کی سزا ۸۰ کوڑے مقرر کرنا ایک جماعت کے قتل میں پوری جماعت کا قتل کرنا، جن لوگوں نے آپ کو معبود کہا ان کو اصول استحسان کی بدولت زندہ جلانا آپ کی اجتہادی کوششوں کی چند مثالیں ہیں۔(۱۴)

دیگر صحابہؓ کے فتاویٰ و اجتہادی فیصلے بھی کتاب، حدیث اور اجماع و قیاس کی بدولت عمل میں آئے امام الحرمین جوینی کہتے ہیں ''صحابہ کرامؓ تقریباً ایک صدی تک مسائل میں قیاس کرتے رہے واقعات آئے دن پیش آتے اور یہ حضرات ان واقعات کے بارے میں احکام شرعیہ کی تحقیق کرتے اور پیش آمدہ مسائل پر ''کفیما اتفق''

اوراصول وقواعد کی رعایت کے بغیر احکام جاری نہیں کرتے تھے۔(۱۵)

تابعین اور فقہاء کے اجتہادات:

تابعین کا دور تقریباً 100 ھ کے بعد شروع ہوتا ہے اگر چہ اکثر تابعین جو فقہ وفتوی کی صلاحیت رکھتے تھے موالی یعنی آزاد کردہ غلام تھے جن میں عبیداللہ نخعی کا قول ہے کہ نئے واقعات جو میرے سامنے آتے ہیں انہیں میں سنے ہوئے احکام پر قیاس کر لیتا ہوں۔(۱۶) تابعین اور تبع تابعین میں سے بے شمار حضرات نے اجتہادات کئے اور لوگوں میں مقبول ہوئے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی یہ رائے ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ نے اپنے اپنے پیشرو تابعین کے اقوال پر عمل کیا اور شاذ ونادر ہی انکی آراء سے تجاوز کیا۔(۱۷) لیکن طہ جابر العلوانی کہتے ہیں ''شاہ ولی اللہ کی اس بات سے اتفاق کرنا مشکل ہے''۔ امام مالکؒ کا عمل اہل مدینہ کو اختیار کرنے کا اصول، امام ابوحنیفہؒ کا استحسان اور عرف کے اصول کو اختیار فرمانا اور قبولیت حدیث کے لئے چند شرائط لگانا ثابت کرتا ہے کہ ان کی آراء اپنے پیشروں سے مختلف تھیں۔(۱۸)

ان دو مدارس کی بدولت دو قسم کے سکول سامنے آ گئے ایک اہل الرائے (Hanafis, Iraqis, Kufians) اور دوسرے اہل حدیث،(Traditionists, Hijazis, Malikis) کہلائے۔ اہل الرائے پر جن مسائل میں مخالفت کی سخت قدغن لگائی گئی ہے ان مسائل میں ان کا عذر یہ ہے کہ یا تو انہیں حدیث پہنچی نہیں یا راوی ضعیف تھا اس لئے حدیث پر اعتماد نہیں کیا گیا یا کوئی دوسری حدیث معارض موجود اور ثابت تھی۔ تاہم اہل الحدیث، اہل الرائے کے ساتھ اس بات پر متفق تھے کہ جہاں نص موجود نہ ہو وہاں قیاس (رائے) کا سہارا بہت ضروری ہے۔

امام شافعیؒ:

ان دو مسالک کے مابین ایک تیسری رائے امام شافعی کی داخل ہوئی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ اہل حدیث منقطع پر عمل کرتے ہیں اور حدیث مرسل پر مطلقاً عمل کرتے ہیں انہوں نے دیکھا کہ امام مالکؒ بعض اوقات صحیح احادیث کو ترک کر کے کسی صحابی یا کسی تابعی یا اپنا قیاس اختیار کرتے ہیں۔ بہت سے مسائل میں وہ اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں حالانکہ وہ مسئلہ مختلف فیہ ہوتا ہے اور اکثر اہل مدینہ کے اجماع کو بھی حجت مانتے ہیں اس پر انہوں نے استنباط فقہی کے اصول جمع کئے۔ قواعد کی شیرازہ بندی کی فقہ کو قواعد فقہیہ سے عملی تطبیق کا نام دیا عموم وخصوص کی۔

پہچان پیدا کی۔ اصول فقہ پر ایک الرسالہ لکھ کر نئی فقہ تیار کی اس طرح آپ اہل الرائے اور اہل الحدیث سے ممتاز ہو گئے۔ تاہم تمام یورپینز آپ کو Champion of Hadith کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔(۱۹)

شاطبی اور اجتہاد:

اصول فقہ کی کتابوں میں اجتہاد کے حوالے سے جو مباحث ملتے ہیں ان میں اہل اصول اجتہاد کی تعریف کرتے ہیں۔ اس کی شرائط اور اقسام کی وضاحت کرتے ہیں کن مسائل میں اجتہاد جائز ہے یا کن میں اجتہاد جائز نہیں۔ شاطبی پہلے اصولی ہیں جنھوں نے اجتہاد کو فکری عمل کا نام دیا اور کہا کہ یہ دوستونوں پر قائم ہے۔(۲۰)

1۔ عربی زبان کے قواعد اور اسالیب تعبیر کی مکمل معرفت حاصل کرنا۔

2۔ شارع کے مقاصد کی معرفت حاصل کرنا۔

شاطبی نے مقاصد شریعت پر تفصیل سے گفتگو کی لیکن ان مقاصد کو پیچھے دھکیل دیا گیا اور ان سے کام نہ لیا گیا۔ ہماری رائے میں ضروری ہے کہ ایک بار پھر مقاصد شریعت سے واقفیت حاصل کی جائے، مقاصد شریعت پر تحقیقات کو ترقی دی جائے اور قواعد وضوابط وضع کئے جائیں۔

رسول اللہؐ، صحابہ کرامؓ، تابعین، فقہاء کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اجتہادات کئے اور لوگوں کو رہنمائی فراہم کی اسی راستے پر چلتے ہوئے فقہاء نے اس باب میں اتنا کام کیا کہ بعض کے نزدیک اجتہاد کی ضرورت ہی باقی نہ رہی اور اس کا دروازہ بند کر دیا گیا؟

کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہے؟

زندگی اور اس کے مسائل ہردم ترقی کی طرف روبہ جانب ہیں۔ علامہ اقبالؒ نے اجتہاد کو Principle of Movement کہا ہے اور یہ امر ہر انسان پر واضح ہے کہ نئے نئے مسائل کا پیش آنا ناگزیر ہے ایسے میں اجتہاد کا دروازہ کیسے بند ہوسکتا ہے؟ اجتہاد کوئی (خدانخواستہ) نبوت تو نہیں جو بحکم الٰہی اپنے کمال کو پہنچ کر ختم ہو جائے۔ یہ تو مسائل کو سلجھانے اور حل کرنے کا ایک طریقہ ہے جو قیامت تک جاری رہے گا۔

دراصل ہوا یوں کہ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے علمائے مذاہب اربعہ نے اس زمانے کے احوال کے پیش نظر یہ ضروی سمجھا کہ اجتہاد کی اہمیت کے لئے جن اعلیٰ صفات، شرعی بصیرت اور رسوخ علمی کی ضرورت تھی اب علماء میں اس کا فقدان ہو گیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی عوامی شعور میں بھی انحطاط ہو گیا تھا جس سے وہ اہل اجتہاد اور

نا اہل میں تمیز نہ کر سکتے تھے۔ علماء نے یہ خطرہ محسوس کیا کہ مبادا جاہل اور ہوا پرست لوگ مسند اجتہاد کو سجانے لگیں اور اسلامی فقہ کی عظیم عمارت کو نقصان پہنچے۔ لہٰذا انہوں نے پیش بندی کے طور پر کہا کہ اس ضمن میں جتنا کام اب تک ہو چکا ہے فی الحال وہی کافی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات کا یہ مقصد نہ تھا کہ اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا جائے۔ نہ انہوں نے ایسا کیا اور نہ انہیں ایسا کرنے کا اختیار تھا۔ دوسری وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ جب ہلاکو خان نے بغداد پر حملہ کیا اور علمی ذخیرہ تباہ کیا تو اجتہاد موقوف کر دیا گیا۔

ہندوستان میں انگریزوں کے اقتدار کے بعد مسلمانوں کو مشکل ترین حالات کا سامنا کرنا پڑا۔ بے شمار مسائل پر توجہ نہ دینے کی وجہ سے سماج میں شدید اضطراب پیدا ہوا ایسے نازک حالات میں علماء کرام نے اجتہاد کی مسند سنبھالنے کا فیصلہ کیا۔ اور اس کے حق میں آراء بلند ہونے لگیں۔ اس طرح بے شمار مسائل کے حل کی جانب ایک قدم اٹھانے کا فیصلہ کر لیا گیا۔

اسلام ایک زندہ مذہب ہے اس نے ہر دور کے تقاضوں کا ساتھ دینا ہے ورنہ تو مستشرقین کا یہ الزام ثابت ہو جائے گا کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو جامد اور غیر متحرک ہے یہ جدید دور کے تقاضوں سے نبرد آزما ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ ان کے بقول مسلمان ہر کام کر سکتا ہے مگر ترقی نہیں جمال الدین افغانی نے اس سلسلہ میں بہت کام کیا اور کہا کہ یہ بات غلط ہے ہمارے بے شمار علماء اور جدید سکالرز الحمدللہ وقت کی رفتار سمجھتے ہیں وہ نبض شناس ہیں۔ انہوں نے بے شمار مسائل پر قلم اٹھایا ہے۔ وہ قرآن وسنت کے دائرہ میں رہتے ہوئے کچھ مسائل کو حل کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں کہیں درمیانہ رائے اختیار کی ہے اور کہیں مزید پیش رفت کی ضرورت ہے۔ میری رائے ہے کہ اگر مقاصد ضروریہ، مصلحت عامہ، ضروریات، حاجات، وقت اور حالات کی عایت Principle of Movement جیسے اصولوں اور قواعد فقہیہ کو معیار بنا لیا گیا تو ہم کامیاب ہو جائیں گے۔ موجودہ دور میں اردن، انڈونیشا، پاکستان، تیونس، الجزائر، سعودی عرب، لبنان، مصر، موریطانیہ، نائجیریا اور ہندوستان کے علماء متحرک ہیں انہوں نے بے شمار عصری مسائل پر فتاوی دیئے ہیں جس سے تحقیق کے دروازہ کو کھلا رکھنے میں بہت حد تک مدد مل رہی ہے۔ ہم کچھ مسائل کے حل کی طرف یہاں ذکر کریں گے۔ جہاں اجتہاد ہوا ہے یا ہو سکتا ہے یا مزید کچھ کیا جا سکتا ہے۔ یہ صرف مثالیں ہیں ورنہ مقصود فی الذات نہیں ہیں۔ لیکن یہاں اتنا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ آج کے مسائل کے حل میں اجتماعی اور ادارتی اجتہاد (Collective and Institutionalized Ijtihad) کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مسلم معاشرے اجتماعی مسائل کو حل کرنے میں اب بہت کچھ کر سکتے ہیں۔ ان میں سود اور

انشورنس کے علاوہ جدید ٹیکنالوجی کی ترقی کے نتیجہ میں سامنے آنے والے مسائل کا سامنا ہے جن میں ٹیسٹ ٹیوب بے بی، کلوننگ اور اعضاء کی فروخت چند مثالیں ہیں۔ اسی طرح معاشی میدان میں اسلامی بنکاری، کاغذی زر کی شرعی حیثیت، آزاد مارکیٹ اور عالمی تناظر میں تہذیبوں کی کش مکش کے نظریہ، مغرب کے لائف اسٹائل اور امت مسلمہ اور عالمگیریت جیسے مسائل پر قلم اٹھانا ازحد ضروری ہے۔ سیاسی طور پر نظام خلافت اور دارالاسلام اور دارالحرب کے تصور پر کام کرنا امت مسلمہ پر فرض ہے۔

موجودہ دور کے اجتہادات:

1۔ انشورنس اور اس کی مختلف حالتیں:

انشورنس (بیمہ) ایک مختلف فیہ مسئلہ بن چکا ہے اگرچہ بے شمار فقہاء، علماء، سکالرز اسے جائز تصور نہیں کرتے۔ انہوں نے اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے اسے استصلاحاً، اباحتاً، اور ضرورتاً تسلیم نہیں کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس میں بیع غرر، قمار اور سود کا شائبہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں کچھ علماء اسے جائز تسلیم کر لیتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقاء اس سلسلے میں کہتے ہیں کہ ''جہاں کہیں انشورنس کمپنیاں ایسی شرائط عائد کرتی ہیں جنہیں اسلامی شریعت تسلیم نہیں کرتی اور استحصال ہوتا ہے تو وہاں لوگوں کی بنیادی ضرورت کی تکمیل کے لئے ضروری ہے کہ اس کا علاج کیا جائے نہ کہ انشورنس کو حرام ہی کر دیا جائے''۔ (۲۱)

2۔ ضبط تولید:

علماء کی متفقہ رائے ہے کہ انفرادی حالات میں اگر یقینی ضرر کا خطرہ ہو مثلاً کسی عورت کا معتاد طریقہ پر (Normal Delivery) ولادت نہیں ہو رہی اور آپریشن ہی کے ذریعہ بچہ کو نکالنا ممکن ہو تو استقرار حمل کو روکنے یا اسے مؤخر کرنے والے اسباب اختیار کرنا جائز ہے اس طرح اگر ماں کی جان کو یقینی خطرہ ہو تو ایسی صورت میں منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا ہی متعین ہو جاتا ہے یہ تو وہیں اضطراری حالات، لیکن ''فاعتبروا یا اولی الابصار'' کی آیت کو مدار بنا کر اس کی اجازت بھی دی جا سکتی ہے بے شمار علماء اس بات کے قائل بھی ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ مصلحت کس چیز میں ہے۔

3۔ رویت ہلال میں وحدت:

اسلام دین فطرت ہے چاند کے سلسلہ میں دو حسابات ہیں۔

۱۔ فلکیاتی حساب

۲۔ بصری حساب

اکثر علماء بصری حساب کو ترجیح دیتے ہیں وہ اختلافات مطالع کو احادیث کی روشنی میں نافذ کرتے ہیں ان کے خیال میں عالم اسلام میں ایک ہی دن عید اور رویت میں وحدت کی دعوت کی ضرورت نہیں ہے اور یہ کہ عید میں اتحاد سے مسلمانوں کے اندر اتحاد پیدا نہیں ہوسکتا ثبوت روایت کا مسئلہ اسلامی مما لک کے دارالافتاء اور دارالقضاء حل کرسکتے ہیں اور یہی عمومی مصلحت ہے اس سلسلہ میں وہ ان لوگوں کے دلائل کو تسلیم نہیں کرتے جو وحدت رویت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں اگرچہ واضح احادیث اختلاف مطالع کی دعوت دیتی ہیں تاہم تھوڑا سا غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ان دنوں ایک شہر سے دوسرے شہر جانا ایک ہی رات میں ممکن نہ تھا۔ اگر ممکن تھا تو ضرورت محسوس نہ کی جاتی تھی۔ اور ہر شہر کا ایک رویت کے حوالے سے زاویہ نگاہ شرعی ثبوت یعنی چاند دیکھنے پر تھا۔ اب یہ طے ہے کہ پورے ملک میں عید ایک ہوگی یعنی ہندوستان کی اگر مثال لیں تو پنجاب اور بنگال میں ایک ہی دن عید ہوگی۔

پاکستان میں کراچی اور پشاور میں ایک ہی دن عید ہوگی چاہے مطلع مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ آج دنیا Global Village بن چکی ہے شاید ایک ہی دن وقت کا اعتبار کرتے ہوئے پوری دنیا میں عید منائی جانے لگے۔ وقت کا انتظار ہے علم اور آراء آگے بڑھتی رہتی ہیں۔ اجتہاد کا عمل رک نہیں سکتا۔

4۔ ٹیسٹ ٹیوب بے بی:

اولاد حاصل کرنے کے لئے مصنوعی بار آوری کے کئی طریقے ہیں۔

۱۔ اندرونی بار آوری کا طریقہ۔ مرد کے نطفہ کو عورت کے اندر مناسب مقام پر انجیکٹ (Inject) کر دیا جائے۔

2۔ بیرونی بار آوری۔ مرد کے نطفہ اور عورت کے انڈے کو ایک ٹیسٹ ٹیوب میں رکھ کر طبی لیبارٹری میں بار آوری کی جائے پھر اس بار آور انڈے کو عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

3۔ اس کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ بار آوری کے بعد اسے نطفہ والے مرد کی دوسری بیوی کے اندر داخل کر دیا جائے جو اپنی سوکن کے بچہ کے لئے رضاکارانہ حمل کے لئے تیار ہو۔

تاہم مختلف احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ضروری ہیں مثلاً

1۔ بے پردگی سے بچا جائے۔ معالج مسلم خاتون ہو۔ ورنہ غیر مسلم، وہ نہ ہوں تو قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر، انتہائی مجبوری میں غیر مسلم ڈاکٹر تاہم معالج اور زیر علاج خاتون کے درمیان شوہر یا اور عورت موجود رہے۔

مصنوعی بار آوری یا ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی اگرچہ اور بھی شکلیں موجود ہیں لیکن انہیں فقہائے اسلام غیر پسندیدہ اور شرعی اصولوں کے خلاف سمجھتے ہیں۔

مذکورہ بالا طریقوں میں دوسرے طریقہ میں بھی انتہائی احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ جب یہ کام کثرت سے ہونے لگے گا اور عام ہو جائے گا تو انتہائی سخت احتیاطی تدابیر کی ضرورت ہوگی۔

تیسری قسم پر اگرچہ علماء نے موافق میں رائے اختیار کی ہے لیکن علامہ شیخ محمد رشید قبانی نے تیسری صورت میں جواز کا حکم دینے سے توقف کیا ہے۔

5۔ قواعد فقہیہ:

اجتہاد کی آبیاری کے لئے فقہاء نے خوبصورت اصول تحریر کئے ہیں ان میں اصولوں کی بنیاد پر قانون سازی میں کافی مدد ملتی ہے اگرچہ فقہاء کے نزدیک یہ اصول بذات خود ماخذ قانون نہیں ہیں تاہم یہ قانون کی طرف ایسا راستہ دکھاتے ہیں کہ اجتہاد کی راہیں خود بخود کھل جاتی ہے مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ایسے 100 اصولوں کی تفصیل مرتب کی گئی ہے اور ابن نجیم نے اپنی الاشباہ والنظائر میں بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

یہاں ہم ایک اصول کا ذکر کرتے ہیں جس کے تحت موجودہ علماء اعضاء کی پیوند کاری کو درست قرار دیتے ہیں۔ یہ بات اپنی جگہ درست معلوم ہوتی ہے کہ اجتماعی اجتہاد کے لئے قواعد کلیہ اور مقاصد شریعت سے رہنمائی لی جا رہی ہے لیکن باقاعدہ ایک منظّم کام کرنا باقی ہے۔ مثال ملاحظہ ہو۔

اصول:

کسی نقصان کے ازالہ کے لئے اسی جیسے یا اس سے بڑے نقصان کو گوارا نہیں کیا جائے گا اور چونکہ ایسی صورت میں عضو کی پیش کش اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہوگا جو شرعاً ناجائز ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی، رابطہ عالم اسلامی کے مطابق کسی زندہ انسان کے جسم سے کوئی عضو لینا اور اسے دوسرے انسان کے جسم میں لگا دینا جو اس کا ضرورت مند ہو اپنی زندگی بچانے کے لئے یا اپنے بنیادی اعضاء کے عمل میں کسی عمل کو واپس لانے کے لئے جائز عمل ہے جو عضو دینے والے کی نسبت سے کرامت انسانی کے منافی نہیں ہے۔

(۲۲)

معلوم ہوتا ہے کہ عصر حاضر کی تحقیقات تیز رفتاری کے ساتھ اس جانب قدم بڑھا رہی ہیں کہ موجودہ زندگی کے تمام گوشوں کے سلسلے میں اسلام کا حکم ایسے انداز سے بیان کر دیا جائے کہ علم و آگہی کی ہر شاخ کے بارے میں دین اسلام کے مخصوص نظریات کی وضاحت ہو سکے۔

اس سلسلے میں ایک اہم کام یہ ہے کہ تمام فقہی قواعد کو جمع کر کے انہیں اس انداز سے کام میں لایا جائے کہ ان کی روشنی میں پوری اسلامی شریعت کی سطح پر عمومی نظریات وضع کئے جا سکیں۔اسی طرح شریعت کی ہر قسم اور ہر باب کی سطح پر بھی نظریہ سازی ہو سکے۔(۲۳)

ہمارے علماء نے بحیثیت مجموعی تین قسم کی صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت کا ذکر کیا ہے۔

1۔ موقع و محل کے تعین میں اجتہاد

2۔ نئے مسائل کی تحقیق کے لئے اجتہاد

3۔ حکم اور مسئلہ کی صورت میں تو موجود ہے لیکن اس میں لوگوں کو مشقت پیش آتی ہے یا اس کا اصل مقصود فوت ہو چکا ہے اس لئے اجتہاد کے ذریعہ اس میں سہولت پیدا کرنا یا اس کو مفید بنانا۔

ہماری نظر میں اجتہاد نئے مسائل کی تحقیق اور لوگوں کی مشقت دور کرنے کے لئے جاری رہنا چاہئے نیز ضرورت اس امر کی ہے کہ اجتہاد ان بنیادوں پر ہونا چاہئے کہ امت مسلمہ کو درپیش جدید مسائل کا حل دریافت کیا جائے۔اس کی کئی صورتیں ہیں۔

1۔ قرآن و سنت یا اجماع سے جو صریحی احکام ثابت ہیں ان کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں اقتضاء، اشارہ، کنایہ وغیرہ کے تحت حکم دریافت کیا جائے۔

2۔ نئے مسئلہ کے نظائر اور اس کے مشابہ احکام جو کہ حل شدہ ہیں ان میں علت نکالی جائے اور اس کی نوعیت و کیفیت پر غور کیا جائے پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے اگر نئے اور پرانے دونوں کی علت میں اتحاد ہے تو پہلے کا حکم اس نئے مسئلہ پر بھی نافذ کر دیا جائے۔یہی طریقہ فقہاء کا رہا ہے۔

3۔ نظائر اور مشابہ احکام نہ ملنے کی صورت میں مقاصد شریعت ضرورت اور مصلحت کو مقررہ اصول کے مطابق بنا کر نئے مسئلہ کا حل دریافت کیا جائے اس بارے میں شریعت کی جو مقررہ حدود ہیں ان کی پوری رعایت کرنے کے بعد ہی جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

4۔ اصول وکلیات کے ذریعے استصلاح واستدلال وغیرہ کے جو طریقے فقہا نے بیان کئے ہیں اس کے ذریعے حل دریافت کیا جائے۔

غرض نئے مسائل کا حل ناممکن نہیں ہے۔ فقہائے کرام نے اتنا سرمایہ جمع کر دیا ہے کہ اس کے ذریعہ فقہ ہمیشہ ضروریات زندگی کا ساتھ دے سکتی ہے۔ البتہ اس کے لئے محنت وسیع القلبی اور ادارتی اجتہادی صلاحیت کی ضرورت ہے اور اگر وقت کے اہم مسائل حل نہ کئے گئے تو ہوا و ہوس کا غلبہ ہوگا اور دین وشریعت کا صرف نام باقی رہے گا۔ (۲۴) جیسا کہ عیسائیت کے خلاف آج کل امریکہ اور سپین میں ہو رہا ہے۔

موجودہ دور میں اجتہاد کو جاری رکھنے کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی صحابہ کرامؓ یا تابعین کے دور میں تھی حالانکہ وہ وقت تو آنحضورؐ سے بہت قربت کا دور تھا ابن خلدون کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو۔

''جب ہم نے صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین کے قرآن وسنت سے استدلال کے طریقوں پر غور کیا تو دیکھا کہ وہ نئے مسائل کو ان کے ہم مثل ومشابہ مسائل پر قیاس کرتے ہیں۔ نبی اکرمؐ کے بعد کتنے ہی واقعات ایسے پیش آئے جو ثابت شدہ نصوص کے دائرے میں نہیں آتے تھے انہوں نے ایسی منصوص مسائل پر کچھ ایسی شرطوں کی بنیاد پر قیاس کیا جن سے دونوں طرح کے واقعات کا ہم مثل ومشابہ ہونا متعین ہو جاتا۔ (۲۵)

تابعین کے ہاں تین مصادر تھے کتاب اللہ، سنت رسول اللہؐ اور صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ۔ لیکن بعض حضرات ایسے تھے جو نص شرعی نہ ہونے کی صورت میں مصلحت شرعی کو بنیاد بنا کر حکم شرعی کا استنباط کرتے تھے۔ (۲۶)

امام ابوحنیفہ قرآن، حدیث، صحابہؓ کے فیصلوں کے بعد ایک واضح نہج رکھتے تھے۔ آپ قیاس کے باب میں کھل کر بحث ومباحثہ کرتے لیکن جب آپ دلیل استحسانی پیش کرتے تو سب شاگرد خاموش ہو جاتے۔ احناف نے عرف کا بھی اضافہ کیا عام کی قطعی دلالت پر زور دیا ایسی اخبار آحاد جو قرآن کے عموم کے خلاف ہوتیں رد کر دیتے کہ اخبار احاد ظنی ہیں۔

امام مالکؒ کا طرز عمل یہ تھا کہ اگر کوئی بات (حدیث) دین کے کسی معروف بنیادی قاعدہ سے متعارض ہوتی تو اسے رد کر دیتے بعد میں علمائے مالکیہ نے استحسان اور مصالح مرسلہ کا اضافہ کیا۔ فتح ذرائع اور سدّ ذرائع کا اصول، فقہ میں شامل کیا اور مقاصد کو بنیاد بنایا۔

شریعت کی بنیاد ضروریات، حاجیات اور تحسینیات تینوں درجوں کی حفاظت پر رکھی گئی ہے اور یہ تینوں وجوہات شریعت کے ابواب ودلائل میں بکھری ہوئی ہیں جس طرح کلیات (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) کا اعتبار

کیا جاتا ہے اس طرح جزئیات کا لحاظ بھی ضروری ہے۔ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ ''شریعت میں کوئی ایسی خبر نہیں آ سکتی جو واقعہ کے خلاف ہو''۔اب دیکھا گیا ہے کہ قرآن کی رو سے شہد لوگوں کے لئے باعث شفا ہے لیکن اطباء نے یہ انکشاف بھی کیا ہے کہ بعض وجوہ سے اس میں کچھ ضرر بھی ہے۔اب شریعت کے قاعدہ کلیہ کو سامنے رکھ کر علماء نے یہ حکم لگایا کہ شہد اس شخص کے لئے مضر ہے جس پر صفرا غالب ہو لیکن جس کے اندر یہ مرض نہ ہو اس کے لئے شفا بدستور ہے۔(۲۷)

نصوص کی وضاحت یا ان کو مزید سمجھنا قواعد فقہیہ کا محتاج رہا ہے موجودہ دور میں ان کو بنیاد بنا کر اجتہاد کو وسعت دی جاسکتی ہے۔

یہاں چند قواعد فقہیہ کا ذکر ضروری ہے جن کو بنیاد بنا کر فقہاء نے قانون سازی کی اور اب بھی انہی اصولوں کو بنیاد بنانا ہوگا۔تاہم اکثر فقہاء اور اصولین کا یہ خیال ہے کہ یہ قواعد فقہیہ اصول الفقہ کی جگہ نہیں لے سکتے لیکن غور سے دیکھا جائے تو تمام فقہاء نے انہی اصولوں کی بنیاد پر قانون سازی کی یہ اصول کئی اقسام میں منقسم ہیں انہی کے ذریعے فقہ میں مراتب اجتہاد تک پہنچنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور حقیقت میں یہ قواعد اصول فقہ بھی ہیں۔صرف نظریاتی حد تک کچھ فقہاء انہیں اصول الفقہ سے علیحدہ گردانتے ہیں بہرحال ان کی مختلف اقسام کتابوں میں بکھری پڑی ہیں۔

1۔ فن فروق: اس قسم میں باریک فرقوں اور موثر معانی کی وضاحت کی جاتی ہے۔

2۔ فن اشباہ و نظائر اس میں ایسے فروعی مسائل جن کے احکام باہم یکساں ہوتے ہیں انہیں ان قواعد کے تحت درج کیا جاتا ہے۔

3۔ الفروع علی الاصول: فقہی جزئیات و فروعات کا اصول و کلیات سے تعلق بیان کیا جاتا ہے نیز وہ اصول بیان کئے جاتے ہیں جو فقہاء کے مابین اختلافی مسائل کی بنیاد ہوتے ہیں۔

4۔ سلسلہ: مسائل کا ایک دوسرے پر مبنی ہونا سلسلہ کہلاتا ہے۔

5۔ مقاصد شریعت: یہ وہ اصول ہیں جن کا شارع نے قانون سازی میں اعتبار کیا ہے اور اجتہاد و قیاس کی بنیاد ہوتے ہیں۔

6۔ فقہی معمے: یہ وہ فقہی مسائل ہیں جن کے احکام کی علتوں کو قصداً پوشیدہ رکھا جاتا ہے تا کہ مخاطب کی فقہی بصیرت کو آزمایا جائے۔

7۔ فقہی حیلے: یہ ان لوگوں کے لئے جو کسی دینی امر میں مبتلا ہوں چھٹکارے کا ایک شرعی طریقہ ہے بعض لوگ اسے مخارج کہتے ہیں (نکلنے کے راستے)۔(۲۸)

ان کتب میں جو اصول بکھرے پڑے ہیں ان کی نوعیت اور موضوع کے اعتبار سے درج ذیل قسمیں نکلتی ہیں۔

i۔ اصولی قواعد ii۔ کلامی قواعد

iii۔ لغوی قواعد iv۔ فقہی قواعد

امام عزالدین عبدالسلام (۶۶۰ ھ) نے تمام فقہی قواعد و فروعات کو دو قاعدوں کی طرف لوٹایا ہے (۱) جلب منفعت (۲) دفع مضرت۔ مختلف علماء کی آراء کو اگر اکٹھا کر دیا جائے تو پانچ ایسے مقولے ہیں جن کو اصل قواعد قرار دیا گیا ہے وہ درج ذیل ہیں۔

1۔ الیقین لایزول بالشک: یقین شک سے زائل نہیں ہوتا

2۔ المشقة تجلب التیسیر: مشقت آسانی کو کھینچتی ہے

3۔ الضرر یزال: نقصان کو دور کیا جائے

4۔ العادة محکمة: عادت کے مطابق حکم لگایا جائے

5۔ الامور بمقاصدھا: اعمال کی حیثیت مقاصد کے اعتبار سے ہوگی

چند مزید قواعد کا تذکرہ بھی ذیل میں کیا جاتا ہے، یہ قواعد بے شمار اور مختلف اقسام سے متعلق ہیں۔

1۔ امور، درستگی اور اصلاح پر محمول ہونگے تاوقتیکہ اس کے خلاف ظاہر ہو جائے۔

2۔ سوال اور خطاب میں غالب مفہوم کا اعتبار ہوگا۔

3۔ اذابطل الخصوص بقی العموم: جب خصوص ختم ہو جائے تو عموم باقی رہتا ہے۔

4۔ درء المفاسد اولیٰ من جلب المصالح: دفع مضرت جلب منفعت پر مقدم ہے۔

5۔ ما اجتمع الحلال و الحرام الا و غالب الحرام: جب حلال وحرام دونوں جمع ہوں تو حرام کے اعتبار سے حکم ہوگا۔

6۔ القادر علی الیقین لا یعمل بالظن: جو یقین پر قادر ہو وہ ظن پر عمل نہیں کرے گا۔

7۔ ما ثبت بالشرع اولیٰ ما ثبت بالشرط: جو چیز شرع کی بنیاد پر ثابت ہو وہ اولیٰ ہے اس سے

جو شرط کی وجہ سے ثابت ہو۔

8۔ الرخص لا تناط بالمعاصی: شرعی رخصت معاصی میں حاصل نہیں ہوتی۔

9۔ اعمال الکلام اولیٰ من اھمالہ: کلام کو بامعنی بنانا اس کو لغو اور مہمل کر دینے سے اولیٰ ہے۔

10۔ الفرض افضل من النفل: فرض نفل سے افضل ہے۔

11۔ الواجب لا یترک الا بواجب: واجب دوسرے واجب ہی کی وجہ سے چھوڑا جا سکتا ہے۔

12۔ اذا تعارض الواجب و المحظور یقدم الواجب: جب واجب اور ممنوع میں تعارض ہو تو واجب کو مقدم کیا جائے گا۔

13۔ الاجتہاد لا ینقض بالاجتہاد: ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا۔

14۔ حقوق اللّٰہ تعالیٰ مبنیۃ علی المسامحۃ: اللہ تعالیٰ کے حقوق آسانی پر مبنی ہیں۔

15۔ الضرورات تبیح المحظورات: ضرورت ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہے۔

16۔ الفرض لا یؤخذ علیہ عوض: فرض پر اجرت نہیں لی جاتی۔

17۔ ما ثبت بیقین لا یرتفع الا بیقین: جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ یقین سے ہی زائل ہو گی۔

18۔ الخراج بالضمان: نفع ذمہ داری کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

19۔ ایسا ظن جس کی غلطی واضح ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔

20۔ تابع تابع ہی رہتا ہے اصل نہیں ہو جاتا۔

21۔ ما کان اکثر فعلاً کان اکثر فضلاً: کام کی مقدار جتنی زیادہ ہو گی اس کی فضیلت بھی اس قدر ہو گی۔

22۔ الشبھۃ تسقط الکفارہ: شبہات کفارہ کو ساقط کر دیتے ہیں۔

23۔ الجزاء یسقط بالشبھۃ: سزا شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

24۔ المبنی علی الفاسد فاسد: جو چیز فاسد پر مبنی ہے وہ خود بھی فاسد ہو گی۔

مذکورہ قواعد کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ موجودہ مصنفین نے ان کوششوں میں شرح و بسط کے حوالے سے اضافہ کیا ہے۔ استاد مصطفی احمد زرقاء اور شیخ محمد الحسین آل کاشف الغطاء نے کچھ نئے قواعد کا اضافہ بھی کیا ہے۔ (۲۹)

خلاصہ کلام:

جہاں تک تمام قواعد فقہیہ کے احاطہ کا تعلق ہے اس پر کام کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ ہمارا ابھی تک یہ مسئلہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھل جانے کے باوجود، اجتہاد کا عمل موقوف نظر آتا ہے کیونکہ چند صدیوں تک اسلامی زندگی میں جمود آ جانے کی وجہ سے جو عملی و تہذیبی خلا پیدا ہو گیا تھا اسے پر کرنے کی تراکیب سمجھ میں نہیں آ رہیں۔ اس گھاٹی کو کس طرح پار کرنا ہے۔ اسلام کے زیر سایہ کس طرح زندگی گزارنی ہے اسلام کو چھوڑ کر مغرب کی تابعداری کرنی ہے یا مغرب کو مسترد کر کے اپنے آپ کو اسلام کے دروازے تک محدود رکھنا ہے یا پھر سائنسی اور تکنیکی مہارت حاصل کرنی ہے اور اسلام کے علمی سرمایہ کی حفاظت کرنی ہے اور مصالح کا خیال رکھنا ہے۔ ان سوالوں کا جواب طے کرنا ہو گا۔

اس سلسلہ میں میرے رائے میں مقاصد الشریعۃ ترقی کا زینہ ثابت ہو سکتے ہیں۔ شاطبی کی موافقات کو سامنے رکھنا چاہئے اور حضرت عمرؓ نے اپنے دور میں جن اصولوں کا خیال رکھا تھا جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ان کو بنیاد بنانا ہو گا۔ استحسان، مصالح، ضرورت، عرف، قواعد فقہیہ، حالات و واقعات کی رعایت کے ساتھ اجتہاد کو ایک قدم اور اٹھانا ہو گا۔

علامہ اقبال کے فلسفہ اجتہاد یعنی Principle of Movement کو بھی جگہ دینی ہو گی۔ اب یہ ساری بحثیں ختم ہو جانی چاہئیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے یا کھلا، اجتہاد کی ضرورت ہے یا نہیں، اجتہاد کی صلاحیت لوگوں میں پائی جاتی ہے یا نہیں، علماء اور فقہاء اور سکالرز کو احساس کرنا چاہئے اور تمام کوششوں کو منظّم کرنا چاہئے، یہی اجتماعی اجتہاد ہے۔ مختلف فقہ اکیڈیمی (ہندوستان، سعودی عرب، پاکستان، مصر) اپنی نوعیت کی بہترین خدمات سرانجام دے رہی ہیں۔ تاہم انہیں آگے قدم بڑھانے میں ہچکچانا نہیں چاہئے۔ ہم نے صدیوں کے فاصلے اب سالوں میں طے کرنے ہیں۔ پاکستان میں اسلامی نظریاتی کونسل کے کام کی جتنی تعریف کی جائے وہ کم ہے لیکن ان کی سفارشات کو حکومتی سطح پر پذیرائی دلوانے کے لئے شاید وقت لگے گا۔ اسی ادارے کی فقہی آراء کو دیگر مسلم معاشروں میں قبول عام دلوانے کے لئے کام کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ تاکہ اجتماعی طرز عمل متعین کرنے میں مدد مل سکے۔

اجتماعی اجتہاد کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ''تلفیق'' کے اصولوں پر کام کرتا ہے۔ اس میں تمام فقہاء کے اجتہادات اور فرمودات سے یکساں استفادہ کیا جاتا ہے۔ زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ نقطہ نظر سامنے آئے

جو عصری تقاضوں کو بھی پورا کرے اور اُس میں پوری امت مسلمہ کی رہنمائی مقصود ہو۔

قواعد فقہیہ کے مطالعہ سے نفع بخش اور عظیم الشان اثرات مرتب ہوں گے۔ نئے پیش آمدہ مسائل کو منصوص مسائل پر قیاس کرنے اور تخریج مسائل کا سلیقہ آئے گا۔ اور یہ چیز اجتہاد کا وسیع باب ہے ان قواعد سے انسان میں فقہی ملکہ پروان چڑھتا ہے استدلال کی خاصیت پیدا ہوتی ہے۔ یہ علم اجتہاد کے دروازوں پر پہنچاتا ہے اور اجتہاد کی ان راہوں تک لے جاتا ہے جن پر مجتہدین امت گامزن تھے۔

ابن نجیم کا بھی یہی خیال ہے کہ ''ان قواعد کے ذریعہ فقیہ درجہ اجتہاد تک ترقی کر جاتا ہے''۔ (۳۰)

المختصر قواعد فقہیہ کا موضوع اجتہاد کے حوالے سے انتہائی معاون و مددگار ہے اس سے اجتہاد کو نہ صرف ایک قدم بلکہ چند قدم آگے بڑھایا جا سکتا ہے اور مطلوبہ مقاصد حاصل کئے جا سکتے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ شاطبی، ابو اسحٰق، الموافقات، ج4 (کتاب الاجتہاد)، دار الفکر لطباعۃ والنشر والتوزیع، س ن۔

۲۔ فضل الرحمٰن، ڈاکٹر، اسلام اور جدیدیت (مترجم محمد کاظم) مکتبہ جدید پریس لاہور، 1998ء، ص30

۳۔ القرآن (سورۃ التوبۃ: 122)

۴۔ ابوداؤد، کتاب الاقضیہ، باب اجتہاد الرائی فی القضاء، دار الفکر لطباعۃ والنشر والتوزیع، س ن۔
یہ حدیث بخاری اور مسلم میں موجود نہیں ہے۔ ابن قیم اور ابن عربی کے نزدیک اگر روایتی اعتبار سے اسے ضعیف تسلیم کیا جائے تو درایتی اعتبار سے یہ ضعیف نہیں ہے۔

۵۔ حمید اللہ، ڈاکٹر، خطبات بہاولپور، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور، ص95، 1996ء

۶۔ ایضاً، ص103

۷۔ (i) اکرم رانا، ڈاکٹر Hamdard Islamicus، بیت الحکمت، 1996ء، No.4، ص52
(ii) میکڈونلڈ Development of Muslim Theology، نیو یارک، رسل اینڈ رسل، 1965ء، ص69

۸۔ العلوانی، طٰہٰ جابر، اصول فقہ اسلامی، قاضی پبلشرز، نئی دہلی، س ن ص100

پورا مکتوب اعلام الموقعین میں موجود ہے

۹۔ الشافعی، محمد بن ادریس، الرسالۃ، تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، 1939ء، ص476

۱۰۔ العلوانی، طٰہٰ جابر، اصول فقہ اسلامی، ص16، انٹرنیشنل اسلامک انسٹی ٹیوٹ، ورجینیا، امریکہ، 1980ء

۱۱۔ ندوی، مولانا محمد حنیف، مسئلہ اجتہاد، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ص166

ہیکل، محمد حسین، عمر فاروق اعظمؓ، (ترجمہ حبیب اشعر) مکتبہ جدید میکلوڈ روڈ، لاہور، ص701

۱۲۔ مقالات شبلی، مرتبہ مولانا سید سلیمان ندوی، مطبع جنرل بائنڈنگ کارپوریشن پریس، 1989ء، ج1، ص23

۱۳۔ (i) خضری، اصول الفقہ، مطبع الرحمانیہ، س ن ص391

(ii) وھبہ الزحیلی، اصول الفقہ، ص61، بیروت، دار الفکر، 1994ء

۱۴۔ ایضاً، ص21

۱۵۔ جوینی، امام الحرمین، البرہان، فقرہ 711، دار العادر بیروت، س ن۔

۱۶۔ ابن حجر، الاصابۃ، ج4، ص112، مطبعۃ مصطفیٰ محمد، مصر، 1358ھ

۱۷۔ ولی اللہ، حجۃ البالغۃ، ج1، ص205، ناشر قدیمی کتب خانہ، مقابل آرام باغ، سن ندارد کراچی

۱۸۔ العلوانی، طہٰ جابر اصول فقہ اسلامی، ص28

۱۹۔ شاخت نے وضاحت کے ساتھ اس لقب کا ذکر کیا ہے

۲۰۔ الموافقات، المقاصد الشریعہ، دار الفکر، لطباعۃ والنشر والتوزیع، سن ندارد۔

۲۱۔ قاسمی، مجاہد الاسلام، عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل، ادارہ القرآن والعلوم السلامیہ، کراچی، ص43

۲۲۔ ایضاً، ص157

۲۳۔ جمال الدین عطیہ، فقہ اسلامی کی نظریہ سازی، ص224، قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی، 1980ء

۲۴۔ تقی امینی، اجتہاد، ص356، کتب خانہ قدیمی، کراچی، 1995ء

۲۵۔ ابن خلدون، مقدمہ، ص453

۲۶۔ جمال الدین عطیہ، فقہ اسلامی کی نظریہ سازی، ص16

۲۷۔ شاطبی، الموافقات، ج4، ص5

۲۸۔ (i) کرابیسی، کتاب الفروق، مقدمہ زنجانی، کتاب تخریج الفروع علی الاصول، مقدمہ

(ii) جوینی، کتاب السلسلہ

(iii) خضری، اصول الفقہ، ص 11

(iv) ابن نجیم، ص 40

۲۹۔ جمال الدین عطیہ، فقہ اسلامی کی نظریہ سازی، ص 85

اس کتاب میں مزید قواعد کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے

۳۰۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص 15

عاکف کی مغربی تہذیب سے مخالفت

ڈاکٹر جلال سوئیدان*

Abstract:
This paper is about the attitude of Mehmet Akif towards the Western culture and civilization. A critical appraisal of Akif's poetic collection Safahat reveals a strong opposition against the Western political ideas and civilization. This conflict springs from two factors namely: the failed innovative movements that the Ottoman Empire experienced and Akif's own religion based political and social concept of the world. These two aspects constitute an inevitable conflict in Akif's mind which is clearly revealed through his poetry.

محمد عاکف ارصوئے (۱۸۷۳-۱۹۳۶ء) ترکی کے دورِ انقلاب کے سب سے بڑے شاعر اور مفکر تھے اوران کی شاعری نے ترکی کے دورانقلاب کی جدوجہد میں ایک نئی روح پھونکی اور ولولہ ءتازہ قوم کو عطا کیا۔اسی لیے وہ ترکی کے ملّی شاعر کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔عاکف کی نظموں کے مختلف موضوعات ہیں۔انہوں نے ترکوں کی مذہبی، سیاسی اور معاشرتی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اپنا موضوع بنایا ہے۔لیکن موضوع خواہ کوئی بھی ہوان کے سوچنے اور غور کرنے کا انداز ایک باشعور مسلمان کا انداز ہے۔عاکف کے زمانے میں عالمِ اسلام کے بیشتر ممالک مغرب کی استعماری طاقتوں کے قبضے میں تھےاور چند ممالک جو بچے تھےوہ مغرب کے تباہ کن سیاسی افکار کی زد میں تھے۔ چنانچہ عاکف نے اپنی پوری شاعری میں ایک خاص پہلو پر نظر رکھی اور وہ یہ کہ اقوام مشرق اور خاص طور پر ترکوں کو مغربی تہذیب وسیاست کی برائیوں سے پوری طرح آگاہ کیا جائے اور انہیں یقین دلایا جائے کہ مغربی تہذیب اور افکار میں مسلمانوں کے لیے تباہ کن اثرات پوشیدہ ہیں۔

اس سے پہلے کہ ہم عاکف کی مغرب سے مخالفت کا جائزہ لیں ان کی سوانح پر مختصر سی نظر ڈالتے ہیں۔

عاکف ۱۸۷۳ء میں استنبول میں پیدا ہوئے۔ان کے والد طاہر افندی اپنے عہد کے ممتاز عالمِ دین تھے۔عاکف نے انہی سے عربی اور فارسی کی تعلیم حاصل کی۔ طاہر افندی اپنے بیٹے کو اعلیٰ تعلیم دلانا چاہتے تھے لیکن عاکف ابھی پندرہ سولہ سال ہی کے تھے کہ وہ اس جہانِ فانی سے کوچ کر گئے۔عاکف نے جدید طرز کے رشدیہ اور ملکیہ

* صدر شعبۂ اُردو، انقرہ یونیورسٹی، ترکی۔

مدرسوں میں تعلیم کے بعد بیطاری کے مدرسے میں داخلہ لیا۔ جہاں سے انہوں نے ۱۸۹۴ء میں اول درجہ حاصل کر کے امتحان پاس کیا۔ تعلیم مکمل کر لینے کے بعد وہ مختلف محکموں میں ملازم رہے ۔ ۱۹۱۳ء تک محکمہء زراعت میں ملازمت کی۔ پہلی جنگِ عظیم کے دوران بعض سرکاری فرائض کی انجام دہی کے لئے حکومت کی طرف سے جرمنی، شام، لبنان، سعودی عرب اور مصر بھیجے گئے۔ عاکف نے محکمہء زراعت کی ملازمت سے مستعفی ہونے کے بعد استنبول یونیورسٹی کے شعبہء ادبیات میں بطور استاد کام کیا۔ اسی دوران انہوں نے فرید وجدی، محمد عبدہ، جمال الدین افغانی اور اقبال جیسے مفکروں کے افکار کا مطالعہ کیا۔ یوں انہوں نے دنیائے اسلام کے گوشے گوشے سے اٹھنے والی انقلابی آوازیں اپنی شخصیت میں جمع کیں۔(۱)

۱۹۱۸ء میں جب استنبول پر اتحادیوں کا قبضہ ہو گیا تو عاکف اناطولیہ آ گئے اور اپنی تحریروں اور تقریروں کے ذریعہ تحریکِ آزادی جاری رکھنے کے لیے ترکوں کی حوصلہ افزائی کرنے لگے۔ اس دوران میں وہ ترکی کی قومی مجلس کے رکن بھی منتخب ہوئے۔ تحریکِ آزادی کے دور ہی میں عاکف نے ترکی کا قومی ترانہ لکھا جو یکم مارچ ۱۹۲۱ء کو ترکی اسمبلی کی طرف سے ترکی کا قومی ترانہ قرار پایا۔ تحریکِ آزادی کی کامیابی کے بعد جب ترکی کی تشکیلِ نو کی جانے لگی تو وہ مصطفیٰ کمال اتاترک سے اختلاف رکھنے کے باعث خاموش ہو گئے۔ عاکف چونکہ ترکی کو آزاد اسلامی ریاست دیکھنا چاہتے تھے لہٰذا اتاترک کی طرف سے کی گئی اصلاحات انہیں ناگوار گزریں اور وہ ترکِ وطن کر کے ۱۹۲۶ء میں مصر چلے گئے۔ لیکن وطن سے شدید محبت نے عاکف کو باہر نہیں رہنے دیا چنانچہ وہ ۱۹۳۶ء میں استنبول واپس آئے اور یہیں پر ۲۸ دسمبر ۱۹۳۶ء کو انتقال کر گئے۔

مغرب اور مغربیت کے بارے میں عاکف کی نظریات شروع ہی سے مخالفانہ رہے ہیں۔ اس مخالفت کے پس منظر میں کئی باتیں عامل نظر آتی ہیں۔ ان عوامل کے سرسری طور پر جائزہ لینے سے عاکف کی مخالفت کی اصلیت واضح ہو جاتی ہے: پہلی بات تو سلطنتِ عثمانیہ کے تاریخی تجربوں میں مضمر ہے۔ وہ یہ کہ سلطنت عثمانیہ کی بد حالی کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض اراکین سلطنت اور دانشوروں نے یہ خیال کیا کہ اس بد حالی کو دور کرنے کے لیے مغربی تہذیب اور اندازِ زیست اپنایا جائے۔ اس کوشش کو مغربیت کا نام دیا گیا اور یہ ایک تحریک کی شکل اختیار کر گئی۔ سلطنتِ عثمانیہ کے ادیب اور دانشور طبقہ اس تحریک کے حق میں تھے۔ کیونکہ ملک کے حالات ہر لحاظ سے بد سے بدتر ہوتے جا رہے تھے اور اس زوال سے سلطنت کو بچانا ضروری تھا۔ چنانچہ ان کو ممالک مغرب کے نقش قدم پر چل کر ملک کو بچانا واحد راستہ نظر آ رہا تھا۔ مگر ایک اختلاف یہاں سامنے آیا کہ مغربی تہذیب کو کس قدر اپنایا جائے،

کیا اس کی سارے رہن سہن، معاشرتی آداب اور افکار و اطوار کو من وعن اپنایا جائے یا صرف اس سے علم وفن کا اکتساب کیا جائے؟

دراصل مغرب اور مغربی تہذیب نے اٹھارویں صدی کے بعد ترُک دانشوروں اور اراکین سلطنت کے ذہنوں میں اپنے نقوش ثبت کرنا شروع دیئے تھے۔ چنانچہ سلطنت عثمانیہ میں جدید اصلاحات کا آغاز اٹھارویں صدی کے نصف اول میں سلطان احمد ثالث (۱۷۰۳ تا ۱۷۳۰) کے زمانے سے ہوا۔ یہ اصلاحات زیادہ تر فوجی تعلیم، تنظیم اورفنِ جنگ سے تعلق رکھتی تھیں۔ علاوہ ازیں پہلا چھاپہ خانہ بھی اسی دور میں قائم ہوا تھا۔ اصلاحات کے اس پہلے دور کی خصوصیت یہ ہے کہ ان اصلاحات کے نفاذ میں علماء نے نمایاں طور پر حصہ لیا تھا۔ اصلاحات کے دوسرے دور کا آغاز سلطان سلیم کے زمانے میں ہوا اور اس دور کو دورِ تنظیمات کا نام دیا گیا۔ اس دور میں یورپ سے ترُکی کے قریبی تعلقات قائم ہوئے۔ یورپی ممالک میں ترکی سفارت خانے قائم کئے گئے۔ فوجی اصلاحات کے ساتھ ساتھ اب انتظامی، عدالتی اور تعلیمی شعبوں میں بھی اصلاحات کی گئیں۔ مغربی طرز کے مدرسے قائم کیے گئے اور مدرسوں کے لیے مغرب سے معلم لائے گئے۔ مگر اس دوسرے دور کی نئی اصلاحات علماء کی بجائے ان ترُک مدبّروں اور رہنماؤں کے ذریعہ نافذ کی جارہی تھیں جو سلطنت کی طرف سے سفارت یا دوسرے فرائض کی ادائیگی کے سلسلے میں یورپ بھیجے جاتے تھے۔ چنانچہ ان سرکاری عہدے داروں اور مغربی طرز کے ان نئے مدرسوں نے علماء کو تعلیمی اور سیاسی زندگی سے تقریباً بے دخل کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جس طرح دینی مدرسوں کے تعلیم یافتہ علماء جدید علوم سے ناواقفیت کی وجہ سے قدامت پرستی کا شکار ہو گئے۔ اسی طرح نئے مدرسوں کے تربیت یافتہ طلبہ مغربیت کا شکار ہو گئے اور ان کے اندازِ فکر میں اسلام کو بنیادی اہمیت حاصل نہ رہی۔ دراصل عاکف کی مخالفت کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ مغربی تہذیب، ترکوں کے اندازِ فکر میں اسلام کو خارج کرنے کا سبب بن گئی۔ اس لیے عاکف اس اندازِ فکر اور اندازِ زندگی کے خلاف ہو گئے۔ ان کے نزدیک تنظیمات کے رہنماؤں نے مغربی تہذیب کے سطحی اور غیر اخلاقی پہلوؤں کو اختیار کر لیا۔ یہ بات حقیقت پر مبنی ہے کہ تنظیمات کے اصلاحاتی دور میں مغربیت کا مفہوم نہایت سطحی معنوں میں لیا گیا تھا۔ یعنی دار السلطنت میں تھیئٹر قائم کرنا، بال روم میں رقص کرنا، مغربی طرز کے لباس پہننا وغیرہ کو مغربیت سمجھ لیا گیا۔ یہاں تک کہ جو طالب علم اکتسابِ فن وصنعت کی خاطر یورپ بھیجے گئے وہ نہ صرف اپنی شخصیت کھو بیٹھے بلکہ بعض لوگوں کے نزدیک تہذیبِ مغرب اپنانے کے شوق میں اپنے مذہب اور نسلی شناخت بھی گنوا بیٹھے۔ (۳) عاکف اس پہلو پر یوں تنقید کرتے ہیں:

جو لوگ اپنے تئیں دانشور سمجھتے ہیں،
وہ تم سے کہتے ہیں کیا سن لو ذرا:
اقوامِ مشرق کی ترقی کے لیے ایک ہی راستہ ہے
علاوہ اس کے راہ ڈھونڈنے والا یقیناً نادان ہے
بس دیکھنا ہو گا کہ مغربی اقوام کس زمین پر چلتی ہیں
اور ہم کو بھی انہی نقشِ قدم پر چلنا ہوگا، دائیں یا بائیں مڑے بغیر
افکارِ مغرب کو مشرقیوں کے دماغوں کا حصہ بنانا ہوگا
سب کے جذبات کو ایک ہی قالب میں ڈھالنا ہوگا
اجتماعی، ادبی، القصہ ہر بات میں مغرب کی تقلید نہیں کی گئی تو سب کہا سُنا بیکار ہے۔ (۳)

دوسری طرف تنظیمات کے دوران جو قانونی اصلاحات کی گئیں ان میں بھی مغربیت اور مغرب پرستی کی شدت دکھائی دیتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اصلاحات مغربی ملکوں کو میسّر مراعات پر مبنی تھیں جن کا مقصد محض عیسائیوں کا تحفظ تھا۔ مزید یہ ہے کہ جو ادارے اصلاحات کو نافذ کرنے کے لیے قائم کیے گئے تھے وہ مغربی طرز کے تھے۔ عاکف مغربیت کے اس سطحی مفہوم سے نہایت بیزار نظر آتے ہیں۔ عاکف کے خیال میں مغربیت پسندی کی خاطر ترک قوم اور سلطنت نے اپنی دینی، اخلاقی، قانونی اور نسلی اصلیت کھودی۔ ان کے نزدیک مغرب سے درآمد شدہ افکار ترکوں کے لیے موزوں نہیں ہیں۔ اس لیے انہوں نے مغرب سے درآمد شدہ وطن پرستی اور قومیت پرستی کے خلاف دفتر کے دفتر سیاہ کئے اور عوام وخواص کو بیدار کرنے کی انتہائی کوشش کی۔ اقبال کی طرح عاکف کی نظر میں بھی قوم پرستی اور وطن پرستی کا نظریہ مسلمانوں کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا سنگین منصوبہ ہے۔ اس لیے وہ ملّی اتحاد پر زور دیتے ہیں:

جب تک تفریق ملت کے اندر نہیں آتی، دشمن آ نہیں سکتا
دل مل کر دھڑکیں تو توپ کا گولہ اُڑا نہیں سکتا۔(۴)

سلطنت عثمانیہ کے دور میں عثمانی قوانین کو مذہب سے الگ رکھنے کی جو کوشش ہوئی تھی عاکف اس کے سخت مخالف تھے۔ وہ بھی اقبال کی طرح مذہب اور سیاست کی علیحدگی کے قائل نہیں تھے۔ مغربی تہذیب کی عطا کردہ حریتِ وجدان کا نظریہ عاکف کے نزدیک مذہب اور سیاست کی علیحدگی کے سوا کچھ نہ تھا۔ مغربی تہذیب کی فحاشی، مذہب سے بیزاری اور گمراہ کن نظریات کو اور خود مغربیوں کو یوں تنقید کرتے ہیں:

کُتّے پالنے کے لیے مغرب کی سرزمین نہایت زرخیز ہے
اور یہ کتوں کا گروہ فحاشی بوتا ہے ہر سمت
چند بے حیا مذہب پر یلغار کرتے ہیں اور ان کے لیے تالیاں بجتی ہیں
اور افسوس ہے کہ نسلِ حاضر اس بے حیائی کو حریتِ وجدان سمجھتی ہے۔ (۵)

ایک مفکر شاعر ہونے کے ناطے ان کے خیالات ونظریات کا عکس ان کے منظوم کلام ؑصفاحاتؑ اور مختلف مضامین میں دیکھا جاسکتا ہے۔ عاکف تحریکِ اتحادِ اسلامی کے زبردست حامی تھے اور اپنے اس مقصد کے حصول کے لئے انہوں نے دو رسالے ؑسبیل الرشادؑ اور ؑصراطِ مستقیمؑ بھی جاری کئے جن میں زیادہ تر خود عاکف کے ہی مضامین شائع ہوا کرتے تھے۔ گو ان مضامین کی اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں تاہم عاکف کی تمام تر شہرت اور مقبولیت کا بڑا سبب وہ مجموعہء کلام ہے جو سات جلدوں پر مشتمل ہے اور صفاحات کے عنوان سے ملتا ہے۔ عاکف کے کلام میں مغرب کے خلاف بے شمار اشعار اور لمبے لمبے مکالمے موجود ہیں۔ اس لیے ان کے شعری مجموعوں کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

عاکف کا پہلا مجموعہء کلام صفاحات ہے اور کلیاتِ عاکف بھی صفاحات کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب کی نظمیں پہلے عاکف کے شائع کردہ رسالے صراطِ مستقیم میں طبع ہوئیں۔ اس میں پندرہ سو اشعار ہیں۔ مگر عاکف کو محض شاعر کہنا شاید کسی حد تک صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ انہوں نے ایک بڑے مقصد کی خاطر شاعری کا سہارا لیا اور اپنی بات شاعری کے قالب میں ڈھال کر کہی۔ ان کی شاعری میں شاید ہی کوئی ایسا شعر ملے جو مروجہ شاعری کی طرز پر ہو جس میں گل وبلبل کے افسانے ہوں یا عشق وعاشق کے معاملات موضوع کلام بنائے گئے ہوں۔ ایک نامور ترک نقاد عاکف کی شاعری پر لکھتے ہیں: ؑصفاحات کی بابت ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارے معاشرے کی زندگی کی کہانی ہے جو شعر کے قالب میں ڈھالی گئی ہے۔ؑ (٦) دراصل عاکف شروع میں غزل کہتے تھے، مگر چونکہ وہ فن برائے زندگی کے نظریے پر یقین رکھتے تھے اس لیے غزل گوئی ترک کر کے نظم گوئی پر توجہ دی کیونکہ نظم گوئی ان کے افکار کے لیے زیادہ موزون تھی۔ عاکف اپنے فن کے بارے میں یہ فرماتے ہیں: ؑجب سے میں نے اپنے آپ کو اپنی ملّت کے حضور پیش کیا تب سے میں نے فن کا نہیں بلکہ جمعیت کی فکر کی۔ؑ (۷) اس بارے میں کلیاتِ عاکف کے مقدمہ نگار کے الفاظ یہ ہیں: ؑعاکف کے فن میں زندگی اپنے اصل رنگ وروپ میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ وہ فن میں حقیقت پسندی کے قائل ہیں۔ؑ (۸) اس لیے صفاحات کے موضوعات زیادہ تر معاشرتی، اخلاقی، اجتماعی اور

ملی حوالوں سے مملو ہیں۔جن میں عاکف ترک عوام کے طور طریقے، معاشرتی مشکلات،فکری کشمکش اور ایمان وعقائد کی تصویر کشی کرتے ہوئے انہیں اسلامی انداز زیست کا درس دیتے ہیں۔کلام میں ہر جگہ غالب احساس مذہب اور جذبہء جدوجہدِ آزادی ہے۔اگر چہ مذہبی خیالات ان کے تمام کلام میں جاری وساری ہیں لیکن یہاں ان کا اثر قدرے زیادہ ہے۔اس لیے عاکف پر ان کے بعض ہم عصروں نے رجعت پسندی اور مذہبی دیوانگی کا الزام لگایا۔ مگر بعد کے کئی ممتاز ترک ادیب اور نقادوں نے اس خیال کی سختی سے تردید کی کہ عاکف رجعت پسند تھے یا ان میں مذہبی دیوانگی کا شائبہ تھا۔دراصل عاکف نے اسلام کو تعقل پسند مذہب کی حیثیت سے قبول کیا تھا۔مغربی علوم اور اثباتی سائنس سے واقفیت کے باعث ان کے خیالات کی بنیاد منضبط منطق پر تھی۔

عاکف کا دوسرا مجموعۂ کلام "جامع مسجد سلیمانیہ کے منبر پر" کے نام سے ۱۹۱۲ء میں منظر عام پر آیا۔ایک ہزار مصرعے کے اس مجموعے میں عالم اسلام کے وہ مسائل زیر بحث لائے گئے جو اس دوران عالم اسلام اور خاص طور پر ترکوں کو پیش آئے۔اس طویل نظم میں عاکف اپنے مفکرانہ خیالات کا اظہار ایک سالخوردہ بزرگ (۹) کے منہ سے کرواتے ہیں۔نظم میں عاکف قاری کو ساتھ لے کر جامع مسجد سلیمانیہ میں داخل ہوتے ہیں۔منبر پر ایک بزرگ دکھائی دیتا ہے جو یہ کہتا ہے کہ میں تمہیں ملتِ اسلامیہ کا حال بتاؤں گا۔(۱۰) منبر نشین بزرگ جو عاکف کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں،نظریۂ قومیت کی زبردست تردید کرتے اور مسلمانوں کو سائنسی علوم کی تحصیل پر مائل کرتے نظر آتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں اسلام نے کبھی جدید علوم کی مخالفت نہیں کی اور نہ ہی اسلام ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہے۔عاکف یہ بخوبی جانتے ہیں کہ ملک وقوم کی ترقی کے لیے فن اور ٹیکنالوجی کی ضرورت ہے اور یہ چیزیں زمانہء حاضر میں صرف مغرب میں ہیں اور انہیں ہر حال میں حاصل کرنا چاہیئے۔ان کے خیال میں علم وفن کی کوئی قومیت نہیں ہوتی:

اکتساب کر لیجیے مغرب کا علم، اخذ کر لیجیے اس کا فن
اگر چاہیں تو اس میں پوری مساعی صرف کر دیجیے
کیونکہ اب ان کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں
کیونکہ صرف علم و فن کی کوئی قومیت نہیں ہوتی۔(۱۱)

منبر نشین بزرگ سے اپنی بات کہلواتے ہوئے عاکف ترکوں کی مغرب زدگی پر افسوس کرتے ہیں اور ترکی کی سیاسی کشمکش،اخلاقی پستی معاشی ومعاشرتی بدحالی کا سبب اربابِ فکر اور عوام کے درمیاں فکری بُعد کو قرار دیتے ہیں۔(۱۲)

تیسری کتاب کا نام ؒصدائے حق ؒ ہے۔ صفاحات کی یہ تیسری جلد آیات وقصصِ قرآنی اوراحادیثِ نبوی کی تفسیر کے لئے مخصوص ہے۔جن کوشاعر نے بعض ایسے موضوعات کی وضاحت کے لئے منتخب کیا ہےجن پر وہ بحث کرنا چاہتے ہیں۔ان میں رنگ ونسل کے امتیاز کی نفی،علم وفن کے اکتساب کے لیے سعیءمسلسل کی ضرورت، قوموں کےعروج وزوال کے اسباب اورملت اسلامیہ میں اتحاد کی ضرورت جیسے موضوعات شامل ہیں۔مثلاً پہلی ہی نظم میں سورۃ آل عمران کی آیت ؒوتعزمن تشاءوتذل من تشاءؒ کا حوالہ دے کرمسلمانوں کی ذلت ورسوائی اورکفار کی عظمت وبرتری پرخداسے شکوہ کرتے ہیں۔ساتھ ہی مغرب سے درآمدشدہ وطن پرستی و قوم پرستی کی نفی کرتے ہوئےعلم وہنرکی اہمیت پرزوردیتے ہیں۔ اس مجموعے کےاشعار میں عاکف کی مغرب سے مخالفت اورزیادہ سخت ہوجاتی ہے۔

تُھوکیں مارو اہلِ صلیب کے بےحیا منہ پر
تُھوکیں مارو ان کے ناپائیدارعہدوپیمان پر
ان کودیکھ کرسمجھ لوکہ جس کو تہذیب کہتے ہیں کیا شے ہے
تُھوکیں ماروعصرِ حاضرکےنقاب پوش وجدان پر۔(۱۳)

چوتھا مجموعہ ؒ جامع مسجدفاتح کےمنبرپرؒ کےنام سےسامنےآیا ہے۔اٹھارہ سومصرعوں کی یہ کتاب ایک ہی طویل نظم پرمشتمل ہے۔جودودوستوں کے درمیان مکالمے کی صورت میں ہے۔ دونوں دوست ملک کی مختلف صورتِ حال اورعمارتوں پر بحث کرتے ہوئےمسجد فاتح میں داخل ہوتے ہیں اورخطبہ سنتے ہوئے مختلف باتیں سوچتے اوران کےعقلی جوابات نکالتے ہیں۔عاکف اس طویل نظم میں معاشرے کوچارمختلف طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں:ایک طبقہ وہ ہے جومظلوم ہےاورغفلت کی گہری نیند میں سورہا ہے، دوسراطبقہ تقدیرپرست اورمایوس طبقہ ہے اورتیسراطبقہ بےعملی کی زندگی بسرکرتاہےاورزندگی سے بےتعلق ہے۔چوتھاطبقہ جوکہ عاکف کی تنقیدکانشانہءمشق بنا ہواہےوہ طبقہ ہے جومغرب پرستی میں مبتلااورعوام کےمسائل سے غافل اپنی عیش وعشرت میں پڑاہواہے۔یہ چوتھا طبقہ عاکف کےنزدیک معاشرے کے لیےخطرناک تریں طبقہ ہے۔(۱۴) عاکف کےنزدیک عوام کی اس تقدیر پرستی،بےعملی اورکاہلی نےان کی زندگی کومعاشی،معاشرتی اورسیاسی ہرسطح پرتباہ کردیاہے۔لیکن عاکف اس تباہی اور بربادی کاذمہ دارتقدیرکونہیں ٹھہراتے بلکہ ان کےنزدیک اس کشمکش اور زبوں حالی کا سبب اتحادکی کمی اورتقلیدِ مغرب ہے۔عاکف اس مجموعے میں مغرب کےتصوراتِ سیاست کی خامیاں بتاتے ہوئے پوری اسلامی دنیااور

خاص طور پر ترکی کے عوام کو ان نظریات میں پوشیدہ خطروں سے آگاہ کرتے ہیں:

سیاست کا خون، مادہ پرستی اور زندگی اس کی سطوت ہے
زبون کش یورپ صرف ایک بات پر ایمان رکھتا ہے اور وہ ہے طاقت۔(۱۵)

کلیات عاکف کا پانچواں مجموعہ 'خاطرات' کے نام سے ۱۹۱۷ء میں شائع ہوا۔ مختلف نظموں پر مشتمل اس کتاب کے عنوانات زیادہ تر آیاتِ قرآنی سے ماخذ ہیں۔ اس میں بھی اپنے مخصوص انداز میں عاکف مغرب اور مغربی افکار کو طنز کا نشانہ بناتے اور مشرقی اقوام کو بیدار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ 'جاگو' کے عنوان سے جو قطعات ہیں ان میں اقوام شرق کو یوں مخاطب کرتے ہیں:

اے عظیم شرق! اے ابدی مسکنت!
تم بھی تو ذرا اپنی جگہ سے ہلنے کی نیت باندھو
مجھے ڈر ہے کہ کل تک مغربیوں کے ہاتھوں
ایسی کوئی ذلت نہ بچے گی جو تم نے نہ اٹھائی ہو۔(۱۶)

'عاصم' کلیاتِ عاکف کی چھٹی کتاب ہے جو ۱۹۲۴ء میں چھپی۔ یہ ڈرامائی طرز کی تخلیق ہے اور عاصم اس کے چار کرداروں میں سے ایک کا نام ہے۔ نظم چونکہ جنگِ آزادی کے دوران لکھی گئی ہے اس لیے اس میں جنگ کی تصویرکشی کے ساتھ ساتھ مغرب کے استعماری ممالک پر، جو ترکی کے مختلف حصوں پر قبضہ کر چکے تھے، سخت نکتہ چینی ملتی ہے۔ اس کے ساتھ عاکف صرف مغربی افکار پر ہی اپنی مخالفت کا اظہار نہیں کرتے بلکہ ایک مضبوط اور باکردار سپاہی اور مثالی مسلمان نوجوان کے بطور عاصم کے کردار کو بھی پیش کرتے ہیں۔ اس کردار کے بارے میں ایک ترک نقاد یہ رائے دیتے ہیں: " سعیٔ مسلسل، کامرانی، خودداری اور انسانی خوبیوں سے متصف یہ نسل مستقبل کی نسل ہے۔ جنگِ آزادی کے دوران نمودار ہونے والا یہ کردار عاکف کے ہاں پوری نسل کے لیے مستقبل کا آئینہ دار ہے۔" (۱۷) عاصم واقعی عاکف کا شاہکار ہے۔ لسانیاتی نقطہ نظر سے یہ نظم ترکی زبان کی بلاغت کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ ہر مصرعے میں عاکف کا قلم زبان کے نت نئے حسن اور خزانے کو بے نقاب کر کے ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔

عاکف کا آخری مجموعہ ''سائے'' کے نام سے کلیات میں شامل ہے جو ۱۹۳۳ء کی تصنیف ہے۔ اکتالیس منظوم حصوں پر مشتمل اس مجموعے میں عاکف کے پہلے والے موضوعات نہیں ملتے۔ چونکہ یہ مجموعہ عاکف کے قیامِ مصر کے دوران (۱۹۲۶ تا ۱۹۳۶) کا کلام ہے اس لیے اس میں زیادہ تر اپنی غریب الوطنی کا افسوس اور تنہائی

کا نوحہ نمایاں جذبے کے طور پر ابھرتا ہے۔اس مجموعے میں شامل شاہکار نظموں میں ایک نظم 'بلبل' کے عنوان سے شامل ہے جس میں عاکف بلبل کے چہچہانے کو ایک نوحہ خیال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا حق صرف مجھ کو ہے کہ جس کا گھر یعنی وطن برباد ہوگیا ہے۔

عاکف کے ہاں مغربی تہذیب کے متعلق مخالفانہ تنقید ہی ملتی ہے اور یہ مخالفت اس کی رگ و پے میں اس قدر رچی ہوئی ہے کہ اپنی اکثر نظموں میں جا بجا اس پر ایک ضرب رسید کر دیتے ہیں۔عاکف کی تصانیف دیکھ کر اس بات کا پتا چلتا ہے کہ عاکف کو مغربی تہذیب میں خوبی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔مغربی تہذیب کے ہر پہلو میں عاکف کو فساد ہی فساد دکھائی دیتا ہے۔اسی لیے عاکف مغربی تہذیب کے خطرات سے مشرقی اقوام خصوصاً ترکوں کو بار بار آگاہ کرتے ہیں اور یقین دلاتے ہیں کہ مغرب کی تقلید و پیروی ان کے حق میں کسی طرح مفید نہیں ہوسکتی۔گویا اس لحاظ سے وہ اکبر الہ آبادی اور اقبال کے بہت قریب آجاتے ہیں۔

حوالے:

۱۔ Karakoç, Sezai; "Mehmet Akif", Diriliş Yayınları, İstanbul 1987, p. 15,

۲۔ Yetiş,Kazım; "M.Akif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler," Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Ankara 1992, p. 79

۳۔ Ersoy, M. Akif, "Safahat" Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992, p. 153

۴۔ایضاً، ص۱۵۰ ۵۔ایضاً، ص۱۴۸ ۶۔ Karakoç, p. 42

۷۔صفاحات،ص XXXVIII ۸۔ایضاً، ص XXXVII

۹۔عبدالرشید ابراہیم افندی (۱۸۵۳۔۱۹۴۴) دنیا میں پھیلے ہوئے مسلمانوں کو ترکی کے جھنڈے کے نیچے اکٹھا کرنا ان کا مقصدِ خاص تھا۔

۱۰۔صفاحات، ص۱۳۴ ۱۱۔ایضاً، ص۱۵۷ ۱۲۔ایضاً، ص۱۵۲

۱۳۔ایضاً، ص۱۶۸ ۱۴۔ایضاً، ص۲۳۶ ۱۵۔ایضاً، ص۲۱۵

۱۶۔ایضاً، ص۲۵۰ ۱۷۔ Karakoç, p. 40

’’عثمان نجمی گُرمن کے ’ پگلوں کے فارم‘ DELIBOZUKLAR (GIFTLIGI) میں مسئلہ عینیت‘‘

آسمان بیلن اوز جان*

Abstract

In this paper, we are going to look into the identity problem in one of the leading novelists of contemporary, Turkish Literature Osman Necmi Qurmen's novel, Delibozuklar Giftligi, through the concept of the conflict between the Eastern and the Western Cultures.

The protagonists of the novel Selim , Fatin and the narrator go to Paris for Education. After these, three friends come back their country, they mold their lives their conception of world. Particularly, we witness which phases the inner and outer worlds of Salim and Fatin pass.

عثمان نجمی گُرمن ترکی کے جدید دور کے مصنفوں میں سے ایک ہیں۔ وہ ۱۹۴۷ء میں پیدا ہوئے۔اُن کا پہلا ناول L'ECharpe d'Iris فرانس میں GALLIMARD پبلی کیشنز کی طرف سے(۱۹۷۶ء) شائع ہوا تھا۔اِس ناول کو(۱۹۷۷ء) قوسِ قزح(EBEMKUSAGI) کے نام سے پھر حریت پبلشر،اور ۲۰۰۳ء میں پگلوں کے فارم(DELIBOZUKLAR GIFTLIGI) کے نام سے Menler پبلی کیشنز نے شائع کیا تھا۔

گُرمن کا دوسرا ناول ’تلوار نیند میں گولی کھاتا ہے(KILIC UYKUDA VURULUR)(۱۹۷۸ء) فرانسیسی زبان میں GALLIMARD نے چھاپا۔نجمی گرمن کا آخری ناول ’رانا‘(RANA)(۲۰۰۶ء) قناعت پبلشر کی طرف سے شائع ہوا۔

اِس تحریر میں گرمن کے ’پگلوں کے فارم‘ نامی ناول میں مسئلہ عینیت کا جائزہ مشرقی اور مغربی تہذیب کی نزاع کے حوالے سے لیا جائے گا۔ناول کے آغاز ہی سے یہ دونوں تہذیبوں کا رُوبرُو آنا قابلِ غور ہے۔ یہ آمنا سامنا پہلے تو اشخاص پھر اقدار اور آخر میں جماعت کی سطح پر واقع ہو جاتا ہے۔ جماعت کے اندر موجود ’فردی عینیت‘ انہی مرحلوں سے گزر کر وجود میں آتی ہے۔ اِس عینیت کی پہلی خصوصیت اِس کا ایک معین جغرافیے کا زیرِ حکم ہونا ہے۔گرمن کے

* ایسوسی ایٹ پروفیسر،شعبہ اُردو،انقرہ یونیورسٹی،ترکی۔

ناولوں میں یہی جغرافیائی علاقہ Mediterranean Basin ہے۔ بیان میں مدنیت Mediterranean کے نزاعی اور پیچیدگی ساخت' بنیادی موضوع کو قوت دیتی ہے۔ مدنیت Mediterranean نے آغازِ تاریخ کے دور سے ہی تین برِّ اعظموں میں عینیتِ انسان کی شکل بنائی ہے:

ایشاءِ کوچک، شمالی افریقہ، اورمشرقِ وسطیٰ، یورپ۔ بالفاظِ دیگر اِس تہذیب کی بنیاد میں حقیقتاً تضادِ مشرق و مغرب کی طرف ایک تمدن اور تہذیب کا انتقال دکھائی دیتا ہے۔ لہٰذہ Mediterranean کی دنیا مختلف، علیحدہ اورانوکھے کے امتزاج سے ایک نئی متصادم اور مماثل دنیا کے طور پر ظاہر ہوتی ہے۔

۔۔۔۔ جہاں تاریخ اور تحریر کا آغاز اور تہذیب کا جنم ہوا، ابتدائی لوگوں کا مستقر بنا۔ سیاست اور تجارت کے ذریعے تمدن ایک ہی جغرافیے میں قائم ہوا۔ انہی تہذیبوں نے ایک دوسرے کو قائم رکھا، خصوصیاتِ عینیت جو ماضی سے تعلق رکھتی ہے، اُن کو ایک نئی تہذیب میں محفوظ رکھا۔ یہ سب Mediterranean دنیا کی خصوصیت ہے، اور کچھ نہیں۔ یہ بنیادی خصوصیت گُرمن کے ناول میں صاف دکھائی دیتی ہے۔ سب سے پہلے تو ناول کے کردار نزاعی اور امتزاجی عینیت کی نشانیاں رکھتی ہیں۔ جنگِ عظیم دوم کے بعد تحصیلِ علم کے لیے فرانس گئے ہوئے تین رفقاء کی کہانی ناول کا موضوع بنتی ہے۔ سلیم جو بعد میں اپنے باپ کا فارم چلائے گا۔ فاتین جو استقبال میں والی (Governor) بنے گا اور قصہ گو (Narrator) جو آٹھ سال کالج میں پڑھنے کے بعد تحصیلِ طب کا ارادہ رکھ کر فرانس جاتے ہیں۔ اِن میں سے صرف فاتین اپنی تعلیم مکمل کرتا اور ڈاکٹر بن جاتا ہے۔ وطن لوٹنے کے بعد طویل عرصہ ماہرِ نفسیات (Psychiatrist) کی حیثیت سے یونیورسٹی مین پڑھاتا اور کسی شہر کا والی بن جاتا ہے۔ سلیم اپنا زیادہ تر وقت شعر کہنے میں گزارتا ہے۔ اس کو فرانس میں Lea نامی ایک لڑکی ملی، اُسی کے ساتھ وطن واپس آتا ہے۔ مگر اپنی تعلیم مکمل نہیں کر پاتا۔ Narrator بھی غربت کی وجہ سے اپنی تعلیم مکمل نہیں کر سکتا اور بعد میں فاتین کا ڈرائیور بن جاتا ہے۔ فاتین تو اپنی منگیتر کے والد کی مالی امداد سے کالج سے فارغ ہوسکتا ہے۔

''اِس کی زندگی دھڑا کا نمونہ تھی۔ علم النفس، انسان اور انسان کے اصرار کی طرف مائل ہونے کے بعد، پگلوں کو ایک طرف ہٹا کر، اپنے لیے پیشہ مہتم چن لیا تھا۔ اب باری سیاست کی: پارلیمنٹر منتخب ہونا چاہتا تھا۔ پھر وزیرِ مملکت، پھر۔۔۔'' (1) فاتین کے لیے زمان ایک آلہ ہے جس کی وجہ سے پلین یا ہدف پر پہنچا جاتا ہے۔ لہٰذہ وہ یہ سمجھتا ہے کرنا بے کار لوگوں کا کام نہیں بلکہ یہ سب کچھ پگلپن کی بات ہے۔ ناول کی آخر تک اِس طرح کی بہت ساری فکر' اِس کو متناقض کردار بناتا ہے۔ خارجی دنیا جس کا نمائندہ (فاتین) کرتا ہے، اِس لیے کام کرنا، کامیاب

ہونا، ہدف پر پہنچنا، سارے رکاوٹ اور مشکلوں میں سے باہر نکلنا، یہ ساری کوشش ایک مغربی ذہنیت کی نمائندگی کرتا ہے اور خارجی دنیا کی کامیابی سے اندرونی دنیا میں سنسان کے تضاد واقع کرنے والا ایک ناولی سیرت ہے:''ڈیل ڈول، گہرا ایک گڑھا! اپنے اندر محسوس کیا ہوا، بلگھا ہوا اور بڑھانے کی کوشش کی ہوئی ایک اندھیر گڑھا! میں نے سمجھا شاید چٹانوں کے درمیان سے شفا دینے والا پانی کا ایک قطرہ مل گیا ہے۔ سنگ تراشی کی چٹانوں کی۔ منبع تک پہنچا اور ایک دو قطروں سے فائدہ اُٹھا سکنے کے لیے۔ مگر پوچھو کہ کیا ہوا؟ خشک ہو گیا، گر پڑا گڑھا۔ بہتا ہوا پانی تخّیل تھا۔'' (2)

فاتین اپنا عشق Leo کے سامنے اعتراف کرتا ہے۔ اسی لیے مغز (سنسان) کو بڑھانے کی چاہت ہوتی ہے۔ جب رد کیا گیا تو اُسے شکست کے طور پر دل میں رکھتا اور خارجی دنیا میں جس طاقت کا مالک ہے اُس کو انتقام لینے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ غور کیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ فاتین جو ایک ترتیبِ وجود کا تمثّل تھا، اُس کا اندرونی دنیا بالکل خالی اور اپنی موجودگی کا واقفیت صرف خارجی دنیا کے ذریعے پیدا کرتا ہے۔

فاتین کے خارجی دنیا کی دولت، سلیم کی اندرونی دنیا میں دکھائی دیتی ہے۔ سلیم' اپنے والد کے چھوڑے ہوئے فارم میں اپنی بیوی Leo اور دوستوں کے ساتھ رہتا ہے، فاتین کی طرح یہ نہیں سوچتا کہ فارم کی زمین tourism کے لیے کھول کر روپیہ پیسہ کمائے۔ جیسے اپنے والد کرتا تھا' وہ بھی اپنے دن شعر کہہ کر، نالی بجا کر، دوست اور دیہاتیوں کے ساتھ تفریح میں گزارتا ہے۔ اِس کی دولت مندی فارم یا زمینوں کی وجہ سے نہیں، اپنے اردگرد کے لوگوں پر منحصر ہے۔ اتنے میں فارم کا نام، پگلوں کے فارم رکھا گیا تھا۔ جب فاتین اور سلیم کی دنیا کا موازنہ کیا گیا تو، سلیم کی موجودگی (وجود) زیادہ تر گہرا نظر آتا ہے:''وہ موج کے کمزور جھڑک میں پلٹ کیا ہوا

ساحل پر ملے بغیر لیٹے ہوئے تھے۔ Leo کلام بڑبڑانے والا اپنے شوہر کا سُن رہی تھی:

کیسا خوبصورت ہے دل

خودغرض بھی کیسا

نہ اُبھرتا، نہ جھکتا ہے

اپنے ہنر میں نمایاں ہوتا ہے'' (3)

اسی طرح ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ فاتین، Leo کے لیے ایک اندرونی دنیا پیش نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سلیم میں یہ یوں ہے:''ایسا لگتا ہے جیسے اولادِ آدم کی پیدائش (موجودات) میں موجود 'گناہ' کا اعتراف کر سکنا، آرام وسکون دے

رہا ہے۔ آخر دنیا میں وعدہ کیا جانے والی بات جنت کے پاس ہی کرّہ عرض فردوس کا دروازہ کھول رہا تھا، اُس کے لیئے" (4)

سلیم کی ذات میں، فاتین سے تضاد جو دوسری بات ہے وہ دونوں کے منتخب کردہ پیشوں کے متعلق ہے۔ فاتین محتریص ہے اور اپنی شخصی کامیابی کے لیے عوام کو ایک آلہ سمجھتا ہے، اس کا برعکس سلیم اپنی دانائی عوام کے ساتھ Share کرنے کے لیے Imam (ملّا) بن جاتا ہے۔ مگر ایک عام قسم کے Imam سے مختلف ہے۔ وعظوں میں شعر اور فلسفہ موضوع بن جاتا ہے۔ لہٰذہ ردِعمل بھی سامنے آتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ سچائی خارج سے لیا جانے والا ایک حسنِ سیرت ہے۔ لہٰذہ Hallaer Mensur کی بات کرتا ہے۔ دوسری طرف، مغرب میں علم حاصل کیا ہوا، مغربی اُصولوں پر تربیت پانے والے ہر کر بھی سلیم فاتین کی طرح اپنی اندرونی دولت مندی کو غائب نہیں کیا تھا: "فاتین شہر کو واپس جاتے ہوئے گاڑی میں بڑبڑاتا ہوا جا رہا تھا: بندہ تو دیوانہ ہے۔ مگر خیال خام نہیں۔ چلتا ہے تو حق بجانب ہے۔

۔۔تم سلیم کی بات کر رہے ہو غالباً، میں نے پوچھا۔

۔۔اور کون ہو سکتا ہے؟ یہ قسمت دیکو۔ ایک دیوانے کی بیوی کے لیے! دیوانہ کیا، پورا دیوانہ! پارس (Paris) میں پانچ سال گزارے بھی تو کیا کیا اِس نے؟ اس علم کے مرکز میں دو پیسوں کی فائدہ اُٹھا سکا کیا؟ کہاں؟ اپنا احساسِ کمتری مضبوط کیا (جوڑا) بس! دین کا 'D' سے بے خبر اور خطبہ دیتا ہے۔ وعظ کہنا! یہ ہو سکتا ہے کیا؟ یہ ایک کلینکل واقعہ ہے۔ جماعت سے (سماج) ناراض ہے۔ اپنے آپ کو نا قابلِ فہم سمجھتا ہے۔۔۔" (5)

بیان میں فاتین کی کہی ہوئی ساری باتیں بعد میں صحیح ثابت ہوگئیں۔ ایک Ronic صورت میں فاتین کتنی دفعہ بحرانِ جنوبی کا مبتلا ہوتا ہے۔ اپنے آپ کو خارجی دنیا سے لاتعلق رکھتا ہے۔ مگر اندرونی دنیا کا مضبوط نہ ہونے کی وجہ سے بھی، اپنی کوتاہیوں کا پتہ نہیں رکھتا: "وہ رات والی جن کے خاندان اور رشتہ داروں کیلئے ہے آسودگی کی رات بنی تھی۔ تین دن مسلسل سوئے بغیر گزارے فاتین نے، اپنی بیوی کے اصرار کے نتیجے میں نیند کی دوا کھاتا اور اس کے زیرِ اثر، تھوڑی دیر کے لیے جگتا اور پھر اڑتالیس گھنٹے کی نیند سوتا جیسے بے ہوشی کی نیند میں تھا۔

دوسرے بحرانِ جنوبی نے اپنی کوتاہیوں کو اور بھی مضبوط کیا: "اس کے پیچھے جانے والا مِسالؔ کو اُوپر کی منزل میں ٹوٹا ہوا کچھ سامان کے درمیان ہاتھوں میں سر رکھا ہوا فرش پر کروی ہوئی ملا جاتا ہے۔

۔میری جان' کیا۔۔۔

۔دفع ہو جا یہاں سے!

جب دادا کا یادگار ایک گھڑا، شیشہ توڑ کے باغیچہ میں اُڑا تو دوست اور رشتہ داروں نے سوچا کہ اب روپوش ہونے میں سلامت ہوگا۔گھڑے کے بعد فاتین نے ایک ہی فِسٹ سے نعمت خانے کا دروازہ گرا دیا۔ پھر پرانی ایک میز پر حملہ کیا۔ایک تیل کا لیمپ، پردہ اور گنبد والا پلنگ گرجتے ہوئے اُلٹ گئے۔۔''(6)

اِس کے بعد کچھ عرصہ نظروں سے غائب رہتا ہے، جب لوٹ آیا تو ایک اور بحران میں مبتلا ہوتا ہے۔''مگر میرے محترم اُستاد مجھے معلوم تو ہے کہ میں nevrastenik ہوں۔ میرے ساتھ لڑائی کرنا چھوڑیئے! اپنے اُستاد کو تندرست کرنے میں دُرزی مزا اُٹھانے کی بجائے، اپنے مریض کا خیال کریں!'' (7)

'مجنوں' کے طور پر مشہور سلیم کی دنیا آسودہ ہے:''کبھی کبھی چراگاہ کے اندھیرے میں سے اُبھرنے والا پُر لطف ایک سُر' لطیفِ ہلال کے اندر نیلا سا آرام کا ایک آنسو بہلاتا ہے' جب کبھی مہتاب نے بادل کو پھونک مار کر پورنتا نمائش کیا تو ایک جنوں سے ربانی (نورانی) جوش کھانے والے چٹان' کھوکھلا' خوشی کی کرنوں سے بھرتا رہتا تھا۔''(8)

ہم دیکھتے ہیں کہ بیان میں ناول کے دو بشر (فرد) ایک دوسرے سے متضاد تصورِ عالم کی نمائندگی کرتے ہیں۔ بیان کے آخر میں یہ تضادیت کی جگہ نزاع لے گی اور فاتین جو اپنی اندرونی دنیا واقع کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا' دراصل سلیم کے فارم چاہ کر بھی اِدھکار میں لے نہ سکتا۔ اسے برباد کرتا ہے۔ یعنی سلیم کی آسودہ دنیا کو علامتی طور پر تباہ کرتا ہے۔ حقیقتاً خیمہءِ پاشا، جہاں فاتین رہتا ہے وہ رسمی اور خنکی ایک خارجی دنیا کا نمائندہ کرتا ہے۔ اِس دنیا کے سامنے فارم میں پرانا مکان موجود ہے:''اچھا نہیں تھا پرانا مکان، مگر پرانا پن میں ماضی کے قدر عکس ڈالتا تھا۔۔'' (9)

چنانچہ فاتین Lea کا عشق حاصل نہ کر سکا، اِس لیے فارم کے بھی برسرِاقتدار کر نہ سکا۔ یہاں ایک تہوار کا انتظام کرواتا ہے فاتین۔ تہوار کے اثنٰے میں شیخ مسلم جو فاریہ کے دلچسپ انسانوں میں سے ہے، لوگوں کو سردمندلی پیانو سنائے گا، بہ یک وقت پھر سے ذہنی مریضوں کی بنائی ہوئی تصویروں کی فروخت ہوؤں گی۔ پرانا مکان جو ماضی کی نمائندگی کرتی تھی، تہوار کے اثنٰے میں جلتا ہے۔ یہ باب، بیان کے آغاز میں بھی، آخر میں بھی بیان کیا جاتا ہے۔:''دادا کا یادگار عمارات کا جلنا، ویسے تو۔۔۔راکھ ہو گیا مینا بازار۔۔'' (10) پھر ناول کے آخر میں:''اچانک جھلملایا۔ تو تو کی لٹو لانے چکنی کا ٹوپی کندہ کی۔۔'' (11)

ناول کے آخر میں ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ فاتین بھی ایک اندرونی دنیا کا مالک ہے۔ آخری باب کا اُنوان ہے ''فاتین کا اعتراف'' (11) دو دنیا کا امتزاج، اس باب میں ایک دوسرے کے اندر اندر موجود (گھسے ہوئے) مختلف تہذیبوں کے عنصروں کو اشارہ کرتا ہے۔ جن کا بحث ہم نے شروع میں ہی کیا تھا۔ ناول تضادوں کے باوجود مشترکہ ایک دنیا خلق کر پانے والے اشخاص کی تصویر کھینچی ہے۔ یہ خصوصیت بالکل Mediterranean تہذیبوں سے تعلق رکھنے والا ایک خصوصیت ہے۔ سلیم اور فاتین کے سوا اور اشخاص بھی اس کا مثال بنتا ہے۔ Stavro جو واضح عقیدہ ماننے کے باوجود نماز پڑھتا ہے۔ توفیق جو ایک مشرقی دانشمند کا نمائندہ کرتا ہے اور فارم کی زندگی میں متحد Mardik جو Armenian، یہ سب مختف عینیت کے لوگ اکٹھے رہ سکے۔ [جیسے سلیم کے فارم میں رہا گیا]۔ اور اُسی جغرافیے کے متعلق ایک فلسفہ اور دانائی پیدا کر سکا۔ لہٰذہ گُرمن کا یہ ناول زمانے کے (آج) مشرق ومغرب کے مسئلہ عینیت پر مروجہ توضیحیں کی ہیں۔

<u>NOTES</u>

(1) "Gurmen, Osman Necmi, Delibozuklar Giftligi, Menler Basin Yayin Ltd Sti, Istanbul, 2003, S.37.

(2) ایضاً ص۴۶

(3) ایضاً ص۳۵

(4) ایضاً ص۳۶

(5) ایضاً ص۵۶

(6) ایضاً ص۷۵

(7) ایضاً ص۹۶

(8) ایضاً ص۱۱۲

(9) ایضاً ص۱۷۰

(10) ایضاً ص۷

(11) ایضاً ص۱۷۰

''علی پور کا ایلی'' کی دوطباعتوں میں اختلافِ متن

(ایک تحقیقی جائزہ)

ڈاکٹر روبینہ رفیق*

Abstract:

This research article deals with a comparative study of two different editions of an Urdu Novel Ali Pur K Aeili written by Mumtaz Mufti critics believe that Mufti has never revised his texts in different editions of his creative works. This study shows be did so, the reasons to change the text are different. He changed the text in Ali Pur Ka Aieli due to some psychological, social, political, and literary reasons. These changes have been detected and their reasons have also been determined.

''اس نے کبھی لکھ کر کاٹا نہیں کیونکہ اس کا خیال ہے اس سے بات کا فطری پن مجروح ہوتا ہے۔ بات وہ نہیں رہتی جو اسے ہونا چاہیے''۔(۱)

ممتاز مفتی کی تحریروں کے بارے میں ادبی حلقوں میں موجود یہ وہ عمومی تاثر ہے جو میرے خیال میں درست نہیں ہے۔ میرے اس نقطہ نظر کی وضاحت ان کی بعض تحریروں خاص طور پر ''علی پور کا ایلی'' کے تحقیقی مطالعہ سے ہو جاتی ہے۔ جس کے پہلے اور تیسرے (اور بعد کے تمام) ایڈیشنز کے تقابلی مطالعہ نے ثابت کیا ہے کہ مفتی اپنی تحریروں کو نظرثانی کی کسوٹی سے گزارتے تھے کہ جو فنکار اپنے تخلیقی سفر میں مسلسل ارتقاء کی منزلیں طے کرتا ہے وہ اپنے پچھلے سفر پر تنقیدی نگاہ بھی ڈالتا ہے۔

''علی پور کا ایلی'' کی اشاعت پہلی مرتبہ ۱۹۶۱ء میں ہوئی۔ یہ کتاب بقول ممتاز مفتی کے ''ایک روئیداد'' (۲) تھی لیکن ادبی حلقوں میں اس کی پذیرائی ایک ناول کے طور پر کی گئی کیونکہ اس کے موضوعاتی اور تکنیکی ناول سے گہری مماثلت رکھتے تھے اس لیے اسے ''تلاش ذات کی ناول'' (۳) بھی کہا گیا اور ''ناولوں کا گرنتھ صاحب'' (۴) بھی۔

اس کے پہلے ایڈیشن کے پسِ منظر میں ایک کہانی بھی موجود ہے اور وہ یہ کہ دوستوں کے کہنے پر

* اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اُردو و اقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور۔

''یہ ایڈیشن افراتفری میں چھپا، یہ افراتفری آدم جی ادبی انعام سے متعلق تھی''(۵)

لیکن اس کتاب کو آدم جی ادبی ایوارڈ نہ مل سکا اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس انعام کا نہ ملنا مفتی جیسے بے نیاز آدمی کے لیے بھی شدید صدمے کے مترادف تھا جس کا اظہار طبع ثانی کے سرورق ،فلیپ اور پیش لفظ میں آدم جی ادبی ایوارڈ کے نہ ملنے کو اس کی نمایاں خصوصیت قرار دینے کی تکرار سے ہوتا ہے۔

''علی پور کا ایلی'' کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا۔اس ایڈیشن میں بھی اس کی افسانوی حیثیت سے پردہ اُٹھانے کی کوئی واضح کوشش نظر نہیں آتی لیکن اس وقت تک ادبی حلقوں میں ایک سوال مسلسل گونج پیدا کر رہا تھا کہ کیا ''ایلی کی سرگزشت'' ممتاز مفتی کی سرگزشت ہے؟

اس کی ایک وجہ تو مفتی اور ایلی کی زندگی' شکل وشباہت اور کردار کی مماثل خصوصیات ہیں پھر نقوش ۱۹۶۴ء کے آپ بیتی نمبر میں ممتاز مفتی کے آپ بیتی نما مضمون نے اس شک میں یقین کے رنگ بھی شامل کر دیئے تھے۔اس کے علاوہ مفتی کا اسلوب حیات اور سچ کہنے کی صلاحیت نے بھی اس یقین کو مزید پختہ کیا۔

یوں اس سوال کی تکرار اور معنی خیزی کے محسوس کرتے ہوئے مفتی نے خود ہی مختلف مقامات پر اس کا اعتراف کرلیا کہ ''ایلی'' دراصل ''مفتی'' ہی ہے۔

''یہ ناول میں نے سوچ کر لکھا کہ ابھی تک اُردو میں کسی نے بغیر کسی آئیڈلزم اور بغیر کسی لاگ لپٹ کے اپنی ذات کو بیان نہیں کیا ہے میں نے یہ کیا تھا کہ میرے اندر جو گندی سے گندی بات تھی اسے باہر لے آیا اور اپنی ذات کو برہنہ کردیا۔''(۶) لہٰذہ تیسری اشاعت ۱۹۹۱ء میں مفتی نے یہ اعتراف شامل کتاب کرلیا کہ ''یہ کتاب میری آپ بیتی کا پہلا حصہ ہے''۔پہلے مجھ میں اتنی جرات نہ تھی کہ اپنی خامیوں ،کجیوں اور بے راہ رویوں کو اپنا تا اس لئے میں نے اسے روئیداد کا نام دے دیا''(۷)

اس اعتراف کے ساتھ ہی طبع سوم میں انہوں نے بے شمار ترامیم کیں جن میں سے کچھ تو اضافہ کی حیثیت رکھتی ہیں اور بیشتر محذوفات کی اس کے علاوہ آخری صفحات میں ایک طویل فہرست بھی دی ہے۔جس میں کرداروں اور مقامات کے اصلی نام گنوائے ہیں۔

اس کتاب کے پہلے دونوں ایڈیشنز چونکہ اس اندرونی خوف کے آزار سے آزاد تھے جو آپ بیتی شائع کرنے کے ضمن میں وجود کے اندر کہیں موجود ہوتا ہے اور آپ بیتی بھی ایسی جس میں اپنی ، اپنے قریبی رشتہ داروں اور احباب کی خامیوں اور کجیوں کا برملا اظہار ہو اس لیے ان ایڈیشنز میں واقعات یا اشخاص کے بیان کا ایک بے ساختہ،

بے باک اور بے دھڑک انداز ملتا ہے لیکن خودنوشت کے اعتراف کے ساتھ ہی اس بے ساختہ، بے باک اور بے دھڑک انداز میں ایک محتاط آدمی کا رویہ شامل ہو جاتا ہے اگر چہ وہ لاکھ کہیں

''ادب میں جتنی خودنوشتیں تھیں، سب دھلی دھلائی کلف لگی استری شدہ تھیں، کوئی لکھنے والا اپنی کمیوں، کجیوں اور کم رویوں کی بات نہیں کرتا تھا۔ میں نے سچی باتیں لکھنے کا تہیہ کیا اور ''علی پور کا ایلی'' وجود میں آئی۔(۸)

پہلے اور دوسرے ایڈیشن کے حوالے سے اس بات کی صداقت میں کوئی شبہ نہیں اور بلاشبہ طبع سوم میں بھی سچی اور کھری باتیں ہیں لیکن یہاں کسی حد تک ''دھلائی'' اور ''استری کرنے'' کی کوششیں نظر نہیں آتیں اگر چہ کلف لگانے کی نوبت نہیں آئی اور یہ کوششیں پہلے اور تیسرے (بعد کے تمام) ایڈیشنز کے مابین ۲۰۰۰ سے زائد مقامات پر متن، زبان و بیان اور فنی طریق کار میں فرق کی شکل میں موجود ہیں۔

مذکورہ تبدیلیاں تین دائروں میں پھیلتی اور سمٹتی دکھائی دیتی ہیں۔ ایک دائرہ سماجی اخلاقیات کے دباؤ یا احساساتی سطح پر نقطہ نظر کی تبدیلی کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔ دوسرا دائرہ قیاسی طور پر آدم جی ادبی ایوارڈ کے موقع پر بعض افراد کی طرف سے زبان و بیان پر کیے گئے اعتراضات کے باعث تشکیل پاتا ہے اور تیسرا دائرہ فنی تعمیر و تشکیل اور طریق کار پر نظر ثانی کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

ممکن ہے کہ پہلے ایڈیشن کے حوالے سے مذکورہ افراتفری کے باعث مصنف کو نظر ثانی کا موقع نہ مل سکا ہو۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دوسرے ایڈیشن کے پیش لفظ میں اس افراتفری کا ذکر تو ہے لیکن نظر ثانی کے نتیجے میں کسی قسم کی ترمیم کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ جبکہ تیسری اشاعت کے موقع پر آپ بیتی کے اعتراف کے ساتھ ہی بے شمار ترامیم اور تبدیلیاں نظر آتی ہیں۔ یہ بات بہر حال اپنی جگہ معنی خیز ہے۔

تخلیقی شدت اپنے حقیقت پسندانہ اظہار کے لیے جتنے بھی انوکھے پیرائے دریافت کر لے۔ طے شدہ اور عائد کردہ اُصول وضوابط سے انحراف کی جتنی بھی جرات کرے سماج کا طاقتور شکنجہ اس ''بے راہ رو'' کو اپنے متعین کردہ دائرے میں لے ہی آتا ہے۔

اس کی گواہی نام نہاد سماجی اخلاقیات کا بلند آہنگ انکار کرنے والی ممتاز مفتی جیسے تخلیق کار کے یہاں بھی مل جاتی ہے۔ جس نے پہلی مرتبہ اپنی خودنوشت میں خود ملامتی یا خودستائشی کے مبالغے کی بجائے حقیقی اور فطری انداز میں اپنی کمزوریوں اور کم رویوں کا بلا جھجک اظہار کیا ہے۔ لیکن بعد میں ''غلیظ پوتڑے چوک میں بیٹھ کر دھونے'' (۹) کا عمل محترم رشتوں کے حوالے سے ناروا محسوس ہوا یا پھر احباب کے احتجاج اور سماجی اخلاقی دباؤ کے باعث تیسرے

ایڈیشن میں ان رشتوں اور ناتوں سے متعلق منہ زور بے باکی کے حامل واقعات و بیانات کو یا تو سرے سے حذف کر دیا یا پھر ان میں لفظی تبدیلی کی ہے، اس کے ساتھ ہی ان کے اس بیان کا آخری حصہ عملی تضاد کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کہ

''میں نے سوچا ایک سچی خودنواشت پیش کروں اخلاق اور تہذیب سے بے نیاز'' (۱۰)

کیونکہ اخلاق اور تہذیب سے ''نیاز مندی'' کے عملی ثبوت علی احمد (والد) شہزاد (بیوی) ہاجرہ (والدہ) اور سادی کے کرداروں کے حوالے سے تیسرے ایڈیشن میں موجود ہیں اور سب سے زیادہ علی احمد کے کردار کے حوالے سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔

''فادر ہوسٹیلیٹی کے شکار'' (۱۱) مفتی نے پہلی اشاعت میں تو یہ طبل جنگ بڑے پُر شور آہنگ میں بجایا اور اپنے والد کے عمومی اور جنسی رویوں کا اظہار تلخ پیرائے میں کیا۔ لیکن بعد میں امکانی طور پر خاندان کے احتجاج یا والد کے ساتھ اپنے طرزِ عمل کے نازیبائی کے احساس (والد صاحب سے میں نے زندگی بھر اچھا سلوک نہ کیا)۔ (۱۲) کی بیداری کے باعث انہوں نے پیرائیہ اظہار میں محتاط رویہ ہی اختیار نہیں کیا بلکہ بہت سے ایسے بیانات بھی حذف کر دیے جن میں علی احمد کے ساتھ ایلی کے مخاصمانہ رویے کا اظہار ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ''ننھا تو اس کے نزدیک بالکل نا قابل التفات تھا نوکرانی کا بچہ جس سے علی احمد کے کمرے کی بُو آتی تھی'' (ص ۹۴)

''ایلی کا جی چاہتا کا چلا چلا کر کہے کہ حضور جب آپ نئی عورت لے آتے ہیں اور جب سارہ صبورہ کو آواز دیتے ہیں تو اس وقت بھی بزرگوں سے مشورہ کر لیا کیجئے اور اسلامی نقطہ نظر کا خیال رکھ لیا کیجئے گا لیکن اس وقت علی احمد عوام کے لیڈر بنے ہوئے تھے'' (ص ۴۵۸)

ان محذوفات کے علاوہ شرمندگی کا احساس والد کی فضیلت کے احساس میں ڈھل کر بعض مواقع پر ایسی ترامیم کا باعث بھی بنا ہے جو ان کے لاشعور میں موجود احساسِ جرم کی غمازی کرتی ہیں۔

پہلا ایڈیشن	تیسرا ایڈیشن
اللہ کرے علی احمد روشن لال کی تجویز مان لیں	اللہ کرے ابا روشن لال کی تجویز مان لیں
(ص ۲۴۲)	(ص ۲۰۳)
کاش تم والد کی رضامندی کی شرط نہ لگاتیں	کاش تم والد صاحب کی رضامندی کی شرط نہ لگاتیں
(ص ۸۵۸)	(ص ۷۳۹)

اس کے علاوہ علی احمد کے عمومی رویوں کے ان بدصورت پہلوؤں پر بھی پردہ ڈال دیا ہے جس سے ان کی شخصیت کا تاثر بے حد مجروح ہوتا ہے۔اولاد کے بارے میں علی احمد کا نقطۂ نظر جس قدر کراہت انگیز تھا اسے حذف کر دیا کہ پھر اس کراہت کا ہدف علی احمد کی ذات بھی بنتی تھی اور علی احمد بہر حال ایلی (مفتی) کے والد بھی تھے اور دوسروں کی نظر میں ان کا شخصی طور پر کوتاہ قامت ہونا قابلِ برداشت نہیں ہوتا۔

''وہ اکثر جوش میں کہا کرتے تو ایلی تو میرے پیشاب کے ایک قطرے سے بنا ہے یہ سن کر ایلی کو غصہ آ جاتا لیکن غصے کے باوجود اسے اپنے آپ سے پیشاب کی بُو آنے لگتی'' (ص ۳۹۶)

صفیہ کی موت پر علی احمد کے بے ہوش ہونے کا واقعہ بھی حذف کر دیا ہے (ص ۶۴)

کہ اس طرح وہ علی احمد جو اپنے گھر کے بونوں کی گلیور کی حیثیت رکھتا تھا پھر خود ایک کمزور بونے میں تبدیل ہوتا نظر آتا ہے۔اس کے علاوہ علی احمد کے شب و روز کے معمولات کے پسِ منظر میں کارفرما وہ عوامل اور واقعات و تجربات بھی حذف کر دیے ہیں جن کے باعث ان کی شخصیت کے بنیادی عناصر بچہ ٹین کا سپاہی اور جنگجو سورما (۱۳) تشکیل پاتے ہیں۔

مثال کے طور پر پہلے ایڈیشن کے صفحہ نمبر ۲۶، ۲۷ اور ۱۱۷، ۱۱۸ پر بیان کردہ علی احمد اور چاناں کے باہمی تعلق سے متعلق ساری باتیں اور واقعات تیسرے ایڈیشن میں سے حذف کر دیے ہیں اس طرح ایک طرف تو چاناں کا کردار مکمل طور پر ختم ہو گیا ہے (لیکن آخر میں دی گئی فہرست میں چاناں کا نام موجود ہے) دوسری طرف علی احمد کی کردار کے تشکیلی عناصر میں سے بچہ اور ٹین کے سپاہی کے عناصر کا معنوی سیاق و سباق نظروں سے اوجھل ہو کر ابہام کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔

علاوہ ازیں ایلی کی ذہنی اور جذباتی قربت سب سے زیادہ ہاجرہ، شہزاد اور سادی سے ہے ان کرداروں کے حوالے سے ناشائستہ بیانات اور تبصروں کے ساتھ ساتھ ان کی شخصیت کے منفی پہلوؤں کو بھی قلم زد کر دیا۔

مثال کے طور پر ہاجرہ (والدہ) ایک صابر و خدمت گزار اور راضی بہ رضا عورت کے روپ میں نظر آتی ہے۔لیکن پہلے ایڈیشن کے صفحہ نمبر ۱۲۶ پر درج شدہ واقعات و بیانات میں اس کا طرزِ عمل ان ''قدسی'' اوصاف کے بر عکس ہے اس کی ایلی کو دوھیالی رشتہ داروں سے متنفر کرنے کی کوشش یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ بھی عام عورتوں کی طرح ظلم سہنے اور خود رحمی کا شکار ہونے کے باوجود مختلف انتقامی حربوں سے حاصل شدہ وقتی فتح کی سفلی خوشی (Mean Pleasure) سے سرشار ہونے کی کوشش کرتی ہے تیسرے ایڈیشن میں ان باتوں کا حذف کرنا ایک اور سمت بھی

اشارہ کرتا ہے کہ والد کی طرح والدہ کے کردار کے مجموعی تأثر میں بھی تضحیک کا عنصر پیدا نہ ہو اور یہ بھی کہ ہاجرہ کا جو امیج کا تأثر مفتی کے لکھے گئے والدہ کے خاکے ''باندی'' میں بنا ہے اس میں دراڑیں نہ پڑیں، یہ مفتی کی شعوری کوشش یوں بھی محسوس ہوتی ہے کہ علی احمد کی تیسری بیوی اور ایلی کی سوتیلی والدہ شمیم بھی اس نوعیت کے بے ضرر انتقامی حربوں سے خود کو افسردہ سی تسلی دینے کی کوشش کرتی ہے، لیکن مفتی نے ان واقعات کو جوں کا توں برقرار رکھا ہے۔

اسی طرح سادی جس کی محبت ''علی پور کا ایلی'' کے تخلیقی محرکات میں سے ایک ہے۔

''ایلی کا کہنا ہے کہ یہ کتاب ہی نہیں بلکہ ایک خط ہے جو اس نے سادی اور عالی کے نام لکھا ہے بری الذمہ ہونے کے لیے نہیں بلکہ اعترافِ جرم کے لیے'' (۱۳)

اس تعلق میں حرام کی دلآویز آمیزش ہمیشہ شامل رہی، اسی لیے سادی سے متعلق جمال کی زبانی کہے گئے یہ غیر مہذب الفاظ کارج کر دیے۔

''اچھا وہ قہقہہ مار کر ہنسا تو آم مل جائیں گے کیا کھانے کو' یار ایسے قلمی آم ہیں کہ تمہیں کیا بتاؤں۔'' (ص ۵۵۲)

شہزاد سے مفتی کا تعلق کثیر الجہتی ہے وہ اس کا عشق ہے اس کی بیوی اور عکسی کی ماں ہے یہ سارے حوالے احترام کے ہیں لیکن عکسی کی ماں کا حوالہ سب سے زیادہ توانا اور محترم ہے۔ اس لیے مفتی نے شہزاد کے کردار اور زندگی سے متعلق بیشتر مقامات پر کڑوا سچ بولنے کے باوجود بعض مقامات پر اس کی شخصیت کے چند گوشوں کو نفیس پردوں میں لانے کی کوشش کی ہے (ص ۲۴۷) اور بعض مقامات پر لہجے کی درشتگی اور بیان کی کثافت کو کم کرنے کی کوشش کی ہے اور اس طرح کے بیانات حذف کر دیے ہیں اگرچہ ان جملوں کے خارج کر دینے سے ذہنی و جذباتی کیفیات کی اظہار کا بے ساختہ پن مجروح ہوا۔

۱ ''اگر وہ اس کا فیصلہ کرتا تو اسے تسلیم کرنا پڑتا کہ دونوں میں سے ایک کے ساتھ کا تعلق ہوس پر مبنی تھا۔'' (ص ۷۶۳)

۲ ''اس کا جی چاہتا تھا کہ چلا کر کہے تمہیں شرم نہیں آتی ذلیل فاحشہ۔۔۔۔۔'' (ص ۹۳۰)

سماجی اخلاقی دباؤ کے علاوہ ایک خاص قسم کی سیاسی فضا کا جبر اور ایک ٹھیکیدارانہ مزاج کے حامل طبقے کا رویّہ بھی ''علی پور کا ایلی'' کے تحقیقی رویوں میں احتیاط کا رنگ شامل کرتا ہے۔ ''علی پور کا ایلی'' کے تیسرے ایڈیشن کا پیش لفظ ۱۹۸۴ء کا تحریر کردہ ہے۔ یعنی متن پر نظر ثانی کا زمانہ بھی اس کے آس پاس کا ہے اور عزت نفس کو کچل دینے

والیاس تعزیری سیاسی فضا میں مفتی جیسے بے دھڑک فنکار کا اس طرح کے تأثرات کو حذف کرنا یا تبدیل کرنا بڑا معنی خیز ہے۔

۱ ''اسے قطعی طور پر علم نہ تھا کہ عید کی نماز میں کیا پڑھا جاتا ہے جنازے کی نماز میں پڑھتے ہوئے تو وہ کئی بار رکوع میں چلا جاتا تھا۔'' (ص ۸۵۶)

۲ ''اسلام کے لیے اس کے دل میں کوئی جذبہ نہ تھا۔'' (ص ۱۱۶۰)

۳ ''آیا رام دین سا مسلمان تھا یا محمد علی جناح سا'' (ص ۱۱۶۴)

افراد اور مذہب کے علاوہ خاص علاقائی پسِ منظر کے مزاج کے متعلق عمومی بے لاگ مگر دلآزاری کا سبب بننے والی آراء کو بھی حذف کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر لاہور سے متعلق اس طرح کے تبصروں کو قلم زد کر دیا ہے۔

۱۔ ''پھر وہ شہر جہاں لوگ یوں دیوانہ وار دوڑ رہے تھے جیسے پاگل خانے سے چھوٹ کر آئے ہوں توبہ ہے۔'' (ص ۱۴۶)

۲۔ ''جہاں لوگ اندھوں کی طرح اپنی ہی لاٹھی میں کھوئے رہتے ہیں۔'' (ص ۱۴۹)

ایلی کی سرگزشت بیان کرتے ہوئے جن مالی مصائب کا ذکر ''بدحالی'' (۱۵) کے ذیلی عنوان کے تحت کیا گیا ہے ان سے خود رحمی کی کیفیت ہویدا تھی اور اعلیٰ فن پارے میں اس نوع کے رقت انگیز پہلو اس کی عظمت پر دھبہ بنتے ہیں لیکن دوسری طرف خود رحمی کا شکار کردار کی شخصیت اور نفسی تفہیم میں بھی مدد ملتی ہے۔ آپ بیتی کا اعتراف کرنے کے بعد مفتی نے ان واقعات کو خارج کر دیا ہے۔ ان واقعات کو خارج کرنے سے سوانحی ناول کا جذباتی پہلو تو متوازن رہا ہے لیکن ایلی کی شخصیت اس کی کمزور جہت کا ذکر حذف کرنے سے اس کی مکمل نفسیاتی تفہیم میں رکاوٹ بھی پیدا ہوتی ہے اس کے ساتھ ساتھ مفتی ایلی کے بارے میں وہ جملے اور واقعات بھی تبدیل یا حذف کیے ہیں جو اس کی عزت نفس یا انا پر ضرب لگاتے تھے یا پھر اس کو غیر مہذب ثابت کرتے تھے۔ مثلاً

☆ پہلا ایڈیشن ☆	☆ تیسرا ایڈیشن ☆
کئی ایک دن اس کی شخصیت کے سحر سے محسور رہا (ص ۱۳۳)	کئی ایک دن اکھڑا اکھڑا رہا (ص ۱۱۰)
چھوٹی لڑکیوں میں نہ جانے کیوں وہ بات نہ تھی (ص ۱۳۳)	چھوٹی لڑکیوں میں اسے خود کوئی دلچسپی نہ تھی (ص ۱۱۱)

ہوں تو اب ہم پر کتے ہیں حضور	ہوں تو بات اب یہاں تک آ پہنچی
(ص۴۰۹)	(ص۳۵۳)
بے وقوف وہ غصے میں بھونکنے لگا کیسی بات کہہ دی	لاحول ولاقوۃ وہ غصے میں پھنکارا
(ص۹۹۰)	(ص۸۶۳)

عجز کے پیکر مفتی کا یہ رویہ بھی قابل غور ہے۔

''علی پور کا ایلی'' کی تیسری اور اس کے بعد کی اشاعتوں میں کی گئی بیشتر تبدیلیاں زبان و بیان سے متعلق ہیں قیاس اغلب ہے کہ آدم جی ادبی ایوارڈ کے فیصلے کے وقت اس کتاب کا انعام نہ ملنے کی ایک وجہ اس کی زبان و بیان کا اہل زبان کے محاورہ اور روزمرہ کے عین مطابق نہ ہونا بھی تھا اور اس کی نشاندہی اُردو ادب میں ایک چونکا دینے والی تخلیق کا اضافہ کرنے زعم میں سرشار تخلیق کار کیلئے سانحے سے کم نہ تھی اس لیے یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس تنقید کو مفتی نے دل پر لے لیا اور پھر زبان اور بیان کے اعتبار سے اس کا جائزہ اتنی باریک بینی سے لیا کہ کم و بیش اس کے ہر صفحے پر اس حوالے سے کوئی نہ کوئی تبدیلی یا ترمیم ضرور کی گئی ہے کہیں روزمرہ اور محاورہ کو درست کیا گیا ہے گرامر کے قواعد و ضوابط کو نبھانے کو کوشش بھی نظر آتی ہیں اس کے علاوہ اضافی الفاظ یا جملے جو عبارت کے حسن اور ادبیت کو مجروح کرتے تھے حذف کر دیئے ہیں غیر ضروری تشریحی انداز کی بجائے ایمائی انداز سے لب و لہجہ زیادہ افسانوی ہو گیا ہے۔ مثلاً

☆ پہلا ایڈیشن ☆	☆ تیسرا ایڈیشن ☆
ایک یہ راز فاش کرتا کہ بابو سمیع کے لڑکے اعظم بیگ کی بیوی کی کس سے آشنائی ہے۔	ایک یہ راز فاش کرتا ہے بابو سمیع کے لڑکے اعظم بیگ کی بیوی کی آنکھیں اتنی متکلم کیوں ہیں؟
(ص۲۳)	(ص۲۲)
وہ ایلی کی طرف دیکھ کر اسی خوابیدہ انداز سے کہتا	وہ ایلی کی طرف دیکھ کر اسی محروم انداز سے کہتا
(ص۱۳۲)	(ص۱۱۰)

ہم تو صائب الزہین ہیں (۷۹۲)	ہم تو دانش ور ہیں (ص ۶۷۷)
اپنے آپ سے بھی دھوکا کر رہے ہیں (ص ۹۶۷)	خود کو دھوکہ دے رہے ہیں (ص ۸۴۱)

اس طرح لہجے اور زبان کو اکثر مقامات پر درست کرنے کی کوشش نظر آتی ہے اگرچہ ایسا ہر جگہ نہیں ہے لیکن تخلیق کار کے کانشس (Concsious) ہونے کی شہادت ضرور ملتی ہے۔

☆ پہلا ایڈیشن ☆	☆ تیسرا ایڈیشن ☆
عمر بھر کسی کی خدمت گذاری میں صرف کر سکتی تھی۔ (ص ۶۴)	عمر بھر کسی کی خدمت گذاری میں بسر کر سکتی تھی (ص ۵۶)
کتنا بڑا جوان تھا (۸۱)	کتنا بھرپور جوان تھا (ص ۶۸)
کس قدر جوان تھا (ص ۹۳)	کتنا بھرپور جوان تھا (ص ۷۸)
ایلی نے جھرجھری محسوس کی (ص ۱۰۴)	ایلی نے جھرجھری لی (ص ۸۷)
کوشش میں مشغول ہو جاتا (ص ۱۱۶)	کوشش میں لگ جاتا (ص ۹۸)
ایلی کو یقین نہ پڑتا (ص ۲۳۹)	ایلی کو یقین نہ آتا (ص ۲۰۰)
فرحت غصے سے بھر گئی (ص ۹۹۶)	فرحت غصے سے لال ہوگئی (ص ۸۶۷)

یہ تبدیلیاں اِس لحاظ سے تو زبان و بیان کی غلطی میں شمار نہیں کی جانی چاہیے کہ فکشن میں زبان کا اٹوٹ تعلق اس کے Locale سے بھی ہوتا ہے جو جواقعات کا مکانی دائرہ تشکیل دیتا ہے اور کردار اس پس منظر سے اپنا رشتہ استوار اور برقرار رکھتے ہوئے اپنے جذبات واحساسات یا خیالات کا اظہار کرتے ہیں اگر اس مکانی پس منظر یا سیاق وسباق سے ہٹ کر کرداروں کی زبان کو فصیح و تبلیغ بنانے کی کوشش کی جائے تو لب و لہجے کا غیر فطری پن واقعیت کو مجروح کرتا ہے مفتی نے کرداروں کی زبان کی نسبت کیفیات و واقعات کے بیانات (Narration) میں زیادہ تبدیلیاں کی ہیں جن کا تعلق خاص طور پر تخلیق کار کے اندازِ بیان اور قدرت زبان سے تھا۔

اسی لیے عبارت کے حسن، جامعیت روانی اور بے ساختگی کو دوچند کرنے کیلئے بیشتر مقامات پر ضمائر حذف کر

دیئے ہیں۔ ''وہ''، ''اس کا''، ''اسے'' وغیرہ کی تکرار کو ختم کرنے سے ایک طرف تو پیرایہ بیان کی پختگی میں اضافہ ہوا ہے دوسری طرف واقعات کے سیاق وسباق میں طے شدہ باتوں کی وضاحت کا بھدا پن بھی دور ہوگیا اس حسن و پختگی کو برقرار رکھنے کیلئے بیان میں زمانے کی اکائی کی طرف بھی توجہ کی ہے جس سے عبارت اور معنوی اور صوری میں تسلسل پیدا ہوگیا ہے۔ مثلاً

☆ پہلا ایڈیشن ☆	☆ تیسرا ایڈیشن ☆
سرسبز درخت جھولنے لگے خاکستر نیلے لڑھکنے لگے سڑک بھورے فیتے کی طرح چل رہی تھی۔	سرسبز درخت جھوم رہے تھے خاکستری ٹیلے لڑھک رہے تھے سڑک بھورے فیتے کی طرح چل رہی تھی۔
(ص ۱۴۳)	(ص ۱۱٦)

بے معنی اُکا دینے والی جذباتیت اور رومانویت کے مظہر لایعنی جملوں میں ترمیم کر کے زبان کو عام زندگی کی حقیقت پسندانہ فضا سے ہم آہنگ کر دیا ہے اور لب و لہجے کی افسانویت پر بھی اثر نہیں پڑا۔

☆ پہلا ایڈیشن ☆	☆ تیسرا ایڈیشن ☆
چھت کو تکا کرتی	چھت کی طرف دیکھتی تھی
(ص ٦۲)	(ص ۵۴)
نو واردہ کمرے اور باورچی خانے کے درمیان کھو جاتی۔	نوارہ کمرے اوقر باورچی خانے کے درمیان لٹک جاتی
(ص ۸۳)	(ص ۷۰)
وہ خلا کو ارمان بھری نگاہوں سے گھورتا رہتا۔	وہ خلا میں حسرت بھری نگاہوں سے گھورتا رہتا۔
(ص ۱۲۸)	(ص ۱۰۷)

اس وقت اس میں ایک ایسی قسم کی زندگی کروٹ لیتی	اس وقت اس کی کیفیت یوں ہوتی
(ص۷۹۰)	(ص۶۷۶)

زبان اور بیان سے متعلق ان تمام ترامیم کے باعث ناول کے لسانی ڈھانچہ اور صوری ساخت یادہ دل کش اور جاذب نظر ہوگئی ہے۔

''علی پور کا ایلی'' میں تیسری نوعیت کی تبدیلیاں فنی طریق کار سے متعلق ہیں اور یہ زیادہ تر ناول کے پلاٹ کی خارجی صورت میں نظر آتی ہیں۔ مثلاً ابواب کی تعداد از سر نو متعین کی گئی ہے پہلے اور دوسرے ایڈیشن میں یہ تعداد ۱۷ ہے لیکن تیسرے اور اس کے بعد کے ایڈیشنوں میں ان کو ۱۹ کر دیا گیا تعداد کی یہ تدیلی متنی اضافے کی بدولت نہیں بلکہ ابواب کی تقسیم میں تبدیلی کے باعث ہے۔

مثلاً تین ابواب (باب نمبر ۵، ۶، ۷) کے متن کو ۵ ابواب میں (باب نمبر ۵، ۶، ۷، ۸، ۹) میں منقسم کر دیا۔ یوں مذکورہ بالا ابواب کی طوالت کو کم کر کے زیادہ جامع بنانے کی سعی نظر آتی ہے اس کے علاوہ مختلف ابواب کے عنوانات بھی تبدیل کر دیئے ہیں مثال کے طور پر باب نمبر ۱ کا عنوان گرد و پیش کی بجائے علی پور کا ایلی۔ باب نمبر ۳ کا عنوان شباب کی بجائے بیداریاں باب نمبر ۴ کا جوانی و ویرانی کی بجائے شہزاد باب نمبر ۵ کا گوگل کے بن بجائے سانوری کر دیا ہے اسی طرح باب نمبر ۶، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲ اور ۱۷ کے عنوانات بھی تبدیل کر دیئے۔ عنوانات کی یہ تبدیلی رومانیت سے حقیقت کی طرف ایک جست دکھائی دیتی ہے۔

اس کے علاوہ ہر باب میں ذیلی عنوانات قائم کر کے واقعات اور کرداروں کی پیش رفت دکھائی ئی ہے۔ ان ذیلی عنوانات کو یا تو تبدیل کر دیا گیا ہے یا ان کے مندرجات کی جگہ تبدیل کر کے کسی اور عنوان کے تحت کر دیا ہے۔ بعض عنوانات کو مکمل طور پر حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ بعض حصے نا شائستہ ہی نہیں بلکہ غیر ضروری بھی محسوس ہوتے تھے اور ایلی کی زندگی میں کوئی نمایاں تبدیلی لانے یا اثر ڈالنے کا موجب نہیں بنے۔ مثلاً باب نمبر ۷ کا ذیلی عنوان ''ریت میں ناؤ'' ۔۔۔۔۔ اس طرح کے واقعات ناول کی ضخامت میں تو اضافہ کرتے ہیں لیکن اس کے حسن و معنی میں نہیں اس لیے ایسے واقعات کو خارج کرنے سے ناول کے لاٹ کی خارجی یا باطنی ساخت میں کوئی فرق نہیں پڑا۔

پلاٹ کی تراش خراش سے متعلق یہ تبدیلیاں چونکہ بڑی دیدہ ریزی کے ساتھ جائزہ لینے کے بعد کی گئی ہیں اس لیے فنی تعمیر و تشکیل کے حوالے سے یہ تبدیلیاں زیادہ معنی خیز اور جامع ہیں۔

لیکن یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ جن داخلی تفصیلات کونظر ثانی کی ضرورت تھی ان کی طرف توجہ نہیں کی گئی آپ بیتی کوسوانحی ناول کے فریم میں بیان کرنے کی وجہ سے اصل کرداروں پر فرضیت کا پردہ ڈالا لیکن مختلف مواقع پر ایک ہی کردار کے مختلف نام لکھے اس سے جو کنفیوژن پیدا ہوتا ہے اس کو دور کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ مثال کے طور پر پھوپھی زاد بہن رابعہ کے بیٹے کا نام پہلے ساحر اور بعد میں عماد بتایا ہے۔ اس طرح خالہ زاد بہن کلثوم کا نام آغاز میں زبیدہ بیان کیا گیا ہے۔ ساجو اور راجو کی ماں کا نام پہلے لطیفن لکھا بعد میں رحیمن۔

اسی طرح بیان کی روانی میں بعض کرداروں کے اصل نام بھی لکھ دیئے مثلاً پھوپھا فیروز کا نام ظہور اس کے علاوہ بعض غلط العام الفاظ کی تصحیح سوائے ایک دو مقام کے کہیں اور نہیں کی گئی۔ مثلاً طوائف کا ذکر اس ناول میں بے شمار مقامات پر ہے لیکن ہر جگہ طائفہ ہی لکھا ہے صرف ایک دو جگہوں پر اس کو درست املاء میں لکھا ہے واقعاتی تکرار پر بھی توجہ نہیں دی گئی۔

ایک اور دلچسپ بات یہ ہے کہ پہلے (دوسرے) ایڈیشن پر نظر ثانی بے حد باریک بینی سے کی گئی اور کم و بیش تمام امکانی دراڑوں کو بھرنے کی کوشش کی گئی لیکن تیسرے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد اس پر نظر ثانی ہر گز نہیں کی گئی اس لیے کتابت (کمپوزنگ) کی بے شمار غلطیاں اس میں موجود ہیں اور یہ تعداد میں اتنی زیادہ ہیں کہ ان کی بھی ایک طویل فہرست مرتب کی جاسکتی ہے۔ ان کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے کہ بے شمار مقامات پر پورا پورا جملہ شائع ہونے سے رہ گیا ہے جس سے عبارت میں خلا پیدا ہو گیا ہے اور اس خلا کے باعث لایعنیت اور ابہام۔۔۔۔ یعنی الفاظ کی کتابت (کمپوزنگ) کی غلطی کے باعث پوری عبارت کا تاثر خراب ہو جاتا ہے یہ غلطی بعض عنوانات میں بڑی نمایاں ہے مثلاً آخری باب کے ذیلی عنوان میں ''مشلمان'' کو ''مشملات'' (۱۶) لکھا گیا ہے اور افسوسناک امر یہ ہے کہ بعد کے تمام ایڈیشنز میں تیسرے ایڈیشن کی ان تمام غلطیوں کو جوں کا توں برقرار رکھا گیا ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ ''علی پور کا ایلی'' کو ایک اور طویل دہدہ ریز نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

حوالہ جات

۱۔ جاوید چودھری، ’’سیدھی لکیر ٹیڑھی لکیر‘‘، مشمولہ اُردو ادب کا مفتی، مرتبہ محمد صدیق راعی، ص ۷۹، مطبوعہ ولی سنز اینڈ کمپنی لاہور، طبع اوّل، ۱۹۹۸ء

۲۔ ممتاز مفتی پیش لفظ ’’علی پور کا ایلی‘‘، مطبوعہ داستان گو مال روڈ لاہور، طبع اوّل، ۱۹۶۱ء

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً ایضاً مکتبہ میری لائبریری لاہور، طبع دوم، ۱۹۶۹ء

۵۔ ایضاً ایضاً مکتبہ میری لائبریری لاہور، بع دوم، ۱۹۶۹ء

۶۔ ایضاً ’’باتیں ملاقاتیں‘‘، انٹرویوز انتظار حسین، روزنامہ ’’مشرق‘‘ لاہور، ۱۷/ اکتوبر ۱۹۷۶ء

۷۔ ایضاً پیش لفظ ’’علی پور کا ایلی‘‘، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، طبع سوم، ۱۹۹۱ء

۸۔ ایضاً کتاب کی بات ’’الکھ نگری) ص ۱۱، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۹۲ء

۹۔ ایضاً ’’الکھ نگری‘‘، ص ۱۷۲

۱۰۔ ایضاً پیش لفظ ’’علی پور کا ایلی‘‘، مطبوعہ الفیصل لاہور، طبع پنجم، ۱۹۹۵ء

۱۱۔ ایضاً ’’الکھ نگری‘‘، ص ۷۰۶

۱۲۔ ایضاً ایضاً ص ۷۰۷

۱۳۔ ایضاً ’’علی پور کا ایلی‘‘، ص ۲۵

۱۴۔ ایضاً ’’پیش لفظ ’’علی پور کا ایلی‘‘، طبع دوم،

۱۵۔ ایضاً ’’علی پور کا ایلی‘‘، ص ۷۰۳ تا ۷۰۵

۱۶۔ ایضاً ایضاً ص ۱۰۴۱

اردو ناول میں انسانی حقوق اور طبقاتی کشمکش کا شعور

ڈاکٹر صلاح الدین درویش*

Abstract

This research paper deals with the situation of human rights and class conflicts as shown in the tradition of Urdu Novel. The first part of the paper presents theoretical discussion on human rights. In the second part the works of the novelists like Nazir Ahmed, Hadi Ruswa, Prem Chand, Krishan Chander, Qurat-ul-ain Hyder, Anees Nagi, Intzar Hussain, Abdullah Hussain and Tarar have been analyzed in the light of their deep concern with the human rights and class conflict. The paper ends with the conclusion that these writers have been successful in their attempt to discuss these issues in their works.

انسانی حقوق سے مراد حقوق کا وہ مجموعہ ہے کہ جس کے تحت کسی بھی ریاست کی انتظامیہ اور مقنّنہ کو اپنی من مانی کرنے سے روکا جاتا ہے۔ کسی بھی ریاست کی انتظامیہ اور مقنّنہ کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ انسانی حقوق سے ماورا ہو کر انسانی تہذیب اور تمدن میں ناانصافی اور ظلم کو روا رکھے۔ عدلیہ کا یہ فرض تسلیم کیا جاتا ہے کہ انسانی عزت و وقار کے ضامن انسانی حقوق کے اس مجموعے کے پیشِ نظر انسانی اور شہری آزادیوں کے شفاف تصور کو مسلسل اجاگر کرتی رہے۔ تاکہ شہریوں کو قانونی طور پر تحفظ بھی حاصل ہو اور وہ اپنی تمام تر شہری آزادیوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے بنیادی انسانی حقوق کے پیشِ نظر اپنی شخصیت اور کردار کی نشو ونما کر سکیں۔ رنگ، نسل، زبان، مذہب یا کسی بھی مسلک کی بنیاد پر ان حقوق کی فراہمی میں امتیاز نہیں برتا جا سکتا۔ ریاستی قوانین اور دساتیر ان انسانی حقوق کو تحفظ فراہم کرتے ہیں۔ حکومتی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ عوام کا بھی یہ فرض سمجھا جاتا ہے کہ وہ ملکی قوانین کا احترام کریں، ریاستی معاملات میں تعاون کا رویہ اختیار کریں اور صحت مند معاشرے کی تکمیل کے لئے اپنا مؤثر کردار ادا کریں۔

انسانی حقوق کا عالمی تصور طے شدہ ہے۔ اقوام متحدہ کا انسانی حقوق کا چارٹر عالمی انسانی حقوق کے تصور کو اجاگر کرتا ہے۔ اقوام متحدہ کے تمام ممبر ممالک کو اس بات کا پابند بنایا گیا ہے کہ وہ اپنے اپنے معاشروں میں انسانی حقوق کے عالمی چارٹر کی فہرست میں دیئے گئے تمام انسانی حقوق کو ریاستی، آئینی اور قانونی سطح پر تحفظ بھی فراہم کریں گے اور انہیں قابلِ اعتماد بنائیں گے۔ اس چارٹر کی تمہید میں واضح کر دیا گیا ہے کہ ہر انسان کی عزت اور حرمت اور

* استاد شعبۂ اُردو، گورنمنٹ فیڈرل کامرس کالج، H/8، اسلام آباد۔

انسانوں کے مساوی اور نا قابل انتقال حقوق کو تسلیم کرنا دنیا میں آزادی انصاف اور امن کی بنیاد ہے۔انسانی حقوق سے لاپرواہی اوران کی بے حرمتی کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ تمام تر انسانی آزادیاں سلب ہو جائیں گی۔اسی لئے یہ ضروری قرار دیا گیا کہ انسانی حقوق کو قانون کی عملداری کے ذریعے یقینی بنایا جائے۔ورنہ انسان خود ہی مجبور ہوکر جبر اور استبداد کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہو جائے گا۔اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کے اعلان میں ممبر ممالک پر زور دیا گیا ہے کہ:

''انسانی حقوق کا یہ عالمی منشور تمام اقوام کے واسطے حصول مقصد کا مشترک معیار ہوگا تا کہ ہر فرد اور معاشرے کا ہر ادارہ اس منشور کو ہمیشہ پیش نظر رکھتے ہوئے تعلیم و تبلیغ کے ذریعے ان حقوق اور آزادیوں کا احترام پیدا کرے گا اور انہیں قومی اور بین الاقوامی اقدامات کے ذریعے ممبر ملکوں میں اور اُن قوموں میں جو ممبر ملکوں کے ماتحت ہوں' منوانے اور اِن پر عمل کروانے کے لئے بتدریج کوشش کرے گا''۔(1)

انسانی حقوق کے اس عالمی منشور پر عمل درآمد ظاہر ہے کہ تمام ممبر ممالک میں بیک وقت اور ایک ہی جیسا نہیں ہوسکتا۔تاہم ان حقوق کے تحفظ کے لئے کی جانے والی ہر کوشش کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ہر معاشرہ اپنی اقدار' روایات' سیاسی اور معاشی نظام کے حوالے سے اپنے خاص معروضی تقاضے رکھتا ہے اور انہی تقاضوں کے تابع ہی انسانی حقوق کے عالمی منشور پر عمل درآمد ممکن ہے۔غرض عالمی انسانی حقوق کا منشور تمام دنیا کے لئے ایک معتبر ترین دستاویز ہے اور دنیا بھر کے ممالک اور ان کے ریاستی دساتیر میں ان بنیادی انسانی حقوق کو بنیادی اہمیت دی جاتی ہے۔ہر ریاستی آئین میں اقوام متحدہ کے انسانی حقوق کے منشور کو سراہا جاتا ہے اور اِس منشور کی شقوں کو قوانین کا حصّہ بنانے کا خاص اہتمام بھی کیا جاتا ہے۔مثال کے طور پر اسلامی جمہوریہ پاکستان کے ۱۹۷۳ء کے دستور کے حصہ دوم میں ''بنیادی حقوق اور حکمت عملی کے اُصول'' کی ذیل میں اس بات کی نشاندہی یوں کی گئی ہے:

''آئین میں حقوق انسانی اور بنیادی آزادی کو تسلیم کیا گیا ہے اور ان حقوق کے احترام اور اسی سلسلے میں باہمی تعاون پر زور دیا گیا ہے اور زبان' نسل اور مذہب کی بنیاد پر کسی کے حقوق سلب نہیں کیے گئے۔آئین نے ان طریقوں اور ذریعوں کو بھی بیان کیا ہے کہ جن کے ذریعے ان حقوق کا عملی نفاذ کیا جا سکتا ہے۔اس غرض سے دستور نے شہریوں کو وہ تمام بنیادی حقوق دیئے ہیں جو اقوام متحدہ کے عالمی انسانیت کے منشور سے منطبق ہیں۔لہٰذا وہ تمام

قوانین جو اِن حقوق سے کسی بھی طرح متصادم ہوں دستور کی رو سے نا جائز ہیں اور انہیں عدالت میں چیلنج کیا جا سکتا ہے''۔(2)

انسانی حقوق کے عالمی منشور میں انفرادی، معاشرتی، معاشی، شہری، سیاسی اور بین الاقوامی انسانی حقوق کا مکمل احاطہ کیا گیا ہے۔اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کے اعلان میں جن ۳۰ دفعات کا ذکر کیا گیا ہے یہ دفعات انسانی حقوق کی ایک مؤثر فہرست پیش کرتی ہیں۔ان دفعات کی رو سے تمام انسان آزادی، حقوق اور حرمت کے اعتبار سے برابر پیدا ہوتے ہیں۔انہیں ضمیر اور عقل کی دولت حاصل ہے، رنگ، نسل، زبان، جنس، مذہب، سیاسی نظریے، دولت، قومیت یا خاندانی حیثیت کی بنا پر انسانی حقوق کی فراہمی میں امتیاز نہیں کیا جا سکتا، ہر شخص کو اپنی ذات، زندگی اور ذاتی تحفظ کا حق حاصل ہے، غلامی کی ہر شکل کو کالعدم قرار دیا گیا، کسی بھی شخص کو ذلت آمیز سزا نہیں دی جا سکتی، ہر شخص کا یہ حق ہے کہ اس کی قانونی حیثیت کو تسلیم کیا جائے، قانون کی نظر میں سب برابر ہیں، کسی شخص کو بلاوجہ گرفتار، نظر بند یا جلا وطن نہیں کیا جا سکتا، ہر شخص کی نجی زندگی، خانگی زندگی، گھر بار اور خط و کتابت میں عدم مداخلت کو قانونی تحفظ حاصل ہوگا، ہر شخص کو اندرون ملک اور بیرون ملک نقل و حرکت یا مستقل سکونت کا مکمل حق حاصل ہوگا، ہر شخص کو قومیت کا حق حاصل ہے اور کسی کو اس حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا، نسل، قومیت یا مذہب کی بنیاد پر بالغ مردوں اور عورتوں کو شادی بیاہ کے معاملے میں تحفظ حاصل ہے، ہر شخص ملکیت کا حق رکھتا ہے، ہر انسان کو آزادی فکر، آزادی ضمیر اور آزادی مذہب کا پورا حق ہے، اس حق میں مذہب یا عقیدے کو تبدیل کرنے اور اجتماعی یا انفرادی طور پر خاموشی سے یا کھلے بندوں اپنے عقیدے کی تبلیغ، اس پر عمل اور اس کی عبادات اور رسومات پوری کرنے کی آزادی بھی شامل ہے، ہر شخص آزادی رائے کا حق رکھتا ہے اور انجمن سازی کر سکتا ہے، عوامی رائے دہی حکومت کے اقتدار کی بنیاد ہوگی، ہر شخص کو بے روزگاری کے خلاف تحفظ کا حق ہے، ہر شخص کو آرام کرنے اور فرصت کے لمحات خوشگوار طریقے سے گزارنے کا حق رکھتا ہے، ہر شخص کو صحت، تعلیم، مکان، خوراک کی سہولتوں کا حق حاصل ہے، ہر شخص اپنی قومی ثقافتی زندگی میں آزادانہ حصہ لینے، فنون لطیفہ سے مستفید ہونے اور سائنسی، ادبی و فنی کتب کی تصنیف کا حق رکھتا ہے، یہ حقوق اور آزادیاں کسی حالت میں بھی اقوام متحدہ کے مقاصد اور اصولوں کے خلاف عمل میں نہیں لائی جا سکتیں۔اسی طرح معاشی، معاشرتی، سیاسی اور ثقافتی حقوق کو بھی بین الاقوامی میثاق کی تفصیلات میں شامل کر دیا گیا ہے۔

علاقائی و عالمی امن، رواداری، روشن خیال معاشرے کی ترویج، انصاف اور ہر نوع کی شہری آزادیوں کے حوالے سے انسانی حقوق کے عالمی منشور میں جتنی بھی دفعات شامل کی گئی ہیں وہ انسانی عظمت، عزت اور وقار کی

ضامن ہیں۔اس منشور میں انسان کوکلیدی حیثیت حاصل ہے۔اس کا موضوع بلاتفریق رنگ،نسل،مذہب،زبان اور عقیدے کے بنی نوع انسان کی بہتری ہے۔اس منشور کو ہم خالصتاً انسان دوست منشور قرار دے سکتے ہیں جو انسان دوستی کے تمام جملہ تقاضوں سے ہم آہنگ ہے۔

انسان دوستی کی تحریک اورنظریے کا بنیادی موضوع بھی انسانی حقوق ہیں۔یہ انسانی حقوق ہی ہیں کہ جن کے حصول کے باعث انسان معاشرے میں بطور''انسان''اپنا معاشرتی اور کائناتی مقام پا سکتا ہے۔انہی حقوق کے فراہمی کی نتیجے میں انسان اپنے فرائض سے بھی آگاہ ہوتا ہے۔حقوق کی عدم دستیابی کے باعث انسانی فرائض کا تصور بھی فنا ہوجاتا ہے۔انسانی تاریخ کے ارتقاء کے باعث ہراس مہذب معاشرے میں کہ جو خود کو مہذب ہی کہلاتا ہو اس معاشرے سے ہرانسان دوستی کی تحریک یہ توقع رکھتی ہے کہ وہاں انسانی حقوق کو قانونی تحفظ حاصل ہوگا۔اس اصول کے پیش نظر جو بھی معاشرہ جتنے زیادہ انسانی حقوق کی دستیابی کا مظہر ہوگا وہ اسی قدر مہذب اور اعلیٰ انسانی اخلاقیات اقدار اور روایات کا حامل سمجھا جائے گا،اسی طرح جس معاشرے میں انسانی حقوق کی جس قدر پامالی ہوگی وہ معاشرہ بھی اسی قدر غیر مہذب کہلائے گا اور ایسا معاشرہ اعلیٰ انسانی اخلاقیات،اقدار اور روایات سے بھی اسی قدر محروم سمجھا جائے گا۔انسانی حقوق کا تحفظ ہی کرہ ارض پر بسنے والے کروڑوں انسانوں کے خوشگوار،صحت منداور روشن مستقبل کی اُمید ہے۔پس انسان ہی کو انسان کا نجات دھندہ سمجھا جاتا ہے اور یہی اصول انسانی دوستی کے نظریے کو رجائیت کا حامل بنا دیتا ہے۔

عالمی انسان دوست تحریکوں کے روح رواں پال کرٹز نے بھی اپنی کتاب "FORBIDDEN FRUIT: THE ETHICS OF HUMANISM" میں انسان دوستی کے موضوع کے لئے دس بنیادی نوعیت کے انسانی حقوق کا احاطہ کیا ہے۔اُنہوں نے اپنی اس کتاب میں دیگر اکتالیس انسانی حقوق کے مقابلے میں ان دس انسانی حقوق کو نظریہ انسان دوستی کی اساس قرار دیا ہے:

I. Right to life

1. Security and protection of one's person (freedom from fear)
2. Defense form external aggression.
3. Freedom from endangerment by the state.

II. Right to personal liberty

1. Freedom of movement and residence.
2. Freedom from involuntary servitude or slavery.
3. Freedom of thought and conscience.

4. Freedom of speech and expression.
5. Moral freedom
6. Privacy

III. Right to Health Care

IV. Freedom from want

1. Basic economic needs.
2. Right to work.
3. Care for elderty.
4. Right to leisure and relaxation.

V. Economic rights.

1. Right to own property.
2. Public property.
3. Right to organize.
4. Protection from fraud. .

VI. Intellectual and cultural freedom.

1. Free inquiry.
2. Right to learn.
3. Right to cultural enrichment.

VII. Moral equality.

VIII. Equal protection of law.

IX. The right to Democratic participation in Government.

1. Right to vote.
2. Legal right of opposition.
3. Civil liberties
4. Right of assembly and association.
5. Separation of church and state.

X. Right of marriage, family and childern."(3)

انسان دوستی کی عالمی تحریک کے تینوں منشوروں میں انسانی حقوق کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے لیکن اس حوالے سے تیسرا منشور ''HUMANIST MANIFESTO 2000'' بہت اہم ہے۔اس کے مندرجات کے ساتویں حصے میں ''A PLANETARY BILL OF RIGHTS AND RESPONSIBILITIES'' کے عنوان سے عالمی سطح پر بعض نئے احداف کو بھی شامل کیا گیا ہے۔اقوام متحدہ کے عالمی انسانی حقوق کے منشور کے نکات کو سراہتے ہوئے انسانی حقوق کے اس نئے بل میں جن دس احداف

کوشامل کیا گیا ہے اِن کے بارے میں وضاحت یہ کی گئی ہے کہ یہ احداف اکیسویں صدی کے عالمی مسائل' تقاضوں اور ترجیحات کا احاطہ کرتے ہیں اور یہ کہ یہ احداف نوع انسانی کا انسانی حقوق کے حصول کا اگلا مرحلہ ہے۔ یہ دس احداف درج ذیل ہیں:

"First we should strive to end poverty and every where and to provide advocate health care and shelter for people energuhere on the planet.

Second, we should strive to provide economic security and advocate income for everyone.

Third, every person should he protected from unwarranted and unnecessary injury, danger and death.

Fourth, individuals should have the right to live in a family unit or household of their choice, consonant with their income, and should home the right to bear or not to bear children.

Fifth, the opportunity for education and cultural enrichment should be universal.

Sixth, individuals should not be discriminated against because of race, ethic origin, nationality, culture, caste, class, creed, gender or sexual orientation.

Seventh, the principles of equality should be respected by civilized communities.

Eighth, it is the right of every person to be able to live a good life pursue happiness, achieve creative satisfaction and leisure in his or her own terms, so long as he or she does not harm others.

Ninth, individuals should have the opportunity to appreciate and participate in the arts-including literature, poetry, drama, sculpture, dance, music and song.

Tenth, individuals should not be unduly restrained,

restricted, or prohibited for exercising a wide range of personal choices." (4)

دنیا بھر کے دساتیر میں بنیادی حقوق کی فراہمی کو سب سے بڑی ریاستی' قانونی اور سماجی ذمہ داری قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ ان دساتیر میں بنیادی حقوق کو خاص اہتمام کے ساتھ شامل کیا جاتا ہے اور اس بات کی قانونی حیثیت قرار دی جاتی ہے کہ انسانی حقوق کہ جن کا اندراج ان دساتیر میں کیا جاتا ہے اُنہیں نہ صرف یہ کہ قانونی تحفظ حاصل ہے بلکہ ان بنیادی حقوق کے منافی جتنے بھی قوانین ہوں گے کالعدم قرار پائیں گے۔ اسلامی جمہوریہ پاکستان کے 1973ء کے آئین میں ان بنیادی انسانی حقوق کی ایک فہرست دی گئی ہے۔ اِس آئین کے پہلے ہی باب میں بنیادی انسانی حقوق کو آرٹیکل آٹھ تا ستائیس شامل کر دیا گیا ہے۔ بنیادی انسانی حقوق کا تحفظ آرٹیکل آٹھ کی پہلی اور دوسری شق میں یوں کیا گیا ہے:

''ا: کوئی قانون' رسم یا رواج جو قانون کا حکم رکھتا ہو' تناقص کی اس حد تک کالعدم ہوگا جس حد تک وہ اس باب میں عطا کردہ حقوق کے منافی ہو۔

۲: مملکت کوئی ایسا قانون وضع نہیں کرے گی جو بایں طور عطا کردہ حقوق کو سلب یا کم کرے اور ہر وہ قانون جو اس شق کی خلاف ورزی میں وضع کیا جائے گا اُس خلاف ورزی کی حد تک کالعدم ہوگا۔'' (5)

اسلامی جمہوریہ پاکستان کے 1973ء کے آئین میں بھی وہ تمام انسانی حقوق کہ جن کی نوعیت عالمی ہے اور جن کی حیثیت اور مقام کو ساری دنیا میں مسلمہ قرار دیا جاتا ہے ایسے تمام انسانی حقوق کی روح بدرجہ اُتم موجود ہے۔ اس آئین میں فرد کی زندگی اور آزادی کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے' ہر شخص کو گرفتاری اور نظر بندی سے تحفظ فراہم کیا گیا ہے' گرفتاری اور نظر بندی کی وجوہ سے آگاہ کیے بغیر کسی بھی فرد کے ساتھ ایسا سلوک نہیں کیا جا سکتا' غلامی اور بیگار کو شرف انسانی کے خلاف قرار دیا گیا ہے' ہر شخص کو چادر اور چار دیواری کا تحفظ فراہم کیا گیا ہے' پاکستان کے ہر شہری کو اندرون ملک آزادانہ نقل و حرکت کی مکمل آزادی حاصل ہے' ہر شخص کو جلسے جلوس اور انجمن سازی کی آزادی حاصل ہے' سرکاری ملازمین بھی کسی سیاسی جماعت میں شامل ہوئے بغیر انجمن سازی کر سکتے ہیں' تمام شہریوں کو یکساں طور پر تجارت' کاروبار یا پیشے کے اختیار کی آزادی حاصل ہے' ہر شہری کو شہری جائیداد کا حق حاصل ہے' پاکستان کے تمام شہری بلا تفریق' رنگ' نسل' مذہب' جنس' زبان قانونی طور پر مساوی حیثیت رکھتے ہیں' اسی طرح

ملازمتوں میں بھی ہر نوع کے امتیاز کے خلاف تحفظ حاصل ہے، ہر شہری اور طبقے کو اپنی زبان، رسم الخط اور ثقافت کو برقرار رکھنے اور اسے فروغ دینے کا حق حاصل ہے۔غرض 1973ء کے آئین میں پاکستان کے معروضی تقاضوں کے پیش نظر اہم ترین انسانی حقوق کا احاطہ کیا گیا ہے۔

ایک آزادانہ جمہوری روایات کے حامل معاشرے ہی میں انسانی حقوق کا شعور پنپتا ہے۔ایک ایسا معاشرہ کہ جہاں ریاستی سطح پر انسانی حقوق کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا ہے، وہاں سماجی، نفسیاتی اور ثقافتی سطح پر ایسی اقدار جنم لینے لگتی ہیں کہ جس کے باعث انسانی حقوق کی پامالی، روزمرہ معاملات کا عمومی حصہ بن جاتی ہے۔آمرانہ حکومتوں میں جب شہریوں کے بنیادی انسانی حقوق کو سلب کر لیا جاتا ہے تو ردِعمل کے طور پر معاشرے میں ایسی اخلاقیات جنم لیتی ہیں کہ جو رفتہ رفتہ انسانی عظمت کی حامل اعلیٰ قدروں کو برباد کر کے رکھ دیتی ہیں۔مثال کے طور پر تحریر و تقریر پر پابندی کے باعث مئوثر تنقید کا سائنسی، نظریاتی اور اخلاقی نظام بگاڑ کا شکار ہو جاتا ہے۔گھٹن کا ماحول نفرت، بےزاری، عدم وضاحت اور متشدد انفرادی اور گروہی سوچ کو جنم دیتا ہے۔ایک انسانی سماج میں انسانوں کے مختلف طبقات بطور انسان اپنے آپ کو سیاسی اور سماجی ذمہ داریوں سے آگاہ سمجھتے ہیں، وہ اعلیٰ انسانی اقدار اور اخلاقیات کا شعور بھی رکھتے ہیں۔پس، وہ اپنے لئے اس بات کا مکمل استحقاق بھی رکھتے اور سمجھتے ہیں کہ جس بات، فیصلے، ارادے یا عمل کو انفرادی یا طبقاتی سطح پر درست سمجھتے ہیں وہ اس کا آزادانہ عملی اظہار بھی کریں، وہ اپنے اس انسانی استحقاق کے حوالے سے کسی بھی نوع کا دباؤ نہیں چاہتے۔بھلے اُن کا یہ اظہار کسی حکومت کے لئے ناپسندیدہ ہی کیوں نہ ہو۔انسان اپنی غلطیوں کے ذریعے بھی علم، دانش اور نیکی کے اعلیٰ تصور سے آگاہ ہو سکتا ہے لیکن محض انسان کے گمراہ ہونے کے تصور سے اُس کی اظہار کی تمام تر آزادیوں پر پہرے نہیں بٹھائے جا سکتے۔ولیم او ڈگلس اپنی کتاب ''بنیادی انسانی حقوق کا مسئلہ'' میں آزادیِ اظہار کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بے شک ایک تقریر سے خطرناک نتائج بھی برآمد ہو سکتے ہیں اور یہ لوگوں کو تشدد پر بھی اُبھار سکتی ہے لیکن تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ خیالات کو دبائے رکھنا اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے''۔(6)

حکومتِ وقت سے بعض معاملات پر اختلاف بھی دراصل انسان کی سماجی ذمہ داری کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ یہی سماجی ذمہ داری آزادیِ اظہار کا دوسرا نام ۔ایک ادیب کی سماجی ذمہ داریوں سے بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر جمیل جالبی واضح کرتے ہیں:

''رہا سماجی ذمہ داری کے سلسلہ میں حکومت کا سوال تو یہاں اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ حکومتِ وقت سے اختلاف

کرنا یا اس کا مذاق اڑانا یا اُس سے انحراف کرنا وطن دشمنی نہیں ہے اور نہ غداری۔ یہی وہ چیز ہے جسے ہم اصطلاح میں ''آزادی اظہار'' کا نام دیتے ہیں''۔(7)

انسان دوست فکر کی ترویج میں جمہوریت اور آزادی ہی وہ بنیادی شرائط ہیں کہ جن کے باعث انسانی حقوق کا شعور نشو و نما پاتا ہے۔ آزادی اظہار دراصل وہ بنیادی انسانی حق اور وسیلہ ہے کہ جس کے ذریعے ادب اور فنونِ لطیفہ ترقی کرتے ہیں۔ انسان دوست مفکر کارلس لیمانٹ کے بقول:

"The Humanist stress on complete cultural democracy and freedom of expression means that artists and writers should have the widest latitude in what they produce and say. A free art and a free literature are absolute essentials for a free culture."(8)

انسانی حقوق کے عالمی منشور میں شہری اور سیاسی حقوق کے میثاق کی دفعہ اُنیس میں اس جانب واضح اور دو ٹوک الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے:

''1. ہر شخص کو کسی مداخلت کے بغیر اپنی رائے رکھنے کا حق ہوگا۔

2. ہر شخص کو اظہار خیال کا حق ہوگا۔ ان حقوق میں معلومات اور ہر قسم کے افکار کی جستجو کرنے اور زبانی، تحریری یا مطبوعہ شکل میں یا فنونِ لطیفہ کی صورت میں یا اپنی پسند کے کسی اور وسیلے سے دوسروں تک اپنی رائے پہنچانے کا حق بھی شامل ہے۔''(9)

غرض آزادی اظہار کا حق تمام تر انسانی حقوق کے حصول کا بنیادی سر چشمہ ہے اور ادب آزادی اظہار کے بنیادی انسانی حق کا مئوثر وسیلہ ہے۔

ناول چونکہ انسانی زندگی کا ترجمان ہے اسی لئے اس میں زندگی کے وہ تمام رنگ موجود ہوتے ہیں کہ جن سے زندگی کی حقیقت اور خواب میں رنگ بھرے جاتے ہیں۔ ڈاکٹر شمع افروز زیدی کے بقول:

''ناول کیا ہے تو اس کا مختصر ترین جواب یہ ہے کہ ناول انسانی زندگی کا بھرپور مطالعہ ہے۔ یہ زندگی کے اہم واقعات کا بیان نہیں بلکہ حقیقت کی ایک سچی تصویر ہے جس میں ناول نگار کے تجربے اور خواب ہم آہنگ ہو کر قوسِ قزح کا منظر پیش کرتے ہیں۔ ناظر جب اس تصویر کو دیکھتا ہے تو کچھ دیر کے لئے اس کے پس منظر میں کھو جاتا ہے۔ پھر کچھ مسائل کبھی تارے، کبھی چاند اور کبھی سورج بن کر اُس کے سامنے اُبھرتے ہیں جن سے زندگی کی سچائی، تلخی، نشاط اور کرب کی کرنیں پھوٹتی نظر آتی ہیں۔ اس طرح ناول زندگی کی تصویر ہی نہیں اس کی ہمہ رنگ تفسیر بھی ہے''۔(10)

ایک اچھے ناول کی خوبی یہی ہوتی ہے کہ اس میں زندگی کی سچائیوں ہی کو نہ پیش کیا جائے بلکہ ان سچائیوں کا شعور بھی فراہم کرے۔صداقت کا شعور ناول میں جہاں معنی پیدا کرتا ہے۔انسانی زندگی کی مسرتیں جہاں انسان کو زندگی کی تلخیوں میں جینے کا حوصلہ بخشتی ہیں وہاں انسانی زندگی کی بے قدری' حقوق کی پامالی' مقہوری اور مجبوری انسانی شخصیت' کردار' آدرشوں اور شعور کو بھی متاثر کرتی ہے۔ایک ناول نگار جب انسانی زندگی کو موضوع بناتا ہے تو وہ کائنات اور معاشرے میں انسانی عظمت اور اُس کے وقار کا احیاء چاہتا ہے۔وہ فرسودگی' شکست' زوال اور انسانی بے توقیری کی چٹان میں دراڑ ڈالتا ہے۔ڈاکٹر ممتاز احمد خان اپنے مضمون ''ناول کی عظمت اور ضرورت'' میں اس خوبی سے متعلق لکھتے ہیں:

''ایک اچھا اور بڑا ناول کچھ سوچنے پر مجبور کرتا ہے بشرطیکہ قاری ادب کا عاشق ہو اور یہ سمجھتا رہے کہ ادب ہماری تہذیبی ضرورت ہے۔بیسویں صدی کو ہم پرآشوب قرار دے سکتے ہیں۔ایک طرف زبردست ایجادات تو دوسری جانب جنگ وجدل و معاشی وسماجی بحرانوں کے ادوار۔۔۔۔زندگی کے ان پُرآشوب مراحل میں ناول اپنی مخصوص صورتحال کو سمجھنے اور ان حقائق سے نبردآزما ہونے کے لیے تیار کرتا ہے جو اکثر ہماری سوچ سے دور رہتے ہیں۔ہم میں سے اکثر لوگ فرسودہ نظریات اور شدید طور سے نقصان دہ روایات اور رسومات کی جکڑ بندیوں میں گرفتار رہتے ہیں اور اپنی اپنی انفرادی زندگیوں کو جہنم بنالیتے ہیں اور سُرنگ کے دوسری طرف روشنی کو نہیں دیکھ پاتے۔ناول ہمیں روشنی دکھا سکتا ہے''۔(11)

اردو ناول کی تاریخ اگرچہ اتنی پرانی نہیں ہے۔تاہم اس میں اُس روشنی کا سراغ ضرور ملتا ہے کہ جس کی طرف ڈاکٹر ممتاز احمد خان نے اشارہ کیا ہے۔اُردو ناول برصغیر پاک وہند کی تاریخ میں رونما ہونے والے المیوں' حالات وواقعات' سیاسی' سماجی اور معاشی ابتری' انسان کی بے توقیری وبے بسی کے سامنے خاموش تماشائی بن کر نہیں رہا اور نہ ہی کبھی انسانی عظمت اور وقار کو ناول کے موضوعاتی اعتبار سے ثانوی حیثیت دی ہے۔جنگ' نفرت اور تعصب کی ہوا میں جب بھی کبھی انسانی حقوق کی پامالی کے شعلے بھڑکے اُردو ناول نے آگے بڑھ کر نا صرف اِس پر احتجاج کیا بلکہ انسانی حقوق کی اہمیت اور شعور کو اُجاگر کرنے میں اپنا موثر کردار ادا کیا۔

اُردو ناول نگاری کا آغاز 1857ء کے حالات کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ہندوستان کے مسلمان مغلیہ اقتدار کے خاتمے کے ساتھ ہی احساس شکست کے باعث مایوس اور دل گرفتہ ہو چکے تھے۔اُدھر انگریز حکمران مسلمانوں ہی کو 1857ء کے حالات کا ذمہ دار سمجھ رہے تھے۔اِس صورت حال میں سرسید احمد خان نے قوم کو مایوسی

سے نکالنے اور انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان پائی جانے والی بدگمانیوں کے خاتمے کے لئے علم بلند کیا۔ اس دوئی اور بدگمانی کے خاتمے کے لیے سرسید احمد خان نے جدید مغربی علوم کی تحصیل کو پُل بنایا اور اپنے قول اور عمل کے ذریعے مسلمانانِ ہند کو یہ باور کرایا کہ جدید علوم کے حصول کے ذریعے ہی وہ مہذب اقوام کی صف میں شامل ہو سکتے ہیں۔ مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد ایسی بھی تھی کہ جو ان علوم کی تحصیل کے خلاف تھی۔ انگریزی تعلیم کے ساتھ ساتھ وہ سرکاری ملازمتوں کو بھی ناجائز خیال کرتے تھے۔ سرسید نے ان مخصوص حالات میں گویا اجتہاد کا کام کیا۔ علی عباس حسینی کے بقول:

''ایک جانب تو حاکموں نے سارے فساد کا ذمہ دار مسلمانوں کو سمجھا' دوسری طرف شریعتِ اسلامی کے خود ساختہ حاملوں کا یہ فتویٰ باقی رہا کہ انگریزی تعلیم ناجائز ہے اور ملازمت سرکاری حرام۔ خدا بھلا کرے سرسید اور اُن کے ساتھیوں کا کہ اُنہوں نے قومی خطرے کی صحیح نباضی کی۔ اِدھر ان ملّایانِ مسجدی سے جہاد بالقلم جاری کیا اُدھر ارا کین سلطنت کے دلوں سے کدورت دھونے کی کوشش کی''۔(12)

تعلیم انسانی حقوق کی فہرست میں ممتاز ترین انسانی حق ہے اور ہر نوع کی سیاسی' سماجی' معاشی اور مذہبی تعلیم کی تحصیل کو بلاتفریق رنگ' نسل' مذہب اور عقائد کے سب انسانوں کے لئے یکساں مفید اور ضروری قرار دیا گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ مسلمان عہد زوال میں جنم لینے والے مخصوص حالات و واقعات کے باعث تعلیم اور خصوصاً علم جدید کی تحصیل میں پیچھے رہ گئے۔ سرسید نے سب سے پہلے اِس مسئلے کی نشاندہی کی اور جدید علوم کے حصول کے لئے مسلمانوں کے آئندہ مستقبل کی پیش بینی کرتے ہوئے اِس سلسلے میں عملی اقدامات بھی اُٹھانا شروع کر دیے۔ ڈاکٹر سلیم اختر کے بقول:

''سرسید اور اُن کے رفقائے کار کی جہد مسلسل سے تعلیمی' سماجی اور ادبی مورچے تسخیر ہوئے اور اِن پر افکارِ نو کے پرچم لہرا دیے گئے۔ اُنہوں نے بدلے ہوئے حالات کا حل جدید تعلیم میں تلاش کیا۔ چنانچہ تعلیم کو قومی امنگوں کا آئینہ دار بنانے کے لئے اُنہوں نے شدید مخالفتوں کے باوجود علی گڑھ میں جس درسگاہ کی بنیاد رکھی وہ ہندوستان میں ایک نیا تعلیمی تجربہ ثابت ہوئی اور بعد ازاں یونیورسٹی کے روپ میں پاکستان کی تحریک کے لئے سرگرم کارکن مہیا کرنے کا باعث بنی''۔(13)

سرسید کی اس تعلیمی تحریک کے ایک حامی نذیر احمد نے عورتوں کی تعلیم کی غرض سے اسی عہد میں دو قصّے تحریر کیے۔ یہ دونوں قصّے اُردو ناول نگاری کی تاریخ میں ناول نگاری کے اولین نمونے ہیں۔ ہندوستان میں مسلمان

مردوں کی تعلیم کے لئے پھر بھی کسی نہ کسی حد تک تعلیمی ادارے موجود تھے تاہم عورتوں کی تعلیم کا رواج نہ ہونے کے برابر تھا۔عورتوں کے اس بنیادی انسانی حق کے احساس کو نذیر احمد نے اپنے ان ناولوں میں اجاگر کیا۔خود سرسید بھی عورتوں کی تعلیم کے زیادہ حق میں نہ تھے لیکن انہی کے ایک ہمدرد نذیر احمد نے عورتوں کی تعلیم کی طرف توجہ دینے کی ضرورت کو بھی پیش نظر رکھا۔ چنانچہ امورِ خانہ داری کی تعلیم کے لئے ''مراۃ العروس'' واقفیت عامہ کی غرض نے ''بنات النعش'' اور خدا پرستی کا شعور پیدا کرنے کے لئے ''توبۃ النصوح'' تحریر کیا۔اسی طرح ''ابن اوقت'' میں یورپ کی ترقی کا راز جدید علوم کی تعلیم کو قرار دیا۔

نذیر احمد کے ناول ''بنات النعش'': کی اصغری علم اور عمل دونوں کی منہ بولتی تصویر ہے۔وہ اپنے حسن عمل کے ذریعے تمام سسرال کے دل جیت لیتی ہے اور گھر کی تمام عورتوں کو تعلیم کے فوائد سے آگاہ کرنے کے ساتھ ساتھ ایک مکتب کا بھی آغاز کرتی ہے۔جس میں امیر' غریب' بدوضع اور خوش شکل ہر نوع کی لڑکیاں پڑھتی ہیں۔ ہر انسان کو بغیر کسی امتیاز کے پورے عزت و احترام کے ساتھ جینے کا حق حاصل ہے۔اس ناول کے مرکزی خیال میں اس بات کا بھی خاص خیال رکھا گیا ہے۔اس ناول کی ''حسن آراء'' چونکہ بالائی طبقے سے تعلق رکھتی ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اس بات کو پسند نہیں کرتی کہ شرفاء اور غریبوں کی بیٹیاں ایک ہی چھت تلے پڑھیں۔اصغری کی نند محمودہ اُسے سمجھاتی ہے کہ جولاہے' موچی' سنار' بڑھئی لوہار وغیرہ سب ایک دوسرے کی ضروریات کو پورا کرتے ہیں پس معاشرے کے سب افراد ایک دوسرے کے محتاج ہیں کہتی ہے:

''مگر جوتی والا (موچی) حقیقت میں روپیہ کا محتاج نہیں بلکہ وہ اس چیز کا محتاج ہے جس کے بدلے جوتی کی قیمت خرچ کرے گا۔غرض کہ روپے والا زیادہ محتاج ہے اور اگر زیادہ نہیں تو جوتی والے کے برابر سہی پھر گھمنڈ کس بات کا''۔(14)

اسی ناول میں ایک دیہاتی عورت خیر النساء کا کردار بھی بڑا اہم ہے جو سادگی' محنت ومشقت' سچائی' دیانت اور معصومیت کے اوصاف کی بیک وقت حامل ہے۔اِس کردار کے ذریعے نذیر احمد نے شہری شرفاء کی نمود ونمائش اور چھچھورے پن کا مذاق اُڑایا ہے کہ ان کی عورتوں میں کوئی ہنر نہیں ہوتا جو غریبوں اور محتاجوں کو گھر کی چوکھٹ سے گالیاں اور دھکے دے کر نکالتی ہیں خود کو بڑا سمجھتی ہیں کہ اُن کے پاس دولت ہے جب کہ باقیوں کو حقیر خیال کرتی ہیں۔خیر النساء کے ذریعے ذات پات کی تقسیم کے خلاف نذیر احمد نے خوب کام لیا ہے۔خیر النساء کہتی ہے کہ دیہات میں شکل وصورت دیکھی جاتی ہے نہ ذات برادری نہ پیشہ جواباً اصغری کہتی ہے:

''آدمی آدمی سب برابر' فخر کی بات اگر ہے تو ہُنر ہے''۔(15)

نذیر احمد کے ناول ''ابن الوقت'' کا ھیرو حجتہ الاسلام نہیں ہے بلکہ ابن الوقت ہے۔ ناول کا یہ نام نذیر احمد نے سوچ سمجھ کر ہی رکھا ہوگا۔ چنانچہ اس کردار کی نشونما پر نذیر احمد نے زیادہ توجہ دی ہے۔ اس ناول کا ابن الوقت اس بات سے بخوبی آگاہ ہے کہ ولایت میں حاکم اور محکوم کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ اُس کا خیال ہے کہ سول سروس کے امتحانات کے باعث انگریزوں اور ہندوستانیوں میں بھی صلاحیت اور اھلیت کے اس معیار کے باعث کوئی فرق نہ رہے گا۔ حجتہ الاسلام طبقاتی اونچ نیچ کو مقدر کا لکھا قرار دیتا ہے جب کہ ابن الوقت کے نزدیک یہ سوچ جہالت پر مبنی ہے وہ تمام انسانوں میں اھلیت کی بنیاد پر برابری کا دعویدار ہے۔ اُس کے بقول:

''اگر دنیا میں اونچ نیچ خوشی اور رنج یعنی اختلاف حالات امر تقدیر ہی ہے تو خدا کو دانشمند اور منصف اور رحیم ماننا مشکل ہے''۔(16)

ابن الوقت انگریزوں کی علمی اور تہذیبی پیروی کو بھی فرد کے آزادانہ انتخاب کا بنیادی حق سمجھتا ہے۔ اسی طرح وہ مذہب کی بنیاد پر ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان پائی جانے والی وحشت اور تشدد کے بھی خلاف ہے اور انگریز حکام کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ دونوں مذاہب کے مذہبی مقامات کا احترام کریں تا کہ کسی بھی مذہب کے ماننے والوں کی دل آزاری نہ ہو۔

غرض نذیر احمد نے اپنے ناولوں میں چند بنیادی نوعیت کے انسانی حقوق کی اہمیت کی ترجمانی کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ تہذیبی وتمدنی ارتقاء میں عورتوں کو تعلیم کا حق' ذات پات' امارت' غربت سے ماورا ہر انسان کو مساوی عزت و احترام کا حق' ایک دوسرے کے مذہبی اعتقادات کا احترام اور دولت اور اثر ورسوخ کی بجائے صلاحیت' ہنر اور اہلیت کی بنیاد پر انسانوں میں مساوات کا حق' ایسے انسانی حقوق ہیں کہ جن کی پامالی کے باعث معاشرہ افراط وتفریط' بدحالی اور زوال کا شکار ہو جاتا ہے۔ ان انسانی حقوق کی نشاندہی نذیر احمد نے اپنے ناولوں میں جس انداز پر کی ہے وہ بذات خود نذیر احمد کی ''آزادی اظہار'' کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ ان موضوعات پر آزادی کے بعد لکھے جانے والے ناولوں میں بھی اتنی آزادی کے ساتھ طبع آزمائی نہ ہو سکی۔

ہر نوع کی سائنسی' سماجی اور فنی معلومات تک رسائی' اُسے دوسروں تک پہنچانے اور معاشرتی ترقی کے لیے ان مفید معلومات سے آگاہی ہر انسان کا حق ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ نذیر احمد کے بعد راشد الخیری نے اپنے دو ناولوں ''صبح زندگی'' اور ''شام زندگی'' میں ایسی مفید معلومات کو تمام لوگوں خصوصاً عورتوں تک پہنچانے کے لئے ناول

کوذریعہ بنایا تا کہ معاشرے میں جہالت، تنگ نظری، عدم مساوات اور غلط رسوم ورواج کا خاتمہ ہو سکے۔ معاشرے کے تمام افراد خصوصاً عورتیں اپنے حقوق وفرائض سے آگاہ ہو سکیں۔ ٹونے ٹوٹکوں اور گنڈے تعویز جیسی خرافات کے حامل معاشرے میں تعلیم نسواں کی حمایت کرنا اور جدید سائنسی معلومات سے آگاہ کرنا اس عہد میں معمولی بات نہ تھی۔ سائنسی شعور کی فراہمی میں ایسی معلومات یقیناً اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر راشد الخیری کے ناول ''شامِ زندگی'' کی نسیمہ جو گھرداری کے معاملات میں بھی طاق ہے اپنی نندوں کو سمجھاتی ہے:

''زمین سمیت گیارہ ستارے ہیں جو آفتاب کے گرد گھوما کرتے ہیں۔ زمین ایک گھنٹہ میں اٹھاون ہزار میل کے قریب چکر کر جاتی ہے۔ تحقیقات سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ ستاروں میں دنیا بسی ہوئی ہے۔ پہاڑ وہاں، بادل وہاں، برف وہاں، ہوا وہاں۔ یہ بھی سن لو کہ جب سورج اور چاند کے بیچ میں زمین گھومتی ہے تو ''چاند گرہن'' ہوتا ہے اور جب سورج اور زمین میں چاند آپڑے تو ''سورج گرہن'' ہو جائے گا''۔(17)

اِسی نوع کی دیگر معلومات کی ترسیل کے ذریعے راشد الخیری نے بھوت پریت کے کرشمات کی بجائے سائنسی علوم میں دلچسپی کے باعث نظامِ کائنات کے صحیح ادراک کا راستہ ہموار کیا۔ اور' معلومات کی فراہمی کے اِس بنیادی حق کو پہنچانے کا ذریعہ ناول کو بنایا۔ نذیر احمد اور راشد الخیری کی اپنی نوعیت کی یہ کاوشیں انسانی حقوق کے شعور کو اجاگر کرنے میں اپنی مثال آپ ہیں۔

کسی کو اغوا کرنا، اپنی پسند کا پیشہ اختیار کرنے پر کسی کو مجبور کرنا اور اس سے اس کی پسند یا مرضی کے مطابق آزاد زندگی گزارنے کے حق سے محروم رکھنا، انسانی حقوق کی پامالی کے زمرے میں آتا ہے۔ مرزا ھادی رسوا کے ناول ''امراؤ جان ادا'' کی امیرن، جسے بعد میں امراؤ بیگم کا نام دیا جاتا ہے، بھی ایک ایسی بچی تھی جو ابھی گڑیوں سے کھیلا کرتی تھی لیکن دلاور خان اسے اغوا کر کے ایک ڈیرہ دار طوائف کے کوٹھے پر پہنچا دیتا ہے۔ اس کی زندگی میں آنے والی تمام تلخیوں کا سبب طوائف ہونا ہے۔ اسے زوال پذیر لکھنوی معاشرت میں ایک مقام تو مل جاتا ہے لیکن عزت، احترام اور انسانی مساوات سے محروم رہتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کا سگا بھائی بھی قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ فیض آباد کے جس محلے میں اسے مجرے کے لئے بلایا جاتا ہے وہ امراؤ کا محلّہ تھا، اسے بچپن کی تمام نشانیاں یاد آجاتی ہیں، گھر پہنچتی ہے تو بھائی چھری سے حملہ کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی عزت وغیرت اور نام وناموس پر امراؤ کو کلنک کا ٹیکہ سمجھتا ہے اور اسے کہتا ہے کہ وہ فیض آباد چھوڑ کر واپس لکھنو چلی جائے۔ چنانچہ وہ دوبارہ خانم کے ڈیرے پر آجاتی ہے۔ اسی جہنم میں اپنی زندگی کے دن بتا دیتی ہے۔ جوانی ڈھل جاتی ہے تو بڑھاپا ایک رنڈی کی زندگی کو اجیرن بنا

دیتا ہے۔ بقول امراؤ:

''رنڈی کے لئے بڑھاپا دوزخ کا نمونہ ہے۔ بڑھیا فقیرنیاں جو لکھنؤ کے گلی کوچوں میں پڑی پھرتی ہیں اگر غور کیجئے گا تو ان میں اکثر رنڈیاں ہیں''۔(18)

کسی عورت کا طوائف بنایا جانا' اس کی مرضی کے خلاف ایسا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور کر دینا' اسے اغوا کرنا اور بطور انسان اس کی ہتک کرنا انسانی حقوق کے خلاف ہے۔ اس حوالے سے اگر ناول ''امراؤ جان ادا'' کا مطالعہ کیا جائے تو ہمیں اس ناول میں ان انسانی حقوق کی پامالی سے آگاہی ہوتی ہے بلکہ ھادی رسوا کا ان انسانی حقوق کا گہرا ادراک بھی دکھائی دیتا ہے۔ اس ناول میں طوائف کا موضوع ایک طوائف کے کردار کی عظمت نہیں ہے بلکہ طوائف کے کردار کے ذریعے انسانی حقوق کی پامالی کو موضوع بنایا گیا ہے۔

برصغیر کے مخصوص تاریخی تناظر میں انسانی حقوق کا گہرا شعور ہمیں پریم چند کے ناولوں میں دکھائی دیتا ہے۔ وہ ایک مقصدی ناول نگار ہیں۔ ادب میں افادی پہلو کا نظریہ بھی دراصل ان انسانی حقوق کا آئینہ دار ہے کہ جن کے بغیر انسان کی تہذیبی اور تمدنی زندگی گوں ناگوں مسائل اور المیوں کا شکار ہو جاتی ہے۔ ہندوستانی سماج میں موجود ذات پات کے گہرے نظام' طبقاتی تفریق' فرسودہ مذہبی روایات' رسوم اور توہم پرستی' سود خور مہاجنی نظام اور جاگیرداری عہد سے مخصوص اقدار ہندوستانی سماج کی ایسی جہتیں ہیں کہ جن کے باعث انسانی حقوق کے مسائل ہمیشہ درپیش رہے۔ پریم چند نے اپنے ناولوں میں ہندوستانی سماج کی ان تمام جہتوں کو پیش کیا ہے۔ ان کے انسان دوستی کے مسلک میں انسانی حقوق کی فراہمی مرکزی نظریے کے طور پر ابھرتی ہے۔ وہ کوئی بھی ناول محض کہانی لکھنے کے خیال سے نہیں لکھتے بلکہ ہر ناول کی کہانی میں انسانی حقوق کے شعور سے آگاہ کرنا ایک واضح نصب العین ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہندوستان کے مخصوص سماجی نظام میں شادی کے معاملے میں عورت کی رضامندی کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ بعض اوقات اس کے باعث بڑے مسائل جنم لیتے ہیں۔ ہر عاقل اور بالغ مرد کا یہ انسانی حق ہے کہ اسے اس معاملے میں مکمل آزادی ہو۔ اسی طرح ہر عاقل اور بالغ عورت بھی اس انسانی حق سے محروم نہیں رکھی جاسکتی ۔اس حق کی پامالی کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ عورت کو سماجی اور معاشی تحفظ کے لئے مرد کا دست نگر بن کر رہنا پڑتا ہے۔ عورت کی اپنی سماجی حیثیت اور معاشی تحفظ دو ایسی ضروریات ہیں کہ جن کے بغیر عورت شادی کے لئے مرد کے انتخاب کے معاملے میں محروم رہتی ہے۔ اس حق کا تحفظ اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ خود سماجی اور معاشی طور پر مرد کی طرح خود مختار ہو۔ پریم چند ناول ''نرملا'' میں ایک بے جوڑ شادی کے المیے کو موضوع بنایا گیا ہے۔ نرملا کا باپ

جوایک کامیاب وکیل ہوتا ہے ایک بدمعاش جسے اس نے سزا دلوائی ہوتی ہے کے ہاتھوں قتل ہو جاتا ہے' اس کی بیوی کلیانی سماجی اور معاشی سطح پر شدید دباؤ کا شکار ہو جاتی ہے۔ خاندان کی گرتی ہوئی مالی ساکھ کے پیش نظر نرملا کی بات جہاں طے ہوتی ہے' انکار کر دیتے ہیں۔ بے آسرا بیوہ کے پاس اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ گڑیوں سے کھیلنے والی پندرہ سالہ نرملا کو تین جوان بیٹوں کے باپ وکیل طوطا رام سے بیاہ دیتی ہے۔ اس سلسلہ میں نہ تو اس سے پوچھا جاتا ہے اور نہ ہی وہ انکار کرنے کے قابل ہوتی ہے۔ ناول میں نرملا کے جذبات کی ترجمانی یوں کی گئی ہے:

''دل روتا تھا مگر ہونٹوں پر ہنسی کا سوانگ بھرنا پڑتا تھا۔ جس کا منہ دیکھنے کو جی نہ چاہتا ہو اس کے آگے ہنس ہنس کر باتیں کرنی پڑتی تھیں۔ جس بدن کا چھونا اس کو سانپ کے سرو چشم کی طرح معلوم ہوتا تھا۔ اس سے لپٹ کر جتنی نفرت اور دلی اذیت ہوتی تھی اسے کون جان سکتا تھا''۔(19)

محض شادی کے لئے مرد کے انتخاب کا حق نہ ہونے کے باعث نرملا کی ساری زندگی بوڑھے طوطا رام کے ساتھ اذیتوں میں بسر ہوتی ہے۔ اسی طرح ہندو سماج میں بیوہ ہر نوع کے انسانی حقوق سے محروم قرار دے دی جاتی ہے۔ اسے تو زندگی کا بھی بنیادی انسانی حق حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ اس بات کو مذہبی نقطہ نظر سے تقدس کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے کہ وہ شوہر کی ارتھی کے ساتھ ہی جل مرے یعنی ستی ہو جائے۔ ایسے سماج میں بیوہ کے انسانی حقوق کی بات کرنا انسان دوستی کا اعلیٰ نصب العین ہے۔ چنانچہ پریم چند نے اپنے ناول ''بیوہ'' میں بیوہ عورتوں کے انسانی حقوق کی ترجمانی کی ہے کہ اسے کسی بھی طور پر سماج کے فکری اور عملی دھارے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اس ناول میں پریم چند نے ''بدھوا آشرم'' کو ایسی عورتوں کی پناہ قرار دیا ہے اور اس ادارے کی ضرورت سے آگاہ کیا ہے۔

ہر انسان کو آزادی فکر و نظر' ضمیر کی آزادی اور مذہب کی آزادی کا پورا حق حاصل ہے' وہ جب چاہے اپنے عقیدے کو تبدیل کر سکتا ہے' انفرادی یا اجتماعی طور پر یا کھلے بندوں اپنے عقیدے کی تبلیغ کر سکتا ہے۔ اپنی مذہبی رسومات یا تعلیمات کی پابندی کرنے کا پورا حق اور آزادی رکھتا ہے۔ کسی انسان کو اس کے اس حق سے محروم نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی مذہب کی بنیاد پر انسانوں کی تقسیم ہی کی جا سکتی ہے۔ کسی بھی مذہبی طبقے کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ دوسرے طبقے کی مذہبی آزادیوں کو معطل یا ختم کرنے کی کوشش کرے۔ ہندومت میں ذات پات کے تمدنی نظام کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ چنانچہ نچلی ذات کے ہندوؤں کو مذہبی اعتبار سے وہ مرتبہ حاصل نہیں ہے کہ جو بڑی ذاتوں سے مخصوص ہے۔ مذہبی تقدس کے حامل ذات پات کے اس نظام کے باعث نچلی ذاتوں کے ہندو آزادانہ طور پر مذہبی حقوق سے محروم ہیں۔ پریم چند نے اپنے ناول ''میدان عمل'' میں اسی انسانی حق کی نمائندگی کی ہے۔ اس ناول

میں ایک مندر کا ذکر کیا گیا ہے کہ جس میں ایک ماہ سے رام راون کی کتھا جاری ہوتی ہے۔ جسے سننے کے لئے دھیرے دھیرے بھنگی اور چمار بھی آنے لگتے ہیں۔ جوتیوں کی جگہ پر آ کر بیٹھنے والے ان بھگوان بھگتوں کے باعث بقول برہمچاری جی دھرم بھرشٹ ہو جاتا ہے، نچلی ذات کے ان ہندوؤں پر جوتے برسائے جاتے ہیں۔ ڈاکٹر شانتی کمار اور ان کے دوست آتمانند جی آڑے آتے ہیں۔ ان کا مئوقف طنزیہ انداز میں پریم چند نے یوں پیش کیا ہے:

''تمہیں اتنی بھی خبر نہیں کہ یہاں سیٹھ مہاجنوں کے بھگوان رہتے ہیں۔ تمہاری اتنی مجال کہ ان کے بھگوان کے مندر میں قدم رکھو۔ تمہارے بھگوان کسی جھوپڑے یا درخت کے نیچے پڑے ہوں گے۔ یہ بھگوان جواہرات کے زیور پہنتے ہیں۔ موہن بھوگ اور ملائی کھاتے ہیں۔ چیتھڑے پہننے والوں اور ستو کھانے والوں کی صورت نہیں دیکھنا چاہتے''۔ (20)

''میدان عمل'' کے سکھدا، نینا اور ڈاکٹر شانتی کمار جیسے لوگ اس ناانصافی اور انسانی حق کی پامالی پر زبردست مظاہرہ کرتے ہیں اور نچلے طبقوں کا ایک جتھا لے کر مندر پر دھاوا بولنے کے لئے نکل پڑتے ہیں۔ اس جدوجہد کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مندر کے دروازے اچھوتوں پر بھی کھل جاتے ہیں۔ ہر انسان کا یہ بھی بنیادی حق ہے کہ وہ جہاں کہیں بھی نوکری یا ملازمت اختیار کرے، اس کے عوض اسے اتنا ضرور معاوضہ ملے کہ وہ ایک بہتر زندگی گزارے کا اہل ہو سکے۔ کم از کم اجرت، تنخواہ یا معاوضے کا تعلق ایک قدرے بہتر زندگی کے حصول کے ساتھ ہوتا ہے لیکن ہندوستان کے زمینداری، مہاجنی اور جاگیرداری نظام میں کھیت پر کام کرنے والے مزدوروں کی حیثیت غلام سے زیادہ نہیں ہوتی ہے، سود پر اٹھایا گیا قرض، طرح طرح کے تاوان، ادائیگیاں، ٹیکس اور چھوٹی چھوٹی باتوں پر ڈنڈ ان کھیت مزدوروں کی زندگیوں کو تا حیات اجیرن کر کے رکھ دیتے ہیں۔ پریم چند نے اپنے ناول ''گئودان'' میں ایسے ہی کھیت مزدوروں کی زندگیوں میں انسانی حقوق کی عبرتناک پامالیوں کو موضوع بنایا ہے۔ اس ناول کے ہوری، دھنیا، گوبر اور جھنیا سب ایسے ہی کردار ہیں کہ جو انفرادی حد تک مدافعت کے باوجود انسانی حقوق کی پامالی کے کڑے نظام کے آگے بے دست و پا ہو جاتے ہیں۔ یہاں غریب لوگ ہی مسائل میں گھرے ہوتے ہیں لیکن ان مسائل کا حل بھی نام نہاد پنچ اس طرح نکالتے ہیں کہ ان سب کے گھر غریبوں کی محنت سے پیدا ہونے والے غلے سے بھر جاتے ہیں۔ فصل کیا کٹتی ہے؟ مختلف قسم کی اسامیاں، مہاجن، پٹواری، زمیندار، برہمن وغیرہ سب کے سب کسان کی ساری محنت و مشقت کو اپنی جیب میں ٹھونس چلتے بنتے ہیں اور مفلوک الحال کسان خالی ہاتھ کا خالی ہاتھ رہ جاتا ہے۔ ایک گائے خریدنے کی استطاعت اس کے پاس نہیں رہتی۔ ہوری اس ظالمانہ نظام میں رہتے ہوئے بھی ''اخلاقی قدروں'' کا ادب چاہتا ہے۔ لیکن اس کا بیٹا گوبر اس نتیجے پر پہنچتا ہے:

''جسے پیٹ کی روٹی میسر نہیں اس کے لیے آبرو اور مریادسب ڈھونگ ہے''۔(21)

نسلی، گروہی، مذہبی، لسانی اور دیگر نظریاتی تعصّبات انسانی حقوق کی پامالی کا اہم سبب ہیں۔ کسی انسان، گروہ یا جماعت کو اس بات کا حق حاصل نہیں ہے کہ وہ نسل، زبان یا مذہب کی بنیاد پر دوسرے انسانوں کا عرصہ حیات تنگ کر دے۔ ہر انسان کا بطور انسان احترام اور اس کے عقیدے، رنگ، نسل یا زبان کا احترام اور اس کی عزت نفس کا لحاظ بنیادی انسانی حق ہے۔ کرشن چندر نے اپنے بیشتر ناولوں میں انسان کے ہاتھوں انسان کے اس انسانی حق کی پامالی کو موضوع بنایا ہے۔ اس حوالے سے ان کا ناول ''پہلا پتھر'' اہمیت کا حامل ہے۔ اس ناول میں کرشن چندر نے مشرق اور مغرب کے نسلی اور تہذیبی بُعد کو موضوع بنایا ہے۔ نسل پرستی کے حوالے سے ڈاکٹر مبارک علی لکھتے ہیں:

''نسل پرستی کے جذبات کسی نہ کسی شکل میں دنیا کی ہر قوم میں موجود ہوتے ہیں۔ ہر قوم اپنی خصوصیات اور کردار کو اپنی خاص نسل کی وجہ قرار دیتی ہے اور اس بنیاد پر اسے دوسری اقوام میں بڑی کمزوریاں نظر آتی ہیں۔ اقوام میں نسلی برتری اور کمتری کا احساس اسی وقت ہوتا ہے جب ان کا رشتہ فاتح اور مفتوح کا ہو جائے۔ ورنہ ہر قوم اپنی ثقافت، تہذیب، روایات اور اداروں کو دوسروں سے افضل سمجھتی ہے''۔ (22)

کرشن چندر کے ناول ''پہلا پتھر'' کی انگریز ماڈل گرل جولی بھی نسلی تفاخر سے معمور ہے۔ اس ناول کا ایک ہندوستانی کردار ڈاکٹر کنول پرسادلندن میں ایک کامیاب پلاسٹک سرجن ہے۔ یہیں اس کی ملاقات جولی سے ہوتی ہے ایک روز موقع پا کر کنول جولی کو بانہوں میں لے لیتا ہے۔ اس واقعے کی بابت ایک روز وہ کنول کو صاف کہہ دیتی ہے:

''تمہیں معلوم نہیں ہے، مجھے یہ کہنا بھی نہ چاہیے مگر کیا کروں۔ شاید یہ میرے خون میں ہے کہ مجھے رنگ دار لوگوں کو دیکھ کر عجیب طرح کی کراہیت کا احساس ہوتا ہے۔ جب اس دن میں تمہاری بانہوں میں تھی تو جی چاہتا تھا کہ تم پر تھوک دوں''۔(23)

ایک ٹریفک حادثے میں جولی کا جسم بری طرح متاثر ہوتا ہے۔ اب اس کے پاس بدصورتی اور معذوری کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ ڈاکٹر کنول ہمدردی اور انتقام کے ملے جلے جذبات لیے اس کی پلاسٹک سرجری کرتا ہے اور مسلسل چھ ماہ کی تگ ودو کے بعد اسے اطالوی روپ میں ترشی ہوئی مورت بنا دیتا ہے۔ صرف ایک ٹانگ میں معمولی لنگ رہ جاتا ہے۔ احسان مند جولی کنول کے ساتھ ہندوستان آ جاتی ہے۔ کچھ عرصہ تو وہ کنول کے گھر سکون سے رہتی ہے لیکن جلد ہی وہ اس سے بے زار ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی وہ گوروں کے ساتھ اپنے تعلقات بڑھا لیتی ہے اور پھر رات

گئے تک پارٹیوں میں مصروف ہو جاتی ہے۔ ایک اپریشن کے بعد اس کا معمولی لنگ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ مکمل ہوتے ہی وہ اپنے مکمل اوریجن میں چلی جاتی ہے۔ لندن سے وہ ہندوستانی تہذیب کا مذاق اُڑاتے ہوئے ایک خط میں کنول کو لکھتی ہے:

''شاید تمہارا کلچر ایک لنگڑا کلچر ہے، بہت دھیرے سے آگے بڑھتا ہے یا شاید آگے ہی نہیں بڑھتا۔ سیکڑوں بلکہ ہزاروں سال تک ایک ہی منزل پر ٹکا رہتا ہے۔ جب تک میں لنگڑی تھی۔ سب ٹھیک تھا۔ میں وہاں رچ اور بس گئی تھی۔ مجھے کچھ برا نہیں لگتا تھا۔ مگر جب تم نے دوسرا پاؤں دے دیا تو دن بدن بے چین ہوتی گئی۔ لندن کی تیز رفتار زندگی مجھے اپنے قریب کھینچنے لگی''۔(24)

غرض لنگ کے باعث وہ ہندوستان کے لنگڑے کلچر میں جذب ہوگئی تھی لیکن جونہی وہ مکمل ہوئی تو وہ اپنے مکمل کلچر میں چلی گئی۔ گویا یورپی کلچر ایک مکمل کلچر ہے جبکہ ہندوستانی کلچر ایک ادھورا اور لنگڑا کلچر ہے۔ وہ یہاں کی گھریلو زندگی کا بھی مذاق اڑاتی ہے۔ یہ باتیں جولی کی نسل پرستی پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ (ہندوستان) یہاں کے لوگوں، روایات، گھریلو زندگی، ثقافت، زبان غرض ہر چیز سے کراہت محسوس کرتی ہے۔ ظاہر ہے اس کے پس منظر میں ہندوستان اور انگلستان میں موجود مفتوح اور فاتح کا تعلق ہے۔ وہ اپنی قوم اور کلچر کو برتر سمجھتی ہے۔ یہاں تک کہ ڈاکٹر کنول کے احسانات کو بھی یکسر فراموش کر دیتی ہے کہ جیسے یہ احسانات کوئی خدمات تھیں کہ جن کو فراہم کرنا ڈاکٹر کنول جیسے رنگ دار لوگوں کا فرض تھا۔ کرشن چندر نے اس ناول میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ نسلی برتری کا احساس احسانات، خدمات، علم، ہنر کسی چیز کو خاطر میں نہیں لاتا۔ اس برتری کی بنیاد پر دوسروں انسانوں کے ساتھ جو بھی تعلق استوار ہوگا وہ انسانی حقوق کی پامالی پر منتج ہوگا۔ ڈاکٹر کنول پرشاد کا عشق بھی ایک ایسا ہی المیہ ہے۔

برصغیر پاک و ہند کے مخصوص سماجی، ثقافتی، مذہبی اور تہذیبی تناظر میں یہاں کی عورت کی شناخت بطور انسان ایک اہم مسئلہ ہے۔ عام انسانی حقوق کا جب ذکر ہوتا ہے تو مرد اور عورت کے درمیان ان کے سماجی مقام و مرتبے کے حوالے سے ایک امتیاز قائم کیا جاتا ہے۔ معاشرہ عورت اور مرد کے درمیان انسانی حقوق کے حوالے سے مختلف ترجیحات پر مبنی اقدار اور روایات کو نا صرف پیش کرتا ہے بلکہ ان کا قائل بھی ہے۔ عورت کی سماجی حیثیت اور بطور انسانی شناخت کے حوالے سے جس قدر ناانصافی کو روا رکھا جاتا ہے اس کا بنیادی سبب بھی انسانی حقوق کی فراہمی میں امتیاز ہے۔ قراۃ العین حیدر اپنے ناولوں میں سماج میں عورت کی شناخت کو موضوع بناتی ہیں۔ ان کے ناولوں میں ''گردش رنگ چمن'' ایک ایسا ناول ہے کہ جس میں بظاہر چند طوائفوں کے حالات زندگی بیان کیے گئے ہیں لیکن

ان کے ناول میں طوائف ایک ایسی علامت کے طور پر ابھرتی ہے کہ جو ہندوستانی سماج میں عورت کے مقام و مرتبے اور شناخت کو متعین کرتی ہے۔اس ناول کی دلنواز بیگم، ماہرو بیگم، عندلیب بیگ، عسنبر بیگ اور نواب بیگم محض طوائفیں نہیں ہیں بلکہ ان کے ذریعے مردانہ بالادستی کے حامل سماج میں عورت کے تصور کو واضح کیا گیا ہے۔دلنواز بیگم اور ماہرو بیگم کا قصور صرف اتنا ہے کہ ان کے والد مرزا عثمان بیگ مجاہدین کے ساتھ سرائے طغرل خان میں لڑتے ہوئے کام آ گئے۔دونوں بچیاں ایک دلال فتح محمد کے ہاتھ لگ جاتی ہیں جو انہیں ناچ گانے میں طاق کر دیتا ہے۔دلنواز کا نکاح سہراب نگر کے بوڑھے نواب سے طے پاتا ہے لیکن شادی سے پہلے ہی مر جاتا ہے۔نکاح کی تیسری شرط میں فتح محمد نے خود کو دلنواز کا ماموں بتایا تھا۔وہ خط لکھ کر نواب کو بھجواتی ہے کہ وہ مرزا عثمان بیگ کی بیٹی ہے کسی بھڑوے کی اولاد نہیں لیکن یہ خط پہنچنے سے پہلے ہی نواب انتقال کر جاتا ہے۔نواب کے مرنے سے زیادہ اپنی اصل شناخت کے نواب تک نہ پہنچنے کا دلنواز کو بہت صدمہ ہوتا ہے کہ نواب اس کی حیثیت کے بارے میں غلط تاثر لے کر مرا۔رضائی میں آگ لگنے سے اس کا چہرہ جھلس جاتا ہے۔ایک پیر کے کہنے پر ایک مرید سے شادی کر کے حج بھی کر آتی ہے وہیں اس کا شوہر مر جاتا ہے۔واپسی پر چھوٹی بہن مہرو کے پاس آتی ہے کہ وہ یہ غلط دھندہ چھوڑ دے وہ غربت اور فاقہ کشی کے خوف سے ایسا کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔وہ خود ایک پنجابی تاجر کے گھر لونڈیوں کو قرآن پڑھانے پر مامور ہو جاتی ہے۔یہیں نواب فاطمہ گھر کی ملازمہ ہے جو عطر کے بڑے تاجر کی بیٹی تھی۔مرتے وقت بچی کی کفالت کے لئے سارے اثاثے روپے پیسے اپنے ایک دوست تاجر کو دے جاتے ہیں کہ دوست ہے خیال رکھے گا مگر وہ تاجر سارا مال غصب کر کے بچی کو گھر کی نوکرانی بنا دیتا ہے۔مہرو دلنواز کے لیے ڈولی بھجواتی ہے۔آنکھ مچولی کھیلتی نواب غلطی سے اس میں بیٹھ جاتی ہے کہار سیدھا اٹھا مہرو کے کوٹھے لے آتا ہے۔نواب وہیں رات بسر کرتی ہے۔دلنواز کی حقیقت کھل جاتی ہے اور ساتھ ہی اس خطا پر نواب کو بھی گھر سے نکال دیا جاتا ہے۔اجمیر شریف بذریعہ ٹرین پہنچتی ہے اور راحت بائی اجمیر والی کے ہاتھ لگتی ہے وہ اسے اپنی خالہ زاد بہن کے ہاں جے پور بھجوا دیتی ہے۔جہاں چند ہی ماہ میں نواب کا فن اور حسن نکھر جاتا ہے۔ٹھاکر مہیشور سنگھ کے کھلے مجرے کی ملازمہ بن جاتی ہے۔یہیں فوٹو گرافر موسیو رینال جو بیلجیم کا باشندہ تھا ٹھاکر کے عنایت کردہ مغل زیورات سے لدی نواب کی تصویر بناتا ہے۔اسی موسیو رینال سے عندلیب بانو پیدا ہوتی ہے۔دوسری جنگ عظیم کے دوران رینال بھاگ جاتا ہے۔مہیشور کے دیہانت کے بعد نواب کلکتہ آ جاتی ہے۔

کلکتہ کے ایک کاروباری امبا پرشاد کی ملازمت میں آ جاتی ہے جو احقر تخلص کرتے تھے۔عندلیب کا ٹیوٹر سید

شکور حسین جو الہ آباد یونیورسٹی کا گریجویٹ تھا' امبا پرشاد کی اجازت سے اس سے شادی کر لیتا ہے اور عندلیب جو ابھی انٹرنس ہی کر رہی ہوتی ہے سید شکور حسین کے غلیظ گھر میں دن بتانے لگتی ہے۔ براؤن آنکھوں اور سنہری بالوں والی یوریشین عندلیب تو سید شکور حسین کے لئے قابل قبول ہوتی ہے۔ لیکن جب اس کے ہاں بچی جنم لیتی ہے تو محمڈن ٹیچر اسے طلاق تھما دیتا ہے کہ اس کنجی کی جنی سے کون شادی کرے گا۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ یہ بچی امبا پرشاد کی تھی نہ کہ شکور حسین کی۔ طوائف بنت طوائف کو تو قبول کر لیا جاتا ہے لیکن شکور امبا پرشاد سے جنم لینے والی بچی کو قبول نہیں کرتا۔ امبا پرشاد نے بھی گلوخلاصی کے لئے بیاہ میں اسی لئے رکاوٹ نہ ڈالی تھی۔ اس بات کا علم جب بڑی ہو کر مس عنبرین شکور کو ہوتا ہے تو یہ بات اسے مزید شناخت کے بحران سے دوچار کر دیتی کہ وہ مس شکور نہیں تھی دراصل مس امبا پرشاد تھی۔ مما عندلیب تردید بھی کرتی ہے لیکن اب یہ تردید اس کے نفسیاتی عارضے کا حل نہ رہی تھی۔ دوسری طرف اخلاقی حالت یہ ہے کہ نواب بیگم کا کیمیو چور بازار سے خرید کر ایک تاجر گھرانہ اپنا نوابی پس منظر ظاہر کرنے کے لئے نواب بیگم ویشیا کو اپنی دادی قرار دیتا ہے۔ عندلیب اور عنبرین کے مشترکہ دوست ڈاکٹر منصور کو بھی جب دلنواز' مہر و' عندلیب اور عنبرین کی داستان کا پورا علم ہو جاتا ہے تو وہ بھی سوچنے لگتا ہے:

''بے چاری مسز بیگ کے لئے ایک نامعلوم طریقے سے میرے رویے میں فرق آ گیا ہے پہلے میں اپنی ماں یا خالہ یا کسی اور بزرگ عزیزہ کی طرح ان کا بہت احترام کرتا تھا۔ اب وہ بات کیوں نہیں رہی؟''(25)

غرض فتح محمد دلال سے لے کر ڈاکٹر منصور تک تمام مردوں کا رویہ تھوڑے بہت فرق سے عورت کے لئے ایک ہی جیسا ہے۔ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں کہ جو عورت کے انسانی حقوق کو اس کے انسان ہونے کے ناطے فراہم کرنے میں دلچسپی رکھتا ہو۔ سب اسے طوائف ہی کے روپ میں دیکھتے ہیں۔ حالات کی ستم ظریفیاں ان عورتوں کو طوائف بنا دیتی ہیں۔ کیونکہ معاشرہ عورت کے لئے انسانی حقوق کی فراہمی کے لئے آمادہ نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ طوائف کے لئے بطور انسان اسے عزتِ نفس فراہم کرنا' اسے بہتر زندگی کا حق مہیا کرنا اور اس کے احترام و وقار کے لئے عملی انتظام کرنا اور اقدام اٹھانا اور بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ جس معاشرہ میں عزت' وقار' حسب نسب' اقدار اور تہذیب کے نام پر عام عورتوں کو مساوی انسانی درجہ دینے کی روایت نہ ہو' جہاں ایک عام عورت کے حقوق کو اقدار اور تہذیب کے نام پر سلب کیا جاتا ہو اس معاشرے کا اجتماعی لاشعور طوائف کے لئے کیا کیا نہ تحفظات رکھتا ہو گا۔ نواب بیگم' دلنواز بیگم' ماہرو بیگم' عندلیب بیگ' اور عنبرین بیگ کا المیہ بھی یہی اجتماعی لاشعور ہے۔

انیس ناگی نے اپنے ناول ''دیوار کے پیچھے'' میں ایک ایسی ریاست کا نقشہ کھینچا ہے کہ جہاں ظلم' ناانصافی'

نراج اور محکومی کا دور دورہ ہے۔ جن ریاستوں میں انسانی حقوق کا تحفظ نہ کیا جاتا ہو وہاں معاشرتی اور ریاستی سطح پر سوائے ظلم کے اور کچھ نہیں رہ جاتا۔ ریاست انسانی حقوق کی ترجمانی کے خواہ کتنے ہی بڑے دعوے کیوں نہ کرے اگر ریاستی قوانین اور ادارے ہی انسانی حقوق کے مسائل پیدا کرنے کا موجب بن جائیں تو قومی سطح پر انسانی حقوق کا تحفظ کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔ انسانی حقوق کا تحفظ صرف اسی صورت ممکن ہے جب ان حقوق کو معاشرے تک پہنچانے کے لیے ٹھوس اقدامات کیے جائیں۔ پس بقول خیال امروہوی:

''وہ قومیں جو انسانی بنیادی حقوق اور بنیادی ضروریات کی بنیاد پر نظریے یا نظام حیات کی عمارت استوار کرلیتی ہیں وہ کم از کم ان نظامات سے بہتر ہوتی ہیں جن میں تصوریت' بے عملی اور غیر سائنسی افکار کی کارفرمائی ہوتی ہے''۔(26)

''دیوار کے پیچھے'' ایک ایسی ریاست ہے کہ جہاں ظلم' بے روزگاری' تنہائی' بے بسی' بے زاری اور ابن الوقتی کا ایک طویل سلسلہ ہے۔ ذاتی اغراض کے حصول کے لئے لوگ کمینے پن کا مظاہرہ کرتے ہیں' جہاں تھانوں میں ظلم ہوتا ہے جھوٹی گواہیاں ڈالی جاتی ہیں اور کچہریاں ٹاؤٹوں' اُجرتی گواہوں اور قانون کے دلالوں سے بھری رہتی ہیں۔ اس ناول کے مرکزی کردار کا المیہ یہ ہے کہ وہ نہ صرف اس تمام سیاسی' سماجی' ریاستی اور تمدنی بگاڑ کی خبر رکھتا ہے بلکہ اس کے تدارک کے لئے ایک خاص نکتہ نظر بھی رکھتا ہے۔ یہ ایک پروفیسر ہے چنانچہ اس کے اسی خاص نظریے کی پاداش میں اسے نا صرف کالج کا پرنسپل کالج سے نکال دیتا ہے بلکہ سرکاری ایجنسیوں کے لوگ مسلسل اس کے تعاقب میں رہتے ہیں اور اس کا جینا دوبھر کر دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس کے شاگرد بھی اسے ''سرخا سرخا'' کہہ کر بھاگ جاتے ہیں۔ محض ایک ایسا نظریہ رکھنے کی وجہ سے کہ جسے ریاست کی سیاسی حکمت عملی اپنے خلاف سمجھتی ہے' پروفیسر کو شاہی قلعے کے عقوبت خانے تک پہنچا دیا جاتا ہے اور اس پر بہیمانہ تشدد کیا جاتا ہے۔ اس کے ناکردہ گناہ کا تفتیش کرنے والوں کو ظاہر ہے کہ کوئی ثبوت بھی نہیں ملتا۔ یہ اس کا انسانی حقوق کا شعور ہی ہے کہ جس نے اسے اس حال تک پہنچایا۔ حالانکہ ریاستی تقاضوں کے پیش نظر ''مفید شہری'' بن کر رہنا دیگر لوگوں کی طرح اس کے لئے مشکل نہ ہوتا وہ کہتا ہے:

''یہی شعور ہی میرا عذاب ہے' جس سے میں نجات حاصل نہیں کرسکتا۔ اِس ہزار پایہ عفریت نے میرے جسم و جان کو جکڑ لیا ہے''۔(27)

غرض اس ناول میں انیس ناگی نے انسانی حقوق کی پامالی کو اپنی اور اپنے عہد کی ناکامی کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ محض ایک فرد کے سوچنے یا ایک فرد کی جدو جہد سے معاشرہ انسانی حقوق کے حصول میں کامیاب نہیں ہوسکتا۔ یہ

اجتماعی مفادات کی اجتماعی تحریک کا نام ہے۔ جب تک معاشرے کے تمام افراد انسانی حقوق کے حصول کے لئے مل کر جدوجہد نہیں کر سکتے اس وقت تک معاشرے میں ظلم، ناانصافی اور انسانی حقوق کی پامالی کا دور دورہ رہتا ہے۔ ہر انسان کا یہ بھی بنیادی حق ہے کہ وہ کوئی بھی سیاسی، معاشی یا کوئی بھی نظریہ رکھ سکتا ہے، وہ اسے دوسروں کے سامنے پیش بھی کر سکتا ہے۔ جن معاشروں میں اس بات کو ریاستی سطح پر انسانی حق کے طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا وہاں پروفیسر جیسے باشعور لوگ حالات کی سنگینیوں کا شکار ہو کر داستان پارینہ بن جاتے ہیں اور زندگی اپنی ڈگر پر چلتی رہتی ہے۔

پاکستان دراصل ایک ایسی تحریک کے نتیجے میں معرض وجود میں آیا کہ جس کی روح میں انسانی حقوق کا گہرا دراک شامل تھا۔ پاکستان سے مراد ایک ایسے خطہ زمین کا حصول تھا کہ جس میں لوگ بغیر کسی رکاوٹ، خوف یا دہشت کے آزادانہ طور پر اپنی سیاسی، سماجی، تہذیبی، مذہبی، ثقافتی اور معاشی سرگرمیوں اور حقوق کا تحفظ کر سکیں گے۔ پاکستان کی اگر کوئی نظریاتی اساس ہے تو وہ انہی انسانی حقوق کے تحفظ کا احاطہ کرتی ہے۔ پاکستان کی بنیاد کے حوالے سے قائد اعظم محمد علی جناحؒ کی تقاریر اور علامہ اقبالؒ کے خطبہ الٰہ آباد کی روشنی میں ایک ایسا ہی پاکستان سامنے آتا ہے کہ جو رنگ، نسل، زبان، عقیدے اور علاقائیت کی تمیز کے بغیر پاکستانی قوم کے جملہ حقوق کا ترجمان ہوگا۔ لیکن نوزائیدہ پاکستان میں انسانی حقوق کے تحفظ کے لئے عوامی امنگوں کی ترجمان کوئی بھی مؤثر حکمت عملی طے نہ ہو سکی۔ ملک ابتدائی پچیس سال تک نیم سیاسی حکومتوں اور ایک طویل مارشل لاء کے زیر سایہ رہا، آمرانہ حکومتوں میں چونکہ بنیادی انسانی حقوق کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس پورے عرصہ میں قوم کو انسانی حقوق کا ترجمان کوئی جمہوری آئین بھی نہ مل سکا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ملک دولخت ہو گیا اور کسی کے کان پر جوں تک نہ رینگی۔ چنانچہ جو سلسلہ جعلی کلیموں کے کاروبار سے شروع ہوا ریاستی ترجیحات کے تحت وہ سلسلہ ملک کے طول و عرض میں پھیلے جاگیردارانہ نظام، پرمٹ اور کوٹہ سسٹم، عہد غلامی کی باقیات کی حامل سول و ملٹری بیوروکریسی، ضیاء الحق کے ملکی تاریخ کے دوسرے طویل مارشل لاء سے لے کر جنرل پرویز مشرف کے تیسرے مارشل لاء تک جاری وساری ہے۔ اس نصف صدی کے قصے میں صرف آمریت کو استحکام ملا اور انسانی حقوق کا تصور کمزور ہوتے ہوتے قوم کی اجتماعی سائیکی سے ہی نکل گیا۔ انسانی حقوق کی اس قدر بے حرمتی پر اردو ناول نوحہ کناں ہے۔ انتظار حسین نے اپنے ناولوں میں ایک ایسے ہی پاکستان کی منظر کشی ہے۔

انتظار حسین کے ناول ''بستی'' میں ذاکر، سلامت، اجمل، افضال اور عرفان ایسے کردار ہیں جو نئے پاکستان کو ایسی بستی کے روپ میں دیکھنا چاہتے ہیں جہاں لوٹ مار اور ناانصافی کی بجائے امن، محبت، رواداری، ترقی اور خوشحالی

ہو جو امریکہ اور سامراجیوں کی حکمت عملیوں پر کاربند ہونے کی بجائے اپنی عوام دوست ترجیحات پر عمل پیرا ہو۔لیکن اس بستی میں ہر طرف احتجاج، اینٹیں، پتھر، توڑ پھوڑ، لڑائی جھگڑے، خون ریزیاں، جلسے جلوس ہنگامے دکھائی دیتے ہیں۔حق، انصاف، عدل اور ترقی وخوشحالی کے خواب دیکھنے والے اس بستی میں پہنچ کر حواس باختہ ہو جاتے ہیں، انہیں کوئی راہِ نجات دکھائی نہیں دیتی، ان کے رستے ناسوروں پر مرہم رکھنے والا کوئی نہیں اور نہ ہی کوئی ان کے احتجاج پر کان دھرتا ہے۔انسانی حقوق کی اس پامالی پر ناول کے مرکزی کردار ذاکر کے لئے سرحد کے اس پار بہت دور رہ جانے والی ''روپ نگر'' کی بستی جو اس کے خوابوں اور امیدوں کی بستی ''پاکستان'' سے زیادہ آئیڈیل نہ تھی بڑی بامعنی ہو جاتی ہے۔اپنے دوست سریندر کے نام ایک خط میں کہتا ہے:

''یار کتنی عجیب بات ہے کہ وہی ایک بستی اپنے ایک باسی کے لئے کہ ہجرت کر گیا ہے پہلے سے بڑھ کر بامعنی ہو گئی کہ وہ اسے خوابوں میں دیکھتا ہے اور دوسرے کے لئے اس کے سارے معنی جاتے رہے کہ وہ اسی دیس میں ہے مگر کبھی اس کے یہاں اس بستی کو دوبارہ دیکھنے کی آرزو پیدا نہیں ہوتی۔ہجرت نے روپ نگر کو کتنا بامعنی بنا دیا ہے''۔(28)

کوئی بھی آزاد ملک اپنے باشندوں کے لئے ایک گھر کی حیثیت رکھتا ہے۔اس گھر کی بہت بڑی چھت تلے در و دیوار کے اندر اس گھر کے باسی امن ومحبت، خوشحالی، باہمی احترام اور عزتِ نفس کے ساتھ زندگی گزارنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔غرض کوئی بھی آزاد ملک اپنے تمام شہریوں کے لئے انسانی حقوق کی فراہمی اور تحفظ کا علمبردار ہوتا ہے۔اگر ایسا نہ ہو تو اس گھر کی بنیادوں میں پائی جانے والی خامیاں دھیرے دھیرے ساری عمارت میں دراڑیں ڈال دیتی ہیں۔انتظار حسین کے ناول ''تذکرہ'' کا ''آشیانہ'' اپنے وسیع تر معنوں میں ایک ایسے ہی گھر کی علامت ہے۔اس ناول کے مرکزی کردار اخلاق کے اجداد کا ''گلستان محل'' اور ''چراغ حویلی'' کئی پشتوں سے اس کے خاندان کے لئے امن ومحبت اور حفاظت کا گہوارہ تھے۔گلستان محل جو مضبوط بنیادوں پر استوار تھا جب اجڑتا ہے نئی پائیدار بنیادوں پر چراغ حویلی تعمیر ہو جاتی ہے۔ان گھروں کے خاندانی طبیبوں میں کوئی انگریزوں کے خلاف جہاد کے فتوے پر دستخط کرنے کے باعث پھانسی چڑھتا ہے، کوئی انگریزوں کا مداح ہے تو کوئی خلافت تحریک کا حامی لیکن ان گھروں کی چھتیں سب کو تحفظ فراہم کرتی ہیں۔پاکستان بنتا ہے تو اخلاق بھی اپنے والدین کے ساتھ یہاں آ جاتا ہے۔اخلاق کوئی مکان الاٹ نہیں کرواتا بلکہ الاٹ شدہ مکانوں میں کرائے پر دھکے کھاتا کھاتا ایک ٹکڑا زمین خرید کر اور ادھر ادھر سے قرضہ پکڑ کر اپنا ''آشیانہ'' بنا لیتا ہے۔آشیانے کے ''مقروض'' باسی اخلاق کی قرضدار بہت جلد بوٹیاں نوچنا شروع کر دیتے ہیں۔ملازمت بھی اس کی اچھی ہوتی ہے لیکن اوپر کی آمدنی کے بغیر آشیانے کا تحفظ نا

ممکن ہو جاتا ہے ۔ یہاں تک کہ اسے ''آشیانہ'' بیچ دینے کی نوبت آ جاتی ہے۔ گلستان محل اور چراغ حویلی کے مقابلے میں ''آشیانہ'' بہت کمزور ثابت ہوتا ہے۔ شہر میں جب دھماکے شروع ہوتے ہیں تو کوئی عمارت' کوئی گلی' کوئی محلّہ' محفوظ نہیں رہتا۔ خوف و ہراس اور تباہی و بربادی کے اس منظر نامے میں آشیانہ بھلا کہاں محفوظ رہ سکتا تھا۔ چاروں کھونٹ اندھیرا ہی اندھیرا دکھائی دیتا ہے۔ اس اندھیرے میں امن' تحفظ اور آزادی کے تمام انسانی حقوق گم ہو جاتے ہیں۔ اخلاق کو سمجھ نہیں آتا کہ وہ اپنی اس بے بسی' عدمِ تحفظ اور اپنی دم توڑتی ہوئی ذات سے متعلق اجداد کی میراث کے مقابلے میں پرکھوں کے ''تذکرے'' میں کیا لکھے؟ انجام کار وہ سوچتا ہے:

''کب تک ان کالے پانیوں میں چلیں گے کب تک۔ اس کالی لمبی رات کا کوئی انت ہے کہ نہیں۔ اُجالا اور کنارہ کہیں ہے کہ نہیں'' (29)

امن عامہ کے مسائل پر قابو پانا یا ان کی وجوہات کا سدباب کرنا اور شہریوں کو تحفظ فراہم کرنا ریاست کا بنیادی فرض اور شہریوں کا انسانی حق ہے۔ انتظار حسین نے اپنے ناول ''آگے سمندر ہے'' میں اسی انسانی حق کی پامالی کو موضوع بنایا ہے۔ اس ناول کا ایک کردار جواد تقسیم کے بعد خوفناک قتل و غارت گری اور خوف و ہراس کی وادی سے گزر کر پاکستان آ جاتا ہے اور کراچی میں بس جاتا ہے۔ لیکن یہ سرزمین جس کے بارے میں اسے بتایا گیا تھا کہ وہاں کوئی گولی کی بات نہیں ہوگی اور نہ ہی کسی کے ہاتھ میں بندوق ہوگی' اس کے خوابوں کے برعکس ثابت ہوتی ہے۔ بہت جلد قتل' اغوا' ڈاکے' بم دھماکے اور بھرے بازاروں میں معصوم شہریوں پر گولیاں برسنا شروع ہو جاتی ہیں۔ جب شہری آزادیوں اور انسانی حقوق کو غصب کر لیا جاتا ہے تو ان حالات میں نسلی' قومیتی' علاقائی اور لسانی تعصّبات کو خوب ہوا ملتی ہے۔ کراچی بھی اسی ہوا کی لپیٹ میں آ چکا تھا۔ ان حالات کا کیا نتیجہ نکلا اور کیا صورتحال بنی اور جواد کے لئے کراچی کیا تھا؟ وہ کہتا ہے:

''اخبار میں کون سی ایسی خبر تھی کہ اس میں غرق رہتا۔ وہی معمول کی خبریں ڈاکے' قتل' اغوا' گینگ ریپ' فلاں علاقہ میں موٹر چھین لی گئی۔ فلاں بنک پر کلاشنکوف برداروں کے ایک ٹولے نے دھاوا بولا' مزاحمت کرنے والے چوکیدار کو گولی ماری اور چالیس لاکھ کی رقم لے کر فرار ہو گئے۔ چوبیس گھنٹے کے اندر ڈاکوؤں کی گرفتاری کا حکم۔ فلاں شاہراہ سے فلاں صنعت کار کا اغوا' پچاس لاکھ تاوان کا مطالبہ وغیرہ وغیرہ''۔ (30)

عدمِ تحفظ' انسانی حقوق کی پامالی اور امن عامہ کی بگڑتی ہوئی صورتحال کے پیش نظر ہر طرف خوف راج کرتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک روز جواد جب ایک ہوٹل میں بیٹھا ہوتا ہے ایک کار گزرتی ہے اور کار میں بیٹھے دہشت گرد سر

عام کلاشنکوفوں کا کھلا منہ ہوٹل کی طرف کر دیتے ہیں' جواد بھی زخمی ہو جاتا ہے اور اسی حالت میں لاشعور کی رو میں بہہ جاتا ہے۔ اسی حالت میں غرناطہ کی گلیوں میں گھومتا ہندوستان آتا ہے' پھر آگ کا دریا عبور کر کے پاکستان آتا ہے لیکن اس سے آگے سمندر دکھائی دیتا ہے اور مراجعت بھی ناممکن۔ اب جائے تو کس جائے پناہ کی طرف۔ غرض انتظار حسین نے اپنے ناولوں میں پاکستان میں انسانی حقوق کی دگرگوں حالت کو موضوع بنا کر ایک حساس فنکار کی طرح اپنے ناولوں میں انسانی حقوق کے شعور کو اُجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔

عبداللہ حسین کا ناول ''نادار لوگ'' اس حوالے سے بہت اہم ہے کہ اس میں پاکستان کی تاریخی جبریت میں پسنے والے لوگوں کے انسانی حقوق کی مسلسل پامالی کو موضوع بنایا گیا ہے۔ اس ناول کے دونوں مرکزی کرداروں ملک اعجاز حسین اور سرفراز کا شمار نادار لوگوں میں نہیں ہوتا بلکہ نادار لوگ وہ ہیں کہ جو اپنی توہین آمیز زندگیوں کو بدل دینے کی تڑپ رکھنے کی بجائے اپنی ذلت اور بربادی کے خود تماشائی بنے رہتے ہیں۔ ملک اعجاز ایک سکول ماسٹر ہے جو بھٹہ مزدوروں کے ساتھ روا رکھے جانے والے غلامانہ سلوک کے خلاف عملی احتجاج سے مزدور یونینوں میں سرگرم کارکن بن کر اپنی زندگی کا آغاز کرتا ہے۔ ''پیشگی'' کے بہانے نسل درنسل گلنے سڑنے والے بھٹہ مزدوروں کی حالتِ زار کو بدل دینے کی کوششوں کے نتیجے میں اعجاز کے خلاف نیچے سے اوپر تک ساری ریاستی مشینری سرگرم ہو جاتی ہے۔ مزدور یونینوں میں حصہ لینے کی پاداش میں اس سے سکول ہیڈ ماسٹر زبردستی استعفیٰ لکھوا کر گھر بھیج دیتا ہے کیونکہ دوسری صورت میں اسے جیل کی ہوا کھانا پڑتی۔ علاقے کے بڑے زمیندار ملک جہانگیر اعوان کی شوگر مل کے مزدوروں کے مسائل حل کرنے کے لئے مزدوروں کا ساتھ دینے کی بجائے ملک جہانگیر کا ساتھ دینے سے انکار کرتا ہے تو اس کے کھڑے کھیتوں پر انتقاماً ملک جہانگیر ٹریکٹر پھروا دیتا ہے۔ ایک نئی عوامی پارٹی میں جب پورے خلوص کے ساتھ اس پارٹی کے عوامی لیڈر کے سیاسی پروگرام کا مکمل ساتھ دیتا ہے اور مزدور تنظیموں کو متحدہ اور متحرک کرتا ہے لیکن جب اس پارٹی کی حکومت بنتی ہے تو ''ہائی کمان'' اسے یونین کے دفتر سے نکال دیتی ہے۔ اپنی صحافتی زندگی میں جب ایک ڈرامائی وقوعے کے باعث ''حمود الرحمٰن کمیشن رپورٹ'' اس کے ہاتھ لگتی ہے کہ جس میں مشرقی پاکستان کے سانحہ کے سلسلہ میں بعض جرنیلوں کے خلاف مقدمے چلانے اور سزا دینے کی تجویز دی گئی ہوتی ہے' تو کسی ایجنسی کے لوگ سات روز تک ایک عقوبت خانے میں اس پر شدید ذہنی اور جسمانی تشدد کرتے ہیں۔ دوسری طرف اس کا بھائی سرفراز ہے جو فوج میں میجر ہوتا ہے۔ جس یونٹ کو بلوچستان میں مری قبائل کی بغاوت کو کچلنے کے لئے بھیجا جاتا ہے' اس میں سرفراز بھی شامل ہوتا۔ کاروائی کے دوران قبیلے کے بوڑھے سردار کو گرفتار کرنے کی بجائے جب گولی سے مار

دیا جاتا ہے تو جوابی فائرنگ میں تین سپاہی بھی مر جاتے ہیں۔ سرفراز کرنل سے اختلاف کرتا ہے کہ اگر سردار کو مارنے کی بجائے گرفتار کر لیا جاتا تو تین سپاہی بھی نہ مرتے لیکن کرنل اسے سٹریٹیجک کیلکولیشن قرار دیتا ہے۔ اس بات پر غصے میں آ کر کرنل کا گریبان پکڑ لیتا ہے اور کہتا ہے:

''تم اپنے ہی لوگوں کے ساتھ ایسا سلوک کرتے ہو''۔(31)

سرفراز کو گرفتار کر لیا جاتا ہے اور انکوائری کے دوران اسے انڈیا کا ایجنٹ' اپنے بھائی اعجاز کو کمیشن کی رپوٹ فراہم کرنے والا اور ملک دشمن سرگرمیوں میں ملوث ہونے جیسے الزامات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اسے ھتک آمیز تشدد کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ بعد میں میجر کا رینک بحال کر کے فوج سے جبری ریٹائر کر دیا جاتا ہے۔

اس ناول میں ملک اعجاز اور سرفراز کے کرداروں کو عبداللہ حسین نے پاکستان کے مجبور و مقہور نادار لوگوں کے انسانی حقوق کے ترجمان کے طور پر پیش کیا ہے جو اپنی اپنی سطح پر لڑائی لڑتے ہیں لیکن جن نادار لوگوں کے انسانی حقوق کے لئے وہ لڑ رہے ہیں وہ لوگ حالات کی شکست و ریخت کے باعث بے حسیٔ مجبوری اور لاچاری کی آخری دیوار سے لگ چکے ہیں۔ ان کا قومی یا اجتماعی شعور بے بسی کی اس زندگی کو مقدر کا لکھا سمجھ کر اس زندگی سے سمجھوتہ کر چکا ہے۔ انسانی حقوق کے تحفظ کی ذمہ داری چند افراد پر نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک قومی اور اجتماعی ذمہ داری ہوتی ہے۔ قومی اور اجتماعی جدوجہد ہی ریاست اور ریاستی اداروں کے مخصوص نظام کو اس بات پر مجبور کر سکتی ہے کہ ایک آزاد انسانی معاشرے میں انسانوں کو ان کے حقوق سے محروم نہیں رکھا جا سکتا۔ معاشرے میں انسانی حقوق کی مسلسل پامالی کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پوری قوم نادار لوگوں کا ایک انبوہ بن جاتی ہے۔ نادار لوگوں کے اسی المیے کو عبداللہ حسین نے اپنے ناول میں پیش کیا ہے۔

مذہبی آزادی ہر انسان کا بنیادی حق ہے۔ انسانی حقوق کی دستاویزات میں اس انسانی حق کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ اپنی معاشرتی زندگی میں ہر انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جو بھی مذہب یا عقیدہ اختیار کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ اسے کھلے بندوں یا محدود سطح پر اپنے مذہبی عقائد کی تبلیغ' ان پر کاربند ہونے اور یا عبادات کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس انسانی حق کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مذہبی انتہا پسندی کے رجحانات کی تلافی ہو سکے۔ جب اس حق کو ریاستی سطح پر پذیرائی نہیں ملتی اور اس کے تحفظ کو یقینی بنانے کے لیے قانونی طور پر اقدامات سے گریز کیا جاتا ہے تو اس کے نتیجے میں مذہبی تعصّبات کو فروغ حاصل ہوتا ہے اور متشدد مذہبی سیاست اپنے کل پرزے نکال لیتی ہے۔ مستنصر حسین تارڑ اپنے ناول ''راکھ'' میں انسانی حقوق کی پامالی کے اسی المیے کو موضوع بناتا ہے۔ یہ ناول ایک ایسے

معاشرے کی تصویر کو پیش کرتا ہے کہ جہاں مذہبی انتہا پسندی کی لہر قیام پاکستان کے بعد ہندوؤں کے تجارتی مرکز شاہ عالمی لاہور کو جلا کر بھسم کر دیتی ہے۔ آگ لگانے والوں کو یہ معجزہ تو دکھائی دیتا ہے کہ اس علاقے کی لال مسجد شعلوں سے محفوظ رہی لیکن شاہ عالمی چوک کے سنہری کلس والے مندر کے آگ سے بچ رہنے پر کسی کی نظر نہیں جاتی۔ پاکستان کو اپنا گھر کہنے والے ایک کوچوان بندو رام کو بے دردی سے قتل کر دیا جاتا ہے۔ یہاں فن تعمیر کی شاہکار ایک قدیم عمارت ''لال حویلی'' کو کنجری کی حویلی پکارا جاتا ہے اور قدیم نوادرات کو کوٹ کر دیواروں پر سفیدی کا کام لیا جاتا ہے۔ کرسمس کی خوشیاں منانے والے کچی آبادی کے مکینوں کے لئے خوشی اور سماجی مقام کیا ہے:

''کرسمس کا اختتام نہیں ہوا تھا لیکن ان دیکھے جھاڑ ووں پر ان کی گرفت مضبوط ہوتی تھی کہ یہی اخیر تھا......عیسائی یا مصلّی ......یہی اخیر تھا''۔(32)

اس ناول میں ایک کردار کویتی نژاد فاطمہ کا بھی ذکر ہے۔ جو ایک ہندو بابو پٹیل سے محبت کے باعث ہندو رسوم کے مطابق اس سے شادی رچا لیتی ہے۔ فاطمہ جس کے اپنے بقول اس نے ایک جائز تعلق استوار کیا تھا کے دونوں بیٹے شیو سینا کے ''ڈائی ہارڈ'' ممبر ہیں اور بابری مسجد کے خلاف چلنے والی تحریک میں پیش پیش رہتے ہیں انہیں ان بات کا شدید قلق ہے کہ ان کے ہندو خون میں مسلمان عورت کے خون کی آمیزش ہے۔ حالانکہ فاطمہ ہندومت کو تسلیم کر چکی ہوتی ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ انسان اپنے فیصلوں میں آزاد نہیں ہے وہ مذہب، وطن اور اخلاق کی قید میں ہے اور محبت بھی انسان کو اس قید سے رہائی نہیں دلا پاتی۔ ادھر لاہور میں بھی بابری مسجد کی شہادت کے خلاف شدید ردعمل ہوتا ہے اور ایک تاریخی مندر کو گرا دیا جاتا ہے۔ اُدھر جہاد افغانستان جاری ہوتا ہے اور ادھر ملک کا ایک بڑا شہر کراچی مختلف النوع تعصّبات کی بھینٹ چڑھ جاتا ہے۔ ہر طرف ناکے، پوچھ گوچھ، تفتیش اور جامہ تلاشی کا دور دورہ ہوتا ہے۔ کراچی، عروس البلاد، بارود کا ڈھیر بن جاتا ہے۔ ہر طرف کسی ان دیکھی سنسناتی ہوئی آتی گولی کا دھڑکا لگا رہتا ہے۔ کسی کی جان محفوظ نہیں تمام شہری زندگی کے حق سے محروم ہو جاتے ہیں۔ اس ناول کی ایک کردار شوبھا جب اپنے چاچا اور بابا کے ساتھ چولستان کے ویرانے میں جاتی ہے تو وہ انسانی حقوق سے محروم بھرے پرے شہروں سے دور اس صحرا میں حیران رہ جاتی ہے کہتی ہے:

''نوشوٹنگ۔۔نوسڑے بلٹ۔۔نو بومب بلاسٹس اور نو ایم کیو ایم اور نو پنجابی پختون اتحاد............میں کس دنیا میں آ گئی ہوں چاچا مشاہد''۔(33)

شوبھا کا باپ مردان بھی ایک سڑے بلٹ کا شکار ہو جاتا ہے۔ غرض اس ناول میں مستنصر نے مختلف

تعصّبات کی بنیاد پر پیدا ہونے والے انسانی حقوق کے مسائل کو گہرے انسان دوست شعور کے ساتھ پیش کیا ہے اور انسانی عظمت اور وقار کو انسانی حقوق کے تحفظ کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ مستنصر اپنے اس ناول میں انسان دوست اقدار کا احیاء چاہتے ہیں اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک مذہب، عقائد، نسل اور قومیت کی بنیاد پر ہونے والی انسانی حقوق کی پامالی کو ختم نہیں کر دیا جاتا۔

اُردو ناول نگاری کی تاریخ کا مطالعہ اس بات سے آگاہ کرتا ہے کہ اُردو ناول نے ہر عہد میں انسانی حقوق کے تحفظ کی بات کی ہے۔ انسانی حقوق کے شعور کو فروغ دینے میں اردو ناول نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ اردو ناول کی خوبی یہی رہی ہے کہ اس نے معاشرے کی غیر انسان دوست روایات اور اقدار سے کبھی سمجھوتا نہیں کیا اور نہ ہی انسانی حقوق کی پامالی پر خاموش تماشائی بنا ہے۔ اردو ناول ہر سطح پر انسانی حقوق کا نہ صرف یہ کہ علمبردار بنتا ہے بلکہ ہر عہد میں انسانی حقوق کی پامالی پر سراپا احتجاج بن جاتا ہے۔ ڈاکٹر سہیل بخاری اپنی کتاب ''اُردو ناول نگاری'' میں ناول کی فنی اور فکری خصوصات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''ناول میں زندگیوں کے مرقعے پیش کیے جاتے ہیں۔ حقیقی و واقعی۔ موضوع کے اعتبار سے اس کا میدان عمل بہت وسیع ہے اتنا ہی وسیع جتنی خود زندگی۔۔۔ اس کا مطمح نظر ''ادب برائے زندگی'' اس کا موضوع ''انسان'' اور اس کا نظریہ ''فروغ انسانیت'' ہے۔
> (34)

ناول کی ان بنیادی، خصوصیات اور اہمیت کی روشنی میں جب اردو ناول نگاری کے ارتقاء سے جائزہ لیا جاتا ہے تو اُردو ناول پر بھی سہیل بخاری کی رائے پوری پوری صادق آتی ہے۔ اردو ناول کا مطمح نظر بھی ''ادب برائے زندگی'' اس کا موضوع صرف اور صرف ''انسان'' ہے اور اس کا نظریہ ''فروغ انسانیت'' ہے۔

حواشی

(1) اقوام متحدہ' انسانی حقوق کا عالمی منشور' ترجمہ: پاکستان کمیشن برائے انسانی حقوق' لاہور

(2) آئین اسلامی جمہوریہ پاکستان' تعارف وتشریح' زاہد حسین انجم' لاہور' منصور بک ہاؤس 1997ء ص13

(3) PAUL KURTZ FORBIDDEN FRUIT: THE ETHICS OF HUMANISM, New York, Promitheus books, 1998, P.85 to 194

(4) Editor, Lewis Vaughn, Free Inquiry, NEW YORK, 1999, P. 12to14

(5) آئین اسلامی جمہوریہ پاکستان' تعارف وتشریح' زاہد حسین انجم' لاہور' منصور بک ہاؤس 1997ء ص15

(6) ولیم او ڈگلس' بنیادی انسانی حقوق کا مسئلہ لاہور مکتبہ میری لائبریری 1965ء ص35

(7) جمیل جالبی' تنقید اور تجربہ' لاہور' یونیورسل بکس 1988ء: ص65

(8) Corliss Lamont, the phylosophy of Humanism New York, The Continum Publishing com, 1993, P. 275

(9) اقوام متحدہ' انسانی حقوق کا عالمی منشور' ترجمہ پاکستان: پاکستان کمیشن برائے انسانی حقوق' لاہور

(10) شمع افروز زیدی' ڈاکٹر' اُردو ناول میں طنز ومزاح' دہلی' اُردو اکادمی 1987ء' ص25

(11) نگہت سلیم (مدیر) ادبیات' اسلام آباد' شمارہ 54 '2001ء' ص: 141

(12) علی عباس حسینی' ناول کی تاریخ اور تنقید' لاہور' لاہور اکیڈمی' 1964ء' ص202

(13) سلیم اختر' ڈاکٹر' اُردو ادب کی مختصر ترین تاریخ' لاہور' سنگ میل پبلی کیشنز' 1984ء' ص191

(14) نذیر احمد' بنات النعش' لاہور' ادارہ فروغ ادب وسائنس' 1986ء' ص191

(15) ایضاً' ص26

(16) نذیر احمد' ابن الوقت' لاہور' ادارہ فروغ ادب وسائنس' 1987ء: ص211

(17) راشد الخیری' شامِ زندگی' کراچی' عصمت بکڈپو' 1963ء' ص79

(18) مرزا ھادی رسوا' امراؤ جان ادا' لاہور' مقبول اکیڈمی' سن ندارد: ص245

(19) پریم چند' نرملا' لاہور' چودھری اکیڈمی' سن ندارد: ص96

(20) پریم چند، میدانِ عمل، لاہور، مکتبہ شعر و ادب، سن ندارد: ص162

(21) پریم چند، گئو دان، لاہور، چوھدری اکیڈمی، سن ندارد: 425

(22) ڈاکٹر مبارک علی، نسل پرستی اور استحصال، لاہور، اہتاس بکس، 1991ء، ص7

(23) کرشن چندر، پہلا پتھر، لاہور، فرخ پبلشرز، سن ندارد: ص33

(24) ایضاً، ص182

(25) قراۃ العین حیدر، گردشِ رنگ چمن، کراچی، مکتبہ دانیال، 1987ء، ص331

(26) خیال امروھوی، نئی سوچ، لاہور، کلاسیک، سن ندارد، ص306

(27) انیس ناگی، دیوار کے پیچھے، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 1986ء، ص85

(28) انتظار حسین، بستی، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 1984ء، ص144

(29) انتظار حسین، ''تذکرہ''، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 1987ء: ص295

(30) انتظار حسین، آگے سمندر ہے، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 1995ء، ص175

(31) عبداللہ حسین، نادار لوگ، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 1997ء، ص780

(32) مستنصر حسین تارڑ، راکھ، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، 1997ء، ص329

(33) ایضاً، ص418

(34) سہیل بخاری، اُردو ناول نگاری، لاہور، مکتبہ جدید، 1960ء، ص15

مجلّہ ''افکار'' کے شخصیات نمبر

ڈاکٹر قاضی عبدالرحمٰن عابد*

محمد اشرف کمال**

Abstract:

It has been a long standing tradition that standard journals devote the whole issue to critically evaluate the literary contribution of a scholar. This tradition is quite strong in Urdu literary journals. Prestigious Urdu journals like Naqoosh, Nigar, Auraq and Saqi have contributed well to this tradition. This paper attempts to demonstrate that Afkar has contributed more than any other journal to this tradition. Twenty three of its issues have been devoted to famous literary figures like Iqbal, Faiz,Manto, Krishan Chandar and Ali Sardar Jaffary. The paper presents a critical appraisal of these issues.

ادبی رسائل کسی بھی زبان اور اس کے ادب کی ترویج و فروغ میں بنیادی حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ یہ ادبی رسائل نہ صرف اس قوم کے ادب اور زبان کے ارتقا کی داستان رقم کرتے ہیں بلکہ یہ مختلف حوالوں سے اہم ادبی، معاشی، معاشرتی اور سیاسی تحریکوں کے قیام اور ان کی فعالیت کی تاریخ بھی بیان کرتے ہیں۔ یہ ادبی رسائل ادبی اور تاریخی اہمیت رکھتے ہیں اور قوم کے مزاج اور شعور کی اجتماعی نشو ونما میں اہم کردار ادا کرتے ہوئے اہم مسائل کی شناخت اور ان کے حل کا باعث ہوتے ہیں۔ان کی اہمیت سے انکار کسی بھی صورت نہیں کیا جا سکتا۔

یہ بات حقیقت پر مبنی ہے کہ اردو ادب کے فروغ میں جہاں ادبی رسائل نے ایک اہم کردار ادا کیا ہے وہاں ادبی رسائل کے خصوصی شمارے بھی اردو زبان و ادب کی ترویج و فروغ میں اہمیت کے حامل ہیں۔ خاص نمبر کسی مخصوص موقع، موضوع یا کسی مشہور و معروف اور ممتاز ادبی شخصیت یا کسی صنف ادب کا مبسوط مطالعہ پیش کرتے ہیں۔ اردو رسائل کے خصوصی نمبروں کے حوالے سے علی جواد زیدی لکھتے ہیں

''صہبا کا ایک اور کارنامہ ضخیم خصوصی شماروں کی اشاعت ہے۔اس اولیت کا سہرا نیاز کے نگار کے سر ہے۔ اور پاکستان میں بھی طفیل کے نقوش کا پلہ کافی بھاری ہے۔'' [ا]

اردو کے ادبی رسائل و جرائد نے اردو زبان و ادب کے ارتقا، ترقی اور اس کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

** استاد شعبۂ اُردو، گورنمنٹ کالج بھکر۔

ہے۔ یہ ادبی رسائل نہ صرف ہم عصری ادب کی ترجمانی کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں بلکہ ان کی مدد اور مطالعہ سے ہم ماضی کی ادبی روایتوں ،رویوں ،رجحانات اور میلانات سے بھی آگاہی حاصل کرتے ہیں۔ جہاں تک ان ادبی رسائل کی خاص اشاعتوں کا تعلق ہے تو یہ خاص شمارے زبان وادب کے کسی ایک رخ، پہلو یا ادبی شخصیت کے کارناموں اور فن کی وضاحت کرنے کا کام جامع انداز میں سرانجام دیتے ہیں۔

اردو ادب کو ادبی رسائل کے خاص نمبروں نے کئی زاویوں اور پہلوؤں سے فائدہ پہنچایا۔شخصیات نمبر کی وجہ سے اردو ادب کی چیدہ چیدہ اور یگانہ روزگار ہستیوں کی شخصیت اور فکر وفن کے کئی نمایاں اور چھپے ہوئے محاسن سامنے آئے جس سے اس دور کی ذہنی وادبی استعداد اور فکری وفنی ترجیحات ورجحانات سے آگہی حاصل ہوئی۔ جو کہ عصری ادب اور آنے والے زمانوں کے ادب کی رفتار اور اس کے معیارات کو پرکھنے اور مطلوبہ نتائج تک پہنچنے میں ممد ثابت ہوسکتی ہے۔ دوسری طرف اصناب ادب سے متعلق خصوصی اشاعتوں نے نئے نئے مباحث اور جائزوں مطالعوں نے صحت مند فکری وادبی سوچ کو راہ دی۔

افکار نے اپنے آغاز سے صحافتی ادب میں صحت مند رجحانات اور نئی روایات کے قیام اور فروغ پر خصوصی توجہ دی ہے۔اس کے سالنامے،خصوصی اشاعتیں اور مختلف شخصیات اور موضوعات پر اشاعتیں اس کی روشن مثال ہیں۔افکار کے کارناموں کے حوالے سے الطاف مشہدی لکھتے ہیں

’’افکار نے جو کارنامے انجام دیے ہیں اور جو نئی راہیں تراشی ہیں صحافتی دنیا کے دل میں ہمیشہ محفوظ رہیں گی۔ جوش ،حفیظ اور فیض پر غیر فانی اشاعتیں اور اس قسم کے خاص نمبروں کا سلسلہ افکار کی روایت میں شامل ہو گیا ہے۔‘‘ [۲]

افکار نے خصوصی شماروں کی اشاعت کے حوالے سے بھی جدت اور انفرادیت کا راستہ اپنایا ہے۔ مردہ شخصیات کی بجائے زندہ شخصیات پر خصوصی اشاعتیں اور نمبر نکال کر اردو ادب کے خزانے میں قابل قدر اضافہ کیا۔مختلف ادبی شخصیات کے فن اور زندگی سے متعلق افکار کے خصوصی شماروں کا ذکر کرتے ہوئے مشتاق احمد یوسفی لکھتے ہیں

’’افکار نے یہ صحت مند روایت بھی قائم کی کہ زندہ ادب اور زندہ ادیبوں پر خاص ایڈیشن نکالے۔ان کے مرنے کا انتظار نہیں کیا اور ایسے زمانے میں نکالے۔ جب مردوں کو زندہ کرنے کی وبا عام تھی۔ ہمارے ہاں شاعر مرجاتا ہے،مگر کلام باقی رہ جاتا ہے۔اردو کو یہی چیز لے ڈوبی ہے۔‘‘ [۳]

افکار کی ترویج واشاعت کا مقصد تعمیری ادب کی تخلیق وفروغ تھا۔اسی لیے افکار نے ایک ایسے ادب کو پیش کیا ہے جو اس ملک اور یہاں کے رہنے والے لوگوں کی امنگوں اور آرزوؤں کا ترجمان تھا۔اس مقصد کے حصول کے لیے افکار نے خاص طور پر جن ادباء وشعراء کے فن اور شخصیت کا احاطہ کرنے کے لیے منتخب کیا وہ لوگ یگانہ روزگار ہی نہ تھے بلکہ رجحان ساز بھی تھے۔جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں

''ماہنامہ افکار ایک ماہنامہ ہی نہیں ہے ایک انسٹی ٹیوشن ہے۔اس کے خاص نمبر دیکھئے جوش، حفیظ، فیض، ندیم اختر حسین رائے پوری، زوبی اور سردار جعفری پر اور دوسرے خاص نمبر' یہ طویل جادے ہیں جسے ہم جادۂ زبان وادب کہتے ہیں روشنی کے مینار ہیں جو اس جادے پر چلنے والوں کی ہمیشہ رہنمائی کرتے رہیں گے۔'' [۴]

فن وادب کے چمکتے تاروں کی تابانی کو شخصیات نمبر کی صورت میں محفوظ کرنے کی وجہ سے افکار ایک خاصے کی چیز بن گیا اور اس کی حیثیت ایک ادبی جریدے سے بڑھ کر ایک تاریخی وادبی دستاویز کی سی ہوگئی۔مجلّہ ''افکار'' کراچی نے چوبیس شخصیات نمبر شائع کیے ہیں۔جن میں غالب، اقبال، جوش اور فیض پر دو خصوصی اشاعتیں اور مصطفیٰ زیدی نمبر دوبار شائع کیا گیا ہے۔ماہنامہ ''افکار'' کراچی نے شعروادب کے لیے اپنی زندگیاں وقف کردینے والے اہل جنوں کی تخلیقات کو امر کرنے اور ان کی خدمات کے اعتراف کے طور پر حوالے کے لیے مبسوط دستاویزات مرتب کر کے ارباب نقد ونظر کے لیے مزید کام کا موقع فراہم کیا ہے۔ان شخصیات نمبر میں شخصیت اور فکر وفن کے حوالے سے مختلف تنقیدی وتحقیقی مضامین ومقالات، انتخاب کلام میں غزلیں، نظمیں، رباعیات، قطعات، گیت، افسانے، ناولٹ، ڈرامے، خاکے، فکاہیئے، تبصرے، تجزیے، نادر ونایاب تحریریں، خطوط، پیغامات، تاثرات، نذرانے، یادداشتیں، سوانح، خودنوشتیں اور سفرنامے وغیرہ پڑھنے کو ملتے ہیں۔قیصر تمکین لکھتے ہیں

''وہی افکار کے خصوصی شمارے جنھوں نے اپنے ممدوحین کو زمانے، علاقے ومقام کے تعینات سے بے نیاز کر دیا ہے۔جس طرح غالب کو غالب دہلوی اور اقبال کو اقبال سیالکوٹی کہنا مضحکہ خیز ہے اسی طرح جوش کے ساتھ ملیح آبادی یا حفیظ کے ساتھ جالندھری کا لاحقہ قطعی غیر ضروری بن کر رہ جائے گا۔'' [۵]

افکار کے خصوصی شمارے اپنی نوعیت اور انفرادیت کی وجہ سے دوسرے ادبی رسائل وجرائد کے خصوصی نمبروں سے ایک امتیازی مقام رکھتے ہیں۔اردو ادبی رسائل میں یہ امتیازی اور خصوصی مقام ان شماروں کی تاریخی، تحقیقی اور تنقیدی حیثیت کی وجہ سے ہے۔بقول محمد خالد اختر

''ان خصوصی نمبروں کو ہمارے ادب میں تاریخی قیمت حاصل ہوچکی ہے اور جب کوئی مستقبل کا ادیب اس عہد

کی ادبی تاریخ مرتب کرنے بیٹھے گا اسے ان شماروں کو کھنگالنے کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہوگا''۔ [٦]

افکار کے ان شخصیات نمبر میں زیر بحث شاعر و ادیب کی شخصیت، فکر، شاعری اور فن کے مختلف پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مختلف عنوانات کے تحت ان کے افکار و خیالات کا احاطہ کیا گیا ہے اور ان کی شخصیت کا مطالعہ ان کے فن کے حوالے سے سامنے آتا ہے۔ ان خصوصی نمبروں میں جن لوگوں کی تحریریں شامل ہیں ان میں موجودہ دور کے بعض نامور اور مستند لکھنے والے شامل ہیں ان شخصیات نمبر میں ایک حصہ یادگار تصویروں پر مشتمل ہے ۔ان خاص اشاعتوں میں شاعری کا انتخاب بھی دیا گیا ہے۔ اجمالی طور پر یہ جان لیجئے کہ ان خصوصی نمبروں میں ادباء وشعراء کی شخصیت، افکار و خیالات اور فن کو بہتر انداز اور وسیع تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں-

''ہم قبر پرست لوگ زندگی بھر معاصرین اور محترمین کو سنگسار کر کے اپنا قد اونچا کرنے کی فکر میں رہتے ہیں حتیٰ کہ وہ بیچارے دلبر داشتہ اللہ کو پیارے ہو جاتے ہیں جب ہم انھیں اعزاز کے ساتھ دفنا کر ان کے مجاور بن بیٹھتے ہیں۔ ہمارے ادبی معاشرے میں دو قماش کے لوگ بہت بُرا کردار ادا کرتے ہیں ایک مزارعے اور دوسرے مجاور! مزارعوں کی یہ خوبی ہوتی ہے کہ وہ مردے کو دفن نہیں ہونے دیتے جبکہ مجاور مردے کو مرنے نہیں دیتا مگر آپ نے الگ راہ نکالی ہے۔ کہ بہت محبت اور تحسین کی صورت ـــــــ میں زندہ شخصیت کو اس کا حق اس کی زندگی میں ہی ادا کر دیتے ہیں۔ اور وہ بھی اس اعتراف کے ساتھ ـــــــ

؎ حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا [٧]

افکار کے شخصیات نمبر کا تحقیقی وتنقیدی مطالعہ ان کی اشاعت کی ترتیب سے پیش کیا جا رہا ہے۔

منٹو نمبر　　　　افکار کراچی، ١٩٥٥ء، شمارہ ٤٤، ٤٥

مشہور ادیب اور افسانہ نگار سعادت حسن منٹو فن افسانہ نگاری میں بین الاقوامی شہرت کے حامل تھے کیونکہ ان کی شہرت اور مقبولیت محض اردو زبان تک محدود نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے افسانے انگریزی، جرمنی، فرانسیسی ،پولش، زیک، بنگلہ اور گجراتی زبانوں کے قالب میں ڈھالے جا چکے ہیں۔

اس خاص نمبر میں منٹو کے فن اور شخصیت کے حوالے سے صہبا لکھنوی کا نڈر اور بے باک افسانہ نگار، سردار جعفری کا بدزبان، سید اکمل علیمی کا منٹو کے آخری ایام، سعادت حسن منٹو کا اپنے ہمزاد کی نظر میں، ضیاء الحسن موسوی کا بے غیرتی، ثریا قمر کا کچھ منٹو کے بارے میں، ممتاز شیریں کا منٹو ایک فنکار، وقار عظیم کا بدنام منٹو، کرشن چندر کا خالی

بوتل بھرا ہوا دل،قرۃ العین حیدر کا دیکھ کبیرا رویا،محمد علی صدیقی کا منٹو اور میں، ابراہیم جلیس کا اٹھاؤ بوتل اور چلو منٹو کے پاس ،ظ انصاری کا سیاہ حاشیے اور شورش کاشمیری کا چند یادیں جیسے مضامین شامل ہیں۔اس نمبر میں منٹو کے چار افسانے نیا قانون، ہتک،ممی اور پس منظر دیے گئے ہیں۔

افسانہ نگاری کے علاوہ منٹو بحیثیت صحافی و مدیر مختلف رسائل وجرائد سے بھی منسلک رہے۔ادبی جرائد ''ہمایوں'' اور ''عالمگیر'' کے روسی اور فرانسیسی نمبر مرتب کیے جو بے حد مقبول ہوئے۔بطور ڈراما نگار ریڈیو سے بھی ان کی وابستگی رہی جہاں ڈیڑھ سال کے عرصے میں انھوں نے سو سے زیادہ ریڈیائی ڈرامے لکھ کر شہرت حاصل کی۔کہانی نویس، مکالمہ نگار اور منظر نویس کی حیثیت سے بھی منٹو نے فلمی دنیا میں تقریباً تیرہ کہانیاں لکھ کر پیسہ اور نام کمایا۔(۲۶) منٹو کی تحریریں معاشرے کی ایسی سچی تصویریں ہیں جنھیں دکھا کر انھوں نے معاشرے کے سوئے ہوئے ضمیر پر نشتر زنی کی ہے۔

مجاز نمبر افکار کراچی، جون جولائی ۱۹۵۶ء، شمارہ ۵۸، ۵۹

اس شمارے میں سبط حسن کا مضمون مجاز ایک ناتمام غزل ،قرۃ العین حیدر کا اندھیری رات کا مسافر ،حمیدہ سالم کا جگن بھیا، جاں نثار اختر کا میرا دوست میرا مہمان، نصیر حیدر کا کہاں کہاں نہ ترے بے خبر پکار آئے ،سعید اختر نعمانی کا چچا، شاعر ساتھی اور رند، عصمت چغتائی کا عشق مجازی ،ڈاکٹر عبادت بریلوی کا مطرب بزم دلبراں ،مصطفیٰ زیدی مجاز نوراشمیم امیر بھائی اور میں ،اظہر پرویز کا سارا چمن اداس ہے، ابوالخیر کشفی کا اس کے جنوں کی داستاں ، وجد چغتائی کا رندِ میخانہ کبھی آپ سے بیگانہ کبھی ،فیض احمد فیض کا مطرب انقلاب ،سجاد ظہیر کا آہنگ شب تاب ،ڈاکٹر ملک راج آنند کا ایک شاعر ایک شہید ،سید احتشام حسین کا فکر وفن کے چند پہلو ،فراق گورکھپوری کا ایسے پیدا کہاں ہیں مست وخراب ،ممتاز حسین کا حریف جبریل ، پروفیسر حنیف فوق مجاز کی انقلابی رومانیت ،ظ۔انصاری کا مذاق طرب آگیں کا شکار ،نریش کمار شاد کا مجاز کے چند لطیفے شامل ہیں۔مجتبیٰ حسین نے مجاز کے کلام سے انتخاب بھی پیش کیا ہے۔

جوش نمبر افکار کراچی، اکتوبر نومبر ۱۹۶۱ء، شمارہ ۱۲۲، ۱۲۳

اس ایڈیشن میں جوش ملیح آبادی کا تازہ وغیر مطبوعہ کلام، ان کے مکتوبات ،شعری تصانیف اور مضامین سے انتخاب کے علاوہ ان کی شخصیت اور فن پر مضامین شامل ہیں۔ان کی شخصیت پر پروفیسر سید احتشام حسین ، ڈاکٹر عبادت بریلوی ، تمکین کاظمی ، محمد حبیب اللہ رشدی ، اعجاز الحق قدوسی ، محمود علی خاں جامعی ،شاہد احمد دہلوی ، میاں محمد

صادق، ماہر القادری، پنڈت سوز ہوشیار پوری، خواجہ حمید الدین شاھد، مبین الحق، عبدالحلیم انصاری، سلام مچھلی شہری، جمیل جالبی اور نریش کمار شاد نے قلم اٹھایا ہے۔

جوش کے فکر و فن کے حوالے سے اہم مضامین میں مجتبیٰ حسین کا شاعر اعظم، ڈاکٹر محمد حسن کا جوش کی شاعری، پروفیسر انجم اعظمی کا نصف صدی اور جوش، ڈاکٹر حنیف فوق کا جوش کا آہنگ شاعری، مصطفےٰ زیدی کا شبیر حسن خان، فضیل جعفری کا جوش بحیثیت تخلیقی نثر نگار، نریش کمار شاد کا جوش صاحب کی اصلاحیں، اثر لکھنوی کا شاعر فطرت جوش، ل احمد اکبر آبادی کا سخنہائے گفتنی شامل ہیں اور جوش کے کلام سے انتخاب بھی۔ شعرا کا خراج، پیغامات، تاثرات اور نذرانے وعذرانے بھی شامل تصنیف ہیں۔ جوش نمبر کے اشاریہ میں صہبا لکھنوی لکھتے ہیں

''میرے سامنے نیرنگ خیال کا اقبال نمبر بھی تھا۔ ساقی کا عظیم بیگ چغتائی نمبر بھی اور بابائے اردو پر دو تین عبدالحق نمبر بھی۔ ان کے علاوہ بھی میں نے زندہ شخصیتوں پر شائع ہونے والے چند اور نمبروں کو بھی سامنے رکھا اور بالآخر جوش نمبر کو مکمل کر کے ہی دم لیا۔'' [۸]

حفیظ نمبر　　　افکار کراچی، اگست ستمبر اکتوبر ۱۹۶۳ء، شمارہ ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶

افکار کا شمارہ حفیظ جالندھری نمبر ادبی، تحقیقی، تنقیدی اور تاریخی حوالے سے نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اس شمارہ میں جہاں حفیظ جالندھری کے ادبی کارناموں کا احاطہ کیا گیا ہے وہاں حفیظ جالندھری کے فن اور شخصیت پر ملک کے نامور اہل قلم کی تخلیقات بھی شائع کی گئی ہیں۔ اس شمارے میں حفیظ جالندھری کے حوالے سے ڈاکٹر عندلیب شادانی، جمیل الدین عالی، عبدالرحمٰن چغتائی، پروفیسر محمد منور، میجر سید ضمیر جعفری، دوارکا داس شعلہ، شاہد احمد دھلوی، ظہیر الاسلام فاروقی، عزیز ملک، اے۔ ڈی اظہر، ایم اسلم، احسان دانش، بوبا کے مضامین شامل ہیں۔

اس شمارے میں حفیظ جالندھری کی تصویری جھلکیوں کے ساتھ ساتھ ان کے خیالات و افکار کا جامع انداز میں احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ادبی افادیت کے اعتبار سے یہ مجلّہ اردو ادب میں ایک اہم باب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس شمارے میں حفیظ جالندھری کے گیت، نظمیں اور خطوط بھی دیے گئے ہیں۔

حفیظ جالندھری کے فکر و فن پر سید احمد شاہ بخاری پطرس، شیخ عبدالقادر، ڈاکٹر تاثیر، پنڈت ہری چند اختر، امتیاز علی تاج، ڈاکٹر سید عبداللہ، بریگیڈیر گلزار احمد، میجر سید ضمیر جعفری، پروفیسر حمید کوثر، فاروق علی خاں، فضیل جعفری، پروفیسر صدیق کلیم، منظر ایوبی، نصیر احمد زار، محمد خورشید عاصم، پرویز کاکوی، مودود احمد صابری کی تحریریں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ مولانا عبدالماجد دریابادی، پروفیسر سید احتشام حسین، پروفیسر آل احمد سرور، شیخ عبدالقادر، مولانا

نیاز فتح پوری، جوش ملیح آبادی، تاجور نجیب آبادی، پروفیسر تلوک چند محروم، ڈاکٹر تاثیر، عبدالرحمٰن چغتائی، پروفیسر اللہ بخش، اثر لکھنوی، رشید احمد صدیقی، پروفیسر تاج محمد خیال، چراغ حسن حسرت، ممتاز حسن، شاد عارفی، پیر علی محمد راشدی، حمید نظامی، الحاج خواجہ ناظم الدین، سردار عبدالرب نشتر، نواب مشتاق احمد گورمانی، خواجہ شہاب الدین، میجر جنرل آغا محمد رضا، چودھری نذیر احمد، خان بہادر ایس ایم شریف، چودھری غلام عباس، خلیفہ شجاع الدین، ابن انشا کے نذرانے شامل ہیں۔

زندہ شخصیات پر قلم اٹھانا، ان کی شخصیت وفن کو ضابطہ تحریر میں لانا اور ان پر ضخیم نمبر نکالنا ایک کٹھن اور نازک کام ہے جس کو جتنا بھی سراہا جائے وہ کم ہے۔ جوش اور حفیظ جیسی شخصیات پر نمبر نکالنے کے حوالے سے مرزا ادیب رقمطراز ہیں

''افکار کے دو شخصی نمبر نکال کر آپ نے صدیوں کی ایک روایت کو عملاً غلط ثابت کر دیا ہے۔'' [۹]

فیض نمبر افکار کراچی، ۱۹۶۵ء، شمارہ ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶

اس نمبر میں فیض احمد فیض کی نادر و یادگار غیر مطبوعہ تحریر و تخلیقات کے علاوہ احباب کو لکھے گئے ۱۴ خطوط اور ایلس فیض کو لکھے گئے ۵ خطوط شامل ہیں۔ ۳۳ شعراء و ادبا کے پیغامات و تاثرات اور ۳۲ ہم عصر شعراء کے نذرانوں کے علاوہ ۱۶ مضامین فیض احمد فیض کی زندگی اور شخصیت پر اور ۲۹ مضامین و مقالات ان کے فکر و فن پر اور ۱۱ مضامین فیض احمد فیض کے اس ایڈیشن میں شامل ہیں۔ فیض کے حوالے سے ۱۳ تذکرے و تبصرے، فیض کی کتابوں سے انتخاب اور فیض کے حوالے سے دس افسانے و فکاہیے فیض نمبر کی زینت ہیں۔ اس نمبر کے حوالے سے شبنم رومانی لکھتے ہیں

''فیض نمبر صاحب موصوف کے شایان شان بھی ہے اور افکار کے لئے فخر کا سامان بھی۔ بعض اہل الرائے کا خیال ہے کہ یہ ضخیم نمبر محض ستائش پر مبنی ہے مگر مولانا ماہر القادری کا مضمون اس اعتراض کی تردید ہے۔ مولانا کا مضمون اگر شامل اشاعت نہ ہوتا تو غضب ہوتا۔'' [۱۰]

فیض احمد فیض پر خصوصی گوشہ فنون لاہور نے مئی جون ۱۹۸۵ء میں شائع کیا۔ [۱۱] جبکہ نومبر ۱۹۸۵ء میں افکار کراچی نے بیاد فیض اور ماہ نو لاہور نے فروری ۲۰۰۲ء میں فیض نمبر شائع کیا۔ [۱۲] اس کے علاوہ متعدد دوسرے ادبی رسائل نے بھی فیض احمد فیض پر خصوصی اشاعتیں پیش کیں۔

غالب نمبر افکار کراچی، فروری مارچ ۱۹۶۶ء، شمارہ ۱۷۴، ۱۷۵

گوہر نایاب کے عنوان سے ۷ نادرو یادگار تخلیقات پیش کی گئی ہیں جن میں ڈاکٹر مولوی عبدالحق، مسلم ضیائی، غالب، عبادت بریلوی، تحسین سروری کی تخلیقات شامل ہیں۔ رعنائی خیال کے عنوان سے غالب پر ۱۱ نئے مضامین شامل کیے گئے ہیں مضمون نگاروں میں ڈاکٹر سید عبداللہ، فیض احمد فیض، پروفیسر احمد علی، ڈاکٹر وزیر آغا، انجم اعظمی، سحر انصاری، آغا افتخار حسین، نظیر صدیقی، لطیف اللہ، نریش کمار شاد اور عبدالحق افروز کے نام شامل ہیں۔ فارسی شاعری پر پروفیسر محمد اسلم قریشی اور مالک رام کے مضامین ہیں۔ مسلم ضیائی نے فارسی کلام سے اور صہبا لکھنوی نے اردو کلام سے انتخاب پیش کیا ہے۔ ۱۴ نئے مضامین بھی دیئے گئے ہیں ان میں اہم مضمون نگار پروفیسر آل احمد سرور، مجنوں گورکھپوری، ، عبادت بریلوی، مجتبیٰ حسین، رضیہ سجاد ظہیر وغیرہ شامل ہیں۔ ۳ مضامین طنز و مزاح پر مبنی ہیں۔ آخر میں عبدالرحمٰن چغتائی کا مضمون الہامی کتاب شامل ہے۔

مجاز نمبر، جوش نمبر، حفیظ نمبر اور فیض نمبر کے بعد غالب نمبر نکال کر ایک نئی روایت قائم کی ہے زندہ اور زندہ جاوید ہر دو قسم کی شخصیتیں فن کے اعتبار سے سراہے جانے کے لائق ہیں۔ یقیناً یہ ایک ایسی دستاویز ہے جسے غالب اور اس کے فن پر انسائیکلو پیڈیا قرار دیا جا سکتا ہے۔ خالد محمود لکھتے ہیں

''افکار کی یہ روش لائق تحسین ہے کہ وہ قدیم و جدید کو یکساں اہمیت دیتا ہے اگر ایک طرف اس نے مجاز، فیض، حفیظ، جوش اور منٹو پر نمبر نکالے ہیں تو دوسری طرف کلاسیکی شعراء کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ اس کی ایک زندہ مثال غالب نمبر ہے گویا

گنجینۂ معنی کا طلسم اس کو سمجھئے [۱۳]

غالب نمبر افکار کراچی، فروری مارچ ۱۹۶۹ء، شمارہ ۲۱۰، ۲۱۱

اس ایڈیشن میں رشید احمد صدیقی کا کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا، سحر انصاری کا غالب کے تین نقاد، سحر انصاری کا واقعات غالب، بیگم افضل کاظمی کا غالب شاعر بت شکن، بلقیس جہاں کا غالب .میری سوت، سید احمد علی کا مسائل اسلوب اور بیان غالب، افتخار احمد عدنی کا غالب اور آزادی، انعام الحق کوثر کا غالب و ناطق، عبدالمنان غازی کا غالب کا ذہن، ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کا محاسن کلام غالب، عرش ملسیانی کا غالب بحیثیت غزل گو، مالک رام کا ذکر غالب، مولانا غلام رسول مہر کا فکر غالب کی معجز نمائیاں، محمد یوسف کا دشوار تو یہی ہے کہ دشوار بھی نہیں، مختار زمن کا مرزا غالب جو ہوتے اب تو کیا ہوتا، یاس یگانہ چنگیزی کا غالب شکن، مرتضیٰ حسین لکھنوی کا غالب کی ایک نئی تحریر جیسے مضامین شامل ہیں۔

اقبال نمبر افکار کراچی، اپریل مئی ۱۹۶۹ء، شمارہ ۲۱۲، ۲۱۳

اس خاص نمبر میں علامہ اقبال کے حوالے سے ۶ نئے مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ جن میں صہبا لکھنوی کا اقبال کا ایک غیر مطبوعہ خط، کامل القادری کا اقبال کی ایک نادر تحریر، پروفیسر ممتاز حسین کا اقبال ایک گفتگو، بیگم افضل کاظمی کا اقبال کا تصور وطنیت، ڈاکٹر حنیف فوق کا جہان تازہ، مختار زمن کا خودی عشق کلچر وغیرہ شامل ہیں۔ اقبال کے حوالے سے عزیز احمد لکھتے ہیں

''جس طرح پریم چند دو تمدنوں کو ایک پل کی طرح ملاتے ہیں اسی طرح اقبال کی شاعری دو تمدنوں کو نہیں ملاتی بلکہ دنیا کے ہر تمدن کا جوہر اپنے اندر رکھتی ہے۔ اور اسی لیے بے زمان اور لازوال ہے۔ ترقی پسند شاعری کی سب سے بڑی محرک بنی۔'' [۱۴]

علامہ محمد اقبال کی وفات کے بعد شائع ہونے والے اقبال نمبروں میں درج ذیل رسائل اہمیت کے حامل ہیں۔ علی گڑھ میگزین، علی گڑھ (اپریل ۱۹۳۸ء)، جوہر دہلی (۱۹۳۸ء)، سب رس حیدر آباد دکن (جون ۱۹۳۸ء)، اردو دہلی (اکتوبر ۱۹۳۸ء، طبع جدید انجمن ترقی اردو کراچی ۱۹۷۷ء)

اس عرصے میں چھوٹے بڑے، بیسیوں بلکہ سینکڑوں اقبال نمبر منظر عام پر آئے۔

پیغام حق لاہور (۱۹۴۶ء)، نوید صبح سرگودھا (۱۹۵۲ء)، نگار پاکستان کراچی (۱۹۶۲ء)، خیابان پشاور (۱۹۶۲ء)، ادبی دنیا لاہور (۱۹۶۳ء)، سیارہ لاہور (۱۹۶۳ء)، ماہ نو لاہور (۱۹۷۰ء)، ضیاء بار سرگودھا (۱۹۷۳ء)، صحیفہ اول لاہور (۱۹۷۳ء)، صحیفہ دوم لاہور (۱۹۷۴ء)، اسلامی تعلیم لاہور (۱۹۷۴ء)، راوی لاہور (۱۹۷۴ء)، مہک گوجرانوالہ (۱۹۷۵ء)، نقوش لاہور (ستمبر ۱۹۷۷ء)، نقوش دوم لاہور دسمبر (۱۹۷۷ء) وہ خصوصی اشاعتیں ہیں جو علامہ محمد اقبال کے حوالے سے وقتاً فوقتاً منظر عام پر آئیں۔ [۱۵]

مصطفیٰ زیدی نمبر افکار کراچی، نومبر ۱۹۷۰ء، شمارہ ۸، دسمبر ۱۹۷۰ء، شمارہ ۹

مصطفیٰ زیدی نمبر نومبر ۱۹۷۰ء میں شائع ہوا۔ یہ ہاتھوں ہاتھ لے لیا گیا اسی لیے اس کا دوسرا اضافہ شدہ ایڈیشن دسمبر ۱۹۷۰ء میں شائع کیا گیا۔ مصطفیٰ زیدی جوش اور مجاز سے بہت متاثر تھے۔ زیدی نے اردو شاعری کی مجرد ہئیت سے انحراف کر کے اسے اپنے فن سے نامیاتی ہئیتیں بخشی ہیں۔ اس کے فن کی معراج تاثر کی یکسانی ہے۔ [۱۶]

اس خاص نمبر میں مصطفیٰ زیدی کی غیر مطبوعہ و نادر تخلیقات میں دس نظمیں، دو غزلیں اور انتخاب غزلیات شامل ہیں۔ مضامین و مقالات میں سید رضا کاظمی کا مصطفیٰ کہ جو تھا، سبط حسن کا شاعر محفلِ وفا، سید احمد علی کا مصطفیٰ

زیدی کچھ یادیں کچھ باتیں،احمد ندیم قاسمی کا زیدی کا فن،سحر انصاری کا جو سنا افسانہ تھا،فراق گورکھپوری کا پیش لفظ (زنجیریں)،محمد علی صدیقی کا ایک زندہ شاعر،ابن انشا کا اس کے تین خط،محسن بھوپالی کا مصطفیٰ زیدی کا چہلم،لطیف کاشمیری کا زیدی۔ایک کھلی کتاب،مسعود اشعر کا انبوہ کی تنہائی کا المیہ،نصیر ترابی کا ایک خط چار نظمیں،مصطفیٰ زیدی کے اپنا دیوان بغل میں داب کے میر،مجاز،نورا،شمیم امیر بھائی اور میں،شامل ہیں۔رئیس امروہوی،قمر ہاشمی،شبنم رومانی،سحر انصاری اور حسن اکبر کمال کے حروف عقیدت،نیاز میر کا طنزیہ،مقصود الٰہی شیخ،آغا سہیل،اعتبار ساجد،علی حیدر ملک،مرغوب راحت اور مظہر الاسلام کے افسانے شامل ہیں۔مصطفیٰ زیدی نمبر کے حوالے سے ستار طاہر لکھتے ہیں

''افکار نے شخصیات پر نمبر شائع کرنے کی ایک صحت مند روایت قائم کی ہے اور افکار کا یہ خاص نمبر بھی اسی صحت مند روایت کی ایک کڑی ہے اور اس کے مطالعے کے بعد مصطفیٰ زیدی کی شخصیت اور فن نکھر کر سامنے آجاتے ہیں اور کہیں تشنگی محسوس نہیں ہوتی۔'' [۱۷]

مصطفیٰ زیدی کے ذاتی خطوط اور غیر مطبوعہ نظموں نے اس کی قدر و قیمت بڑھا دی ہے۔انتخاب کلام میں اس کی شاعری کے تمام نمایاں گوشے سامنے آجاتے ہیں۔اس نمبر میں شامل مضامین و مقالات اور مصطفیٰ زیدی کی شاعری کے حوالے سے ممتاز شاعر محشر بدایونی لکھتے ہیں

''اس میں مصطفیٰ زیدی کی شخصیت اور شاعری کے پہلوؤں کو جس صداقت اور صفائی سے اجاگر کیا گیا ہے وہ ہماری تاریخ ادب کے لئے ایک سرمائے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ان کے نام کے ساتھ افکار کا یہ نمبر بھی زندہ رہے گا۔ [۱۸]

حفیظ ہوشیار پوری ایڈیشن افکار کراچی،مارچ ۱۹۷۳ء،شمارہ ۳۶

حفیظ جالندھری ایک محقق،دانشور اور شاعر کی حیثیت سے جانے پہچانے جاتے ہیں۔اس ایڈیشن میں ان کی شخصیت و فن پر سات مقالات ہیں جن میں احمد ندیم قاسمی کا حفیظ کی پہلو دار شخصیت،پروفیسر مجتبیٰ حسین کا حفیظ ہوشیار پوری مرحوم،محمد علی صدیقی کا حفیظ ہوشیار پوری۔سراغ رفتگاں،محشر بدایونی کا آہ حفیظ خوش بیاں،ضیاء جالندھری کا عہد وفا کا شاعر،جاذب قریشی کا حفیظ ہوشیار پوری کا ایک شعر،حنیف فوق کا ایک دبی دبی صدا شامل ہیں۔حفیظ کے چار خطوط بنام محشر بدایونی،ان کے کلام سے انتخاب،ان کا انٹرویو،اور آٹھ شعراء کا نذرانہ عقیدت،تعزیتی جلسے اور تاثرات بھی اس ایڈیشن کی زینت ہے۔

سجاد ظہیر ایڈیشن   افکار کراچی دسمبر ۱۹۷۳ء شمارہ ۴۵

سجاد ظہیر ایک فعال ادبی شخصیت کے مالک تھے جنھوں نے ترقی پسند انجمن قائم کر کے برصغیر کے ادبی ماحول کو یک سر بدل دیا۔ اس ایڈیشن میں سجاد ظہیر کے چار خطوط بنام سبط حسن، واجدہ تبسم اور سجاد ظہیر کے نام پریم چند کے چار خط دیے گئے ہیں، ان خطوط کے علاوہ صہبا لکھنوی نے اشاریہ میں سجاد ظہیر کا وہ خط بھی بجنسہ پیش کیا ہے جو سجاد ظہیر نے مچھ جیل سے رضیہ سجاد ظہیر کو بھیجا تھا اور اسے افکار کراچی نے شمارہ ۲۹، ۱۹۵۳ء میں شائع کیا تھا۔ اس کے علاوہ سجاد ظہیر کی شخصیت اور فن پر تیرہ مضامین و مقالات کے ساتھ ساتھ ۶ شعراء کے نذرانے بھی شامل ہیں۔ متاع لوح قلم کے عنوان سے سجاد ظہیر کے سات مضامین ایڈیشن کی زینت ہیں۔ اس ایڈیشن کے حوالے سے مسعود اشعر لکھتے ہیں

’’اس ایڈیشن میں صرف سجاد ظہیر کی شخصیت ہی پوری طرح سامنے نہیں آتی بلکہ ترقی پسند تحریک کی تاریخ بھی سامنے آجاتی ہے۔‘‘ [۱۹]

مجلّہ ’’افکار‘‘ نے جہاں ادب سے تعلق رکھنے والی ممتاز شخصیات کو ان کی زندگی ہی میں خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے شخصیات نمبر شائع کیے وہاں اس نے دنیا سے رخصت ہو جانے والے شعراء و ادبا کو بھی فراموش نہیں کیا۔ اور ان کی وفات کے فوری بعد ان شخصیات کے حوالے سے اچھا خاصا مواد فراہم کیا۔ انور سدید لکھتے ہیں

’’مصطفٰے زیدی اور حفیظ ہوشیار پوری کے بعد رفتگاں کو فوری طور پر خراج عقیدت پیش کرنے کی یہ بہت اچھی مثال ہے اور یہ میں اس لیے کہہ رہا ہوں کہ کسی ادبی پرچے کو تو اتنی توفیق بھی نہیں ہوتی کہ وہ مردے کی قبر پر مٹھی بھر لفظوں کی مٹی ہی ڈال دے۔‘‘ [۲۰]

حمید احمد خان ایڈیشن   افکار مئی ۱۹۷۴ء، شمارہ ۵۰

حمید احمد خان ایڈیشن میں غیر مطبوعہ خطوط کے ضمن میں ان کے خطوط بنام ان کے بیٹے سعید احمد خان، سید وقار عظیم، امجد علی خاں اور ہاجرہ مسرور، شان الحق حقی، محسن بھوپالی کے نام ہیں۔ ان کی دو یادگار یں تحریریں رسالتمآب کے عہد میں حقوق انسانی اور اردو ادب (۴۵۔۱۹۷۰) کے ساتھ ڈاکٹر سید معین الرحمٰن کا مضمون بابائے اردو اور حمید احمد خان شامل ہیں۔ شعراء کے نذرانے کے علاوہ تاثرات، تعزیتی خطوط، قراردادیں شامل ہیں۔ ان کے فکر و فن پر ڈاکٹر سید عبداللہ کا مضمون حمید احمد خان ذوق وشوق کا پیکر، سید وقار عظیم کا ارمغان حالی، ڈاکٹر فرمان فتح پوری کا پروفیسر حمید احمد خان اور مرزا غالب، محمد علی صدیقی کا اقدار کا سفیر جیسی تحریریں بھی موجود ہیں۔ اس ایڈیشن

کے بارے میں انور سدید لکھتے ہیں

''حمید احمد خان ایڈیشن میں وہ تمام مواد موجود ہے جس سے مرحوم پر کام کرنے کی تحریک ہو سکتی ہے۔'' [۲۱]

احمد ندیم قاسمی نمبر افکار کراچی، جنوری فروری ۱۹۷۵ء، شمارہ ۵۸، ۵۹

اس خاص نمبر میں ۱۸ شعرا و ادباء کے پیغامات و تاثرات احمد ندیم قاسمی کی ۱۶ غیر مطبوعہ تخلیقات، قاسمی صاحب پر ۳۷ تنقیدی مضمون اور شخصیت کے حوالے سے ۲۴ مضامین اور ایک یادگار انٹرویو، احمد ندیم قاسمی کے ۹ منتخب افسانے، دھڑکنیں، رم جھم، جلال جمال، شعلۂ گل اور دشت وفا سے انتخاب کلام، ۳۸ شعرا کا منظوم نذرانہ، احمد ندیم قاسمی کی زمینوں میں ۳۱ شعراء کی غزلیں ۱۳ شعراء وادباء کے نام احمد ندیم قاسمی کے غیر مطبوعہ خطوط اور آخر میں احمد ندیم قاسمی، پروفیسر ممتاز حسین، ہاجرہ مسرور، جمیل الدین عالی، سید انور اور محسن احسان کی تحریریں ہیں۔ احمد ندیم قاسمی نمبر کے حوالے سے کوثر چاند پوری لکھتے ہیں

''ایک ہزار صفحات کا یہ نمبر یقیناً ایک شاہکار ہے۔ ندیم کی زندگی کے تمام گوشے بے نقاب ہو کر سامنے آ گئے ہیں۔'' [۲۲]

احمد ندیم قاسمی نمبر میں شامل مضامین و مقالات میں ڈاکٹر سید عبداللہ کا وہ کہ شاعر بھی ہے انسان بھی ہے، سید وقار عظیم کا ندیم کے افسانے سناٹا کے بعد، اسلوب احمد انصاری کا احمد ندیم قاسمی اور اردو افسانہ، ڈاکٹر حنیف فوق کا ندیم کی شخصیت فن اور رابطہ عصر، ڈاکٹر وزیر آغا کا احمد ندیم قاسمی کا فن، پروفیسر غلام رسول تنویر کا اکیلا کولمبس، ڈاکٹر فرمان فتح پوری کا ندیم اور علامتی افسانہ، ڈاکٹر قمر رئیس کا افسانہ نگار ندیم، پروفیسر شریف کنجاہی کا ندیم کے ترقی پسندانہ افکار، جمیل ملک کا شہر و دیہات کا سنگم، سحر انصاری کا دشتِ وفا کا سفر، فتح محمد ملک کا احمد ندیم قاسمی کا آدم نو، لالۂ صحرا کا کلام ندیم کے جلال میں جمال کے پہلو، محمد علی صدیقی کا قاسمی کی شاعری کا فکری پس منظر، جابر علی سید کا ندیم کی ایک تمثیلی نظم، نصر اللہ خان کا قاسمی بحیثیت کالم نگار، حسن عابدی کا ندیم بحیثیت صحافی، شہزاد منظر کا ندیم اور ترقی پسند تحریک، سلیم اختر کا کپاس کا پھول، امجد اسلام امجد کا احمد ندیم قاسمی کی نظمیں، آصف ثاقب کا ندیم کا دبستانِ شاعری، مبارک اکمل گیلانی کا غم کی تیسری جہت، خالد عرفان کا احمد ندیم قاسمی ایک تاثر، غلام محمد قاصر کا چوتھا عنصر، غلام قادر آزاد کا ندیم۔ ایک آفاقی شاعر علی حیدر ملک کا احمد ندیم قاسمی اور آبلے، عذرا اصغر کا ندیم صاحب بعد شامل ہیں۔ تاریخ ادب کے اس شاہکار کے بارے میں ابوسلمان شاہجہان پوری لکھتے ہیں

''ندیم نمبر نظر سے گزرا۔۔۔ احمد ندیم قاسمی ہی کی طرح وقیع و شاندار ضخامت معیار اور جامعیت ہر لحاظ سے

بلند و عظیم ایک دور کی ادبی تاریخ اور افکار و رجحانات کا آئینہ ۔۔۔۔۔۔تاریخ ادب میں ہمیشہ زندہ رہنے والا کارنامہ ایک ایسا درخت جس کی جڑیں زمین میں مضبوط جمی اور شاخیں فضا میں پھیلی ہوئی ہوں اور پھلوں سے لدا ہوا ہو۔'' [۲۳]

احمد ندیم قاسمی اپنی تخلیقات شاعری، افسانہ نگاری اور کالم نگاری کی وجہ سے اردو ادب اور برصغیر کے شعراء وادبا میں ایک ممتاز مقام اور رتبہ کے حامل ہیں۔ان کے اعتراف فن کے طور پر مجلّہ ''افکار'' نے ان کے شایان شان یہ ضخیم، جامع اور ہمہ گیر خصوصیات کا حامل نمبر شائع کیا ہے۔رام لعل لکھتے ہیں

''قاسمی صاحب ہر لحاظ سے اس بات کے مستحق ہیں کہ ان پر نہ صرف اس طرح شاندار نمبر شائع کیے جائیں بلکہ کتابیں بھی لکھی جائیں جو آنے والی نسلوں کے لیے مشعل راہ کا کام دیں گی۔۔۔ان کا رتبہ ہمارے عہد کے شعراء فراق فیض اور سردار جعفری کے ساتھ اور افسانہ نگاروں میں کرشن چندر، منٹو اور بیدی کے ساتھ ہی متعین ہو چکا ہے۔''

[۲۴]

امیر خسرو ایڈیشن افکار کراچی، نومبر دسمبر ۱۹۷۵ء، شمارہ ۶۸، ۶۹

اس نمبر میں ضمیر نیازی کا امیر خسرو کی زندگی۔شخصیت وفن کا مستند جائزہ، ریاض صدیقی کا مضمون خسرو کی خود نوشت، ضمیر نیازی کا امیر خسرو تذکروں میں، خلیق احمد نظامی کا امیر خسرو مؤرخ کی حیثیت سے، نثار احمد فاروقی کا امیر خسرو کی دو تصانیف کا جائزہ، امیر حسن عابدی کا امیر خسرو کی نادر تصانیف ترکی میں، معین الدین عقیل کا قران السعدین کی تاریخی حیثیت، ڈاکٹر فرمان فتح پوری کا خسرو کی اردو شاعری اور اس کا پس منظر، احمد رئیس کا امیر خسرو اور سلسلہ چشتیہ، ڈاکٹر صدیقہ ارمان کا خسرو اردو کا پہلا شاعر، ادیب سہیل کا حضرت امیر خسرو اور موسیقی، حسن منظر کا نمی دانم، حنیف فوق کا ترکیہ میں آثار خسرو، ظ انصاری کا امیر خسرو کے غیر ملکی قدردان، ڈاکٹر ظہیر فتح پوری کا ہندی میں خسرو کا شعری رویہ، عبدالمنان غازی کا حضرت امیر خسرو، عمیق حنفی کا امیر خسرو اور عصر جدید، محمد علی صدیقی کا امیر خسرو سیاسی اور سماجی پس منظر، سید فیضی کا امیر خسرو اور سماع، اس نمبر میں شامل اہم مضامین ہیں۔اطہر نادر لکھتے ہیں

''میرا خیال ہے پچھلی سات صدیوں میں امیر خسرو پر ایسی کوئی ادبی دستاویز اب تک شائع نہیں ہوئی۔''

[۲۵]

امیر خسرو ایڈیشن کے لئے علی عباس حسینی کی تمثیل امیر کا انعام، راہ کا رومان اور امیر نے آب نیساں برسایا بطور خاص شائع کی گئی ہیں۔آخر میں سحر انصاری نے انتخاب غزلیات خسرو امیر خسرو کے درج ذیل دو دواوین سے

پیش کیا ہے۔

۱۔دیوان کامل امیر خسرو دہلوی مرتبہ سعید نفیسی مطبوعہ تہران

۲۔دیوان امیر خسرو دہلوی مرتبہ ڈاکٹر انوارالحسن مطبوعہ نول کشور اکیڈمی لکھنؤ مملوکہ ضمیر نیازی

امیر خسرو کے حوالے سے مجلّہ ''افکار'' کا یہ نمبر مقالوں، مضامین اور خسرو کے متعلق معلومات کا محض ایک مجموعہ نہیں ہے بلکہ مندرجات کو جس توازن کے ساتھ مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے وہ ادارتی صلاحیتوں کا غماز ہے۔افکار کا خسرو نمبر ایک بھرپور نمبر ہے اب تک ہندوستان میں کسی رسالے نے ایسا نمبر شائع نہیں کیا ہے۔یہ نمبر نہ صرف خسرویات کے باب میں ممتاز ترین حیثیت اور خصوصیت کا حامل ہے بلکہ بین الاقوامی ادبی فورم پر اہل پاکستان اور پاکستان کی جانب سے خسرو کے سات سوسالہ جشن کی سب سے اہم یادگار ہے۔[۲۶]

خسرو تقریبات اور امیر خسرو پر خصوصی اشاعتوں کے حوالے سے ڈاکٹر محمد علی صدیقی لکھتے ہیں

''خسرو تقریبات کے سلسلے میں بہت کچھ ہوا۔اخبارات کے خصوصی ضمیمے ریڈیو اور ٹی وی سے خصوصی پروگرام اور بین الاقوامی سیمینار۔لیکن افکار ہی کو یہ فخر حاصل ہوا کہ اس کا خسرو ایڈیشن تمام رسالوں کے خصوصی نمبروں پر ہر لحاظ سے بھاری ہے۔'' [۲۷]

کرشن چندر ایڈیشن   افکار کراچی، مئی ۱۹۷۷ء، شمارہ ۸۶

اس ایڈیشن میں صہبا لکھنوی کے اشاریہ کے بعد کرشن چندر کی زندگی، شخصیت اور فن کے حوالے سے ڈاکٹر احمد حسن کا ساز حیات اور کرشن چندر کا آئینہ خانے میں اہم ہیں۔فکر وفن کے بارے میں پروفیسر ممتاز حسین کا کرشن چندر کی یاد میں، محمد علی صدیقی کا کرشن چندر۔ہمہ جہت فنکار، ضمیر نیازی کا کرشن چندر سچائی کا علمبردار، ریاض صدیقی کا کرشن چندر اور پورتاژ، ڈاکٹر احمد حسن کا کرشن چندر کا آرٹ اور تکنیک، کرشن چندر کی شخصیت کے حوالے سے قدوس صہبائی کا کرشن چندر چند یادیں، ڈاکٹر صابر آفاقی کا کرشن چندر اور پیر پنجال، میرزا ادیب کا گہرے پانیوں کے مسافر کو آخری سلام، احمد جمال پاشا کا ان کی یادوں کے چنار، اختر جمال کا میرے بھائی کرشن جی، سرور جمال کا کرشن چندر کچھ یادیں کچھ آہیں جیسے مضامین و مقالات شامل ہیں۔

کرشن چندر کی منتخب تخلیقات میں اردو کی ترقی پسند تحریک، کہانی کی کہانی، مہالکشمی کا پل، جنتا سے اجنتا تک اور لیڈر کی کرسی، چند غیر مطبوعہ خطوط رام لعل کے نام شائع کی گئی ہیں۔اس کے علاوہ آٹھ شعراء کا نذرانہ اور سبط حسن، احمد ندیم قاسمی، ڈاکٹر جمیل جالبی، حمید اختر، ابن انشا اور انتظار حسین کے تعزیتی ریفرنس بھی شامل کیے گئے

ہیں۔آخر میں قدوس صہبائی کی خودنوشت کی دوسری قسط دی گئی ہے۔

نذرِ اقبال　　　　افکار کراچی، دسمبر ۱۹۷۷ء، شمارہ ۹۳

سال اقبال کی مناسبت سے شائع ہونے والے خصوصی شماروں میں افکار غالباً پہلا قابل توجہ شمارہ ہے۔افکار نے اکثر ایسے موضوعات کا سراغ لگایا ہے جو نادرونایاب بھی ہیں اور طالبان علم وادب کیلئے سرمایہء خاص بھی۔اقبال کے قطعات پر جواباً نظم کیے گئے شاد کے وہ قطعات جو کبھی خواجہ حسن نظامی نے پریم سنگم کے نام سے شائع کیے تھے شمارہ متذکرہ کی زینت بنے ہیں۔اقبال اور شیش محل کے عنوان پر ممنون حسن خاں اور ڈاکٹر اخلاق اثر کی تحریریں تحقیق کے سرمائے میں اہم اضافہ شمار ہوں گی۔پروفیسر ایم ایم شریف کا مضمون بھی بلاشبہ نئی تلاش ہے اقبال کی ایک تصویر جس پر ان کے دستخط ثبت ہیں اور گاندھی جی کا اردو خط جس میں اقبال کی نظم پر تبصرہ ہوا اور اقبال کے ماہانہ وظیفے کے احکام کی نقل بھی زیر نظر شمارے میں شامل ہے۔

اس ایڈیشن میں کارگہِ فکر کے عنوان سے اقبال پر ۹ مقالات دیے گئے ہیں مقالہ نگاروں میں محمد علی صدیقی، ڈاکٹر یوسف حسین خان، پروفیسر مجتبیٰ حسین، انجم اعظمی، ریاض صدیقی وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔نصراللہ خان، مختار زمن اور صبیح محسن نے اقبال کے حوالے سے شوخ مضامین تحریر کیے ہیں۔فیضان نظر کے عنوان سے ۱۴ شعراء کا اقبال کو شعری خراج تحسین بھی اس نمبر میں شامل ہے۔

۱۹۷۷ء میں صد سالہ تقریبات اقبال کے موقع پر افکار کراچی، کتاب لاہور، قومی زبان کراچی، سہ ماہی اردو کراچی، فکرونظر اسلام آباد، نگار پاکستان، فنون لاہور، ماہ نو لاہور، صحیفہ لاہور، سب رس لاہور، العلم کراچی، غالب کراچی، بیاد اقبال لاہور، پیغام کراچی، صریر خامہ حیدرآباد سندھ، رگ سنگ لورالائی نے بھی اقبال نمبر شائع کیے۔

[۲۸]

رومی ایڈیشن　　　　افکار کراچی، اپریل ۱۹۷۸ء، شمارہ ۹۷

پشاور میں سات سو سالہ جشن رومی منایا گیا تو اس یادگار موقع پر یہ ایڈیشن شائع کیا گیا۔اشاریہ میں مہمان مدیر محمد علی صدیقی نے اس ایڈیشن اور سات سو سالہ جشن رومی پر روشنی ڈالی ہے۔فضل الٰہی چودھری کے افتتاحی خطبہ اور جسٹس عبدالحکیم خان اور پروفیسر اسمٰعیل سیٹھی کے خطبہ استقبالیہ کے علاوہ اس ایڈیشن میں رومی کے حوالے سے ڈاکٹر مظہر علیخاں، ڈاکٹر سید عبداللہ، امجد اسلام امجد، عطاء الحق قاسمی اور صہبا لکھنوی کے مضامین، ریاض صدیقی کا سال اقبال اور ادبی رسائل کے حوالے سے مختصر جائزہ شامل ہیں۔سات مختصر طویل نظمیں، ۹ غزلیں، سات افسانے

اور پروفیسر مجنوں گورکھپوری کی داستان حیات بھی شائع کی گئی ہے۔

بیادِ جوش افکار کراچی، جولائی ۱۹۸۲ء، شمارہ ۱۴۸

جوش ملیح آبادی کی یاد میں شائع ہونے والے اس ایڈیشن میں محمد علی صدیقی کا جوش اور عظمت انسان، مسعود احمد برکاتی کا جوش ایک ذاتی مطالعہ، قمر اجنالوی کا شاعر انقلاب، ڈاکٹر فرمان فتح پوری کا کراچی میں جوش صاحب کی پہلی آمد، تابش دہلوی کا جوش حیدرآباد دکن میں، جمیل جالبی کا جوش کے لطیفے، حنیف فوق کا جوش پاکستان اردو اور اسلام، خلیق ابراہیم خلیق کا جوش اور لکھنؤ، عبدالمنان غازی کا جوش حواس خمسہ کا شاعر، شمیم اکرام الحق کا جوش ملیح آبادی مذہب سے برگشتہ کیوں ہوئے، رشید نثار کا جوش شاعر انسانیت، ڈاکٹر سلیم اختر کا جوش کا نفسیاتی مطالعہ، نور الصباح بیگم کا یادوں کی برات اور بیگم جوش، نیاز فتح پوری کا جوش کی صحیح عظمت شاعرانہ، ممتاز حسین کا جوش فکر وفن کے آئینے میں، ہلال نقوی کا اردو مرثیہ اور جوش، شامل ہیں۔

مجلّہ ''افکار'' نے جوش ملیح آبادی کی ادبی خدمات کو سراہنے اور انھیں خراج تحسین پیش کرنے کے لیے پہلے جوش نمبر شائع کیا اور پھر ان کی وفات کے موقع پر شمارہ بیاد جوش شائع کیا۔ احمد رئیس لکھتے ہیں

''جوش نمبر سے تازہ جوش ایڈیشن تک افکار نے بلاشبہ جوش شناسی کی ایک مہتمم بالشان تاریخ مرتب کی ہے اور جوش صاحب کو اس سچائی، خلوص اور بے باکی سے پروجیکٹ کیا ہے کہ ایسی کوئی مثال نہیں ملتی۔'' [۲۹]

جوش ملیح آبادی کی شخصیت اور فن کے مکمل احاطہ کرنے کیلئے افکار کی جوش کے حوالے سے خصوصی اشاعتوں کو نہایت اہمیت حاصل ہے۔ الطاف احمد لکھتے ہیں

''بیادِ جوش ایک جامع اور مربوط ریکارڈ ہے۔'' [۳۰]

جوش ملیح آبادی کی نظمیں ہوں، رباعیات ہوں یا کوئی دوسری تخلیقات، اپنی جگہ سب اہم ہیں۔ ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں

''جوش کے کلام کا انتخاب بھی خوب ہے اور بہت سی تاریخی اہمیت کی نظمیں آپ نے جمع کر لی ہیں جو شاعر سورۂ رحمٰن کا اتنا خوبصورت ترجمہ کر سکتا ہے وہ بھلا ملحد اور دہریہ کیسے ہو سکتا ہے۔'' [۳۱]

بیادِ فیض افکار کراچی، نومبر ۱۹۸۵ء، شمارہ ۱۸۸

یہ خصوصی شمارہ فیض احمد فیض کی پہلی برسی کے موقع کی مناسبت سے شائع کیا گیا ہے۔ مجلّہ افکار پہلے بھی فیض پر ایک ضخیم نمبر نکال چکا ہے۔ اس نمبر کا اشاریہ مہمان مدیر محمد علی صدیقی نے لکھا ہے۔ فیض کے مستند حالات زندگی صہبا

لکھنوی نے ترتیب دیے ہیں۔ ایلس فیض نے فیض کے اعزازات اور ان پر ہونے والے تحقیقی کام پر روشنی ڈالی ہے۔

فیض نمبر کے حوالے سے صہبا کے نام فیض کا ایک خط اور فیض احمد فیض کے تین غیر مطبوعہ آٹو گراف بھی اس نمبر میں شامل کیے گئے ہیں۔ فیض احمد فیض کا صہبا کے نام بیروت سے آخری خط، حزیں لدھیانوی کے نام فیض کا آخری قلمی خط، فیض کی دو یادگار قلمی تحریریں فیض کی غیر مطبوعہ، نادر و نایاب تصاویر تین یادگار انٹرویوز فیض کی ۱۶ تخلیقات اس شمارے میں شامل کی گئی ہیں۔ نوامی لیزرڈ کا انگریزی میں اور شیلندر کمار سنگھ کا اردو میں فیض کو نذرانہ عقیدت کے علاوہ نو شعراء کا منظوم نذرانہ عقیدت بھی اس خصوصی نمبر کا حصہ ہے۔ فیضان عارف لکھتے ہیں

''یوں تو فیض پر تقریباً ہر اخبار اور جریدے نے خصوصی ایڈیشن چھاپے۔ لیکن یقیناً افکار کا فیض نمبر پتھروں میں ہیرے کی مثال ہے۔'' [۳۲]

فیض احمد فیض کی وفات پر شائع ہونے والا افکار کا بیادِ فیض شمارہ فیض کی شخصیت اور فکر و فن پر روشنی ڈالتا ہے ۔اس شمارے کے بارے میں پروفیسر ظہور احمد اعوان لکھتے ہیں

''یہ شمارہ ایک دستاویز کا درجہ اختیار کرے گا۔ فیض کی اپنی تحریر کے نقوش، کیلنڈر، پوسٹر، غرض کیا نہیں ہے خوشبو کی طرح بولتا مہکتا اور فکر و خیال میں گندھا یہ نمبر یادگار رہے گا۔'' [۳۳]

نذرِ اختر حسین رائے پوری افکار کراچی، مئی ۱۹۸۶ء، شمارہ ۱۹۴

شخص و عکس کے عنوان کے تحت صہبا لکھنوی نے ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری کے مستند حالات زندگی رقم کیے ہیں اور ان کا تصویری البم بھی دیا ہے۔ سید سبط حسن، الطاف فاطمہ، سید نور، ڈاکٹر اسلم فرخی، ڈاکٹر کلیم سہسرامی، قمر ہاشمی اور محمد عصام عظیم آبادی نے اختر حسین رائے پوری کی شخصیت پر مضامین لکھے ہیں۔ ڈاکٹر اختر حسین جعفری کے فکر و فن کے حوالے سے ۱۵ مضامین مقالات شامل کیے گئے ہیں۔ جن میں احمد ندیم قاسمی، علی سردار جعفری، ڈاکٹر حنیف فوق، مظفر علی سید، ڈاکٹر فرمان فتح پوری، سحر انصاری، مختار زمن وغیرہ کے مضامین شامل ہیں۔

ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری کی خودنوشت ''گردِ راہ'' پر گیارہ ادیبوں کے تبصرے اور تذکرے اکٹھے کیے گئے ہیں اور اختر حسین رائے پوری کا مضمون کچھ اپنے اور سوانح نگاری کے بارے میں بھی اس ایڈیشن میں شامل ہے۔ ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری کے تین انٹرویو، چار مضامین ''ادب اور زندگی''، ''عصر حاضر میں ادب کا مقام''، ''محفل رقص کی تصویر''، ''مقدمہ'' اور چار افسانے ''باغی''، دل کا اندھیرا''، مجھے جانے دو''، اور'' کافرستان کی شہزادی'' شامل

ہیں۔

اختر حسین رائے پوری اردو ادب کی ایک ممتاز و مشہور شخصیت تھی سہ ماہی فنون لاہور نے بھی اختر حسین جعفری پر ایک خصوصی اشاعت مئی اگست ۱۹۹۲ء میں پیش کی۔[۳۴] کسی نثر نگار پر اس کی زندگی میں اتنا بھرپور جامع نمبر آج تک شائع نہیں ہوا۔ مجلّہ ''افکار'' اس کتاب دشمنی اور دانش سوزی کے ماحول میں قابل مبارکباد ہے کہ اس نے ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری ایسی ہمہ جہت شخصیت پر اتنا معیاری اور دستاویزی نمبر شائع کیا۔ [۳۵] اس اشاعت کے بارے میں رئیس امروہوی لکھتے ہیں

''اس یادگار اشاعت میں ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری کے پورے معنوی وجود کا احاطہ کرلیا گیا ہے۔''

[۳۶]

اختر حسین رائے پوری کے ادبی نظریہ کے بارے میں اے حمید لکھتے ہیں

''ادب کو وہ زندگی کا آئینہ تصور کرتے ہیں یہی نہیں بلکہ وہ ادب کو کاروان حیات کا رہبر تسلیم کرتے ہیں۔''

[۳۷]

نذرِ زوبی افکار کراچی، اگست ۱۹۸۹ء، شمارہ ۲۳۳

مجلّہ ''افکار'' نے برصغیر کے نامور مصور مجسمہ ساز اور خطاط آزر زوبی کی سالگرہ کے موقع پر ان کی خدمات کے اعتراف میں 'نذر زوبی نمبر' پیش کیا۔ اس نمبر میں زوبی کو شان الحق حقی اور محشر بدایونی کا منظوم خراج تحسین، زوبی کا ایک انٹرویو، السنید ور بوسانی کا مطالعاتی مضمون ''زوبی، روحانی نظریہ فن کا نقیب'' کے علاوہ ان کی شخصیت اور فن پر ۲۹ مضامین ومقالات شامل کیے گئے ہیں۔ زوبی کی دو آئل پینٹنگ، دو وڈ ورک، چار پین ڈرائنگ، آٹھ مجسمے اور زوبی کی بنائی چھ رنگین ڈرائنگ تصاویر شامل ہیں۔ اس نمبر کا اشاریہ مہمان مدیر محمد علی صدیقی نے تحریر کیا ہے۔ زوبی نمبر کے حوالے سے پروفیسر ضیاء علیگ لکھتے ہیں

''مردہ پرستی اور روایت پسندی کے اس دور میں زوبی نمبر نکال کر ایک بار پھر تم نے نہ صرف زندہ دوستی کا ثبوت دیا ہے بلکہ آج کے انسان کی کج روی اور کم فہمی کے خلاف بغاوت بھی ہے۔۔۔۔ ایک عظیم فنکار کے فن کی مختلف تہوں اور پرتوں کو سمجھنے کا موقع بھی اس کی زندگی میں افکار پڑھنے والوں کو مہیا کیا ہے۔'' [۳۸]

آذر زوبی جنھوں نے کئی ممتاز اردو ادیبوں کو جیتے جاگتے پلاسٹک کے قالب میں ڈھالا اور اقبال کے شکوہ اور جواب شکوہ کی لکیر اور رنگ سے بے مثال عکاسی ہے فی الواقع اس کے مستحق تھے کہ ایک اردو کا ادبی پرچہ ان کے

فن اور شخصیت پر ایک خوبصورت نمبر انھیں پیش کرتا۔[۳۹] ڈاکٹر منیر الدین لکھتے ہیں

''ان کے مجسموں، تصویروں اور پنسل ورک کی طباعت دیر تک یاد کی جاتی رہے گی۔'' [۴۰]

آذر زوبی ایک ایسا تخلیق کار ہے جس نے اپنی تخلیقات کو کسی ایک فن تک محدود نہیں کیا بلکہ انھوں نے مصوری، خطاطی، مجسمہ سازی اور جدید ڈرائنگ اور ڈیزائننگ کے حوالے سے خدمات انجام دی ہیں اور اپنے کمالِ فن سے شاہکار تخلیق کیے ہیں۔ حنیف رامے لکھتے ہیں

''آذر زوبی کی ابتدائی تربیت لاہور کے میو اسکول آف آرٹس میں ہوئی۔ قیام پاکستان کے کچھ ہی عرصہ بعد انھوں نے فیض، منٹو، ممتاز مفتی اور اشفاق احمد جیسے ادیبوں اور شاعروں کے مجسمے بنائے، جن کے عکس ۱۹۵۲ء میں سعادت حسن منٹو اور محمد حسن عسکری کے زیرِ ادارت شائع ہونے والے جریدے ''اردو ادب'' میں چھپے تو ان کے فن کی دھاک بیٹھ گئی پھر وہ جلد ہی اٹلی کے شہر روم چلے گئے جہاں وہ جدید مغربی تحریکوں سے متاثر ہوئے۔ ان کے کام میں مشرق و مغرب کا بہت خوبصورت امتزاج ملتا ہے۔ آخری عمر میں انھوں نے انسانی محبت کے موضوع پر متعدد نفیس ترین ڈرائنگز بنائیں۔'' [۴۱]

سردار جعفری نمبر افکار کراچی، نومبر دسمبر ۱۹۹۱ء، شمارہ ۲۶۰، ۲۶۱

علی سردار جعفری صرف شاعر ہی نہیں بلکہ ایک انشا پرداز، خطیب، صحافی، محقق اور دستاویزی فلموں کے کامیاب فلم ساز اور ہدایت کار بھی تھے، وہ اردو دنیا کے معدودے چند اہم اقبال شناسوں میں تھے۔[۴۲] اس ایڈیشن میں سردار جعفری کی شاعری سے انتخاب ان کے سات انٹرویوز، اور پانچ منتخب تحریروں کے علاوہ ان کی شخصیت پر نو مضامین اور تنقیدی جائزوں پر مشتمل اکیس مضامین و مقالات شامل ہیں۔ آخر میں اہل قلم حضرات کے پیغامات، تاثرات اور نذرانے دیے گئے ہیں۔

سردار جعفری ترقی پسند ادب میں ایک ایسا نام ہے جن کے ادبی نقطہ نظر سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن ان کی ادبی خدمات اور ادبی حیثیت سے انکار ممکن نہیں ہے وہ گزشتہ نصف صدی کے دوران تخلیق ہونے والے ادب میں اہم کردار ہیں۔ جدید عہد کی شاعری میں ان کا منفرد انداز فکر ان کی پہچان ہے اور ان کا لہجہ اپنے ہم عصروں سے بالکل الگ نظر آتا ہے۔

صہبا لکھنوی نمبر افکار کراچی، مارچ اپریل ۲۰۰۴ء، شمارہ ۱۰۸، ۱۰۹

یہ شمارہ صہبا لکھنوی کی یاد میں ان کے انتقال کے بعد شائع کیا گیا ہے۔ اس شمارے کا اشاریہ ڈاکٹر حنیف

فوق نے لکھا ہے۔صہبا لکھنوی پر یادوں کے عنوان سے شوکت صدیقی، محمد احمد سبزواری، پروفیسر عبدالقوی ضیاء، مقصود الٰہی شیخ، رضیہ فصیح احمد، ڈاکٹر اسداریب، صابر صدیقی، راشد نور، مقصودہ صہبا کی تحریریں اور ۳۷ شعراء کا صہبا لکھنوی کو منظوم خراج عقیدت شائع ہوا ہے۔صہبا کی شخصیت پر جمیل الدین عالی،، جوگندر پال، رفعت سروش، پروفیسر ریاض صدیقی، حسن عابدی، محمود رحیم، احسان الٰہی احسن، ڈاکٹر حنیف فوق کے مضامین شامل ہیں۔ادارت افکار کے عنوان سے ڈاکٹر قمر رئیس، ڈاکٹر آغا سہیل، ڈاکٹر شارب ردولوی، محسن احسان، اختر جمال، حسن منظر، انور سدید، ڈاکٹر محمود الرحمٰن، مسعود احمد برکاتی، افتخار امام صدیقی، سید ثروت ضحیٰ، احمد رئیس، ڈاکٹر رضیہ حامد، خالدہ شفیع، یحیٰی خلیل انصاری، مشتاق احمد، کلیم احسان، حیدر طباطبائی، پروفیسر مجیب انوار حمیدی کے مضامین دیے گئے ہیں۔افکار کے خاص شماروں کے علاوہ عام شماروں کا جائزہ بھی دیا گیا ہے۔یہ نمبر صہبا لکھنوی اور افکار پر ایک مستند اور تاریخی و ادبی حوالے کی حیثیت رکھتا ہے۔

افکار کے یہ شخصیات نمبر اردو ادب میں ایک قیمتی سرمائے کی حیثیت رکھتے ہیں جو نہ صرف ان خصوصی اشاعتوں میں زیر بحث لائی گئی شخصیات کے حالات زندگی اور فکر وفن کا احاطہ کرتی ہیں بلکہ یہ اشاعتیں اس دور کی ادبی تاریخ کی امین بھی ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ علی جواد زیدی، صہبا ادارہ ساز ادارہ مشمولہ صہبا لکھنوی شخصیت اور ادبی خدمات (مرتبہ نکہت بریلوی) ارتقا مطبوعات کراچی ۱۹۹۹ء، ص ۹۵

۲۔ الطاف مشہدی، جنوری ۱۹۶۶ء افکار کراچی، شمارہ ۱۷۱، ص ۹۴

۳۔ مشتاق احمد یوسفی، ذکر افکار اور صاحب افکار مشمولہ افکار کراچی، نومبر ۱۹۷۱ء، ص ۴۸

۴۔ جگن ناتھ آزاد، کثیر الجہت شخصیت مشمولہ صہبا لکھنوی شخصیت اور ادبی خدمات مرتبہ نکہت ص ۱۷۱

۵۔ قیصر تمکین، صہبا افکار اور خاص نمبر، افکار کراچی، صہبا لکھنوی نمبر، مارچ اپریل ۲۰۰۴ء، ص ۲۷۲

۶۔ محمد خالد اختر، یاران محفل، افکار کراچی، نومبر ۱۹۸۹ء ص ۷۸، ۷۹

۷۔ سلیم اختر' ڈاکٹر، افکار کراچی، جولائی ۱۹۸۶ء ص ۷۷

۸۔ صہبا لکھنوی، اشاریہ، افکار کراچی، جوش نمبر ص ۱۱

۹۔ مرزا ادیب، افکار کراچی، جنوری ۱۹۶۴ء ص ۹۷

۱۰۔ شبنم رومانی، افکار کراچی، جولائی ۱۹۶۵ء یاران محفل ص ۸۹

۱۱۔ فنون لاہور، فیض نمبر مئی جون ۱۹۸۵ء شمارہ ۲۲

۱۲۔ ماہنامہ ماہ نو لاہور، بیاد فیض، فروری ۲۰۰۲ء

۱۳۔ خالد محمود، افکار کراچی، مئی ۱۹۶۶ء شمارہ ۱۷۷، ص ۱۰۶

۱۴۔ عزیز احمد، ترقی پسند ادب، ص ۴۹، کاروان ادب ملتان، ۱۹۸۶ء

۱۵۔ رفیع الدین ہاشمی، محمد طفیل اور نقوش کے اقبال نمبر، مشمولہ نقوش لاہور محمد طفیل نمبر جولائی ۱۹۸۷ء جلد اول شمارہ ۱۳۵، ص ۵۰۹

۱۶۔ ظفر اللہ خان، مصطفیٰ زیدی شخصیت اور فن، ص ۱۰۵، مجلس فکر و ادب کراچی، ۱۹۸۴ء

۱۷۔ ستار طاہر، افکار کراچی، جنوری فروری ۱۹۷۱ء ص ۲۱۲، بحوالہ ماہنامہ کتاب لاہور

۱۸۔ محشر بدایونی، یاران محفل افکار کراچی، افسانہ ایڈیشن جنوری فروری ۱۹۷۱ء ص ۲۰۲

۱۹۔ مسعود اشعر، افکار کراچی، جنوری ۱۹۷۴ء ص ۸۱

۲۰۔ انور سدید، افکار کراچی، جنوری ۱۹۷۴ء ص ۸۱

۲۱۔ انور سدید، افکار کراچی، اگست ۱۹۷۴ء ص ۷۰

۲۲۔ کوثر چاند پوری، افکار کراچی، جون ۱۹۷۵ء ص ۶۷

۲۳۔ ابوسلمان شاہجہان پوری، افکار کراچی، مئی ۱۹۷۵ء ص ۸۲

۲۴۔ رام لعل، افکار کراچی، جون ۱۹۷۵ء ص ۶۶

۲۵۔ اطہر نادر، افکار کراچی، فروری ۱۹۷۶ء ص ۶۵

۲۶۔ محسن بھوپالی، افکار کراچی، فروری ۱۹۷۶ء ص ۶۹،

۲۷۔ محمد علی صدیقی، افکار کراچی، فروری ۱۹۷۶ء ص ۶۶

۲۸۔ ریاض صدیقی، سال اقبال اور ادبی مسائل، افکار کراچی خاص نمبر رومی ایڈیشن اپریل ۱۹۷۸ء ص ۱۳۶ تا ۱۳۹

۲۹۔ احمد رئیس، افکار کراچی، اگست ۱۹۷۲ء ص ۷۳

۳۰۔ الطاف احمد، افکار کراچی، اگست ۱۹۸۲ء ص ۷۵ بحوالہ روز نامہ امن کراچی

۳۱۔ سلیم اختر، ڈاکٹر، افکار کراچی، ستمبر ۱۹۸۲ء ص ۸۰ (جوش ملیح آبادی کی نظم سورۃ الرحمٰن کا ترجمہ افکار فروری ۱۹۸۱ء کے شمارہ میں ص ۳۹ پر شائع ہوئی)

۳۲۔ فیضان عارف، افکار کراچی، جنوری ۱۹۸۶ء ص ۸۱

۳۳۔ ظہور احمد اعوان، پروفیسر، افکار کراچی، جنوری ۱۹۸۶ء ص ۸۱

۳۴۔ سہ ماہی فنون لاہور، اختر حسین جعفری نمبر مئی اگست ۱۹۹۲ء

۳۵۔ روز نامہ جنگ کراچی، ۲۳ مئی ۱۹۸۶ء

۳۶۔ روز نامہ جنگ کراچی، ۳۰ مئی ۱۹۸۶ء

۳۷۔ اے حمید، اردو نثر کی داستانیں، ص ۲۴، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، س ن

۳۸۔ ضیاء علیگ، پروفیسر، افکار کراچی، اکتوبر ۱۹۸۹ء ص ۸۰ یاران محفل

۳۹۔ محمد خالد اختر، افکار کراچی، نومبر ۱۹۸۹ء ص ۷۹

۴۰۔ منیر الدین، ڈاکٹر، افکار کراچی، اکتوبر ۱۹۸۹ء ص ۷۹

۴۱۔ حنیف رامے، پاکستان میں مصوری، جنگ کراچی سنڈے میگزین ۱۸۔ اپریل ۲۰۰۴ء ص ۱۴

۴۲۔ محمد علی جعفری، اشاریہ۔ علی سردار جعفری۔ دار ورسن سے کوچہ دلدار تک، افکار کراچی علی سردار جعفری نمبر ص ۱۰

'ملکہ حیات بخش بیگم' یا 'حیات بخشی بیگم'؟
(تحقیقی و تنقیدی جائزہ)

ابرار عبدالسلام*

Abstract

This Research Article deals with a misunderstanding spread in the all histories of Urdu Literature. Malka Hayat Baksh is very important women from Deccan. Histories of Urdu literature name this famous women Hayat Bakhshi Begum. This article tries to correct this misunderstanding with the help of valuable histories of Deccan.

دکن میں قطب شاہی اور عادل شاہی سلطنتیں اردو زبان و ادب کی سرپرستی میں اہم کردار ادا کرتی رہی ہیں۔ان ریاستوں کی دوسوسالہ تاریخ اردو کی نشوونما اور فروغ میں نہایت سازگار ثابت ہوئی۔وہاں کے سازگار سیاسی اور معاشرتی ماحول نے اس سرزمین میں اس پائے کا ادب تخلیق کر دیا تھا جس کی برابری کرنے کے لیے شمالی ہند کو کم و بیش ایک صدی کا عرصہ لگ گیا۔اسی سرزمین سے اٹھنے والی ہواؤں نے شمالی ہند کے ادبی انجماد کو توڑنے اور متحرک کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔گول کنڈہ اور بیجاپور کے سلاطین نہ صرف علم و ادب کے سرپرست تھے بلکہ ان میں سے اکثر شاعر بھی تھے۔عادل شاہیوں میں یوسف عادل شاہ،اسمٰعیل عادل شاہ،علی عادل شاہ ثانی شاہی،ابراہیم عادل شاہ،قطب شاہیوں میں جمشید قطب شاہ،محمد قلی قطب شاہ،سلطان محمد قطب شاہ نہ صرف شاعر بلکہ شاعر نواز بھی تھے۔محمد قلی قطب شاہ کو تو شاعر بادشاہ کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا تھا۔اس کے زمانے میں گولکنڈہ علما،فضلا اور شعرا کا مرکز و مرجع بن گیا تھا۔یہ پہلا صاحب دیوان شاعر ہے اور اس نے پچاس ہزار سے زائد اشعار تخلیق کیے۔(۱) چنانچہ یہ فطری امر تھا کہ ان بادشاہوں کی ذاتی دلچسپیوں اور سرپرستی کے نتیجے میں علم و ادب بالخصوص اردو ادبیات کو خوب فروغ حاصل ہو۔ان حکمرانوں کے علاوہ دکن کے ادبی اور سیاسی منظرنامے میں بعض خواتین کا نام بھی سنہری حروف سے لکھا جائے گا۔ان خواتین میں بھاگ متی،چاند بی بی،خدیجہ سلطان،اور ملکہ حیات بخش بیگم اہمیت کی حامل ہیں۔

* استاد شعبہ اُردو، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، خانیوال۔

ان خواتین میں بھاگ متی محمد قلی قطب شاہ کی منظورِ نظر تھی (۲) یہی وہ خاتون ہے جس سے ملاقات کے فرطِ شوق میں شہزادے نے اپنا گھوڑا اس وقت ندی میں ڈال دیا اور صحیح وسلامت پار اتر گیا تھا جب ندی طغیانی پر تھی (۳)۔زورؔ کے خیال میں غالب گمان یہی ہے کہ محمد قلی قطب شاہ نے اسے اپنے حرم میں لانے کے بعد اسے حیدر محل کے خطاب سے نوازا تھا۔اور قلی قطب شاہ کے درباری شاعر ملا وجہی نے 'قطب مشتری' میں اسی بھاگ متی اور محمد قلی قطب شاہ کی داستان محبت بیان کی ہے۔قلی قطب شاہ نے اسی خاتون کے نام سے بھاگ نگر شہر آباد کیا تھا جسے بعد میں حیدر آباد کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔(۴) چاند بی بی علی عادل شاہ کی بیوی اور مرتضٰی نظام شاہ کی بہن تھی جو چاند سلطان کے نام سے مشہور ہوئی۔اس خاتون نے دکن کی تاریخ میں اپنی بہادری ،حوصلہ مندی اور دانشمندی کے انمٹ نقوش رقم کیے۔مرتضٰی نظام شاہ نے اسے جہیز میں شولا پور کا قلعہ دیا تھا۔جب مغلوں نے احمد نگر پر چڑھائی کی تو یہ خاتون اپنی جنم بھومی کی بقا اور سلامتی کے لیے احمد نگر آئی اور فوج کی کمان خود سنبھالی اور اس بے جگری سے لڑی کہ خود مغل فوج حیران تھی۔اس کی اسی بہادری کی وجہ سے اسے چاند سلطان کہا جانے لگا تھا۔چاند سلطان نے ڈٹ کر مغل فوج کا مقابلہ کیا اور اپنی آخری سانسوں تک مغل فوج کے قدم اپنے علاقوں پر جمنے نہیں دیے۔(۵)

خدیجہ سلطان عبداللہ قطب شاہ کی بہن اور سلطان محمد عادل شاہ کی ملکہ تھی۔گول کنڈہ سے بیجا پور میں اپنے ساتھ وہ ادبی مذاق بھی ساتھ لائی تھی جس کی تربیت اس نے اپنے میکے میں حاصل کی تھی۔اسی خاتون کے ادبی ذوق کے باعث بیجا پور میں اردو شاعری کو فروغ حاصل ہوا اور اسی شہزادی کی حوصلہ افزائی کا نتیجہ تھا کہ کمال خاں رستمی نے ڈیڑھ سال کے عرصے میں 'خاور نامہ' جیسی ضخیم مثنوی کو اردو شعر کے روپ میں ڈھالا اور اس کے جہیز میں آئے ہوئے غلام ملک خوشنود نے خسرو کی 'ہشت بہشت' کا منظوم اردو ترجمہ 'جنت سنگار' کے نام سے کیا۔اسی خاتون کی ادبی تربیت کا ثمرہ تھا کہ علی عادل شاہ ثانی متخلص بہ شاہی جیسا تخلیق کار بادشاہ پیدا ہوا۔(۶)

تاریخ دکن کے صفحات پر جن شہزادیوں کے نام زریں کارناموں کی وجہ سے درخشاں ہیں ان میں ایک نام حیات بخش بیگم کا بھی ہے۔یہ خوش نصیب ملکہ ایک بادشاہ کی بیٹی (سلطان محمد قلی قطب شاہ) ایک بادشاہ کی بیوی (سلطان محمد قطب شاہ) ایک بادشاہ کی ماں (سلطان عبداللہ قطب شاہ) اور ایک بادشاہ کی ساس (سلطان محمد عادل شاہ) تھی۔اس کے تدبر، سیاست، عقلمندی اور فراست کے علاوہ رفاہی کاموں میں اس کی دلچسپی سے کسی کو انکار نہیں۔اس خاتون نے نئے قصبات تعمیر کروائے ،عمارتیں بنوائیں اور ایسی سرگرمیوں کی ایک مثال قائم کر دی۔ملکہ

حیات بخش بیگم سلطان محمد قطب شاہ کی مشیر اور صلاح کار بھی تھی۔(۷)

دکن کی ادبی اور سیاسی تاریخیں لکھنے والوں نے اس ملکہ کا نام بالعموم حیات بخشی لکھا ہے، جو درست نہیں۔ دکن کی ادبی اور سیاسی تاریخیں لکھنے والوں نے اپنی تاریخوں میں اس غلط نام کو اس کثرت اور تسلسل سے استعمال کیا ہے کہ اسی وجہ سے پچھلی نصف صدی میں اس کے غلط ہونے کا گمان بھی نہیں گزرا اور نہ ہی کسی محقق نے اس طرف توجہ مبذول کی۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے اپنی تصنیف 'سلطان محمد قلی قطب شاہ' میں اس ملکہ کا نام حیات بخشی بیگم لکھا(۸)۔ غالباً زور ہی کی تقلید کرتے ہوئے نصیر الدین ہاشمی نے اس خاتون کا یہی نام تحریر کیا اور اس ملکہ کی ایک مختصر سوانح 'ملکہ حیات بخشی بیگم' کے نام سے تحریر کی (۹)۔ 'علی گڑھ تاریخ ادب اردو' کا چھٹا باب ڈاکٹر ظہیر الدین مدنی اور سخاوت مرزا نے تحریر کیا ہے اس میں بھی دو مقامات پر ملکہ کا نام حیات بخشی بیگم ہی مرقوم ہے (۱۰)۔ ڈاکٹر گیان چند اور ڈاکٹر سیدہ جعفر کی تحقیقی کاوشوں کے نتیجے میں سامنے آنے والی تاریخ 'تاریخ ادب اردو ۱۷۰۰ء تک' میں بھی کئی مقامات پر اس ملکہ کا یہی نام تحریر ہے (۱۱)۔ اس کے علاوہ 'کلام الملوک مصنفہ میر سعادت علی رضوی'، 'مقدمہ تاریخ دکن مصنفہ عبدالمجید صدیقی' اور 'تاریخ گولکنڈہ مصنفہ عبدالمجید صدیقی' میں بھی اس خاتون کا یہی غلط نام بار بار دہرایا گیا ہے۔(۱۲)

اگر چہ ان سب تصانیف میں ملکہ کا نام حیات بخشی بیگم تحریر ہے لیکن تاریخ دکن کے معتبر مآخذ میں یہ نام حیات بخش بیگم ملتا ہے جو ماں صاحبہ کے نام سے مشہور تھی۔ ملکہ حیات بخش بیگم کے نام کی تحقیق سے پہلے ان مآخذ کا تعارف ضروری ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ جن تصانیف کو بنیاد بنا کر مذکورہ بالا نام کی تکرار ہوتی رہی، اس کی کوئی تاریخی سند ہے بھی یا نہیں؟

ان تصانیف میں سب سے پہلی تاریخ 'حدیقۃ السلاطین قطب شاہی' ہے۔ اس کے مصنف مرزا نظام الدین احمد ابن عبداللہ صاعدی شیرازی ہیں۔ یہ عبداللہ قطب شاہ کے دور میں بہ حیثیت حکیم حاذق کافی شہرت رکھتے تھے۔ ان کی اس سے بڑی حیثیت یہ ہے کہ یہ عبداللہ قطب شاہ کے داماد ہیں۔ نظام الدین کی یہ تصنیف عبداللہ قطب شاہ کی ولادت ۱۰۲۳ھ سے انتیسویں جلوس ۱۰۵۳ھ تک کے اکتیس سالہ دور پر محیط ہے۔ مصنف کی وفات ۱۰۵۹ھ مطابق ۱۶۵۰ء میں ہوئی۔(۱۳)

دوسری تصنیف مآثر دکن ہے۔ یہ سید علی اصغر بلگرامی کی تالیف ہے۔ علی اصغر بلگرامی ناظم آثار قدیمہ سرکار عالی حیدر آباد دکن کے اہم منصب پر فائز رہ چکے ہیں۔ دکن کی تاریخ اور دکن کے آثار قدیمہ کے ماہرین میں ممتاز حیثیت

رکھتے ہیں۔بطور ناظم آثار قدیمہ ان کی نظروں سے ایسا نادر اور کمیاب تاریخی مواد گزرا ہے جو دکنی ادب پر کام کرنے والوں میں سے شاید ہی کسی محقق کی نظروں سے گزرا ہو۔اس تصنیف میں بلگرامی نے بڑی محنت اور تلاش کے بعد حیدرآباد اور اس کے مضافات میں موجود قدیم عمارتوں اور صاحب عمارات کا حال رقم کیا ہے۔اس کتاب کی سب سے اہم خوبی یہ ہے کہ اس میں ان علاقوں میں موجود قدیم عمارات پر کندہ تحریروں اور کتبوں کا عکس بھی شامل کیا گیا ہے۔جس نے اس کتاب کی تاریخی اہمیت دو چند کر دی ہے اور اسے ہم عصر مآخذ کی صف میں لا کھڑا کر دیا ہے۔

تیسری تصنیف 'تاریخ گلزار آصفیہ' ہے۔تاریخ گلزار آصفیہ میں غلام حسین نے سلاطین قطب شاھیہ سے ناصر الدولہ تک کے واقعات اور رؤسا، امرا، علما، شعرا اور دیگر ارباب کمالات کے حالات جامع مگر مختصر انداز میں قلمبند کیے ہیں لیکن اختصار کا یہ عالم ہے کہ دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے۔دکن کی تاریخوں میں یہ کتاب بڑی اہمیت کی حامل ہے۔

ان تصانیف کے تعارف کے بعد اپنے مؤقف کی تائید میں شہادتیں پیش کی جاتی ہیں۔'حدیقۃ السلاطین قطب شاہی' میں مرزا نظام الدین صاعدی نے دو مقامات پر اس خاتون کا نام 'حیات بخش' تحریر کیا ہے۔ذیل میں اس کتاب سے متعلقہ عبارتیں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) ''بلقیس الزماں و خدیجۂ دوراں اعنی زیب دہندہ بارگاہِ عصمت و صلاح صدر نشیں محافل قدسی شمایل عفت و فلاح حیات بخش خاصان حرم مکرم محترم والدہ اعز سلطان سکندر شیم بجہت ایں فرزند دلبند اولیں کہ نصرت رب العالمین بخاقانِ زمان و زمین کرامت و عنایت فرمود'' (۱۴)

(۲) ''و در ممالک محروسۂ دکن رسم است کہ از ابتدا چوں موی محاسن بستر دند بعیش و سور باین امر قیام نمایند و بعشرت و سرور ایں مرام بانجام رسانند بنابریں عالی حضرت مریم عصمت بلقیس منزلت خدیجہ مرتبت فخر النساء الزمان حیات بخش خاصگیان سرادق حرم خاقانِ زماں والدۂ ماجدۂ اعلیحضرت یوسف طلعت سکندر شان متکفل اخراجات ایں جشن طرب افزاے خسروانہ و متحمل ایں میزبانی شاہانہ گردیدہ قرار دادند'' (۱۵)

مذکورہ بالا دونوں عبارتوں میں عبداللہ قطب شاہ کی والدہ کا نام حیات بخش ہی مرقوم ہے۔سید علی اصغر بلگرامی نے اس نسخہ کو مرتب کرتے ہوئے چار قلمی نسخوں سے مدد لی ہے۔جس میں سے تین نسخے لندن اور ایک نسخہ آثار قدیمہ حیدرآباد دکن میں موجود ہے(۱۶)۔

مذکورہ بالا عبارتوں کی تصدیق 'مآثر دکن' سے بھی ہوتی ہے۔سید علی اصغر بلگرامی نے اس تالیف میں حیات

بخش بیگم کے مقبرے پر موجود ایک کتبے کے اندراجات کی تفصیل پیش کی ہے۔ جس میں اس ملکہ کا نام اور تاریخ وفات درج ہے۔ عبارت یہ ہے۔

''وفات جنت مکانی حیات بخش بیگم بتاریخ بست وہشتم ماہ شعبان شب سہ شنبہ، ۱۰۷۷ھ'' (۱۷)

اس عبارت کے علاوہ مؤلف نے اس کتبے کا عکس بھی پیش کیا ہے جس میں واضح طور پر اس ملکہ کا نام حیات بخش ہی پڑھا جاتا ہے۔ کتبے کا عکس پیش کیا جاتا ہے۔

(۱۸)

یہ کتبہ حیات بخش بیگم کے مزار کا ہے جو ملکہ کے درست نام کی واضح شہادت پیش کر رہا ہے۔ کتبے کی تحریر اور اس کی تنصیب ملکہ حیات بخش بیگم کے مقبرے کی تعمیر کے وقت ہی عمل میں آئی ہوگی۔ بالفرض یہ کتبہ ملکہ حیات بخش بیگم کی وفات کے بعد بھی نصب کیا گیا ہو تب بھی یہ مذکورہ بالا مصنفین کی تصانیف سے بہت پہلے کی شہادت ہے اس لیے اس کے قبول کرنے میں کوئی امر مانع نہیں رہتا۔

ملکہ حیات بخش کے نام کی تائید میں تیسری شہادت خواجہ غلام حسین کی تصنیف ''تاریخ گلزار آصفیہ'' سے پیش کی جاسکتی ہے۔ مصنف نے دو مقامات پر اس خاتون کا نام حیات بخش ہی تحریر کیا ہے۔ وہ عبارتیں درج ذیل ہیں:

(۱) ''حیات بخش بیگم صاحبہ مادر سلطان عبداللہ زوجہ سلطان محمد دختر محمد قلی قطب شاہ کہ رابعۃ الدورانِ وقت خود بودند وبصفات بسیار مشہور بحیات ماں صاحبہ اند'' (۱۹)

(۲) ''شمہ از احوال نیک مال حیات بخش بیگم کہ بحیات ماں صاحبہ مشہور ومعروف اند'' (۲۰)

مذکورہ بالا شہادتوں کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عبداللہ قطب شاہ کی والدہ کا درست نام حیات بخش بیگم ہے نہ کہ حیات بخشی بیگم۔ نصیر الدین ہاشمی نے اپنی تصنیف 'ملکہ حیات بخشی بیگم' میں مذکورہ بالا عبارت ''شمہ از احوال۔۔۔الخ''، رقم کرتے وقت ملکہ کا نام 'حیات بخشی بیگم' لکھا ہے۔ ہاشمی صاحب نے مذکورہ طویل اقتباس درج کرنے کے بعد صفحہ ۴۹ کا حوالہ دیا ہے۔ میرے پیش نظر 'گلزار آصفیہ' کا جو نسخہ ہے اس میں مذکورہ عبارت صفحہ ۴۸

سے شروع ہوکر صفحہ ۴۹ پر ختم ہوتی ہے۔ جس سے یہ بات بآسانی معلوم کی جاسکتی ہے کہ ہاشمی صاحب کے پیش نظر بھی یہی نسخہ رہا ہے۔ مذکورہ نسخے میں ملکہ کا نام حیات بخشی بیگم نہیں بلکہ حیات بخش بیگم مرقوم ہے۔ ہاشمی صاحب نے ملکہ کا نام حیات بخش بیگم لکھنے کی بجائے معلوم نہیں کس بنیاد پر حیات بخشی بیگم لکھ دیا۔ بغیر کسی تحریری ثبوت کے ایسا کرنا تحقیق کے اصولوں کے منافی ہے۔(۲۱)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دکنی ادب کے مؤرخین اور محققین نے اس ملکہ کے نام میں یہ غلطی کیوں کی۔ ان کے پیش نظر وہ کون سے مآخذ رہے ہیں جن میں یہ نام مرقوم ہے۔ اس بارے میں یقین سے تو کچھ نہیں کہا جا سکتا لیکن قیاساً یہ کہا جاسکتا ہے کہ محی الدین قادری زور اور نصیر الدین ہاشمی کے علاوہ بقیہ تمام مؤرخین کی غلط فہمی کا باعث 'تاریخ گلزار آصفیہ' ہی بنی ہے۔ ذیل میں وہ عبارت پیش کی جاتی ہے جو اس غلط فہمی کا باعث بنی۔ عبارت یہ ہے:

''اما حضرت بخشی بیگم صاحبہ قبلہ کہ ہزار درجہ آنجناب را بالای ایشان تفوق است ۔۔۔۔'' (۲۲)

مذکورہ بالا عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں مصنف نام کی بجائے ملکہ کی صفت بیان کرتے ہوئے اس کے نام کے ایک جز کو استعمال کرتے ہوئے اپنی بات لکھ رہا ہے۔ اور عبارت کی ساخت بھی ایسی ہے کہ اس میں بخش بیگم کی گنجائش ہی نہیں نکلتی۔ چنانچہ مصنف نے مجبوراً بخش کو بخشی کیا ہوگا۔ لیکن اس عبارت سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ ملکہ کا نام حیات بخشی بیگم ہے؟ غالب گمان یہی ہے کہ دکنی ادب کے مؤرخین اور محققین نے اسی عبارت سے دھوکہ کھاتے ہوئے ملکہ کا نام حیات بخشی سمجھ لیا اور اسی کی تقلید میں بقیہ محققین بھی اسی نام کو دہراتے رہے۔

قواعد کے لحاظ سے بھی 'حیات بخشی' کی ترکیب درست نہیں۔ صحیح ترکیب 'حیات بخش' ہے۔ جیسے مغل شہزادوں کے نام کام بخش اور مراد بخش ہیں۔ مرزا نظام الدین احمد صاعدی نے سلطان عبداللہ قطب شاہ کا لقب 'لک بخش' لکھا ہے۔(۲۳) ان ہی ناموں کی مناسبت سے ملکہ کا نام بھی حیات بخش ہی ہونا چاہیے۔ مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ملکہ کا نام حیات بخش بیگم ہے، حیات بخشی بیگم نہیں۔ جن محققین اور مؤرخین نے اس ملکہ کا نام حیات بخشی بیگم لکھا ہے وہ محض غلط فہمی کی بنا پر لکھا ہے۔ اور اس کا امکان بھی بہت کم ہے کہ ان کے پیش نظر کوئی ایسی معاصر شہادت رہی ہو جس کی بنا پر ملکہ کا نام حیات بخشی ثابت کیا جاسکے۔

حواشی

۱۔ کلام الملوک از میر سعادت علی رضوی نیز مقدمہ کلیات شاہی از سید مبارز الدین رفعت

۲۔ دیکھیے: محمد قلی قطب شاہ از زور ص ۹۷

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ایضاً ص ۸۸۔۷۹

۴۔ دیکھیے: تاریخ گلزار آصفیہ ص ۱۵۔۱۴

۵۔ دیکھیے: تاریخ فرشتہ ص ۱۴۴،۱۶۶۔۱۵۹

۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: اردو شہ پارے از زور ص ۴۳ نیز تاریخ ادب اردو از ڈاکٹر جمیل جالبی، جلد اول ص ۲۶۵،۳۲۱،۳۳۴،

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: ملکہ حیات بخشی بیگم، سلطان محمد قلی قطب شاہ ص ۳۸۰۔۳۷۶

۸۔ دیکھیے: سلطان محمد قلی قطب شاہ ص ۷،۸،۲۹۳،۳۱۶،۳۱۹،۳۴۵،۳۷۴،۳۸۰۔۳۷۵

۹۔ دیکھیے: ملکہ حیات بخشی بیگم

۱۰۔ دیکھیے: علی گڑھ تاریخ ادب اردو ص ۳۸۴،۳۹۵

۱۱۔ دیکھیے: تاریخ ادب اردو ۱۷۰۰ء تک جلد اول ص ۳۱۷، جلد پنجم ص ۳۳۲

۱۲۔ دیکھیے: کلام الملوک ص ۳۲، مقدمہ تاریخ دکن ص ۷۷، تاریخ گولکنڈہ ص ۱۲۳،۱۲۸،۱۳۰،۱۵۷،۱۶۱،۱۷۱، ۱۷۲،۱۷۶،۱۷۷،۲۲۵،۲۳۸،۲۴۴،۳۶۳،۴۱۰،۴۲۴،۴۲۵

۱۳۔ دیکھیے: حدیقۃ السلاطین قطب شاہی، ص ۶، مکتوبات سلاطین قطب شاہی ص ۳۷

۱۴۔ حدیقۃ السلاطین قطب شاہی ص ۱۰۲

۱۵۔ ایضاً ص ۱۲۳

۱۶۔ دیکھیے: مقدمہ حدیقۃ السلاطین قطب شاہی ص ۱۳

۱۷۔ مآثر دکن ص ۱۶۸

۱۸۔ ایضاً ص ۱۷۱

۱۹۔ تاریخ گلزار آصفیہ ص ۴۲

۲۰۔ ایضاً ص ۴۸

۲۱۔ دیکھیے: ملکہ حیات بخشی بیگم ص ۳۴

۲۲۔ تاریخ گلزار آصفیہ ص ۴۹

۲۳۔ دیکھیے: حدیقۃ السلاطین قطب شاہی ص ۲۹۲