ISSN. 1726-9067

JOURNAL OF RESEARCH

Vol. 8 2005

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. 8 **Referred Journal** **2005**

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Anwaar Ahmad
Chief Editor

Prof. Dr. Muhammad Hasnain Naqvi
Member

Prof. Dr. Zafar Iqbal
Member

Prof. Dr. Rubina Tareen
Member

Prof. Dr. Saeed-ur-Rehman
Member

Prof. Dr. Shirin Zubair
Editor

Dr. Mumtaz Kalyani
Deputy Editor

ISSN. 1726–9067

JOURNAL OF RESEARCH

(Faculty of Languages & Islamic Studies)

Bahauddin Zakariya University Multan.

Vol. 8 | **Referred Journal** | **2005**

CONTENTS

1- Shame: A Major Cause of ‘Language Desertion’ 01
Dr. Saiqa Imtiaz Asif

2- Poststructuralist Feminist Discourse: An Over-view 15
Fareeha Khan

3- Emotions Recollected in Tranquility: Wordsworth’s Concept of Poetic Creation 27
Faria Saeed Khan

4- Antecedents, Precedents and Tradition: The Early Nineteenth Century English Historiographic Literature on India 35
Muhammad Shafique

5- “Sait Faik and the Story of Everyday Life” 47
Dr. Asuman Belen □zcan

6- History of Multan: Some Reflections 55
Dr. M. Aslam Ansari

7- Tariq Rehman (2004) Denizens of Alien Worlds: A study of Education, Inequality and Polarization in Pakistan. 61
Shirin Zubair

8- الحكم الفقهي لتعلم أحكام التجويد 63
للدكتور صلاح محمد سالم أبو الحاج

9- أبو عبيد اللغوىّ حياته ومكانته العلمية 105
الأستاذ الدكتور محمد شريف السيالوى، راناعبد الرحمن

-10 عربی اور اردو عروض کا مختصر تقابلی جائزہ 125
حافظ محمد سرور
-11 ملتان میں فلسفے کی روایت 145
ڈاکٹر روبینہ ترین
-12 'آبِ حیات' میں محولہ 'نکات الشعرا' کے مطالب تحقیقی و تنقیدی مطالعہ 153
ابرار عبدالسلام
-13 پریس حکومت تعلقات۔ مارشلائی حکومتوں اور جمہوری دَور کا تقابلی جائزہ 169
شہزاد علی، ڈاکٹر ممتاز کلیانی

NOTES ON CONTRIBUTORS

Dr. Saiqa Imtiaz Asif
Assistant Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan
Fareeha Khan
Licturer, Govt. College for Women, Kallar Sayyadan, Rawalpindi
Faria Saeed Khan
Assistant Prof. Department of English, University of Baluchistan, Quetta
Muhammad Shafique
Lecturer, Department of History, Bahauddin Zakariya University, Multan - Pakistan
Dr. Asuman Belen ضzcan
Assistant Professor of Urdu, D.T.C.F. Ankara University, Turkey.
Dr. M. Aslam Ansari
Associate Professor of Urdu (R), Formerly Resident Director of Multan Arts Council
Shirin Zubair
Professor, Dept of English, Baha-ud-Din Zakariya University, Multan

للدكتور صلاح محمد سالم أبوالحاج

مدرس فی كلية أصول الدين الجامعية ـ جامعة البلقاء التطبيقية الأردن

الأستاذالدكتورمحمد شريف السيالوی

اُستاذ بقسم اللغة العربية، بجامعةبهاؤالدّين زكريا فی ملتان

راناعبد الرحمن

طالب ماجستر فلسفة اللغة العربّية بقسم اللغة العربّية

حافظ محمد سرور

ایم۔فل۔شعبہ عربی، بہاالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

ڈاکٹر روبینہ ترین

صدرنشین/ پروفیسر،شعبہ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

ابرار عبدالسلام

لیکچرر، شعبہ اُردو، گورنمنٹ اسلامیہ کالج، خانیوال۔

شہزاد علی

لیکچرر، شعبہ ابلاغیات، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

ڈاکٹر ممتاز کلیانی

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

Shame: A Major Cause of 'Language Desertion'

*Dr Saiqa Imtiaz Asif**

Abstract

Siraiki, the language of millions of people is slowly losing ground to officially recognized and promoted languages, Urdu and English in home domain. A large number of parents living in urban Multan are deserting Siraiki and are not transmitting it to their children. This paper aims to elaborate shame as an important factor in 'Language Desertion'. Drawing from the theories of shame presented by Brown & Levinson (1978), Cooly (1922), Goffman (1967), Elias (1982), Lewis (1971) and Scheff (1994) I have analysed the dynamics of shame giving a fuller account of how the different structures of a society combine to demean Siraiki speakers even in their own estimation. This paper explicitly links the theories of shame and face with the discourses of the Siraikis by citing examples from their home conversations and quoting from their interviews. The phenomenon of code switching is also shown to be a cause or result of shame and/or pride.

The paper will argue that the element of shame in relation to the Siraiki language is not only one of the major causes of language shift/desertion but also the result of other factors which are causing shift. Very few Siraikis overtly acknowledge shame that they hold in relation to the Siraiki language but different examples will suggest the presence of this emotion in the minds and behaviour of the Siraikis.

Introduction

This paper is based on the study carried out in rural and urban Multan about the Siraiki language usage and its transmission practices. First, I will discuss the attitudes[1] of the Siraiki parents towards the Siraiki language and the key role of schools and the general status of Siraiki in Pakistan in influencing these attitudes. Then I will discuss shame as a very important factor in language maintenance/shift. Finally, I will briefly discuss the inadequacy of the terms used in this context.

1 Attitudes have been defined as a disposition to respond favourably or unfavourably to an object, person, institution or event (Ajzen, 1988). Gardner (1985) considers attitudes as components of motivation. The preference for the speaker's choice of a language, dialect or accent is influenced by attitudes and motivation. In studying language shift, contraction or loss, the study of language attitudes is important because attitudes represent an index of intergroup relations and also play an important role in mediating and determining them (Chana & Romaine, 1984).

* Assistant prof, Dept. of English, Bahauddin Zakariya University, Multan - Pakistan

Siraiki[2], the language of approximately 25—40 million people, is spoken in central Pakistan, encompassing the south-western districts of the Punjab province and the adjacent districts of the Sindh, Baluchistan, and North-West Frontier Province (Shackle, 2001). The principal city where it is spoken is Multan.

In Pakistan, after English, Urdu (the national language) occupies the place of the second most prestigious language. The medium of teaching and learning at the school level is either English or Urdu and for higher education it is English. Due to the government's language policies it is an unquestioned assumption that education takes place in Urdu and/or English. Fluency in these languages is taken to be synonymous with being educated. To a varying degree, both these languages are associated with class, sophistication and 'good' breeding. Fluency in both, especially English, is considered a pre requisite for good jobs. In this scenario Urdu seems to be replacing Siraiki in the home domain where it has enjoyed an unchallenged position of the only home language for centuries.

In Multan, language transmission practices seem to be determined by identity, attitudes, motivation, and social needs (Asif, 2005a, 2005b, 2005c). It is believed that attitudinal factors disfavouring language maintenance may lead to language endangerment (Bradley, 2002). Siraiki is being transmitted to children in rural Multan across all income groups (Asif, 2003, 2004, 2005c). The major reasons for the maintenance of Siraiki are:

- Low literacy rate (which is much lower than 43.9%, the general literacy ratio among Pakistanis aged ten and over (Population census organization[3]).
- Siraiki being the dominant language or even the only language in all spheres and among all networks
- Rural schools unlike urban schools not making any demands on the parents as to which language they should teach their children
- The parents who themselves are not fluent in Siraiki
- The parents do not see any utilitarian value of teaching any other language to their children a vast majority of whom start work in the fields even before reaching their teens
- Inaccessibility to electricity and media, as the dominant language of media is Urdu

The parents here only wish for their children to learn Urdu so that they should 'look' educated and sophisticated and can survive in the cities if they were to make a living there. However, the desire for their children to be fluent in Urdu but not at the cost of Siraiki exists among the rural parents.

Conversely, not all urban parents are transmitting Siraiki to their children (Asif, 2004). The non-transmission of the Siraiki language by the educated urban middle-

---

2 Siraiki is also written as Seraiki and Siraeki.

3 www.statpak.gov.pk/depts/pco/index.html 24.09.2004.

class Multani parents to their children started in the 1960s. Now there is a generation of Multani adults who can understand Siraiki which they learnt when they were growing up through socialization with older relatives, family friends who spoke Siraiki and domestic help. However, when they have to use it they do it with dense code switching from Urdu and English.

The urban parents are not transmitting Siraiki to their children mainly due to the following three reasons:

- To identify with a prosperous social group
- Due to the demand of school authorities
- Seeing no utilitarian value of Siraiki in the cities

So far I have not encountered any parent who genuinely regrets the lack of fluency of their child in Siraiki. In fact it is presented as a matter of pride that their child does not know much Siraiki. Conversations with parents revealed how their everyday experiences, and personal and collective histories combined to define their perspectives, decisions and practices of language transmission to their children.

In the following section I will discuss the role of shame in language shift.

Shame

Although the attitudes of a speech community towards its language (Bradley, 2002) and self-perceived social status are considered crucial factors in language maintenance or language shift, the role of shame as one of the major factors resulting in giving up one's language has not been discussed at length in any studies of language shift.

Shaming is defined as, 'all social processes of expressing disapproval which have the intention or effect of invoking remorse in the person being shamed and/or condemnation by others who become aware of the shaming' (Braithwaite, 1989: 100).

Shame is considered a bodily or mental response to outer social bonds and to actions in the inner self in which we see ourselves from the point of view of others (Cooley, 1922; Lewis, 1971; Mead, 1934); in other words, 'the self a social construction, a process constructed from both external and internal social interaction, in role-playing and role-taking' (Scheff[4]). Cooley (1922) in his analysis of the nature of self, proposed that human consciousness is social in that we spend much of our lives living in the minds of others without realizing it. In his discussion of the "looking-glass self" Cooley states, 'The thing that moves us to *pride* or *shame* is not the mere mechanical reflection of ourselves, but an imputed sentiment, the imagined effect of this reflection upon another's mind…we always imagine and in imagining share, the judgments of the other mind.' (ibid: 184). Cooley mentions three stages in the process of self-monitoring. Firstly, the imagination of our appearance to the other person; secondly, the imagination

4 'Shame and the social bond: a sociological theory' www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/2.html 29.08.2004.

of his judgment of that appearance; and subsequently, some sort of self-feeling, such as pride or shame. Scheff (1994: 45) summarizes Cooley's approach in these words, 'Self-monitoring from the view point of others gives rise to self-regarding sentiments…we are virtually always in a state of either pride or shame'.

In the context of shame the concept of 'face' is of great importance. Face has been defined as, 'an image of self delineated in terms of approved social attributes' (Goffman, 1967: 5). Brown and Levinson (1978) distinguish between positive face and negative face. Positive face refers to the basic claim over the projected self-image to be approved by others, whereas negative face refers to the basic claim to territories, personal reserves, and rights to non-distraction. Although the construct of face pervades in all societies, it is claimed that in collectivist cultures e.g. Asian countries where one tries to gain the approval of others, positive-face needs are greater than the negative-face needs (Ting-Toomey, 1988).

It is believed that in most cases when an individual feels a sense of shame, it is not overtly verbalized and the existence of shame is hardly recognized in everyday life (Sueda, 2002). Elias (1982: 292) states, 'the anxiety that we call "shame" is heavily veiled to the sight of others; however strong it may be, it is never directly expressed in noisy gestures'. The participants of my doctoral research (Asif, 2005d) overtly and covertly referred to shame as a result of which they either do not use Siraiki themselves or are not transmitting it to their children. There were many instances, some of which I will mention in the following subsections, where I strongly felt the presence of shame in relation to Siraiki language use and a sense of pride with reference to the command and use of Urdu. During my research, schools came out to be the biggest source of creating or perpetuating shame in the minds of parents and children about the Siraiki language. As a result, Siraiki children grow up carrying the burden of feelings of rejection and inadequacy with reference to their language, which at times is carried over to other aspects of their Siraiki identity.

I believe that shame is simultaneously a part of the process causing language shift as well as the result of the other factors which then lead to a decrease in Siraiki usage. Though not always admitted explicitly by the participants of my research (Asif, 2005d), my data is full of such instances where a sense of 'shame' or 'shaming' is present. Shame is transmitted not only is schools but also at homes. First I will talk about the schools in influencing the attitudes of the parents towards Siraiki language.

The role of schools in influencing the attitudes and behaviour of parents

Unlike the rural schools, the urban State schools do not encourage or allow Siraiki in the classrooms despite the fact that there is no explicit directive from the Federal and Provincial Ministries regarding the use of only Urdu and/or English as a means of communication in these schools (Asif, 2005e).

Private English medium schools in Pakistan, which are thriving on their promise

of making their students fluent in English, force the parents to use English or, if they (the parents) are not fluent in it, then Urdu with dense code switching from English with their children. The parents in order to enable their children to access social goods and seize some share from the precious but scarce commodity of 'cultural capital', (Bourdieu, 1986), speak Urdu and English with them as the primary language of socialization.

The sense of shame in Siraiki and sense of pride in Urdu was expressed in the interviews which I conducted during my fieldwork. What led the father in an urban family not to transmit Siraiki to his sons sprang from, in his own words, 'the inferiority complex and the inadequacy that I felt in knowing only Siraiki language when I joined school where everybody else seemed to know Urdu'. His wife also explicitly expressed pride in her good command of Urdu language and said, 'When I started school I was among the elites due to my good command of Urdu'. The mother in another urban family also had to struggle with, 'the embarrassment of not knowing any Urdu for one full year in school'. This has resulted in her speaking only Urdu with her children at home. The reason that the wife of one famous Siraiki researcher gave me for speaking Urdu and not Siraiki with her children was that she still remembers with clarity the laughter that erupted in her class when on her first day in school, in answer to her teacher's question in Urdu she responded in Siraiki. The shame that she felt that day is still with her and she does not want to subject her children to that humiliation.

In many schools in Multan, speaking Siraiki is constructed as something sinful, uncivilised and shameful. UT[5] in her interview stated that she sometimes allows the children to use some Urdu in the class but always stops them from speaking Siraiki because, 'it doesn't look nice when children speak in Siraiki in the class. Their peers laugh at them if any child mixes Siraiki words in Urdu speech. The teachers also talk among themselves about such children and make fun of them'. This teacher was of the opinion that, 'those children who learn Siraiki as a first language, they speak English too, all their life with, Siraiki accent. Their accent never changes; they drag words, which is unacceptable'. 'For such cases', she said, 'the teachers seek the help of their parents to make an effort to change the accent of their children'. The sense of shame is therefore, not just overtly brought by the peers, but also by teachers.
Another teacher said that the children are levied a fine of five rupees if they speak any language other than English in the playgrounds; she however, admitted that when she is on discipline duty in the playground she is, 'stricter towards those children who speak abusive or Siraiki language'. Her positioning of the Siraiki language with abusive language is reminiscent of the regulations on the walls of Norwegian boarding schools guiding the children about what was forbidden; the two regulations read, 'Do not speak Sami or Finnish in your free time; 'Do not urinate on the stairs' (Skutnabb-Kangas, 2000: 345).

5 Teacher from urban private English medium school.

Shame Transmitted within Families

The sense of shame in relation to the Siraiki language is driving parents not to transmit Siraiki to their children. They, instead, are unwittingly transmitting shame about this language which has repercussions in that it is creating a shame about the Siraiki culture also. Some parents overtly express shame in the Siraiki language like the father in one urban family who said, 'I have not taught the Siraiki language to my sons because of my inferiority complex as I think that Siraiki is an inferior language'. But sometimes this shame is expressed in indirect expressions like, 'it seems awkward' or 'not appropriate' or does not look nice'. The mother in an urban family said, 'it does not look nice if children speak Siraiki in school'.

The mother in another urban family was observed making fun of the speech of her children when, in trying to speak Urdu, they code switched from Siraiki. The lack of proficiency of her children in the Urdu language is a matter of shame to this mother and she is transmitting this sense of shame to her children as well.

[1] Daughter 2: Itni **nikki jai**[6] hai
(She's so small)
[2] Mother: Haan je
(Yes)
[3] Son 2: **Sukki, sukki** ho gai hai is ko bukhar tha
(She has grown weak. she had fever)
[4] Son 1: Kurwi **duva naal**
(Due to bitter medicine)
[5] Mother: **Aye wi ghulaabi Urdu, oo wi ghulaabi Urdu, duhein hiko jai Urdu bulaeinain. Itna tumasha leinain**
(Both of them speak 'pink Urdu' [they are not fluent in Urdu]. They both speak similar type of Urdu and cause hilarity)
[6] Son: 1 **Treivain, treivain. Ghulaabi Urdu kiya hei?**
(All three. What is pink Urdu?
[7] Mother: **Ghulut mulut**
(The wrong type)
[8] Son 1: **Accha udhii Urdu tay udhii Multani**
(Right, half Urdu and half Multani [Siraiki])
[9] Son 1: **Ye kiivein** hota hai?
(How is it done?)

In this extract the mother and children are talking in Urdu in the presence of neighbour girls. The children in [1], [3] and [4] insert Siraiki lexical items in their Urdu speech because they do not possess a full command of Urdu. The mother makes fun of the Urdu proficiency of her children in [5]. The mother chooses to speak in Siraiki to point out this 'deficiency' of the children by using an Urdu phrase 'Gulaabi Urdu' literally meaning 'pink Urdu', the phrase meaning lack of proficiency in Urdu. The

---

6 In this extract the Siraiki language is represented in bold type.

mother points to both the sons saying that both of them speak '**Ghulaabi** Urdu' (the Urdu word 'gulaabi' is pronounced as '**ghulaabi**'in Siraiki) and thus cause hilarity. Because of the embarrassment that Son 1 is feeling at his mother's criticism, he at once says that not just the two boys but Daughter 2 also speaks this kind of language but in the next instance asks the meaning of this term used by the mother. The mother explains that it means 'the one that is not correct'; at this he shows his understanding of the term saying that it means 'half Urdu, half Siraiki' and the mother nods her head. It is interesting to note that a similar term does not exist for any other language of Pakistan spoken with code switching from some other language. So here the social unacceptability of Urdu with code switching from Siraiki language is transmitted to the children, along with the notion that this type of language is the incorrect language and the one who speaks it causes amusement and laughter.

The parents of this family have not taught Siraiki to their youngest daughter because their eldest daughter, who was only eight years old at the birth of her sister, stopped everyone from speaking Siraiki with the youngest child due to her own negative experience at school regarding her lack of fluency of the Urdu language. Her efforts to 'save' her youngest sibling from the Siraiki language and the active support of her family in accomplishing this task bear witness to the shame that is held in relation to the Siraiki language in Multan.

Speaking Siraiki with their children at home is face-threatening and speaking Urdu or English with them and not letting them speak any Siraiki at home is a face-honouring experience for the parents. This sense of shame, to some extent, is also present among the rural Siraikis as a mother in a rural family said that even though she does not know any Urdu, she believes that by learning Urdu her children would become 'clever and smart'.

Strangely enough, almost all of the parents that I interviewed were of the opinion that they will not mind if their children were to grow up without knowing any Siraiki but almost all of these parents said that they would not like it if Siraiki were to die. There seems to be a love-hate relationship here. On the one hand they do not see any utilitarian value of this language and want their children to learn Urdu even at the cost of Siraiki but on the other hand they would like to see this language around them.

Not only the Siraiki language but also the Siraiki accent is a stigmatised[7] commodity even by the Siraikis. The reason a mother gave for not teaching Siraiki to her daughter was the 'fear' that her daughter's Urdu or English speech would be 'polluted' with the Siraiki accent.

7 The term, stigma, means a spoilt social identity (Goffman, 1963; Harvey, 2001). This term originated in Greece and it means, '…bodily signs designated to expose something unusual and bad about the moral status of the signifier. The signs were cut or burnt into the body and advertised that the bearer was a slave, a criminal or a traitor—a blemished person, ritually polluted, to be avoided, especially in public places' (Goffman, 1963b: 11).

What I have discussed so far about the relationship of shame with Siraiki and its results can be depicted in the following figure.

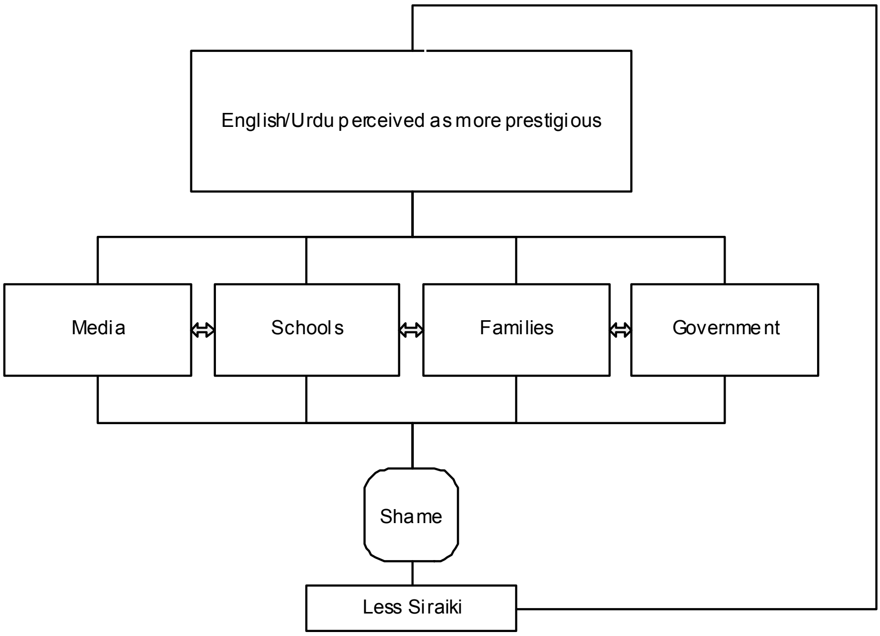

Figure 1: The relationship of shame with Siraiki and its results
(Asif, 2005d)

The centre of the diagram depicts four factors. On the one hand, these factors are influencing the status of Urdu and English in our society in constructing these as more prestigious than Siraiki and on the other, they are causing shame which is resulting in less Siraiki being spoken. The arrows between these factors illustrate that they influence each other. Two of these factors, families and schools are interpersonal whereas media and government factors are imposed from outside. Despite this broad classification they are interrelated. The link between 'less Siraiki' and 'English/Urdu perceived as more prestigious' indicates that less Siraiki is the result of the perceived prestige of Urdu and English in our society, and that shame about Siraiki is resulting in elevating the status of Urdu and English.

The above-mentioned factors have resulted in shame in relation to the Siraiki language which is simultaneously a result of these factors as well as a factor in itself in causing less Siraiki usage. Figure 2 is a graphic representation of this point.

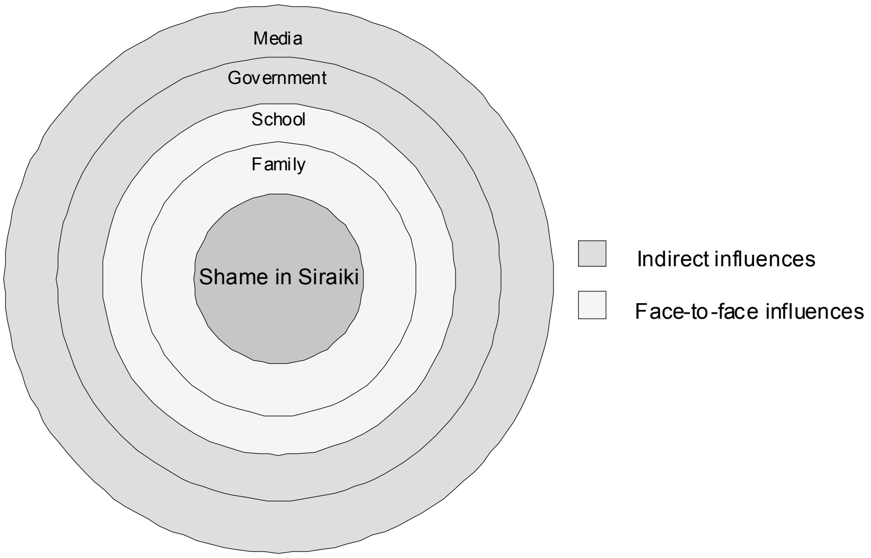

Figure 2: Shame, a cause as well as a result

(Asif, 2005d)

In Figure 2, shame in Siraiki is presented as both a cause and a result of indirect and face-to-face factors. The media and government are indirectly influencing the language usage practices of the Siraikis, whereas, schools and families of the individuals have a direct, face-to-face influence on individuals regarding their speech practices.

Inadequacy of the Terminology

The last point that I want to make is about the terminology used in the situation of language maintenance and language shift. Strictly speaking, an 'Urdu speech community' does not exist in Multan but in the broader perspective the concepts of language maintenance/shift can be said to be applicable to the Siraiki language situation in Multan. The problem that arises now in determining whether Siraiki language shift is taking place in Multan is that the term *language shift* in itself is vague. Commenting on the ambiguity of the this term, Clyne (1991: 54) notes that it can, 'designate a gradual development, a *shifting*…or the fact that a language previously employed is no longer used at all by a group or individual'. He further argues that *language shift* can also mean a change in the main language, the dominant language, the language of one or more domains, and exclusive language for between one and three of the four language skills. This term also does not illustrate the reasons of language shift, i.e. whether the speakers are shifting or have shifted from one language to another due to social and

psychological pressures or is it a voluntary shift or has the shift taken place due to some physical disaster. In the term *language shift* the onus of responsibility does not seem to be on the speakers but what comes to the foreground is the language. What I object to is the agentless nature of responsibility implied within the term.

This inadequacy of the general umbrella term *language shift* in describing different linguistic processes has led to the coining and adoption of a new set of orienting metaphors and terms like *language death, linguicide, linguicism* and *linguistic genocide* by researchers (Skutnabb-Kangas & Phillipson, 1996: 667; Skutnabb-Kangas, 2000). However, these terms take the role of the speakers of a language experiencing linguicism as passive agents—individuals with no will, no power of assertion, or obligation towards their mother tongue. Here I want to introduce the term *Language Desertion*. *The Chambers Dictionary* (2003: 404) defines 'desertion' as 'an act of deserting; the state of being deserted; wilful abandonment of a legal and moral obligation'; *Longman Dictionary of Language and Culture* (1994: 344) defines it as '(an example of) the act of leaving one's duty, one's family, or military service, esp. with the intention of never returning'. The term *language desertion* highlights the role of speakers as language deserters who despite having the ability to resist external pressures give in to them and desert their mother tongues. In many cases they desert their mother tongue for affective reasons like shame or desire to identify with the dominant group. It is also observed that some adults do not desert their mother tongues themselves but make sure that their children or grandchildren grow up without their heritage languages. This also comes in the act of language desertion because adults here serve the role of active agents in language decline.

Conclusion

Dorian (1982: 47) has pointed out that 'language loyalty persists as long as the economic and social circumstances are conducive to it, but if some other language proves to have greater value, a shift to other language begins'. However, Ostler (cited in Crystal, 2000: 105) rightly comments, 'The problem comes when that goal changes, or perhaps when the goal is achieved, and so no longer important. There is no path back: an option or an identity which was given by the old language is no longer there'.

The parents who are raising their children without transmitting Siraiki to them are doing so under the influence of ambition for a 'bright' future of their children as well as due to competition with other parents. Now the question is do these parents have a choice? And can they resist social pressure? I believe that despite the pressures of ambition and competition, yes, they have a choice. We must not lose sight of the fact that in my part of the world bi- or multilingualism is not an exception; it is rather a rule in urban areas. If some of these parents can raise their children bilingual in Urdu and English then why they cannot raise them trilinguals? With a little effort they can effect a change. Social changes do not happen overnight. A few 'crazy' and committed people begin a change because they believe that every single drop makes a difference. There are countless children in Multan who have been or are being taught Siraiki along with

other language(s). Such parents who have taught Siraiki to their children besides other languages, stand in sharp contrast to the language deserters who do not realize that Siraiki language is a part of their heritage which they are duty-bound to pass on to their children without any feeling of shame. If they fail to do so then the fate of their children will be no different from the one depicted in the following poem:

Sonnet For The Poor And The Young

Little child, what sort of future have you?
Living in clothes given from foreign lands
Dependent on food from a stranger's hands
Will all your life be spent in food queue?
The languages which you speak and learn
Are those of another people's country
You will never know your family
Why is our culture like so much wood burned?
The sins of those long dead and gone;
Why must you suffer because of them?
O colonial men who exploited them,
You help them as the dead are by Charon.
The rebels say rise up and take back your pride
How can you, when the disease is inside?
(Kenneth Wee, cited in Skutnabb-Kangas, 2000)

References

Ajzen, I. (1988) *Attitudes, Personality and Behaviour*. Milton Keynes: Open University Press.

Asif, S. I. (2003) Language socialization at home. *Journal of Humanities & Social Sciences, University of Peshawar,* xi (1):1-14.

Asif, S. I. (2004) Range of language choices among Siraiki families. *Kashmir Journal of Language Research*, 8 (1): 97-110.

Asif, S. I. (2005a) Siraiki language and ethnic identity. *Journal of Research (Faculty of Language & Islamic Studies), Bahauddin Zakariya University, Multan*, 7: 9-17.

Asif, S. I. (2005b) Attitudes towards Siraiki language. *Journal of Research (Humanities), Bahauddin Zakariya University, Multan*, 15: 11-27.

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

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

Asif, S. I. (2005e) Siraiki in schools. *Journal of Social Sciences and Humanities, Islamia University, Bahawalpur*, 2 (1): 77-87.

Bourdieu, P. (1986) The forms of capital. In Richardson, J. G. (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-58). New York: Greenwood Press.

Bradley, D. (2002) Language attitudes: The key factor in language maintenance. In Bradley, D. and Bradley, M. (eds.) *Language Endangerment and Language Maintenance* (pp.1-10). London: Routledge Curzon.

Braithwaite, J. (1989) *Crime, Shame and Reintegration.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown P. and Levinson, S. (1978) Universals in language usage: Politeness phenomena. In Goody E. N. (ed.) *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction* (pp. 56-289). New York, NY: Cambridge University Press.

Chana, U. and Romaine, S. (1984) Evaluative reactions to Panjabi/English code-switching. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 5 (6): 447-73.

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

Cooley, C. H. (1922) *Human Nature and the Social Order.* New York: Scribner's.

Crystal, D. (2000) *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dorian, N. (1982) Language loss and maintenance in language contact situations. In Lambert, R. and Freed, B. (eds.) *The Loss of Language Skills* (pp. 44-59). Rowley, Massachusetts: Newbury House.

Elias, N. (1982) *Power and Civility.* New York: Pantheon Books.

Gardner, R. C. (1985) *Social Psychology and Second Language Learning*. Baltimore, Maryland: Edward Arnold.

Goffman, E. (1963) *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.

Goffman, E. (1967) *Interaction Ritual*: *Essays on Face-to-Face Behavior.* Chicago, IL: Aldine Publishing Co.

Harvey, R. D. (2001) Individual differences in the phenomenological impact of social stigma. *The Journal of Social Psychology*, 141: 174-89.

Lewis, H. B. (1971) *Shame and Guilt in Neurosis.* New York: International Universities Press.

Longman Dictionary of English Language and Culture (1992). Longman.

Mead, G. H. (1934) *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

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

Scheff, T. J. (1994) *Bloody Revenge: Emotions, Nationalism and War.* Boulder, CO: Westview Press.

Skutnabb-Kangas, T. and Phillipson, R. (1996) Linguicide and Linguicism. In Goebl, et. al. (eds.) *Contact Linguistics* Vol 1 (pp. 667-75). Berlin; New York: Walter de Gruyter.

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

Sueda, K. (2002) Shame and pride behind face: Japanese returnees' negotiation of multiple identities. Unpublished PhD thesis, Lancaster University.

The Chambers Dictionary (2003). www.chambers.co.uk.

Ting-Toomey, S. (1988) Intercultural conflict styles. In Kim, Y. Y. and Gudykunst, W. B. (eds.) *Theories in Intercultural Communication* (pp. 213-235). Newbury Park, CA: Sage Publications.

Poststructuralist Feminist Discourse: An Over-view

*Fareeha Khan**

Abstract

This paper is based on an over-view of poststructuralist feminist discourse literature. The researcher has reviewed the works on feminist discourse and tried to deconstruct the idea of single identity of a woman. The basic objective of this research is to show that women writers definitely need an alternative discourse of their own, as has been suggested by Virginia Woolf (1966), to move away from the linear patriarchal structure, which in itself is gender- biased. The researcher shows that in women identities are constructed through various social roles assigned to them by the society and for the assignment of these roles discourse play a very important role as has been maintained by James Gee(1996) in his concept of discourse. The researcher has combined the theories of eminent feminists with the discourse models. The present study draws on theory and research from post structuralism, feminism and deconstruction and applies these postmodern strands to show that woman's identity is not monolithic.

Poststructuralist Feminism:

Feminist discourse takes as its major premise the view that gender difference dwells in language rather than in the referent. It means that there is nothing "natural" about gender in itself. In placing emphasis on language the feminists do not suggest a sort of linguistic or poetic retreat into a world made only of words. Rather, language intervenes so that "materiality" is not taken to be a self-evident category. Thus, language itself is understood as radically marked by the materiality of gender. The poststructuralists focus on language. Thus, they raise fundamental questions that extend beyond matters of usage. The understanding of writing and the body as sites where the material and the linguistic intersect requires the interrogation of woman as a category of gender or sex.

The need for an alternative discourse arose for the female writers as in the patriarchal discourse their identities were constructed through the mirror of inherent biases found in the patriarchal discourse. Alcoff*[i](1996) finds the work of post-

* Licturer, Govt. College for Women, Kallar Sayyadan, Rawalpindi.

structuralist "illuminating and persuasive", especially in their theorizing "the construction of subjectivity".

These post-structuralist feminists teach us a lot about "the mechanisms of sexist oppression and the construction of specific gender categories by relating these to social discourse and by conceiving of the subject as a cultural product". There is at least the semblance of a good deal of freedom for them women in their notions and theories. The "free play" of a plurality of differences is unhampered by any predetermined gender identity as formulated by either patriarchy or cultural feminism. Alcoff recognizes that post-structuralist feminism has taught us about the need to theorize the category "woman" through an exploration of the experience of subjectivity, as opposed to the mere description of current attributes (characteristic of cultural feminism), and believes the feminist appropriation of post-structuralism has provided suggestive insights on the construction of female and male subjectivity and has issued a crucial warning against creating a feminism (like cultural feminism) that reinvades the mechanisms of oppressive power.

Challenging patriarchal discourse:

Questioning the political and ethical grounds of language, the poststructuralist feminists considered here share a common opponent in patriarchal discourse, a feature that emerges in their readings of literature, philosophy, history, and psychoanalysis. This is not to suggest that they all counter or even define patriarchal discourse in the same way. As Hélène Cixous*[ii] (1968) suggests:

> *It has become rather urgent to question this solidarity between logocentrism and phallocentrism—bringing to light the fate dealt to woman, how one might go about such questioning is a point of dispute* (*Newly* 65).

According to Luce Irigaray (1960):

> *We cannot simply step outside of phallogocentrism so as suddenly to write and think in ways completely free of the rules of patriarchy, for language and discourse are themselves inscribed with those rules. Instead, we have to work like a virus from within patriarchal discourses to infect and radically change them, thus leaving open the possibility of a different language* (*This Sex* 80).

The linear patriarchal structure of language was radically affecting the identities of the women and the subsequent roles assigned to them by the society.
With the inception of this discourse many misconceptions about women and their

---

i Linda Martín Alcoff is Associate Professor of Philosophy and Women's Studies and the Meredith Professor for Teaching Excellence at Syracuse University. She is also Co-Director of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy and incoming Chair of the APA Committee on Hispanics

ii Hélène Cixous (b. 1937), whose formidable production includes 23 volumes of poems, 6 of essays, 5 historical plays, and a number of articles, is best known for "The Laugh of the Medusa" and The Newly Born Woman.

identities were removed. They no longer were mere puppets swayed forward at the whims and discretions of their male masters, as has been portrayed by the male writers. On the other hand, their own identity as individuals was established.

Sex and Gender:

The poststructuralist feminists' attention to language and materiality, which has given rise to a renewed concern for the maternal instinct, has also provoked an extended debate over the meanings of "gender" and "sexual difference." It can be explained as a rejection of the biological determinism implicit in the use of such terms as sex and sexual difference. Sexual difference constrains feminist critical thought of sex opposition, which makes it difficult, if not impossible, to articulate differences among women. Behaviour serves to promote inequality, urged the above mentioned feminist writers. Wittig (1960) takes this reservation even further and calls for the destruction of gender and sex altogether. She understands gender to be "the linguistic index of the political opposition between the sexes and of the domination of women," while sex is a political and philosophical category "that founds society as heterosexual" (*Mark* 64*, Category* 66*)*. That is to say, within language women are marked by gender, and within society they are marked by sex. As a way of eliminating this patriarchal dichotomy of heterosexual exchange, Wittig appeals to a "lesbianization" of language.

Cixous (1968) takes a still different approach. Rather than focusing on the distinction between "gender" and "sexual difference" per se, she says that:

> *Sexual difference becomes most clearly perceived at the level of jouissance, inasmuch as a woman's instinctual economy cannot be identified by a man or referred to the masculine economy* (*Choreographies* 82).

And in turn, according to Cixous, the best way to engage with these different dichotomies is through recourse to a theory of bisexuality. By privileging bisexuality, Cixous could be doing nothing more than returning us to the binary oppositions of phallogocentric sexual difference, of male and female.

Despite such objections, Cixous insists that bisexuality is a notion meant to call attention to the multiplicity of possible sites for desire and pleasure (*Newly, Laugh*). That is to say, bisexuality *doesn't annul differences but stirs them up,* That is certainly what *[iii]Julia Kristeva(1969) maintains when she argues that bisexuality, no matter what qualifications accompany the term, always entails privileges: *The totality of one of the sexes and thus [effaces] difference* (*Kristeva, Reader* 209). *pursues them, increases their number (Laugh 254*). In this respect, Cixous's position lines up with Jacques *[iv]Derrida's (1930) belief in the possibility of "the multiplicity of sexually marked voices"(*On Deconstruction* 76).

---

iii Kristeva is concerned to bring the speaking body back into Phenomenology and linguistics

iv According to Derrida the meanings that should be understood of the written material should not be what have actually been written but also what the but also what the writer in general intended to write.

Thus, sex is retrospectively produced through our understanding of gender, so that in a sense gender comes before sex. It can be argued that in light of this counterintuitive situation, we should deconstruct the gender fables that establish and circulate the misnomer of natural facts and recognize that it becomes impossible to separate out gender from the political and cultural intersections in which it is invariably produced and maintained. Gender thus proves to be performative. That is to say, gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed.

The Identity of Women:

In the wake of this dispersal of gender positions, poststructuralist feminists have formulated significantly different answers to the question, What is woman? Kristeva contends that the question simply cannot be answered; there is no such thing as "woman" (*New French,*1989 ed. Marks and de Courtivron, 137). For Kristeva, the subject is always in process, a series of identities held accountable only to an arbitrary imposition of the law of the father; and as a way to keep open as many subject positions as possible. She favours "a concept of femininity which would take as many forms as there are women" (Moi, *French* 114).

Judith Butler (1990) takes this argument a step further when she reminds us that even the plural form "women" is always incomplete. "Women", to her, exist in relation to a matrix of differences such as "it would be wrong to assume in advance that there is a category of 'women' that simply needs to be filled in with various components of race, class, age, ethnicity, and sexuality in order to become complete". (*Gender Trouble*:1980)

By contrast, Wittig (1960) sees nothing positive in either "woman" or women. For her, woman is the equivalent of slave and only has meaning in heterosexual systems of thought and economics, in which women are defined in terms of their reproductive function (*The Lesbian Body* 70).

Irigaray (1960) takes a similarly skeptical view, arguing that "woman" is man's creation, a masquerade of femininity: "In our social order, women are 'products' used and exchanged by men. Their status is that of merchandise, 'commodities'" (*This Sex* 84). For Irigaray, woman has always been merely the means by which male sexual identity is confirmed, really a non-sex represented in an economy of "hom(m)osexualité," of men *(homme)* and identity or sameness (homo). Thus, Irigaray goes so far as to conclude that the question itself is really the wrong one:

> *They should not put it, then, in the form "What is woman?" but rather, repeating/ interpreting the way in which, within discourse, the feminine finds itself defined as lack, deficiency, or as imitation and negative image of the subject, they should signify that with respect to this logic a disruptive excess is possible on the feminine side*. (The *Sex*, 78)

Instead of creating a theory of woman, Irigaray wants to secure a place for the

feminine within sexual difference. It is a place where the feminine cannot signify itself in any proper meaning, proper name, or concept, not even that of woman. Thus, her refusal to answer the question, what is woman? can be understood as a refusal to reproduce the phallogocentric system, which keeps in place the same oppressive language and systems of representation.

Feminist Discourse:

The end of the Medieval period and the beginning of the Renaissance in several European countries including Spain is marked with astonishing growth of texts dealing with woman's nature. These texts contributed to the formation of feminist discourse in the Modern period. However, in order to understand the process of the formation of feminist discourse, one must understand its articulation from its inception and the context in which it is born.

Feminist theory has drawn heavily on Foucault's discourse theory work (1972). But it seems to be paradoxical to use Foucault's work within feminist theory. Foucault's work is not easily translatable into feminist concerns. His work on sexuality only touches marginally on the question of female hysteria, and he is certainly not a theorist who addresses gender issues as they relate to women. Moreover, it may also seem paradoxical that his work has been so widely used in feminist theory. However, discourse theory has been particularly productive because of its concern with theorizing power.

Feminist theorists mainly concentrate on the power relations and how a woman group negotiates relations of power. Recent feminist work has moved away from viewing women as simply an oppressed group, as victims of male domination, and has tried to formulate ways of analyzing power as it manifests itself and as it is resisted in the relations of everyday life. Discourse is very important because it allows the conceptualization of power relationship.

Foucault's analysis of power has been very influential with feminist theorists. His evaluation of power enabled the feminists to develop a model of power relations which is fairly complex. This model deals with other variables such as race and class without having to prioritize one of them over the others. Whereas hard-line Marxist theorists would still consider class to be the most important factor in the oppression of certain groups, and would consider gender to be simply a form of secondary exploitation, a Foucauldian analysis would see class concerns integrated with concerns about gender. People are not oppressed because of their class separately from their oppression because of race or gender, although one of those factors might be dominant at any particular moment. In her discussion of the impossibility of separating gender, race and class when describing relations of power under imperialism, Anne McClintock puts it in the following way:

> *Imperialism cannot be understood without a theory of gender power. Gender power was not the superficial patina of empire, an ephemeral gloss over the more decisive mechanisms of class and race. Rather, gender dynamics were,*

from the outset, fundamental to the securing and maintenance of the imperial enterprise.(McClintock, 1995: 6-7)

Although Foucault's model of power is not concerned with the feminist discourse directly, but still there are many facts, which the feminist writers have taken from this model. These facts significantly modified our notion of what discourse is.

Woolf's Feminist discourse:

Woolf's contribution in devising feminist discourse is simply remarkable. She was the first woman writer to move away from the patriarchal linear system of language and invent the technique of the stream of consciousness for most of the women writers in particular and for all the writers in general.

Woolf addresses her thoughts on "the question of women and fiction,". In *[v]*A Room of One's Own*, (1929) Woolf ponders the significant question of whether or not a woman could produce art of the high quality of Shakespeare. In doing so, she examines women's historical experience as well as the distinctive struggle of the woman artist.

Though published seventy years ago, Virginia Woolf's Room *of One's Own* is as appealing as it originally was. Modern women writers look to Woolf as a prophet of inspiration. In November 1929, Woolf wrote to her friend G. Lowes Dickinson that she penned the book because she "wanted to encourage the young women–they seem to get frightfully depressed" (xiv). The irony here, of course, is that Woolf herself eventually grew so depressed and discouraged that she killed herself. The suicide seems symptomatic of Woolf's own feelings of oppression within a patriarchal world where only the words of men, it seemed, were taken seriously. Nevertheless, women writers still look to Woolf as a liberating force, especially, at *A Room of One's Own* which is an inspiring and empowering work. Woolf's biographer *[vi] Quentin Bell notes that the text argues:

The disabilities of women are social and economic; the woman writer can only survive despite great difficulties, and despite the prejudice and the economic selfishness of men; and the key to emancipation is to be found in the door of a room which a woman may call her own and which she can inhabit with the same freedom and independence as her brothers. (144)

Woolf's first assertion is that women are spatially hindered in creative life. *A woman must have money and a room of her own if she is to write fiction* Woolf writes, *and that as you will see, leaves the great problem of the true nature of women and fiction unresolved* (4*)*. What Woolf seems to say is that being female stifles creativity. Woolf does not assume, however, that a biological reason for this stifling exists. Instead, she implies that a woman's life *conflicts with something that is not life* (71). In other words, mothering, being a wife and catering of daily needs, culturally defined

---

v The extended essay was published in 1929 and soon became a feminist classic.

vi He penned and published Woolf's biography under the title of " Woman of Substance"

expectations of women infringe upon creativity, in particular the writing of fiction. The smothering realities of a woman's life i.e. housekeeping and child-rearing duties, distract a woman from writing. Sadly, Woolf notes, even if a woman in such circumstances manages to write anyway, she will write in a rage where she should write calmly. *She will write foolishly where she should write wisely. She will write of herself where she should write of her characters* (69-70*)*. Woolf opines here that an angry woman, writing out of the repression of her everyday life, will be an ineffective writer. Finally, Woolf blames the patriarchal culture, as if the *freedom of women writing is some infringement of [man's] power to believe in himself* (35). She suggests that men resist women writers because fiction by women somehow diminishes their belief in their own works. Wolf's message, it seems, is that women must rail against the resistance of the patriarchal culture and attain some degree of independence and androgyny.

Woolf does not suggest that women write the same as men do. In fact, Woolf asserts that it would be a *thousand pities if women wrote like men, or lived like men, or looked like men* (88). Woolf believes that a man's sentence is not a woman's sentence, that the two will be vastly different from each other, though not necessarily one better than the other. Her assertion is that men's sentences are awkward in the hands of women because *the nerves that feed the brain would seem to differ in men and women* (78). This difference of gray matter and neurons would necessarily result in a difference of perspective and sentence structure. Woolf suggests that for fiction to be artfully done there must exist a measure of androgyny, *a plan of the soul so that in each of us two powers preside, one male, one female* (98). In essence, Woolf claims that this state of androgyny would allow women the same freedom to express themselves that men seem to have been inherently endowed with. *The androgynous mind is resonant and porous, Woolf continues, it transmits emotion without impediment; it is naturally creative, incandescent and undivided* (98). What Woolf overtly states here is that the ideal creative mind is a marriage, or balance, of the supposed female traits of emotionalism with the supposed male traits of productivity and style. What is implicit, however, is that the female mind can be resonant and porous only when undivided. In other words, a woman can write well only when her mind, like a man's, is not forced to choose between gender and identity, or between her art and society's expectations of her. A woman will write with fluidity and resonance only when she has the same freedom of expression as a man.

An additional notion Woolf presents is that women must maintain individuality in their experiences as writers. This intimacy with one's identity nurtures the creation of fiction, but only when written out of one's own personality and not imitated through another's. *Why are Jane Austen's sentences not the right shape for you?* Asks woolf! The idea Woolf reinforces here is that a woman should find and develop her own writing style, not simply mimic her predecessors. Notice, though, that Woolf does not suggest we glean no stylistic inspiration from women writers like the Brontes and Jane Austen, who paved the way for generations of women writers. *Books continue each other*, Woolf says*, in spite of our habit of judging them separately*. Continuing

something, however, does not mean using the same blueprints or tools during the creative process. What Woolf implies is that every book a woman, sitting in that room of her own, produces will generate books from other women. A degree of mimicry, of course, is impossible to avoid. *A woman writing*, Woolf admits*, thinks back through her mother's* (97). The "mothers" here are not only biological mothers who give birth to our physical bodies, but also those women who meticulously scratched their way out of patriarchal constraints and into print; the women who acted as surrogates to birth generations of women writers. Subtle mimicry would seem a natural act under such circumstances, much as a child unconsciously develops personality traits of either parent.

Finally, a woman reading Woolf's book has to wonder if that "room of one's own" is strictly a spatial and physical concept or is it a vision of independence, a place one can emotionally go to and write from. Few of us have the luxury of a concrete room of our own, and if we are to be writers, emotional space of our own is the barest necessity. Women who want to write must find some quiet space in their psyches from which they can create. *So long as you write what you want to write, that is all that matters* Woolf encourages, *and whether it matters for ages or only for hours, nobody can say* (106). What Woolf seems to say is that what we create within that space of ourselves, within a single moment, is what matters so long as we do it with a clear vision of our own individual, androgynous hearts.

Woolf defines the question of women and fiction as being three inextricable questions: women and what they are like; women and the fiction they write; and women and what is written about them.

Feminine Writing:

Helene Cixous (1968) is at odds with biologically based readings of Sigmund Freud (1856——1939).She thus, surmised that the notion of femininity and feminine writing was based not only upon a "given" essence of male and female characteristics but on cultural taboos .She perceived feminist writings were the direct result of repressive patterning within the framework of a society. This theorizing, pursued in the politicized French atmosphere during deconstruction and cultural revolution, prompted questions about how "writing" deploys power, how to read a feminine (no patriarchal) text, and, with even greater urgency, what the "feminine" is.

In *choreographies* (1968) perhaps her most strongly Derridean text, Cixous challenges the boundaries between theory and fiction. She also projects *écriture féminine* as not necessarily writing by a woman but writing also practiced by male authors such as Jean Genet and James Joyce. *Laugh of the Medusa* and *Castration or Decapitation?* presents Cixous's case for the reading of feminine writing against psychoanalysis. In *Laugh* she describes how writing is structured by a "sexual opposition" favoring men, one that "has always worked for man's profit to the point of reducing writing . . . to his laws" (883). Writing is constituted in a "discourse" of relations social, political, and linguistic in makeup. These relations are characterized in a masculine or feminine

"economy." In this model, patterns of linearity and exclusion (patriarchal "logic") require a strict hierarchical organization of (sexual) difference in discourse and give a "grossly exaggerated" view of the "sexual opposition" actually inherent to language (879).

When the "repressed" of their culture and their society returns, it's an explosive, utterly destructive, staggering return, with a force never yet unleashed and equal to the most forbidding of suppressions. For when the phallic period comes to an end, women will have been either annihilated or borne up to the highest and most violent incandescence. (*Laugh* 886)

Cixous is aware of the difficulties of envisioning a writing practice that cannot be theorized and whose existence is scanty.

Cixous claims woman's privileged relationship with the voice as a result of her being never far from "mother .There is always within her at least a little of that good mother's milk. She writes in white ink" *(Laugh* 881). But she refuses to conceive of the effects of the past as irremovable, and when she speaks of women's writing—or, as she later said in *Illa,* of women's search for a *langue maternelle*—she speaks in the future tense: she sets out, not to say what it is, but to speak *about what it will do* (875). The exclusion of women from writing (and speaking) is linked to the fact that the Western history of writing is synonymous with the history of reasoning and with the separation of the body from the text. The body entering the text disrupts the masculine economy of superimposed linearity and tyranny: the feminine is the "overflow" of "luminous torrents" (*Laugh* 876), a margin of "excess" eroticism and free-play not directly attributable to the fixed hierarchies of masculinity.

The "openness" of such writing is evident in Cixous's own style both in fictional texts such as *Souffles* (1975) and *Angst* (1977) and in Laugh, as when she writes that "we the precocious, we the repressed of culture, our lovely mouths gagged with pollen, our wind knocked out of us, we the labyrinths, the ladders, the trampled spaces, the bevies—we are black and we are beautiful" (*Laugh* 878). In such language Cixous forces exposition into poetic association and controls the "excess" of imagery through repetition and nonlinear accretions. Virginia Woolf (1929) contrasts such writing to "male," "shadowed," or violently imposed writing.. For Cixous, Woolf, and Kristeva, there is the key assumption that the feminine economy of excess does not need re-creation, to be made anew, because it persists in the margins and gaps (as the repressed, the unconscious) of male-dominated culture. As a characteristically deconstructive reader, she understands texts as built upon a system of cultural contradictions, especially concerning values. In her reading she strives to focus on those contradictions and then to find the channels of "excess" and violation, accidents of meaning and perversities of signification, through which texts inscribe a feminine writing that goes beyond and escapes the masculine economy of texts.

Cixous's post-Lacanian discourse, however, has also been indicted for supporting patriarchal and psychoanalytic norms. Ann Rosalind Jones and others have charged that underlying Cixous's feminine economy, her sophistication in articulating it

notwithstanding, is the assumption of an "essential" femininity in texts, the identifiable quality that allows feminine discourse to be named as such in relation to Oedipus, the essential quality of "openness" that allows a text to resist external control and the superimposition of closed Oedipal patterns.*Medusa* has been classified, petrified, sentenced, guilty of biologism, guilty of essentialism, of utopianism. "But she does not laugh, she is not listening, she just is not there" (2). The case against *écriture féminine* results from a desire "to locate *l'écriture féminine* within a definite category, a desire to co-opt into a literary theory that which always exceeds it" (195). This thing places Cixous's discourse in relation to the Eastern doctrine of nonduality: "Cixous' proposed depersonalization, like that of the ancient east, desires to put something back into an incomplete and mechanical life, a life lived without passion or intensity" (198-99).

Conclusion:

From the above mentioned works it is clear that the style and way of feminine writing is completely different from that of the masculine. The gender differences, which are deeply rooted within the linear patriarchal language is the basic cause for these linguistic differences between male and female writings. The need for alternative discourse for women arose when the female writers realized that gender biases were inherent in the patriarchal language. This made the new genre of feminist discourse coming into existence.

The researcher, after evaluating the works of the feminist writers, has reached the conclusion that they have tried to celebrate their womanhood by establishing their identity as individuals. They are against the binary juxtaposition created by their male counterparts. This need of theirs to find their identity as individuals and not merely as "women" has found expression in a rather new kind of discourse, which is called feminist discourse. This is very much different from the linear patriarchal language structure. In this world women are not merely daughters, sisters, grand daughters, mothers and wives but also writers, travellers, clerks, stenographers, doctors, teachers and above all protestors and rebels. The propounders of feminist discourse revolted against the idea of single identity of women and thus the concept of "fluid identity" came into existence.

Bibliography:

Alcoff, L. (1996). *Real Knowing: New Versions of Coherence Epistemology.* Ithaca: Cornell University Press,

Bell, Q (1979) *Women of Substance.* Oxford: Oxford University Press

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routeldge

Cixous, H. (1968) *Choreographies*.London: Routledge
______ (1972) *Laugh of the Medusa*. London: Routledge
_______(1975) *Souffles* .London: Routledge
_____ (1977) *Angst* .London: Routledge

Derrida ,J.(1960) *On Deconstruction*. Philadelphia: Philadelphia University Press

Freud, S.(1976) *Stages of Psychosexual Development* . New York :Routledge

Foucault , M.(1972) *Discipline and Punishment*. London: Routledge
________(2001) *Power Essential Work of Foucault* , 1954________1984, Volume III. London: Routledge

Gee, J .(1996) Social Linguistics and Literacies : Ideology in discourses. London: Routledge

Irigaray, L. (1990) *This Sex which is not One.* Cornell: Cornell University Press

Kristeva, J. (1969) *Semananalysis* .New York: Columbia University Press
_______ (1986)*The Newly Born Woman*. Manchester: Manchester UP

Maclintock,A(1995) *Gender Power*. New York: Routledge

Marsh, N. (1998) *Virginia Woolf, The Novels.* New York: Saint Martin's Press

Moi, T. (1985) *Sexual/Textual Politics*. London : Mathuen
_______(1989) *New French* .(ed) Marks and de Courtivron. London: Mathuen

Mills, S. (1995a) *Discourse.* London: Routeledge
______ (1995b) *Feminist Stylistics.* London: Routledge

Spivak, G. (1976) *Of Gramatology translation with Critical introduction of Jacques Derrida.* Baltimore: John Hopkins University Press

Wittig , M.(1969) *Les Guereillers* trans. David Levay ,1971; Oxford: Oxford
________ (1975) *The Lesbian Body*. London: Mathuen

Woolf, V. (1929) *Orlando*. Cambridge: Cambridge University Press
______ (1966) *Women in fiction in collected Essays, Vol II.*

London: Hogarth Press
________ ((1972) *Professions for Women*. London: Routledge
________ (1992) *A Room of One's Own*. Oxford: Blackwell

Emotions Recollected in Tranquility:
Wordsworth's Concept of Poetic Creation

*Faria Saeed Khan**

Abstract:

Wordsworth believes that artistic composition is a combination of thought and emotion. During the poetic process, the poet is possessed by powerful passions but he undergoes a period of emotions recollected in tranquility. During this process the influxes of feelings are modified and directed by thoughts. The direction of thought adds a depth of meaning and truth to poetry. For Wordsworth poetry is a method of interpreting reality or the meaning of life.

Discussion

The literary historians criticize the Romantics for being too emotional. They quote Wordsworth's famous statement, 'Poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings' (Wordsworth,1989:57) as evidence but overlook Wordsworth's entire and integral creative process of which emotions are a part. Wordsworth makes this statement twice in his **Preface to the Lyrical Ballads,** but each time continues the sentence and qualifies it. The first time he continues 'but though this be true, poems to which any value is attached were never produced on any variety of subjects but by a man who being possessed of more than usual organic sensibility, has also thought long and deep…'(Wordsworth,1989:57) The second time Wordsworth continues: 'Poetry takes its origin from emotions recollected in tranquility: the emotion is contemplated till by a species of reaction the tranquility gradually disappears and an emotion kindred to that which was before the subject of contemplation is gradually produced and does itself actually exist in the mind'.(Wordsworth,1989:73) First in response to nature's beauty or terror an emotion wells up spontaneously, without thought. At this stage the senses are overwhelmed by experience, the powerful feelings leave an individual incapable of articulating the nature and beauty of the event. It is only when this emotion is 'recollected in tranquility' (Wordsworth,1989:73) that the poet can assemble words to do the instance justice. It is necessary for poet to have a certain personal distance from the event or experience being described. With this distance the poet can reconstruct the experience caused within himself. According to D. Nichol Smith, 'all that was vital on Wordsworth's knowledge had been revealed through feelings. They provided the condition in which knowledge would come. Only as the imagination was then brought into play could he see into the life of things. Imagination is the power that leads us to truth. It is at once vision and reconstruction. (Smith,1968: p.16).

* Assistant Prof. Department of English, University of Baluchistan, Quetta.

Wordsworth says that the emotion is allowed to arise and is witnessed along with the sense impressions, while in the open meditative state it is then thought long and deep 'recollected in tranquility' (Wordsworth,1968:16) and held in mind until its meaning is communicated. On one hand poetry is the product of feelings, but spontaneous feelings will only produce good poetry if they occur in a person of natural genius or sensitivity, and also if that person has thought long and deep, because such thoughts direct and shape our emotions. Wordsworth says in **Preface to the Lyrical Ballads** that our 'continued influxes of feelings are modified and directed by our thoughts, which are the representatives of all our past feelings; and by contemplating the relation of these general representatives to each other we discover what is really important to men'.(Wordsworth,1989:57) From Wordsworth's statement it appears that he does not believe in spontaneous composition but in composition undertaken in tranquil contemplation of previously experienced emotion.

This process in which the mind moves from physical sensation to spontaneous emotion and then gradually through contemplation or memory to a second purified emotion, is what Wordsworth calls imagination or imaginative process. For Wordsworth imagination is combination of sensation, memory and thought. The first phase of the imaginative process is passive perceptive of sensation. It is simply stimulation brought about by one's senses. Wordsworth begins the imaginative process through physical sensation as he describes the landscape of the Abbey.

These waters, rolling from their mountain springs with
A soft inland murmur.

The lines from **Tintern Abbey** draw attention to the poet's perception of the sights and sounds of the scene, they are simple spontaneous observations. In the second stanza Wordsworth recalls his recollection of the landscape:

These beauteous forms
Through a long absence, have not been to me
As is a landscape to a blind man's eye (23-25).

The above lines suggest that the poet now look upon the scenes with a 'blind man's eye'(cited in Sarker,2004:24) which would be through memory. Just as a blind man can remember in his mind what he once saw, but cannot rely upon the physical sensation of sight, the poet enters the second stage of imaginative process when sensation disappears and the species of reaction or memory develops. Wordsworth describes this transition from physical sensation to memory in lines 27/31 of **Tintern Abbey**.

.... I have owed to them
In hours of weariness, sensation sweet.
Felt in the blood, and felt along the heart.
With tranquil restoration....

Wordsworth begins a journey inward through his childhood memory. As a child Wordsworth believes that he was once one with nature. Therefore, by indulging in the memory he hopes to reunite himself with nature which would allow him to create through the process of imagination. As he travels back into his memory, he gradually refines the first emotion into the second. He discovers that the second emotion is when he can '*look on nature not as in the hour/Of thoughtless youth; but hearing often times/The still, sad music of humanity'*. Moreover Wordsworth reaches a zenith of thought:

And now with gleams of half extinguished thought,
With many recognitions dim and faint.
And somewhat of a sad perplexity,
The picture of mind revives again:
While I stand, not only with the sense
Of present pleasure, but with pleasing thoughts
That in this moment there is life and food
For future years.

Wordsworth can foresee the future pleasures, or rather the unification with nature. The thoughts of nature produce a heightened sense of mental stimulation in the poet.

…that blessed mood,
In which the burthen of the mystery,
In which the heavy and the weary weight
Of all this intelligible world,
Is lightened:

These lines reveal that peace and tranquil restoration are a consequence of an unburdening of the soul by contemplation. Thus consciousness of the wonders of nature produces peace by momentarily relieving the soul of its burdens. The poet has achieved the highest spiritual level to 'see into the life of things'. According to Sunil Sarker's interpretation of the lines, 'in that mood perception or understanding becomes tranquil, that is, we understand things clearly by our realization of the prevailing harmony in nature….and by the intense joy we get in that mood…. then by our tranquil understanding and intense joy we become capable of probing into the essence or meaning of all the objects of the creation.'(Sarker,2003:31)

As the poem moves from past to present, there is a sense of transformation referring to the poet's mind from unconsciousness to consciousness. The poet is now aware of the spiritual as well as physical aspects that constitute nature and affect man's life. According to Betty and Jones, 'it would be possible to read **Tintern Abbey** In the light of Hartleian ideas: Hartley's account of how the mind moves from sensation through perception to thought, is turned into analogy of how the individual passes from childhood through youth to maturity'. (Cited in Day:2004,62)

Wordsworth believed that imagination functions by recreating, revaluating and creating in an effort to perceive and understand life. In his poem **'I Wandered Lonely as**

a Cloud' Wordsworth uses his imagination to solve the great issue of Romanticism namely, what happens to the youthful creative spirit when it encounters the real world. A world which resists desires for imaginative order, a world which brings pain, disappointment and boredom. What is the Romantic spirit to do when the imagination gets tired. Wordsworth says;

> I wandered lonely as a cloud….
> When all at once I saw a crowd,
> A host, of golden daffodils; ….
> For oft, when on my couch I lie
> In vacant or in pensive mood
> They flash upon that inward eye
> Which is the bliss of solitude
> And then my heart with pleasure fills,
> And dances with the daffodils.

In the opening lines of the poem we find Wordsworth exploring a memory. In the last stanza we move into the present time and discover the importance of that memory years after the event and in very different circumstances. The poet is in distress questioning his ability to make life joyful and meaningful. He seeks cure for his distress in his memory of a time when the speaker did possess a vital creative spirit, a time when he was much younger. The ability of the mind imaginatively to recall such visionary moments, become an energizing source enabling the individual to cope with distress. Wordsworth's poems insist that the memories of youthful inspiration are the highest curative power for adult distress. The best cure for mental anguish of adult life, is a more energetic imaginative commitment to the restorative powers of memory, especially childhood and adolescent memories when life was joyous. The greatness of Wordsworth's best poems emerge from the energy and emotional conviction the poem expresses about the idea and this conviction is gained from reflection.

Wordsworthian style moves back and forth between a present in which speaker is unhappy, back to a past when he can recall the spontaneous joy of a life full of imaginative energy and then back to present, with the memory providing enough faith to cope with present distress and even hope of the future.

The strength of consciousness wrought by recollection of Wordsworth's earlier education in nature is discussed in **The Prelude** also. According to John F. Danby, 'the most significant thing about Wordsworth's writing in **The Prelude** is the way he integrates the past and the present'(Danby, 1963:52). Wordsworth's French experience had left him so perturbed with political passions and private cares that for a time he lost his ecstatic love of nature and the visionary power which that love had evoked. He wrote **The Prelude** chiefly in order to rescue from decay his early visiting of imaginative power. Wordsworth revived his flagging energies by evoking past moments of creativeness and as all his deepest emotions have been associated with natural objects, it is through them that he can best recapture what was so fugitive. **The Prelude** is a

record of 'the growth of a poet's mind'. In the poem he is not only introspective and self dependent but had a memory of astonishing power. Again and again in **The Prelude** he retraces his steps and calls back those early days, anxious to save his precious memories, the mysterious sources of his visionary power. In **Ode:Intimations of Immortality,** Wordsworth says:

> Those shadowy recollections,
> Which, be they what they may,
> Are yet the fountain light of all our days,
> Are yet a master light of all our seeing (150-154).

Throughout **The Prelude**, Wordsworth uses episodes in his past experiences to nurture his identity as a poet. He is powered by memories as they connect him to the eternal. He says:

> I would give
> While yet we may, as far as words can give,
> A substance and a life to what I feel:
> I would enshrine the sprit of the past
> For future Restoration ….

Wordsworth's poetry is a poetry of transcendence, in which the individual soul touches divinity by putting aside the petty needs of ego and material distractions. In ***'Influence Of Natural Objects'***, once again Wordsworth strengthens his imagination in his boyhood days and days of early youth. Wordsworth remembers skating along the surface of an icy stream and then stopping suddenly, only to find that

> the solitary cliff
> Wheeled by me even as if the earth had
> rolled
> With visible motion her diurnal round.

Such awareness comes when our eyesight and hearing are lost in a dizzy blur. Once again the sublime is identified with the rolling movement of earth, which is only experienced in a moment when the senses are kept from ordinary perception:

> Thou soul, that art Eternity of thought!
> And giv'st forms and images a berth
> And everlasting motion!

In the same way Wordsworth's spirit freed of perception, feels herself 'rolled round in earth's diurnal course', a situation Wordsworth infuses with a metaphysical joy matured by thought into sober pleasure. David Nichol Smith is of the view that:

> Wordsworth's memories are memories of feelings, to be indulged and examined in a long period of rapt meditative calm….. There were times when in a wise passiveness, he found he could learn more

> through the feelings than all the sages could teach him. (Smith,1968:12)

Therefore, In **Ode: Intimations of Immortality** we once again find Wordsworth reminiscing his memories of childhood. His memories make him see through the veil of reality. He says just as a person who is standing far away on the shore can hear the sound of waters and the waves of the sea, similarly in calm and reflective moment the poet can catch sight of the sea waters of life, which brought him into the world.

> Hence in a season of calm weather
> Though inland far we be,
> Our souls have sight of that immortal sea
> Which brought us hither.

The central idea of the poem is that the memories of our past when recalled in isolation enable us to see into the life of things and beyond. Similarly in **The Solitary Reaper** Wordsworth says:

> The music in my heart I bore
> Long after it was heard no more (31-32).

Here also the poet focuses on recollection and the soothing effect of beautiful memories on human thoughts and feeling.

Conclusion:

Thus it can be concluded that for Wordsworth a good poet is not just a thinker or a philosopher, nor is he first of all a sensitive soul pouring forth his own passion. He must unite two qualities of thought and feelings. He is different from other men not in kind but in degree of his qualities and it is this extra gift, this extra sensitive intelligence that make him able to write about things that other men dimly feel. In his view poetry is a philosophical vehicle and meditative activity formed from emotions recollected in tranquility.

Coleridge praising Wordsworth's poetry said: 'It is the union of deep feeling with profound thought, the fine balance of truth of observation, with the imaginative faculty in modifying the objects observed; above all the original gift of spreading the tone, the atmosphere, and with it the depth and height of the ideal world around forms, incidents and situations, of which for the common view, customs had bedimmed all the luster, had dried up the sparkle and the dew drops' (Bowra,1980: P 7).

Wordsworth's poetry moves from vivid depiction of a specific scene or object to thoughtful meditation, resulting in profound moral or religious insight – particularly, glimpses into the essence of nature, typically more available to the minds of children or peasants not burdened by worldly concerns, ambitions, love or strife. Wordsworth believed that imagination had a visionary sort of interaction with the living external world and what it perceived, and defined human experience. Imagination paints the

external world in shades that varied according to each individual's power of imagination. The mind both endows objects with qualities and receives sensory impressions from them – the mind 'half creates and half perceives' and if experience is perceived correctly and thought seriously, will automatically evoke appropriate emotion enabling the poet to write truth about human nature which is universal.

References

Abrams,M.H.(1969).*English Romantic Poets*. U.S.A: Oxford University Press.

Bowra,C.M. (1980). *The Romantic Imagination*. (p.17). New York: Oxford University Press.

Darbishire,H.(1967).*Wordsworth: Prelude Vol- 1&2*.Great Britain: Oxford Clarendon Press.

Day,Aidan. (2004*).Romanticism* .(p.62).NewYork: Routledge.

Hazlitt,William.(1969).*Lectures On English Poets and Spirit Of The Age*. London: J.M.Dent and Sons Ltd.

Danby, John. F. (1963).*The Prelude And Other Poems*.(p.52).London: Edward Arnold.

Sarker,Sunil Kumar.(2003*).A Companion To William Wordsworth* (P.p.24-31).New York:Routledge.

Smith,David Nichol.(1968).*Wordsworth's Poetry And Prose*.(p.16).Great Britain: University Press Oxford.

Thomson,David.(1950).*England In The 19th Century*. Great Britain:Hunt Barnard Printing Ltd.

William, John.(1996).*William Wordsworth: Literary Life*. Great Britain: Antony Rowe Ltd.

Wordsworth,William.Coleridge,S.T.(1989).*Preface To The Lyrical Ballads*. (P.p57-73).Lahore:Kitab Mahal.

Wordsworth,William. Coleridge,S.T.(1967).*Lyrical Ballads*. U.S.A:Clays Ltd

Wright, David.(1973).*English Romantic Verse:Introduction*. Great Britain:Richard Clay Ltd.

Antecedents, Precedents and Tradition:
The Early Nineteenth Century English Historiographic Literature on India

*Muhammad Shafique**

Abstract:

History and literature are two very closely associated disciplines which evolve around every aspect of life. The tradition of historiographic literature is always set by some literary antecedents and precedents. The Muslim historical literature on India formed the antecedent and European intellectual tradition formed the precedents for the tradition of the early English historiographic tradition. Although subject matter, contents, purpose and form almost seem to be the same as that of the Muslim historiographic tradition, yet, the model and philosophical conclusions were drawn on the basis of western frame-work.

Introduction: Statement of Problem.

Literature and history evolve around every aspect of life. Although modern scientific classifications have separated the two fields, yet the concern of the two approaches with human experience combines them together. History and literature come together in two ways: First that history is the part of literature, if literature is the 'use of a language for human expression'. Thus historiography is a sort of literature restricted by the evaluation of facts; second that all literature is history as history even deals with the fictions and imaginations of the people and nations. In this perspective, whatsoever may be the interpretations of the two concepts, they interact very closely with each other. In the same way, literature becomes baseless without a reference to a significant fact, even myths and fictions represents a reality of human mind and mental calibre and approaches to life. Therefore, the paper focuses on the English historiographic literature on India. The British interaction with India had begun by the time of Mughal Emperor Jahangir (1605-1627) and a lot has been written on the aspects of India in English language till the end of the eighteenth century, all by the British. However these writings were 'historical' in the form of observations but did not come into terms with the restricted discipline of historiography. These historical writings began to come into the form of historiography by the end of the eighteenth century.[1] Therefore, the paper explores the antecedent and precedents of the early English historiographic literature on India contributed by the British.

The British English tradition of historiography of India has been widely criticised for the views it has generated about Indians, either Hindus or Muslims. It had been

* Lecturer, Department of History, Bahauddin Zakariya University, Multan - Pakistan.

playing a vital role in the formation of public opinion at home as well as in the formation of the policy of the British East India Company. Therefore, if on the one hand it has been recognized as 'imperial literature', 'colonial historiography' or 'masks of conquests', on the other hand it has been highlighted as 'vehicle of change', 'tool of modernization' and as a commitment to 'make the world civilized'. So the evaluation of the early English historiographic literature on India, in the perspective of antecedents and precedents and the formation of the historiographic tradition becomes utmost important. The paper aims to serve this purpose.

The British tradition of historiography of India seems to be connected, on the one hand, with the pre-British tradition of historiography in India and on the other hand, with the British perception of history in general and Indian history in particular. Therefore the pre-colonial Indian tradition of historiography was antecedent and the early-colonial British tradition of historiography of India was precedent for the early English tradition of historiographic literature on India.

Antecedents for the Early English Historiographic Literature on India.

Pre-British tradition of Indian historiography is considered synonymous with medieval Muslim historiography of India[2]. The ancient Indian society did not have a very strong sense of historiography. As a result there is a dearth of historical literature on ancient period. Hindu tradition of history was based on mythological compilations such as Vedas, Shastaras, Mahabharta, and Ramayana or on numismatical and archaeological evidences.[3] Therefore, the early English historians either neglected the early history of India or tried to interpret it in fiction and mythological terms.[4] The tradition of historiography in India began with the establishment of Muslim rule in India. The Muslims imported strong and vibrant tradition of history to India[5] which seems to be a continuity of Arabic-Persian Muslim tradition of historiography. The Muslim historical literature was in the form of biographies, chronicles, political history, contemporary history (ma'athir), or administrative rules or in the form of travelogues. Some of it was strictly official history and some of it was politically sponsored. There was, however, a corpus of non-sponsored and unofficial historical literature as well. [6] This tradition has been divided into Sultanate and Mughal periods of Muslim rule.

History of Sultanate period or medieval India 'meant for the historians of medieval India political history and only have meant political history'[7] and seem to have administrative purposes. Naturally they focused on the contemporary history in terms of dynasties, individual rulers, distinguished nobles, Sufis and officials.[8] Although their subject matter remained confined to the activities of ruling elite, matters related to wars and conquests[9] and to the suggestions and admonitions for the rulers and ruling elite,[10] yet all histories begin with a firm declaration, on the part of rulers and writers, of belief in Islam[11] and have contents related to cultural history.[12] However a number of poetic source, religious and mystical literature and travelogues too have been considered as great contribution to medieval historical literature. All these sources appear to be in

Persian, the cultural language of Muslim political elite who were a minority religious and ethnic ruling community in India.

The historians of Medieval Sultanate period 'critically evaluated the activities of the rulers in the light of the dictates of religion as endorsed by the 'Ulema' and the 'best practices' they themselves acknowledged'.[13] However 'not criticizing individuals and personalities directly' but 'critically evaluating actions' along with the identification of personal belief of the people under evaluation, seem to be their guiding principle.[14] In this perspective medieval historiography had a purposive outlook to strengthen the Muslim empire in India. It was a means 'to inform the Sultan, the Ulema' and the Umra' of the action of the past rulers and their consequences so that they could plan their actions and role in that light and to make the public aware of the achievements and failures of the rulers.[15] This purpose attached the Muslim historians with what P. Hardy called 'general history of the Muslim World'[16] and led to draw inferences and principles from history which is called 'philosophy of history'.[17] This attitude was largely influenced by the religious and mystical belief system of Islam.[18]

The later historians whether Mughal or British adopted this 'ready made'[19] tradition of medieval Muslim historiography for historical premises, techniques or evidence.[20] It had politico-administrative leaning, with a focus on contemporary history, with the same purpose of guidance and information for rulers and the public in the exotic Persian language of minority ruling community.[21] Yet the Mughals brought about a big change in this tradition as a result of two centuries of freedom from external invasions and an enduring peace within the empire that provided a requisite environment for the socio-cultural advancement, economic prosperity and all round development. The Mughal rulers were fond of literary pleasures and this peace and tranquillity strengthened this attitude. They strengthened the tradition of memoirs in autobiography and biography by the members of ruling dynasty, both male and female and focused on the cultural aspects of the dynasty along with political aspects.[22] However Akbar's reign provided stimuli to the innovative trends. On the one hand he promoted the culture of translation[23] which was adopted by the eighteenth century British. Simultaneously, a tradition of collection of records seems to be developing during the reign to systematize the administration of the government. Khwand Amir had already written a treatise entitle *Qanun-I-Humayuni*. Abul Fazal edited *Ain-i-Akbari* and collected his official letters under the titles of *Ruqat-i-Abul Fazal* and *Muktubat-i- Allami*. The tradition seems to be followed by the early English historians of India.[24] This was the beginning of a 'rational secular' tradition of Indian historiography which has been taken as a source of transformation of Mughal Empire into a nation state by a large number of modern historians, Western as well as Indian. From that time a sort of conflict in terms of dialectics between Islam and Hinduism, empire and regionalism, secularism and communalism and between orthodoxy and modernism, in the approaches to understand the Indian history, is clearly visible which seems to be inherited by the British. However a number of historians widened their scope to whole dynasties or tried to evaluate the process of history. Badaoni's *Muntakhab-ut-Tawarikh* was a

comprehensive history of India from the time of Ghaznavids to the fortieth year of Akbar's reign. A history of the Muslim world up to one thousand years of Hijra era was compiled by the orders of Akbar by Maulana Ahmad Badaoni and others. This trend of evaluation of a complete span of time culminated later in the history written by Muhammd Qasim Farishta. His *Tarikh –i- Farishta* became very popular among the generation coming after.

The same tradition seems to prevail during the later Mughal period. The emphasis of historians was either on the contemporary political history or on the religious aspects.[25]

Precedents for the Early English Historiographic Literature on India.

The British historians of India were impressed by three-fold tradition of historiography: at home (in Europe and Britain), in colonies other than India and in India. The early tradition of English historiography, primarily, was based on folklore, cultural traditions, travelogues, biographical sketches, memoirs and official or personal records. It was dominated by a religious sense of understanding of history. But, since the 16th century, under the influence of the renaissance and the reformation, a sense of classical history (on the model of the art, literature and civilization of Greece and Rome) had become the ideal of the European intellectuals. However enlightenment turned this antiquarian attitude back to political and contemporary track.

The enlightenment introduced some powerful elements in the concept of historiography that continue to dominate the historians' mind, method and morality to date. It shifted the focus of historical narration from divine forces to the arena of human activity. Social and cultural aspects of history gradually gained popularity. History became the tool for the consolidation of human thought rather than just an element of amusement for people.[26] It secularised every department of human life and thought and in this way emerged as a 'crusade against Christianity' in the writings of Vico, Voltaire and Hume.[27] In this sense Hume's *History of England* had become a symbolic expression of rational enlightened trends.[28] It resembles the conflict which had emerged during the reign of Akbar in the historiography of India. In this way, by the beginning of the 19th century history had acquired a philosophy (a philosophy of history) in Europe's intellectual tradition. Montesquieu saw the history in term of a natural process and Gibbon explained it in the form of historical laws of nature. However religious spirit with a shift to new symbols continued to work in European mind.[29] A trend of using history for the derivation of principles and patterns of behaviour became dominant. The philosophers, theorists and politicians all applied the historical evidences for the evaluation of their premises and policies. [30]

The French and the German romanticists seem to be widening the scope of history. Rousseau extended the understanding or role of man from men in power to common man and revived the culture of Renaissance.[31] His focus was on the diversity of culture and civilizations in the world. Herder saw human life closely related to natural world. [32] It was Kant who tried to combine enlightenment and Romanticism through his *An Idea*

for a Universal History from the Cosmopolitan Point of View published in 1784. His themes had become popular at the end of eighteenth century, which also promoted the themes of orientalism.

On this ground, the first half of the nineteenth century seems to be a place for the growth of divergent historical assumptions and premises with a widened spatial and temporal scope. German romanticists' focus on ancient Greece and Roman culture, civilization and politics alongwith languages and religion linked historical studies with the medieval times.[33] The spirit of inquiry and method of criticism began to develop new social science, which seems to be greatly influencing the tradition of early English Historiographic literature on India.

The British historiographers, during the first half of the nineteenth century seem to be following the same tradition. Politics, language, literature, laws, customs, ethics and human nature seem to be the dominant fields of interest in all schools of thought and had become burning issues. These themes alongwith the contemporary philosophical intellectual debate in Europe were generating motivations for early English Historiography of India. Three main themes seem to be dominating the mind of British historians: First was association of contemporary British society with the continuity of historical process as was presented par excellence by Hallam in his *Sketch of Europe in the Middle Ages*[34]; Second was a tendency of writing biographical works to identify the role of man in history which seems to be done by a lot of historians and can best be seen in Carlyle' *On Heroes and Hero Worship*[35]; and third was the presentation of religious history in a secular way as was best done by Macaulay as *History of England*.[36] These trends seem to be determining the approaches of the British historians.[37] However tradition of writing on the colonial subjects seems to be dominating during the period and *History of England* was being viewed in its relations with the British colonies.

In the tradition of historiography of colonies, America and West Indies seem to be dominating the British interest. Three example of such interests were P. Colquhoun's *A Treatise on the Wealth, Power and Resources of the British Empire in the every Quarter of the World, Including East Indies*,[38] Bryan Edwards' *The History, Civil and Commercial, of the British Colonies in the West Indies*[39] and John McGregor's *British America*.[40] However Robertson's *History of America* remained a classic on colonial history[41] and after the independence of American colonies, India seems to be making the core of interest for colonial historiography.

In this tradition of European and particularly British historiography a particular vision of India seems to have emerged. A criticism of State, society and religion, identified with the Muslims, was a common practice among the authors of this school. Under the influence of Muslim historiography, however, a sense of world history had been developed among the European historians since the 15th century. The understanding of the phenomena of decline and fall of empires, states, societies and civilizations had been the most popular form of narration of history.[42] Liberalism,[43] romanticism, humanitarianism and industrial revolution[44] were the forces influencing the current

stream of historical thought. In spite of all this, however, European expansionism and colonialism continued to dominate all these enlightened trends in thought and action.

The Early English Tradition of Indian Historiographic Literature.

The Muslim rule in India lasted for several centuries. In the nineteenth century the British gained complete power in India. Aiming to preserve the British interest in Eastern trade through colonial expansion, the British East India Company had begun to expand its control over the Indian states since 1757 and occupied the entire Indian subcontinent within a century. During the second half of the eighteenth centuries, the British extended their influence to local politics. The nineteenth century brought the supremacy of British power in India into sharp focus.[45] A long period of contact with India form the beginning of the eighteenth century developed the interest of British writers in the subject of Indology[46] and especially in Indian history, which was considered a part of the discipline of Indology.

The British also inherited the tradition of historiography along with government and politics from the Indian Muslims.[47] Their understanding of Indian history was confined either to contemporary political and cultural history or to 'ready made history' in the form of translation of works on Muslim period by the Muslims. Fraser's *The History of Nadir Shah* published in the 1742 was an embodiment of British interest in the contemporary Indian history.[48] Francois Bernier's *The History of the Late Revolution of the Empire of Great Mogol*[49] and Francois Catrou's *The General History of the Mogol Empire*[50] had already been translated into English in 1671 and 1695. However by the late eighteenth century they began to add to the Muslim tradition and combined it with European traditions, methods, techniques, premises, ideas and problems which were being applied or discussed in the current European intellectual community. Robert Crane is of the opinion that:

> Of the published volumes on Indian history, probably, the largest part has been contributed by English historians…. the great English Orientalists of the nineteenth century who recovered much of the basic material of India's past... certain biases …tended to characterize…part of the product of English scholarship on India…. [Partly] from the importation of European attitude…[and partly due to] a tendency to put too much reliance -especially for the period of British Indian history-upon [the] official viewpoint, and an emphasis on purely political or quasi-dynastic history. Some of the best known volumes [stress] what the rulers were doing…. In practice, it has meant that British histories of India have tended to under emphasize Indian social history, or Indian economic history.

Being the rulers of India for a long time, the information given by the British was considered reliable and authentic. Without the images projected by them European and American intellectuals would know very little of the history of India today. Even though,

initially, other European nations such as Portuguese, Dutch, Germans and French, contributed a great deal to the knowledge in this field, yet the attitude of the English-speaking people towards India was affected largely by the British historiography.[51]

What Edward Said has written about the nature of Orientalism, may equally be applied to the nature of British historiography of India. The British, he felt, saw the history of India through folk tradition, observations, journey, and through fable. There were biases and interests working behind their premises. He writes: "under the general heading of the knowledge of the Orient, and within the umbrella of Western hegemony" a complex concept of the Orient emerged which was "suitable for study in academy, for display in the museum, for reconstruction on the colonial office…for instances of economic and sociological theories of development....".[52] Even more relevant are his comments in his concluding chapter.

> Now, one of the important development in nineteenth-century Orientalism was the distillation of essential ideas about the Orient __ its sensuality, its tendency to despotism, its aberrant mentality, its habits of inaccuracy, its backwardness, __ into a separate and unchallenged coherence; thus for a writer to use the word Oriental was a reference for the readers sufficient to identify a specific body of information about the Orient.[53]

British study of Indian history and the resultant emerging tradition of historiographic literaure were primarily a political need[54], which later adopted the form of social and cultural history.[55] Mill[56] and Elphinstone[57] made it into a comparative study of the three civilizations. It was an active response to the problems of Indian administration. Initially it aimed to satisfy British self-interest and curiosity about India. In the nineteenth century, it became a tool to influence the government policies toward India in Britain and in the Sub-continent. In this way, primary importance in British tradition of Indian historiography was given to British Indian Empire. Its focus was the contemporary discussion in administration, in religion, in politics and in philosophy.

The first institution under the British auspices for the promotion of English language among the local people was established in 1834 at Bombay.[58] About the same time Persian language was removed from the government offices. We may deduce that British historiography of India was in fact responsible for moulding British opinion in matters relating to Indian policies. There was a very small class of locals in India (at this time) who could read and understand the English language. But there was a large British community with definite opinions on matters in India. It, therefore, makes sense that British historiography, at the beginning of the nineteenth century should be considered with reference to home consumption.[59] We could say that it was a statement by the British administration and for the British readers. What Robert Crane writes about the post War of Independence British historiography is equally applicable to the period prior to the War of Independence. He writes:

> ...there was a tendency among the English writers, many of whom

> had been officials, to act as apologists for the government of India. As Indian nationalism developed and the nationalist attacks on the administration increased in vigor [vigour] and frequency, there was almost perceptible movement by the beleaguered British to close ranks and defend the record.[60]

Perhaps it would be too harsh to say that British historiographers were apologists for the government of India. However, their works provided a justification of British expansionism and for the satisfaction of European readers and intellectuals. All schools of the British thought were in conformity with the colonial agenda. However their differences were visible on the issues of identity of Indian communities, nature of administration and British relations with and the treatment of subject people. To argue and decide on these matters European themes of thought were forming the central structure of their works. C.H. Philips, in the introduction of his famous edited book *Historians of India, Pakistan and Ceylon* writes that in the British historiography:

> ...Indian past, for instance, was assumed to be much the same like the European present and European categories of thought, not only in the field of history, were automatically applied. Moreover as the idea of progress became identified with the extension of European influence, throughout the world this Europocentric [Europe Centric] view became characteristic also of Western historians, generally, whatsoever their field of inquiry...[61]

This led to the establishment of new socio-political and philosophical schools, which not only influenced the British Indian policy but also influenced European intellectual tradition as well. This historiographic activity was influenced by a number of intellectual traditions: enlightenment[62], romanticism, liberalism,[63] utilitarianism,[64] evangelicalism, etc. By the beginning of the nineteenth century, four trends were under sharp focus: oriental romance, ethno-regional romance, utilitarianism and Christian mission. Liberalism and paternalism were influencing all the four trends and traditions.

Oriental romanticists accepted the civilized status of Indian society and in this way were anxious to preserve it. They were the great arbitrators for the policy of non-interference and non-intervention in Indian society. In this regard, they were called champions of local cause. The writings of William Jones, Colebrook, Thomas Maurice and Mountstuart Elphinstone are considered the classics of the early English writings on India.

The ethno-regional romanticists focused on the diversity of Indian cultures and in this way were identifying India as a continent or subcontinent inhabited by a number of nations having a common civilization. The writings on the regions and ethno-cultural groups were the contribution of that group to the early English historiographic literature on India.

The Utilitarian was the new socio-political reformist school, analysing the socio-

political institutions through the concept of "utility" of the institutions for the society on the "principle of happiness". They claimed the superiority of European civilization on Indian civilization. So they were the champions of the cause of importing western civilization to India. They accepted the challenge of "white men's burden to make the world civilized". For that, they were the advocates of radical social change in India. Mill and Macaulay were the great exponents of these schools.

The Missionary school saw the superiority of Christian religion in the form of European imperialism. They presented the European expansionism as a divine proof of the righteousness of Christian religion. So they were the propagator of Christian creed in India and wanted to Christianize the Indian society.[65]

Conclusion

The early tradition of English historiographic literature on India was based on the antecedent of Muslim historiography of India. It took the purpose, contents and form from the Muslims and set its model and premises on the late eighteenth century European model of thought system. Although the early English historiographic literature took different forms, yet it was motivated by the political and imperial motives with a sense of superiority of Western especially British civilization on the rest of the world. As the nineteenth century was developing a contest of ideas among the western intellectuals, therefore early English historiographic literature on India provided a battlefield for that contest. However by the introduction of English language in India, western approach began to dominate the mind of the Indian people either Hindu or Muslims. Simultaneously, the western approach converted the early British understanding of India as Muslim India to Hindu India. The contribution of these schools of western thought need elaborated studies to understand the modern western mind make up with reference to the region now called South Asia.

References

1. See Muhammad Shafique Bhatti, 'British Historiography of India: A Study in the Late Eighteenth Century Shift of Interest', *Quarterly Journal of Pakistan Historical Society,* Vol. L, no. 3, July-September 2003, pp. 85-104.
2. J.S.Grewal, *Medieval India: History And Historians*, Amritsar, 1975, p.32.
3. See R. C. Majumdar, ' Idea of History in Sanskrit Literature' in C.H. Philops, ed., *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, London, 1961, pp. 13-28; A.K. Narain, 'Numismatists and Historical Writing' in C. H. Philips, *op. cit.,* pp. 94-102. Also see James Tod, *Annals And Antiquities of Rajast'han*, Two Volumes, 1982, Vol. I, p.1-3.
4. See Muhammad Shafique Bhatti, op. cit.
5. C. A. Bayly, "Modern Indian Historiography", in Machael Bentley, ed., *Companion To Historiography*, London, 1997, p.679.
6. Peter Hardy, *Historians of Medieval India*, London, 1960, passim.

7. *Ibid.,* pp. 6-7.
8. See for example Ziya' al-din Barani, *Ta'rikh-I- Firuz Shahi*, Urdu tr. Syed Moin ul Haq, Lahore, 1969; Minhaj al Siraj,, *Tabaqat-I- Nasri*, Urdu tr. Ghulam Rasul Maher, Two volumes, Lahore, 1985; Hasan Nizami, Ta'j-al Ma'sir, English tr. Hasan Askari, *Patna University Journal*, 1963, pp. 49-127 and Yahya ibn Ahmad ibn 'Abdullah al-Sihrindi, *Ta'rikh-I- Mubarak Shahi,* Urdu tr. Aftab Asghar, Lahore, 1986.
9. P. Hardy, *op. cit.,* p. 3.
10. Ali Hamdani, *Zakherah- tal-Muluk*, Amritsar, 1905; Amir Khusrau, *Khazain al-Futuh,* English tr.M. Habib, Madras, 1931.
11. Khurram Qadir, 'Medieval Historiography of Muslim India: The Sultanate Period (1206-1451 A. D.), in *Quarterly Journal of the Pakistan Historical Society*, Vol. L, No. 3 (July-Sep. 2002.), PP.23-53, p. 25.
12. P. Hardy, *op. cit., pp.iv,4*
13. Khurram Qadir, *op. cit.,* p. 25.
14. *Ibid.*, p. 26.
15. *Ibid*., p.30.
16. P. Hardy, 'Some studies in Pre-Mughal Muslim Historiography', in C. H. Philips, *op. cit.,* pp. 115-127, p. 117.
17. The same type of work on a higher scale and more systematic method was being done by Ibn Khaldun in North Africa about the same time. Ziya al-din Barani's *Fatawa –I- Jahandari* has been considered as a complementary to his *Trikh –I-Firoz Shahi* same as Ibn Khaldun's *Prolegomena* and Macheivelli's *Prince* are complementary to their histories.
18. See Abdur Rashid, 'The Treatment of History by Muslim Historians in Sufi Writings', in C. H. Philips, *op. cit.,* pp. 128-138. Also see Dr. Khurram Qadir, *op. cit.* pp. 24-26.
19. R. G. Collingwood, The Idea of History, Oxford, 1946, p, 234. According to this theory, the essential things in history are memory and authority. History is thus believing someone else when he says that he remembers something.
20. P. Hardy, op. cit., p. 7.

21 There are so many works written on the model of sultanate historiography such as Khond Mir's *Habibus Siyar, and Dastur ul* Wuzra, Abbas Khan Sarwani's *Tarikh i Sher Shahi*, Ahmad Yadgar's *Trikh i Shahi*, Harawi's Tarikh-i- Khan Jahani, Nizamuddin's Tabaqat I Akbary, Abul Fazal's Akbarnama, etc. For a view of the Persian language influence on Mughal historiography see Humaira Arif Dasti, 'Persian Influence on the Historiography of Mughal India', in *Journal of Research (Humanities), Bahauddin Zakiriya University, Multan,* Vol. 21(2003), pp. 59-68.

22. *Tuzak-I-Babri*, *Humayun Nama* and *Tuzuk-I- Jahangiri* can be taken as examples of this tradition. See Annette Susannah Beveridge, tr., *The Babarnama,* London, 1922; *The History of Humayun (Humayun Nama)*, Oriental Translation Series-1, 1901, Indian reprint, Delhi, 1972.
23. For example Badaoni translated *Ramayna* from ancient Sanskrit to Persian and translated one half of *Mahabharta*.

24. See for a discussion on the subject Abdur Rashid, *op. cit.* pp. 128-138.
25. Mir Ghulam Hussain Tabatabai's *Siyar-ul-Mutakherin*, tr. John Briggs, 1832; Shah Waliullah's (1703-1762) writings on religious matters represent these two trends.
26. See Patrick Gardiner, ed., *Theories of History*, New York, 1959, passim.
27. R. G. Collingwood, *op. cit.,* pp.76-78.
28. Hume, *History of England*, London, 1785.
29. R. G. Collingwood, *op. cit.,* p.81.
30. G.P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century,* Boston, 1988, p. 8.
31. R. G. Collingwoog, *op. cit.,* pp. 86-7.
32. *Ibid.*, p.89.
33. See for details G. P. Gooch, *op. cit .,* pp. 14-120.
34. See Hallam, *Sketch of Europe in the Middle Ages*, London, 1818.
35. See Thomas Carlyle, *On Heroes and Hero Worship*, London, 1928.
36. See T. B. Macaulay, *History of England*, London, 1846 .
37. Legouis and Cazamian, *History of English Literature,* n.p., 1984, pp. 1030-1041. Also see G. P. Gooch, *op. cit.*, chapter xiv and xvi.
38. Second edition, London, 1815.
39. Two Volumes, London, 1793..
40. Two Volumes, London, 1832.
41. William Robertson, *History of America,* Edinburgh, 1771.
42. One popular example of this trend is Edward Gibbon's *The History Of The Decline And Fall Of The Roman Empire*. It was published in seven volumes. First volume appeared in 1776 and last in 1788. It has been reprinted for several times.
43. For details see D.Forbes' *The Liberal Anglican Idea of History*, Cambridge, 1952.
44. For a detailed study of industrial revolution see W. Cunningham*, The Growth of English Industry and Commerce*, Cambridge,1882
45. See for details P.E.Roberts, *Historyof British India Under The Company And Crown*, ed. by T.G.P. Spear, London, 1958.
46. The British interest in India was so high that they began to consider Indian state, society, religions, politics, culture, manners, customs, arts, sciences, natural resources, soil and produce a specified field of study. It was termed as Indology. Sir William Jones is taken as the Father of Indology. For details see S.N.Mukherjee's *Sir William Jones,* Cambridge, 1968, pp. 73-121.
47. Michael Bentley, ed., op. cit., p.680.
48. See Fraser, *The History of Nadir Shah*, London, 1742.
49. Francois Bernier, *The History of the Late Revolution of the Empire of Great Mogol*, London, 1671.
50. Francois Catrou's *The General History of the Mogol Empire*, London, 1695.
51. Robert I. Crane, *The History of India: Its Study And Interpretation*, Washington, 1958, pp. 5-6.
52. Edward Said, *Orientalism: Western Conception Of The Orient*, London, 1985, pp.8-9.
53. Ibid, p.205.
54. And early British works on Indian history were aiming at an understanding of

Indian system of state, society and religion. So it were primarily translations from the histories written by the Indian Muslims. For example Alexander Dow's *The History of Hindostan* (London, !968-72) published in three volumes was based primarily on Muhammad Qasim Farishta,s *Tarikh-I-Farishta*. Elliot & Dowson's *History of India as Told By Its Own Historians*, London, 1969 is the sole example of this trend of translating Indian history written by indigenous writers for political needs.

55. See for example Thomas Maurice's *The History Of Hindostan; Its Arts And Its Sciences*, London,1795.
56. James Mill, History Of British India, 3 vols., London, 1817.
57. Mountstuart Elphinstone, *History of India*, Two Volumes., London, 1841.
58. J.S. Cotton, *Rulers Of India: Mountstuart Elphinstone*e, Oxford,1892, p.196.
59. A number of British writer seem to be focusing the interest of the British readership in Indian affairs as a motivating force working behind their literary skill. For example see Ms Meer Hasan Ali*, Observations On The Mussulmauns of India*, London, 1832.
60. Robert I. Crane, *op. cit.*, pp.6-7.
61. C.H.Philips, *op. cit.,* p.8.
62. For a detailed study of the trends developing during the enlightenment see Harold Nicolson's *The Age of Reason 1700-1789*, London,1968.
63. The influence of English liberalism on historiography is discussed in detail by J.W.Burrow in his book *A Liberal Descent: Victorian Historians And The English Past*, cambridge,1981.
64. See for details Eric Stokes' *The English Utilitarians and India*, Delhi, 1982.
65. Among the missionaries a number of writers contributed to the English historical literature on India. Among them Carry, William Ward, J. Marshman, John Clark Marshman, Heber, Massie, Henry Martyn and East India Company's so many servants working for the christianisation of India are well reputed. Their contibution to English Historiographic literature on India need an extended researchon academic level.

“Sait Faik and the Story of Everyday Life”

*Dr. Asuman Belen Özcan**

> *“The world is changing my friends. Some day you will not be able to see dark countenanced spots in the sky anymore. Some day you will not be able to see the green hair of our mother earth on roadsides. It will not be bad for us, but for you kids. We have seen the birds and grass a lot. It will be bad for you.” (Son Kuslar)*

Sait Faik Abasıyanık was born on October 23 1906 in Adapazarı. He began his primary school education in the same city at ‘Rehber-i Terakki Mektebi’ (School of Guidance for Improvement). He attended Adapazarı Idadisi (Adapazari High school) for about two years. He completed his high school education at Bursa High School (1928)[1] after studying at Istanbul Erkek Lisesi (Istanbul High School for Boys). He registered at Istanbul University to study literature. However he quit this education after attending courses for two years. His father who was in trade business wanted him to study economics. Therefore he sent him to Switzerland. He was not able to stay there for long either. Then he moved to Grenolde which he used in his stories and which hosted his memories. While living there he again decided to study literature. He quit his education which he did not follow up regularly and came back to Turkey in 1933. After being unemployed for sometime, although he Faik taught Turkish courses at *Halıcıoğlu Ermeni Yetim Mektebi* (Halıcıoğlu Armenian School for the Orphan) he also resigned from this job that he got bored quickly. He tried his chances in trade. He worked for sometime but he was not able to continue doing it for it was not adequate for his soul. He did not work after his father’s death. He lived on his income from what was left to him from his family. The writer who died on May 11 1954 because of a lung failure, did not marry. A year before his death he was elected to ‘honorary membership’ by the American Mark Twain Association for his contribution to modern literature.

Launched after his death and still going on today the ‘Sait Faik Prize for the Best Story’ is granted to the best loved story book every year. Also their manor on Burgas Island where he spent his summers with his mother has been transformed into Sait Faik Museum.

Like many other writers Sait Faik, who began his literary career by writing poetry, wrote his first stories ‘İpek Mendil’ (The Silk Handkerchief) and ‘Zemberek’ (The Spring)when he was still a student. In answer to when he began to write stories in an interview he says: ‘I was in tenth grade at Bursa High School, our literature teacher wanted us to do some homework. I wrote a story titled “İpek Mendil” and handed that.

1- Kutlu, Mustafa, Sait Faik’in Hikaye Dünyası, Dergah Publications, Istanbul, no date, pp. 11-12.

---

* Assistant Professor of Urdu, D.T.C.F. Ankara University, Turcky.

The next class the teacher made the whole class to read my story. I could not understand why he did so. It seems that he had liked the story so much, and then he called me and said "if you go on writing like this you will be a good writer." That is how I began writing in the first place. My teacher was always encouraging me. I wrote "Zemberek" next...'[2]

Sait Faik's first published story is 'Uçurtmalar' (The Kites). This story which was published by Milliyet Newspaper in 1929 was followed by a story titled 'Yağma' (The Plunder). Then Hür newspaper published ten of his stories. Thus his first stories that occupy an important place in his art life and his story telling met their audience.

The most distinctive feature of Sait Faik Abasıyanık's stories, is the coming alive of his observations in which he reflects a realistic viewpoint. Sait Faik's life is intermingled with his protagonists in his stories most of the time. The protagonist of the narration is sometimes himself, sometimes others.

His first story book is titled *The Samovar*. This collection consists of nineteen stories including 'The Silk Handkerchief' that he wrote when he was still a student. When *Semaver* (Samovar) was published in 1936, its new style, with which the literary circles were unfamiliar, immediately became the focus of criticism. However, in spite of the critical turmoil, a reality, that Sait Faik initiated a new style in Turkish story telling, was accepted.

In this period, that we could call his first period, Sait Faik was influenced by the developing 'Social Realism' movement along with Sabahattin Ali. By giving up on his tendencies of searching for the new man, forming a new order by his values in a short period of time, he turned to the common man who can settle for less, are crude in their looks, endearing in their attitudes and lives, consenting to their fate.[3]

Sait Faik Abasıyanık's protagonists are those from the lower classes, vagabond kids, pensioners, fishermen, gypsy girls etc. These common portraits of man are his friends and lovers whom he shared his loneliness with. He found his stories and their protagonists in Istanbul and in its surroundings, and he based the lives and stories that this surrounding envisaged for its common man completely on his observations. He tried to be happy in his much loved nature and forget his loneliness while writing about happy and placid lives.

His second book *Sahmerdan* (The Serpent) was published in 1940, and it is a collection of stories written between 1935 and 1940. Sait Faik, who was closer to social realist vein in his first book *Semaver*, now has turned to a more observant, descriptive style. Through this kind of narration, that is through Sait Faik's narration, 'Sait Faik, who is able to turn each and every moment in life regardless of important-unimportant, striking-common distinctions into a story, who could renew the style of story telling on his own, who is so unique that no one can imitate, has wide opened a window in our

---

2- Kavaz, Ibrahim, Sait Faik Abasıyanık, Sule Publications, Istanbul, 1999, p. 66.

3- Ibid. p. 69.

story telling.’[4]

He was sued for his story titled ‘ǀelme’ (Tripping) in 1947, and events like confiscation of his first novel published in 1944 *Medarî Maiǀet Motoru* (Motor of Maintenance Support) had negative effects on Sait Faik. His stories with this effect do not show common men’s struggles with life, their struggle to earn a living, but their everyday life and their dreams in this everyday life.

Sait Faik collected his stories in his mature period under the title *Luzumsuz Adam* (The Unnecessary Man). His book titled *Havada Bulut* consists of his stories written between 1940-1948.

His story adventure, beginning with *Luzumsuz Adam* and continuing up to *Havada Bulut* and *Havuz Baǀî* (Near the Pool), then going on *with Son Ku□lar* (Last Birds) puts forward a different kind of Sait Faik story telling with *Alemda□da Var Bir Yîlan* (There Exists A Snake in Alemdaǀ) that reveals surrealist impacts. Reality and dream is intermingled in this piece. ‘*Alemda□da Var Bir Yîlan* was published first in 1954. This was a period when Sait Faik and I (...) were very much influenced by surrealism. Especially we were very much under the influence of the “crude, pure language” that Andre Breton created.’[5] Sait Faik probed into the subconscious of his protagonists alongside their dreams and lives in his last period, and made a very good job in that too.

Tamer Kütükçü, contrary to prevalent ideas and theories, argues that Sait Faik began writing modernist stories by *Lüzumsuz Adam* that was published in 1948: ‘Sait Faik has found a place in two innovative movements in Turkish story telling. One of these is the one that begins with Memduh هevket Esendal and is called “situation story” by some literary historians –specifically establishing this genre into Turkish literature- and the other is the fact that he is one of the first representatives of the “modernist” story that began after 1950. About the second one general idea is that although he is in this with his *Alemda□da Var Bir Yîlan* published in 1954, recent research reveals that this suggestion is not that true, and the break began a lot earlier with *Lüzumsuz Adam* published in 1948. For example, Fethi Naci in his extensive research on Sait Faik titled *Sait Faik’in Hikayecili□i* (Story Telling in Sait Faik) classes the writer’s story telling into two periods, basing the starting point of his transformation to Lüzumsuz Adam. *Havuz Baǀî* (1952) stories, written between the period Lüzumsuz Adam and Havada Bulut and forgotten for some reason, and which did not attract criticism, are alongwith Mahalle Kahvesi (1950) and Havada Bulut (1951) are indeed the milestones of this transformation. (...) modernist story will be seen in Turkish literature in 1950s, and will be well established by story writers like Vüs’at O. Bener, Ferit Edgü, Leyla Erbil, Bilge Karasu, Erdal ضz, Demir ضzlu, Adnan ضzyalçîner, Naim Tirali in a movement led by writers around *A Dergisi*.’[6]

4- Kavukcu, Cemil, ‘Sait Faik’in ضyküculüǖmdeki فzleri,’ Bir فnsan Sevmek: Sait Faik, Alkîm Publications, Istanbul, 2004, p.49.

5- Berk, فlhan, ‘*Alemda□da Var Bir Yîlan*,’ Ibid. p. 25.

6- Kütükçü, Tamer, ‘Modernist ضykuye Giden Yolda Havuz Baǀî,’ ibid. pp. 194-196.

Story, in the western sense was adopted in Turkish literature later in comparison to other literary genres. Sait Faik wrote his stories in 1930s when 'the story' had been developed and reached a certain form. 'ضmer Seyfeddin, Refik Halid, Yakup Kadri etc.'[7] are prominent Turkish story tellers who initiated the development of story telling. With the proclamation of Republic of Turkey, story has also experienced a transformation, and writers, who are the eye witnesses of the social depression during these years, began to look for new topics for their stories. Sait Faik emerged as the messenger of novelty in this environment. He molded his stories that he created through his observations thoroughly with his own style. Faik, having chosen his protagonists in this way, wanted to become acquainted with these people's lives, tried to know them before creating them in his stories.

'In 1930s a classical story type linked to the techniques of Maupassant, Chekhov and Gorky was being used. (Bekir S|tk| Kunt, Memduh ڨevket Esendal, Sabahattin Ali, et al.) All these [writers] were continuing the story tradition that evolves around a specific plot; that has a beginning, middle and end tied to specific rules, that generally ends in a surprise. Because they were realists, they tried not to interfere with the plot and tried to be objective by taking their identities behind the stage. Sait Faik, in such an environment, came up with a different technique that unifies his own identity with the protagonists, that lives with them. His stories are mostly written in the first person. This first person is mostly the writer himself, and sometimes one of the protagonists of the story.'[8]

Writer Sait Faik does not interfere with the lives of people whose lives he tells about in his stories. He does not attempt to correct them. He places his protagonists' dreams skillfully into their lives while writing about the things he has seen. These dreams are in fact the expressions of the search for love and peace that are intermingled with Sait Faik's own dreams.

He says in an interview: '...Moral evaluations in our society are changing. Today elder writers called the veterans, were looking at life, society from above. They still do so. They do not mingle with life, they want to correct the society only calling from above. As to us: we do not have any claims in correcting the society. We want to live the same life with our society, with our people.'[9]

Love that is the essence of Sait Faik's own life and his stories come up in a very distinctive fashion in his writings in which he tells us about common people. This tendency towards telling about people from lower classes and about their lives, which is rarely seen in the stories of the elder writers, afterwards became a strong literary movement with writers adopting this view. According to Sait Faik, the only thing that will save his people and the world is love. He draws portraits of people that he chose

7- Kavaz, Ibrahim, ibid. p. 76.

8- Kudret, Cevdet, Türk Edebiyat|nda Hikaye ve Roman III, Ink|lap Publications, Istanbul, 1990, p. 93.

9- Kavaz, Ibrahim, ibid. pp. 75-76.

among fishermen, child laborers, prostitutes, pensioners, and old people. While walking through these people’s lives and dreams, we clearly see how much he loves them, how vital meanings he attaches to this feeling.

‘The most prominent source of Sait Faik’s sadness is the lack of love. Most of the time he finds himself all alone in a loveless, cruel society. He says in one of his stories: “Houses turn their backs to the sun. Streets are narrow. Tradesmen are ferocious. The rich are indifferent. Even those who are lying in gilded queen size beds are solitary. Loneliness has filled the world.”’[10]

The fact that Sait Faik took refuge in loneliness all his life, that incredible hunger for love did not destroy his hopes and belief in beautiful days to come. On the contrary, he keeps on telling us about these stubbornly and in an undaunted manner as if he could make this hope and dream real.

‘Let’s think that one day we will live in a world full of hearts that are beating with a feeling of duty that is made up of friendships, people and animals and trees and bird and grass. We will have such a morality that no book has never written. A morality, that looks in astonishment to what we are doing today, what we will do in the future, what we are thinking, what we will think.’[11]

He underlines the fact that he sees love as the sole savior of humankind in *Alemda□da Var Bir Y|lan* in these words which are the essence and summary of Sait Faik’s philosophy of life:

‘Loneliness filled the world. To love, everything begins with loving a person. Here everything ends with loving a person.’[12]

Sait Faik’s friendship, admiration, and love not only to humankind but also to nature are clearly seen in his stories. According to the writer nature is the most incredible instructive force that teaches and supplies humankind the true ways of life even in its destruction.

‘Nature is often friendly. Even when it seems hostile, it is a discouraging father who offers mankind the opportunities to experience its might and power, he teaches mankind to swim when he shipwrecks his boat in his thunder, to find the stronger, more skillful one when he makes the roof of the hut fly away in his wind; when he makes [mankind] to come face to face with his beast he shall be testing his muscular strength...’[13]

Sait Faik, who displays his inner world in each story he has written, occupies a very special place in Turkish literature. He had no problem with life except for the business of writing that is the proof of his existence in his own life without letting lots

10- Kudret, Cevdet, ibid. p. 93.

11- Faik, Sait, ‘ضyle Bir Hikaye,’ Alemda´da Var Bir Y|lan, Bilgi Publications, Ankara, 2000, p. 16.

12- Alemda´da Var Bir Y|lan, p., 32.

13- Faik Sait, ‘Haritada Bir Nokta,’ Son Ku‹lar, Bilgi Publications, Ankara, 2000, p. 62.

of positions and titles surround himself with what he has written. In his story titled ‘Haritada Bir Nokta (A Spot on the Map) ’he takes sides with a young fishermen who experienced injustice, but cannot remove this injustice. Because of this he becomes angry and runs out to write.

‘I had promised myself; I even wouldn’t write. Writing too, was it something more than greed? I was going to wait for death to come calmly here among virtuous people; what would I need greed, anger for? I couldn’t. I ran to the tobacco shop, bought a pencil and paper. I sat down. I took my jackknife out which I was carrying in my pocket in order to chip little sticks while wandering about on the desolate roads of the island in case I feel bored. I chipped the pencil. After chipping it I held and kissed it. I was going crazy if I didn’t write.’[14]

Why does Sait Faik write, why does he narrate people’s dreams and lives? We find the answer for this again in a story by Sait Faik: ‘Here they are talking. What are they talking about I wonder? A ship projector soaks the semi-lighted room into light. The girl I love doesn’t become uglier while she is eating. She is so merry, so healthy that she is not even aware of that she is eating. There are always cheerful things on my friend’s face. Has things to say in his mouth. I wonder what he is saying.

This is the reason why I write stories. Because of this wonder I say I am a story teller. They don’t like my stories, I become sad. They do, I get furious. I myself like them, become a fool. When I don’t, I don’t feel like eating.’[15]

Stories of Sait Faik, who was able to make use of each and every opportunity that Turkish offers, have a poetic style. From his choice of words to his sentences, he places each detail on language. This is why, even in his carelessness his poetic style stands in distinction. Renowned Turkish poet İlhan Berk says about the writer’s language he uses in his works: ‘Sait Faik, just like Wittgenstein, was applying the credo that “philosophy should be constructed like poetry ” in his stories. (...) In poetry how words carry the image, multi-layered meaning, words depart with a multi-layered meaning in his stories too. ’[16]

To the extent that words, sentences and stories, becoming poetic, have transformed into reality, Sait Faik’s narrators/himself, protagonist come alive, become all blood and flesh and seem real-genuine to the reader to that extent. Apart from language and imagination, in his stories there is only and always the humankind, and he becomes the narrator of humankind’s dreams and lives; while doing this his heart full of love never lost its faith in the unlimited hope that beautiful days shall be reached by ‘love.’ He tells us about the world that he wanted us to live with these hopes, what kind of a world he would like in these words: ‘A world where there is no injustice. Where all people are happy, at least all have jobs, all are full... A world where there are no thefts, no violation

---

14- ‘Haritada Bir Nokta,’ p. 182.

15- Faik, Sait, ‘Kınalıada’da Bir Ev,’ Mahalle Kahvesi, Bilgi Publications, Ankara, 2000, p. 62.

16- Berk, Ilhan, ‘Alemdagda Var Bir Yılan’da Dil,’ Bir İnsani Sevmek: Sait Faik, Alkım Publications, Istanbul, 2003, p. 24.

of other's rights ... (...) a world where a young girl can go out with a chaste young man, chastity, modesty, morality, life, night, and day cannot be sold for money... A world where there are no miserable people on the streets... A world when the head and the brain can work the person absolutely earns his living, entertains himself... A world where a man authoritatively striving to say good things in himself, to say right things, without fear and wrongfully judged is able to say these sorts of things.'[17]

In Sait Faik's stories we see that common people from Istanbul and its surroundings do not live lives full of love which they are striving for, in spite of that they cling on to their hopes and dreams in order to continue their broken, poor lives. Each time the feeling that we get from Sait Faik's stories with his unique style, that some day everything will be beautiful in the world warms us.

1- Faik, Sait, 'Ay Isığı,' Havada Bulut, Bilgi Publications, Ankara, 2000, p. 151.

History of Multan: Some Reflections

*Dr. M. Aslam Ansari**

It is said that history repeats itself. What exactly this oft-quoted maxim means no one has been able to explain adequately. It is indeed suggestive of recurrence of events or at least some patterns thereof in course of time. But if history (as a chronicle of events taking place in a given period) makes it necessary that it be written and re-written, it seems likely that it does repeat itself, in the works of historians, that is. But in case of Multan, history has hardly repeated itself. Once having been written and made part of some grander scheme of historical works or some times having been reduced to footnotes, it has never been rewritten in entirety. In fact, it consists of fragments that lack coherence and a sense of completeness.

That Multan is one of the oldest habitations of human beings upon the earth, and that throughout the centuries it has held a place of great geographical, historical and cultural importance, is a view unanimously held by the majority of old and modern historians. It can well be said that its history never started, for it existed even before the dawn of history. All archaeological studies and excavations in modern times have proved its antiquity beyond doubt. It is said to have been a contemporary of Harrappa and Moen-Jo-dero. It seems quite likely that even in prehistoric times, Multan was the light and glory of what is called Indus Valley Civilization. In recent past it has sufficiently been proved that Indus Valley Civilization had no foreign origins; it rather sprouted from the soil itself.

Since the advent and advancement of the modern science of languages, and since the introduction of the theory of Indo-European languages, much light has been shed upon the nature of early Indic languages. In view of about two centuries old researches into the Vedic language and literature, it seems now quite probable that not only the early hymns, but the whole text of Rig Veda (1) was composed in or around the area, of which the focal point was the present day Multan. It may even seem strange to some that a derivative of the word "Ved" is still in use in Seraiki, giving the meaning of knowing, knowledge and a process of analysis. Of late some historians have held that not only the hymns of Rig Veda but also the early works of a great grammarian Panini(2) were composed at a place not far from the eastern suburbs of Multan. It can be clearly inferred that such works of marked literary value and philosophic depth can only be produced in a social clime of definite sophistication and cultural refinement. And they could not be preserved through oral tradition only. Their preservation and transmission to the subsequent generations must have required a certain form of a script. A script not dissimilar to the early script of Sanskrit might have been in use even before Rig Veda came to be. But what type of this early or proto-Sanskrit script, so to say, might have been cannot be said with any degree of certainty.

* Associate Professor of Urdu (R), Formerly Resident Director of Multan Arts Council.

Even before the Greek invasion of the northeastern part of the sub-continent, Multan is said to have been a part or province of the Achaemenian Empire of ancient Persia. It was, in fact, the Greek historians, Herodotus and Arrian, with whose writings the actual history of Multan began. But there are so many missing links yet. How the twin mounds came to be on which the city and the citadel have stood through at least two thousand years,[(4)] or exactly when the temple of sun-god was erected for the first time, and whether it was built in the city or the citadel, are questions which can not be answered with much authenticity.

The Arab conquest of Sind and Multan in the eighth century brought the floodlight of modern history to Multan making it an Arab-Islamic State or province for about three hundred years. Banu-Sama's rule at Multan seems to be the longest. Mahmood's invasions and final conquest of Multan, made it a very important province of Ghaznavid kingdom that later stretched to Lahore and Delhi. But it was during the Sultanate period that Multan reached the apex of prominence[(4)]. At one time in history, Multan once again became an independent state under the rule of Nasiruddin Qabaacha who held his court simultaneously at Multan and Uchh. *Tazkirah Lubab-ul-Albab*[(5)] and *Chach Nama*[(6)] were written or at least completed at Multan and presented and dedicated to Qabaacha, who finally lost his newly founded princedom to Eltutmish, the ruler of Delhi.

Its unique strategic position as the front-line stronghold of the Sultanate of Delhi as against the onslaughts of Mongol invaders and their permanent menace made Multan an increasingly important place. As a cultural center and a great seat of learning, with spiritual and religious overtones, it attracted students from far off places of Central Asia and Far East. In thirteenth and fourteenth centuries, Multan owed its importance to such saintly figures as Sheikh Bahauddin Zakariya Multani, his illustrious son and grandson Sheikh Sadruddin Arif and Sheihk Rukn-e-Alam. During the early centuries of Muslim rule in the sub-continent, Multan seems to have served as a great and living spring-well of the Islamic culture that was to impart a typical coloring to the whole history and culture of Mulsim India. The Sultanate period gave Multan a great architectural heritage, of which Multan can be rightly proud; and which includes such monuments of architectural beauty and grandeur as the mausoleum of Hazrat Rukn-e-Alam that still stands as the great edifice of pre-Mughal architectural tradition and imparts to Multan its splendor and historic authenticity.

In between the period of Delhi Sultanate administration and the Mughal Empire interceded two rather brief interludes of Langahs and Arghuns who made Multan a sovereign state. The Langahs are said to have ruled with sagacity and to have "bestowed peace and prosperity" upon Multan. These two periods have not been studied at great length except for some recent works on Langahs, based primarily on *Tarikh-e-Farishta*.[(7)]

Multan continued to enjoy its position as a province of great political and cultural importance during the long period of great Mughals and their successors. The list of

Multan's governors in the Mughal period includes the names of such eminent personages as:

1. Muhammad Quli Khan Barlas Barmaki
2. Abdul Rahim Khan-e-Khanan
3. Khan-e-Jahan Lodhi
4. Qalij Khan Torani
5. Aurang Zeb Alamgir – later to become the empror
6. Jahandar Shah – also later to become the king of Delhi and
7. Nawab Abdul Samad Khan.[(8)]

The above-mentioned governors hardly resided in Multan, their preoccupations at the Delhi court being of more importance. Moreover, none of these representatives of the Mughal court seems to have developed personal relationship to the province they governed from distance. Only Aurangzeb, at one time, stayed here consecutively for two years. But then, in fact, he was waiting for an appropriate time to proceed to Qandhar (mid 17th century). Aurangzeb had some liking and regard for the place as a centre of religio-mystical culture. That is why, when later he became the emperor, he reserved the whole of the revenue of the Multan province to be spent in the building of the great Badshahi mosque in Lahore. Thus it was that multan played its historic role in the building of this grand edifice of great cultural and architectural value. Prince Murad, as governor resident, also stayed here for quite some time and had the rampart of the city re-built and improved upon. The rampart, locally known as Alang,[(9)] is a surviving monument of great architectural value, though mostly damaged and only recently rebuilt in parts. One thing is very clear; Multan was never reduced to insignificance and its governorship throughout remained a prize-post bestowed only on the near and dears of the emperor of Delhi.

Nawab Abdul Samad Khan had the dual charge of the Lahore and Multan provinces and also had the privilege of building Multan's monumental Eid Gah, the only piece of later Mughal architecture which survived the Sikh and British onslaughts. It is a point to ponder that except for the Eid Gah, Multan has not been able to retain any Mughal monuments that might have been constructed in the citadel or the city of Multan. Nawab Abdul Samad Khan also permanently resided in Lahore and visited Multan only occasionally.

Multan is said to be the birthplace of at least two kings-to-be, i.e., Bahlol Lodi and Ahmad Shah Abdali, the founder of modern Afghanistan. After the decay and disintegration of the Mughal Empire and weakening of Delhi administration, the governorship of Multan became a precarious job. Governors, though, were still being appointed by the crumbling Mughal Court at Delhi but, in short intervals, quite a few had their *farmans* of appointment issued from Kabul also.

Multan under Afghans, somehow or the other, presented the last episode of Muslim/Afghan valor and their will to survive against the odds of Time. This state of affairs continued, till the last Afghan ruler of Multan, Nawab Muzaffar Khan Safdar

Jang was martyred in the battlefield, in the year 1818, while defending the fort of Multan, which was ultimately lost to the Sikh armies of Ranjit Singh, and later to their British successors. The victory sign of the British invaders, a sword like obelisk, has been standing at the top of the ruined and destroyed citadel of Multan for little more than one and a half-century. After the independence from the foreign rule, began a new era of Multan's modern history which is also waiting for the quill of an historian.

With the advent of modern technologies and increasing economic activity, the old structural landscape of Multan is being superimposed by multi-story buildings and modern constructions. But some of the old buildings or historical sites could have been saved or still can be saved as architectural heritage of the region. Among such monuments are the surviving gates of the old walled city. They are three in all, though not all the three belong to the olden times. *Haram Gate* and *Delhi Gate* were entirely rebuilt in late 1950s and '60s. The only one that is reminiscent of the colonial era is the *Bohar Gate,* which so piteously is decaying and crumbling with no one to look at it sympathetically or feel nostalgic about it. I don't think it got any face-lift during the past two decades or so.

Multan has a great literary and academic past right from the early pre-Islamic periods to the recent times. *Al-beruni,* one of the greatest mathematical prodigies the world of Islam ever produced, discussed, while at Multan, the profoundest mathematical problems with the native Hindu scholars and never hinted he found them naive. The famous Persian poets Iraqi and Mir Sadaat Hussain stayed in Multan for considerably long periods. Hazrat Amir Khusrau and his beloved friend Hassan Dehlavi also stayed here for years as the courtiers of Sultan-e-Shaheed and composed a considerable part of their verses here. The contribution of Multani scholars and *Ulema* to the sum total of Islamic learning in the sub-continent is in no way meager or negligible. Similarly, during the past four or five decades, the contribution of poets, writers and intellectual to the cultural and intellectual milieu of modern Multan is simply tremendous, but rarely acknowledged and scarcely rewarded. Much of the present intellectual prominence of Multan is understandably due to the esteemed Bahauddin Zakariya University, the prime seat of learning in the region, apart from other meritorious institutions and organization as well as individual writers, scholars, poets, artists and people from all walks of life, who are contributing their bit to make Multan a modern, contemporary city.

References:

1. Veda: Skt. Lit. Knowledge (Oxford Dictionary Old Edition). See also for some details Allama Atique Fikri's Naqsh-e-Multan Vol.II based on an Urdu translation *Vedic India*.
2. This is a hypothetical statement subject to further research and studies.
3. See relevant portion of *Tabaqaat-e-Nasiri* and *Tarikh-e-FerozeShahi*.

4. Syed Muhammad Latif describes this "rising ground" as "the accumulated debris of ages." The Early History of Multan, Lahore, 1965, P.1.
5. *Lubabul Albab* by Muhammad Awfi, edited by E.G. Browne, 1903.
6. *Chah Nama* or *Fatah Nama*: the first and foremost history of the Arab conquest of Sind and Multan. The original being in Arabic, it was translated in Persian in about 613 A.H. by Ali Kufi. An authentic Urdu translation by Akhtar Rizavi was published by Sind Adabi Board Haiderabad (Sind) in 1963.
7. *Tarikh-e-Farista* by Muhammad Qasim Huda Shah (1570-1611).
8. Ahmed Nabi, Dr. Multan: History and Architecture (Chapter-VI) Islamabad, 1983.
9. *Alang*: a word of Turco-Persian origin, meaning a park and / or a wall of some strength and height. This word was also part of Dakkani Urdu.

Tariq Rehman (2004) Denizens of Alien Worlds:

A study of Education, Inequality and Polarization in Pakistan.

Karachi: Oxford.

---

*Reviewed by Shirin Zubair**

The proclaimed objectives of Rehman's new book are: a) historical overview of the development of educational institutions in British India, b) description of how schools and universities are situated in contemporary Pakistan, c) understanding of how Pakistani society is polarized along socio-economic lines and how, at least, at the school level, this results in polarization in worldview as well. However, the book has certainly some weaknesses some of which the author has reasonably acknowledged in that he repeats data from some of his previous books; because of replication of earlier data and themes, the book does not have enough meat in it, and Rehman sounds repetitive. Besides, he also acknowledges the limitations of the survey study : it does not represent rural and small-town Pakistan; it does not represent the Sindhis, Balochis and the Pakhtuns; the survey mainly covers urban Punjabi population, mainly teachers , students and administrators from three different but parallel systems of education in Pakistan.

He documents some more data (albeit very thin) from three different types of school education systems that coexist within Pakistani society, namely the Urdu-medium schools, the English-medium schools and Madrassahs (Islamic seminaries) a task he has been engaged in since a long time. However, unlike his earlier works, this time round there appears to be a lot of repetition in his work. Chapter 2 which is titled education policies seems to be a replication of earlier studies and the chapter titled higher education, is a modified version of an earlier chapter in *Language Education and Culture* (1999). One chapter each is devoted to the description and analysis of the three types of schools and systems of education under investigation with tabulated results and findings of the questionnaires administered to the students, teachers and administrators in these institutions. My general feeling was that some of these findings have already figured in *Language Ideology and Power* (2002).

The newness of the book, however, lies in its ethnographic orientation to the data and its analysis: highlighting the differences in educational institutions of the rich and the poor, Rehman finds linkages between these three types of schooling and the consequent polarization and bifurcation of the worldviews of their products. The ethnographic details, the *thick description* added on to the statistical data give a feel of the immediacy of the research sites and the environment:

> It was the spring of 1960 when I entered this imposing building with shining terrazzo floors and cheerful classrooms with yellow glass windows. The next five years were among the best in my life. Father Scanlon was the headmaster and he did not style himself as'principal' as almost every head of an English-medium school does nowadays. (p. 73)

---

* Professor, Dept of English, Baha-ud-Din Zakariya University, Multan.

The author's own account as an insider, in a vignette, of the elitist English-medium schools of which he is a product, along with little vignettes of students/ teachers from the other parallel systems in each chapter, such as *The Author's Story, The Peripatetic Teacher, The College Lecturer's Tale,* provide interesting and rich insights into the lives and educational practices of the subjects, which, in turn, compensate for the lack of representativeness of the data, and situate people's literacies within the broader sociocultural and ideological frameworks . Here is the indigenous ethnographer of the New Literacy Studies (NLS) without acknowledging or even referring to the work of pioneers such as Street (1984) , although his work seems to endorse Street's ideological model of literacy and education which he developed after his seminal ethnographic study in Irani villages of *Maktab* (religious school) literacy. This, then, is the strong point of the book—although weak in survey data—the ethnographic details fill one up. After describing the three systems of education, Rehman goes on to link the parallel systems of education to the socio-economic divide—the alarming, ever-widening gulf in Pakistan between the rich and the poor is not only a product of the three systems of education, but also perpetuates and reinforces the bifurcation in the worldviews. The students of these three types of schools have divergent views on war and militancy , tolerance (of religious minorities) and gender equality. This, Rehman argues, is potentially threatening in a post 9/11 world.

Rehman barely touches upon gender inequality or 'sexual politics' in this book, which is rampant in Pakistani society, even at the level of *madrassah* education. The book captures the polarization in terms of class but not in terms of gender inequalities: although inexpensive, as compared with *madrassahs* for boys the *madrassahs* for girls are either invisible or almost nonexistent. It is, further suggested (p. 62) that women teachers of English medium schools are supportive of a peaceful foreign policy but are not as tolerant of religious minorities as their students. This does suggest that polarization exists between genders too. My work (Zubair 2001) on women's religious and secular literacies captures some of these tensions and conflicts but has been ignored in this study. The invisibility of females within the religious seminaries is a serious issue in the Pakistani context, since in the post 9/11 world, the *madrassahs* have been considered by the Western powers as the breeding ground for the Taliban with masculinist and militant biases.

Apart from typos such as *resul* instead of results and anglicized with a capital 'A' (p. 69) , Rehman sounds pompous and judgemental at times, for instance , when he pronounces that ' the faculty is recruited by the PSC and usually possess a simple master's degree' (p. 99).

References:

Rehman, T. (1999) Language, Education and Culture. Karachi: OUP.

Rehman, T. (2002) Language, Ideology and Power. Karachi: OUP.

Street , B.V. (1984) *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge:CUP.

Zubair, S. (2001) Literacies Gender and Power in Rural Pakistan. In Street (ed.) *Literacy and Development: Ethnographic Perspectives.* London: Routledge.

الحكم الفقهي لتعلم أحكام التجويد

للدكتور صلاح محمد سالم أبو الحاج

Abstract

This research deals with an important issue to every muslim which is the adjudication of learning recitation the Holy Koran . In this study you will notice that I looked in language books, Holy Koran explication books, hadith books, Islamic jurisprudence books and recitation books. There are two different views disregarding adjudication. One of them said that it is heresy, the other said it is imposition to every muslim. But the majority of our great islam scientist said that it is sunna and agreeable. I tried in this study to give preponderance that it is indeed sunna and agreeable according to what our great scientist said .

خلاصة البحث

إن هذا البحث يغوض في مسألة تمس كل مسلم ومسلمة، وهي حكم تعلم أحكام التجويد لآحاد المسلمين، وبقدر حاجة الناس للأمر تكون أهميته؛ لذلك كانت هذه الدراسة متأنية، تتبعت فيها كتب اللغة والتفسير والحديث والفقه والتجويد؛ لأصل إلى تقرير شاف واف فيها، يرضى به كل قارئ منصف، بعد أن غلت فيه طوائف فجعلته فئة منهم بدعة، وجعلته أخرى فرض على كل مسلم، وهذا مخالف لما عليه جمهور علماء الأمة من سنيته واستحبابه، ولتنقيح ذلك وترجيح الصواب فيه، كانت الدراسة في تمهيد وسبعة مباحث وخاتمة:

التمهيد: في أقسام الحكم الشرعي:

المبحث الأول: في نصوص القرآن الدالة على الترتيل، عرضت فيها أقوال المفسرين من التابعين ومن بعدهم في تفسير الآيتين الوارد فيهما لفظ الترتيل، وكان محتوى كلام المفسرين في أن معناه: إن الله أنزل القرآن شيئاً بعد شيء على حسب ما تقضيه الحاجة، ولئلا يكون على الناس في حفظه والتزام أحكامه مشقة وعسر، فكان

---

* مدرس في كلية أصول الدين الجامعية - جامعة البلقاء التطبيقية الأردن

في ذلك تبييناً لما فيه الأحكام وتفصيلاً، ولم يرد أن المقصود فيها هو قراءة القرآن بأحكام التجويد، حتى يستدل بهما على وجوبه.

المبحث الثاني: في الأحاديث الواردة في ترتيل القرآن، عرضت فيها لأبرز الأحاديث الواردة في ذلك مع كلام الشراح عليها، وخلاصة كلامهم أن فيها بيان ما كان عليه الرسول ε من القراءة للقرآن وحضه على العناية بقراءة القرآن والاعتناء به، وتزيين الأصوات به، ولا يوجد في كلامهم ما يدلّ على إفادة هذه الأحاديث للوجوب.

المبحث الثالث: في أقوال العلماء في استحباب وسنية قراءة القرآن بالترتيل عرضت فيها أقوال علماء المذاهب الأربعة المتبعة، فكانت نصوصهم صريحة في سنية واستحباب قراءة القرآن بأحكام التجويد، ومعلوم أن التعلم فرع العمل.

المبحث الرابع: في الإجماع على سنية واستحباب الترتيل، عرضت فيه معنى الإجماع عند الأصوليين، ونص الإمام النووي τ على الإجماع في سنية واستحباب الترتيل، وأن واقع الأمة في الماضي والحاضر، مؤيد لهذا الإجماع.

المبحث الخامس: في أن تعلم أحكام ترتيل القرآن فرض كفاية، حققت فيها أن حاله ككثير من العلوم فرض كفاية إن قام به البعض سقط عن الباقين، وأنه يكون فرض عين على مَن تخصص فيه أي صاحب كل قراءة ورواية، وإن كان تعلمه وقراءته لعامة المسلمين سنة.

المبحث السادس: في معنى بيت الجزري في حكم تعلم التجويد، وهو: الأخذ بالتجويد حتم لازم.... وقد توهم البعض أن يفيد الوجوب، فذكرت كلام كبار الشراح المعتمدين فقهياً كزكريا الأنصاري الشافعي وعلي القاري الحنفي في أنه فيما يغير معنى الآيات فيعكسها، أو لا يميز بين الحركات، وأيضاً في أنهم حملوه على أهل الاختصاص.

المبحث السابع: في ذكر أدلة القائلين بوجوب تعلم التجويد مع الرد عليها، عرضت فيها أبرز حججهم وذكرت وجوه تفنيدها وردها.

الحمد لله الذي أنزل القرآن مفرقاً مرتلاً، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، المجود لكتابه العظيم، وعلى آله وصحبه ومن سار على دربهم واهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

وبعد:

إننا نطالع اهتماماً كبيراً بعلم التجويد من بين العلوم الشرعية الأخرى، لا سيما بعد الاهتمام بإنشاء دور للقرآن في كثير من المساجد، وإقامة جمعيات خاصة تعنى بتحفيظ كتاب الله، وتعليم أحكام

قراءته؛ لذلك كثرت الكتب المؤلفة في تجويد القرآن، وبيان أحكامه، نفع الله بهذه الجهود الطيبة المسلمين، وجعلها منارة للمؤمنين.

رغم كل هذا نجد فئة من الناس المنتسبين إلى العلم يدعون أن تعلم أحكام التجويد بما فيه من إخفاء وإظهار ومد وغيرها بدعة لم يقم بها رسول الله ρ مع صحابته الكرام، وإنما ينبغي قراءة القرآن كل على حسب سليقته، وسقوط هذا الدعوى واضح وبيِّن لمن يعلم أن هذه القراءات بالكيفيات التي نقلت فيها إلينا هي موقوفة لا اجتهاد فيها، وهذا محلّ اتفاق فيما أعلم عند المشتغلين بالقراءات، فإذا ثبت هذا علم أن رسول الله علّمها للصحابة ψ ومن ثم نقلت إلينا، بالإضافة لما سيأتي من الأحاديث الواردة في كيفية قراءة رسول الله، وأخذ الصحابة τ منه ذلك.

والناظر في كتب التجويد المعاصرة يجدها متوافقة بما فيها من أحكام، لا سيما في مسألة حكم تعلم أحكام التجويد إلى حدٍّ كبير؛ إذ منهم[i]: مَن جعله فرض عين على كلّ مَن يريد قراءة القرآن أو شيء منه، ومنهم[ii]: مَن جعله واجباً، إلى غير ذلك.

وأمام هذين الرأيين المغاليين بهذا الحكم الشرعي، المدعي أحدهما بدعية تعلمه، والثاني فرضيته على كل مسلم ومسلمة، حاله بذلك كحال الصلاة وغيرها من الأحكام الشرعية.

ومعلوم أن كلَّ علم يؤخذ من أهله، وهذه المسألة مسألة فقهية، يسأل عنها المشتغلون بالفقه لا القراءة، وبمراجعة هذه الجزئية في كتب الفقه وغيرها، نلاحظ أن كلا الرأيين السابقين مخالف لما عليه جمهور العلماء سلفاً وخلفاً من سنيته واستحبابه كما سيأتي؛ لذلك كان من الواجب بيان هذا الحكم وعرضه أمام المتخصصين والطالبين؛ ليكونوا على بصيرة من ذلك.

أقسام الحكم الشرعي

قبل الشروع في مادة هذا البحث ينبغي التنبيه ببيان أقسام الحكم الشرعي؛ وضابط كل منها، لنرى مدى انطباق هذه القيود والضوابط على الأحكام التي ستأتي في المسألة فيما بعد، وأكتفي بذكر أقسامه عند الحنفية والشافعية؛ لما فيه من عرض لرأي الفقهاء والمتكلمين من الأصوليين في المسألة.

أولاًًً: أقسام الحكم الشرعي عند الحنفية هي:

1. **الفرض:** وهو إن كان الفعل أولى من الترك مع منع الترك ثابت بدليل قطعي. وحكمه: أنه يعاقب تاركهما إلا أن يعفو الله عنه.

2. **الواجب**: وهو إن كان الفعل أولى من الترك مع منع الترك ثابت بدليل ظني. وحكمه: أنه يعاقب تاركهما إلا أن يعفو الله عنه.

والفرق بين الفرض والواجب: أن الفرضَ لازم علماً وعملاً حتى يكفر جاحده، والواجب لازم عملاً لا علماً, فلا يكفر جاحده، بل يفسق إن استخف بأخبار الآحاد غير المؤولة, وأما المؤولة فلا.

3. **السنة**: وهو إن كان الفعل أولى من الترك بلا منع الترك، وهذا إذا كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين وإلا فنفل ومندوب. وحكمها: أن السنة نوعان:

الأولى: سنة الهدى: وتركها يوجب إساءة وكراهية؛ كالجماعة والأذان والإقامة ونحوها.

والثانية: سنة الزوائد؛ وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي ε في لباسه وقيامه وقعوده.

4. **الحرام**: وهو إن كان الترك أولى من الفعل مع منع الفعل ثابت بدليل قطعي. وحكمه العقاب على فعله.

5. **المكروه**: وهو إن كان الترك أولى من الفعل مع منع الفعل ثابت بدليل ظني. وحكمه: أن المكروه نوعان:

الأول: مكروه كراهة تنزيه: وهو إلى الحل أقرب.

والثاني: مكروه كراهة تحريم: وهو إلى الحرمة أقرب.

6. **المباح**: وهو ما استوى فيه الفعل والترك[iii].

ثانياً: أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة عند الشافعية:

1. **الواجب**: وهو ما يرد باقتضاء الفعل إن اقترن به الإشعار بعقاب على الترك.
2. **المندوب**: وهو ما يرد باقتضاء الفعل ولم يقترن بعقاب على الترك.
3. **الحرام**: وهو ما يرد باقتضاء الترك وأشعر بالعقاب على الترك.
4. **المكروه**: وهو ما يرد باقتضاء الترك ولم يشعر بالعقاب على الترك.
5. **المباح**: وهو ما ورد في ...
6. **التخيير** بين الفعل والترك[iv].

ويفهم من كلامهم أنه لا بدّ في الواجب من فعل يكون على تركه عقاب لمن لا يقوم به. وأما السنة فيكتفى فيها بالفعل الذي ليس فيه العقاب على مَن يترك هذا الفعل.

معنى الترتيل في اللغة:

قال الفيروزآبادي[v]: ((الرَّتَل: حسن تناسق الشيء، والحسن من الكلام والطيب من كل شيء، ورَتَّل الكلامَ ترتيلاً أحسن تأليفه، وترَتَّلَ فيه: تَرَسَّل)).

وقال ابن منظور[vi]: ((الرَّتَل: حسنُ تناسق الشيء، ورَتَّل الكلام: أحسنَ تأليفه وأبانه وتمهَّل فيه. والترتيل في القراءة: الترسُّل فيها والتبيين من غير بَغْي)).

وقال الراغب الأصفهاني[vii]: ((الرَّتَل: اتساق الشيءِ وانتظامه على استقامة، يقال: رجل رَتَل الأسنان. والترتيل: إرسال الكلمة في الفم بسهولة واستقامة)).

فكلام أهل اللغة يدور في أن معنى الترتيل هو: حسن التناسق في الشيء، ويكون في الكلام بحسن تأليفه وتبيينه والترسُّل فيه بتمهُّل وسهولة.

وأما بخصوص ورود لفظ الترتيل في القرآن، فإنه جاء في موضعين[viii]:

أولا: قوله Ψ لنبيّه: [أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً][ix].

قال ابن عباس: ((بينه بياناً))[x]. وقال: ((يقرأ آيتين ثلاثة ثم يقطع لا يهذرم))[xi].

وقال الضحاك: ((اقرأه حرفاً حرفاً))[xii].

وقال مجاهد: ((أحب الناس في القراءة إلى الله أعقلهم عنه))[xiii]. وقال: ((بعضه على أثر بعض))[xiv]. وقال: ((وترسل فيه ترسلاً))[xv].

وقال طاوس: ((بينه حتى تفهمه))[xvi].

وسمع علقمة رجلاً يقرأ قراءة حسنة، فقال: ((لقد رَتَّل القرآن فداك أبي وأمي))[xvii].

وقال الحسن: ((اقرأه قراءة بينة))[xviii].

وقال عطاء: ((الترتيل: النبذ: الطرح))[xix].

وقرأ علقمة على عبد الله τ فقال: ((رتله فإنه يزين القرآن))[xx].

وقال قتادة: ((بينه تبييناً))[xxi].

وقال سعيد بن جبير: ((فسره تفسيراً))[xxii].

وقال أبو بكر بن طاهر: ((تدبر في لطائف خطابه، وطالب نفسك بالقيام بأحكامه، وقلبك بفهم معانيه، وسرك بالإقبال عليه))[xxiii].

وقال الطبري[xxiv]: ((بيِّن القرآن إذا قرأته تبييناً وترسل فيه ترسلاً)).

وقال الرازي[xxv]: ((واعلم أنه تعالى لما أمره بصلاة الليل أمره بترتيل القرآن حتى يتمكن الخاطر من التأمل في حقائق تلك الآيات ودقائقها، فعند الوصول إلى ذكر الله يستشعر عظمته وجلالته، وعند الوصول إلى الوعد والوعيد يحصل الرجاء والخوف، وحينئذ يستنير القلب بنور معرفة الله. والإسراع في القراءة يدل على عدم الوقوف على المعاني؛ لأن النفس تبتهج بذكر الأمور الإلهية الروحانية، ومن ابتهج بشيء أحب ذكره، ومن أحب شيئاً لم يمر عليه بسرعة. فظهر أن المقصود من الترتيل إنما هو حضور القلب، وكمال المعرفة)).

وقال العكبري[xxvi]: ((الترتيل في القراءة التبيين لها كأنه يفصل بين الحرف والحرف)).

وقال ابن عطية[xxvii]: ((والمقصد أن يجد الفكر فسحة للنظر وفهم المعاني، وبذلك يرق القلب ويفيض عليه النور والرحمة)).

وقال البيضاوي[xxviii]: ((اقرأه على تؤده وتبيين حروف بحيث يتمكن السامع من عدها)).

وقال النَّسَفي[xxix]: ((اقرأ على تؤدة بتبيين الحروف وحفظ الوقوف وإشباع الحركات)).

وقال القرطبي[xxx]: ((أي لا تعجل بقراءة القرآن، بل اقرأه في مهل وبيان مع تدبر المعاني)).

وقال ابن كثير[xxxi]: ((أي اقرأه على تمهل، فإنه يكون عوناً على فهم القرآن وتدبره)).

وقال الكلبي[xxxii]: ((الترتيل هو التمهل والمدّ وإشباع الحركات وبيان الحروف، وذلك معين على التفكر في معاني القرآن، بخلاف بخلاف الهذَّ الذي لا يفقه صاحبه ما يقول)).

وقال الشوكاني[xxxiii]: ((أي اقرأه على مهل مع تدبر)).

وقال الألوسي[xxxiv]: ((أي كذلك نزّلناه ورتلناه ترتيلاً بديعاً لا يقادر قدره، وترتيله: تفريقه آية بعد آية)).

وقال ابن عاشور[xxxv]: ((أي التمهل في النطق بحروف القرآن حتى تخرج من الفم واضحة مع إشباع الحركات التي تستحق الإشباع، وفائدة هذا أن يرسخ حفظه ويتلقاه السامعون فيعلق بحوافظهم، ويتدبر قارئه وسامعه معانيه كي لا يسبق لفظ اللسان عمل الفهم)).

استرسلت في ذكر كلام أهل التفسير في معنى هذه الآية لأمرين:

الأول: ليرى الناظر أنهم اتفقوا في تفسيرهم لها مع المعنى اللغوي الذي سبق ذكره بأن أمر الله عز وجل فيها نبيه ε يفيد الإرشاد لما ينبغي أن تكون عليه قراءته للقرآن من التمهل والتبيين والاسترسال وترك العجلة وإعطاء والحركات والحروف حقها؛ ليحصل له التدبر والتفكر في معانيه وفهمه.

الثاني: ليرى المطلع أن علماء التفسير عندما فسَّروا هذه الآية لم ينصوا على أن فيها أمراً بوجوب الترتيل على النبي ε أو على أمته كما تلاحظ في عبارتهم، ولم يذكروا أنه يستدل بها على وجوب الترتيل؛ لذلك حملنا ما ورد فيها من الأمر على الاستحباب. والله أعلم.

ثانياً: قال Ψ: [وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً](xxxvi).

قال ابن عباس τ: ((بيَّناه بياناً فيه ترتيل وتثبيت))(xxxvii).

وقال السدي: ((فصلناه تفصيلاً))(xxxviii).

وقال: مجاهد: ((جعلنا بعضه في إثر بعض))(xxxix).

وقال إبراهيم النخعي: ((نزل متفرقاً))(xl).

وقال الحسن: ((كان ينزل آية وآيتين وآيات جواباً لهم إذا سألوا عن شيء، أنزله الله جواباً لهم، ورداً عن النبي ε فيما يتكلمون به، وكان بين أوله وآخره نحو من عشرين سنة))(xli).

وقال ابن جريج: ((كان بين ما أنزل القرآن إلى آخره أنزل عليه لأربعين ومات النبي ε لثنتين أو لثلاث وستين))(xlii).

وقال ابن زيد: ((فسرناه تفسيراً))(xliii).

وقال الطبري(xliv): ((يقول وشيئاً بعد شيء علمناكه حتى تحفظنه، والترتيل في القراءة: الترسل والتثبت)).

وقال أبو السعود(xlv): ((أي كذلك نزلناه ورتلناه ترتيلاً بديعاً لا يقادر قدره، معنى ترتيله: تفريقه آية بعد آية. وقيل: هو الأمر بترتيل قراءته)).

وقال البيضاوي(xlvi): ((وقرأناه عليك شيئاً بعد شيء على تؤدة وتمهّل في عشرين سنة أو ثلاث وعشرين)).

وقال الواحدي(xlvii): ((بيَّناه تبييناً في تثبت ومهلة)).

وقال القرطبي(xlviii): ((يقول: ورسلناه ترسيلاً، يقول: شيئاً بعد شيء)).

وقال الجلال المحلي[xlix]: ((أي أتينا به شيئاً بعد شيء بتمهل وتؤدة لتيسير فهمه وحفظه)).

وقال النسفي[l]: ((كذلك فرّقناه ورتلناه: أي اقرأه بترسّل وتثبت، أو بيَّناه تبييناً، والترتيل: التبيين في ترسّل وتثبت)).

فمحتوى كلام المفسرين أن معناه هنا أن الله أنزل القرآن شيئاً بعد شيء على حسب ما تقضيه الحاجة، ولئلا يكون على الناس في حفظه والتزام أحكامه مشقة وعسر، فكان في ذلك تبييناً لما فيه الأحكام وتفصيلاً.

ولم يرد أن المقصود فيها هو قراءته القرآن بأحكام التجويد إلا ما ورد بصيغة التضعيف عن أبي السعود بعد نقل المعتمد في تفسيرها مما وافق فيه المفسرين، فقال: وقيل: هو الأمر بترتيل قراءته.

الأحاديث الواردة في ترتيل القرآن

وردت أحاديث تدل على كيفية قراءة رسول الله ε من إعطائه الحروف حقّها في القراءة، والترسل فيها، وترك العجلة ومدّ ما يستحق المدّ والوقوف على أواخر الآيات، واستحسانه للصوت الجميل في قراءة القرآن، والحض على إتقان القراءة، وقد اعتنى البخاري في ذكر بعض الأحاديث الواردة في هذا الباب، فرأيت أن أذكر ما ذكره ثم أزيد عليه غيره من الأحاديث من كتب السنن وغيرها مع ذكر كلام بعض الشراح على ما يقتضيه الحال والمقام.

وقد بوَّب البُخاريُّ في ((صحيحه))[li] باباً في ترتيل القرآن، فقال:

باب الترتيل في القراءة، وقوله تعالى: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]**[lii]، وقوله: **[وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ]**[liii]، وما يكره أن يهذ[liv] كهذ الشعر.

قال الحافظ ابن حجر[lv]: ((كأنه يشير إلى أن استحباب الترتيل لا يستلزم كراهة الإسراع، وإنما الذي يكره الهذ، وهو الإسراع المفرط بحيث يخفى كثير من الحروف أو لا تخرج من مخارجها.

ثم قال البخاري:

((يفرق: يُفَصِّل، قال ابن عبَّاس: فرقناه فصلناه.

1. ... عن أبي وائل عن عبد الله[lvi] قال: غدونا على عبد الله، فقال رجل: قرأت المفصل البارحة، فقال: هذا كهذّ الشعر، إنا قد سمعنا القراءة، وإنّي لأحفظ القرناء التي كان يقرأ بهنّ النبي ε ثماني عشرة سورة من المفصَّل وسورتين من آل حم».

قال ابن حجر[lvii]: «التحقيق أن لكل من الإسراع والترتيل جهة فضل، بشرط أن يكون المسرع لا يخل بشيء من الحروف والحركات والسكون الواجبات، فلا يمنع أن يفضل أحدهما الآخر وأن يستويا».

2. ... عن ابن عباس في قوله: **[لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ]**[lviii]، قال: كان رسول الله ε إذا نزل جبريل بالوحي، وكان مما يحرك به لسانه وشفتيه فيشتدّ عليه، وكان يعرف منه، فأنزل الله الآية التي في **[لاَ أقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ]**[lix]: **[لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ]**[lx]: فإن علينا أن نجمعَه في صدرك، **[وَقُرْءانَه. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَه]**: فإذا أنزلناه فاستمع، **[ثُمَّ إنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ]**، قال: إن علينا أن نبيِّنه بلسانك، قال: وكان إذا أتاه جبريلُ أطرقَ، فإذا ذهبَ قرأه كما وعده الله.

قال العلامة العيني[lxi]: «مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله: **[لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ]**؛ لأنه يقتضي استحباب التأني فيه، ومنه يحصل الترتيل».

قال ابن حجر[lxii]: «شاهد الترجمة منه النهي عن تعجيله بالتلاوة، فإنه يقتضي استحباب التأني فيه، وهو المناسب للترتيل».

ثم قال البخاري[lxiii]: «باب مد القراءة:

3. حدثنا مسلم بن إبراهيم حدثنا جرير بن حازم الأزدي حدثنا قتادة، قال: سألت أنس بن مالك عن قراءة النبي ε فقال: كان يمدّ مدّاً[lxiv].

4. حدثنا عمرو بن عاصم حدثنا همام عن قتادة، قال: سئل أنس: كيف كانت قراءة النبي ε فقال: كانت مداً، ثم قرأ يمدّ ببسم الله ويمدّ بالرحمن ويمدّ بالرحيم.

... ثم قال: باب حسن الصوت بالقراءة للقرآن:

5. ... عن أبي موسى عن النبي ε قال له: يا أبا موسى لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داود.

قال القسطلاني[lxv]: «لا ريب أنه يستحب تحسين الصوت بالقراءة، وحكى النووي الإجماع عليه؛ لكونه أوقع في القلب وأشد تأثيراً وأرق لسامعه، فإن لم يكن القارئ حسن الصوت فليحسنه ما استطاع، ومن جملة تحسينه أن يراعي فيه قوانين النغم، فإن الحسن يزداد حسناً بذلك، وهذا إذا لم يخرج عن التجويد المعتبر عند أهل القراءات، فإن خرج عنها لم يف تحسين الصوت بقبح الأداء».

وقال النووي[lxvi]: ((المراد بالمزمار هنا: الصوت الحسن. وأصل الزمر: الغناء. وآل داود هو داود نفسه، وآل فلان قد يطلق على نفسه. وكان داود υ حسن الصوت جداً)).

6. عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ε : (الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة، والذي يقرا القرآن ويتتعتع فيه، وهو عليه شاق له أجران)[lxvii].

قال النووي[lxviii]: ((ليس معناه الذي يتتعتع عليه له من الأجر أكثر من الماهر به، بل الماهر أفضل وأكثر أجراً؛ لأنه مع السفرة، وله أجور كثيرة، ولم يذكر هذه المنزلة لغيره، وكيف يلحق به من لم يعتن بكتاب الله تعالى وحفظه وإتقانه وكثرة تلاوته وروايته كاعتنائه حتى مهر فيه)).

7. عن حفصة أنها قالت: (ما رأيت رسول الله ε صلى في سبحته قاعداً حتى كان قبل وفاته بعام، فكان يصلي في سُبحته قاعداً، وكان يقرأ بالسورة فيرتلها حتى تكون أطول من أطول منها)[lxix].

8. عن يعلى بن مالك أنه سأل أم سلمة زوج النبي ε عن قراءة النبي ε وصلاته فقالت: (ما لكم وصلاته! كان يصلي ثم ينام قدر ما صلى، ثم يصلي قدر ما نام، ثم ينام قدر ما صلى حتى يصبح، ثم نعتت قراءته، فإذا هي تنعت قراءة مفسَّرةً حرفاً حرفاً)[lxx]. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه إلا من حديث ليث بن سعد عن ابن أبي مليكة عن يعلى بن مالك عن أم سلمة، وقد روى ابن جريج هذا الحديث عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أن النبي ε كان يقطع قراءته، وحديث الليث أصح.

9. عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أنها سئلت عن قراءة رسول الله ε فقالت: (كان يقطع قراءته آية آية بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين)[lxxi].

10. عن موسى بن يزيد الكندي قال: كان ابن مسعود يقرئ رجلاً فقرأ إنما: **[إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ]**[lxxii] مرسلة، فقال ابن مسعود: ما هكذا أقرأنيها النبي ε، فقال: وكيف أقرأها يا أبا عبد الرحمن؟ قال: أقرأنيها: **[إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ]** فمدَّها[lxxiii].

قال ابن الجزري: هذا الحديث جليل حجة ونص في هذا الباب[lxxiv]. أي في باب قراءة القرآن بأحكامه من مدٍّ وغيره.

11. عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ε: (يقال لصاحب القرآن: اقرأ وارتق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا، فإن منزلك عند آخر آية تقرأها)[lxxv].

قال الطيبي: ((المنزلة التي في الحديث هي ما يناله العبد من الكرامة على حسب منزلته في الحفظ والتلاوة لا غير، وذلك لما عرفنا من أصل الدين أن العامل بكتاب الله المتدبر له أفضل من الحافظ، والتالي له إذا لم ينل شأنه في العمل والتدبر))[lxxvi].

12. عن البراء بن عازب τ عن النبي ε قال: (زينوا القرآن بأصواتكم)[lxxvii].

13. عن أبي هريرة τ قال رسول الله ε : (ليس منا من لم يتغن بالقرآن)[lxxviii].

وفي الباب أحاديث أخر يطول الكلام في استقصائها، ولكن هذه أكثرها دلالة على فعل الرسول والتزامه بقراءة القرآن بأحكام الترتيل، وإن كانت قراءة الرسول ε بأحكام التلاوة لا تثبت بهذه الأحاديث، بل هي ثابتة بما هو أقوى منها، وهو التواتر في قراءة القرآن الكريم على القراءات السبعة أو العشرة المشهورة التي وردت لنا كل واحدة منها بالتواتر عنه، وفيها تفصيل للهيئة التي كان عليها نطق النبي ε للأحرف، ومراعاته لأحكامه من إدغام وإخفاء وقلقة ومدٍّ وغيرها.

وخلاصة كلام المحدثين والشراح عند ذكر هذه الأحاديث هو بيان ما كان عليه الرسول ε من القراءة للقرآن وحضه على العناية بقراءة القرآن والاعتناء به، وتزيين الأصوات به، ولا يوجد في كلامهم ما يدلّ على إفادة هذه الأحاديث للوجوب.

أقوال العلماء في استحباب وسنية قراءة القرآن بالترتيل

اتفق الفقهاء على استحباب وسنية قراءة القرآن بأحكام الترتيل؛ بناءً على فهمهم للآيات السابقة والأحاديث المارّة، وحال الرسول ε مع أصحابه والقراءات الواردة عنه، ومعلوم أن حكم التعلم تابع لحكم العمل، فما كان فرضاً كالصلاة، كان حكم تعلمه فرضاً وهكذا، وها هي بعض عبارات مذاهب الإسلام تدل وتصرح بذلك:

أولاً: في المذهب الحنفي:

قال الإمام الأصولي الفقيه المفسر أبو بكر الرازي المشهور بالجصاص المتوفى سنة (370هـ)[lxxix] بعد أن ذكر الآية وأقوال الصحابة والتابعين وفعل الرسول ε في الترتيل: ((وفي ذلك دليل على أن **المستحب الترتيل**; لأنه به يعلم ما يناجي ربّه به، ويفهم عن نفسه ما يقرأه)).

وقال العلامة الفقيه أبو بكر الحدادي العبادي المتوفى سنة (800 هـ)[lxxx]: "أن يصلي في وقت لو صلى بقراءة **مسنونة مرتلة** فإذا فرغ لو ظهر له فساد في طهارته أمكنه الوضوء والإعادة قبل طلوع الشمس... ".

قال الإمام الأصولي الفقيه المحدث كمال الدين السيواسي المعروف بابن الهُمام المتوفى سنة (861هـ) عند الكلام عن صلاة الفجر[lxxxi]: "أن يبدأ في وقت يبقى منه بعد أدائها إلى آخر الوقت ما لو ظهر له فساد صلاته أعادها بقراءة **مسنونة مرتلة** ما بين الخمسين والستين آية قبل طلوع الشمس ... ".

ثانياً: في المذهب المالكي:

قال الإمام الأصولي الفقيه المحدث أبو الوليد الباجي المتوفى سنة (474هـ)[lxxxii]: "قد تكلّم الناس في الترتيل والهذ: فذهب الجمهور إلى تفضيل الترتيل؛ قال الله تعالى: [**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**]، وكانت قراءة النبي ε موصوفة بذلك قالت حفصة رضي الله عنها: (وكان يقرأ بالسورة فيرتلها حتى تكون أطول من أطول منها)، وهو المروي عن أكثر الصحابة، وسئل مالك عن الهذ في القرآن، فقال: من الناس مَن إذا هذَّ كان أخف عليه، وإذا رتل أخطأ، ومن الناس مَن لا يحسن يهذ، والناس في ذلك على ما يخف عليهم وذلك واسع. وقال أبو الوليد: ومعنى ذلك عندي أنه يستحب لكل إنسان ملازمة ما يوافق طبعه ويخف عليه فربّما تكلّفَ ما يخالف طبعه ويشقّ عليه ويقطعه ذلك عن القراءة والإكثار منها، وليس هذا ممّا يخالف ما قدمناه من تفضيل الترتيل لمن تساوى في حاله الأمران. والله أعلم وأحكم".

ثالثاً: في المذهب الشافعي:

قال الإمام الشافعي المتوفى سنة (204هـ)[lxxxiii]: "[**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**]: وأقل الترتيل ترك العجلة في القرآن عن الإبانة، وكلَّما زاد على أقل الإبانة في القراءة كان أحب إلي ما لم يبلغ أن تكون الزيادة فيها تمطيطاً. وأحب ما وصفت لكل قارئ في صلاة وغيرها، وأنا له في المصلي أشدّ استحباباً منه للقارئ في غير صلاة، فإذا أيقن المصلي أن لم يبق من القراءة شيء إلا نطق به أجزأته قراءته"[lxxxiv].

وقال الإمام الفقيه المحدث محيي الدين النووي المتوفى سنة (676هـ)[lxxxv]: "يستحب ترتيل القراءة وتدبرها, وهذا مجمع عليه قال الله تعالى: [**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**]، وقال تعالى: [كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته]، وأما الأحاديث في هذا فأكثر من أن تحصر".

وقال أيضاً[lxxxvi]: ((ويسن تحسين الصوت بالقرآن للأحاديث الصحيحة المشهورة فيه. قالوا: فإن لم يكن حسن الصوت حسنه ما استطاع , ولا يخرج بتحسينه عن حد القراءة إلى التمطيط المخرج له عن حدوده. ويسن ترتيل القراءة، قال الله تعالى: [**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**]، وثبت في الأحاديث الصحيحة أن قراءة رسول الله ε كانت مرتلةً, قال العلماء: والترتيل مستحب للتدبر؛ ولأنه أقرب إلى الإجلال والتوقير, وأشد تأثيراً في القلب، واتفقوا على كراهة الإفراط في الإسراع ويسمَّى الهذ. قالوا: وقراءة جزء بترتيل أفضل من قراءة جزأين . في قدر ذلك الزمن . بلا ترتيل؛ ولهذا يستحب الترتيل للأعجمي الذي لا يفهم معناه)).

وقال العلامة المفسر ابن كثير الدمشقي الشافعي المتوفى سنة (774هـ)[lxxxvii]: ((وقد قدمنا في أول التفسير الأحاديث الدالة على استحباب الترتيل، وتحسين الصوت بالقراءة كما جاء في حديث: (زينوا القرآن بأصواتكم)، و(ليس منا من لم يتغن بالقرآن)، و(لقد أوتي هذا مزمار من مزامير آل داود) يعني أبا موسى فقال أبو موسى: لو كنت أعلم أنك كنت تسمع قراءتي لحبرته لك تحبيراً. وعن ابن مسعود أنه قال: لا تنثروه نثر الرمل ولا تهذوه هذ الشعر، قفوا عند عجائبه، وحركوا به القلوب، ولا يكن هم أحدكم آخر السورة)).

وقال العلامة الفقيه ابن قاسم العبادي المتوفى سنة (992هـ)[lxxxviii]: ((ويسن ترتيل القراءة)).

وقال الإمام الأصولي الفقيه المحدث المقرئ شيخ الإسلام زكريا الأنصاري المتوفى سنة (962هـ)[lxxxix]: (((و) ندب (ترتيل) له، قال تعالى: [**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**]؛ ولأن قراءته ε كانت مرتلةً؛ ولأنه أقرب إلى التوقير، وأشد تأثيراً في القلب؛ ولهذا يندب الترتيل للأعجمي الذي لا يفهم معناه)).

وقال الشيخ العلامة الفقيه سليمان الجمل[xc]: ((ويسن ترتيل القراءة: أي التأني فيها فإفراط الإسراع مكروه، وحرف الترتيل أفضل من حرفي غيره. فنصف السورة مثلاً مع الترتيل أفضل من تمامها بدونه، ولعل هذا في غير ما طلب بخصوصه: كقراءة الكهف يوم الجمعة، فإن إتمامها مع الإسراع لتحصيل سنة قراءتها أفضل من بعضها مع التأني)).

وقال الإمام المفسر المحدث السيوطي المتوفى سنة (911هـ)[xci]: ((يسن الترتيل في قراءة القرآن، قال تعالى: [**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**])).

رابعاً: في المذهب الحنبلي:

قال الإمام الأصولي الفقيه موافق الدين عبد الله المعروف بابن قدامة المتوفى سنة (620هـ)[xcii]: ((يلزمه أن يأتي بقراءة الفاتحة مرتبة مشددة, غير ملحون فيها لحناً يحيل المعنى)).

وقال أيضاً: ((والمستحب أن يأتي بها ـ أي الفاتحة ـ مرتلةً معربة, يقف فيها عند كل آية, ويمكن حروف المدِّ واللين, ما لم يخرجه ذلك إلى التمطيط; لقول الله تعالى: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]**. وروي عن أم سلمة (أنها سئلت عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت : كان يقطع قراءته آية آية : بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين) . رواه الإمام أحمد في ((مسنده))، وعن أنس τ قال: (كانت قراءة رسول الله مداً، ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم. يمد بسم الله, ويمد بالرحمن, ويمد بالرحيم)، أخرجه البخاري. فإن انتهى ذلك إلى التمطيط والتلحين كان مكروهاً; لأنه ربما جعل الحركات حروفاً)).

وقال العلامة الفقيه شمس الدين ابن مفلح المقدسي المتوفى سنة (673هـ)[xciii] والعلامة محمد بن أحمد السفاريني[xciv]: ((ويستحب ترتيل القراءة وإعرابها، وتمكين حروف المد واللين من غير تكلف. قال حرب: سألت أحمد عن السرعة في القراءة فكرهه إلا أن يكون لسان الرجل كذلك أو لا يقدر أن يترسل, قيل: فيه إثم؟ قال: أما الإثم فلا أجترئ عليه، قال القاضي: يعني إذا لم تبن الحروف مع أنه قال: ظاهر هذا كراهة السرعة والعجلة)).

وقال العلامة الفقيه منصور بن يونس البهوتي سنة المتوفى (1051هـ)[xcv]: (((والمستحب أن يأتي بها ـ أي الفاتحة ـ مرتلة معربة)؛ لقوله تعالى: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]**)).

وقال أيضاً[xcvi]: (((ويستحب تحسين القراءة وترتيلها وإعرابها)؛ لقوله تعالى: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]** ...(ويمكن حروف المد واللين من غير تكلف)؛ لقوله تعالى: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]**)).

وقال العلامة الشيخ الفقيه مصطفى السيوطي الرحيباني المتوفى (1243هـ)[xcvii]: (((وسن قراءتها): أي: الفاتحة، (مرتلة معربة)؛ لقوله تعالى: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]**,... ويُمَكِّن حروف مدّ ولين). وهي : الألف اللينة, والواو المضموم ما قبلها, والياء المكسور ما قبلها, (ما لم يؤد) التمكين (لتمطيط) فيتركه)).

وقال أيضاً[xcviii]: (((وسن تحسين القراءة وترتيلها)؛ لقوله تعالى: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]**، وهو قول ابن عباس وابن مسعود وغيرهما , يعني : إن الترتيل والتدبر مع قلة القراءة أفضل من السرعة مع كثرتها؛ لأن المقصود من القرآن فهمه وتدبره. قال ابن القيم: المرتل كمن تصدق بجوهرة عظيمة, أو أعتق

عبداً قيمته نفيسة جداً, والمسرع كمن تصدق بعدد كثير من الدراهم, وأعتق عددا من العبيد قيمتهم رخيصة. (أما الإعراب النحوي; فيجب, ولا يجوز الإخلال به عمداً, ويؤدب فاعله لتغييره القراءة), ذكره بمعناه ابن مفلح في ((الآداب الكبرى)) عن بعض الأصحاب)).

تنبيه:

جاء في ((الموسوعة الفقهية))[xcix]: ((يسن الترتيل في قراءة القرآن، قال تعالى : **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]**، ... واتفقوا على كراهة الإفراط في الإسراع, قالوا: وقراءة جزء بترتيل أفضل من قراءة جزأين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل. ويستحب الترتيل للتدبر, لأنه أقرب إلى الإجلال والتوقير وأشد تأثيرا في القلب؛ولهذا يستحب الترتيل للأعجمي الذي لا يفهم معنى القرآن)).

وفيها أيضاً[c]: ((واختلف القراء, هل الأفضل الترتيل وقلة القراءة, أم السرعة مع كثرتها؟ وأحسن بعض الأئمة فقال: إن ثواب قراءة الترتيل أجل قدراً, وثواب الكثرة أكثر عدداً؛ لأن بكل حرف عشر حسنات. وكمال الترتيل كما قال الزركشي: تفخيم ألفاظه, والإبانة عن حروفه, وألا يدغم حرف في حرف مما ليس حقه الإدغام, وقيل هذا أقله, وأكمله أن يقرأه على منازله إن تهديداً لفظ به لفظ التهديد, أو تعظيماً لفظ به على التعظيم)).

الإجماع على سنية واستحباب الترتيل

معلوم أن الإجماع الذي يذكره الأصوليون[ci] يدور تعريفه حول: اتفاق مجتهدي الأمة المحمدية في عصر من العصور على أمر شرعي.

ولا سبيل لنا إلى معرفته إلا بنقل العلماء العدول الأثبات له، مع التحقق أن تلفظه بالإجماع مطابق للواقع، ولا يوجد بينه وبين غيره من العلماء منافاة في ذلك، وإلا لبطل ما ادعاه من الإجماع.

ورأينا الإمام الفقيه محيي الدين النووي ممن نقل الإجماع على سنية واستحباب الترتيل، فقال[cii]: ((وينبغي أن يرتل قراءته، وقد اتفق العلماء ψ على استحباب الترتيل، قال الله تعالى: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]**)).

وقال[ciii]: ((يستحب ترتيل القراءة وتدبرها, وهذا مجمع عليه)).

وإذا تتبعنا واقع الأمة الإسلامية نجد ما نقله من الإجماع مطابق له؛ إذ لم يعهد لا في عصر الصحابة ولا من بعدهم، إلزام الناس بتعلم أحكام التجويد وترتيل القرآن، وتوبيخ أو تعزير من لا يرتل القرآن، والإنكار عليه أشد الإنكار.

وإنما نجد حضّ الناسَ وترغيبهم لتعلمه لما فيه من الأجر الكبير والثواب العظيم كما مرّ في حديث (الماهر في القرآن)، وتطبيقاً لسنة الرسول ε في قراءته له، والآثار السابق ذكرها عن الصحابة والتابعين عند تفسير: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]** شاهدة على ذلك؛ بالإضافة لنص أئمة المذاهب وعلمائها على ذلك كما سبق.

وحديث الذي (يتتعتع في قراءة القرآن أن له أجران) السابق ذكره، يدل على الاستحباب والسنية وينفي الوجوب، فكيف يكون واجباً والرسول ε أثبت الأجر والثواب لمن يقرأ ولا يتقن القراءة، ولم يوبخه ويلزمه بإتقان القراءة علاوة على إتقان أحكام التجويد، بل حضه على مواصلة القراءة بهذه التعتعة، وفي نفس الوقت وعد الضابط والمتقن الماهر لقراءته بالدرجة العالية في الجنة، وما هذا إلا ترغيب من المصطفى ε بتعلم القرآن وأحكامه لنيل ما وعده.

تعلم أحكام ترتيل القرآن فرض كفاية

إن علم التجويد كسائر العلوم والمعارف الإسلامية فإن تعلمها فرض كفاية على المسلمين، فإذا قام به البعض سقط عن الباقين؛ لأنه لا بد من حفظها وتوصيلها للمسلمين ليعملوا وينتفعوا بها، قال تعالى: **[إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ]**[civ]، ومعلوم أن حفظ الله لها يكون على أيدي المسلمين، ممن يتخصصون في تعلمه وتعليمه.

وقال تعالى: **[فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ]**[cv]. فالآية دالة على أننا مأمورين بأن يتفرَّغَ منا البعض لتعلم أحكام الشريعة؛ ليعلموها للناس.

وعلى ذلك وجدنا الصحابة والتابعين ومن تابعهم إلى يومنا هذا، ففي كل فنًّ من الفنون وعلم من العلوم نرى فيه أهل الذكر، الذين اشتغلوا في ليلهم ونهارهم على حفظه بتعلمه وتعليمه للآخرين، حتى وصلت لنا علوم الشريعة المختلفة دون انتقاص، وكان منها علم التجويد.

وهذا العالم الذي تخصص في أحد هذه العلوم وعرف دقائقه وخباياه، وعرف حاجة الناس إليه، فإن هذا العلم يكون له فرض عين يأثم إذا لم يعلمه للناس وينشره بين المسلمين إن لم يكن غيره يقوم بذلك.

قال الإمام السيوطي[cvi]: "اعلم أن حفظ القرآن فرض كفاية على الأمة، صرَّح به الجرجاني في "الشافي" والعبادي وغيرهما. قال الجويني: والمعنى فيه ألا ينقطع عدد التواتر فيه فلا يتطرق إليه التبديل

والتحريف، فإن قام بذلك قوم يبلغون هذا العدد سقط عن الباقين، وإلا أثم الكل، وتعليمه أيضاً فرض كفاية وهو من أفضل القرب ففي الصحيح (خيركم من تعلم القرآن وعلمه)[cvii] .)).

وقال الإمام علي القاري[cviii]: ((لا خلاف في أنه ـ أي علم التجويد ـ فرض كفاية، والعمل به فرض عين في الجملة على صاحب كل قراءة ورواية، ولو كانت القراءة سنة)).

فكلامه صريح في أنه من فروض الكفاية التي لو قام بها البعض سقط عن الباقين، ويكون فرض عين على من تخصص فيه أي صاحب كل قراءة ورواية، وإن كان تعلمه وقراءته لعامة المسلمين سنة.

معنى بيت الجزري في حكم تعلم التجويد

إن علماءنا الكرام على مر تاريخنا لم يقصروا في خدمة كتاب الله تعالى وعلومه، ومن بين هذه العلوم علم التجويد، فكان في كل عصر من يحمل عبء تعلمه وتعليمه والتأليف فيه وتحقيق مسائله حتى غدت لدينا مكتبة في علم التجويد لا يحصى عدد كتبها والمؤلفات فيها، منها المطول ومنها المختصر، ومنها النثر ومنها النظم، ومنها المتن ومنها الشرح ومنها الحاشية، فلم يتركوا مسألة من مسائله إلا فصلوا فيها الكلام، وأزاحوا عنها اللثام.

لكن المطالع لكتبهم لا يجد منها تعرضاً لحكم تعلم التجويد كالقرطبي (ت461هـ)[cix] والعطار (ت569هـ)[cx] إلا البيت الذي ذكره الجزري وما شرحه الشراح له، وسيأتي ذكر ذلك؛ ولعل سبب ذلك أنه حكمه أمر معلوم للخاصة والعامة لا يحتاج إلى ذكر، وهذا لا يكون إلا إذا كان حكم تعلم سنة ومستحب، فهذا الحكم لا يحتاج لنصب الدليل؛ لأن فعل الرسول ε لذلك كما معلوم عند كل مسلم يكفي لإثبات مثل هذا الحكم، أما لو كان واجباً وفرضاً لاحتاج منه بيان ذلك وإقامة الأدلة والحجج والبراهين لما قالوا، ولكن هذا لم يحصل، فكان ما قلنا.

وكل كتب المعاصرين في هذا العلم عالة على الكتب القديمة، إلا أنهم عرضوا مادة كتبهم بطريقة عصرية وعبارة إنشائية سهلة توافق ذوق أهل هذا الزمان الذين هجروا العلم والعلماء، فتفاضلوا فيما بينهم بالقدرة على العرض والتمكن من العلم وكثرة مراجعة الكتب القديمة، وعلم التجويد من العلوم التي نضجت واحترقت فلم يبق فيها زيادة للمستزيد؛ إلا أن هذه الكتب المعاصرة أضافت قبل الكلام عن

أحكام علم التجويد مباحث متعلقة فيه كتعريفه وغايته ونسبته واستمداده وحكمه وموضوعه وواضعه وثمرته.

والذي يهمنا من هذه المباحث هو ما يتعلق بموضوعنا، وهو حكم تعلم التجويد، وقد توافقت كتب المعاصرين على وجوبه وفرضه على كل مسلم يقرأ القرآن، ونهضوا لذكر الأدلة التي توافق مدّعاهم، وسيأتي ذكرها والرد عليها، وقد كان من بينها بيت الجزري τ، ولكثرة الاحتجاج به، وطول الكلام عليه، وحمله على غيره معناه أفردت هذا المبحث للكلام عليه.

قال الجزري τ في ((المقدمة الجزرية))[cxi] و((طيبة النشر في القراءات العشر))[cxii]:

والأخــــذ بالتجويـــد حـــتم لازم
مــــن لم يجــــود القــــرآن أثم
لأنــــه بــــه الإلــــه أنــــزلا
وهكــــذا منــــه إلينــــا وصــــلا

احتج كثير من المعاصرين بكلام الجزري هذا على وجوب تعلم التجويد، وفرضيته على كل مسلم يقرأ القرآن، وهذا الاحتجاج والفهم غير مسلم ويمكن الرد عليه من وجوه، منها:

الأول: أن الأخذ بالبيت الأول على ظاهره لا يمكن؛ إذ فيه إلزام لكل مسلم كبيرٍ أو صغيرٍ، قارئ أو غير قارئ بتطبيق التجويد في قراءته، وهذا الأمر غير متحصّل لكثيرين كالصغير وغير القارئ، وحتى لكثير من القارئين؛ إذاً فلا بد لزاماً أن يكون هذا الظاهر غير مراد عند الناظم، فما المراد إذاً؟

هل نحمله بما تمليه علينا أنفسنا ونجعله لزاماً على كل مَن يقرأ القرآن، ومن أين لنا الدليل على هذا التفريق بين القارئ وغير القارئ، فالأولى لنا أن نحمل كلامه ومراده مع ما يتوافق مع علماء الأمة ومع ما يدل عليه الدليل الجلي، من أنه حتم ولازم ويأثم بالتقصير فيه من تصدى لتعلمه، وصار بحقه فرض عين؛ لقيامه بمسؤولية حفظ هذا العلم ونشره بين المسلمين، كما سبق الكلام، وهو ما يتوافق مع الأدلة التي سقناها فيما مر.

الثاني: إن الجزري[cxiii] تعرض لمسألة الإثم في قراءة القرآن، وحملها على من لا يصحح ألفاظ القرآن، ويقرأها قراءة عربية فصيحة، لا على من يرتله ويجوده، فقال: ((ولا شك أن الأمة كما هم متعبدون بمعاني القرآن وإقامة حدوده، متعبدون بتصحيح ألفاظه وإقامة حروفه على الصفة المتلقاة من أئمة القراءة المتصلة بالحضرة النبوية الأفصحية العربية

التي لا تجوز مخالفتها ولا العدول عنها إلى غيرها. والناس في ذلك بين محسن مأجور ومسيءٍ آثم أو معذور، فمن قدر على تصحيح كلام الله تعالى باللفظ الصحيح العربي الفصيح، وعدل إلى اللفظ الفاسد العجمي أو النبطي القبيح استغناءً بنفسه واستبداداً برأيه وحدسه واتكالاً على ما ألف من حفظه واستكباراً عن الرجوع إلى عالم يوقفه على صحيح لفظة، فإنه مقصر بلا شك وآثم ... أما من كان لا يطاوعه لسانه، أو لا يجد من يهديه إلى الصواب بيانه، فإنه الله لا يكلف نفساً إلا وسعها... .

الثالث: أنه اختلف في اللفظ الوارد عن الجزري هل هو من لم يجود أم من لم يصحح، ويرجح لفظ: من لم يصحح لوجوه:

أولاً: أنه قد نبه الشراح لـ((مقدمة الجزرية))كشيخ الإسلام زكريا الأنصاري(cxiv)، والإمام علي القاري(cxv) على أنه في نسخة صحيحة: يصحح.

ثانياً: أنه في ((طيبة النشر في القراءات العشر))(cxvi) المطبوعة بشرح ابن الناظم بتحقيق الشيخ أنس مهرة في دار الكتب العلمية المثبت هو: لم يصحح، وليس: لم يجود.

ثالثاً: أن ابن الناظم عندما أراد شرح كلام والده قال(cxvii): أي من لم يصحح القرآن مع قدرة على ذلك فهو آثم عاص بالتقصير ... . ولا شكّ أن النسخة التي اعتمد عليها صحيحة، فوضح ابن الناظم في شرحه على من يكون تصحيح قراءة القرآن.

رابعاً: أن إثبات الإثم لمن لم يصحح القرآن هو المتوافق مع كلام الأئمة الأعلام، كما سبق.

الرابع: أن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري الشافعي(cxviii) بين أن مقصود الجزري في البيت فيمن يقع عليه الإثم بالذي يغير معنى الآيات بأن يعكسها مثلاً، أو لا يميز الحركات بأن يرفع المنصوب وينصب المرفوع ويجر المنصوب وهكذا، فقال: بأن يقرأ قراءة تخل بالمعنى أو الإعراب.

وكذلك فإن شيخ الإسلام زكريا(cxix) حمل مراد الجزري في (والأخذ بالتجويد حتم لازم) على أهل الاختصاص من القراء، إذ قدَّر بعده للقارئ؛ لأن الحكم ليس على إطلاقه لجميع الناس، وذلك بعد أن جعل: لازمٌ؛ تفسيراً: لحتم؛ بناءً على أنه عطف بيان(cxx).

الخامس: أن الإمام المحقق المقرئ المحدث الفقيه علي القاري الحنفي(cxxi) استظهر أن يكون التقدير في (والأخذ بالتجويد حتم لازم): وأخذ القارئ بتجويد القرآن حتم لازم. فوافق شيخ الإسلام في هذا التقييد بأهل الاختصاص وأن الحكم ليس على إطلاقه واختلف معه في التقديم والتأخير.

وقال: الأظهر أن المراد هنا بالحتم أيضاً الوجوب الاصطلاحي المشتمل على بعض أفراد الوجوب الشرعي لا الجمع بين الحقيقة والمجاز أو استعمال المعنيين بالاشتراك كما ذهب إليه الشراح من الشافعية، فإن اللحن على نوعين جلي وخفي:

فالجلي: خطأ يعرض للفظ ويخل بالمعنى والإعراب كرفع المجرور ونصبه ونحوهما، سواء تغير المعنى أم لا.

والخفي: خطأ يخل بالحرف كترك الإخفاء والقلب والإظهار والإدغام والغنة وكترقيق المفخم وعكسه ومد المقصور وقصر الممدود وأمثال ذلك، ولا شك أن هذا النوع مما ليس بفرض عين يترتب عليه العقاب الشديد، وإنما فيه خوف العقاب والتهديد.

وأما تخصيص الوجوب بقراءة القرآن كما ذكره بعض الشراح فليس مما يناسب المرام في هذا المقام. انتهى كلام الإمام علي القاري.

ووافق الإمامُ علي القاري الشيخَ زكريا الأنصاري في حمل الإثم على الإخلال بالمعنى أو الإعراب، فقال[cxxii]: بأن يقرأ قراءة تخل بالمعنى أو الإعراب كما صرح به الشيخ زكريا، خلافاً لما أخذه بعض الشراح منهم ابن المصنف على وجه العموم الشامل للحن الخفي، فإنه لا يصح، كما لا يخفى، وأغرب من هذا أن الشارح المصري ضعف قول الشيخ زكريا مع أنه شيخ الإسلام في مذهبه. ثم بين أن الأدلة التي ذكروها للجواب لا تدل على المدعى، كما مرَّ وسيأتي.

أدلة القائلين بوجوب تعلم التجويد مع الرد عليها

قبل ذكر أدلة الوجوب للتجويد فإنهم قسموا التجويد قسمين **فقالوا**:

للتجويد جانبان؛ نظري وعلمي:

1. فالنظري: يعني معرفة أحكام وقواعد علم التجويد وحفظها وفهمها.

وحكم هذا الجانب أن تعلمه فرض كفاية كسائر العلوم التي يحتاج إليها المسلمون، وهو من علوم الآلة أو الوسيلة.

2. والعملي: يعني القدرة على تطبيق القواعد التجويدية النظرية في أثناء تلاوة القرآن.

وحكم تلاوة القرآن بأحكام التجويد الوجوب العيني على كل قارئ للقرآن[cxxiii].

وهذا التقسيم المذكور لطيف يدركه كل مَن له مسكة عقل وإطلاع على علم التجويد، وليس فيه إشكال، ولكن المشكلة فيما بنوا عليه من التفريق في الحكم، فأين الدليل على هذا التفريق في الحكم

بينهما، بأن جعل الأول فرض كفاية والآخر فرض عين. مع أن الأدلة وعبارات الأئمة السابق ذكرها لم تفرق في ذلك، بل ساوت بينهما في الحكم.

أما الأدلة على وجوب التجويد:

فإنهم ذكروا أن حكم التجويد العملي: هو الوجوب العيني على كل من يريد قراءة القرآن الكريم أو شيء منه، وادعوا على أن لهذا الحكم أدلته من القرآن والسنة والإجماع. وسيتضح للقارئ الكريم بعد ذكر هذه الأدلة التي ذكروها أنها ليس لها دلالة فيها على ما ادعوه.

أولاً: القرآن؛ قوله تعالى: **[وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]** [المزمل: 4]، و**[وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً]**[الفرقان: 32].

ويمكن رد ذلك من وجوه:

الأول: أن هاتين الآيتين عقدت لهما فصلاً مستقلاً في بيان أقوال الصحابة والتابعين وأئمة المفسرين في معناهما وتفسيرهما والمقصود منهما، فلم نقف على كلام واحد منهم يصرح فيه بأن فيهما دلالة على الوجوب، بل أنهم لم يذكروا فيهما دلالة على أحكام التجويد، وإنما المقصود التبيين والتفصيل والتمهل والترسل والتؤدة في القراءة. وقد فصلنا الكلام هناك فلا حاجة للإعادة.

الثاني: أن كبار الأئمة وفقهاء الأمة وفي مقدمتهم الإمام الشافعي استأنسوا بالآية مع فعل الرسول ψ في الدلالة على الاستحباب والسنية في قراءة القرآن بالترتيل، ولم نقف على قول واحد منهم ذكر أن الآية تدل على الوجوب، وقد ذكرت فصلاً مستقلاً في ذكر أقوال الأئمة في المذاهب الأربعة في ذلك، وكيف أنهم نصوا على الاستحباب وذكروا الآية من أدلة ذلك، وزيادة التفصيل هناك.

الثالث: في تصريح الإمام علي القاري في عدم دلالة الآية على ذلك، إذ قال(cxxiv): "**[وَرَتِّل الْقُرْآن تَرْتِيلا]** عن مجاهد: أي ترسل فيه ترسلاً، والمعنى تمهل في المبنى ليتبين لك المعنى كما قال تعالى: **[وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ]**(cxxv) و**[لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ]**(cxxvi)، وعن الضحاك: انبذه حرفاً حرفاً. وعن ابن عباس τ: بيّنه تبييناً. وقال بعض العلماء: أي تلبَّث وتثبَّت في قراءته وافصل الحرف من الحرف الذي بعده ولا تستعجل،

فيتداخل بعض الحرف في بعض. **ولا يخفى أن الآية بهذه المعاني لا دلالة فيها على المدعى** . أي الوجوب ..

وكذا ما ذكره ابن المصنِّف من قوله سبحانه: **[وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ]**(cxxvii)، وغير المكث بالترتيل، وهو غير مستقيم بحسب التفسير والتأويل.

وكذا في قوله تعالى: **[وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً]** أي أنزلنا بالترتيل أي بالتجويد، فإنه أنزله بأفصح اللغات، بل معناه: بيناه تبييناً وفصلناه تفصيلاً كما دل عليه صدر الآية».

وقالوا: [وَرَتِّلِ] فعل أمر، وهو هنا للوجوب؛ لأن الأصل في الأمر أن يكون للوجوب ما لم تصرفه عنه قرينة، ولم توثر قرينة هنا تصرفه عن الوجوب إلى غيره فيبقى على الأصل وهو الوجوب.

ويمكن الجواب عن ذلك بوجوه منها:

الأول: هذا الإدعاء غريب للغاية، فقد مرَّ معنا أن المفسرين لم يفسروا هذه الآية في أنها تفيد أحكام التجويد، فكيف يدعى أن ما لا دلالة فيه على الحكم يفيد الأمر فيه الوجوب في ذلك الحكم.

الثاني: أنها مذكورة في آيات منسوخة كما نصَّ الطبري(cxxviii)، وقتادة(cxxix)، والزرقاني(cxxx)، وغيرهم، قال الزرقاني: «**[يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ. قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً. نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً]**(cxxxi)، فإنها منسوخة بقوله سبحانه في آخر هذه السورة: **[إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ ...]**الخ(cxxxii)، وبيان ذلك أن الآية الأولى أفادت وجوب قيامه من الليل نصفه أو أنقص منه قليلاً أو أزيد عليه، أما الثانية فقد أفادت أن الله تاب على النبي ε وأصحابه في هذا بأن رخَّص لهم في ترك هذا القيام المقدر ورفع عنهم كل تبعة في ذلك الترك، كما رفع التبعات عن المذنبين بالتوبة إذا تابوا ولا ريب أن هذا الحكم الثاني رافع للحكم الأول، فتعين النسخ».

الثالث: أنه ليس كل أمر يفيد الوجوب، بل قد يفيد غيرها من المعان كالاستحباب، مثل: **[فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً]**(cxxxiii)، والإرشاد، مثل: **[وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ]**(cxxxiv)، والتأديب، مثل: **[وَلا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ]**(cxxxv)، والإباحة، مثل:

[**كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَات**][cxxxvi]، وغيرها من المعاني: كالوعد والوعيد والامتنان والإنذار والإكرام والسخرية والتكوين والتعجيز والتسوية بين شيئين والاحتياط والدعاء والمسألة والالتماس والتمني والاحتقار والاعتبار والتنبيه والتحسير والتلهيف والتعبير والخبر والتحكيم والتفويض والتعجب والمشورة وقرب المنزلة والإهانة والتحذير والإخبار عما يؤول إليه أمرهم وإرادة الأمثال وإرادة الامتثال لأمر آخر[cxxxvii].

وقد وجدنا أئمة الفقهاء والعلماء الكبار حملوها من بين هذه المعاني العديدة على الاستحباب والسنية.

الرابع: أن هناك اختلافاً طويلاً عريضاً في كتب أصول الفقه في إفادة الأمر المطلق عن القرينة، هل يفيد الوجوب أم الندب أم التوقف أم الطلب أم الإباحة أم التفصيل بين أوامر الله تعالى وأوامر الرسول ε أم الاشتراك بين الوجوب والندب أم الاشتراك بين الوجوب والندب والإباحة أم الاشتراك بين الوجوب والندب والإباحة والإرشاد والتهديد أم الاشتراك بين الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم أم الاشتراك بين التعجيز والتكوين أم الاشتراك بين جميع الوجوه أم الاقتضاء أم لا يدل على شيء[cxxxviii].

ثانياً: السنة:

فقد ذكروا الأحاديث التي سبق أن سقناها في المبحث الخاص بالأحاديث الواردة في الترتيل، فبالإمكان الرجوع إليها، ولا حاجة إلى تكرار ذكرها هنا.

وهي أيضاً لا تفيد شيئاً مِمَّا ادَّعوه؛ إذ مجمل ما ورد في الأحاديث أن الرسول ε كان يقرأ القرآن وهو يراعي أحكام التجويد، ويرغب في ذلك وفي تحسين الصوت في القراءة، وهذا الأمر ثابت بالقطع المتمثل بالتواتر الوارد في القراءات القرآنية المشهورة، فهي كلها مأخوذة عن الرسول ε بالهيئة التي هي عليها من الأحكام والتجويد وغيرها، وعليه فلا شيء جديد في الأحاديث فيما نريد سوى الاستئناس بها مع هذا التواتر في كيفية قراءة الرسول ε، والترغيب في الترتيل وتحسين الصوت.

وكذلك فإن الشراح كالنووي والعيني وابن حجر والسهارنفوري وغيرهم ممن شرحوا كتب السنن في شرحهم لتلك الأحاديث فلم يذكروا أن فيها دلالة على الوجوب، وقد ذكرت نبذاً من كلامهم عليها؛ لتفسير بعض المعاني الواردة فيها، وليطلع القارئ الكريم على عدم تطرقهم لما ادعاه المعاصرون، ومَن أراد زيادة الإطلاع يمكنه أن يراجعها.

ثالثاً: الإجماع:

ادعوا: أنه قد أجمعت الأمة من عهد نزول القرآن إلى وقتنا هذا على وجوب قراءة القرآن قراءة مجوَّدة سليمة من التحريف، بريئة من الزيادة والنقص، مراعىً فيها ما يجب مراعاته في القراءة من القواعد والأحكام، لا خلاف بين المسلمين في كل عصر. وأن نقل القرآن بأصواته وحركاته وسكناته وهيئاته ومده وإدغامه على مر العصور؛ ليؤكد اتفاق المسلمين من عهد الصحابة ومن بعدهم إلى يومنا هذا على قراءة القرآن الكريم مرتلاً مجوداً، ولا شكّ أن الصحابة قد قرؤوه بهذه الصورة تلقياً عن رسول الله ε.

ويمكن الجواب عن كلامهم هذا بما يلي:

الأول: أنهم لم يستطيعوا أن يذكروا اسم عالم واحد من العلماء الكبار الذي عهد عنهم نقل الإجماعات في كتبهم في أنه نص على إجماع الأمة على الوجوب.

الثاني: أن ما ذكروه من الكلام لا خلاف فيه، ولكن الخلاف في أن هذا الحفظ الذي عهد من الأمة للقرآن بكل أحكامه، ومنها التجويد، هل يدل على الوجوب؟ فإذا كان كلامهم صحيحاً فإن ما وصل إلينا من أفعال الرسول ε والصحابة، وقد حافظت الأمة على هيئته فهو واجب، بناءً على ما ذكروا، وعليه فلا يوجد من أفعال الرسول ε والصحابة ما يفيد غير الوجوب كالسنة والاستحباب، وهذا لم يقل به أحد، ولا يمكن أن يقول به أحد من العقلاء؛ لأنه ينتقض بالتفصيل الوارد في أفعال الرسول ε والصحابة ψ بين واجب وسنة ومستحب ومباح وغيرها في جميع كتب الشريعة.

الثالث: أنه قد نقل الإجماع على عكس ما ادعوه، فقد ذكر الإمام المحدث الفقيه محيي الدين النووي الإجماع على سنية واستحباب الترتيل كما سبق في فصل الإجماع.

الرابع: أنه ينتقض الإجماع الذي ادعوه بنصّ أئمة المذاهب والعلماء والفقهاء على سنية واستحباب الترتيل كما مر في فصل أقوال الأئمة والفقهاء في استحباب الترتيل.

الخاتمة:

بعد عرض الآيات والأحاديث والآثار التي استدل فيها في مسألة حكم التجويد تبيَّن أنها تفيد سنية واستحباب التجويد قراءة وتعلماً، وأنها لا ترقى للدلالة على الوجوب والفرضية الذي يحتاج إلى أمر بالفعل مع منع ونهي عن الترك بترتيب عقاب عليه، وهذا لم يتوفر فيما ورد من النصوص في هذه المسألة، بل غاية ما فيها هو الترغيب، وهذا يستفاد منه السنية والاستحباب، كما فصلنا هذا في تمهيد هذا البحث.

واقتصار إفادة هذه النصوص على السنية والاستحباب هو ما ذهب إليه أئمة الدين وفقهاء الملة كما سبق في فصل أقوال الأئمة، وليس هذا فحسب بل نص الإمام النووي على الإجماع في السنية في هذه المسألة كما مر في فصل الإجماع.

وتزداد النفس اطمئناناً إلى هذا الحكم في هذه المسألة بعد أن ذكرت أدلة القائلين بالوجوب من المعاصرين وبعض من حمَّل بيت الجزري في ((المقدمة الجزرية)) ما لا يحتمل من الشراح، وتفنيدها دليلاً دليلاً وبيان أنه لا وجه للاستدلال فيه لمن دقق النظر، وأمعن الفكر.

وهناك أمر ينبغي التنبيه عليه وهو أن القول بسنية واستحباب قراءة القرآن بالترتيل وتعمله ليس انتقاصاً من القرآن الكريم وحفظه وحقه علينا، فإن مَن عنده الرغبة والهمة في تعلمه وترتيله تزداد عندما يعلم بأن قراءته ε كانت هكذا، وترغيبه في ذلك، ووعده بالأجر العظيم لمن يتقن قراءة القرآن ويعطيه حقه من تمام المد والإدغام والإخفاء وغيرها وجعله مع السفرة الكرام البررة، ولا شك أنها منزلة عالية يرغب فيها كل من علمها، وكذلك وعده ε للمسلم بالارتقاء والصعود في الجنة بقراءته المتقنة المجودة وحفظه.

كما أن في القول بالوجوب والفرضية تأثيم للمسلمين من حيث يعلمون أو لا يعلمون؛ إذ المسلم لا يعذر في دار الإسلام بمعرفة أحكام الشريعة، ومن علم أنه واجب وقصَّر في التعلم لحقه الوزر؛ لأنه لم يقم بأوامر الله تعالى، وإن كان هذا العلم مخالفاً للواقع من الاستحباب والسنية.

وكم هم الذي يتقنون قراءة القرآن ويراعون أحكام ترتيله، إنهم فئة ضئيلة جداً، والباقون يقرؤون القرآن بلا إجادة لتجويده، فحالهم على هذا القول الإثم والوزر العظيم؛ لعدم قيامهم بما وجب عليهم.

فانظر رحمني ورحمك الله كم في هذا الحكم من تحميل للمسلمين ما لا يطيقون وتأثيمهم من حيث يشعرون ولا يشعرون، وكم في الحكم بالاستحباب والسنية من رفع الحرج عن المسلمين **[لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا]** (cxxxix)، وإبعاد الوزر عنهم، ورفع للهمم وترغيب للمسلمين بالإقبال على تعلم كتاب الله تعالى وإتقانه.

الهوامش

([i]) ينظر: ((المنير في أحكام التجويد))(ص12)، ((كفاية المستفيد في فن علم التجويد))(ص5)، ((المرشد في علم التجويد))(ص37)، و((الميسر المفيد في علم التجويد))(ص8)، و((حق التلاوة))(ص14)، و((الملخص المفيد في علم التجويد))(ص10)، و((هداية القاري إلى تجويد كلام الباري))(ص47)، و((النبع الريان في تجويد كلام الرحمن))(ص29)، و((دروس مهمة في شرح الدقائق المحكمة))(ص89)، و((بغية الكمال شرح تحفة الأطفال))(51-64)، و((مختصر فتح الرحمن العظيم)) (ص33، 99-101)، وغيرها.

(ii) ينظر: ((كيف تجود القرآن وترتله ترتيلا))(ص13)، و((تجويد القرآن الكريم: أسسه وتطبيقاته ورموز ضبطه))(ص25)، ((شرح طيبة النشر))(ص35)، و((السلسبيل الشافي في أحكام التجويد الوافي))(ص80-81)،وغيرها.

(iii) هذا ما فصَّله الإمام صدر الشريعة في ((التوضيح))(2: 248-251)، وانظر: ((فواتح الرحموت))(1: 57)، وغيره.

(iv) هذا ما بيَّنه الإمام الغزاليّ في ((المستصفى)) (1: 65)، وغيره.

(v) في ((القاموس))(3: 392).

(vi) في ((اللسان))(2: 1578).

(vii) في ((معجم مفردات القرآن))(ص192).

(viii) ينظر: ((المعجم المفهرس))(ص381).

(ix) في سورة المزمل الآية (3).

(x) ينظر: ((تفسير الطبري))(29: 127)، ((الدر المنثور))(8: 313)، ((تفسير البغوي))(4: 407)، ((المصنف))(2: 402)، ((أحكام الجصاص))(701/3)،

(xi) ينظر: ((الدر المنثور))(8: 313)

(xii) ينظر: ((تفسير القرطبي))(19: 38).

(xiii) ينظر: ((تفسير القرطبي))(19: 37).

(xiv) ينظر: ((تفسير الطبري))(29: 126)، ((الدر المنثور))(8: 314)، ((المصنف))(2: 402)، ((أحكام الجصاص))(701/3)،

(xv) ينظر: ((تفسير الطبري))(29: 126)، ((الدر المنثور))(8: 314)، ((تفسير البغوي))(4: 407)

(xvi) ينظر: ((أحكام الجصاص))(701/3)،

(xvii) ينظر: ((تفسير القرطبي))(19: 37).

(xviii) ينظر: ((تفسير الطبري))(29: 126)، ((الدر المنثور))(8: 314)، ((تفسير البغوي))(4: 407)

(xix) ينظر: ((تفسير الطبري))(29: 127)،

(xx) ينظر : ((الدر المنثور))(8: 314)،

(xxi) ينظر: ((الدر المنثور))(8: 314)،

(xxii) ينظر: ((الدر المنثور))(8: 314)،

(xxiii) ينظر: ((تفسير القرطبي))(19: 37).

(xxiv) في ((تفسير الطبري))(29: 126).

(xxv) في ((مفاتح الغيب))(15: 797).

(xxvi) في ((التبيان في غريب القرآن))(ص431).

(xxvii) في ((المحرر الوجيز))(5: 387).

(xxviii) في ((تفسير البيضاوي))(5: 405)

(xxix) في ((تفسير النسفي))(4: 303).

(xxx) في ((تفسير القرطبي))(19: 37).

(xxxi) في ((تفسير ابن كثير))(4: 435).

(xxxii) في ((التسهيل))(2: 157).

(xxxiii) في ((فتح القدير))(5: 316).

([xxxiv]) في ((روح المعاني))(19: 15-16).
([xxxv]) في ((التحرير والتنوير))(29: 260).
([xxxvi]) في سورة الفرقان الآية (32).
([xxxvii]) ينظر: ((تفسير البغوي))(3: 368)، ((تفسير أبي السعود))(6: 216)،
([xxxviii]) ينظر: ((تفسير البغوي))(3: 368)، ((تفسير أبي السعود))(6: 216)،
([xxxix]) ينظر: ((تفسير البغوي))(3: 368)، ((تفسير أبي السعود))(6: 216)،
([xl]) ينظر: ((تفسير الطبري))(11:19)،
([xli]) ينظر: ((تفسير الطبري))(11:19)،
([xlii]) ينظر: ((تفسير الطبري))(11:19)،
([xliii]) ينظر: ((تفسير الطبري))(11:19)،
([xliv]) في ((تفسير الطبري))(11: 19).
([xlv]) في ((تفسير أبي السعود))(6: 216).
([xlvi]) في ((تفسير البيضاوي))(4: 217).
([xlvii]) في ((تفسير الواحدي))(2: 778).
([xlviii]) في ((تفسير القرطبي))(13: 29)
([xlix]) في ((تفسير الجلالين))(1: 474).
([l]) في ((تفسير النسفي))(3: 168)
([li]) ((صحيح البخاري))(4: 1924).
([lii]) من سورة المزمل، الآية (4).
([liii]) من سورة الاسراء، الآية(106).
([liv]) أي يقرأ بسرعة من غير تأمل كما ينشد الشعر، وأصل الهذ سرعة الدفع. ينظر: ((فتح الباري))(8: 708).
([lv]) في ((فتح الباري))(8: 707).
([lvi]) أي ابن مسعود τ كما في ((فتح الباري))(8: 708).
([lvii]) في ((فتح الباري))(8: 707).
([lviii]) من سورة القيامة، الآية(16).
([lix]) من سورة القيامة، الآية (1).
([lx]) من سورة القيامة، الآية(16، 17).
([lxi]) في ((عمدة القاري))(20: 54).
([lxii]) في ((فتح الباري))(8: 709).
([lxiii]) في ((صحيحه))(4: 1924).
([lxiv]) في ((صحيح البخاري))(4: 1924)، ((سنن أبي داود))(2: 73)، و((سنن البيهقي الكبير))(2: 52)،
([lxv]) في ((إرشاد الساري))(7: 481).
([lxvi]) في ((شرح صحيح مسلم))(6: 321).
([lxvii]) في ((صحيح مسلم))(6: 325)، وغيره.
([lxviii]) في ((شرح صحيح مسلم))(6: 326).

([lxix]) في ((صحيح مسلم))(1: 507)، و((صحيح ابن خزيمة))2: 238)، و((صحيح ابن حبان))(6: 253،318)، و((المجتبى))(3: 223)، و((موطأ مالك))(1: 137)، و((جامع الترمذي))(2: 212)، وقال: حسن صحيح.

([lxx]) في ((جامع الترمذي))(5: 182), و((صحيح ابن خزيمة))(2: 188)، و((المستدرك))(1: 453)، و((سنن النسائي))(1: 349)، وغيرها.

([lxxi]) في ((سنن أبي داود))(4: 37)، و((مسند أحمد))(6: 302)، و((سنن البيهقي الكبير))(2: 44)، و((سنن الدارقطني))(1: 312)، وقال: إسناده صحيح، وكلهم ثقات..

([lxxii]) من سورة التوبة، من الآية (60).

([lxxiii]) في سنن سعيد بن منصور(5: 257)، و ((معجم الطبراني الكبير))(9: 137)، قال الهيثمي في ((مجمع الزوائد))(7: 155): رجاله ثقات.

([lxxiv]) ينظر: ((بغية الكمال))(ص55).

([lxxv]) في ((سنن أبي داود))(2: 73)، و((جامع الترمذي))(5: 177)، وقال: حسن صحيح..

([lxxvi]) ينظر: ((بذل المجهود في حل سنن أبي داود))(7: 304).

([lxxvii]) في ((صحيح ابن حبان))(3: 25)، و((صحيح ابن خزيمة))(3: 26)، و((المستدرك))(1: 761)، و((سنن أبي داود))(2: 74)، وغيرها.

([lxxviii]) في ((صحيح البخاري))(6: 2737)، و((صحيح ابن حبان))1: 327)، وغيرهما.

([lxxix]) في ((أحكام القرآن للجصاص))(3: 307-308).

([lxxx]) في ((الجوهرة النيرة شرح القدوري))(1: 42).

([lxxxi]) في ((فتح القدير))(1: 225).

([lxxxii]) في ((المنتقى شرح الموطأ))(1: 346).

([lxxxiii]) في ((الأم))(1: 132).

([lxxxiv]) وينظر: ((أحكام القرآن للشافعي))(1: 63).

([lxxxv]) في ((المجموع شرح المهذب))(3: 362-363).

([lxxxvi]) في (المجموع))(2: 190-191).

([lxxxvii]) في ((تفسير ابن كثير))(4: 435).

([lxxxviii]) في ((حاشيته على تحفة المحتاج))(10: 219).

([lxxxix]) في ((أسنى المطالب شرح روض الطالب)) لشمس الدين المقري اليمني(1: 63).

([xc]) في ((فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب)) لزكريا الأنصاري(1: 401).

([xci]) في ((الإتقان في علوم القرآن))(1: 282).

([xcii]) في ((المغني))(1: 286).

([xciii]) في ((الآداب الشرعية والمنح المرعية))(2: 311).

([xciv]) في ((غذاء الألباب))(1: 398).

([xcv]) في ((كشاف القناع عن متن الإقناع)) لشرف الدين المقدسي الحجازي المتوفى (960هـ) (1: 336-338).

([xcvi]) في ((كشاف القناع))(1: 431).

([xcvii]) في ((مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى)) لمرعي الكرمي المتوفى سنة (1033هـ) (1: 430).

([xcviii]) في ((المطالب))(1: 601).

(xcix) (13: 254،33: 36).

(c) في ((الموسوعة الفقهية الكويتيه))(13: 254 ـ 255).

(ci) ينظر: ((المستصفى))(1: 173)، و((الإرشاد))(71)، و((الميزان))(2: 710)، و((مسلم الثبوت))(2: 211)، وغيرها.

(cii) في ((التبيان في آداب حملة القرآن))(ص45).

(ciii) في ((المجموع)) (3: 362).

(civ) الحجر:9.

(cv) التوبة:122.

(cvi) في ((الاتقان))(1: 264).

(cvii) في ((صحيح البخاري))(4: 1919)، و((صحيح ابن حبان))(1: 324)، و((جامع الترمذي))(5: 173)، وغيرها.

(cviii) في ((المنح الفكرية))(ص19).

(cix) في الموضح في التجويد ص57-65، فإنه فصل الكلام في اللحن الجلي والخفي دون أن يذكر حكم تعلم التجويد.

(cx) في التمهيد (ص62-148) فإنه تكلم عن تعريف التجويد وأحاديث تزيين الصوت بالقراءة، والتغني بالقرآن، وتفسير الآيات الواردة في الترتيل، ولم يذكر حكم تعلم التجويد.

(cxi) ((المقدمة الجزرية)) بشرح زكريا الأنصاري (ص87).

(cxii) ((طيبة النشر)) بشرح ابن الناظم (ص35).

(cxiii) في ((النشر في القراءات العشر))(1: 210-211).

(cxiv) في ((الدقائق المحكمة))(ص89).

(cxv) في ((المنح الفكرية)) (ص19).

(cxvi) ((طيبة النشر))(ص35).

(cxvii) في ((شرح الطيبة))(ص35).

(cxviii) في ((الدقائق المحكمة شرح المقدمة الجزرية))(ص90).

(cxix) في ((الدقائق المحكمة))(ص89).

(cxx) في ((المنح الفكرية))(ص19).

(cxxi) في ((المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية))(ص19).

(cxxii) في (ص19).

(cxxiii) ينظر: ((المنير في أحكام التجويد))(ص9-10).

(cxxiv) في ((المنح الفكرية))(ص20).

(cxxv) طه: 114.

(cxxvi) القيامة: 16.

(cxxvii) الاسراء: 106.

(cxxviii) في ((تفسير الطبري))(29: 126).

(cxxix) في ((الناسخ والمنسوخ))(ص50).

(cxxx) في ((مناهل العرفان))(2: 193).

(cxxxi)المزمل:1-4.

([cxxxii]) المزمل:20.
([cxxxiii]) النور: 33.
([cxxxiv]) الطلاق: 2.
([cxxxv]) البقرة: 237.
([cxxxvi]) المؤمنون: 51.
([cxxxvii]) وزيادة التفصيل في "البحر المحيط"(2: 357-363)، و"الأحكام" للآمدي(1: 132)، و"منهاج الأصول"(2: 245)، و"الوجيز"(139-142)، و"جمع الجوامع"(1: 372)، و"مفتاح الوصول إلى علم الأصول"(1: 276)، و"إرشاد الفحول"(ص97)، و"مفتاح الأصول إلى بناء الفروع على الأصول"(21-22)، و"النهي وأثره في الفقه"(ص2)، و"تقريب الوصول إلى علم الأصول"(ص83)، و"شرح البدخشي"(2: 19-19)، و"ميزان الأصول"(1: 206)، و"أصول الفقه" للزحيلي(1: 220)، و"أصول الفقه" للخضري (ص195).
([cxxxviii]) وزيادة التفصيل والبيان وبسط الأدلة في "البحر المحيط"(2: 370)، و"شرح الإبهاج"(2: 25)، و"نهاية السول"(2: 253)، و"المستصفى"1: 419)، و"التهميد"(1: 147)، و"كشف الأسرار"(1: 53)، و"شرح البدخشي"(2: 24)، و"مفتاح الوصول"(1: 272)، و"إحكام الفصول"(1: 79)، و"شرح اللمع"(1: 124)، و"المحصول"(2: 66)، و"حاشية الدمياطي"(9)، و"قرة العين)(ص23)، و"الناظر وجنة المناظر"(90-125)، و"تقريب الوصول"(82)، وغيرها.
([cxxxix]) البقرة: 286.

المراجع

1. القرآن الكريم.
2. الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي (756هـ) وولده تاج الدين السبكي (ت771هـ). دار الكتب العلمية. بيروت.
3. إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي. ت: د. عبد الله الجبوري. مؤسسة الرسالة. ط1. 1989م.
4. أحكام القرآن لأحمد بن علي الرازي الجصاص (ت370هـ). دار الفكر.
5. الإحكام في أصول الفقه لسيف الدين الآمدي. مؤسسة الحلبي. 1967م.
6. الآداب الشرعية والمنح المرعية لمحمد بن مفلح المقدسى الحنبلي (ت673هـ). مؤسسة قرطبة.
7. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري لأحمد بن محمد القسطلاني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1323هـ.
8. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني. دار الفكر.
9. أسنى المطالب شرح روض الطالب لإسماعيل بن المقري اليمني. دار الكتاب الإسلامي.
10. أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهب الزحيلي. دار الفكر. ط1. 1986م.
11. أصول الفقه الإسلامي لمحمد الخضري بك. دار القلم. بيروت. ط1. 1987م.
12. الأم لمحمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ). دار المعرفة. بيروت ط2. 1393هـ.

13. الاتقان في علوم القرآن لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ). دار الكتب العلمية. بيروت.
14. البحر المحيط في أصول الفقه لمحمد بن بهادر الزركشي (ت794هـ). ت: د. عمر الأشقر. ط1. 1989م. الكويت.
15. بذل المجهود في حل أبي داود للعلامة خليل أحمد السهارنفوري(ت 1346هـ). دار الكتب العلمية. بيروت.
16. بغية الكمال شرح تحفة الأطفال لأسامة بن عبد الوهاب. مكتبة التوعية الإسلامية. مصر. ط1. 1410هـ.
17. التبيان في آداب حملة القرآن ليحيى بن شرف النووي. الوكالة العامة للتوزيع. دمشق . ط1. 1403هـ .
18. التبيان في تفسير غريب القرآن لأحمد بن محمد الهائم (ت815هـ). د. فتحي الدابولي. دار الصحابة للتراث بطنطا. القاهرة. ط1. 1992م.
19. تجويد القرآن الكريم: أسسه وتطبيقاته ورموز ضبطه.للشيخ عامر سعيد. الكويت.
20. التسهيل لعلوم التنزيل لمحمد بن أحمد بن جزيء الكلبي 741-793هـ، دار الفكر.
21. تفسير ابن كثير لإسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ت774هـ، دار المفيد، بيروت.
22. تفسير البيضاوي للقاضي البيضاوي (ت685هـ). دار صادر. مع حاشية الشهاب.
23. تفسير الجلالين لجلال الدين المحلي والسيوطي. دار الحديث. القاهرة. ط1.
24. تفسير الطبري لمحمد بن جرير الطبري (ت310هـ). دار الفكر. بيروت. 1405هـ.
25. تفسير القرطبي لمحمد بن أحمد القرطبي (ت671هـ). ت: أحمد البردوني. دار الشعب. القاهرة.ط2. 1372هـ.
26. تفسير النسفي لعبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت701هـ).
27. تقريب الوصول إلى علم الأصول لأبي قاسم محمد بن أحمد بن جزيء (ت741هـ). ت: د. عبد الله الجبوري. 1990م. بغداد.
28. التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكوذاني (ت510هـ). ت: مفيد أبو عمشه. جامعة أم القرى. السعودية.
29. التمهيد في معرفة التجويد للحسن العطار (ت569هـ) ت: د. غانم قدوري. ط1. 1420. دار عمار. عمان.
30. التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي (ت747هـ). دار الكتب العربية الكبرى. 1327هـ.
31. جامع الترمذي لمحمد بن عيسى (279هـ). ت: أحمد شاكر. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
32. جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب السبكي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. 1937. مصرز
33. الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري لأبي بكر بن علي بن محمد الحَدَّادِيّ (ت800هـ). المطبعة الخيرية. ط1. 1322هـ.
34. حاشية الدمياطي على شرح جلال الدين المحلي على الورقات في أصول الفقه لإمام الحرمين عبد الملك الجويني. 1331هـ.

35. حاشيته ابن القاسم العبادي على تحفة المحتاج. دار إحياء التراث العربي.
36. حق التلاوة لحسني شيخ عثمان. دار العدوي. عمان. ط3. 1401هـ.
37. الدر المنثور لعبد الرحمن السيوطي (ت911هـ). دار الفكر. بيروت. 1993م.
38. دروس مهمة في شرح الدقائق المحكمة في شرح المقدمة الجزرية في الأحكام التجويدية لسيد لاشين أبو الفرح. إدارة تحفيظ القرآن الكريم. المدينة المنورة. ط1. 1422هـ.
39. الدقائق المحكمة شرح المقدمة الجزرية لأبي يحيى زكريا الأنصاري. الطبعة الأخيرة. 1367هـ. مطبعة مصطفى البابي. مصر.
40. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لمحمود الألوسي (ت1270هـ). دار إحياء التراث. بيروت.
41. السلسلبيل الشافي في أحكام التجويد الوافي لعثمان سعيد حسن سمور، ت: أحمد حسين علي. ط3. 1407هـ.
42. سنن أبي داود لسليمان بن أشعث السجستاني (ت275هـ) .ت: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الفكر. بيروت.
43. سنن البَيْهَقِي الكبير لأحمد بن الحسين بن علي البَيْهَقِي(ت458هـ). ت: محمد عبد القادر عطا. 1414هـ. مكتبة دار الباز. مكة المكرمة.
44. سنن الدَّارَقُطْنِي لعلي بن عمر الدَّارَقُطْنِي (ت385هـ). ت: السيد عبد الله هاشم. دار المعرفة. بيروت. 1386هـ.
45. سنن النَّسَائيّ الكبرى لأحمد بن شعيب النَّسَائِي (ت303هـ). ت: د.عبد الغفار البنداوي وسيد كسروي حسن .ط1. 1411هـ. دار الكتب العلمية . بيروت.
46. سنن سعيد بن منصور لسعيد بن منصور (ت227). ت: د.سعد أل حميد. دار العصيمي. الرياض. ط1. 1414هـ.
47. شرح البدخشي مناهج العقول على منهاج الوصول في علم الأصول لمحمد بن الحسن البدخشي. دارالكتب العلمية. بيروت. ط1. 1984هـ.
48. شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي. ت: عبد المجيد التركي. ط1. 1988م. دار المغرب الإسلامي.
49. شرح صحيح مسلم ليحيى بن شرف النووي (ت676). ط2. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
50. شرح طيبة النشر في القراءات العشر لشهاب الدين أحمد بن محمد الجزري (ت825هـ). ت: أنس مهرة. دار الكتب العلمية. بيروت.ط1. 1418هـ.
51. صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان لمحمد بن حِبَّان التميمي(354هـ). ت: شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط.2. 1414هـ.
52. صحيح ابن خزيمة لمحمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (ت311هـ).ت: د.محمد مصطفى الأعظمي. 1390هـ. المكتب الإسلامي. بيروت.

53. صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل الجعفي البُخَارِيّ (ت256هـ). ت: د.مصطفى البغا. ط3. 1407هـ. دار ابن كثير واليمامة . بيروت.
54. صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج القُشَيْرِيّ النَّيْسَابوريّ (ت261هـ). ت: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
55. طيبة النشر في القراءات العشر للجزري. ت: أنس مهرة. دار الكتب العلمية. بيروت.ط1. 1418هـ.
56. عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين محمدو بن أحمد العيني (ت855هـ). دار إحياء التراث العربي. بيروت.
57. غذاء الألباب شرح منظومة الآداب لمحمد بن أحمد السفاريني. مؤسسة قرطبة.
58. فتح الباري شرح صحيح البُخَاري لأحمد بن علي ابن حَجَر العَسْقَلانِي (ت852هـ). ت: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب. 1379هـ. دار المعرفة. بيروت.
59. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير لمحمد بن علي الشوكاني. دار الفكر. بيروت.
60. فتح القدير للعاجز الفقير على الهداية لمحمد بن عبد الواحد ابن الهمام (ت861هـ). دار إحياء التراث العربي. بيروت.
61. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب وهو "حاشية الجمل على شرح المنهج" لسليمان الجمل. دار الفكر.
62. فواتح الرحموت بشرح مُسَلَّم الثُّبُوت لعبد العلي محمد بن نظام الدِّين الأَنْصَارِيّ. دار العلوم الحديثة. بيروت.
63. القاموس المحيط والقابوس الوسيط الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط لطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت817هـ). مؤسسة الرسالة. ط2. 1407هـ.
64. قرة العين بشرح ورقات إمام الحرمين لأبي عبد الله ابن محمد الحطاب. مكتبة مصطفى البابي. مصر.
65. كشاف القناع عن متن الإقناع لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1051هـ)، دار الكتب العلمية.
66. كشف الأسرار شرح الصنف على المنار للنسفي (ت710هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1986م.
67. كيف تجود القرآن وترتله ترتيلا لمحمد عبد العزيز الهلاوي، مكتبة القرآن.
68. كفاية المستفيد في فن التجويد للحاج محيي عبد القادر الخطيب. مكتبة النهضة. بغداد. ط6. 1963م.
69. لسان العرب لمحمد الأفريقي المصري ابن منظور(ت711هـ). ت: عبد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي. دار المعارف ..
70. المجتبى من السنن لأحمد بن شعيب أبو عبد الله النسائي(215-303).ت: عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية . حلب. ط2. 1406.
71. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ). 1407هـ. دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي. بيروت.
72. المجموع شرح المهذب ليحيى بن شرف النووي(ت676هـ).ت: محمود مطرحي. بيروت. دار الفكر.ط1. 1417هـ.

73. المحرر الوجيز لعبد الحق بن بن غالب بن عطية ت546هـ، ت: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1413هـ.
74. مختصر فتح الرحمن العظيم في تجويد أحكام القرآن الكريم للدكتور أحمد حسين. ط6. 1421هـ.
75. المرشد في علم التجويد للشيخ زيدان محمود العقرباوي. دار الفرقان. عمان. ط2. 1415هـ.
76. المستدرك علىالصحيحين لمحمد بن عبد الله الحاكم (ت405هـ). ت: مصطفى عبد القادر. دار الكتب العلمية . بيروت. ط1. 1411هـ.
77. المستصفى من علم الأصول لمحمد بن محمد الغزالي، دار العلوم الحديث، بيروت.
78. مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور البهاري (ت1119هـ). المطبعة الحسينية المصرية. 1326هـ.
79. مسند أحمد بن حنبل لأحمد بن حنبل (ت241هـ). مؤسسة قرطبة. مصر.
80. المصقول في علم الأصول لمحمد جلبي زاده الكوبي. ت. عبد الرزاق بيمار. ط1. 1981م. الجمهورية العراقية. وزارة الأوقاف.
81. المصنف في الأحاديث والآثار لعبد الله بن محمد بن أبي شَيْبَةَ (159-235هـ) ت: كمال الحوت. ط.1. مكتبة الرشد. الرياض. 1409هـ.
82. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى لمصطفى السيوطي الرحيباني ت1243هـ، المكتب الإسلامي.
83. معالم التنْزيل في علم التفسيرلحسين بن مسعود الفراء البغوي(ت516هـ). ت: خالد العك ومروان سوار. دار المعرفة. بيروت. 1407هـ.
84. المعجم الكبير لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطَّبَرَاني (ت360هـ).ت: حمدي السلفي.ط2. 1404هـ مكتبة العلوم والحكم .الموصل.
85. المعجم المفهرس لألفاظ القُرآن لمحمَّد فؤاد عبد الباقي. دار الكتب العلمية. 1996م.
86. معجم مفردات ألفاظ القُرْآن لأبي القاسم بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني (502هـ). تحقيق: نديم مرعشلي. دار الفكر.
87. المغني لموفق الدين عبد الله بن أحمد المعروف بابن قدامة (ت620 هـ)، دار إحياء التراث العربي.
88. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (544-606هـ). دار الغد العربي، القاهرة، ط1، 1412هـ.
89. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لمحمد التلمساني (ت771هـ). ت: عبد الوهاب عبد اللطيف. دار الكتب العلمية. بيروت. 1983م.
90. مفتاح الوصول إلى علم الأصول لأحمد كاظم البهادلي. العراق.
91. المقدمة الجزرية لأبي الخير محمد الجزري. الطبعة الأخيرة. 1367هـ. مطبعة مصطفى البابي. مصر.
92. الملخص المفيد في علم التجويد لمحمد أحمد معبد، جمعية الصالحين لتحفيظ القرآن الكريم، ط7، 1415هـ.
93. مناهل العرفان في علوم القرآن لمحمد عبد العظيم الزرقاني. دار الفكر. بيروت. ط1. 1996م.
94. المنتقى شرح الموطأ لسليمان بن خلف الباجي الأندلسي (474هـ). دار الكتاب الإسلامي.

95. المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية لملا علي القاري (ت1014هـ). الطبعة الأخيرة. 1367هـ. مطبعة مصطفى البابي. مصر.
96. منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي (ت685هـ). دار الكتب العلمية. بيروت.
97. المنير في أحكام التجويد للدكتور أحمد شكري وآخرون. مكتبة الفؤاد. عمان. ط1. 1422هـ.
98. الموسوعة الفقهية الكويتية لجماعة من العلماء. تصدرها وزارة الأوقاف الكويتية.
99. الموضح في التجويد لعبد الوهاب القرطبي (ت461هـ). ت: د. غانم قدوري. ط1. 1421هـ. دار عمار. عمان.
100. موطأ مالك لمالك بن أنس الصبحي (93-179هـ). ت: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي . مصر.
101. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه لمحمد بن أحمد السمرقندي (ت539هـ). ت: د. عبد الملك السعدي. طباعة وزارة الأوقاف العراقية. ط1. 1407هـ.
102. الناسخ والمنسوخ لقتادة بن دعامة السدوسي (ت117هـ). ت: د. حاتم الضامن. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1404هـ.
103. الناظر وجنة المناظر لابن قدامة. دار الكتب العلمية. بيروت. مع نزهة الخاطر.
104. النبع الريان في تجويد كلام الرحمن لأبي الهيثم محمد محمد آل مطر. دار رمادي للنشر. الدمام. ط1. 1418هـ.
105. النشر في القراءات العشر لمحمد بن محمد بن الجزري (ت833هـ). دار الكتب العلمية. بيروت.
106. نهاية السول لجمال الدين الآسنوي (ت772هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1984م.
107. النهي وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة للدكتور محمد سعود المعيني. مكتبة النمرود. الموصل.
108. هداية القاري إلى تجويد كلام الباري لعبد الفتاح المرصفي (ت1409هـ). طبع على نفقة محمد بن لادن. السعودية.ط2.
109. الوجيز في أصول التشريع الإسلامي لمحمد حسن هيتو. مؤسسة الرسالة. ط3. 1990م.
110. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لعلي بن أحمد الواحدي (ت468هـ). ت: صفوان عدنان. دار القلم. الدار الشامية. دمشق. بيروت. ط1. 1415هـ.

أبو عبيداللغوىّ
حياته ومكانته العلمية

الأستاذالدكتورمحمد شريف السيالوى*

راناعبد الرحمن**

Abstract:

Abu Ubaid al-Qasim bin Sallam (d. 208 A.H.) a philologist of the first rank in Arabic Language. His contribution toward the promotion of Islamic exegesis is excellent.

The article deals with his life and works. The study in this context reveals that academically he was one of the most influencive personalities as he was assigned the duty of teaching the royal family. He witnessed the period of three Abbasides Caliphs i.e. Mahdi, Mamun and Mu'tasim. He lived among the jurists like al-Amam Ahmad bin Hanbal. He earned good reputation among his contemporaries. His work in Hadith and Language is valuable. Ibn Manzoor al-Afriqui frequently refers to his opinions in his famous Arabic Dictionary "Lisan-ul-Arab".

عصر الدولة العباسية هو عصر الإسلام الذي بلغ فيه المسلمون من العمران والسطان مالم يبلغوه من قبل ولا من بعد ،أثمرت فيه الفنون الاسلامية ، وزهت الآداب العربية،ونقلت العلوم الأجنبية ، ونضج العقل العربي فوجد سبيلا الى البحث ومجالا للتفكير ،وملوك هذه الدولة يُنمون إلى العباس عمّ النبى صلى الله عليه وسلم ، انتزعوا الخلافة قسرا من يد الأمويّين بمعونة الفُرس، وأقاموا عرشها بالعراق ، وتبوأ منهم سبعة وثلاثون خليفة في خمسة قرون وبعض القرن ، حتى ثّلَّ ذلك العرش "هلاكو"سنة ست وخمسين وستمائة.(١)

وأبو عبيد القاسم بن سلّام الذي نحن بصدد ذكره في هذا البحث كان من جهابذة علماء اللغة في هذا العصر. إنهّ عاش في عهد الخلفاء :" المهدى" و"المأمون"و"

* أُستاذ بقسم اللغة العربية، بجامعة بهاؤالدّين زكريا فى ملتان

** طالب ماجستر فلسفة اللغة العربّية بقسم اللغة العربّية

المعتصم"وكان وثيق الصلة بأمراء عصره وتر جمته ومكانته العلمية نأتي بها لقرّاء العربية و دار سيها حيث هو يمثَّلُ عن الحضارة العربية والتراث اللغوي لعصره.

اسمه:

هو القاسم بن سلاّم بتشديداللام(٢) الهروي الأزدي الخزاعى(٣)ويكنى أبا عبيد.

ولادته و نشأته :

ولد أبو عبيد بهراة(٤) وكان ابو ه سلّام عبدا لبعض أهل هراة وكان يتولى الأزد، (٥)كان أبوه عبدًا روميّا لرجل من أهل هراة .(٦)ولد أبو عبيد وتعلّم بها سنة خمسين ومائة أو سنة أربع وخمسين ومائة في عهد المهدي. (٧)

ويحكى أن سلاّما خرج يوما و أبو عبيد مع ابن مولاه في الكتّاب فقال للمعلّم ،علِّم القاسم فإنّه كيسة (٨) وكان أبو عبيد يخضب بالحنّا أحمر الرأس واللحية ذا وقار وهيئة ، وكان مؤدِّبا لأولاد الهرائمة(٩)واشتغل بالحديث والأدب والفقه، وكان ذا دين وسيرة جميلة ومذهب حسن وفضل بارع.(١٠)

رحلاته :

ورحل إلى بغداد (١١)وكان قد أقام ببغداد مدة ثماني سنة ،ولى القضاء (١٢) بطرسوس (١٣)أيام ثابت بن نصر بن مالك ولم يزل معه ومع ولده ، ثم صارفي ناحية عبد الله بن طاهر وكان ذافضل ودين ومذهب حسن، (١٤)وكان أبو عبيد إمام أهل عصره في كل فنّ من العلم (١٥)ورحل إلى مصرسنة ٢١٣ وإلى بغداد.

كان طاهر بن الحسين حين مضى إلى خراسان ، نزل بمرو ويطلب رجلاً فيحدثه ليله ، فقيل ماههنا إلى رجل مؤّدب ، فأدخل عليه أبو عبيد القاسم بن سلام فوجده أعلم الناس بأيام العرب والنحو، واللغة ، والفقه ، فقال له : من المظالم بهذا البلد فدفع اليه الف دينار، و قال له أنا متوجه إلى خراسان ،إلى حرب أحب استصحابك شفقاً عليك

فـأنـفق على هذا إلى أن أعود اليك فألفّ أبو عبيد "غريب المصنف "إلى أن عاد طاهر بن الحسين من خراسان فحمله معه إلى سرمن رأى.(١٧)

شيوخه:

طلـب أبـو عبيـد العلم وسمع الحديث ودرس الأدب ونظر في الفقه وسمع أو أخذ عن جهابذة العلماء منهم !

(١) أبـو عبيـدة معـمر بن المثنى التيمى بالولاء، البصري أديب لغوي، نحوي، عالم بـالشعـر والـغريـب والاخبـار والـنسـب، ولـد بـالبصرة سنة ١١٠وقيل ١١١، ١١٤، ١٠٨،١٠٩،ومات ٢٠٩وقيل ٢١١، ٢١٣،٢٠٨،٢٠٧، (١٧)

(٢) سـعيـد بن اوس بن ثابت بن زيد بن قيس بن زيد بن النعمان الأنصاري البصري (أبـو زبيـد) لـغـوي، أديـب، نـحوي ،أخذ عن أبي عمرو بن العلاء وتوفي بالبصرة سنة ٢١٥ (١٨)

(٣)على بن حمزة بن عبد الله الا سدي الكوفيالمعروف بالكسائي (أبو الحسن) مـقـرئ، لغوي، نـحوي، شاعر، نشاء، بالكوفة وتنقل في البلدان واستو طن بغداد، وتعلم على كبر ومات (١٩)

(٤)اسـحـاق بن مرار الـشيبانى الـكـوفـي(ابـو عمرو)أصله من رمادة الكوفة، ونـزل بـغـداد، فـكـان واسـع الـعلم باللغة، والشعر، ثقة في الحديث، كثير السماع وكان يؤدب ولدهارون ومات سنة٢٠٥ وفي رواية سنة ٢٠٦(٢٠)

(٥)عبـد الـملـك بن قريب كـان يـكـنـي (أبـا سعيد) شاعر، نحوي، وله من الكتب كثيرة. ومات بالبصرة في سنة ثلاث عشرة ومائتين ويقال مات الأ صمعى في سنة سبع عشرة ومائتين.(٢١)

(٦) يحي بن المبارك بن المغيرة العدوي، المعروف باليزيدي (أبو محمد) مقرئ، نحوي، لغوي من أهل البصرة، نزل بغداد وصحب يزيد بن منصور خال المهدي يؤدّب ولده و اتّصل بالرشيد وقدم مكة وحدث بها، وتوفي بمرو سنة ٢٠٢ه (٢٣)

(٧)يحي بن زياد بـن عبد الله بن منظور الأ سلمي المعروف بالفراء الديلمى (أبو زكـرياء) أديب ، نـحوي ، لغوي مشارك في اللغة والطب وأيام العرب وأشعارها، والنجوم ، ولـد بـالكوفة وانتقل إلى بغداد وصحب الكسائى ، وأدّب ابني المأ مون العباسي ، ومات سنة ٢٠٧هـ(٢٣)

(٨)يزيد بن عبد الله بن الحربن هما الكلابي (أبو زياد) أديب، شاعرمن سكان بـادية الـعراق ، قـدم بـغـداد أيـام الـمهـدي ، فـأقـام بها أربعين سنة وتوفي بها نـحوسنة ٢٠٠هـ(٢٤)

(٩) مـحمد بن سلاّم بـن عبيـد الله بـن سـالم البصري، الجمحى (أبو عبدالله) أديب، لغوي، أخباري، راوية، حافظ، قدم بغداد وتوفي فى سنة ٢٣١هـ(٢٥)

(١٠)مـحمد بن زياد الـمعـروف بـابن الاعرابي الكوفي (أبو عبيد الله) لغوي ، نحوي ،راوية لاشعار القبائل، نسابة، ولدبالكوفة وتوفي بسرمن رأي سنة ٢٣١(٢٦)

وهـنـاك جـمـع مـن عـلـماء الـحديث وهم من شيوخه وفي تاريخ بغداد وثقات ابن حبان، إنه سمع إسـماعيل بن جعفر ، وشريكاو إسماعيل بن عياش ، هشيم بن بشير و سـفيـان بـن عيـنية وإسـمـاعيـل بـن عـلية، ويزيدبن هارون ، ويحي بن سعيد القطان ، وحـجـاج بـن مـحـمـد، وأبا معاوية الضرير وصفوان بن عيسى وعبد الرحمن ابن مهدي ، وحـمـاد بـن مسعـدة ، ومروان بن معاوية وأبابكربن عياش، وعمربن يونس، وإسحاق الأرزق ، وشريك وإسماعيل بن جعفر.(٢٧)

تلامذته:

ومن أصحاب أبي عبيد الّذين رووا عنه وأخذو امنه على بن عبد العزيز وثابت بن عـمـرو بـن حبيب المعشرى واسمه على بن محمد واصب ،(٢٨)وروي عنه أيضًا نصربن داود بـن طـوق، ومـحـمـد بـن إسـحـاق الـصـاغانى والحسن بن مكرم، واحمد بن يوسف التغلبي وأبو بكر بن أبي الدنيا، والحارث بن ابى أسامة (٢٩)ومحمد بن يحيى المروزي ، وعلى بن عبد العزيز البغوي.(٣٠)

مؤلَّفاته:

وروى الناس من كتبه المصنفة نيَّفا وعشرين كتابا في القرآن والفقه واللغة والحديث (٣١)، وهي كالآتي.

١–كتاب غريب المصنف	٢–كتاب غريب الحديث
٣–كتاب غريب القرآن	٤–كتاب معاني القرآن
٥–كتاب الشعراء	٦–كتاب المقصور والممدود
٧–كتاب القراء ات	٨–كتاب المذكرو المؤنث
٩–كتاب الأموال	١٠–كتاب النسب
١١–كتاب الأحداث	١٢–كتاب الأمثال السائرة
١٣–كتاب عدد آيالقرآن	١٤–كتاب أدب القاضى
١٥–كتاب الناسخ والمنسوخ	١٦–كتاب الأيمان والنذور
١٧–كتاب الحيض	١٨–كتاب فضائل القرآن
١٩–كتاب الحجر والتفليس	٢٠–كتاب الطهارة

وله غير ذلك من الكتب الفقهية (٣٢)ويقول ابن نديم فى فهر سته:

"وله كتب لم يروها، قد رأيتها في ميراث بعض الطاهر ييّن تباع كثيرة، في أصناف الفقه كله. وبلغنا كان إذا ألّف كتابا أهداه إلى عبدالله بن طاهر فيحمل إليه مالا خطيراً استحساناً لذلك ، وكتبه مستحسنة مطلوبة في كل بلد، والرواة عنه مشهورون ثقات، ذووذكر ونبل وفيما يلي نأتي بتعريف بعض مؤلفاته لأ هميتها البالغة.

غريب المصنف:

وهومن أجلّ كتبه في فنّ اللغة فإنّه احتذى فيه كتاب النضربن شميل المازني الذي يسميه كتاب الصفات وبدأ فيه بخلق الأنسان ، ثم بخلق العرش ، ثم بالإبل ، فذكر صنفاً بعد صنف حتى أتى على جميع ذلك ، وهو أكبر كتب أبي عبيد وأجود.(٣٣)

قال علي بن محمد بن وهب المعشري عن أبي عبيد القاسم بن سلاّم قال، سمعته يقول : هذالكتاب يعنى غريب المصنف أحب إليَّ من عشرة آلاف دينار ،فاستفهمتهُ ثلاث مرّات فقال: نعم!هو أحبّ إليّ من عشرة آلاف دينار(٣٤)

غريب القرآن:

وكذالك كتابه غريب القرآن منتزع من كتاب أبي عبيدة.

الأمثال السائرة:

ومنها كتابه في الأمثال وقد سبقه إلى ذلك جمع البصريين والكوفيين،الأصمعي، وأبوزيد، وأبوعبيدة والنضر بن شميل والمفضل الضبي، وابن الاعرابي، إلا أنه جمع رواياتهم في كتابه وبوّبه أبوابا فأحسن تأليفه.

غريب الحديث: وكتابه غريب الحديث أول من عمله أبوعبيدة معمر بن المثنى، وقطرب، والأخفش ، والنضر بن شميل ولم يأتوا بالأ سانيد ، وعمل أبو عدنان النحوي البصري كتابا في غريب الحديث ذكرفيه الأ سانيد ، وصنّفه على أبواب السنن والفقه إلّا أنه ليس بالكبير ،فجمع أبو عبيد عامة من كتبهم وفسره و ذكر الا سانيد ، وصنف المسند على حدته، وأحاديث كل من الصحابة والتابعين على حدته قال محمد بن وهب: أجاد تصنيفه،فرغب فيه أهل الحديث ، والفقه ، واللغة لاجتماع ما يحتاجون إليه فيه.قال محمد بن وهب: يقول أبو عبيد: كنت في تصينف هذا الكتاب أربعين سنة، وربما كنت أستفيد الفائدة من أفواه الرجال، فأضعها في موضعها من الكتاب، فأبيت ساهراً فرحا منّى بذلك الفائدة، وأحدكم يجئينى فيقيم عندِي أربعة أشهر أوخمسة أشهر فيقول قد أقمت الكثير.(٣٥)

معانى القرآن:

وذلك أن أول من صنف في ذلك من أهل اللغة عبيدة معمر بن المثنى ، ثم قطرب بن المستنير ثم الآحفش وصنّف من الكوفيين الكسائي. ثم الفراء فجمع أبو عبيد من

كتبهم وجاء فيه بالآثار وأسانيدها ، وتفاسير الصحابة، والتابعين ، والفقهاء وروى النصف منه، ومات قبل أن يسمع منه باقيه وأكثره غير مروي عنه وله في القُرآن كتاب جيد ليس لأحد من الكوفيين قبله مثله ، وأ ما كتبه في الفقه فإنه عمد إلى مذهب مالك والشافعي فتقلد أكثر ذلك ، وأتى بشواهده، وجمعه من حديثه وروايته واحتج فيها باللغة والنحو، فحسّنها بذالك ، وكتابه في الأموال من أحسن ماصنف في الفقة وأجوده، قال ابن الاهلال قيل إنه أوّل من صنف غريب الحديث قال أبو عبيد: مكثت فى الغريب أربعين سنة ووقف عليه عبد الله بن طاهر فاستحسنه .(٣٦)

الأمراء وعلاقته بهم:

لمارحل أبو عبيد إلى بغداد بعد تحصيل العلمِ وقد أقام ببغداد مدة ثماني عشرة سنة ، وولى قضاء الثغور مدة، وكان أبو عبيد يؤدب غلاما في شارع بشرو بشير ، ثم اتصل بثابت بن نصر بن مالك الخزاعي يؤدب ولده ، ثم ولى ثابت طرسوس ثماني عشرة سنة فولّى أبو عبيد القضاء بطرسوس ثماني عشرة سنة.(٣٦)

وروُي أنه قال أبو عبيد : عَملتُ كتاب غريب المصنف في ثلاثين سنة، وجئت به إلى عَبد الله بن طاهر (٣٨)فأمر لى بألف دينار، وذكره الجاحظُ في كتاب المعلّمين وقال ، كان مؤدَّبا لم يكتب الناس أصحّ من كتبه ولا أكثر فائدة ، وبلغناأنه إذا ألّف كتابا حمله إلى عبد الله بن طاهر فيعطيه مالا خطيراً فلما صنّف غريب الحديث أهداه إليه فقال: إن عقلاً بعث صاحبه على عمل هذاالكتاب لحقيق ألا يُحوَجَ إلى طلب معاش فقال وأجرَى له في كُلَّ شهر عشرة آلافِ درهمٍ(٣٩)

قال ابن عرعر: كان طاهر بن عبد الله ببغداد فطمع في أن يسمع من أبي عبيد ، وطمع أن يأتيه في منزله فلم يفعل أبو عبيد ، حتى كان هذا يأتيه، فقدم على بن المدينى ، وعباس العنبري، فأرادا أن يسمعا غريب الحديث ، فكان يحمل كل يوم كتابه ويأ تيهما في منزلهما فيحدّثهما فيه.

وقال أبو عبد الله بن طاهر: عبد الله بن عباس في زمانه ، والشعبى في زمانه،

والقاسم بن معن في زمانه، وأ بو عبيد القاسم بن سلاّم في زمانه ، ثم قال يرثيه

ياطالب العلم قد مات ابن سلاّم ☆ وكان فارس علم غير محجام

كان الذي فيكم ربع أربعة ☆ لم نلق مثلهم إستار أحكام(٤٠)

قال أبو العباس أحمد بن يحيى، قدم طاهر بن طاهر من خر اسان وهو حدث في حياة أ بيه يريد الحج ، فنزل دار إسحاق بن إبراهيم فوجَّهَ إسحاق إلى العلماء فأحضرهم ليراهم طاهر ويقرأ عليهم ، فَحَضَرَ أصحاب الحديث والفقه، وأحضر ابن الاعرابى وأبو نصر صاحب الأصمعى ووُجَّهَ إلى أبي عبيد القاسم بن سلاّم في الحضور فأبى أن يحضر وقال: العلم يُقصَدُ،فغضب إسحاق من قوله ورسالته وكان عبد الله بن طاهر يُجري له في الشهر دراهم، فقطع إسحاق عنه الرزق وكتب إلى عبد الله بالخبر فكتب إليه عبد الله، قد صدق أبو عبيد في قوله وقد أضعفتُ له الرزق من أجل فعله فأ عطه فائتة وأدِر عليه بعد ذلك ما يستحقه(٤١)

معاصروه:

إنه عاش بين كبار العلماء كأمثال الإمام أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما وكان في عهد خلفاء بنى العباس اي المهدي والمأمون والمعتصم وكان وثيق الصلة ببعض الامراء فى ذلك العهد وجاء في تاريخ بغداد: قال جعفر بن محمد بن على بن المديني قال سمعت أبى يقول: خرج أبي إلى أحمد بن حنبل يعوده وأنا معه قال فدخل اليه وعنده يحيى بن معين وذكر جماعة من المحدثين، قال: فدخل أبو عبيد القاسم بن سلاّم ، فقال له يحيى بن معين: اقرأ علينا كتابك الذي عملته للمأمون(٤٢)غريب الحديث فقال هاتوه فجاؤ ا بالكتاب فأخذه أبو عبيد، فجعل يبدأ يقرأ الأسانيد ويدع تفسير الغريب ، قال فقال له أبي ، يا أبا عبيد دعنا من الأسانيد نحن أحذق بها منك، فقال يحيى بن معين لعلى بن المدينى ، دعه يقرأ على الوجه فان ابنك محمداً معك ، وأمّانحن فنحتاج أن نسمعه على الوجه ، قال أبو عبيد ماقرأته إلا على المأمون ، فإن أحببتم أن تقرؤه فاقرؤه. فقال له على بن المدينى ، إن قرأته علينا وإلا فلا حاجة لنافيه ،ولم يعرف أبو

عبيد على بن المدينى ، فقال ليحي بن معين من هذا ؟ فقال هذا على المدينى ، فالتزمه وقرأ ه علينا.(٤٣)

قال أبو بكر محمد بن الحسن بن زياد النقاش: أبو عبيد القاسم بن سلاّم من أبناء أهل خراسان (٤٤)

أخلاقه و وفاته:

وكان أبو عبيد ديناً ورعاً ، قال الفسطا طي: كان أبو عبيد مع ابن طاهر ، فوجه إليه دلف يستهديه أبا عبيد مدة شهر ين ، فانفد أبا عبيد إليه فأقام شهرين ، فلما أر اد الانصراف وصله أبو دلف بثلاثين ألف درهم ، فلم يقبلها وقال،أنا في جنبة رجل ما يحوجنى إلى صلة غيره ، ولا آخذ مافيه على نقص ، فلما عاد إلى طاهر وصله بثلاثين ألف دينار ، بدل ما وصله أبو دلف ، فقال له ، أيها الأ مير قد قبلتها ، ولكن قد أغنيتني بمعروفك وبرك وكفايتك عنها ، وقد رأيت أن أشترى بها سلاحاً، وخيلاً بها إلى الثغر ليكون الثواب متو فراً على الأمير ففعل .(٤٥)

وقال تعلب: لوكان أبو عبيد في بنى إسرائيل لكان عجباً، وكان أبو عبيد موصوفا بالدين وحسن المذهب والسيرة(٤٦)الجميلة والفضل البارع وأثنى عليه علماء وقته بما يطول ذكره (٤٧)

ياطالب العلم قدأودى ابن سلام ☆ قد كان فارس علم غير محجام

وقال اسحاق بن راهويه: الحق يجب للَّه أبو عبيد ، وذكر أن أبا عبيد لما قضى حجّه وعزم على الانصراف واكترى إلى العراق رأى في اليلة التي عزم على الخروج في صبيحتها النبيَّ صلى الله عليه وسلم في منامه ، وهو جالس وعلى رأسه قوم يحجبونه وناس يدخلون فيسلمون عليه ، ويصافحونه ، قال: فكلمادنوت لأ دخل مُنِعت ، فقلت لهم: لم لا تخلُّون بيني وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قالو: لا واللَّه لا تدخل إليه ولا تسلم عليه وأنت خارج غداً إلى العراق، فقلت لهم ، إني لا أخرج إذاً، فأخذوا عهدي، ثم خلَّوابيني وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فدخلت وسلمت عليه

وصـافـحـنى ، فأ صبحت ففسخت الكراء وسكنت بمكة، ولم يزل بها إلى الوفاة ، ودفن في دور جـعـفـر ، وقيـل إنـه رأى الـمـنـام بـالـمـدينة ومات بها بعد رحيل الناس عنها بثلاثه أيام(٤٨)

قـال أبـو سـعيـد الـضـرير ، كنت عند عبد الله بن طاهر فورد عليه نعى أبى عبيد فقال لي يا أبا سعيد مات أبو عبيد ، ثم انشأ يقول .(٤٩)

ياطالب العلم قد مات ابن سلّام ☆ وكان فارس علم غير محجام

مات الذي كان فيكم ربع أربعة ☆ لم يلف مثلهم إسناد أحكام

حبر البرية عبد الله ، أولهم ☆ وعامر ولنعم ، ثاويا عامى

هما اللذان فانا فوق غيرهما ☆ والقاسمان ابن معن وابن سلام

وقال محمد بن عيسى : رثا عبد الله بن طاهر أبا عبيد فقال .

ياطالب العلم قد أودى ابن سلام ☆ قد كان فارس علم غير محجام

أودى الذي كان فينا رَبع أربعة ☆ لم يلف مثلهم إسناد أحكام

حبر البرية عبد الله عالمها ☆ وعامر ولنعم الثاوياعامى

هما أتانا بِعلم في زما نهما ☆ والقاسمان ابن معن وابن سلام(٥٠)

وكان أبو عبيد ذادين وسيرة جميلة ومذهب وفضل بارع.(٥١)

وقـال أبـو بكر ابن الأ نباري ، كان أبو عبيد يقسم الليل أثلاثا فيصلي ثلثه وينام ثلثه ويضع الكتب ثلثه (٥٣)وكان أبو عبيد ديناً ورعاً جوادا(٥٣)

قـال أبو حامد الصا غانى: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلاّم يقول: فعلت بالبصرة فعلتين أرجو بهما الجنة ، أتيت يحي القطان ، وهو يقول: أبو بكر وعمر فقلت: هما شاهد ان من أهل بدر يشهدان أن عثمان أفضل من على ، قال بمن ؟ قلت أنت حدثتنا عن شعبة عـن عبـد الـملك بـن مسيـرـة عن النزَّال بن سبرة قال: خطبنا عبد الله بن مسعود فقال: أميـرنـا خيـر مـن بـقـي ولـم نـال ، قـال ومـن الاخر؟ قال قلت: الزهرى عن حميدبن عبد الـرحـمـن عـن الـمسـور بـن مـخـرمة قـال سـمـعت عبد الرحمن بن عوف يقول ، شـاورت

المهاجرين الأولين ، وأمراء الاجناد ، وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم أر أحداً يعدل بعثمان، قال فترك قوله وقال أبو بكر و عمر و عثمان. قال وأتيت عبد الله بن داود الخريبى فاذا بيته بيت خمار، فقلت ماهذا ؟ قال ما اختلف فيه أولنا ولا آخرنا، قلت اختلف فيه أولكم وآخركم، قال ومن أولنا ؟ قلت أيوب السختيانى عن محمد بن سيرين عن عبيدة السلمانى. قال: اختلف علي في الاشربة ، فمالي شراب منذ عشرين سنة إلا عسل، أولبن، أوماء، قال ومن آخرنا؟ قال قلت عبد الرحمن إدريس. قال فاخرج كل ما في منزله فاهرقه، قال فارجوا بهاتين الفعلتين الجنة.(٥٤)

مكانته العلمية:معرفته بالفروق اللغوية!

كما عرفنا من قبل أنه واسع المعرفة في لغات القوم ولهجاتهم ، كان يمتاز باتصاله بالعلماء ، الذين جمعوا أشعار العرب ودرسوا لغاتهم بالدقة فإنه استفاد منهم وأحاط بعلم الفروق اللغوية وهو علم يختص باللغة العربية وهذه ميزة لا توجد في أية لغة إلا العربية وهذه الثروة اللغوية حفظها أبو عبيد بكثير ولسان العرب لابن منظور يحتوي على أقواله وآرائه في هذا الموضوع وعلى سبيل المثال نأتي بنماذج وهي.

(أبر) قال أبو عبيد: في الابتئار لغتان يقال ابتأرتُ و أتَبَرت ابتئارا و إتبارا.

(أدب) قال أبو عبيد: يقال مادُبةّ ومأدُبةٌ فمن قال مأدُبة أرادبه الصنيع يصنعه الرجل ، فيدعوا إليه الناس ومن قال مَأدُبه جعله مفعلة من الأدب وكذالك في لفظ ، بُهار قال أبو عبيد بُهار أحسبها كلمة غير عربية وأرها قبطية ، والا بتهار أن يقذفها بنفسه فيقول فعلت بها كاذبا فإن كان صادقا فهو الابتيار على قلب الهاء ياء ، وهكذا التُخوم و التَّخوم ، والجُثوة والجثرة والجِثوة ثلاث لغات.

ويذكرُ ياقوت الحموي في معجمه ، قال موسى بن نجيح المثلمي : جآء رجل إلى أبي عبيد القاسم بن سلاّم فسأله عن كلمة الرَّباب فقال ، هوالذي يَتَدلَّى دُون السحاب ، وأنشد لعبدا لرحمن بن حسان.

كان الرباب دُوينَ السَّحاب ☆ نَعَامٌ تعلّق بالأرجُلِ

فقال ، لم أدرِهذا فقال: الرَّبابُ اسم امراة ، وأنشد.

إن الذي قسم الملاحة بيننا ☆ وكسا وُجُوه الغانيات جمالاً

وهب الملاحة للربات وزادها ☆ في الوجه من بعد الملاحة خالاً

فقال، لم أدرِ هذاايضًا، فقال: عساك أردت قول الشاعر.

رَبَابٌ رَبَّةُ البيت ☆ تَصُبُّ الخلَّ في الذيت

لها سَبعُ دَجاجات ☆ وديك حَسَنُ الصوتِ

فقال: هذا أردت (٥٥)

وقال ابن حبان في ، "ثقات" وكان أبو عبيد أحد أئمة الدنيا صاحب حديث وفقه ودين وورع ومعرفته بالأدب وأيام الناس، ممن جمع وصنف واختار وذب عن الحديث ونصره وقمع من خالفه وحادعنه(٥٦)

معرفته بالتصحيف.

ودراسة اقوال أبي عبيد الواردة فى لسان العرب لاين منظور تدلّ على مشكلة التحصيف في اللغة العربية وهناك مواضع كثيرة أشار إليها أبو عبيد بأن التصحيف قد وقع في بعض الكلمات لم يد رسها علماء اللغة المتقدمين بالدقة ونقدم لقرّاء العربية ودار سيها بعض النمازج في هذا الموضوع فى ضوء أقواله الواردة في لسان العرب.

قال أبو عبيد: جذف الرجل في مشيته ، اَسرع ، بالذال فقال: جدف الطائرُ وجذف الانسان ، بالدال للطائر وبالذال في الانسان .

حارٌّجارٌّ بالجيم والياء فقال أبو عبيد: واكثر كلامهم حارٌ يارٌ بالياء وكذالك تَجَشّم تَجَسمّ ، حبير خبير ، حربصيصة خر بصيصة، الاحتزام الاحتزاك، الحظظ الحضظ وهناك كثيرة من الألفاظ الواردة فى لسان العرب لابن منظور التي وقع فيها التصحيف فأشار اليها أبو عبيد وبعض الاحيان ينفرد ويشير به على مشكلة التحصيف.

٣– ثناء العلماء عليه !

قال القاضي أحد بن كامل ، أبو عبيد فاضلاً في دينه وعلمه ، ربانيا متفننا

في أصناف علوم الإسلام من القراء ات والعربية والأخبار ، حسن الروية صحيح النقل ولا اعلم أحداً من اننا س طعن في شيئ من أمردينه.

وقال الهلال بن العلاء الرقي،مَنَ اللَّه تعالى على هذه الأمه بأ ربعة في زمانهم ، بالشافعي تفقه في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبأحمدين حنبل في المحنة ولو لا ذاك لكفر الناس ، وبيحي بن معين نى الكذب ، عن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبأ بي عبيد القاسم بن سلاّم فسر غريب الحديث ولو لا ذاك لا قتحم الناس الخطأ.

وقال إسحق بن راهويه، أبو عبيد أو علماو أكثرنا أدبا و أجمعنا جمعاً، زنا نحتاج إلى أبي عبيد وأبو عبيد لا يحتاج إلينا.

وفي رواية أخرى قال اسحاق بن راهويه ، الحق يجب للَّه أبو عبيد أفقه منى وأعلم منى، وقال أحمد، أبو عبيد أستاذ، وقال ابن ناصر الدين ، هو ثقة امام فقيه مجتهد أحد الاعلام وكان ، امامافي القراء ات حافظا للحديث وعلله الدقيقات عارفا بالفقه والتعريفات ، رأسافي اللغة ذامصنفات (٥٧)

وقال أحمد بن حنبل ، أبو عبيد استاذ ،وهو يزداد كل يوم خيرا.(٥٨)

وسئل يحيى بن معين عنه فقال ، أبو عبيد يسأل عن الناس وقال ، أبو داود ثقة،مأمون قلت ، من نظر في كتاب أبي عبيد علم مكانة من الحفظ والعلم ، وكان حافظا للحديث وعلله ومعرفته متو سطة، عارفا بالفقه والاختلاف ، رأساً فى اللغة إمام في القراء ت، له فيها مصنف ، ولى قضاء الثعور (٥٩)قال عبد الغنى بن سعيد الحافظ ، في كتاب الطهارة لا بي عبيد القاسم بن سلاّم حديثان ما حدث بهما غير أبي عبيد ، ولا عن أبي عبيد غير محمد بن يحيى المروزي ، أحد هما حديث شعبة عن عمرو بن أبي وهب، والآخر حديث عبيد الله بن عمر عن سعيد المقبرى .حدث به يحيى القطان عن عبيد الله وحدث به الناس عن يحيى القطان عن ابن عجلان.(٧٠)

قلت ، أخبرنا يحديث شعبة على بن احمد الرزاز أخبرنا جيب بن الحسن القزاز و

محمد بن احمد بن قريش البزاز ، قالا ، حدثنا محمد بن يحيى المروزي أخبرنا أبو عبيد حدثنا حجاج عن شعبة عن عمرو بن أبي وهب الخزاعى عن موسى بن ثوران البجلى عن طلحة بن عبيد الله بن كريز الخزاعى عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا توضأ يخلل لحيته وأما حديث عبيد الله بن عمر فاخبر ناه احمد بن عمر بن روح النهر وانى وعلى بن أبي على البصرى ، قالا أخبرنا الحسين بن محمد بن عبيد العسكرى حدثنا محمد بن يحيى المروزى حدثنا أبو عبيد حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله من عمر بن عن سعيد بن أبى سعيد عن أبى سلمة بن عبد الرحمن.

قال رأت عائشة عبد الرحمن توضأفقالت ، يا عبد الرحمن اسبغ الوضوء ، فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ، ويل للاعقاب من النار ، أخبرنا أبو بكر عبد الله بن على بن حمويه بن ابزك الهمدانى .

قال ابراهيم أبي طالب، سألت أبا قدامة عن الشافعي وأحمد بن حنبل واسحاق وأبي عبيد ، فقال ، أما أفهمهم فالشافعي إلاأنه قليل الحديث ، وأما أورعهم فأحمد بن حنبل وأما أحفظيم فاسحاق ، وأما أعلمهم بلغات العرب فأبو عبيد .

قال اسحاق بن ابراهيم ، أبو عبيد أوسعنا علماء وأكثرنا أدبا ، وأجمعنا جمعاء إنا نحتاج إلى عبيد ، وأبو عبيد لا يحتاج الينا.(٨١)

قال ابراهيم الحربي ، أدركت ثلاثه أن يرى مثلهم أبداء تعجز النساء أن مثلهم ، رأيت أبا عبيد القاسم بن سلام ما مثلته إلا بجبل نفخ فيه روح ، ورأيت بشر بن الحارث فما شبهته إلا برجل عجن من قرنه إلى قدمه عقلا ، ورأيت أحمد بن حنبل قرأيت كَانَ اللّٰه جمع له علم الاولين من كل صنف ، يقول، ماشاء ويمسك ماشاء ، قال حمدان بن سهل سألت يحيى معين عن الكتابة عن أبي عبيد والسماع منه فتبسم وقال ، مثلى يسأل عن أبي عبيد ، أبو عبيد يسأل عن الناس ، لقد كنت عند الا صمعي يوماً إذا قبل أبو عبيد فشق إليه بصره حتى اقترب منه فقال ، أترون هذا المقبل ؟ قالو انعم ! قال لن تضيع الدنيا او ان يضيع الناس ماحي هذا المقبل (٧٢)

ماأخذ عليه !

رغـم غزارة علمه وسعة معرفته في العلوم والفنون فانه لم يسلم عن النقدو الجرح، قـد أخـذ عـليـه بـعـض الـعـلـمـاء في ضعفه في الاعراب والأ خطأ الكتابية اذ يختلط عليه الاعجام والإ همال فيقع في التصحيف والخطيب البغدادي يذكر في تاريخه، انصرف أبو عبيـد يوما من الصلاة فمر بدار اسحاق الموصلى ، فقالو ا له يا أباعبيد صاحب هذه الدار يـقـول إن فـي كتابك غريب المصنف الف حرف خطأء فقال أبو عبيد ، كتاب فيه اكثر من مـائة الف يقع فيه الف ليس بكثير ، ولعل اسحاق عنده رواية وعندنا رواية وعندنا رواية فـلـم فـعلم فخطّأنا، والروايتان صواب ولعله أخطأفي حروف وأخطأنا في حروف قيبقي الـخـطـأشئ يسير ، وكتاب غريب الحديث فيه أقل من مائتيي حرف سمعت ، والباقي قال الاصمعى ، وقال أبو عمرو وفيه خمسة وأربعون حديثا أصل لها ، أوتى فيها أبو عبيد من أبي عبيده معمر بن المثنى.(٧٣)

قـال عـلـي بـن عبـد الـعزيز قال عبد الرحمن اللحنة صاحب أبي عُبَيد ، قيل لأ بي عبيـد وقد اجتاز على دار رجل من أهل الحديث كان يكتب عنه الناس وكان يزن بشرًّ إن صاحب هذه الدّار يقول أخطأ أبو عبيد في مائتى حرف في المصنف ، فقال أبو عبيد ولم يـقـع في الرجل شئ مما كان يُعرف به في المصنف مائة ألف حرف فلم أخطئ في كل ألف حـرف إلا حـرفين ، ما هذا بكثير مما استدر ك علينا ، ولعل صاجبنا هذا لو بدا لنا فناظر ناه في هاتين الماتين بزعمه لوُ جَدنَا لها مخرجا.(٧٣)

وحـدث مـن عباس الخياط قال ، كنت مع أبي عبيد فاجتاز بدار إسحاق الموصلى فـقـال ، ماأكثر علِمِهُ بالحديث والفقه والشعر مع عناية بالعلوم ! فقلت له إنه يذكرك بضدً هـذا ، قـال ، ومـا ذالك ؟ قـلـت ، إنـه يزعم أنك صحّقت في المصنف نيّفا وعشرين حرفا ، فـقال ، ماهذا بكثير في الكتاب عشرة آلاف حرف مسموعة يٍغلطُ فيها بهذا لَيَسِرٌ ، لعلى تو نـاظـرت فيهـا لا حتـججتُ عنها ، ولم يذكر اسحاق إلا بخير ، قال الذبيدي، ولما اختلفت هـاتـان الـروايتان في العدد امتحنت ذلك في المصنف فوجدت فيه سبعة عشر ألف حرف

وتسع مائة وسبعين حرفا.

قال أبو عمرو بن الطوسى ، قال قال لى أبي ، غدوت إلى ألى عبيد ذات يوم ، فاستقبلى يعقوب بن المسكيت فقال إلى أن ؟ فقلت إلى ألى عبيد ، فقال لى ، الرجل غضبان قال قلت من أيِ شئ؟ فقال جاء ني منذ أيام فقال لي إقرأ عليَّ غريب المصنف ، فقلت لا ولكن تجيئ مع العامة فغضب (٧٥)

وقال أبو الطيب عبد الواحد بن على اللغوي في كتاب مراتب النحويين ، وأما أبو عبيد القاسم بن سلام فانه مصنف حَسَنُ التاليف إلا أنه قليل الرواية ، يقتطعه عن اللغة علوم أفَتَن فيها.

وأما كتابه المترجم بالغريب المصنف فإنه اعتمد فيه على كتاب عمله رجل من بنى هاشم جمعه لنفسه ، وكان مع هذا ثقة ورعا لا بأس به ولا بعلمه ، سمع من أبي زيد شيا وقد اخذت عليه مواضع في غريب المصنف ، وكان ناقص العلم بالإعراب (٧٧)

المصادر والمراجع

١- تاريخ الأدب العربى ١٢٠.

٢- وفيات الأعيان ٦٠/٤ وبغية الوعاة ٢٥٥/٢ ودائرة معارف اسلامية ٣٤/١٦ وهدية العارفين ١٢٥/١.

٣- الأعلام ٦٧١/٥.

٤- تاريخ بغداد ٤٠٣/١٢ وتذكرة الحفّاظ ٤١٧/٢.

٥- تاريخ بغداد ٤٠٤/١٢.

٦- وفيات الأعيان ٦٠-٦٢/٤.

٧- الأعلام ١٧٦/٥ وشذرات الذهب ٥٥/٢.

٨- تاريخ بغداد ٤٠٣/١٢.

٩– الفهرست لابن نديم ١٠٦ وشذرات الذهب ٢/٥٥.

١٠– وفيات الأعيان ٦٠–٤.

١١– الأعلام ١٧٦/٥.

١٢– تاريخ بغداد ٤٠٣/١٢.

١٣– "طرسوس" بفتح الطاء المهملة والراء وضم. الين المهملة وسكون الواو وبعدهاس ثانيه، وهي مدينة بساحل الشام عند السين والمصيصة بناها المعدى ابن المنصور أبي جعفر في سنة ثمان وستين ومائة وفيات الأعيان ٦٢/٤.

١٤– الفهرست لابن نديم ١٠٦ ومعجم الادباء ٢٥٤/١٦.

١٥– بغية الوعاة ٢٥٣/٢.

١٦– تاريخ بغداد ٤٠٥– ٣٠٦/١٢.

١٧– معجم المؤلفين ٣٠٩/١٢.

١٨– معجم المؤلفين ٢٢/٤.

١٩– معجم المؤلفين ٨٤/٧.

٢٠– معجم المؤلفين ٢٣٨/١–٢.

٢١– الفهرست لابن نديم ٨٢.

٢٢– معجم المؤلفين ٢٢٠/١٣.

٢٣– معجم المؤلفين ١٩٨/١٣–١٤.

٢٤– معجم المؤلفين ٢٣٨/١٣.

٢٥– معجم المؤلفين ٤١/١٠.

٢٦– معجم المؤلفين ١١/١٠.

٢٧– تاريخ بغداد ٤٠٣/١٢ وثقات ابن حبان ١٧/٩.

٢٨– الفهرست لابن نديم ١٠٧.

٢٩– الحارث بن أبي أسامة: حارث بن محمد أبي أسامة التميمى البغدادى (أبومحمد) محدث توفي يوم عرفة له مسند ٢٨٢هـ معجم المؤلفين ١٧٥/ ٣.

٣٠– تاريخ بغداد ٤٠٣/١٢ على بن عبدالعزيز المرزبان البغوى (أبو الحسن) شيخ الحرم

من حفاظ الحديث كان ثقة مأمونا جاود بمكة له "مسند" توفي ٢٨٢هـ معجم المؤلفين ٣٠٠/٤.

٣١- معجم الأدباء ٢٥٤/١٥-١٦.

٣٢- الفهرست لابن نديم ١٠٦.

٣٣- تاريخ بغداد ٤٠٤/١٢.

٣٤- معجم الأدباء ٢٦٠/١٥-١٦.

٣٥- تاريخ بغداد ٤٠٥- ٤٠٦-٤٠٧/١٢ ووفيات الأعيان ٦١/٣.

٣٦- شذرات الذهب ٥٥/٢.

٣٧- الأعلام ١٧٦/٥ وتاريخ بغداد ٤١٣-٤٠٤/١٢.

٣٨ عبدالله بن طاهر: عبدالله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن رذيق كان أمير المؤمنين المأمون ولّاه الشام حربا وخراج فخرج من بغداد إليها واحتوي عليها، وبلغ إلى مصر ثم عاد فولاه المأمون أمادة خرامان فخرج إليها وأقام بها حتى مات تاريخ بغداد ٤٨٣/٩ قال احسان الزبادى: سنة ثلاثين ومأتين فيها مات عبدالله بن طاهر (أبا العباس) بمر وفي شهر ربيع الاول لإحدى عشرة خلت منه وتوفي وهو والى خراسان وجرجان والري وطبرستان تاريخ بغداد ٤٨٨/٩.

٣٩- معجم الادباء ٢٥٥-٢٥٦/١٦ وشذرات الذهب ٥٥/٢.

٤٠- معجم الادباء ٢٥٧/١٦.

٤١- معجم الادباء ٢٦١/١٦.

٤٢- المأمون: ولد عبدالله أبوالعباس المأمون بن الرشيد سنة ١٧٠هـ في ليلة التي مات فيها عمه الخليفة الهادى وقد ولاه أبوه العهد وهو في الثالثة عشرة من عمره بعد أخيه الأمين وأسند إليه ولاية خراسان وما يتصل بها إلى همذان، وتوفي المأمون فقد أصابته الحمى وهو في شمال مدينة طوس سنة الثامنة والأربعين من عمره. تاريخ الإسلام السياسى ٦٦-٧٤/٢.

٤٣- تاريخ بغداد ٤٠٧-٤٠٨/١٢.

٤٤- خراسان: بلاد واسعة أول حدودها ممّايلي العراق أزاد دار قصبة جو بن وبيهق وآخر

حـدودهـا مـمـايلي الهند طخارستان وغزنه وسجستان وكرمان وليس ذالك منها إنها هو أطـراف حـدودهـا، وتشتـمـل على أمهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو وهي كانت قصبتها وبلخ وطالقات وسرخسى وما يتحلل ذلك من المدن التي دون نهر جيحون معجم البلدان ٣٥٠/٢.

٤٥– تاريخ بغداد ٣٠٦/١٢.

٤٦– وفيات الأعيان ٦٠/٤.

٤٧– شذرات الذهب ٥٥/٢.

٤٨– وفيات الأعيان ٦٢٠/٤ وشذرات الذهب ٥٥/٢ ومعجم الادباء ٢٥٧/١٢.

٤٩– تاريخ بغداد ٣١٢/١٢.

٥٠– تاريخ بغداد ٤١٢/١٢ ومعجم الادباء ٢٥٧/١٦.

٥١– وفيات الأعيان ٦٠/٤.

٥٢– تاريخ بغداد ٤١٥/١٢.

٥٣– تاريخ بغداد ٤٠٦/١٢.

٥٤– تاريخ بغداد ٤٠٩/١٢.

٥٥– معجم الادباء ٢٥٩/١٦.

٥٦– ثقات ابن حبان ١٧/٩.

٥٧– شذرات الذهب ٥٤/٢.

٥٨– تذكرة الحفاظ ٤١٧/٢.

٥٩– الثغور: بالفتح ثم الضم: حصن باليمن لحمير معجم البلدان ٨١/٢.

٦٠– تاريخ بغداد ٤١٣/١٢.

٦١– تاريخ بغداد ٤١٠– ٤١١/١٢.

٦٢– تاريخ بغداد ٤١٤/١٢.

٦٣– تاريخ بغداد ٤١٣/١٢.

٦٤– معجم الادباء ٢٥٨/١٦ وبغية الوعاة ٢٥٨/٢.

٦٥– تاريخ بغداد ٤٠٨/١٢.

٦٦– معجم الادباء ٢٥٤–٥٥/١٥–١٦ وبغية الوعاة ٣٥٣/٢.

عربی اور اردو عروض کا مختصر تقابلی جائزہ

حافظ محمد سرور*

Abstract

The knowledge of prosody has great importance for every type of poetry. The great Arabic scholar named Khalil Bin Ahmad founded it. In Urdu Language it has come via Arabic. So far as the knowledge of prosody in Urdu is concerned, it has got its foundations in Arabic language. Some prosodic characteristics are common and others are distinct between them. In this brief article, the researcher has tried to highlight and bring out the similarities and differences between Urdu and Arabic.

عروض عربی زبان کا لفظ ہے اس کا مادہ ''ع رض'' ہے اور جمع اعاریض ہے اور اس کے مندرجہ ذیل معانی ہیں۔ ۱۔ علم اوزان شعر ۲۔ کنارہ ۳۔ دامنِ کوہ میں واقع کسی آبنائے سے گزرنے والا راستہ ۴۔ چلتے وقت سامنے سے رکاوٹ بننے والی جگہ ۵۔ ضرورت کے ہیں (۱)

عروض وہ علم ہے جس کی وجہ سے شعر کا صحیح وزن غیر موزوں سے ممتاز ہو جاتا ہے اور اس کی رعایت انسان کو وزنِ شعر میں فساد سے بچاتی ہے۔ علم عروض کو بھی دوسرے علوم کی طرح زبان میں مسلّم حقیقت مانا گیا ہے کیونکہ نظم بھی نثر کی مانند زبان کا جزو خاص ہے اگر نثر قواعد کے بغیر ممکن نہیں تو نظم بھی عروض کے بغیر محال ہے اس علم کو عرب ماہر لغت ابو عبدالرحمٰن خلیل بن احمد فراہیدی (متوفی ۱۷۴ھ۔ ۷۹۱م) نے ایجاد کیا روایت ہے کہ خلیل نے شہر مکہ میں علم عروض کو اس طرح ایجاد کیا کہ ایک دن وہ بازار صفارین یعنی ٹھٹھیری بازار میں جاتا ہے کسی نے طشت پر ہتھوڑا مارا چونکہ فن موسیقی سے ماہر تھا جھنکار کے ساتھ خوشی کے مارے اچھل پڑا اور بے اختیار منہ سے نکل پڑا کہ ''وَاللّٰہِ یَظْہَرُ مِنْ ہَذَا شَیٔ'' یعنی بخدا اس سے کوئی چیز معلوم ہوتی ہے پھر تو ایک موزونیت وہمی کا خیال اپنے دماغ میں گانٹھنے لگا چونکہ وزن صرفی فعل مشہور تھے اسلیے خلیل فا 'عین اور لام کے موافق انہیں فقرات متتابع اور سکنات متناسب سے اوزان عروضی تراش لیے۔ (۲) خلیل نے اس علم کو مکہ اور طائف کے درمیان عروض نامی جگہ میں ایجاد کیا اور اس علم کا نام بھی اسی جگہ کے نام پر رکھ دیا (۳) پھر یہ علم برصغیر میں داخل ہوا اور اردو شاعری پر گہرے اثرات

* ایم۔ فل۔ شعبہ عربی، بہاالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

چھوڑے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عربی علم عروض کو اردو علم عروض کے لئے ماں کی سی حیثیت حاصل ہے ہم اس مضمون میں پہلے مختصراً علم عروض کا برصغیر میں منتقل ہونے کا تاریخی پس منظر رقم کرتے ہیں پھر عربی اور اردو مسائل عروض کا تقابل تحریر کریں گے۔

برصغیر اور جزیرہ نمائے عرب میں تجارتی تعلقات صدیوں سے استوار تھے اگرچہ دونوں خطوں کے درمیان سمندر حائل تھا لیکن پھر بھی عرب اور اہلِ ہند سیکڑوں سالوں سے ایک دوسرے کے ساحل تک رسائی رکھتے تھے۔

بعض مؤلفین نے ذکر کیا ہے کہ وہ برصغیر سے بہت سی چیزیں مثلاً فلفل (مرچ) زنجبیل (ادرک) اور عود ہند (خوشبودار لکڑی) خریدتے تھے (۴) ڈاکٹر محمد شفقت اللہ ان روابط کو یوں بیان کرتے ہیں کہ عربوں کی آمدورفت یکطرفہ نہیں تھی بلکہ مختلف ہندوستانی قبائل واقوام کے لوگ بھی سرزمینِ عرب کے شہروں میں آتے جاتے رہتے تھے پہلی صدی ہجری کے آخری عشرے یعنی ۹۱ھ میں سندھ پر عربوں کے فوجی حملے سے برصغیر میں مسلمانوں کے باقاعدہ سیاسی دور کا آغاز ہوا (۵) اس کے بعد اسلامی فتوحات کا سلسلہ شروع ہوگیا پھر برصغیر کے سیاسی، ثقافتی اور ادبی پہلوؤں پر عربی زبان نے گہرے اثرات مرتب کیے جس کی وجہ سے عربی شاعری کے اصول اردو شاعری میں داخل ہوگئے برصغیر کے اردو اور عربی گو شعراء نے بے ضابطہ شاعری نہیں کی بلکہ قوانینِ عروض کی پاسداری کرتے ہوئے بعض عرب شعراء پر تفوّق حاصل کیا مثلاً۔

ابوعطا افلح بن یسار السندی (متوفی بعد ۱۸۰ھ) کے اشعار کو ابوتمام حبیب بن اوس الطائی (متوفی ۲۳۱ھ) نے حماسہ (۶) اور ابوالفرج علی بن حسین اصفہانی (متوفی ۳۵۶ھ) نے الاغانی میں ذکر کیا (۷) اس کے علاوہ بھی بہت سے اردو شعراء ہیں جو اردو اور عربی قوانینِ شاعری میں یدِطولیٰ رکھتے ہیں۔

مندرجہ بالا حقائق کی بنا پر یہ روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ عربی علم عروض کے اردو علم عروض پر گہرے اثرات ہیں اب ہم عربی اور اردو مسائل عروض کا تقابل پیش کرتے ہیں۔

حرکات وسکنات کے لحاظ سے عروض کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے ان کو عناصر کہا جاتا ہے۔

(i)	سبب	جمع	اسباب
(ii)	وتد	جمع	اوتاد
(iii)	فاصلہ	جمع	فواصل

ان میں سے ہر کوئی دو دو حصوں میں منقسم ہوجاتا ہے۔

سبب: (i) سبب خفیف (ii) سبب ثقیل

وتد: (i) وتد مجموع (ii) وتد مفروق

فاصلہ: (i) فاصلہ صغریٰ (ii) فاصلہ کبریٰ (۸)

بعض ان میں سے عربی اور اردو عروض میں مشترک ہیں اور بعض منفرد ہیں؛۔

مشترک عناصر

سبب خفیف: سبب خفیف ایسا عنصر جس میں دو حروف پائے جائیں پہلا متحرک اور دوسرا ساکن ہو۔

عربی میں مثالیں: لَمْ ،بَلْ، مِنْ

اردو میں مثالیں: ہَم ،تُم ،جِس

سبب ثقیل: ایسا عنصر جس میں دو حروف پائے جائیں پہلا متحرک اور دوسرا بھی متحرک ہو۔

عربی میں مثالیں: لَکَ، بِکَ، لِمَ.

اردو میں مثالیں: رُخِ انور، یدِ طولی، یدِ بیضاء

وتد مجموع: ایسا عنصر جس میں تین حروف ہوں پہلے دو متحرک اور تیسرا ساکن ہو۔

عربی میں مثالیں: سَعَی ، طَوَ ی، خلاَ ،عَدَا

اردو میں مثالیں: مگر، اگر، اسے، جسے

وتد مفروق: ایسا عنصر جس میں تین حروف پائے جائیں پہلا اور تیسرا حرف متحرک اور درمیانہ ساکن ہو۔

عربی میں مثالیں: قال ، قا د ، شدَّ

اردو میں مثالیں: صبرِ جمیل، اجرِ عظیم

فاصلہ صغریٰ: ایسا عنصر جس میں چار حروف ہوں تین متحرک چوتھا ساکن ہو۔

عربی میں مثالیں: ضَرَبَتْ ، کَرَم''، جَبَل''

اردو میں مثالیں: مَدَنی، نَظَری، سُخَنے، نہ رہا

فاصلہ کبریٰ: ایسا عنصر جس میں پانچ حروف ہوں چار متحرک اور پانچواں ساکن ہو۔(۹)

عربی میں مثالیں: جَمَعَهُمْ، سَمَكَة''

اردو میں مثالیں: بکفِ غم، رخِ صنم

منفرد عناصر: (اردو کیلئے)

وتد کثرت: ایسا عنصر جس میں چار حروف ہوں پہلے دو متحرک دوسرے دو ساکن ہوں۔
مثلاً، جہان، جہاز، نماز، جمال، خیال،

فاصلہ عظمیٰ: ایسا عنصر جس میں چھ حروف ہوں پہلے پانچ متحرک اور چھٹا ساکن ہو۔ (۱۰)
مثلاً۔ بَرُخِ صنم حَرَکتِ گُل بَرَکتِ دَم

تفاعیل:۔

مذکورہ بالا عناصر مل کر تفاعیل بناتے ہیں

ڈاکٹر ممدوح حقی اور ابراہیم انیس کہتے ہیں کہ محققین کے نزدیک بحور کیلئے تفاعیل کی تعداد آٹھ ہے (۱۱) اسی طرح اردو عروض کے بارے میں مولوی عبدالحق بیان کرتے ہیں کہ تفاعیل کی تفصیل آٹھ بتائی جاتی ہے (۱۲)

ان کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

1۔	فَعُوْلُنْ:	فعو وتد مجموع	لن سبب خفیف	
2۔	فَاعِلُنْ:	فا سبب خفیف	علن وتد مجموع	
3۔	مَفَاعِیْلُنْ:	مفا وتد مجموع	عی سبب خفیف	لن سبب خفیف
4۔	مُسْتَفْعِلُنْ:	مُس سبب خفیف	تف سبب خفیف	علن وتد مجموع
5۔	مَفَاعَلَتُنْ:	مفا وتد مجموع	علتن فاصلہ صغرٰی	یا سبب ثقیل اور سبب خفیف
6۔	مُتَفَاعِلُنْ:	متفا فاصلہ صغرٰی	یا سبب ثقیل اور سبب خفیف	علن وتد مجموع
7۔	فَاعِلَاتُنْ:	فا سبب خفیف	علا وتد مجموع	تن سبب خفیف
8۔	مَفْعُوْلَاتُ:	مف سبب خفیف	عو سبب خفیف	لات وتد مفروق

اکثر علماء عروض نے ان میں مزید اضافہ کیا ہے۔

۹۔	فَاعِ لَاتُنْ:	فاع وتد مفروق	لا سبب خفیف	تن سبب خفیف
۱۰۔	مُسْتَفْعِ لُنْ:	مس سبب خفیف	تفع وتد مفروق	لن سبب خفیف (۱۳)

زحاف:۔ زحاف ایسی تبدیلی ہے جو سبب خفیف یا ثقیل کے دوسرے حرف پر واقع ہوتی ہے۔ (۱۴)

علت:۔ علت ایسی تبدیلی ہے جو سبب خفیف یا ثقیل کے علاوہ اسباب پر بھی واقع ہوتی ہے۔ (۱۵)

ان کی دو دو اقسام ہیں:۔

زحافات: (i) زحاف مفرد

(ii) زحاف مرکب

علل: (i) علت نقص

(ii) علت زیادت (۱۶)

زحافات و علل میں سے بعض عربی اور اردو عروض میں مشترک ہیں اور بعض مخصوص ہیں

مشترک زحافات

زحاف مفرد:۔

۱۔ **خبن:** دوسرے ساکن کو ساقط کر دینا مثلاً ''مستفعلن'' سے دوسرا ساکن ''س'' ساقط کیا تو ''متفعلن'' رہ گیا پھر اس کو ''مفاعلن'' میں تبدیل کر لیا۔

۲۔ **اضمار:** دوسرے متحرک کو ساکن کر دینا مثلاً ''متفاعلن'' سے دوسرا متحرک ''ت'' ساکن کیا تو ''متفاعلن'' ہو گیا پھر اس کو ''مستفعلن'' میں تبدیل کر لیا۔

۳۔ **طی:** چوتھے ساکن کو ساقط کر دینا مثلاً ''مستفعلن'' سے چوتھا ساکن ''ف'' ساقط کیا تو ''مستعلن'' رہ گیا پھر اس کو ''مفتعلن'' میں تبدیل کر لیا۔

۴۔ **قبض:** پانچویں ساکن کو ساقط کر دینا مثلاً ''مفاعیلن'' سے پانچواں ساکن ''ی'' ساقط کر دیا تو ''مفاعلن'' بنا۔

۵۔ **کف:** ساتویں ساکن کو ساقط کر دینا مثلاً ''مفاعیلن'' سے ساتواں ساکن ''ن'' ساقط کر دیا تو مفاعیل بنا (۱۷)

زحات مرکب:۔

۱۔ **خبل:** خبن اور طی پر مشتمل ہے یعنی دوسرے ساکن کو ساقط کر دینا پھر بقیہ میں سے چوتھے ساکن کو ساقط کر دینا مثلاً ''مستفعلن'' سے دوسر ساکن ''س'' اور چوتھا ساکن ''ف'' ساقط کر دیا تو ''متعلن'' بنا۔

۲۔ **شکل:** خبن اور کف پر مشتمل ہے یعنی دوسرے ساکن کو ساقط کر دینا پھر بقیہ میں سے ساتواں

ساکن ساقط کر دینا مثلاً ''مستفعلن'' سے دوسرا ساکن ''س'' اور ساتواں ساکن ''ن'' ساقط کر دیا تو ''متفعل'' بنا (۱۸)

مخصوص زحافات (عربی کے ساتھ)

زحاف مفرد:۔

۱۔ **وقص:** دوسرے متحرک کو ساقط کر دینا مثلاً ''متفاعلن'' سے دوسرا متحرک ''ت'' ساقط کر دیا تو ''مفاعلن'' بنا۔

۲۔ **عقل:** پانچواں متحرک ساقط کر دینا مثلاً ''مفاعلتن'' سے پانچواں متحرک ''ت'' ساقط کر دیا تو ''مفاعلن'' بنا۔

۳۔ **عصب:** پانچواں متحرک ساکن کر دینا مثلاً ''مفاعلتن'' سے پانچوں متحرک ''ل'' ساکن کر دیا تو ''مفاعلتن'' ہوا پھر اس کو ''مفاعیلن'' میں تبدیل کر لیا۔(۱۹)

زحاف مرکب:۔

۱۔ **خزل:** اضمار اور طی پر مشتمل ہے یعنی دوسرے متحرک کو ساکن کر دینا پھر چوتھے ساکن کو ساقط کر دینا مثلاً ''متفاعلن'' سے دوسرے متحرک ''ت'' کو ساکن کیا پھر چوتھے ساکن ''الف'' کو ساقط کیا تو ''متفعلن'' ہو گیا پھر ''مفتعلن'' بنا لیا۔

۲۔ **نقص:** عصب اور کف پر مشتمل ہے یعنی پانچویں متحرک کو ساکن کر دینا پھر ساتویں ساکن کو ساقط کر دینا مثلاً ''مفاعلتن'' سے پانچواں متحرک ''ل'' ساکن کر دیا پھر ساتواں ساکن ''ن'' ساقط کر دیا تو ''مفاعلت'' بنا پھر اس کو ''مفاعیل'' میں تبدیل کر لیا۔(۲۰)

مخصوص زحافات (اردو کے ساتھ)

مفرد اور مرکب:۔

۱۔ **تسکین:** جب تین متحرک متوالی ایک یا دو رکن میں ہوں تو درمیانے کو ساکن کر دینا مثلاً ''مفتعلن'' سے درمیانہ متحرک ''ع'' ساکن کیا تو ''مفتعلن'' بنا پھر اس کو ''مفعولن'' میں تبدیل کر لیا۔

۲۔ **رفع:** جب دو سبب خفیف متوالی کسی رکن کے شروع میں واقع ہوں تو ان دونوں میں سے ایک سبب خفیف کو ساقط کر دینا مثلاً ''مستفعلن'' سے ایک سبب خفیف نکال دیا تو ''تفعلن'' یا ''مسعلن'' رہ گیا پھر اس کو

''فاعلن''میں تبدیل کرلیا۔

۳۔ زلل: اس میں ہتم اور تحبیق یا خرم اور ہتم جمع ہوئے ہیں مثلاً''مفاعیلن''سے فاع

۴۔جدع: جب دوسبب خفیف کسی رکن میں جمع ہوں تو ان دونوں اسباب کو ساقط کر دینا اور آخری حرف کو ساکن کر دینا مثلاً''مفعولات''سے دونوں اسباب خفیفہ''مفعو'' کو ساقط کر دیا پھر آخری حرف کو ساکن کر دیا تو ''لات'' باقی بچا پھر اس کو''فاع''میں تبدیل کر دیا۔

۵۔ خلع: دوسرے ساکن کو ساقط کر دینا اور وتد مجموع کا آخری حرف ساقط کر کے پہلے کو ساکن کر دینا مثلاً''فاعلن'' سے دوسرا ساکن''الف'' ساقط کر دیا پھر وتد مجموع کے آخری حرف''ن''کو ساقط کیا اس سے پہلے''ل'' متحرک کو ساکن کیا تو''فعل''بن گیا۔

۶۔جبّ: اگر کسی رکن کے آخر میں دوسبب خفیف واقع ہوں تو ان دونوں کو گرا دینا مثلاً''مفاعیلن'' سے آخری دونوں سبب خفیف کو گرا دیا تو''مفا''بن گیا۔

۷۔بتر آخری سبب خفیف کو ساقط کر دینا پھر وتد مجموع کے آخری حرف کو ساقط کر کے اس سے پہلے کو ساکن کر دینا مثلاً''فاعلاتن'' سے آخری سبب خفیف''تن'' ساقط کیا تو''فاعلا'' رہ گیا پھر وتد مجموع کا آخری حرف ساقط کیا اور اس سے پہلے والے کو ساکن کر دیا تو''فاعل''بن گیا۔

۸۔تحبیق و تحنیق: جب وتد مجموع کسی رکن کے شروع میں ہو اور وہ رکن صدر یا ابتداء میں نہ ہو حشو یا عروض وضرب میں واقع ہو اور اس رکن کے ماقبل ایک متحرک ہو جس سے تین متحرک متوالی ہو جائیں تو اس وتد کے آخری حرف کو ساکن کرنا ہے۔

۹۔ہتم : آخری سبب خفیف کو ساقط کر دیا جائے اور بقیہ سبب خفیف کے آخری حرف کو بھی ساقط اور پہلے کو ساکن کر دیا جائے مثلاً''مفاعیلن'' سے آخری سب خفیف''لن''کو ساقط کر دیا پھر بقیہ سبب خفیف کے آخری حرف''ی'' کو بھی ساقط کر کے اس سے پہلے حرف''ع'' کو ساکن کر دیا تو''مفاع''بن گیا پھر اس کو ''فعول''میں تبدیل کر دیا۔

۱۰۔جحف: آخری سبب خفیف کو ساقط کر کے آخری وتد مجموع کو بھی ساقط کر دینا مثلاً''فاعلاتن'' سے آخری سبب خفیف''تن'' کو ساقط کر دیا تو''فاعلا'' بچ گیا پھر وتد مجموع کو ساقط کیا تو''فا'' بچا پھر اس کو''فع''میں تبدیل کرلیا۔(۲۱)

علل نقص وزیادت:۔

عربی میں شامل تمام علل اردو علل کے ساتھ مشترک ہیں:۔(۲۲)

بحور

تعداد:۔ خلیل بن احمد فراہیدی نے پندرہ بحور کو تشکیل دیا اس کے بعد ان کے تلمیذ رشید ابوالحسن اخفش الاوسط (متوفی ۲۲۱ھ) نے ایک بحر متدارک کا اضافہ کر دیا یعنی عربی بحور کی تعداد سولہ تک پہنچ گئی پھر ان میں دوائر کا اضافہ بھی ہوا۔ بعد ازاں یہ فن فارسی میں داخل ہوا تو انہوں نے تین بحور قریب، جدید اور مشاکل کا اضافہ کیا بعد میں یہ تینوں بحور مع عربی بحور اردو میں سرایت کر گئیں (۲۳)

بعض کے نزدیک پہلی بحر کا اضافہ مولوی یوسف نیشاپوری نے کیا اور دوسری کا اضافہ مرزا یاس عظیم آبادی نے کیا (۲۴)

تیسری بحر کے بارے میں بھی مولوی یوسف کا تذکرہ ملتا ہے (۲۵) سید غلام حسنین قدر بلگرامی نے مختلف اقسام کی چالیس بحور گنوائی ہیں (۲۶) لیکن ہم طوالت کے خوف سے اپنے اس مختصر مضمون میں چند بحور کا ذکر کریں گے تاکہ تقابلی مطالعہ کا مفہوم واضح ہو جائے۔

مشترک بحور

۱۔ ہزج

اوزان: مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

اعاریض واضرب:

عربی

تعداد	عروض	تعداد	ضرب
۱	صحیحہ	۲	(i) صحیح (ii) محذوف (۲۷)

اردو: عروض ۴: سالم، مکفوف، محذوف اور محبق مجبوب

ضرب ۴: سالم، مقبوض، محذوف اور محبق مجبوب۔(۲۸)

عربی شعر: هز جــنـا فی اغــانـیــکــم

و شــاقــتــنـا معــانـیــکـم (۲۹)

تقطیع: عروض صحیحہ ''مفاعیلن''، مع ضرب صحیح ''مفاعیلن''

هزجنافی / اغا نیکم	**وشا قتنا / معا نیکم**
مفا عیلن/ مفا عیلن	**مفا عیلن / مفا عیلن**
سالم / سالم	**سالم / سالم**

اردو شعر: محبت ایک نعمت ہے اگر جانو

کدورت سخت آفت ہے اگر جانو (۳۰)

تقطیع: عروض سالم ''مفاعیلن''، مع ضرب سالم ''مفاعیلن''

محب بت ای / ک نع مت ہے /اگر جانو	کدورت سخ / ت آفت ہے / اگر جانو
مفاعیلن / مفاعیلن /مفاعیلن	مفاعیلن / مفاعیلن / مفاعیلن
سالم / سالم /سالم	سالم / سالم / سالم

۲۔رجز

اوزان: مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن

اعاریض واضرب

عربی:

تعداد	عروض	تعداد	ضرب
۱	صحیحہ	۲	(i)سالم (ii)مقطوع
۲	مجزوءہ صحیحہ	۱	مجزوء صحیح
۳	مشطورہ	۱	مشطور
۴	منہوکہ	۱	منہوک (۳۱)

اردو

عروض۶: سالم،مخبون،مقطوع مخبون،مطوی،مخبول اور مذال

ضرب ۷: مقطوع،سالم،مقطوع مخبون،مخبون،مطوی،مخبول اور مذال (۳۲)

عربی شعر: ار جزلنا یا صاحبی ان زرتنا

لا تنتحل من شعر نا مختا ریا (۳۳)

تقطیع: عروض صحیحہ ''مستفعلن'' مع ضرب صحیح ''مستفعلن''

ارجز لنا / یا صا حبی / ان زرتنا	لاتنتحل / من شعر نا / مختا ریا
مستفعلن / مستفعلن / مستفعلن	مستفعلن / مستفعلن / مستفعلن
سالم / سالم / سالم	سالم / سالم / سالم

اردو شعر: اس عشق نے رسوا کیا

میں کیا بتاؤں کیا کیا (۳۴)

تقطیع: عروض سالم ''مستفعلن'' مع ضرب سالم ''مستفعلن''

اس عشق نے / رسوا کیا	میں کیا بتا / ؤں کیا کیا
مستفعلن / مستفعلن	مستفعلن / مستفعلن
سالم / سالم	سالم / سالم

۳۔ رمل

اوزان: فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

اعاریض واضرب:

عربی

تعداد	عروض	تعداد	ضرب
۱	صحیحہ محذوفہ	۳	(i) صحیح (ii) مقصور (iii) محذوف
۲	مجزوءہ صحیحہ	۳	(i) صحیح (ii) مجزوء مسبغ (iii) مجزوء محذوف
۳	مجزوءہ محذوفہ	۱	(i) مجزوء محذوف (۳۵)

اردو

عروض۳: سالم، محذوف اور مخبون مخدوف

ضرب۸: سالم، مخبون، مقصور، مخدوف، مخبون مقصور، مخبون مخدوف، مسبغ اور مخبون مسبغ (۳۶)

عربی شعر: کلما ا بصر ت ر بعا

خالیا فا ضت عیو نی (۳۷)

تقطیع: عروض مجزوءہ صحیحہ ''فاعلاتن'' مع ضرب مجزوء صحیح ''فاعلاتن''

کل لما اب / صر ت رب عن خا لین فا / ضت عیو نی

فا علا تن / فا علا تن فا علا تن / فا علا تن

سالم / سالم سالم / سالم

اردو شعر: درد دل اپنا صنم

کیوں نہ ہم تم سے کہیں (۳۸)

تقطیع: عروض سالم ''فاعلاتن'' مع ضرب محذوف ''فاعلن''

درد دل اپ / نا صنم کیوں نہ ہم تم / سے کہیں

فاعلاتن / فاعلن فاعلاتن / فاعلن

سالم / محذوف سالم / محذوف

۴۔ خفیف

اوزان: فاعلاتن مستفع لن فاعلاتن فاعلاتن مستفع لن فاعلاتن

اعاریض واضرب:

عربی:

تعداد	عروض	تعداد	ضرب
۱	صحیحہ	۲	(i) صحیح (ii) محذوف
۲	محذوفہ	۱	محذوف
۳	مجزوءہ صحیحہ	۲	(i) مجزوء صحیح (ii) مجزوء مخبون مقصور (۳۹)

اردو:

عروض ۷: سالم، مخبون، مخبون مقصور، مکفوف، مشعث، مشکول اور محذوف۔

ضرب ۶: سالم، مخبون، مخبون مقصور، مشعث، مخبون محذوف اور محذوف۔ (۴۰)

عربی شعر: نضجته عشر ین یو ما و نیلت

حین نیلت یعا رۃ فی عراض (۴۱)

تقطیع: عروض صحیحہ ''فاعلاتن'' مع ضرب صحیح ''فاعلاتن''

نض ضجته / عشرین یو/ من و نیلت	حین نیلت / یعا رتن / فی عراضی
فا علا تن / مستفع لن / فا علا تن	فا علا تن /مفا علن / فا علا تن
سالم /سالم /سالم	سالم / مخبون / سالم

اردو شعر: خاک میں بھی مجھے قرار نہیں

کانِ سیماب ہے مزا رنہیں (۴۲)

تقطیع: عروض مخبون مقصور ''فعلات'' مع ضرب مخبون مقصور ''فعلات''

خاک میں بھی / مجھے قرا / رنہیں	کانِ سیما / ب ہے مزا / رنہیں
فاعلاتن / مفاعلن / فعلات	فاعلاتن /مفاعلن / فعلات
سالم / مخبون / مخبون مقصور	سالم /مخبون /مخبون مقصور

۵۔ مضارع

اوزان: مفا عیلن فا ع لا تن مفا عیلن　　مفا عیلن فا ع فاتن مفا عیلن

اعاریض واضرب:۔

عربی:۔

تعداد	عروض1	تعداد	ضرب1
۱	صحیحہ	۱	صحیح (۴۳)

اردو:

عروض۲: سالم مکفوف

ضرب۱: سالم (۴۴)

عربی شعر: دعــا نــی إلی سعا د

دواعــی هو ی سُعا دا (۴۵)

تقطیع: عروض صحیحہ ''فاع لاتن''مع ضرب صحیح ''فاع لاتن''

دعا نی إ	/	لی سعا دن	وواعی ھ	/	وی سعا دا
مفا عیل	/	فا ع لا تن	مفا عیل	/	فا ع لا تن
مکفوف	/	سالم	مکفوف	/	سالم

اردو شعر: ہم کو اگر مٹایا تو نے تو کیا بنایا

ناحق بگاڑتا ہے نقشہ بنا بنایا (۴۶)

تقطیع: عروض سالم ''فاع لاتن''مع ضرب سالم ''فاع لاتن''

ہم کواَ / گر مٹایا / تو نےتو / کیابنایا ناحق ب / گاڑ تا ہے / نقشہ ب / نابنایا

مفعول/ فاع لاتن /مفعول / فاع لاتن مفعول / فاع لاتن / مفعول / فاع لاتن

مخرب / سالم / مخرب / سالم مخرب /سالم / مخرب /سالم

۶۔بسیط

اوزان: مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن

اعاریض واضرب:

عربی:

تعداد	عروض	تعداد	ضرب
۱	مخبونہ	۲	(i) مخبون(ii)مقطوع
۲	مجزوءہ صحیحہ	۳	(i)مجزوء صحیح(ii)مجزوء مذال(iii)مجزوء مقطوع
۳	مجزوءہ مقطوعہ	۱	(i)مجزوء مقطوع (۴۷)

اردو:۔

عروض۵: سالم، مخبون، مقطوع، مقطوع مخبون، مخبون احذ

ضرب۹: سالم، مذال، مخبون، مقطوع، مخبون مذال، احذّ مسبغ، مطوی مذال، مخبون مقطوع، مخبول مذال (۴۸)

عربی شعر: ذاک القر ی لا قر ی قو م را یتھمُ

یقر ون ضیفھم الملو یۃ الجددا (۴۹)

تقطیع: عروض مخبونہ ''فعلن'' مع ضرب مخبون ''فعلن''

ذاکلقری / لا قر ی / قو من رای / تھمو   یقر ون ضیی / فھمل / ملو ییتل / جددا

مستفعلن / فاعلن / مستفعلن / فعلن   مستفعلن / فعلن / مستفعلن / فعلن

سالم / سالم / سالم / مخبون   سالم / مخبون / سالم / مخبون

اردو شعر: میں نے کہا آ صنم اپنے نہ گھر جا صنم

تو ہے خفا کیا صنم میری قسم کھا صنم (۵۰)

تقطیع: عروض سالم ''فاعلن'' مع ضرب سالم ''فاعلن''

میں نے کہا / آ صنم / اپنے نہ گھر / جا صنم   تو ہے خفا / کیا صنم / میری قسم / کھا صنم

مستفعلن / فاعلن / مستفعلن / فاعلن   مستفعلن / فاعلن / مستفعلن / فاعلن

سالم / سالم / سالم / سالم   سالم / سالم / سالم / سالم

صرف چھ بحور کا ذکر اس لیے کیا ہے تا کہ بات طول اختیار کر کے بدمزہ نہ بن جائے عربی عروض کی تمام بحور اردو عروض کے ساتھ مشترک ہے لیکن اردو عروض کی بہت سی بحور ایسی ہیں جو عربی عروض میں موجود نہیں ان میں سے ہم صرف چار کا ذکر کرتے ہیں۔

اردو کے ساتھ مخصوص بحور

ا۔جدید

اوزان: فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن   فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن

قول شاعر: لے گیا وہ بے مروت آرام دل

کچھ نہیں باقی رہا اب جز نامِ دل (۵۱)

تقطیع: عروض سالم ''مستفعلن''، مع ضرب سالم ''مستفعلن''

لے گیا وہ / بے مروت / آرام دل　　کچھ نہیں با / قی رہا ب / جز نامِ دل
فاعلاتن / فاعلاتن / مستفعلن　　فاعلاتن / فاعلاتن / مستفعلن
سالم / سالم / سالم　　سالم / سالم / سالم

۲۔قریب

اوزان: مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن　　مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن

قول شاعر: تیرے غم میں پیاری نکل گیا دل
شراری سی ہے فرقت کی جل گیا دل (۵۲)

تقطیع: عروض سالم ''فاعلاتن''، مع ضرب سالم ''فاعلاتن''

تیرے غم میں/ پیاری نک / کل گیا دل　　شراری سی / ہے فرقت کی / جل گیا دل
مفاعیلن / مفاعیلن / فاعلاتن　　مفاعیلن / مفاعیلن / فاعلاتن
سالم / سالم / سالم　　سالم / سالم / سالم

۳۔ مختص

اوزان: متفاعلن متفاعلن متفاعلن　　متفاعلن متفاعلن متفاعلن

قول شاعر: مدت ہوئی نہیں دیکھا دلدار کو قیامت ہے
تدبیر کچھ نہیں بنتی کیا موت سے ندامت ہے (۵۳)

تقطیع: عروض مضمر ''مستفعلن''، مع ضرب معصوب ''مفاعیلن''

مدت ہوئی / نہیں دیکھا / دلدار کو /قیامت ہے
مستفعلن / مفاعیلن / مستفعلن/ مفاعیلن
مضمر / معصوب /مضمر / معصوب

تدبیر کچھ / نہیں بنتی / کیا موت سے/ندامت ہے
مستفعلن / مفاعیلن / مستفعلن / مفاعیلن
مضمر / معصوب / مضمر / معصوب

۴۔ مشاکل

اوزان: فاعلاتن مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن مفاعیلن

قول شاعر: بارِغم کو اٹھانا ہے بار آہ

داغ ہجر کو کھانا ہے برا آہ (۵۴)

تقطیع: عروض مقصور ''مفاعیل'' مع ضرب مقصور ''مفاعیل''

بارِغم کو / اٹھاناھ / ے بارآہ داغ ہجر / کوکھاناہے / برا آہ

فاعلات / مفاعیل / مفاعیل فاعلات / مفاعیل / مفاعیل

مکفوف / مکفوف / مقصور مقصور / مکفوف / مقصور

حواشی

۱۔ المعجم الوسیط ص ۵۹۴، مادہ ع ر ض

۲۔ قواعد العروض ص ۱۵۔

۳۔ (i) میزان الذھب فی صناعۃ شعر العرب ص ۴،

(ii) الموجز فی البلاغۃ والعروض ص ۹۹

۴۔ (i) التاریخ والحضارہ الاسلامیہ فی الباکستان والسند والبنجاب إلی آخر فترۃ الحکم العربی

(ii) موسوعہ التاریخ الاسلامی والحضارۃ الاسلامیہ لبلاد السند والبنجاب ج ۱ الفصل الرابع الباب الثانی

(iii) حکایت تاریخ اردو ص ۸

(iv) ماءِ کوثر ص ۱۹

(v) عرب و ہند عہد رسالت میں ص ۲۷

(vi) اسلامی جمہوریہ پاکستان ص ۵

۵۔ خدابخش لائبریری جرنل (بھارت) مضمون، خواجہ الطاف حسین حالی کی عربی شاعری از ڈاکٹر محمد شفقت اللہ، ص ۵۳

۶۔ دیوان الحماسہ ص ۲۲

۷۔ الاغانی: ۱۷/ ۳۲۷

۸۔ العروض الواضح ص،۳۳

۹۔ المعیار فی اوزان الاشعار ص۱۰، ۱۱، ۱۲

اس حاشیہ کے تحت جو مثالیں بیان کی گئی ہیں وہ مختلف عربی وارد و کتب سے ماخوذ ہیں۔

۱۰۔ قواعد العروض ص۲۰

مثالیں دوسری کتب سے حاصل کی گئی ہیں۔

۱۱۔ (i) العروض الواضح ص۳۰

(ii) موسیقی الشعر، ص۵۳

۱۲۔ قواعد اردو ص۳۳۰

۱۳۔ (i) میزان الذهب فی صناعة شعر العرب ص۶، ۷

(ii) الشعر العربی ص۲۰

۱۴۔ الشعر العربی ص۱۴

۱۵۔ الشعر العربی ص۱۴

۱۶۔ الموجز فی البلاغة والعروض ص۱۲۷

۱۷۔ (i) الشعر العربی ص۱۶

(ii) قواعد العروض ص۴۴ تا ۵۱

۱۸۔ (i) الشعر العربی ص۱۷

(ii) قواعد العروض ص۵۲ تا ۵۷

۱۹۔ (i) میزان الذهب ص۱۱

(ii) مجلة القسم العربی ص۱۰۳

۲۰۔ (i) میزان الذهب ص۱۲

(ii) مجلة القسم العربی ص۱۰۴

۲۱۔ قواعد العروض ص۴۴ تا ۵۷

۲۲۔ (i) قواعد العروض ص۴۴ تا ۵۷

(ii) الشعر العربی ص۱۸

۲۳۔ فارسی پاکستان و مطالب پاکستان شناسی ۲/۲۵۰

۲۴۔ ترجمہ سہل حدائق البلاغہ ص ۱۳۹

۲۵۔ امیر العروض ص ۲

۲۶۔ قواعد العروض ص ۱۱۹ تا ۳۳۳

۲۷۔ الشعر العربی ص ۷۹

۲۸۔ قواعد العروض ص ۱۱۹

۲۹۔ الموجز فی البلاغۃ والعروض ص ۱۱۶

۳۰۔ اردو کا اپنا عروض ص ۴۷

۳۱۔ الشعر العربی ص ۷۹

۳۲۔ قواعد العروض ص ۱۴۶

۳۳۔ الموجز فی البلاغۃ والعروض ص ۱۲۱

۳۴۔ اردو کا اپنا عروض ص ۸۲

۳۵۔ العروض الواضح ص ۹۰

۳۶۔ قواعد العروض ص ۱۶۴

۳۷۔ الموجز فی البلاغۃ والعروض ص ۱۲۰

۳۸۔ اردو کا اپنا عروض ص ۸۴

۳۹۔ العروض الواضح ص ۹۱

۴۰۔ قواعد العروض ص ۲۸۷

۴۱۔ الشعر العربی ص ۶۱

۴۲۔ اردو کا اپنا عروض ص ۸۶

۴۳۔ اللباب ص ۱۹۶

۴۴۔ قواعد العروض ص ۲۹۶

۴۵۔ الشعر العربی ص ۶۳

۴۶۔ قواعد العروض ص ۲۹۸

۴۷۔ الشعر العربی ص ۷۸

۴۸۔ قواعد العروض ص ۲۵۰

۴۹۔ الکامل فی اللغۃ والادب ص:۱/۲۵۲
۵۰۔ قواعد العروض ص۲۵۸
۵۱۔ مجلۃ القسم العربی ص۹۹
۵۲۔ مجلۃ القسم العربی ص۱۰۰
۵۳۔ قواعد العروض ص۲۲۴
۵۴۔ مجلۃ القسم العربی ص۱۰۰

مصادر ومراجع

۱۔ ابوتمام، حبیب بن اوس الطائی، ''دیوان الحماسہ''، المکتبہ السّلفیہ، شیش محل روڈ، لاہور۔
۲۔ اصفہانی، علی بن حسین اموی، ابوالفرج ''الاغانی''، تحقیق علی محمد البجاوی، موسستہ جمال، بیروت لبنان۔
۳۔ اکرم، محمد، شیخ، ماءکوثر، فیروز سنز لاہور
۴۔ انصاری، محمد ضیاءالدین، ڈاکٹر (ایڈیٹر)، ''خدابخش لائبریری جرنل''، پٹنہ (بھارت) جولائی، ستمبر ۲۰۰۱ء
۵۔ انیس، ابراہیم، ''موسیقی الشعر''، مکتبہ انگلومصریہ
۶۔ بزی انصاری، ''امیر العروض''، مطبع شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور
۷۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور، ''مجلۃ القسم العربی ۲۰۰۰ء'' العدد السابع
۸۔ تسبیحی، محمد حسین، ڈاکٹر ''فارسی پاکستان ومطالب شناسی'' (مطبع معدوم)
۹۔ حقی، ممدوح، ڈاکٹر، ''العروض الواضح''، دار مکتبہ الحیاہ بیروت ۱۹۸۱ء
۱۰۔ خدیجہ شجاعت علی، ''ترجمہ سہل حدائق البلاغۃ''، مطبع ۱۹۶۶ء
۱۱۔ خفاجی، محمد عبدالمنعم، ''الشعر العربی''، طبع اول ۱۹۴۸ء مصر
۱۲۔ سراج، محمد علی، ''اللباب'' تحقیق خیر الدین شمسی باشا، دار الفکر، بیروت
۱۳۔ صابونی، محمد ضیاء الدین، ''الموجز فی البلاغۃ والعروض''، مطبع رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ، طبع سوئم ۱۴۱۳ھ
۱۴۔ طرازی، مبشر، ڈاکٹر، ''موسوعۃ التاریخ الاسلامی والحضارۃ الاسلامیۃ لبلاد السند والبنجاب''، طبع اول ۱۹۸۳ء
۱۵۔ عبداللہ، محمد جمال الدین، ''التاریخ والحضارۃ الاسلامیۃ فی الباکستان والسند والبنجاب إلی آخر فترۃ الحکم العربی''،

مطبع عالم معرفت، جدہ

۱۶۔ عبدالحق، مولوی، ''قواعد اردو''، مطبع لاہور اکیڈمی سرکلر روڈ لاہور

۱۷۔ غلام حسنین، قدر، سید، بلگرامی، ''قواعد العروض''، مقبول اکیڈمی، لاہور

۱۸۔ قادری، حامد حسن، ''حکایت اردو''، مطبع ادارہ اکادمی سندھ

۱۹۔ گیان چند جین، ڈاکٹر، ''اردو کا اپنا عروض''، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور، طبع اول ۱۹۹۱ء

۲۰۔ لجنۃ المعجم الوسیط، ''المعجم الوسیط'' المکتبہ الاسلامیہ استنبول، ترکی

۲۱۔ مبارکپوری، اطہر، قاضی، ''عرب و ہند عہد رسالت میں'' مکتبہ عارفین کراچی

۲۲۔ المبرد، محمد بن یزید، ''الکامل فی اللغۃ والادب''، تحقیق ڈاکٹر عبدالحمید ہنداوی، دار الکتب العلمیہ، بیروت لبنان، ۱۹۹۹ء

۲۳۔ المجلس الفید رالی للافلام، ''اسلامی جمہوریہ پاکستان''، وزارۃ الاعلام الباکستانیہ

۲۴۔ محمد بن عبدالملک، ابوبکر، اندلسی، ''المعیار فی اوزان الاشعار''، تحقیق ڈاکٹر محمد رضوان، دار الملاح للطباعۃ والنشر طبع سوئم ۱۹۷۹ء

۲۵۔ ہاشمی، احمد، سید، ''میزان الذھب فی صناعۃ شعر العرب''، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان

ملتان میں فلسفے کی روایت

ڈاکٹر روبینہ ترین*

Abstract:
It is an established fact that Multan is one of the oldest cities of the world, which has a reputation of a living city for the last five thousand years. It has a great tradition of institution and thought which reflects its centres of worship, variety of religions and beliefs, compilation of holy book of "Rig Veda' and philosophical attainments and pursuits of the scholars. Great Muslim philosopher, historians, travelers and Sufies have visited this city, one way or the other. Nasir Khusrau (philosopher and a preacher), Al-Beruni (historian and scholar), Fakhar-ud-din Razi (interpreter and philosopher), Samauddin Multani, Abdullah Multani, Maulana Fateh-ullah and Bahauddin Zakariya Multani have become the major source of philosophical tradition in Multan. Atiq Fikri, Qazi Javed and Shabbir Ahmad Ghauri has traced this tradition and the author of this paper has utilized the sources as well as the cultural heritage of Sufi poets of this area.

ملتان میں فلسفے کی روایت زمانہ قدیم سے موجود تھی۔ ہندوؤں کی کتاب رگ وید کا بیشتر حصہ ملتان کے اردگرد کے علاقوں میں تصنیف ہوا۔ اسی طرح ہندی فلسفہ ویدانت میں گیتا کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ علامہ عتیق فکری کے مطابق ملتان کے مندروں اور عام گھروں میں گیتا کا پاٹ ہوتا تھا اور جو اپدیش ارجن کو کرشن نے مہابھارت کی جنگ کے موقع پر دیا تھا۔ وہ پورا فلسفہ حیات اور اخلاقیات پر مبنی ہے[۱] لیکن اسلامی علوم کا آغاز یہاں ابنِ قاسم کے ہاتھوں ملتان کی فتح کے بعد اس وقت ہوا جب مسلمانوں نے سندھ اور ملتان میں آباد ہونا شروع کیا۔ بنومنبہ کے دور میں ملتان نے تہذیبی اور علمی سطح پر بڑی ترقی کی جب جلم بن شیبان کے ہاتھوں ۳۷۳ھ (۹۷۷ء) میں بنومنبہ (بنوسامہ) کے اقتدار کا خاتمہ ہوا تو یہاں اسماعیلی عقائد کی توجیہہ فلسفے کے اصولوں پر ہونے لگی۔ علامہ عتیق فکری لکھتے ہیں کہ ان اصولوں کو ''ارسطو اور نوفلاطینین کے نظریات سے تطبیق دے کر قابلِ فہم بنایا گیا تھا۔۔۔ اور یوں نئے فلسفے نے ملتان میں اپنے قدم جما لیے۔''[۲]

ملتان میں اس دَور کی فلسفیانہ سرگرمیوں کے بارے میں شبیر احمد غوری اپنے ایک مضمون ''اسلامی ہند کے

* صدر نشین/ پروفیسر، شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

نصف اوّل میں علوم عقلیہ کا رواج' ص ۲۵۳، مطبوعہ رسالہ معارف، اپریل ۱۹۶۳ میں لکھتے ہیں:

''جہاں تک علوم فلسفہ کا تعلق ہے یہ باور کرنے کی وجوہ ہیں کہ سندھ اور بالخصوص ملتان میں خفیہ طور پر ان علوم کی بڑی تیزی سے اشاعت ہو رہی تھ، چوتھی صدی کی ابتداء سے اسماعیلی دعاء عالم اسلام میں انقلاب کے لیے زمین ہموار کرتے پھر رہے تھے۔''

ملتان میں فلسفے کی روایت کے تسلسل میں جو بہت سے عوامل ہیں ان میں ایک مشہور فلسفی اور شاعر ناصر خسرو کی ملتان میں آمد بھی ہے۔ حکیم ناصر خسرو کی پیدائش ۳۹۴ھ/۱۰۰۳ء اور وفات ۴۸۱ھ بتائی جاتی ہے [۳]۔ سفر نامہ خسرو سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ملتان سے لاہور گیا اور پھر واپس چلا گیا۔

معقولات و فلسفہ پر ناصر خسرو کو دوسرا ابو علی سینا کہا جاتا ہے، وہ ملتان میں مصر کے فاطمی حکومت کا داعی بن کر آیا تھا اور ظاہر ہے ملتان میں فلسفے کی روایت کے سلسلے میں اس کا نام آنا چاہیے۔ پھر محمود غزنوی کے عہد میں البیرونی نے برسوں ملتان میں قیام کیا اور ''کتاب الہند'' لکھی۔ البیرونی ایک طرف تو سنسکرت سیکھ کر ہندی فلسفے سے متعارف ہوئے اور دوسری طرف یونانی فلسفے سے ملتان کے لوگوں کو بھی آگاہ کیا۔ شبیر احمد غوری کے مطابق

''اس نے یہاں آکر ہندو فلسفہ و ہیئت ہی نہیں سیکھا بلکہ ہندوؤں کو بھی مسلم ریاضی و ہیئت سکھائی۔'' [۴]

محمود غزنوی کے بعد حضرت شاہ گردیز ملتان تشریف لائے اور درس و تبلیغ کے ذریعے اسلامی علوم کی ترویج کی کوششیں کیں۔ ادھر بوعلی سینا کا فلسفہ چھٹی صدی ہجری میں ملتان میں پہنچ چکا تھا۔ امام فخر الدین رازی جیسا مفسر اور فلسفی بھی سرزمین ملتان میں اپنی تقریروں کے ذریعے اسلامی فلسفے کی وضاحت کر چکا تھا۔ ملتان کے جیّد علما فضلی اور اثیر خراساں جا کر امام رازی سے فیض یاب ہوئے تھے اور پھر ناصر الدین قباچہ کے دربار میں انہیں ندیم خاص کا مقام حاصل ہوا تھا۔ [۵]

۶۰۵ھ میں غوث بہاؤ الحق زکریا ملتانی کی علمی درس گاہ نے مختلف علوم و فنون کی اشاعت میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ یہ وہ دَور ہے جب ناصر الدین قباچہ کا دربار علماء اور فنکاروں کی سرپرستی میں پیش پیش تھا اور ملتان علوم و فنون کا مرکز بن چکا فضلی ملتانی جو بخارا میں عوفی کے ہم مکتب اور ہم درس رہے اور وہیں دونوں نے امام فخر الدین رازی کی

جامع الصغیر حفظ کی، قباچہ کے دربار کے ساتھ وابستہ رہے۔ فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ وہ بہت اچھے شاعر بھی تھے اور قباچہ ان کی شاعری کا قدردان تھا۔

ساتویں صدی کے وسط سے آٹھویں صدی ہجری کے آخر تک کے عرصے میں ملتان کے بے شمار علماء برصغیر میں پھیل گے۔ مولانا بہاء الدین ملتانی نے دہلی میں سکونت اختیار کر کے تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ مولانا حجۃ الدین نے بھی علاؤ الدین خلجی کے زمانے میں دلّی میں درس گاہ قائم کی۔ قطب الدین کاشانی کے فرزند علی گڑھ میں عہدہ قضا پر بھی فائز رہے اور تدریس بھی کرتے رہے۔ ملتان کے ایک اور صوفی عالم شیخ صدرالدین ظفر آبادی ملتانی، حضرت رکن الدین عالم سے خرقہ خلافت حاصل کر کے ظفر آباد میں مقیم ہوے اور علم و فضل سے لوگوں کو فیض یاب کیا۔ شیخ عثمان داؤد ملتانی کو فقہ اور تصوف کے علوم پر کامل دسترس حاصل تھی انہوں نے شیخ نظام الدین اولیاء کے حکم سے گجرات میں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ قاضی ابراہیم بن فتح اللہ ملتانی نے دکن کے شہر بیدر میں علم پھیلایا۔[٦]

اس ابتدائی دَور کے بعد وہ دَور آیا جب ملتان کے علمی وتہذیبی اثرات ہمہ گیر طور پر پورے برصغیر میں پھیلنا شروع ہوئے۔ ملتان میں صوفیاء کے اثرات کی بدولت نہ صرف روحانی فیوض اور اثرات عام ہوئے بلکہ سوچ اور فکر کے دھارے بھی بدلے اور ایک لحاظ سے اسلامی فلسفے کا احیاء بھی ہوا۔ ملتان میں تصوف کے ساتھ ساتھ فلسفے کی بھی ایک بھرپور روایت ملتی ہے۔ فقہ، حدیث، تفسیر، تصوف کے علاوہ فلسفہ، کلام، اخلاق اور منطق کے میدان میں بڑے بڑے جیّد علماء پیدا ہوئے۔

ان کے علاوہ بھی چند اہم لوگ ایسے ہیں جن کی بدولت فلسفے کی روایت عام ہوئی۔ ان علماء میں مولانا ثناء الدین ملتانی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے قطب الدین رازی کے مشہور شاگرد تفتازانی (متوفی ۷۹۲ء) سے تعلیم پائی تھی۔ وہ علامہ تفتا کے علم و فضل کی شہرت سن کر ان سے کسب فیض کے لیے ایران گئے۔ حصول علم کے بعد واپس آئے تو معقولات کی تعلیم پر خصوصی توجہ صرف کی اور مولانا سماء الدین ملتانی اور مولانا فتح اللہ ملتانی کو تعلیم دی۔ مولانا سماء الدین ملتانی دہلوی (متوفی ۹۰۱ھ) ملتان کے قدیم باشندے تھے۔ آپ کا تعلق کنبوہ خاندان سے تھا جس کے ایک بزرگ حاجی جمال کنبوہ نے سب سے پہلے حضرت بہاء الدین زکریا ملتانی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ مولانا سماء الدین ملتانی اور ان کے بھائی مولانا اسحاق دونوں علم و فضل اور فلسفے میں شغف رکھتے تھے۔ مولانا سماء الدین حضرت راجو قتال کے مرید تھے۔ لنگاہوں کے زمانے میں دہلی منتقل ہوئے اور دہلوی کہلوائے۔

آپ نے اپنی پوری زندگی درس و تدریس میں گزاری اس دَور کے بڑے بڑے علماء آپ کے شاگرد تھے۔ ''سیر العارفین'' کے مصنف مولانا حامد بن فضل اللہ جمالی نے آپ کو'حقائق کے مخزن' وقائق کے معنی، ذاتِ اقدس کے جلوے کے سمندر، آسمان ہدایت کے روشن آفتاب اور جہاں تمکین کے آسمان بھی کہہ کر پکارا ہے۔[۷]

مولانا عبداللہ ملتانی جو عبداللہ تلنمبوی بھی کہلاتے ہیں تلمبہ میں پیدا ہوئے لیکن تعلیم ملتان میں پائی بعد میں فلسفہ و منطق کی تعلیم کی تکمیل کی خاطر عراق تشریف لے گئے اور علامہ عبداللہ نیروی سے حصول علم کیا۔ ملتان واپس آ کر فلسفہ و منطق کا درس دینے لگے۔ پروفیسر محمد امین کے مطابق:

> ''آپ کے دور میں منطق کی کتاب شرح شمسیہ اور کلام میں شرح صحائف پڑھائی جاتی تھیں مگر آپ نے بہت سی نئی کتابیں بھی شامل نصاب کیں۔ آپ کو منطق و فلسفہ میں یدطولیٰ حاصل تھا اور انہی مضامین کی تدریس میں آپ نے عمر گزار دی۔''[۸]

آپ بھی سماء الدین ملتانی کی طرح دہلی میں منتقل ہو گے اس وقت دہلی میں سکندر لودھی کی حکومت تھی۔ اس نے آپ کو ملک العلماء کا اعزاز عطا کیا اور گزر اوقات کے لیے جاگیر بھی مقرر کی [۹ اور ان کے سپرد ایک بہت بڑا مدرسہ کر دیا جہاں وہ فقہ اور معقولات کی تعلیم دیتے تھے۔ علامہ عتیق فکری کے مطابق بدیع المسی انہوں نے لکھی تھی[۱۰] ان کے شاگردوں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ نور احمد فریدی کے مطابق:

> ''مولانا کے ویسے تو سینکڑوں شاگرد تھے لیکن چالیس باکمال عالم بنے جن میں مفتی جمال الدین اور ان کے بھائی عبدالغفور میں نصیر الدین دہلوی، میاں شیخ گوالیاری اور میراں جمال الدین بدایوں کا بڑا درجہ ہے۔''[۱۱]

مولانا عبداللہ کے دوست اور ساتھی مولانا عزیز اللہ (متوفی ۹۳۲ھ) بھی اپنے وقت کے جیّد علماء میں شمار ہوتے تے۔ وہ بھی تلمبہ میں پیدا ہوئے لیکن معقولات کی تعلیم ملتان میں حاصل کی۔ آپ کو علوم متداولہ یعنی اول، کلام، منطق اور حکمت میں بڑا عبور حاصل تھا سب سے پہلے دہلی میں مولانا عبداللہ کے مدرسے میں تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ بعد میں بدایوں سے ہوتے ہوئے سنبھل چلے گے اور وہیں مستقل سکونت اختیار کی۔ سکندر لودھی نے آپ کی قدر دانی کی۔ مولانا عزیز اللہ کے بارے میں علامہ عتیق فکری لکھتے ہیں کہ

> ''مولانا کا حافظہ بلا کا تیز تھا اور مشکل مسائل حل کرنے میں یدطولیٰ رکھتے تھے

بغیر مطالعہ کیے کتاب پڑھاتے تھے اکثر لوگ مشکل اور پیچیدہ سوالات بطور
امتحان پیش کرتے اور مولانا چٹکیوں میں حل کر دیتے تھے۔"[۱۲]

شبیر احمد غوری مولانا ابومحفوظ الکریم کے ایک مضمون "صدرالدین الشیر ازی حیاتہ و آثرہ" مطبوعہ انڈوایرانیکا کے حوالے سے عبداللہ ملتانی اور عزیز اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"۔۔۔کہ یہ دونوں بادشاہ (سکندر لودھی) کی خدمت میں حاضر ہوئے تو وہ
بڑے اعزاز و اکرام سے پیش آیا اور انہیں انعامات و تحائف سے نوازا۔ ان
دونوں کی علمی کوششیں بارآور ہوئیں اور شمالی ہند میں فلسفہ کی تعلیم کی اشاعت
میں وہ نہایت نمایاں اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں۔"[۱۳]

مولانا عزیز اللہ کے استاد مولانا فتح اللہ بھی کوئی کم اہم شخصیت نہیں ہیں انہوں نے قطب الدین رازی کے مشہور شاگرد تفتازانی (متوفی ۷۹۲ھ) کے شاگرد مولانا موسی الجبری سے دہلی میں تعلیم حاصل کی تھی ان کے علاوہ ثنا الدین ملتانی سے بھی اکتساب علم کیا[۱۴]۔ وہ ملتان کے بہت بڑے فلسفی، معلم، خطاط اور دانشور تھے۔ ان کے شاگردوں کی تعداد بہت زیادہ تھی[۱۵]۔ ان شخصیتوں کے ساتھ ساتھ ایک بہت بڑی علمی اور قدآور شخصیت حافظ عبدالعزیز پرہاروی کی ہے۔ آپ تحصیل کوٹ ادّو ضلع مظفر گڑھ کے قصبہ پیر یار میں حافظ احمد بن، حافظ محمود کے گھر ۱۲۰۹ھ میں پیدا ہوئے۔ چھ سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا۔ بارہ سال کی عمر میں تمام علوم حاصل کر لیے۔ حضرت حافظ جمال اللہ ملتانی سے فیض حاصل کیا۔ علم الکلام اور فلسفے پر عبور حاصل تھا۔ مصر کے علماء بالخصص ابوزہرو جیسا فقیہہ اور محدث اپنی کتابوں میں خصوصیت سے عبدالعزیز پرہاروی کے حوالے دیتا ہے[۱۶]۔ فلسفہ، تصوف، تفسیر، حدیث، فقہ، طب، حکمت، ریاضی اور علم جفر کا یہ ماہر سو سے زیادہ کتابوں کا مصنف تھا۔ آپ نے بہت کم عم پائی صرف ۳۳، ۳۴ سال کی عمر میں ۱۲۳۹ھ میں وفات پائی۔

غرض سرزمین ملتان علوم فلسفہ کی ترویج کے سلسلے میں پیش پیش رہا۔ شبیر احمد غوری لکھتے ہیں:

"۔۔۔یہ علاقہ نویں صدی تک معقولات کی تعلیم کا گڑھ بنا رہا۔ یہیں (ملتان)
سے مولانا عبداللہ تبنی اور عزیز اللہ ملتانی نے دہلی پہنچ کر معقولات کی گرم بازاری
کو مزید رونق دی۔"[۱۷]

ان علماء کی کاوشوں سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ ملتان کے صوفیاء اور علماء کو حدیث تفسیر، فقہ کے علاوہ منطق

اور فلسفے سے بھی گہرا لگاؤ تھا۔ علمی اور عملی تصوف کی ترویج کے علاوہ فلسفے اور منطق کی تدریس اور اشاعت کے لیے بھی ان علما نے اہم کردار ادا کیا البتہ ملتان میں جس فکر کو زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی وہ صوفیانہ فکر تھی کیونکہ ملتان صوفیاء کے ایک بہت بڑے سلسلے کا مرکز رہا یہ سلسلہ سہروردیہ تھا جو ملتان سے شروع ہو کر پورے برصغیر میں پھیل گیا۔ اس سلسلے کے صوفیاء اپنے مخصوص اصول و اشغال رکھتے تھے جو انہیں دوسرے صوفیانہ سلسلوں سے ممیّز کرتے ہیں۔ قاضی جاوید اپنی کتاب ''برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء'' میں لکھتے ہیں:

> ''برصغیر میں سہروردی کے سلسلے کا فروغ زیادہ تر ملتان کے مرکز کے حوالے سے ہوا۔ شیخ بہاء الدین زکریا برصغیر ہی کے باشندے تھے اور تعلیم کے حصول کی خاطر بغداد میں شیخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں پہنچے تھے۔ داراشکوہ نے انہیں شیخ شہاب الدین سہروردی کا کامل ترین خلیفہ قرار دیا ہے۔ بغداد سے واپسی کے بعد ان کی زندگی ملتان ہی میں بسر ہوئی تھی۔۔۔۔ سہروردی مکتبۂ فکر تیرہویں و چودھویں صدیوں کے مسلم برصغیر میں راسخ الاعتقادی کی نمائندگی کرتی ہے تاہم اس بات کو ایک عام اصول کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس مکتبہ فکر سے منسوب بہت سے دانشوروں نے برصغیر میں مسلم روحانی بغاوت میں اہم کردار ادا کیا تھا۔''[۱۸]

سلسلہ سہروردیہ سلاطین وقت کے ساتھ روابط رکھتا تھا۔ سیاست میں باقاعدہ حصہ لیتا تھا اور جاگیریں اور نذرانے بھی قبول کرتا تھا۔ سہروردی سلسلے میں اہم ترین کتاب شیخ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف ہے۔ اس کی صوفیانہ فکر اور آداب و اشغال کا سارا خزانہ اسی کتاب میں بند ہے۔ سہروردیہ نے ابن العربی کے فلسفہ وحدت الوجود کو رد نہیں کیا بلکہ اختیار کیا۔ ملتان میں یہ فلسفہ فخر الدین عراقی کی وساطت سے متعارف ہوا۔ عراقی کی خط و کتابت حضرت بہاء الدین زکریا کے فرزند اور جانشین حضرت صدر الدین عارف سے تھی۔ عراقی نے انہیں شیخ اکبر بن عربی کے خیالات سے روشناس کرایا۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب ''لمعات'' انہوں نے ''فصوص الحکم'' سے متاثر ہو کر لکھی تھی۔ ''سیر العارفین'' کے مطابق:

> ''کتاب لمعات اس طرح تصنیف ہوئی کہ حضرت شیخ الاسلام (بہاء الدین زکریا) کی وفات کے بعد جب انہوں نے ملتان سے بیت اللہ کا ارادہ کیا اور

وہاں سے روم پہنچے اور شہر قونیہ میں آئے تو وہاں شیخ محی الدین ابنِ عربی کے خلیفہ شیخ صدرالدین قونوی تھے کچھ عرصے تک ان کی صحبت میں رہے اور کتاب لمعات قونیہ میں تصنیف فرمائی اور وہاں سے انہوں نے ایک خط شیخ الاسلام صدرالدین عارف کو لکھا کہ جس میں عارفانہ کلمات ونکات تھے اور اس میں تحریر تھا کہ اب ہم کو ایک ایسے صوفی کی صحبت ملی ہے کہ جس کے یہ کلمات ہیں۔'' [۱۹]

چنانچہ ظاہر ہے کہ عراقی فصوص الحکم سے بہت متاثر تھے۔ انہوں نے ایک نسخہ شیخ صدرالدین عارف کو بھجوایا جس کی بہت سی نقول آگے گجرات اور کاٹھیاوار تک بھیجی گئیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب کے ذریعے ملتان اور برصغیر کے صوفیاء ابن عربی کے خیالات سے متعارف ہوئے اور پھر یہ نظریہ مسلم برصغیر میں بہت مقبول ہوا۔ وحدت الوجودی فکر سے محبت اور انسان دوستی کا وہ رویہ پروان چڑھا یا جو ملتان کی صوفیانہ شاعری سے بھی منعکس ہوتا ہے۔ بابا فرید گنج شکر اور خواجہ غلام فرید کی شاعری اسی انسان دوستی کے رویے کی بہترین مثال ہے۔

حوالہ جات

۱،۲۔ مضمون ''ملتان میں فلسفہ اور اس کے اثرات برصغیر پر'' از علامہ عتیق فکری، ص۲ (یہ غیر مطبوعہ مضمون فل سکیپ کے چھ صفحوں پر ان کے اپنے ہاتھ سے لکھا ہوا ہے اور میری تحویل میں ہے۔)

۳۔ بحوالہ سفرنامہ حکیم ناصر خسرو مترجم مولوی محمد عبدالرزاق کانپوری، ص۱۰۹، مطبوعہ انجمن ترقی اُردو ہند، دہلی، ۱۹۴۱ء۔

۴۔ مضمون ''اسلامی ہند کے نصف اول میں علوم عقلیہ کا رواج'' (قسط دوم)، ص۱۰۶، مطبوعہ معارف، فروری ۶۳ء، جلد ۹۱۔

۵۔ مضمون ''ملتان میں فلسفہ اور اس کے اثرات برصغیر پر'' از علامہ عتیق فکری، ص۳۔

۶۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیے: (۱) برصغیر پر ملتان کے علمی اثرات از عتیق فکری مطبوعہ امروز ملتان نمبر، ۲۸ جون ۱۹۷۸ء (۲) مسلم فلسفے میں ملتان کی اہمیت، از پروفیسر محمد امین، مطبوعہ ماہ نو، جولائی ۱۹۸۳ء ص ۳۴ (۳) ''بزم مملوکیہ''، ص ۳۷۔

۷۔ بحوالہ ''سیر العارفین'' از فضل اللہ جمالی مترجم محمد ایوب قادری، ص۲۵۱، مرکزی اُردو بورڈ، لاہور، بار اول، اپریل

۱۹۷۶ء۔

۸۔ بحوالہ ''مسلم فلسفے میں ملتان کی خدمات''، از پروفیسر محمد امین، مطبوعہ ماہ نو، جولائی ۱۹۸۳ء، ص ۳۵۔

۹۔ بحوالہ ''تاریخ ملتان'' (جلد اول) از نور احمد فریدی، ص ۲۹۵، مطبوعہ قصر الادب، ملتان، بار اول۔

۱۰۔ بحوالہ ''ملتان میں فلسفہ اور اس کے اثرات برصغیر پر''، ص ۶۔

۱۱۔ بحوالہ ''تاریخ ملتان'' (جلد اول) از نور احمد فریدی، ص ۲۹۶۔

۱۲۔ بحوالہ ''برصغیر پر ملتان کے علمی اثرات''، مطبوعہ امروز ملتان نمبر، ص ۵۔

۱۳۔ بحوالہ ''اسلامی ہند کے نصف اول میں علوم عقلیہ کا رواج'' (چوتھی قسط) معارف-۱، جلد ۹۱، جنوری ۶۳ء، ص ۲۵۔

۱۴۔ بحوالہ ''اسلامی ہند کے نصف اول میں علوم عقلیہ کا رواج'' (دوسری قسط) معارف، فروری ۶۳ء، ص ۱۵۔

۱۵۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: علامہ عتیق فکری کا مضمون ''برصغیر پر ملتان کے علمی اثرات''، امروز، ملتان نمبر، ص ۵۔

۱۶۔ بحوالہ ''ملتان میں فلسفہ اور اس کے اثرات برصغیر پر''، از علامہ عتیق فکری، ص ۶۔

۱۷۔ ''اسلامی ہند کے نصف اول میں علوم عقلیہ کا رواج'' مطبوعہ معارف، اپریل ۱۹۶۳ء، ص ۲۰۷۔

۱۷۔ بحوالہ ''برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء'' از قاضی جاوید، ص ۵۴-۵۵، مطبوعہ ادارہ ثقافت پاکستان طبع اول ۱۹۷۷ء۔

۱۹۔ بحوالہ ''سیر العارفین''، ص ۱۵۲۔

’آبِ حیات‘ میں محولہ ’نکات الشعرا‘ کے مطالب
تحقیقی وتنقیدی مطالعہ

تحریر: ابرار عبدالسلام*

Abstract

Azad's Aab-e-Hayat is the first recorded history of Urdu poetry. Besides being a significant literary document, the book is also an interpretation of literary history. There are recounts, which do not measure up to the yardstick of truth. Azad has just not replicated the material extracted from secondary sources: the blend of creative imagination with authentic materials has rendered a literary composition which cannot be classified as authentic (literary) history.

Hence, this paper attempts to show how Azad ignores facts and mixes primary and secondary sources while narrating the first recount of Urdu poetry in Nakat-e-Shoraa.

’آبِ حیات‘ میں منقول ’نکات الشعرا‘ کے حوالے سے آزاد کے بیانات کو تحقیق کی کسوٹی پر پرکھا جائے تو یہ دیکھ کر حیرانی ہوتی ہے کہ آبِ حیات کے سلسلے میں ’نکات الشعرا‘ آزاد کا مآخذ نہیں۔ آزاد نے ’فہرست اشپرنگر‘، ’تذکرۂ فائق‘ اور ’مجموعۂ نغز‘ میں منقول ’نکات الشعرا‘ کے حوالے سے مذکور بیانات کو کچھ اس طور پر بیان کیا ہے کہ جیسے انھوں نے ’نکات الشعرا‘ سے استفادہ کیا ہو۔ حالانکہ حقیقت میں ایسا نہیں۔ آزاد نے ثانوی مآخذ کو بنیادی مآخذ بنا کر پیش کر دیا ہے۔ جو کہ اخلاقیات تحقیق کے منافی ہے۔

آزاد نے ’آبِ حیات‘ میں میر کے حالات میں لکھا ہے کہ ”نکات الشعرا شائق شعر کے لیے بہت مفید ہے۔ اس میں شعرائے اردو کی بہت سی باتیں اس زمانہ کے لوگوں کے لیے دیکھنے کے قابل ہیں مگر وہاں بھی اپنا انداز قائم ہے۔ دیباچہ میں فرماتے ہیں کہ یہ اردو کا پہلا تذکرہ ہے اس میں ایک ہزار شاعر کا حال لکھوں گا مگر ان کو نہ لوں گا جن کے کلام سے دماغ پریشان ہو۔ ان ہزار میں ایک بیچارہ بھی طعنوں اور ملامتوں سے نہیں بچا۔“[۱] آزاد کے مذکورہ بالا بیان میں کئی باتیں اصلاح طلب ہیں۔ سب سے پہلی یہ کہ آزاد نے ’نکات الشعرا‘ کے حوالے سے لکھا ہے کہ میر نے اس تذکرے میں ایک ہزار شعرا کے حالات لکھنے کا عندیہ دیا ہے، ایسا ہرگز نہیں۔ آزاد کا مذکورہ بیان صحت سے خالی ہے۔ میر نے ’نکات الشعرا‘ میں ایک ہزار شعرا کے نہ حالات لکھے ہیں اور نہ ہی کوئی ایسی بات لکھی ہے۔

* لیکچرر، شعبہ اُردو، گورنمنٹ اسلامیہ کالج، خانیوال۔

'نکات الشعرا' کے جو خطی نسخے دستیاب ہوئے ہیں ان میں سے کسی نسخے میں بھی اتنی بڑی تعداد میں شعرا کے تراجم شامل نہیں۔ 'نکات الشعرا' کا پہلا مطبوعہ ایڈیشن ۱۹۲۲ء میں نواب صدر یار جنگ حبیب الرحمٰن خان شروانی کے مقدمے کے ساتھ نظامی پریس بدایوں سے شائع ہوا۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۵ء میں بابائے اردو مولوی عبدالحق نے ترتیب دیا تھا جس کی طباعت غالباً انجمن ترقی اردو کے ذاتی پریس میں ہی عمل میں آئی۔[۲] اس ایڈیشن کی بنیاد جس قلمی نسخے پر رکھی گئی ہے، ترقیمے کے مطابق اس کی کتابت سید عبدالولی عزلت سورتی کی فرمائش پر سید عبدالنبی ابن سید محمود نے ۱۱۷۲ھ (۱۷۵۹ء) میں اورنگ آباد میں مکمل کی تھی۔[۳] ڈاکٹر حنیف نقوی نے نشاندہی کی ہے کہ یہ نسخہ انجمن ترقی اردو ہند نئی دہلی کے کتب خانے میں محفوظ ہے اور مذکورہ بالا دونوں نسخوں کے مرتبین نے دو علیحدہ علیحدہ نسخوں کو اپنے متن کی بنیاد بنایا ہے۔[۴] کیونکہ دونوں نسخوں میں منقول اشعار کی تعداد میں کمی بیشی اور بعض مقامات پر مذکور متن میں اختلاف اس بات کی تائید کرتا ہے۔

'نکات الشعرا' کا تیسرا ایڈیشن جنوری ۱۹۷۲ء میں ڈاکٹر محمود الٰہی صدر شعبہ اردو گورکھپور یونیورسٹی نے مرتب کر کے شائع کیا۔ یہ ایڈیشن بھی پیرس کے کتب خانے میں موجود خطی نسخے پر مبنی ہے، جو بندر سورت میں نقل کیا گیا اور ۱۷ ماہِ شوال ۱۱۷۸ھ (۱۷۶۵ء) کو مکمل ہوا۔ اس نسخے کے کاتب نے چوبیس شعرا کے تراجم، ان کے اشعار کو پوچ ولایعنی قرار دیتے ہوئے قلم انداز کر دیے ہیں۔[۵]

'نکات الشعرا' کے دستیاب خطی نسخوں سے جو تذکرے مرتب ہوئے ان میں کسی میں بھی ایک ہزار تو کیا اس کی نصف تعداد کے برابر بھی شعرا کے تراجم شامل نہیں۔ مذکورہ بالا نسخے میر کی زندگی ہی میں 'نکات الشعرا' کی تکمیل (۱۱۶۵ھ) کے چند سال بعد نقل ہوئے۔ ان نسخوں میں موجود شعرا کی تعداد کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ نہ میر نے 'نکات الشعرا' میں اتنی بڑی تعداد (ایک ہزار) میں شعرا کے تراجم لکھے اور نہ ہی 'نکات الشعرا' کے کسی نسخے میں اس طرح کا کوئی بیان موجود ہے۔

میر سے منسوب ایک ہزار شعرا کے حوالے سے آزاد کے بیان کے متعلق ڈاکٹر حنیف نقوی کا خیال ہے کہ ''مولانا محمد حسین آزاد نے آبِ حیات میں میر سے یہ بیان منسوب کیا ہے کہ میں اس کتاب میں ایک ہزار شعرا کا حال لکھوں گا لیکن اس انتساب کی صحت پر یقین نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ۱۱۶۵ھ (۱۷۵۲ء) تک شعرائے اردو کی تعداد کا ایک ہزار تک پہنچ جانا بعید از قیاس ہے۔[۶] بفرض محال اگر اردو شعرا کی تعداد ایک ہزار تک پہنچ بھی گئی ہو تب بھی میر اس طرح کا بیان نہیں لکھ سکتے۔ چونکہ میر کا دل دکن کے شعرا کے حوالے سے صاف نہیں تھا۔ اس لیے وہ دکنی شعرا کو اپنے

تذکرے میں شامل نہیں کرنا چاہتے تھے۔اگر چہ وہ اردو شاعری کی ابتدا کا سہرا دکن کے سر باندھتے ہیں لیکن وہاں کے شعرا کو مربوط گو شعرا میں شامل نہیں کرتے، اس لیے انھوں نے 'نکات الشعرا' کی تمہید ہی میں لکھ دیا ہے کہ ''اگر چہ ریختہ کی ابتدا سرزمین دکن سے ہوئی لیکن چونکہ وہاں سے ایک بھی مربوط گو شاعر پیدا نہیں ہوا، اس لیے ان لوگوں کے نام سے ابتدا نہیں کی جارہی اور میری طبع ناقص کی رو سے ایسا کرنا اس وجہ سے بھی مناسب نہیں معلوم ہوتا کیونکہ ان میں سے اکثر کے حالات رنج وملال کا باعث ہوں گے لیکن ان میں سے بعضوں کے حالات لکھے جائیں گے۔'' [۷]

میر کے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات عیاں ہورہی ہے کہ وہ 'نکات الشعرا' میں دکنی شعرا کو بادلِ نخواستہ شامل کر رہے ہیں۔ میر کی تمام تر توجہ شمالی ہند کے شعرا پر مرکوز ہے اور شمالی ہند میں اتنی بڑی تعداد میں شعرا کا دستیاب ہونا ناممکن تھا۔ میر نے 'نکات الشعرا' تقریباً ۲۹ سال کی عمر میں لکھا۔[۸] اس وقت تک میر نہ اپنی شاعری کا لوہا منوا سکے تھے اور نہ ہی وہ دہلی کے بااثر حلقوں تک رسائی رکھتے تھے۔ اس دور میں میر اتنی بڑی شخصیت نہیں تھے کہ وہ دہلی میں بیٹھے بیٹھے اتنی بڑی تعداد میں شعرا کے حالات وکلام حاصل کر سکتے۔

میر سے منسوب آزاد کے مذکورہ بیان کے حوالے سے قاضی عبدالودود کا یہ بیان مزید روشنی ڈالتا ہے۔ قاضی صاحب لکھتے ہیں ''نکات الشعرا کے موجودہ نسخوں میں کم وبیش سو شاعروں کا ذکر ہے لیکن آزاد ہزار لکھتے ہیں۔ حالانکہ میر نے کوئی ایسی بات سپردِ قلم نہیں کی۔ میرا خیال ہے کہ آزاد نے یہ بات کہ نکات میں سو شاعروں کا ذکر ہے۔ فہرست اشپرنگر میں دیکھی اور اس پر قناعت نہ کر کے سو کو دس سے ضرب دے کر حاصل ضرب پیش کر دیا۔ یہ بات انھیں نہ سوجھی کہ احمد شاہی عہد میں (زمانہ تصنیف نکات) اردو کے ہزار شاعر کہاں سے آئے۔[۹] لیکن مسعود حسن رضوی ادیب قاضی عبدالودود کی مذکورہ بالا رائے سے متفق نہیں۔ ان کے خیال میں ''آزاد کے اس بیان کی کوئی نہ کوئی سند ضرور ہوگی جو فی الحال ہمارے علم میں نہیں۔[۱۰] مسعود صاحب کے مذکورہ بیان سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے اس بیان سے صاف طور پر آزاد کی بے جا حمایت اور طرفداری مترشح ہورہی ہے۔ اگر مسعود صاحب کو آزاد کے بیان کو سچ ثابت کرنا تھا تو انھیں کوئی ٹھوس دلیل لانا چاہیے تھی۔ اگر آزاد آبِ حیات میں مختلف بیانات کے سلسلے میں مبالغے اور ترامیم واضافوں سے کام نہ لیتے تو مسعود صاحب کے مذکورہ بیان کو محتاط بیان کے زمرے میں رکھا جا سکتا تھا لیکن چونکہ آزاد نے آبِ حیات میں بہت سے واقعات کی پیش کش اور مختلف تذکروں سے ماخوذ بیانات کو نقل کرنے میں دانستہً خود ساختہ تبدیلیاں کی ہیں۔[۱۱] اس لیے مسعود صاحب کے مذکورہ بالا بیان سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔

جہاں تک آزاد کے اس بیان کا تعلق ہے کہ ''ان ایک ہزار میں سے ایک بیچارہ بھی طعنوں اور ملامتوں سے نہیں بچا۔'' [۱۲] یہ بھی درست نہیں۔ اگر آزاد کے پیشِ نظر 'نکات الشعرا' کا کوئی نسخہ ہوتا تو وہ نہ ہزار شاعروں والی بات لکھتے اور نہ ہی مذکورہ بیان دیتے۔ کیونکہ میر نے نکات الشعرا میں مذکور تمام شاعروں کی تنقیص نہیں کی۔ میر نے 'نکات الشعرا' میں صرف ان شعرا کی تنقیص کی ہے جن کو وہ ذاتی طور پر ناپسند کرتے تھے۔ یا وہ ان کے مخالف گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر جمیل جالبی کا بیان ہے ''میر نے ان شعرا کے ذکر میں جانبداری برتی ہے۔ جو ان کے گروہ سے تعلق رکھتے ہیں اس میں وہ شعرا شامل ہیں جو آرزو سے وابستہ ہیں یا میر سے جن کے تعلقات اچھے ہیں یا جو میر کے محسن اور رشتہ دار ہیں۔ ان شاعروں کو گرایا ہے جو مرزا مظہر سے تعلق رکھتے ہیں''۔ [۱۳]

میر نے جن شعرا کی تنقیص کی ہے ان میں انعام اللہ خان یقینؔ، میر محمد باقر حزیںؔ، محمد فقیہہ دردمندؔ، محمد یار خاکسارؔ، قدرت اللہ قدرتؔ، مصطفیٰ خان یک رنگؔ، میاں احسن اللہؔ، میاں صلاح الدین عرف مکھن پاکبازؔ، میر سجادؔ، محمد علی حشمتؔ، میاں کمترینؔ، عارف علی خان عاجزؔ، بندرا بن راقمؔ، شیخ محمد حاتم حاتمؔ اور میاں شہاب الدین ثاقبؔ وغیرہ شامل ہیں۔ ان شعرا سے میر کی ذاتی پرخاش تھی یا وہ مرزا مظہر کے گروہ سے تعلق رکھنے کی وجہ سے موردِ عتاب ہوئے۔ میر نے اِن شعرا کو اچھے الفاظ میں یاد نہیں کیا۔ لیکن چند شعرا ایسے بھی ہیں جن کو میر دلی طور پر ناپسند کرتے تھے لیکن اس کے باوجود ان کی دل کھول کر تعریف کی ہے، ان میں آرزو، سودا اور تاباں کا نام لیا جا سکتا ہے۔ [۱۴]

لالہ ٹیک چند بہارؔ، میاں حسن علی شوقؔ، محمد حسین کلیمؔ، محمد محسن محسنؔ، عبدالرسول نثارؔ، میاں جگنؔ، میر دردؔ، ہدایت اللہ ہدایتؔ، اسد یار خان انسانؔ، سعادت علی سعادتؔ، شرف الدین پیامؔ، نجم الدین سلامؔ، کرم اللہ دادؔ، اشرف علی فغاںؔ، میر حسنؔ اور محمد عارف عارفؔ وغیرہ وہ شعرا ہیں جن کو میر نے اچھے الفاظ میں یاد کیا ہے۔ مخلصؔ، بہارؔ اور شوقؔ، خان آرزو کے شاگرد، کلیمؔ اور محسنؔ میر کے رشتہ دار، نثارؔ اور میاں جگنؔ میر کے شاگرد، فغاںؔ، میر حسن، میرؔ گھاسی اور عارفؔ وغیرہ سے میر کی راہ و رسم اور انساںؔ، سعادتؔ، پیامؔ اور سلامؔ میر کے محسنوں میں سے تھے۔ اس لیے میر نے ان سب کی تعریف کی ہے۔ ان کی شاعری کو سراہا ہے اور ان سے ہمدردانہ رویہ رکھا ہے۔

مذکورہ بالا حقائق کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ میر سے منسوب آزاد کا مذکورہ بالا بیان حقیقت پر مبنی نہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آزاد نے میر سے منسوب مذکورہ بیان کیوں نقل کیا۔ کیا یہ بیان آزاد کے زائدۂ فکر سے ہے یا اس کا کوئی ماخذ بھی ہے۔ دراصل قاسم نے اپنے تذکرے میں نکات الشعرا کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''در تذکرۂ خود ہمہ کس بہ بدی یاد کردہ'' [۱۵] آزاد نے قاسم کے مذکورہ بیان کو بنیاد بنا کر یہ عبارت لکھ دی کہ میر نے اپنے

تذکرے میں مذکور ایک ہزار شاعروں میں سے کسی کو بھی نہیں بخشا، قاسم کے مذکورہ بالا بیان سے یہ کہیں مترشح نہیں ہوتا کہ میر نے ہزار شاعروں کو طعنوں اور ملامتوں سے سرفراز فرمایا۔ قاسم نے صرف یہ لکھا ہے کہ ’’میر نے اپنے تذکرے میں ہر شخص کو بدی سے یاد کیا ہے۔‘‘ آزاد نے قاسم کے بیان کو بڑھا چڑھا کر مذکورہ صورت دے دی۔

قاسم ذاتی طور پر میر کو ناپسند کرتے تھے۔ اس لیے انھوں نے مبالغہ سے کام لیتے ہوئے اکثر شعرا کی تنقیص کو تمام شعرا کی تنقیص پر محمول کر دیا۔ قاسم کا مذکورہ بالا بیان میر سے متعلق ان کے اندر چھپے ہوئے غصے کو آشکار کر رہا ہے۔ چونکہ میر نے بہت سے مستند اور قابلِ عزت شعرا کے ساتھ ناانصافی کی تھی۔ اس لیے میر کے اس طرزِ عمل کو کئی تذکرہ نگاروں نے ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اور ان کے اس رویے کے خلاف اپنے تذکروں میں آواز بلند کی اور میر کو آڑے ہاتھوں لے کر اپنے دل کا غبار نکالا۔ قاسم بھی ان میں سے ایک ہیں۔[۱۶]

اِن سب تذکرہ نگاروں نے اُن شعرا کی دل کھول کر تعریف کی ہے جن کو میر نے گرایا تھا یا جن کے کلام کو ’’پوچ، ذائقہ شعر فہمی ندارد، غنا ندارد اور سفلگی‘‘ وغیرہ جیسے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ ان تذکرہ نگاروں میں پہل گردیزی نے کی کیونکہ ’’بعض اور اصحاب کی طرح گردیزی کو بھی یہ بات ناگوار گزری کہ اس کے بعض دوستوں پر میر صاحب نے بے باکی سے نکتہ چینی کی یا ان کی طرف سے بے التفاتی کی۔ لہٰذا حق دوستی ادا کرنے کے لیے اس نے خود ایک تذکرہ لکھا۔‘‘[۱۷] چنانچہ اس تذکرے میں گردیزی نے اُن شعرا کی دل کھول کر تعریف کی جن کو میر ناپسند کرتے تھے یا جنھیں میر نے اچھے الفاظ میں یاد نہیں کیا۔ گردیزی نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انھوں نے اپنے جلے دل کے پھپھولے پھوڑنے کے لیے میر کے حالات میں صرف پانچ سطریں لکھیں اور اُن کا ایک معمولی شعر نقل کیا اِس کے مقابلے میں میر کے معتوب شعرا کے حالات و کلام کو میر کی بہ نسبت کہیں زیادہ نقل کیا۔ انعام اللہ خاں یقیںؔ اور میر محمد باقر حزیںؔ کے حالات میر سے زیادہ لکھے ہیں اور ان کے اشعار کا انتخاب بالترتیب تقریباً ۱۸۹ اور ۱۲۴ کی تعداد میں نقل کیا ہے۔

قاسم بھی گردیزی کی طرح میر کی مخالفت میں پیش پیش رہے۔ قاسم نے میر کے حوالے سے جو دل کا غبار نکالا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قاسم کا سلسلۂ تلمذ و تتبع (شاعری میں بھی اور مسلک میں بھی) مظہر جانِ جاناں سے ملتا ہے۔ خود گردیزی سے قاسم کا تعلق بڑا گہرا رہا ہے۔ یہ خیال حقیقت سے قریب ہے کہ میر کے خلاف جو غبار گردیزی نکالنا چاہتے تھے وہ قاسم نے نکالا۔[۱۸]

آزاد نے میر کے حالات میں ان کا یہ بیان نقل کیا ہے ’’مگر اُن کو نہ لوں گا جن کے کلام سے دماغ پریشان

ہو۔''[۱۹] آزاد کی یہ منقولہ عبارت میر کے اُس بیان کا ترجمہ ہے جو انھوں نے 'نکات الشعرا' کی تمہید میں لکھی ہے۔ میر کا بیان ہے ''وطبع ناقص معروف اینہم نیست کہ احوال اکثر آنہا ملال اندوز گردد۔''[۲۰] جیسا کہ آغاز میں بیان کیا گیا ہے کہ آزاد کے پیش نظر نکات الشعرا کا کوئی نسخہ نہیں رہا۔ آزاد نے میر کا یہ بیان 'نکات الشعرا' سے نہیں 'فہرست اشپرنگر' میں منقول 'نکات الشعرا' کی تمہید سے اخذ کیا ہے۔[۲۱]

آزاد 'نکات الشعرا' کے حوالے سے لکھتے ہیں ''ولی کہ بنی نوعِ شعرا کا آدم ہے۔ اُس کے حق میں فرماتے ہیں 'وے شاعریست از شیطان مشہورتر' میر خان کمترین اُسی زمانہ میں ایک قدیمی شاعر دلّی کے تھے اُنھیں اس فقرہ پر بڑا غصہ آیا۔ ایک نظم میں اوّل بہت کچھ کہا۔ آخر میں آکر کہتے ہیں ع ولی پر جو سخن لاوے اسے شیطان کہتے ہیں[۲۲]۔ 'نکات الشعرا' کے دستیاب خطی اور مطبوعہ نسخوں میں میر سے منسوب اس طرح کا کوئی بیان مذکور نہیں۔ آزاد کی اس روایت پر صفیر بلگرامی تعجب کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''تعجب ہے حضرت آزاد نے تذکرہ آبِ حیات میں جہاں میر تقی صاحب کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ولی بنی نوع شعرا کا آدم ہے اوس کے حق میں میر صاحب فرماتے ہیں (وے شاعرے است از شیطان مشہورتر) میر صاحب پر ولی کی درشت گوئی کا الزام کچھ عجب بات ہے۔ میرے سامنے اس وقت تذکرہ نکات الشعرا میر تقی صاحب کا موجود ہے، جو ۱۲۴۰ھ کا لکھا ہوا ہے اور میر صاحب کا انتقال ۱۲۲۵ھ میں ہوا تو یہ کتابت اون کے انتقال کے پندرہ (۱۵) برس بعد کی ہے۔ پھر یہ فقرہ کہ (وے شاعرے است از شیطان مشہورتر) کس تذکرہ سے لکھا گیا ہے۔ میر صاحب تو ایسا نہیں لکھتے۔''[۲۳] صفیر بلگرامی کا مذکورہ بیان بھی نکات الشعرا کے حوالے سے آزاد کی روایت کی تکذیب کر رہا ہے۔ دراصل آزاد کا مذکورہ بیان 'نکات الشعرا' سے نہیں 'مجموعۂ نغز' سے ماخوذ ہے۔ قاسم کا بیان ہے ''درحق شاعران جلی المتخلص بہ ولی نوشتہ کہ وے شاعرے است از شیطان مشہورتر و سزائے ایں کردار ناہنجار از کمترین شاعر بواجبی یافتہ کہ وے ہجوہائے متعددہ او کردہ کہ بعضے ازاں بغایت رکیک و پردہ در افتادہ[۲۴] اور ولی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں ''پیر خان کمترین کہ خدایش بیامرزد بموقع و بجا گفتہ کہ ع ولی پر جو سخن لاوے اوسے شیطان کہتے ہیں۔[۲۵]

سوال یہ ہے کہ کیا میر نے 'نکات الشعرا' میں اس طرح کی کوئی بات لکھی تھی۔ اس سلسلے میں قیاس سے کام لینا پڑے گا۔ 'نکات الشعرا' کی تمہید میں دکنی شعرا سے متعلق میر کی اس رائے ''اگرچہ ریختہ از دکن است، چوں از آنجا یک شاعر مربوط برنخواستہ لہٰذا شروع بنام آنہا نکردہ وطبع ناقص معروف اینہم نیست کہ احوال اکثر آنہا ملال اندوز گردد''[۲۶] کو سامنے رکھتے ہوئے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے میر نے 'نکات الشعرا' میں ابتداً اس طرح

کی کوئی بات لکھی ہو یا کسی مجلس میں میر نے اس طرح کی کوئی بات کہی ہو اور اس نے شہرت حاصل کر لی ہو اور اس بنا پر پیر خان کمترین نے میر کی ہجو کہی ہو اور میر نے دوراندیشی سے کام لیتے ہوئے اس طرح کی بات کو 'نکات الشعرا' میں نقل کرنے سے احتراز کیا ہو یا 'نکات الشعرا' میں لکھے ہوئے اس بیان کو قلم زد کر دیا ہو۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر حنیف نقوی کا بیان مزید روشنی ڈالتا ہے ''ولی کے متعلق میر سے منسوب یہ مشہور قول بھی کہ ''وے شاعریست از شیطان مشہورتر'' متداول نسخوں میں شامل نہیں۔ حالانکہ میر سے اس کے انتساب پر شبہے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ کیونکہ قدرت اللہ قاسم کی معاصرانہ شہادت کے علاوہ پیر خان کمترین کا یہ مصرع بھی کہ 'ولی پر جو سخن لاوے اسے شیطان کہتے ہیں' واقعے کی شہادت پر دلالت کرتا ہے۔ اس سلسلے میں مصحفی کا یہ شعر بھی غور طلب ہے۔

ہونا بہت آسان ہے شیطان سے مشہور   پر ہو تو لے اول کوئی دنیا میں ولی سا

اور اس کی اہمیت اس اعتبار سے اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے کہ یہ باتیں میر صاحب کی زندگی میں کہی گئی ہیں اور ان کی یا ان کے کسی ارادت مند کی جانب سے کسی جوابی مدافعانہ کارروائی کا کوئی ثبوت موجود نہیں [۲۷] مذکورہ بالا بیان کے پیش نظر قاسم کے مذکورہ بیان کو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پیر خان کمترین کے مصرع اور واقعہ کی شہادت 'مخزن شعرا' سے بھی ہوتی ہے فائق نے اپنے تذکرے میں یہی واقعہ ذرا مختلف مگر مختصر انداز میں نقل کیا ہے۔[۲۸]

آزاد نے ولی کے حالات میں 'ولی' کو احمد آباد گجرات کا باشندہ بتایا ہے [۲۹] اور اس کے حاشیے پر یہ عبارت لکھی ہے ''دیکھو تذکرہ قدرت خان قاسم، مگر تعجب ہے کہ میر تقی نے اپنے تذکرہ میں اورنگ آبادی لکھا ہے۔'' آزاد کے مذکورہ بیان سے یہ مترشح ہوتا ہے گویا انھوں نے مجموعۂ نغز کے ساتھ ساتھ 'نکات الشعرا' سے بھی استفادہ کیا تھا۔ حالانکہ یہ مکمل حقیقت نہیں۔ آزاد نے 'مجموعۂ نغز' سے تو بھرپور استفادہ کیا ہے۔ لیکن 'نکات الشعرا' ان کی نظر سے نہیں گزرا۔ ولی کے حالات لکھتے ہوئے آزاد کے پیش نظر 'تذکرۂ فائق' بھی رہا ہے۔ اس کا ذکر آزاد نے ولی کے ترجمے میں کیا ہے۔[۳۰] آزاد نے ولی کے وطن احمد آباد گجرات کے حوالے سے تذکرہ قدرت اللہ خان قاسم سے رجوع کرنے کا کہا ہے۔ لیکن 'مجموعۂ نغز' میں قاسم نے اس طرح کی کوئی بات نہیں لکھی۔ قاسم نے ولی کو احمد آباد گجرات کا نہیں بلکہ دکن کا باشندہ لکھا ہے۔ اس حوالے سے قاسم کا بیان ہے ''وے عزیزے بود از سکنہ دیار دکن''[۳۱]

دراصل غلطی آزاد سے یہ ہوئی کہ اُنھوں نے 'تذکرۂ فائق' کی بجائے 'مجموعۂ نغز' سے رجوع کرنے کی بات لکھ دی۔ قاسم کی بجائے فائق نے 'مخزن شعرا' میں ولی کو احمد آباد گجرات کا رہنے والا بتایا ہے۔ چونکہ فائق خود گجرات

کے رہنے والے تھے اور ان کا خاندان علم و فضل کی وجہ سے اس علاقے میں بڑی عزت و احترام سے دیکھا جاتا تھا۔ فائق کے بیان سے متاثر ہو کر ہی آزاد نے قاسم کے بیان کو قبول نہیں کیا۔ فائق نے ولی کے ترجمے میں لکھا ہے کہ احمد آباد کے ثقہ لوگوں سے یہی سننے میں آیا ہے کہ ولی گجرات کا باشندہ تھا۔ ولی کی تعلیم اور اس کی عمر کا ایک کثیر حصہ احمد آباد میں گزرا، حتیٰ کہ اس کا مدفن بھی احمد آباد میں ہے۔ اس لیے اکثر لوگوں نے اسے گجراتی قرار دیا ہے۔ فائق خود بھی اسی خیال کے حامی ہیں۔ فائق نے ولی کے حالات میں نشاندہی کی ہے کہ اس زمانے (تصنیف مخزن شعرا) سے بھی پہلے یہ بحث چل پڑی تھی کہ ولی کا تعلق گجرات سے ہے یا دکھن سے؟ فائق لکھتے ہیں ''ولی تخلص، محمد ولی نام، مولدش احمد آباد و مدفنش ہم ہماں بلدۂ خجستہ بنیاد۔۔۔۔ برضمائرِ انجم نظائرِ ناظران، ہوشمند مخفی و محتجب نماند کہ محققان، ایں فن را در حالِ او اختلاف است کہ آیا ولی از گجرات است و یا از دکھن۔ اما براقم آثم از بانی ثقاتِ بلدۂ احمد آباد بہ ثبوت چناں پیوستہ کہ شاعر مزبور از بلدۂ مسطور بودہ و سالہا بدکھن ہم گذرانید۔[۳۲]

فائق کے مذکورہ بالا بیان سے متاثر ہو کر ہی آزاد نے ولی کو احمد آباد گجرات کا باشندہ لکھا ہے اور جہاں تک آزاد کے اس بیان کا تعلق ہے ''مگر تعجب ہے کہ میر تقی نے اپنے تذکرہ میں اورنگ آبادی لکھا ہے'' آزاد نے 'تذکرۂ فائق' میں ہی یہ بات دیکھی تھی۔ فائق کا بیان ہے ''وخطا کرد میر تقی میر کہ در تذکرۂ خود او را از اورنگ آباد نوشت شاید بریں شعر او را از دکھن خیال کرد۔ فرد

ولی ایران و توراں میں ہے مشہور　　　اگرچہ شاعر ملکِ دکھن ہے [۳۳]

آزاد نے 'نکات الشعرا' سے استفادہ نہیں کیا۔ اگر وہ 'نکات الشعرا' سے استفادہ کرتے تو مذکورہ تذکرے میں مندرج اشعار کے متون 'آبِ حیات' میں منقول متون کے مطابق ہوتے۔ کیونکہ آزاد نے جن تذکروں کا حوالہ 'آبِ حیات' میں دیا ہے اُس میں 'نکات الشعرا' بھی ہے اگر آزاد نے مذکورہ تذکرے سے استفادہ کیا ہوتا تو وہ شعرا کے حالات و کلام دونوں کا انتخاب 'نکات الشعرا' میں سے ضرور دیتے لیکن جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ آزاد نے 'نکات الشعرا' کے حوالے سے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ ثانوی مآخذ سے ماخوذ ہے۔ اِس لیے اُنھوں نے 'نکات الشعرا' کے حوالے سے میر کے بعض بیانات تو 'آبِ حیات' میں نقل کر دیے، لیکن 'آبِ حیات' میں مذکور اشعار کے متون، 'نکات الشعرا' میں منقول اشعار کے متون کے مطابق اِس لیے نہیں ہو سکے کہ وہ تمام اشعار آزاد نے 'نکات الشعرا' کی بجائے دوسرے تذکروں سے نقل کیے ہیں۔ مندرجہ ذیل سطور میں پیش کیے گئے موازنے میں ان شعرا کے کلام کا موازنہ پیش نہیں کیا جا رہا جن کے انتخاب میں آزاد نے ایک دو اشعار کی بجائے پوری غزلیں نقل کی ہیں۔ ان شعرا

میں وؔلی، فغاؔں، حاتؔم، تاباؔں، سوؔدا، میرؔ اور دؔرد شامل ہیں۔ آزاد نے ان شعرا کے کلام کا انتخاب ان شعرا کے دواوین سے پیش کیا ہوگا۔ لیکن بہت سے شعرا ایسے ہیں جن کے کلام کا انتخاب آزاد نے مختلف تذکروں سے نقل کیا ہے اور ان کے دو (۲) چار (۴) یا چند اشعار نقل کرنے پر ہی اکتفا کیا ہے۔ مزید یہ کہ ان شعرا کے دواوین آزاد کی دسترس میں نہیں تھے اور اس دور میں یہ ممکن بھی نہیں تھا۔ لہٰذا آزاد نے ان شعرا کے کلام کا انتخاب تذکروں سے حاصل کر کے ہی ’آبِ حیات‘ میں نقل کیا ہے۔ اگر آزاد کی دسترس میں ’نکات الشعرا‘ کا کوئی نسخہ ہوتا تو وہ نکات الشعرا میں سے انھیں کلام کا انتخاب ضرور پیش کرتے جن اشعار کو انھوں نے دوسرے تذکروں سے نقل کیا ہے۔ (ذیل میں آبِ حیات کے متن کا موازنہ نکات الشعرا کے تین ایڈیشنوں، نکات الشعرا مرتبہ حبیب الرحمٰن خان شروانی، نکات الشعرا مرتبہ مولوی عبدالحق اور نکات الشعرا مرتبہ ڈاکٹر محمود الٰہی سے کیا جا رہا ہے۔ مذکورہ اشعار کے سامنے ان کا حوالہ اور صفحہ نمبر دے دیا گیا ہے۔ حوالے کے لیے مخففات کا استعمال کیا گیا ہے۔ ’ع‘ سے مراد نسخۂ عبدالحق، ’ش‘ سے مراد نسخہ شروانی اور ’م‘ سے مراد نسخۂ محمود الٰہی ہے اور ’آب‘ سے مراد آبِ حیات ہے)

۱۔ رکھے سیپارۂ گل کھول آگے عندلیبوں کے چمن میں آج گویا پھول ہیں تیرے شہیدوں کے (آب ۱۲۴)	۱۔ رکھے سیپارۂ دل کھول آگے عندلیبوں کے چمن میں آج گویا پھول ہیں تیرے شہیدوں کے (ع۴، م۲۵ ش۴)
۲۔ آتا ہے ہر سحر اُٹھ تیری برابری کو کیا دن لگے ہیں دیکھو خورشید خاوری کو (ایضاً)	۲۔ ہر صبح آوتا ہے تیری برابری کو کیا دن لگے ہیں دیکھو خورشید خاوری کو (ع۴، م۲۶ ش۴)
۳۔ از زلف سیاہ تو بدل دوم پری ہے در خانہ آئینہ گتا جوم پری ہے (ایضاً)	۳۔ از زلف سیاہِ تو بدل دھوم پڑی ہے در خانۂ آئینہ گھٹا جھوم پڑی ہے (ع۴، م۲۶ ش۵)
۴۔ خدا کے واسطے اس کو نہ ٹوکو یہی ایک شہر میں قاتل رہا ہے (۱۴۹)	۴۔ خدا کے واسطے اس کوں نہ ٹوکو یہی ایک شہر میں قاتل رہا ہے (ع۵ م۲۷ ،ش۵)
۵۔ جواں مارا گیا خوباں کے بدلے میرزا مظہر بھلا تھا یا بُرا تھا، زور کچھ تھا خوب کام آیا (ایضاً)	۵۔ جواں مارا گیا خوبوں کے اوپر میرزا مظہر بھلا تھا یا برا تھا زور کچھ تھا خوب کام آیا (ع۵، م۲۷، ش۶)
۶۔ ہم نے کی ہے توبہ اور دھومیں مچاتی ہے بہار ہائے بس چلتا نہیں کیا مفت جاتی ہے بہار (ایضاً)	۶۔ ہم نے کی ہے توبہ اور دھومیں مچاتی ہے بہار ہائے کچھ چلتا نہیں کیا مفت جاتی ہے بہار (ع۶، م۲۸) توبہ کی ہے ہم نے اور دھومیں مچاتی ہے بہار ہائے کچھ چلتا نہیں کیا مفت جاتی ہے بہار (ش۶)

۷۔ جدائی کے زمانہ کی سجن کیا زیادتی کہیے کہ اس ظالم کی جو ہم پر گھڑی گزری سو جگ بیتا (۹۹)	۷۔ جدائی کے زمانہ کی میاں کیا زیادتی کہیے کہ اس ظالم کی جو ہم پر گھڑی گزری سو جگ بیتا (ع۱۰،ش۱۰) جوانی کے زمانہ کی میاں کیا زیادتی کہیے کہ اس ظالم کی جو ہم پر گھڑی گزری سو جگ بیتا (م۳۰)
۸۔ اِس ناتواں کی حالت وہاں جا کہے ہے اُڑ کر میرا یہ رنگِ رو ہے گویا مکھی کبوتر (۱۰۲)	۸۔ مجھ ناتواں کی حالت وہاں جا کہے ہے اوڑ کر (ع۱۱،م۳۱، میرا یہ رنگ رو ہے گویا مکھی کبوتر ش۱۱)
۹۔ آبرو کے قتل کو حاضر ہوئے کس کے کمر خون کرنے کو چلے عاشق پہ تہمت باندھ کر (۱۰۱)	۹۔ آبرو کے قتل پر حاضر ہوا کس کر کمر (ع۱۲،م۳۲، خون کرنے کوں چلے عاشق پہ تہمت باندھ کر ش۱۲)
۱۰۔ کیوں چھپا ظلمت میں گر اُس لب سے شرمندہ نہ تھا جان کچھ پانی مرے ہے چشمۂ حیواں کے بیچ (ایضاً)	۱۰۔ کیوں چھپا ظلمت میں گر تجھ لب سے شرمندہ نہ تھا (ع۱۲،م۳۲، جان کچھ پانی مرے ہے چشمۂ حیواں کے بیچ ش۱۲)
۱۱۔ یوں آبرو بناوے دل میں ہزار باتاں جب تیرے آگے آوے گفتار بھول جاوے (ایضاً)	۱۱۔ یوں آبرو بناوے دل میں ہزار باتیں (ع۱۳،م۳۳، جب روبرو ہو تیرے گفتار بھول جاوے ش۱۴)
۱۲۔ جہاں اُس خو کی گرمی تھی، نہ تھی وہاں آگ کو عزت مقابل اُس کے ہو جاتی ،تو آتش لکڑیاں کھاتی (ایضاً)	۱۲۔ جہاں تجھ خو کی گرمی تھی نہ تھی کچھ آگ کو عزت (ع۱۴،م۳۳، مقابل اُس کے ہو جاتی تو آتش لکڑیاں کھاتی ش۱۵)
۱۳۔ کنجی اُس کی زبانِ شیریں ہے دل میرا قفل ہے بتاسے کا (۱۰۱)	۱۳۔ اُس کی کنجی زبانِ شیریں ہے دل میرا قفل ہے بتاسے کا (ع۱۴) اُس کی کنجی زبانِ شیریں ہے دل میرا قفل ہے بتاسہ کا (ش۱۵) اُس کی کنجی زبانِ شیریں ہے دل میرا قفل ہے بتاشے کا (م۳۴)
۱۴۔ ہم نے کیا کیا نہ ترے عشق میں محبوب کیا صبر ایوب کیا گریۂ یعقوب کیا (۱۰۴)	۱۴۔ ہم نے کیا کیا نہ ترے غم میں اے محبوب کیا صبر ایوب کیا گریۂ یعقوب کیا (ع۱۶،م۳۵)
۱۵۔ میکدہ میں گر سراپا فعل نامعقول ہے مدرسہ دیکھا تو وہاں بھی فاعل و مفعول ہے (ایضاً)	۱۵۔ میکدہ میں گر سراسر فعل نامعقول ہے (ع۱۶،م۳۵، مدرسہ دیکھا تو وہاں بھی فاعل و مفعول ہے ش۱۷)
۱۶۔ کرے ہے دار کو کامل بھی سرتاج ہوا منصور سے نکتہ یہ حل آج (ایضاً)	۱۶۔ کرے ہے دار بھی کامل کو سرتاج ہوا منصور سے نکتہ یہ حل آج (ع۱۷،م۳۶)

۱۷۔ خط آ گیا ہے اُس کے، مری ہے سفید ریش
کرتا ہے اب تلک بھی وہ ملنے میں شام صبح (ایضاً)

۱۷۔ خط آ گیا ہے اُس کے میری ہوئی سفید ریش
کرتا ہے اب تلک بھی وہ ملنے میں شام صبح (ع۱۷)
خط آ گیا ہے اُس کے میری ہوئی سفید ریش
کرتا ہے اب تلک بھی وہ ملنے میں شام وصبح (م۳۶)

۱۸۔ زبانِ شکوہ ہے مہدی کا ہر پات
کہ خوباں نے لگائے ہیں مجھے ہات (۱۰۸)

۱۸۔ زبان شکوہ ہے مہندی کا ہر پات
کہ خوبوں نیں لگائے ہیں مجھے ہات (ع۲۰،م۳۸)
زبان شکوہ ہے مہندی کا ہر پات
کہ خوباں نیں لگائے ہیں مجھے ہات (ش۲۰)

۱۹۔ اُس زلف کا یہ دل ہے گرفتار بال بال (۱۰۹)
یک رنگ کے سخن میں خلاف ایک مُونہیں

۱۹۔ تجھ زلف کا یہ دل ہے گرفتار بال بال (ع۲۱،م۳۸،
یک رنگ کے سخن میں خلاف ایک مُونہیں ش۲۲)

۲۰۔ جو کوئی توڑتا ہے غنچۂ دل
دلِ بلبل شکستہ کرتا ہے (ایضاً)

۲۰۔ جو کوئی توڑتا ہے غنچۂ دل (ع۲۲،م۳۹)
دل کو میرے شکستہ کرتا ہے
جو کوئی توڑتا ہے غنچۂ گل
دل کو میرے شکستہ کرتا ہے (ش۲۲)

۲۱۔ نہ کہو یہ کہ یار جاتا ہے
دل سے صبر و قرار جاتا ہے
گر خبر لینی ہے تو لے صیاد
ہاتھ سے یہ شکار جاتا ہے (۱۰۹)

۲۱۔ نہ کہو یہ کہ یار جاتا ہے
میرا صبر و قرار جاتا ہے
گر خبر لینی ہے تو لے صیاد (ع۲۲،م۳۹،
ہاتھ سے یہ پھر شکار جاتا ہے ش۲۲)

۲۲۔ لگے ہیں خوب کانوں میں بتوں کے
سخن یک رنگ کے گویا گہر ہیں (ایضاً)

۲۲۔ لگے ہے جاکے کانوں میں بتوں کے (ع۲۲،م۳۹،
سخن یک رنگ کا گویا گُہر ہے ش۲۳)

۲۳۔ یک رنگ پاس اور سجن کچھ نہیں بساط
رکھتا ہوں دونین ، جو کہو تو نذر کروں (۱۰۸)

۲۳۔ یک رنگ پاس کیا ہے سجن اور کچھ بساط (ع۲۲،م۳۹،
رکھتا ہے دونین جو کہو تو نظر کرے ش۲۳)

۲۴۔ جس کے دردِ دل میں کچھ تاثیر ہے
گر جواں بھی ہے تو میرا پیر ہے (۱۰۹)

۲۴۔ جس کے درد دل میں کچھ تاثیر ہے (ع۲۲،م۳۹،
گر جواں بھی ہو تو میرا پیر ہے ش۲۳)

۲۵۔ جدائی سے تیری اے صندلی رنگ
مجھے یہ زندگانی دردِ سر ہے (ایضاً)

۲۵۔ جدائی میں تیری اے صندلی رنگ
--- میں زندگانی دردِ سر ہے (م۴۰)

۲۶۔ اِس کو مت جانو میاں اوروں کی طرح	۲۶۔ اِس کو مت بوجھو سجن اوروں کی طرح	(ع۲۲،م۳۹،
مصطفیٰ خاں آشنا یک رنگ ہے (ایضاً)	مصطفیٰ خاں آشنا یک رنگ ہے	ش۲۳)
۲۷۔ دیکھ ہم صحبت کی دولت سے نہ رکھ چشمِ امید	۲۷۔ دیکھ ہم صحبت کی دولت سے نہ رکھ چشمِ کرم	(ع۲۳،م۴۱)
لب صدف کے تر نہیں ہر چند گوہر میں ہے آب (۱۰۶)	لب صدف کے تر نہیں ہر چند ہے گوہر میں آب	ش۲۴)
۲۸۔ دیکھ موہن تیری کمر کی طرف	۲۸۔ دیکھ دلبر تیری کمر کی طرف	
پھر گیا مانی اپنے گھر کی طرف	پھر گیا مانی اپنے گھر کی طرف	
حشر میں پاکباز ہے ناجی	حشر میں پاک باز ہیں ناجی	(ع۲۵،م۴۲،
بدعمل جائیں گے سقر کی طرف (ایضاً)	بد عمل جائیں گے سقر کی طرف	ش۲۶)
۲۹۔ جہاں دل بند ہو ناصح وہاں آوے خلل کرنے	۲۹۔ جہاں دل بند ہو ناجی کا وہاں آوے خلل کرنے	(ع۲۶،م۴۳،
رقیب ناولد ناجی گویا لڑکوں کا بابا ہے (۱۰۷)	رقیب لاولد ناصح گویا لڑکوں کا باوا ہے	ش۲۷)
۳۰۔ مجھے درد والم گھیرے ہے نت میرے میاں صاحب	۳۰۔ مجھے درد والم رہتا ہے نت گھیرے میاں صاحب	(ع۸۰،م۸۲،
خبر لیتے نہیں کیسے ہو تم؟ میرے میاں صاحب (۹۹)	خبر لیتے نہیں کیسے ہو تم میرے میاں صاحب	ش۸۴)
۳۱۔ ہمنا تمھن کو دل دیا، تم دل لیا اور دُکھ دیا	۳۱۔ ہمنا تمن کو دل دیا تم نے لیا اور دکھ دیا	
ہم یہ کیا تم وہ کیا، ایسی بھلی یہ پیت ہے	تم یہ کیا ہم وہ کیا ایسی بھلی یہ ریت ہے	
سعدی کہ گفتہ ریختہ، دردریختہ دُرریختہ	سعدی غزل انگیختہ شیر و شکر آمیختہ	(ع۱۰۳،م۱۰۵
شیر وشکر ہم ریختہ، ہم ریختہ ہم گیت ہے (۷۹)	در ریختہ در ریختہ ہم شعر ہے ہم گیت ہے	ش۱۱۰)

مذکورہ بالا متون کے اختلاف یہ ظاہر کرتے ہیں کہ آزاد کے پیش ’نظر نکات الشعرا‘ کا کوئی نسخہ نہیں رہا۔ اگر ایسا ہوتا تو ’نکات الشعرا‘ میں مرقوم اشعار کے متون ’آبِ حیات‘ میں مندرج اشعار کے متون سے مختلف نہ ہوتے۔ کم از کم چند اشعار تو ایسے ہوتے جن کا متن ’آبِ حیات‘ کے متن کے مطابق ہوتا۔ چنانچہ مذکورہ بالا حقائق کے پیش نظر یہ کہنا نامناسب نہیں کہ ’نکات الشعرا‘ کے حوالے سے آزاد کے تمام بیانات ثانوی مآخذات سے ماخوذ ہیں۔ آزاد نے اشپرنگر، قاسم اور فائق کے بیانات کو ’آبِ حیات‘ میں نقل کرتے ہوئے ایسا انداز اپنایا ہے جس سے مترشح ہوتا ہے کہ ’آبِ حیات‘ کے سلسلے میں ’نکات الشعرا‘ بھی آزاد کا ایک مآخذ ہے حالانکہ ایسا ہرگز نہیں۔ آزاد مذکورہ تذکرہ نگاروں کے بیانات کو ’آبِ حیات‘ میں نقل کرنے سے پہلے یہ تحقیق کرنے کی کوشش نہیں کرتے کہ ان کے بیانات صحیح بھی ہیں یا نہیں۔

مزید یہ کہ اگر 'نکات الشعرا' آزاد کے پاس ہوتا تو یا وہ آزاد کلیکشن پنجاب یونیورسٹی لاہور میں ہوتا یا پھر ان کے گھرانے میں۔ اگر ان کے گھرانے میں ہوتا تو آغا باقر کو یہ لکھنے کی ضرورت پیش نہ آتی ''اصل مضمون (زبانِ اردو) اور حاشیے پر تذکرہ نکات الشعرا کا حوالہ موجود ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تذکرہ مولوی صاحب کے پاس تھا۔'' [۳۴]

حواشی وحوالہ جات

۱۔ آبِ حیات، ص۲۱۶۔

۲۔ شعرائے اردو کے تذکرے، ص۱۸۰۔

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً۔ نکات الشعرا کا یہ ایڈیشن اردو اکادمی، لکھنؤ سے ۱۹۸۴ء میں پہلے اکادمی ایڈیشن کے طور پر بھی شائع ہوا۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب نے اسی نسخے (نسخۂ پیرس) کو مولوی عبدالحق کے مرتب کردہ نکات الشعرا کے ساتھ اختلاف متن کے ساتھ ترتیب دیا ہے۔ یہ ایڈیشن انجمن ترقی اردو، کراچی سے ۱۹۷۹ء میں شائع ہوا۔

۶۔ شعرائے اردو کے تذکرے، ص۱۸۴۔

۷۔ ترجمہ تمہید نکات الشعرا مرتبہ عبدالحق، ص۱۔

۸۔ نکات الشعرا مرتبہ عبدالحق، ص ح۔

۹۔ آزاد بحیثیت محقق از قاضی عبدالودود، نوائے ادب، بمبئی، اکتوبر ۱۹۵۶ء، ص۲۶۔

۱۰۔ آبِ حیات کا تنقیدی مطالعہ از مسعود حسن رضوی ادیب، ص۱۴۰۔

۱۱۔ دیکھیے: تدوین آبِ حیات، ضمیمہ حواشی وتعلیقات۔

۱۲۔ آبِ حیات، ص۲۱۶۔

۱۳۔ محمد تقی میر از ڈاکٹر جمیل جالبی، ص۵۳، خان آرزو اور مرزا مظہر جانِ جاناں کے گروہی اختلافات اور ان سے وابستہ شعرا کے حوالے سے تفصیل کے لیے دیکھیے: معارضۂ مظہر وآرزو از خلیق انجم مشمولہ نقوش مئی ۱۹۶۱ء، ص۴۳-۵۷۔

۱۴۔ میر نے نکات الشعرا میں خان آرزو کی تنقیص اس لیے نہیں کی کہ وہ دہلی کی ایک با اثر شخصیت تھے۔ میر اس وقت اس پوزیشن میں نہیں تھے کہ وہ ان کی تنقیص کر کے اپنے خلاف ایک محاذ قائم کر لیتے۔ یہی وجہ ہے کہ جب خان آرزو کا انتقال ہو گیا اور میر کی ذاتی حیثیت کچھ مستحکم ہوئی تو انھوں نے ''ذکر میر'' میں ان کے خلاف اپنے دل کا غبار خوب نکالا۔ اسی طرح تاباں اور سودا کے خلاف بھی انھوں نے اشعار کہے ہیں۔ لیکن معلوم نہیں ان کو اچھے الفاظ میں کیوں یاد کیا ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سودا چونکہ آرزو کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے سودا کی تنقیص نہیں کی اور جہاں تک تاباں کو اچھے الفاظ میں یاد کرنے کا تعلق ہے اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ میر تاباں کے حسنِ عالم تاب کے گرفتاروں میں سے ایک ہوں۔ اور ان کی یہی خوبصورتی میر کو ان کی تنقیص سے باز رکھتی ہے۔ میر نے تاباں کی وفات پر جو شعر لکھا ہے اس سے اسی خیال کو تقویت ملتی ہے۔

داغ ہے تاباں علیہ لرحمہ کا چھاتی پہ میر   ہو نجات اس کو بچارا ہم سے بھی تھا آشنا

۱۵۔ مجموعہ نغز، جلد دوم، ص ۲۹۷۔

۱۶۔ دیکھیے: تذکرہ ریختہ گویاں، ص ۱-۱۷، چمنستان شعرا، ص ۱۶۱-۱۷۲، ۲۶۱-۲۶۳، مسرت افزا، ص ۲۱۷-۲۱۹، تذکرہ شورش معروف بہ رموز الشعرا، ص ۴۸۹-۴۹۰، ۵۴۵-۵۶۲، مجموعۂ نغز، جلد دوم، ص ۲۲۹-۲۳۰، ۳۵۵۔

۱۷۔ تذکرہ ریختہ گویاں مرتبہ عبدالحق، ص ۱۲۔

۱۸۔ نکات الشعرا مرتبہ ڈاکٹر محمود الٰہی، ص ۱۵۔

۱۹۔ آبِ حیات، ص ۲۱۶۔

۲۰۔ نکات الشعرا مرتبہ عبدالحق، ص ۱۔

۲۱۔ قاضی عبدالودود نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ آبِ حیات کے حوالے سے آزاد کا ایک اہم مآخذ فہرست اشپرنگر بھی ہے۔ آزاد نے فہرست اشپرنگر میں مذکورہ بہت سے بیانات کو من و عن نقل کر دیا ہے اور ایسے ظاہر کیا ہے جیسے وہ دواوین و تذکرے ان کی نظر سے گزرے ہیں۔ دیکھیے: آبِ حیات کے دو مآخذ مشمولہ شعرا کے تذکرے، ص ۳۶۳-۳۷۲۔ اشپرنگر نے فہرست میں میر کے حالات، نکات الشعرا کا مختصر تعارف اور نکات الشعرا کی تمہید کا مکمل فارسی متن نقل کیا ہے اور ساتھ ہی اس کا انگریزی ترجمہ بھی لکھا ہے۔ اشپرنگر کو یہ تذکرہ جے۔ بی۔ ایلیٹ نے فراہم کیا تھا جو ۱۲۱۲ھ میں لکھنؤ میں نقل کیا گیا۔ دیکھیے فہرست اشپرنگر، ص ۱۷۵-۱۷۸۔

۲۲۔ آبِ حیات، ص ۲۱۶-۲۱۷۔

۲۳۔ جلوۂ خضر، حصہ اوّل، ص ۶۸۔

۲۴۔ مجموعۂ نغز، جلد دوم، ص ۲۳۰۔

۲۵۔ ایضاً،ص ۲۹۷۔

۲۶۔ تمہید نکات الشعرا مرتبہ مولوی عبدالحق،ص ا۔

۲۷۔ شعرائے اردو کے تذکرے،ص ۱۸۵،۶۶۹۔

۲۸۔ دیکھیے :مخزن شعرا،ص ۱۱۱۔

۲۹۔ دیکھیے : آبِ حیات،ص ۹۰۔

۳۰۔ دیکھیے : حاشیہ آبِ حیات،ص ۹۴۔

۳۱۔ مجموعہ نغز، جلد دوم،ص ۲۹۶۔

۳۲۔ مخزن شعرا،ص ۱۱۰-۱۱۱۔

۳۳۔ مخزن شعرا،ص ۱۱۱۔

۳۴۔ دیکھیے : مقالات آزاد، حصہ اول، مرتبہ آغا محمد باقر،ص ۱۵۵۔

مآخذ ومصادر

ا۔ آزاد، محمد حسین، آبِ حیات، لاہور، وکٹوریہ پریس، طبع دوم، ۱۸۸۳ء۔

۲۔ ابرار عبدالسلام، تدوین آبِ حیات، غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم ۔فل، ملتان، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۵ء۔

۳۔ امراللہ الہ آبادی، ابوالحسن امیر الدین، مسرت افزا، مترجم ڈاکٹر مجیب قریشی، دہلی، علم مجلس کتب خانہ، ۱۹۶۸ء۔

۴۔ باقر، آغا محمد (مرتب)، مقالات آزاد حصہ اول، لاہور، مجلس ترقی ادب، س۔ن

۵۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، محمد تقی میر، دہلی، ایجوکیشنل ہاؤس، ۱۹۸۳ء۔

۶۔ حنیف نقوی، ڈاکٹر، شعرائے اردو کے تذکرے، اُتر پردیش اردو اکادمی، طبع دوم، ۱۹۹۸ء۔

۷۔ خلیق انجم، ڈاکٹر، معارضۂ مظہر وآرزو مشمولہ نقوش، لاہور، مئی ۱۹۶۱ء۔

۸۔ عبدالودود، قاضی، آزاد بحیثیت محقق، بمبئی، نوائے ادب، اکتوبر ۱۹۵۶ء۔

۹۔ // شعرا کے تذکرے، پٹنہ، خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، ۱۹۹۵ء۔

۱۰۔ صفیر بلگرامی، سید فرزند احمد، جلوۂ خضر، حصہ اوّل، آرہ، مطبع نورالانوار، اول، ۱۸۸۵ء۔

۱۱۔ فائق، قاضی نورالدین، مخزن شعرا، مرتبہ مولوی عبدالحق، دہلی، جامع پریس،۱۹۳۳ء۔

۱۲۔ قاسم، میر قدرت اللہ، مجموعۂ نغز، اوّل ودوم، مرتبہ حافظ محمود شیرانی، دہلی، نیشنل اکادمی، اکتوبر۱۹۷۳ء۔

۱۳۔ گردیزی، سید فتح علی حسینی، تذکرہ ریختہ گویاں، مرتبہ مولوی عبدالحق، اورنگ آباد، انجمن ترقی اردو دکن، اوّل،۱۹۳۳ء

۱۴۔ مسعود حسن رضوی ادیب، آبِ حیات کا تنقیدی مطالعہ لکھنؤ، کتاب نگر، دوم،۱۹۶۴ء۔

۱۵۔ میر، محمد تقی، نکات الشعرا، مرتبہ حبیب الرحمٰن خان شروانی، بدایوں، نظامی پریس،۱۹۲۲ء۔

۱۶۔ ایضاً مولوی عبدالحق، اورنگ آباد، انجمن، ترقی اردو، دکن، ۱۹۳۵ء۔

۱۷۔ ایضاً مولوی عبدالحق، کراچی، انجمن، ترقی اردو، ۱۹۷۹ء۔

۱۸۔ ایضاً ڈاکٹر محمود الٰہی لکھنؤ، اُتر پردیش اردو کادمی، اوّل،۱۹۸۴ء۔

۱۹. Sprenger, A. Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustani Manuscripts of The Kings of Audh, Vol.I, Baptist Mission Press, Calcutta, 1854.

پریس حکومت تعلقات۔ مارشلائی حکومتوں اور جمہوری دَور کا تقابلی جائزہ

شہزاد علی* ڈاکٹر ممتاز کلیانی**

Abstract:

In this research article, Press Govt. relations during dictatorial and democratic regimes of Field Martial General Ayub Khan (1958-69), General Yahya Khan (1969-1971) and Zulfiqar Ali Bhutto (1971-1977) have been analyzed in critical and objective manner. This article has briefly described various tactics i.e. legal, economic and social, used by these regimes for curtailing and curbing freedom of Press in Pakistan. Perceptions, versions and point of view of the rulers have also been mentioned by the researchers. The article concludes that both autocratic and democratic regimes have tried to fix up media practitioners and Press. The Press Govt. relations, on the whole had been deteriorated with each passing day during this specific era.

The findings of the research indicates that democratic Govt. of Zulfiqar Ali Bhutto had adopted same stern measures for curtailing the freedom of Press as used by his predecessor dictatorial regimes.

جمہوری معاشرے کی بنیاد چار عناصر سے مل کر ترتیب پاتی ہے: مقنّنہ، عدلیہ، انتظامیہ اور پریس، کسی بھی جمہوری مملکت کے چار اہم ستون سمجھے جاتے ہیں۔ مہذب معاشرے میں کوئی بھی حکومت پریس کو نظر انداز کر کے زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہ سکتی، پریس ہر معاشرے میں مسلمہ اہمیت اختیار کر چکا ہے آج کے دَور کو ابلاغیات کے عہد(Age of Communication) کا نام دیا جا رہا ہے۔

جب سے جدید صحافت کا آغاز ہوا ہے اس وقت سے لے کر آج تک پریس اور حکومت کے روابط اور تعلقات مثالی نہیں رہے ہیں، فریقین ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں، کسی بھی ملک میں ہر حکومت کی یہ حتی الامکان سعی ہوتی ہے کہ پریس اس کی غلطیوں، مظالم اور بدعنوانیوں کی نشان دہی نہ کرے اور اس کی غلط کاریوں کا پردہ چاک نہ کرے۔ دیکھنے میں آیا ہے کہ پریس جب حکومت کو اس کے فرائض اور ذمہ داریاں یاد دلاتا ہے اور رائے

* لیکچرر، شعبہ ابلاغیات، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

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

عامہ کے سامنے حکومت کی کارکردگی کا پردہ چاک کرتا ہے تو حکومتیں مختلف حربے اختیار کرکے پریس کو بے بس کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ پریس کو پابند سلاسل کیا جاتا ہے، آزادی صحافت کا گلا گھونٹ دیا جاتا ہے، اخبارات کو معاشی لحاظ سے نقصان پہنچایا جاتا ہے، حکومتیں آزادی صحافت پر قدغنیں لگانے کے لیے مختلف حربے اختیار کرتی ہیں۔ ان حربوں میں (۱) اشتہارات کی بندش (۲) نیوز پرنٹ کوٹہ میں کمی (۳) قوانین نافذ کرکے (۴) صحافیوں کو ہراساں کرنا (۵) اخبار کے ڈیکلریشن کی منسوخی (۶) پریس ایڈوائس وغیرہ شامل ہیں۔ دوسری طرف اخبارات بھی بعض اوقات حکومتوں کو بلیک میل کرکے اپنے مقاصد حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں حکومتوں کے خلاف بے بنیاد پروپیگنڈہ کیا جاتا ہے، بے بنیاد افواہیں پھیلائی جاتی ہیں، مختلف معمولی واقعات کو بڑھا چڑھا کر (play up) پیش کیا جاتا ہے۔ اس مطالعے میں پریس حکومت تعلقات کا جائزہ غیر جمہوری اور جمہوری دَور کے حوالے سے لیا گیا ہے۔

بیسویں صدی کے آغاز میں آزادی کی تحریکیں اپنے عروج پر تھیں، ان تحریکوں کو پروان چڑھانے میں ہندو اور مسلمان پریس دونوں نے نمایاں خدمات سرانجام دیں، ہندو پریس کے ساتھ انگریز سرکار کے تعلقات بہتر نہیں تھے، برطانوی سامراجیت نے ہندو پریس کو کچلنے کے لیے مختلف حربے استعمال کیے، مہاشے کرشن نے ۳۰ مارچ ۱۹۱۹ء کو ''پرتاب'' لاہور سے جاری کیا، آزادی کی تحریک کے حوالے سے پرتاب کا کردار حکومت کے لیے کسی لحاظ سے بھی گوارا نہیں تھا۔ ۱۱/ اپریل کو اخبار پر سنسر شپ عائد کردی گئی، مہاشے کرشن نے اسے قبول کرنے سے انکار کردیا اور احتجاج کے طور پر اپنے اخبار کی اشاعت بند کردی۔ اس طرح مہاشے کرشن نے انیسویں صدی کے آزادی صحافت کے اولین مجاہد راجہ رام موہن رائے کی روایت تازہ کردی۔ راجہ رام موہن رائے نے ۱۸۲۳ء کے سرکاری قواعد Adam's Regulation کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے اپنا فارسی اخبار 'مراۃ الاخبار' بند کردیا تھا، انہوں نے اپنے اداریے میں ایک فارسی شاعر کی زبان سے کہا تھا کہ جو عزت خون جگر کے سینکڑوں قطرے بہانے کے بعد ملی ہو اسے ایک دربان کے آگے اس امید پر نہیں بیچ دینا چاہیے کہ شاید مزید عزت مل جائے سنسر شپ منظور نہ کرنے کی پاداش میں پرتاب کے ایڈیٹر مہاشے کرشن کو جیل میں ڈال دیا گیا۔[۱]

ہندوستان میں جب سول نافرمانی کی تحریک زور پکڑنے لگی تو حکومت کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں فساد اور ہنگاموں کا سلسلہ ایک بار پھر زور نہ پکڑ لے، چنانچہ احتیاط کے طور پر ۱۹۳۱ء میں نیا پریس ایکٹ جاری کیا گیا، اخبارات نے سول نافرمانی کی تحریک کو پروان چڑھانے میں اہم کردار ادا کیا، حکومت نے اخبارات کو سبق سکھانے

کے لیے ان کے خلاف انتقامی کارروائیاں کیں اور اخبارات کے ڈیکلریشن منسوخ کر کے نئی ضمانتیں طلب کرنا شروع کیں۔ احسن اختر ناز ''صحافتی قوانین'' میں رقم طراز ہیں کہ ۱۹۳۲ء میں کریمنل لاء ایمنڈمنٹ کے تحت ایسے جرائم کی ایک طویل فہرست مرتب کی گئی جس کی بناء پر دھڑا دھڑ ضمانتیں طلب اور ضبط کی جانے لگیں۔

ستمبر ۱۹۳۹ء میں حکومت نے اخبارات کو تنبیہ کی اگر کوئی اخبار جنگی کاوشوں کے منافی خبریں شائع کرے گا اس کے خلاف سخت کارروائی کی جائے گی[۲]۔ اخبارات اس فیصلہ پر سراپا احتجاج بن گئے اور ملک بھر کے مدیروں کی دہلی میں کانفرنس طلب کی گئی اور یہ فیصلہ کیا گیا کہ اگر حکومت اس حکم کو واپس لے لے تو ہندوستانی اخبارات برطانوی اخبارات کی طرح رضا کارانہ سنسر شپ کی پابندی قبول کرنے کو تیار ہیں۔ حکومت نے پریس کی تجویز کا خیر مقدم کیا۔

۱۹۴۰ء میں گاندھی کی ستیہ گری کے نتیجہ میں حکومت اور اخبارات کے مدیروں میں طے پایا کہ حکومت جنگ کی مخالفت میں خبر کی اشاعت پر پابندی ختم کر دے گی اور اخبارات کی رہنمائی کے لیے پریس ایڈوائزر مقرر کرے گی لیکن یہ انتظامات اخبارات کے لیے مفید ثابت نہیں ہوئے۔ پریس ایڈوائزروں نے اپنی حدود سے تجاوز کیا، بعض خبروں کی اشاعت ایک صوبے میں جائز اور دوسرے میں ناجائز قرار پائی۔ مستند اور صحیح خبروں کی اتنی قطع و برید ہوتی کہ ان کا حلیہ ہی بگڑ جاتا، یہی نہیں اخباروں کو یہ بھی بتایا جانے لگا کہ فلاں خبر کہاں اور کس قسم کے عنوان کے تحت اور کس ٹائپ میں چھاپی جائے، سیاسی خبریں تو درکنار، سرکاری حکام پر نکتہ چینی بھی جنگی مفاد کے منافی قرار دی گئی۔[۳]

۸ اگست ۱۹۴۲ء کو 'ہندوستان چھوڑ دو' کی تحریک شروع ہوئی تو حکومت نے اخباروں پر ہنگامی قوانین کے تحت پابندی لگا دی کہ تحریک کے بارے میں غیر سرکاری ذرائع سے حاصل ہونے والی خبریں شائع نہیں کی جاسکتیں، چنانچہ 'سائیکلوسٹائل' میں چھپے ہوئے خفیہ اخبار بکنے لگے، خفیہ اخبار چھپنے کی صورت حال ۱۹۴۷ء کے آغاز میں پیدا ہوئی تھی جب ہندو مسلم فسادات کو روکنے کے لیے سنٹرل سپیشل پاورز ایکٹ اور پبلک سیفٹی قوانین جاری کیے گئے تھے۔[۴]

قرارداد لاہور کے منظور ہونے کے بعد انگریزی اور اُردو کے کئی ایسے اخبارات ہیں جنہوں نے ۱۹۴۰ء سے لے کر قیام پاکستان تک کے عرصے میں انگریز سامراج کو نکالنے میں اہم کردار ادا کیا، ان اخبارات نے بدیسی حکومت سے کوئی سمجھوتہ نہ کیا، انگریز کے کسی حربے کے آگے ہتھیار نہ پھینکے، ان میں دہلی سے 'ڈان' ڈھاکہ سے

'مارننگ نیوز' لاہور سے 'نوائے وقت' اور 'پاکستان ٹائمز' دہلی ہی سے 'جنگ'، 'انجام' اور 'منشور' کے نام قابل ذکر ہیں ان کے علاوہ روز نامہ 'انقلاب'، 'احسان'، 'شہباز' اور 'پاسبان' کے علاوہ مسلم آؤٹ لک نے نمایاں کردار سرانجام دیا۔[۵]

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے لے کر تقسیم ہند تک حکومت نے پریس کو پابند سلاسل کرنے کے لیے ہر طرح کے ہتھکنڈے اور حربے استعمال کیے، اس تمام عرصے کے دوران پریس اور حکومت کے مابین تعلقات و روابط کبھی بھی مکمل طور پر خوشگوار نہیں رہے کیونکہ دونوں کے مقاصد میں زمین آسمان کا فرق تھا، ہندو اور مسلم پریس دونوں کا مقصد سامراجیت کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنا تھا اور ہر اس تحریک کو تقویت پہنچانا تھا جس کا مقصد انگریز حکمرانوں کو ملک چھوڑنے پر مجبور کرنا تھا۔ تقسیم سے قبل پریس اور حکومت تعلقات بالخصوص مسلم اخبارات اور انگریزوں کے درمیان ناخوشگوار رہے ہیں، مسلمانوں نے ہندوؤں سے زیادہ تکالیف برداشت کی ہیں اور انگریز کی طرف سے ڈھائے جانے والے پریس مظالم کا مسلم صحافت نے بے جگری سے مقابلہ کیا، اگرچہ ہندوؤں نے بھی اس سلسلہ میں قربانیاں دی ہیں، گاندھی جی نے پریس ایکٹ کی تنسیخ کے خلاف اور اسے غیر موثر بنانے کے لیے قابل ذکر کردار ادا کیا۔ الختصر پریس نے مجموعی طور پر آزادی کو داؤ پر لگا کر انگریزوں سے کوئی سمجھوتہ نہ کیا۔

قیامِ پاکستان کے بعد، جب تک قائداعظم بقیدِ حیات رہے، پریس اور حکومت کے مابین تعلقات خوشگوار رہے۔ قائداعظم نے بطور گورنر جنرل ایسے تمام اقدامات کی توثیق کرنے سے انکار کر دیا جن کی وجہ سے آزادیٔ صحافت متاثر ہوتی تھی۔ قائداعظم اور قائد ملت جب دنیا سے رخصت ہو گئے تو جمہوریت بھی ان کے ساتھ ہی رخصت ہو گئی۔ ۱۹۵۱ء سے ۱۹۵۸ء تک کی قلیل مدت میں اقتدار کی میوزیکل چیئر کا کھیل جاری رہا اور نوآبادیاتی دَور کے مظالم کی یاد تازہ کی گئی، اخبارات پر مختلف طرح کی قدغنیں لگائی گئیں۔ مثال کے طور پر ۲۸ / جون ۱۹۵۴ء کو قومی اسمبلی میں ایک سوال کے جواب میں سرکاری طور پر بتایا گیا کہ (۵۳-۱۹۵۲ء) کے دوران قابل اعتراض چیزیں چھاپنے یا پریس قوانین کی خلاف ورزی کرنے کی بناء پر ۱۵۰ اخبارات کو Warning Notice دیئے گئے[۶] ان میں پنجاب کے ۱۲۹ اخبار، صوبہ سرحد کے ۲ اخبار، کراچی کے ۱۳ اخبار، صوبہ سندھ کا ایک اخبار، مشرقی پاکستان کے ۵ اخبار شامل تھے۔ بہرکیف اس عرصہ کے دوران ایک مثبت تبدیلی رونما ہوئی۔ اخبارات نے اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے جدوجہد شروع کی اور حکومت سے کچھ مراعات حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کی۔

۱۹۵۴ء میں حکومت نے اخبارات میں شائع ہونے والے اشتہارات پر Advertisment ٹیکس ختم کر دیا، یہ ٹیکس حکومت نے ۱۹۵۰ء میں عائد کیا تھا اگرچہ یہ ٹیکس اشتہارات کی مالیت کے ۵ فیصد پر تھا اخبارات نے یہ

ٹیکس ختم کرانے کے لئے چار سال جدوجہد کی۔[۷] اس عرصہ کے دوران حکومت نے اپنی روش برقرار رکھی اور سیکورٹی ایکٹ کی مدد سے اخبارات کے گرد گھیرا تنگ کیا جب کہ صحافیوں کی طرف سے سیکورٹی ایکٹ کی پُرزور مخالفت کی گئی اور قرارداد مذمت میں کہا گیا تھا کہ اس کے ذریعے انتظامیہ کے اختیارات میں اتنا اضافہ کر دیا گیا ہے کہ مقدمہ چلائے بغیر یا انتظامی طور پر کسی بھی شخص کو پاکستان کے خارجی معاملات میں تعصب کے مبہم الزام اور نا قابل تشریح جرم کے تحت حراست میں لیا جا سکتا ہے یہ ایسا قانون ہے کہ غیر ملکی سامراجی حکومت کے دور میں بھی ایسے من مانے قوانین استعمال کرنے کی کوشش نہیں کی گئی، فرضی ہنگامی حالات کے نام پر اس قانون کے ذریعہ عوام کو آزادئ اجتماع اور آزادئ اظہار سے محروم کرنا ہے، ایسے ملک میں جہاں کی انتظامیہ اس قسم کی من مانے قوانین سے پوری طرح مسلح ہے آزاد پریس کے بغیر ملک میں حقیقی جمہوریت قائم نہیں ہو سکتی، اشتہارات کو بطور رشوت استعمال کرنے کے لئے اخبارات و جرائد کی سیاہ فہرست تیار کی گئی، حکومت کی پالیسیوں پر نکتہ چینی کو مملکت پر نکتہ چینی کے مترادف قرار دیا گیا۔

حکومت کی من مانی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ سیکورٹی ایکٹ کے تحت نومبر ۱۹۵۷ء میں عبدالصمد خان اچکزئی نے تین جرائد کے اجراء کے لئے ڈیکلریشن کی درخواست پیش کی، حکومت پنجاب نے درخواست کو خلاف قانون قرار دے دیا، اچکزئی نے ہائی کورٹ میں حکومتی فیصلہ کے خلاف رٹ دائر کی فروری ۱۹۵۸ء میں ہائی کورٹ نے حکومت کے فیصلہ کو خلاف ضابطہ قرار دے دیا اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حکومتی فیصلہ غیر قانونی تھا۔[۸]

حکومت پریس سے کس قدر خائف تھی اور پریس کو پابند سلاسل کرنے کے لئے کس قدر بے چین تھی اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے جو ملک فیروز خان نون نے اپنی خودنوشت میں لکھا ہے ’’اگر مجھے تھوڑا سا بھی سکون مل جاتا تو میں صحافت کے بدترین مجرموں کے خلاف کچھ کرتا۔‘‘[۹]

خواجہ ناظم الدین کی کابینہ کے وزیر اطلاعات ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے ایک کتاب کے پیش لفظ میں لکھا ہے۔ صحافت پاکستان کے پہلے گیارہ برسوں میں، بعد کے کسی بھی دور کی نسبت زیادہ آزاد تھی اور یہ جمہوریت کے وسیع تجربے کے بعد ہی ممکن ہوگا کہ صحافت اپنی وہ آزادی دوبارہ حاصل کر سکے جس کا مظاہرہ اس نے ابتداء میں کیا تھا، خرابی حکومت کی جانب سے، کھلے یا پوشیدہ طور پر لگائی جانے والی پابندیوں اور اخباروں میں متانت اور ذمہ داری کی کمی دونوں ہی باتوں میں ہے۔[۱۰]

۷ اکتوبر ۱۹۵۸ء کو جنرل محمد ایوب خان نے مارشل لاء نافذ کر دیا، قومی اسمبلی اور نون وزارت کو توڑ دیا گیا، آئین کو منسوخ کر دیا گیا، تمام سیاسی پارٹیوں اور سیاسی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دی گئی اور اپنی حکومت کے خلاف صحافتی تنقید کو ممنوع قرار دے دیا، ایوب خان ۲۴ اکتوبر ۱۹۵۸ء سے ۲۷ اکتوبر ۱۹۵۸ء تک وزارت عظمی پر بھی فائز رہے، اسکندر مرزا نے آئین منسوخ کر کے اپنے پاؤں پر خود کلہاڑی ماردی تھی، اس لئے جنرل ایوب خان نے چند روز بعد اسکندر مرزا کو صدارت کے عہدے سے فارغ کر دیا اور اس طرح ایوب خان بلاشرکت غیرے پاکستان کے حکمران بن گئے۔

جب ایوب خان نے ملک میں مارشل لاء نافذ کر دیا تو مغربی پاکستان کے بیشتر دانشوروں، مفکروں اور ادیبوں نے ایوب خان کی تخت نشینی کو خوش آئند قرار دیا، اخبارات نے ایوب خان کی آمد کی خاطر خواہ حمایت کی، اس وقت پاکستان میں ملک گیر اشاعت کا حامل کوئی انگریزی اخبار نہ تھا، اسی طرح اُردو اور بنگالی اخبارات کی اشاعت بھی محدود اور علاقائی نوعیت کی تھی، جو اخبارات نسبتاً وسیع حلقہ اثر کے حامل تھے ان کے مالکان اور مدیر صوبائی سیاست میں عملی طور پر ملوث تھے، اپنے آقاؤں کی سیاست سے علیحدگی کے بعد اب ان کے سامنے ایک خلا تھا اور جب تک ۱۹۶۲ء میں مارشل لاء نہیں اُٹھا لیا گیا۔ کسی اخبار کو ایک لمحہ کے لئے اپنے فرائض کی یاد نہ آئی اور اس دوران میں انہوں نے سنسر شپ سمیت ہر پابندی کو بغیر کسی احتجاج کے قبول کئے رکھا۔''[۱۱] اسی طرح آئین کی منسوخی اور اسمبلیوں کو کالعدم قرار دینے پر بھی کسی اخبار نے کوئی احتجاجی اداریہ رقم نہ کیا، ایوب خان کا خیال تھا کہ بعض اخبارات کے مالکان بلیک میلنگ کے ذریعے روزی کماتے ہیں۔[۱۲]

ایوب خان کا یہ اعتقاد تھا کہ جمہوریت سے بہتر کوئی طرز حکومت نہیں ہے، مگر شرط یہ ہے کہ حکمرانوں کو اس کے چلانے کا طریقہ آتا ہو، انہوں نے ۲۲ مئی ۱۹۵۸ء کو اپنی ڈائری میں لکھا ''اگر آپ کو رائے عامہ جو آپ کی اصلاح کر سکے میسر نہ ہو اور آپ کی عوام ۸۵ فیصد ناخواندہ ہو تو جمہوری نظام کی کامیابی ممکن نہیں۔ ایوب خان رائے عامہ کی تشکیل میں شرح خواندگی کو بنیادی اہمیت دیتے تھے اور ان کے سیاسی نظام اور پریس کو قابو میں رکھنے کی پالیسی کے پیچھے یہی اصول کارفرما تھا۔''[۱۳]

ایوب خان کے ''نام نہاد انقلاب'' کے ایک ہفتے کے اندر اندر ہفت روزہ لیل و نہار کے ایڈیٹر سید سبط حسن کو سیفٹی ایکٹ کے تحت گرفتار کر لیا گیا، چار دن بعد ''امروز'' کے ایڈیٹر احمد ندیم قاسمی کو بھی گرفتار کر لیا گیا۔ ان دنوں پاکستان ٹائمز کے چیف ایڈیٹر فیض احمد فیض، حفیظ جالندھری کے ساتھ ایک ادبی کانفرس میں شرکت کے لئے تاشقند

گئے ہوئے تھے واپسی پر انہیں بھی گرفتار کرلیا گیا، ان تینوں کو سیکورٹی ایکٹ کے تحت قید رکھا گیا اور سی کلاس دی گئی۔ برہنہ آمریت، جبر اور تشدد کے ان دنوں میں واحد آواز جو قانون کی حکمرانی، آزادی اظہار اور شہری آزادیوں کے حق میں مسلسل بلند ہوتی رہی وہ نحیف و نزار جسٹس ایم آر کیانی کی تھی اس کے حکم پر گرفتار ایڈیٹروں کو فروری ۱۹۵۹ء میں رہا کر دیا گیا۔[۱۴]

مارشل لاء کے تحت اخبارات کی رہی سہی آزادی بھی ختم ہوگئی اور اخبارات کو بالکل نئی روش اختیار کرنا پڑی چنانچہ ۱۹۵۸ء میں ملک میں صحافت کے نئے رجحانات شروع ہوئے جن میں عورتوں کے صفحے، بچوں کے صفحے، فلمی صفحے، جرائم کی بڑی بڑی خبریں اور حکام کے بیانات من وعن شائع کرنے شامل تھے۔[۱۵]

شریف المجاہد اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں کہ ۱۹۵۳ء میں روزناموں کی تعداد ۵۵ تھی اور ایوب خان کے مارشل لاء سے قبل ۱۰۳ تھی اور ایوبی دور اقتدار کے ابتدائی چار سالوں میں آئین کی تشکیل سے قبل آرڈی نینس کے ذریعے اخبارات کے ڈیکلریشن کے حصول کو مشکل بنا دیا گیا اور ۱۹۶۲ء تک روزناموں کی تعداد صرف ۱۷ تھی جبکہ ۱۹۵۸ء میں مارشل لاء سے قبل ۱۰۳ تھی۔[۱۶]

اس وقت مارشل لاء کا زمانہ تھا مجموعی طور پر ملک بھر کے اخبارات احتیاط پسندی سے کام لے رہے تھے اور جہاں تک میرا اندازہ ہے کہیں بھی کوئی ایسے حالات رونما نہ ہوئے تھے جو اس سخت گیر کالے قانون کے نفاذ کو صحیح یا حق بجانب ثابت کر سکتے۔ صدر ایوب فوجی ہونے کی وجہ سے Yes Sir اور Yes Boss سننے کے عادی تھے ان کے نکتہ نظر پر معمولی سی تنقید یا انحراف ان کو چیں بہ چیں کرنے کے لئے کافی ہوتا تھا اس کے علاوہ صحافت سے متعلق چند ایسے تعصّبات بھی تھے جو زمانہ دراز سے ان کے رگ وپے میں سرایت کئے ہوئے تھے اپنے دوسرے اصلاحی منصوبوں کی طرح وہ جرنلزم کے پیشے کو بھی بزعم خود مثبت (اپنے انداز میں) خطوط پر منظّم کرنے اور استوار کرنے کے خواہش مند تھے۔[۱۷]

ایوب خان کے مارشل لاء دور حکومت میں ہر قسم کی تنقید کی ممانعت کے علاوہ ایوب کی پری سنسر شپ کے راج میں پی پی ایل کے اخبارات خصوصی سلوک کا نشانہ بنے، پری سنسر شپ کچھ دنوں کے بعد اُٹھالی گئی لیکن مظہر علی خان جو اُس وقت پاکستان ٹائمز کے ایڈیٹر تھے، کے مطابق پری سنسر شپ کی جگہ ایک مشاورتی نظام نے لے لی: ہم روزانہ حکومت کے مشیروں سے صلاح مشورہ کرتے تھے [۱۸]۔ ایوبی مارشل لاء کے دوران صحافیوں اور اخبارات کے ساتھ جو ناروا سلوک کیا گیا اس کا اندازہ درج ذیل چند واقعاتی جھلکیوں سے لگایا جا سکتا ہے۔[۱۹]

☆ امروز کے نیوز ایڈیٹر حمید ہاشمی اور روزنامہ ''مجاہد'' لاہور کے مدیر عاصی نظامی کو مارشل لا کے نفاذ کے بعد سیفٹی ایکٹ کے تحت تین ماہ کے لئے نظر بند کر دیا گیا انہیں ۸ جنوری ۱۹۵۹ء کو رہا کیا گیا۔

☆ ہفتہ وار ''عالمگیر'' لاہور کا ڈیکلریشن صوبائی حکومت کی جانب سے منسوخ کر دیا گیا اس کے مدیر اے۔ آر۔ شبلی نے اس حکم کو عدالت میں چیلنج کیا۔ عدالت نے حکومت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔

☆ ایسٹرن ایگزامنر ڈھاکہ کی ایڈیٹر اور پبلیشر بیگم علی خان اور جوائنٹ ایڈیٹر اے علی خان کو مارشل لاء کے تحت گرفتار کر لیا گیا۔ (امروز، ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۹ء)

☆ ''بلال پاکستان'' لاہور کے ایڈیٹر شیخ محمد سلیم اور ''اقدام'' کے مدیر کو مارشل لاء آرڈر ۲۴۰ اور ۵۱ کے تحت حکومت کے خلاف نفرت پھیلانے کے الزام میں گرفتار کر لیا گیا اور چھ ماہ کے لئے جیل بھیج دیا گیا (امروز ۱۱ اکتوبر ۱۹۵۹ء)

☆ ہفت روزہ ''جمالیات'' کو حکومت کے خلاف تنقید کرنے کے الزام میں مارشل لاء حکم کے تحت بند کر دیا گیا (صحافت وادی بولان میں، ص ۱۰۷)

☆ ہفتہ وار ''اتحاد'' کوئٹہ کے مدیر جاوید احمد شاہ دین کو ۱۹۵۹ء میں ایک فوجی افسر کے کوئٹہ تبادلے کی خبر چھاپنے کی بناء پر گرفتار کر لیا گیا (صحافت وادی بولان میں، صفحہ ۲۳۵)

☆ فروری ۱۹۶۰ء میں ہفتہ وار ''میثاق الحق'' کوئٹہ کو PPO کے تحت بند کر دیا گیا (صحافت وادی بولان میں صفحہ ۲۳۹)

☆ ۱۹۶۰ء میں ہفت روزہ ''ساربان'' کے ایڈیٹر ملک محمد رمضان کو قلات ڈویژن کے جاگیرداروں کے خلاف ایک سلسلۂ مضامین لکھنے کی بناء پر جیل بھیج دیا گیا۔ (صحافت وادی بولان میں صفحہ ۲۱۶)

☆ ۱۹۶۰ء میں ماہنامہ معلم کو PPO ۱۹۶۰ء کے نفاذ کے بعد نیا ڈیکلریشن حاصل کرنے کا حکم دیا گیا جسے حکام نے اس کمزور سبب کی بناء پر جاری کرنے سے انکار کر دیا کہ اخبار کی مالی حالت تسلی بخش نہیں ہے اخبار ۱۹۵۰ء میں جاری ہوا اور بارہ سال بعد بند ہو گیا۔ (صحافت وادی بولان میں صفحہ ۲۳۴)

مارشل لاء حکم کے تحت ''کائنات'' بہاولپور کے مدیر ولی اللہ احد اور رپورٹر شبیر انور کو بالترتیب پندرہ اور نو ماہ قید اور فی کس ۱۰۰۰۰ روپے جرمانے کی سزا سنائی ان پر حکومت کے خلاف نفرت اور بے اطمینانی پھیلانے کا الزام تھا پی ایف یو جے اور سی پی این ای کی جانب سے سخت احتجاج پر ایوب حکومت نے تین ماہ بعد ان دونوں کی رہائی کا

حکم جاری کیا (الزبیر سو سالہ صحافت نمبر ۱۹۸۴ء صفحہ ۱۹۳)۔

صدر ایوب نے اقتدار سنبھالنے کے بعد مختلف اصلاحات کا بیڑہ اُٹھایا چنانچہ صحافیوں اور اخبارات کا بھی تنقیدی جائزہ لیا جانے لگا۔ ایوب خان پریس کے متعلق کس قسم کی رائے رکھتے تھے اس کا اندازہ قدرت اللہ شہاب کی رائے سے لگایا جا سکتا ہے۔

صدارت کا عہدہ سنبھالنے سے پہلے اخبارات میں صدر ایوب کی دلچسپی کا مرکز سٹاک ایکسچینج والا صفحہ ہوا کرتا تھا۔ قدرت اللہ شہاب، ''شہاب نامہ'' میں لکھتے ہیں کہ صدر ایوب کے ذہن میں یہ بات پتھر کی لکیر کی طرح جمی ہوئی تھی کہ ہمارے معاشرے میں چھپے (Printed) ہوئے حروف کی بے انتہا قدر و قیمت ہے وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ بڑے سے بڑے جھوٹ کو پرنٹنگ پریس کی مشین سے گزار کر کاغذ پر پھیلا دیا جائے تو کئی لوگوں کی نظر میں وہ قابل قبول اور قابل اعتبار بن جاتا ہے اس لئے وہ مذاق سے پرنٹنگ پریس کو ذہنی جنگ کا اسلحہ کہا کرتے تھے۔ [۲۰]

صدر ایوب نے اقتدار سنبھالتے ہی وزارت اطلاعات کے سربراہ بریگیڈیئر ایف آر خان پر طرح طرح کے سوالات کی بوچھاڑ کر دی۔ سوالات کچھ اس قسم کے تھے۔

☆ اخبار کے مالکوں کے تعلیمی اور مالی وسائل کیا ہوتے ہیں؟ جرنلزم کا پیشہ اختیار کرنے کے لئے ایڈیٹروں اور صحافیوں کی تعلیم و تربیت اور علمی ٹریننگ کا کیا بندوبست ہے۔

☆ صحافیوں کی ملازمت کی شرائط اور اجرت مقرر کرنے کا کیا طریقہ کار ہے صدر ایوب اپنا یہ نظریہ دوٹوک انداز میں بیان کرتے تھے کہ معمولی سے معمولی ڈسپنسری میں مرہم پٹی کرنے اور ٹیکا لگانے کے لئے جو کمپاؤنڈر رکھے جاتے ہیں انہیں اس کام کی پہلے سے باقاعدہ تربیت دی جاتی ہے لیکن قوم کے ذہن میں صبح شام ٹیکا لگانے کے لئے جو لوگ صحافت کا پیشہ اختیار کرتے ہیں ان کے لئے کسی قسم کی تربیت حاصل کرنا بالکل لازمی نہیں۔ [۲۱]

> ''صدر ایوب کو شکایت تھی کہ پاکستان کا پریس بہت زیادہ زود حس ہے اس کے برعکس بریگیڈیئر ایف آر خان کے نزدیک قومی پریس بے حسی کا شکار ہے مارشل لاء حکومت کے چند دوسرے اراکین کا خیال تھا کہ پاکستانی پریس متلون مزاج ہے، موقع محل دیکھ کر زود حسی اور نازک مزاجی کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے سرکاری عہدہ داروں کی اکثریت پریس کی روش اور معیار کو اپنے اپنے داخلی پیمانے سے ناپنے کے عادی ہو چکے تھے۔'' [۲۲]

ایوب خان کی تمام تر توجہ اس جنگلی گھوڑے کو سدھانے پر مرکوز ہو چکی تھی اور حکومت کی ساری مشینری سیاسی مخالفین کو دبانے کے لئے وقف کر دی گئی ایوب خان کو سب سے زیادہ غصہ پریس کے رویہ پر تھا ایوب خان کے بقول اخبارات کے خوشامدی مالکان اطاعت شعار ایڈیٹر اور ضمیر فروش صحافی جو ان کے اشارہ ابرو کے منتظر رہتے تھے مارشل لاء اٹھتے ہی عوامی حقوق اور آزادی اظہار کے چمپیئن بن بیٹھے۔[۲۳]

ایوب خان کے مارشل لاء کے دوران پریس اینڈ پبلیکیشنز آرڈی نینس کو پریس کو لگام ڈالنے کے لئے کافی سمجھا گیا لیکن جون ۱۹۶۲ء میں مارشل لاء اٹھائے جانے اور فرد واحد کے بنائے ہوئے آئین کے نفاذ کے بعد ایوب خان کو اپنی حکومت کے لئے سیاسی حمایت پیدا کرنے کا مرحلہ درپیش ہوا اور اس کے لئے مکمل طور پر مفتوح صحافت کی ضرورت محسوس ہوئی یوں صحافت کی آزادی کا دائرہ مزید تنگ کر دیا گیا یہ کام صوبائی آرڈی نینسوں کی مدد سے کیا گیا جو ویسٹ پاکستان پریس اینڈ پبلیکیشنز ترمیمی آرڈی نینس ۱۹۶۳ء اور ایسٹ پاکستان پریس اینڈ پبلیکیشنز ترمیمی آرڈی نینس ۱۹۶۳ء کے نام سے معروف ہے۔

۲ ستمبر ۱۹۶۳ء کو اس زمانے کے صوبائی وزیر قانون غلام نبی میمن نے لاہور میں ایک پرہجوم پریس کانفرنس سے خطاب کرتے ہوئے ویسٹ پاکستان پریس اینڈ پبلیکیشنز ترمیمی آرڈی نینس کا اعلان کیا جس کی مدد سے اخبارات کی کارکردگی کو کنٹرول کیا جا سکے گا۔[۲۴] یہ آرڈی نینس جو ۷۴ دفعات پر مشتمل تھا ان تمام قوانین کا ملغوبہ تھا جو ۱۸۲۳ء سے لیکر ۱۹۶۰ء تک نافذ کئے گئے تھے اس قانون کا سب سے اہم نازک پہلو یہ تھا کہ اس کے ذریعے ان قوانین میں شامل وہ تمام دفعات منسوخ کر دی گئی تھی جن کا تعلق آزادی صحافت سے تھا یہ آرڈی نینس ۸ ستمبر ۱۹۶۳ء کو نافذ العمل ہوا۔اس کی چیدہ چیدہ شقیں درج ذیل ہیں جن کی وجہ سے پریس حکومت روابط ایوبی دور حکومت میں کشیدہ رہے۔[۲۵]

☆ پی پی او کے نفاذ سے قبل ڈیکلریشن کا حصول آسان تھا لیکن پی پی او کے نفاذ کے بعد ایوبی دور میں ڈیکلریشن کا حصول جوئے شیر لانے کے مترادف تھا ڈیکلریشن کے لئے درخواستیں مہینوں بلکہ سالوں تک ہر لحاظ سے مکمل ہونے کے باوجود پڑی رہتی تھیں۔

☆ پی پی او کے تحت حکومت نے ڈیکلریشن دینے یا نہ دینے اور منسوخ کرنے کا اختیار بھی اپنے پاس رکھا اخبارات کی معمولی سی کوتاہی پر ان کی اشاعت بند کر دی جاتی اور پریس مالکان اخبارات کے مدیر و ناشر کے خلاف کاروائی کی جاتی۔

☆ اس قانون کے تحت ڈیکلریشن حاصل کرنیوالے کو ضلعی مجسٹریٹ ڈپٹی کمشنر کے روبرو لکھ پتی اور کروڑ پتی ثابت ہونے کے لئے ثبوت پیش کرنا ضروری تھا۔

☆ پی پی او کے تحت ضمانت کی رقم ۱۰۰۰۰ سے بڑھا کر ۳۰۰۰۰ کردی بعض صورتوں میں عدالتی اور پارلیمانی کاروائی کی اشاعت پر پابندی عائد کردی جاتی۔

☆ پی پی او میں ایک شق یہ بھی شامل کی گئی تھی کہ انتظامیہ کی کسی کاروائی کو عدالت میں چیلنج نہیں کیا جاسکے گا۔

☆ اس کے علاوہ یہ شق بھی آرڈی نینس کا حصہ تھی کہ اگر حکومت چاہے تو بعض حالتوں میں کسی اخبار یا چھاپے خانے یا دونوں کو عارضی طور پر اپنے قبضے میں لے لیں۔

پی پی او کی وجہ سے صحافت پر منفی اثرات مرتب ہوئے اور پریس حکومت تعلقات انتہائی کشیدہ رہے ایوبی دور کا اخبارات کو ملنے والا یہ تحفہ ایک غیر جمہوری اور ناپسندیدہ صحافتی قانون تھا اور یہ آرڈی نینس پاکستان کے آئین میں دیئے گئے شہریوں کے بنیادی حقوق سے بھی متصادم تھا اس قانون کا مقصد صحافت کو مستقل خوف و ہراس کا شکار رکھنا تھا اور یہ کہ پریس بالکل بھی حکومت کے خلاف چوں چراں نہ کرسکے نتائج یہ برآمد ہوئے کہ اکثر روزنامے ہفت روزوں اور پندرہ روزوں میں تبدیل ہوگئے کچھ فوری طور پر منظر عام سے غائب ہوگئے اور جو باقی بچے ان کی ضمانتیں بغیر وجہ بتائے ضبط کرلی گئیں۔ پاکستان کے تمام اخبارات نے پی پی او کو صحافت کا کالا قانون قرار دیا اور کچھ اخبارات نے اس آرڈی نینس کو آزادی صحافت پر کالا دھبہ کہا۔

برصغیر پاک و ہند کی تاریخ میں پی پی او جیسا سخت قانون پہلے نہ کبھی نافذ رہا اور نہ کسی نے نافذ کیا اسے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ فیلڈ مارشل ایوب خان نے پریس کو لگام ڈالنے میں انگریز سامراجی حکمرانوں کو بھی مات دے دی۔ اس قانون کے ذریعے ایوب خان نے صحافت کو قریب المرگ کردیا۔ ایوب خان اور پی پی او صحافتی تاریخ میں لازم و ملزوم کی حیثیت اختیار کرچکے ہیں۔ آمریت کی آہنی گرفت کے باوجود ملک کے دونوں بازوؤں کے کارکن صحافیوں نے اپنی تنظیم پی ایف یو جے اور اس سے ملحقہ یونینوں کے ذریعے اس قانون کو چیلنج کیا اور اپنی قراردادوں میں اس کی سخت ترین الفاظ میں مذمت کی۔ سی پی این ای نے بھی اس آرڈی نینس کی منسوخی کے لئے چلائی جانے والی مہم میں پی ایف یو جے کا ساتھ دیا۔ ڈان کے مدیر الطاف حسین نے حکومت پر طنز کرنے کی غرض سے نیوز روم کو ہدایت کردی کہ وہ تمام پریس نوٹ اور ہینڈ آؤٹ بغیر کسی تبدیلی کے شائع کریں۔

۴ ستمبر ۱۹۶۳ء کو ڈان میں ایک پریس نوٹ شائع ہوا، جس کی ایک سطر بھی حذف نہیں کی گئی تھی اس کا خاکہ

یوں تھا پریس انفارمیشن ڈیپارٹمنٹ آف پاکستان راولپنڈی فون نمبر ۶۲۲۷۶ کراچی فون ۲۶۷۴ ڈھاکہ فون ۳۰۵۰ ہینڈ آؤٹ نمبر ۱۲۲۱ اس کے بعد وہ سرخی تھی جو ہینڈ آؤٹ کے متن کے اوپر درج تھی اختتام پر اسٹینوٹائپسٹ کا نام وقت اور تاریخ بھی درج کی گئی تھی یہ احتجاج کا ایک منفرد طریقہ تھا جس نے نئے آرڈی نینس کو مذاق بنا کر رکھ دیا تھا۔

۶ ستمبر ۱۹۶۳ء کو PFUJ کی اپیل پر پورے ملک میں ۲۴ گھنٹے کی ہڑتال کی گئی ڈان میں ہڑتال کے اعلان پر جو سرخی لگائی گئی وہ بہت معنی خیز تھی۔[۲۶]

There Will be no Dawn Tomorrow

صحافیوں کے پرزور احتجاج پر ۱۰ ستمبر کو ایوب خان نے ایڈیٹروں کے ایک وفد سے ملنے پر آمادگی ظاہر کی چند منٹ تک غصہ اور ناخوشی کا اظہار کرنے کے بعد انہوں نے نئے آرڈینینس کے دشوار، ناقابل عمل اور بے حد سخت ہونے کے بارے میں ایڈیٹروں کا موقف سنا اور اس آرڈی نینس پر عمل ایک مہینے کے لئے روک دیا گیا۔

عبدالسلام خورشید ''داستان صحافت'' میں لکھتے ہیں کہ مارشل لاء کے خاتمہ کے بعد ۱۱۳ اخبارات اور رسالوں کو دو ماہ سے چھ ماہ تک کے لئے بند کر دیا گیا ایک اخبار سے ضمانت طلب کی گئی۔ ایک جنسی رسالہ کا ڈیکلریشن منسوخ ہوا۔ معاشرہ کی اصلاح کے لئے حکومت کا یہ اقدام قابل تحسین تھا۔ ۳۲۳ اخبارات کو وارننگ دی گئی۔[۲۷]

پی پی ایل پر قبضے کے ٹھیک پانچ سال بعد اپریل ۱۹۶۴ء میں نیشنل پریس ٹرسٹ وجود میں آیا۔ مشرق پرائیویٹ کے درج ذیل اخبارات ٹرسٹ کی زیرنگرانی آ گئے۔[۲۸]

(۱-۴) روزنامہ مشرق لاہور کراچی، پشاور، کوئٹہ ایڈیشن (۵) روزنامہ مشرق (شام کا اخبار) کراچی، (۶) ہفت روزہ اخبار خواتین کراچی (۷) اُردو ماہنامہ مستقبل لاہور۔

ٹرسٹ کے اخبارات بطور حکومتی پروپیگنڈا آرگن کے کام کر رہے تھے حکومت نے اپنے اس حربے کے ذریعے صحافت کو پابہ زنجیر کر دیا تھا اور ٹرسٹ کی اخبارات حکومت کے ہر غلط اور صحیح اقدام کی تعریف میں رطب اللسان تھے جبکہ وہ اخبارات جو نجی ملکیت میں تھے صورتِ حال کو بھانپتے ہوئے محتاط ہو گئے تھے اور انہوں نے اپنا رویہ نرم کر دیا پاکستان میں نجی ملکیت میں شہرت پانے والے اخبارات کی تعداد صرف تین رہ گئی تھی جو درج ذیل ہیں:

۱۔ روزنامہ جنگ کراچی

۲۔ انگریزی روزنامہ ڈان

۳۔ روزنامہ نوائے وقت لاہور

اس صورتحال کا جائزہ لیا جائے تو نجی ملکیت کے اخبارات کی نرم پالیسی وقت کی ضرورت تھی کیونکہ جو اخبارات ٹرسٹ کے زیر سایہ شائع ہونے تھے وہ تو حکومت کے خلاف تنقید نہیں کر سکتے تھے تو ایسی صورت میں نجی ملکیت کے اخبارات بند ہو سکتے تھے۔ان حالات میں کوئی بھی ایسا اخبار باقی نہ بچتا جو حکومت کی کوتاہیوں کی نشاندہی کرتا جیسا کہ بعد کے حالات میں یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ نجی ملکیت کے اخبارات نے صدارتی الیکشن میں مادرِ ملت محترمہ فاطمہ جناح کو کافی حد تک سپورٹ کیا۔

این پی ٹی کا ادارہ بظاہر تو خود مختار تھا لیکن اصل میں یہ ادارہ وفاقی وزارت اطلاعات کی نگرانی میں کام کرنے لگ گیا۔ایک فائدہ اس ٹرسٹ کی وجہ سے صحافیوں کو یہ ہوا کہ اس کے تحت ایک ویج بورڈ تشکیل دیا گیا اور ٹرسٹ کے اخبارات میں کام کرنے والے کارکنان کو درج ذیل فوائد دیئے گئے:

(۱)ان کی ملازمتوں کو تحفظ دیا گیا (۲) کارکنان کی تنخواہوں میں اضافہ کیا گیا (۳)اور ہر سال ان کے مالی مشاہرے میں بھی اضافہ کیا جاتا رہا۔ایوبی حکومت کے اس اقدام کا مقصد ٹرسٹ کے اخبارات کے صحافیوں کو اپنے کنٹرول میں رکھنا اور ان کی خوشنودی حاصل کرنا تھا اور حکومت اپنے مقصد کے حصول میں کافی حد تک کامیاب بھی رہی۔[۲۹]

ایوب خان کے مارشل لاء دور میں مارشل لاء کی خلاف ورزی کرنے والے دو اخبارات کے مدیروں کو چھ ماہ قید کی سزا سنائی گئی مگر صحافتی اور سیاسی دباؤ پڑنے پر حکومت کو یہ حکم واپس لینا پڑا ایک سروے کے مطابق کل ۱۳ اخبارات اور رسائل کو دو سے چھ ماہ تک کے لئے نہ صرف بند کیا گیا بلکہ ان کی ضمانتیں ضبط کر کے نئی ضمانتیں بھی طلب کی گئیں ان کے علاوہ ۱۳۵ اخبارات کو حکومت کی طرف سے وارننگ نوٹس جاری کئے گئے اور نوائے وقت کے سرکاری اشتہارات بند کرنے کی سزا دی گئی۔[۳۰]

الطاف گوہر اپنی کتاب ''ایوب خان۔فوجی راج کے دس سال'' میں رقم طراز ہیں کہ میرے ناقدین کا خیال ہے کہ ایوب دور میں پریس کو پابہ زنجیر رکھنے میں میرا دخل ہے۔الطاف گوہر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس نے کبھی PPO کی علی الاعلان مخالفت نہیں کی اور اس دور کے اخبارات اس امر کے گواہ ہیں کہ میں نے سیکرٹری اطلاعات کا عہدہ سنبھالنے کے بعد ایوب خان کو اس آرڈی نینس کو طاق نسیاں پر سجانے کا مشورہ دیا تھا جب میں نے ایوب خان کو یہ باور کروانے کی کوشش کی کہ اس قانون کی بعض دفعات قطعی طور پر ناقابل عمل ہیں تو ایوب خان نے یہ جواب دیا ''تم نئے نئے آئے ہو، تمہیں کیا خبر ہے کہ ہمارا پریس کس قسم کا ہے۔اخبارات کے مالک انتہائی موقع پرست اور

پیسے کے پجاری ہیں اور بقول الطاف گوہر میں نے ایوب خان کو اس بات کے لئے قائل کیا کہ بعض دفعات کو منسوخ کریں۔[۳۱]

ایوب خان کے دورِ حکومت میں اخبارات پر دباؤ ڈالنے کے لیے ہر قانونی وغیر قانونی حربہ اختیار کیا گیا مثلاً اقبال حسن برنی کی زیر ادارت شائع ہونے والے ہفتہ وار ''آؤٹ لک'' کراچی اور لاہور کا ہفت روزہ ''اقدام'' دونوں حکومتوں کی جانب سے دباؤ پڑنے کے باعث ۱۰ اگست ۱۹۶۴ء کو بند ہو گئے۔ The New York Times نے ۱۳/اگست ۱۹۶۴ء کی اشاعت میں ان دونوں اخبارات کے بند کئے جانے پر یہ لکھا کہ اس کارروائی کے بعد مغربی پاکستان میں حکومت کی پالیسی پر تنقید کرنے والا ایک اخبار بھی باقی نہیں بچا ہے البتہ مشرقی پاکستان میں اپوزیشن کے چار اخبارات ابھی تک نکل رہے ہیں۔ پی پی اے (اب پی پی آئی) لاہور کے نیوز منیجر ضمیر قریشی کو نامعلوم افراد نے گولی مار کر ہلاک کر دیا (ڈان ۲۹ جنوری ۱۹۶۵ء) ملک بھر کے صحافیوں نے قریشی کے قتل پر غم وغصہ کے اظہار کے لئے ایک دن کی ہڑتال کی (ڈان ۳۰ جنوری)۔ ۷ نومبر ۱۹۶۳ء کو حکومت مغربی پاکستان نے لاہور اور ملتان سے شائع ہونے والے روزنامہ کوہستان کی اشاعت پر تین ماہ کی پابندی عائد کر دی اور اس کے مدیر نسیم حجازی کو گرفتار کر لیا (ڈان ۸ نومبر ۱۹۶۳ء)۔ حکومت کی اس کارروائی کا سبب اخبار میں ایک غلط اور بے بنیاد رپورٹ کی اشاعت تھی دراصل اس کی پشت پر اور بھی بہت کچھ تھا جس میں عملہ کے اندرونی اختلافات بھی شامل تھے۔[۳۲]

۱۹۶۵ء کی پاک بھارت جنگ کے دنوں میں پریس ایڈوائس کا نظام نافذ کیا گیا۔ ہنگامی حالات ملک میں یا سرحدوں پر کسی غیر معمولی صورتحال کے دوران یا دو ملکوں میں کھلی جنگ کی صورت میں دنیا بھر کو اخبارات پر ی سنسر شپ برداشت کرنا پڑتی ہے یا بعض ہدایات کی پابندی کرنی پڑتی ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دشمن کے ہاتھ ایسی اطلاعات نہ لگ جائیں جن سے وہ فائدہ اُٹھا سکیں اور ایسی رپورٹیں گردش نہ کریں جن سے قومی سلامتی یا حوصلے کا خطرے میں پڑنے کا اندیشہ ہو۔ حکومتوں کو حاصل ان اختیارات کا ہدف دشمن ہوتا ہے نہ کہ اخبارات۔[۳۳]

اس پریس ایڈوائس کے حربے کی وجہ سے پریس اور حکومت کے مابین تعلقات انتہائی کشیدہ رہے جو اخبارات پریس ایڈائس کی خلاف ورزی کرتے۔ (۱) ان اخبارات کو اشتہارات سے محروم کر دیا جاتا۔ (۲) نیز پرنٹ کوٹہ میں نمایاں کمی کر دی جاتی۔ (۳) اور حکومت صحافت سے متعلق درآمد ہونے والی مشینری یا سامان کا لائسنس منسوخ کر دیتی درآمد شدہ سامان اپنے قبضے میں لے لیتی۔ اس پریس ایڈوائس کے ذریعے بعض اوقات اخبارات کو حکومت کے خلاف سیاسی جماعت کے لیڈر کا بیان شائع کرنے کی اجازت نہ تھی۔ سرکاری دفتر سے جاری ہونے

والے ہینڈ آؤٹ اور پریس نوٹ کو ہر صورت میں بغیر کسی تبدیلیٔ متن کے اخبار کے تازہ شمارے میں شائع کرنے کا پابند ٹھہرایا گیا۔ پریس ایڈوائس بذات خود قانون سے کم نہیں تھا کیونکہ جس اخبار نے اس قانون کی تعمیل نہ کی اس کو حکومتی ہتھکنڈوں کا شکار ہونا پڑا۔

۱۔ روزنامہ کوہستان کو طلباء کے ہنگاموں کے متعلق خبر شائع کرنے پر دو ماہ کے لئے بند ہونا پڑا۔

۲۔ پریس ایڈوائس پر اخبار ہلال پاکستان کو حکومت کے خلاف ایک خبر چھاپنے کے الزام میں چھ ماہ کے لئے بند کر دیا گیا۔

۳۔ روزنامہ کوہستان کے ایک بار پھر سرکاری اشتہارات بند کر دیئے گئے اور حکومت پر نکتہ چینی کرنے کے الزام میں ۴۲ روز کے لئے بند کر دیا گیا۔

۴۔ روزنامہ کوہستان کی جب مالی حالت پتلی ہوگئی تو اس کے مالکان نے ۵۲ فیصد حصص برسر اقتدار پارٹی کنونشن مسلم لیگ کو فروخت کر دیئے بالاخر اس اخبار کو حکومت کے حق میں خبریں شائع کرنے کے لئے آمادہ کیا گیا۔[۳۴]

۲۵ ستمبر ۱۹۶۶ء کو مشرقی پاکستان کی حکومت نے کھلنا (مشرقی پاکستان کے شہر کا نام تھا) سے نکلنے والے دو ہفتہ وار رسالوں "The Wave" اور ’’دیشر ڈاک‘‘ پر پابندی کے احکام واپس لے لیے۔ ۲۸ مارچ کو ڈھاکہ کے روزنامہ سنگ باد کا ڈیکلریشن مشرقی پاکستان حکومت کے احکام پر ڈی پی آر (ڈیفنس آف پاکستان رولز) کے تحت منسوخ کر دیا گیا اخبار کے مدیر نصیر الدین احمد کو گرفتار کر لیا گیا۔ ڈی سی نے ڈیکلریشن کی بحالی کی درخواست مسترد کر دی۔ ڈھاکہ ہائی کورٹ نے ڈپٹی کمشنر کا حکم کالعدم قرار دے دیا اس کے ساتھ ساتھ فاضل ججوں نے حکومت کی طرف سے فیصلے کے خلاف اپیل کی اجازت کی درخواست مسترد کر دی۔[۳۵]

نومبر ۱۹۶۸ء میں عوامی تحریک گھن گرج کے ساتھ جاری تھی تو تحریک کے ابتداء میں حکومت نے صحافت کو اپنے تابع کرنے کی کوشش کی اور جب یہ ناکام رہی تو اسے کھلا چھوڑ دیا چنانچہ اس وقت ملکی صورتحال کچھ یوں تھی، اندرون خانہ ملکی معیشت انتہائی شدید بحران کا شکار تھی، امن عامہ کی چادر تار تار تھی، ایک مشتعل ہجوم نے کراچی ریس کورس پر حملہ کر کے وہاں کے ہر شعبے کو تہس نہس کر دیا، P.I.D.C سرکاری نیم سرکاری اور پرائیویٹ تجارتی اداروں کے علاوہ سب چھوٹی بڑی صنعتیں ملیں اور فیکٹریاں بھی گھیراؤ جلاؤ کی زد میں آئی ہوئی تھی ۱۳ مارچ ۱۹۶۹ء کو کراچی سٹاک ایکسچینج بند ہوگی۔ ڈھاکہ میں آدم جی جوٹ ملز اور پاکستان تمبا کو کمپنی پر مزدوروں نے قبضہ جما لیا مشرقی

اور مغربی پاکستان کا شہر شہر گلی گلی کوچہ کوچہ 'ایوب کتا ہائے ہائے ایوب کتا مردہ باد' کے فلک شگاف نعروں سے گونج رہا تھا۔اس تحریک کو پروان چڑھانے میں پریس نے اہم کردار ادا کیا۔ بالآخر کابینہ کے آخری اجلاس کے بعد ۲۵ مارچ ۱۹۶۹ءکو یحییٰ خان نے ملک میں مارشل لاء نافذ کر دیا۔[۳۶]

عبدالسلام خورشید داستان صحافت میں رقم طراز ہیں:''کیا ٹرسٹ کے اخبارات اور کیا دوسرے اخبارات سبھی نے تحریک کی خبریں بڑھ چڑھ کر چھاپیں اور آخر کار صدر ایوب کا تختہ اُلٹ دیا گیا اور اس کی جگہ مارشل لاء آ گیا۔''[۳۷]

یحییٰ خان کے مارشل لاء سے ملک میں اظہار رائے کی آزادی مل گئی۔ یحییٰ خان نے اعلان کیا کہ میرے دور میں جمہوریت پھلے پھولے گی صرف مارشل لاء کے نظم و نسق پر نکتہ چینی کے علاوہ اخبارات کو ہر طرح کی بندھنوں سے آزاد کر دیا حتیٰ کہ اخبار نکالنے کے لئے ڈیکلریشن کے حصول کی تمام تر رکاوٹیں بھی دور کر دی گئیں، ہر فرد کا نقطہ نظر سامنے آنے لگ گیا جن حقائق کو ایوب خان کے دور حکومت میں چھپایا گیا تھا اخبارات کے ذریعے وہ بھی سامنے آنے لگ گئے ملکی سلامتی کے خلاف کھلم کھلا خبریں اور مضامین شائع ہونے لگ گئے جو بعد میں مشرقی پاکستان کی علیحدگی کا سبب بنے۔[۳۸]

یحییٰ دَور کی آزادیوں کا نتیجہ تقابلی صورت میں اس طرح سامنے آتا ہے کہ ۱۹۶۲ء میں روزناموں کی تعداد ۷۵ تھی جب کہ ۱۹۷۰ء میں یحییٰ خان کے دور حکومت میں ۱۱۷ ہو چکی تھی علاوہ ازیں ۱۹۷۰ء تک ہفت روزوں اور ماہناموں کی تعداد ۱۴۵ تھی۔[۳۹]

یحییٰ دور میں سیاسی جماعتوں کے اخبارات بھی منظر عام پر آئے اس دور میں بے شمار سیاسی جرائد منظر عام پر آ گئے تھے جو اپنی پسند کی سیاسی جماعتوں اور لیڈروں کی حمایت میں مہم چلا رہے تھے، چند ایک جرائد ایسے بھی تھے جنہوں نے سیاست کی اس گرم بازاری میں اخلاقی ضابطوں کو بھی نظر انداز کر دیا تھا اور اپنے مخالفین کی کردار کشی میں ضابطۂ اخلاق کو سبوتاژ کر رہے تھے۔ مرکزی وزیر اطلاعات نے سرکاری اخبارات سے ترقی پسند صحافیوں کو نوکریوں سے نکال دیا تھا اور سرکاری ذرائع ابلاغ کا جھکاؤ دیگر اخبارات کے ساتھ ساتھ دائیں بازو کی سیاست کی مکمل حمایت کی طرف تھا، اس دور میں بہت سے نئے اخبارات کا اجرا ہوا۔

۵ مئی ۱۹۶۹ء کو صوبائی حکومتوں نے ڈسٹرکٹ مجسٹریٹوں کو مرکزی اطلاعات کی ہدایت لئے بغیر ڈیکلریشن کے سلسلے میں تمام کیسوں کا فیصلہ کرنے کا اختیار دے دیا، (ڈان، ۶ مئی ۱۹۶۹ء)[۴۰]

۷۰۔۱۹۶۹ء کے دوران حکومت نے ''۱۲۲۰'' روزنامے ہفت روزے، ماہنامے اور سہ ماہی رسائل و جرائد شائع کرنے کی اجازت دی[۴۱]۔ ''جنرل یحییٰ خان کے دور حکومت میں صحافت کو جس قدر زیادہ آزادی حاصل تھی، اس کی مثال برصغیر کی صحافت کی (۱۵۰) ڈیڑھ سو سالہ تاریخ میں نہیں ملتی۔'' گو کہ یحییٰ خان کی حکومت مارشل لا سے عبارت تھی لیکن صحافتی آزادی کافی حد تک تھی اور پریس نے اس آزادی کا غلط استعمال کیا پریس نے ملک میں طبقاتی کشمکش کو ہوا دی۔

۱۹۷۰ء کو انتخابی مہم کے دوران ایک بار پھر یہ واضح ہوا کہ ہمارے اخبارات عموماً رائے عامہ کی نمائندگی کرنے میں کامیاب نہیں ہے، روزنامہ آزاد، روزنامہ مساوات اور روزنامہ پیپل ڈھاکہ کے علاوہ دیگر تمام اخبارات نے جو دعوے کئے تھے، اور جس قسم کے مضامین، خبریں اور کالم وغیرہ شائع کئے تھے۔ وہ سب غلط ثابت ہوئے اور انتخابات کے نتائج ان کے دعوؤں سے بالکل مختلف آئے۔ سیاسی جریدوں میں الفتح (۲) معیار، (۳) لیل و نہار (۴) نصرت (۵) زندگی (۶) ترجمان (۷) ''چٹان'' نے انتخابی مہم میں بھرپور حصہ لیا۔

راولپنڈی کی خصوصی فوجی عدالت نے ۲۰ فروری ۱۹۷۱ء کو راولپنڈی کے ہفتہ وار انٹرونگ (Inter Wing) کے ایڈیٹر اے آر شمس اور اخبار کے کالم نگار سید نجی اللہ کو پی پی او کی دفعہ ۲۴۔اے اور مارشل لاء ریگولیشن نمبر (۲) اے اور ۶ کے تحت سزا سنائی، انہیں ۲۰ دسمبر ۱۹۷۰ء کو اخبار میں ایک قابل اعتراض مضمون لکھنے اور شائع کرنے کے الزام میں گرفتار کیا گیا تھا، نجی اللہ کو جو اس وقت ''پاکستان آبزرور'' اور ''ڈھاکہ'' کے نمائندے بھی تھے، پانچ سال قید بامشقت اور پانچ ہزار روپے جرمانے کی سزا سنائی گئی، جبکہ اخبار کے مدیر کو تین سال قید بامشقت اور ۳۵۰۰۰ ہزار روپے جرمانے کی سزا دی گئی۔

PFUJ اور اس سے ملحقہ یونینوں کی جانب سے شدید احتجاج پر ۱۳ مارچ کو دونوں کو رہا کر دیا گیا۔[۴۲]

PFUJ نے حکومت سے پریس پر عائد تمام پابندیاں ختم کرنے کا مطالبہ کیا یونین کی مجلس عاملہ نے فیصلہ کیا کہ اخبار نویس ایسے تمام انتظامی احکام اور ایڈوائس کی خلاف ورزی کریں گے جن سے معروضی رپورٹنگ کی راہ میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو، PFUJ (مغربی پاکستان) کے عہدے داروں نے مشرقی پاکستان کی صحافی برادری کے ساتھ اپنی مکمل ہم آہنگی کا اظہار کیا انہوں نے پریس پر عائد پابندیوں کے خاتمے کا مطالبہ کیا۔ (ڈان، ۶، مارچ ۱۹۷۱ء)

۲۲ مارچ ۱۹۷۱ء کو جنرل یحییٰ نے مکمل پریس سنسر شپ نافذ کر دی گئی، ڈھاکے سے واپسی پر بھٹو نے اخبار نویسوں کو بتایا خدا کے فضل سے پاکستان بچ گیا ہے۔

یحییٰ خان نے مارشل لاء ریگولیشن ۷۷ بھی جاری کیا جس میں کہا گیا تھا کہ پہلے سے سنسر کرائے بغیر کوئی خبر، پوسٹر یا پمفلٹ پریس میں نہیں چھاپا جا سکے گا۔(ڈان،۲۳ مارچ ۱۹۷۱ء)[۴۳]

اس کے علاوہ اخبارات نے ایسے اشتہارات بھی شائع کیے جو اس بات کی غمازی کرتے تھے کہ مشرقی پاکستان بنگلہ دیش بن چکا ہے۔

۲۰ دسمبر ۱۹۷۱ کو ذوالفقار علی بھٹو نے اسلامی جمہوریہ پاکستان کے چوتھے صدر اور دنیا کے پہلے سویلین چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کے طور پر اقتدار سنبھالا۔[۴۴]

عبدالسلام خورشید داستان صحافت میں رقم طراز ہیں کہ ہم نے اسے جمہوری دور ان معنوں میں کہا ہے کہ زمام اقتدار عوام کے چنے ہوئے نمائندوں کے ہاتھوں میں آ گئی لیکن ایک لحاظ سے جمہوری دور نہیں تھا کیونکہ مارشل لاء بدستور قائم رہا اور صدر مملکت پہلے مارشل لاء کے ناظم اعلیٰ کے عہدے پر بھی فائز تھے مارشل لاء کے تمام ریگولیشن موجود تھے۔[۴۵]

ذوالفقار علی بھٹو نے بطور صدر مملکت پہلے خطاب میں کہا میں پاکستان کی تاریخ کے ایک فیصلہ کن لمحے میں آیا ہوں ہم اپنی تاریخ کے بدترین اور مہلک بحران کا سامنا کر رہے ہیں ہمیں کرچیاں، بہت چھوٹی چھوٹی کرچیاں، چننی پڑیں گی، مگر ہم ایک نیا پاکستان بنائیں گے۔۔۔۔میں چاہتا ہوں کہ ہمارا معاشرہ پھلے پھولے، میں چاہتا ہوں کہ لوگ سانس لے سکیں، میں چاہتا ہوں کہ گھٹن کا خاتمہ ہو۔۔۔۔ہمیں اپنی حکومت کو جواب دہ بنانا ہے، ہمیں اس بحران کا سامنا اس لئے کرنا پڑا کہ جواب دہی کا وجود نہیں تھا۔(''ڈان''،۲۱ دسمبر ۱۹۷۱ء) [۴۶]

۱۹۶۸ء میں پاکستان پیپلز پارٹی کے اساسی اصولوں میں بھٹو نے حقیقی آزادی اظہار اور آزادی اجتماع کا وعدہ کیا تھا انہوں نے اصرار سے کہا تھا کہ حقیقی آزادی اظہار صحافت کی آزادی کے بغیر عمل میں نہیں آ سکتی......صحافت کا منصب عوام تک درست اطلاعات پہنچانا ہے نہ کہ غلط اطلاعات پہنچانا......آج کل پریس کو دھوکا دینے کا معاوضہ دیا جاتا ہے اور اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کر دے تو اسے سزا دی جاتی ہے......

ذوالفقار علی بھٹو نے اپنے خطاب میں کہا......ہمیں ایک ایسی صورتحال پیدا کرنا ہو گئی جب کوئی عام آدمی گلی کا کوئی غریب آدمی مجھ سے برملا کہہ سکے کہ تم جہنم میں جاؤ میں تمہاری بات نہیں مانتا میں تمہیں پسند نہیں کرتا......مجھ پر یقین کیجئے ہمیں اپنی حکومت کو جواب دہ بنانا ہوگا......(''ڈان''،۲۱ اکتوبر ۱۹۷۱ء) [۴۷]

اس کے ساتھ ساتھ بھٹو نے پریس سے شکوہ کیا اخباروں نے میرے بارے میں ہر طرح کے غلط تاثر پیدا

کیئے انہوں نے میرے بیانات کو مسخ کر کے پیش کیا انہوں نے میرے اور میری پارٹی کے خلاف ایک زبردست مہم چلائی صرف اس لئے کہ ہم جمہوریت اور سماجی انصاف کے لئے جدوجہد کر رہے تھے۔[۴۸]

ذوالفقار علی بھٹو نے اقتدار سنبھالنے کے فوراً بعد پاکستان ٹائمز کے چیف ایڈیٹر مسٹر زیڈ اے سلہری کو ایک انتظامی حکم کے ذریعے برطرف کر دیا نیشنل پریس ٹرسٹ کی افادیت کو سمجھتے ہوئے اسے جوں کا توں رہنے دیا بلکہ ایک آرڈی نینس کے تحت این پی ٹی کے تمام بورڈ آف ڈائریکٹرز کو برطرف کر دیا۔ ٹرسٹ کے چیئرمین کی تقرری کا اختیار صدر مملکت کو سونپ دیا۔[۴۹] ۴ جنوری ۱۹۷۲ء کو کراچی میں جلسہ عام سے خطاب کرتے ہوئے کہا: ''پریس پر عائد تمام پابندیاں اور کنٹرول ختم کر دئے گئے اور پریس آزاد ہے...... پریس کو آزادی ہے کہ جو چاہے کہے جو چاہے لکھے...... ہماری حکومت سے اگر کوئی غلطیاں ہوئی ہیں تو ہمیں معاف کر دیجئے اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ ہماری حکومت ابھی نئی ہے۔''[۵۰]

ذوالفقار علی بھٹو جس نے اقتدار میں آنے سے قبل این پی ٹی کو توڑنے کا عہد کیا تھا لیکن اقتدار میں آنے کے پانچ ہفتے بعد یعنی ۱۵ فروری ۱۹۷۲ء کو ایک مارشل لاء آرڈر جاری کیا۔ ایم ایل او ۵۳ کی رو سے بورڈ آف ٹرسٹیز کو توڑ دیا گیا اور بورڈ آف ڈائریکٹرز کو معطل کر دیا گیا حکومت نے این پی ٹی کو قومی مملکت میں لے لیا اس طرح ٹرسٹ کے تمام اخبارات حکومت کی تحویل میں آ گئے ان اخبارات کے نام درج ذیل ہیں:

(۱۔۴) روزنامہ مشرق (لاہور، کراچی، پشاور اور کوئٹہ)

(۵۔۶) روزنامہ امروز (لاہور، ملتان)

(۷۔۸) پاکستان ٹائمز (لاہور، راولپنڈی)

(۹) مارننگ نیوز، (کراچی)

(۱۰) اخبار خواتین (کراچی)

(۱۱) سپورٹس ٹائمز (لاہور)

اخبار خواتین ہفت روزہ ہے اور سپورٹس ٹائمز ماہنامہ ہے ٹرسٹ کے آٹھ روزناموں کی اشاعت پاکستان کے تمام روزناموں کی مجموعی اشاعت کا ۲۰ فیصد تھی[۵۱]۔ ٹرسٹ کے تمام اخبارت نے ''عوامی مارشل لاء'' نافذ ہونے پر اپنی وفاداری کا رخ عوامی صدر اور چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کی جانب موڑ دیا۔ ۲۷ جولائی ۱۹۷۲ء کو وزیر اطلاعات مولانا کوثر نیازی نے کوئٹہ کے ایڈیٹروں اور سینئر صحافیوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ ان کی پارٹی نے

این پی ٹی کے توڑے جانے کا موقف اس لئے اختیار کیا تھا کہ اس وقت پیپلز پارٹی کی حکومت نہیں تھی اور ٹرسٹ عوام دشمن طاقتوں کے ہاتھ میں تھا موجودہ حکومت عوام کی منتخب کردہ حکومت ہے اور اسے عوام کی حمایت حاصل ہے انہوں نے فخریہ انداز میں کہا کہ یہ کہنے میں کوئی شرمندگی نہیں کہ میں این پی ٹی پر حکومت کے کنٹرول کے حق میں ہوں ۱۹۷۳ء کے آئین نے ایم ایل او ۵۳ کو خصوصی تحفظ فراہم کر کے ان قوانین میں شامل کر دیا جن کی منسوخی یا جن میں ترمیم کے لئے صدر کی پیشگی منظوری لازمی ہے۔[۵۲]

ذوالفقار علی بھٹو نے آزادی صحافت، سچ کو برداشت کرنے اور حکومتی اقدام پر تنقید کو برداشت کرنے کے جتنے بلند و بانگ دعوے کئے تھے وہ سب ریت کے گھروندے ثابت ہوئے۔ بھٹو نے پریس کو جو سبز باغ دکھائے تھے ان پر بالکل عمل نہ کیا۔ بھٹو نے اپنی کہی ہوئی بات پر بالکل عمل نہیں کیا اور بعد کے حالات نے یہ بات ثابت کر دی کہ جبر و تشدد میں بھٹو بھی ایوب خان سے پیچھے نہیں رہے۔ ''قائد عوام'' نے جو کچھ صحافت کے ساتھ کیا وہ جمہوریت کے شایان شان نہیں تھا۔

ذوالفقار علی بھٹو کا دور حکومت صحافیوں کے لئے بھاری ثابت ہوا، اس دور میں پریس اور صحافیوں کے ساتھ جو سلوک روا رکھا گیا اس کا اندازہ درج ذیل واقعات سے لگایا جا سکتا ہے۔[۵۳]

۶ فروری ۱۹۷۲ء کو مارشل لاء ضابطہ ۲۸ کے تحت روزنامہ ڈان کراچی کے چیف ایڈیٹر مسٹر الطاف گوہر (وہ ایوب خان کے دور میں سیکرٹری اطلاعات بھی رہے ہیں) کو گرفتار کر لیا گیا۔ ۲۴ فروری کو حکومت پنجاب نے ''پنجاب پنچ'' کا ڈیکلریشن منسوخ کر دیا۔ ڈیکلریشن منسوخ ہونے کی وجہ صرف یہ تھی کہ پنجاب یونیورسٹی کے کیمپس میں ایک جلسہ کے دوران بھٹو کے پرانے دوست اور ہمدرد صحافی حسین نقی نے یہ سوال کہ انہوں نے چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر بننے کا انتخاب کیوں کیا، اس پر بھٹو نے چلا کر حسین نقی کو خاموش کر دیا۔ بھٹو نے یہ دلیل دی کہ تم اتنے عرصے تک چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹروں کو برداشت کر چکے ہو تبدیلی کی خاطر ایک سویلین چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر میں کیا حرج ہے حسن نقی کو اپنی گستاخی کی بھاری قیمت ادا کرنا پڑی پی پی پی حکومت خاص طور پر گورنر پنجاب اور مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر زون بی غلام مصطفیٰ کھر پر تنقید کرنے کے جرم میں پی پی او کے تحت ان کے ہفتہ وار اخبار پنجاب پنچ کا ڈیکلریشن منسوخ کر دیا گیا۔

یکم اپریل ۱۹۷۲ء کو لاہور کے ہفتہ وار رسالہ، زندگی، اور ماہنامہ اردو ڈائجسٹ کے ڈیکلریشن مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر زون بی کے حکم سے منسوخ کر دیے گئے دونوں رسالوں کے ایڈیٹروں مجیب الرحمان شامی اور الطاف حسین

قریشی نے نام نہاد ضابطہ اخلاق کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ۱۵ اپریل ۱۹۷۲ کو، زندگی، کے ایڈیٹر مجیب الرحمان، اُردو ڈائجسٹ کے مدیر اور پبلشر اعجاز حسین قریشی کو مارشل لاء ریگولیشن ۸۹ اور ۱۶ (۲۱) کے تحت جیل بھیج دیا گیا۔ اسی روز پنجاب پنچ کے ایڈیٹر اور پبلشر حسین نقی کو گرفتار کر لیا گیا ۷ اپریل ۱۹۷۲ء ایک اور حکم کے ذریعے انہیں کسی بھی لحاظ سے نئے جریدے کو جاری کرنے سے روک دیا گیا۔

ذوالفقار علی بھٹو نے صحافیوں کو ہراساں کرنے کے لئے حکومتی مشینری کے علاوہ پارٹی ورکروں کو بھی استعمال کیا مثال کے طور پر ۲۷ مارچ ۱۹۷۲ء کو راولپنڈی کے اخبار ''دی ٹائمز'' کے دفتر پر پی پی پی کے ایک گروہ نے حملہ کیا۔ حکومت پنجاب نے نوائے وقت اور امروز کو اظہار وجوہ کے نوٹس جاری کئے کہ کیوں نہ انہیں حکومت کے خلاف نفرت پھیلانے کے جرم میں ساٹھ ساٹھ ہزار روپے کی ضمانت پیش کرنے کے لئے کہا جائے۔ (مساوات ۱۹ جولائی ۱۹۷۲)

۸ اپریل ۱۹۷۲ء کو روزنامہ جسارت کراچی کے نیوز پرنٹ کے کوٹہ میں ۷۵ فیصد کمی کر دی مشرقی پاکستان کی علیحدگی سے بنگال کے شہر کھلنا سے اخباری کاغذ آنا بند ہو گیا اب یہ کاغذ دوسرے ممالک سے درآمد کر کے کوٹہ سسٹم کے ذریعے حکومت تمام اخبارات کو تقسیم کرتی تھی۔ ۱۱ جولائی ۱۹۷۲ء کو ڈیفینس آف پاکستان رولز کے تحت حکومت سندھ نے صوبہ سندھ سے جاری ہونے والے اخبارات و جرائد اور خبر رساں اداروں پر سنسر شپ عائد کر دی۔ ۱۷ جولائی ۱۹۷۲ء کو ڈیفیسن آف پاکستان رولز کے تحت انگریزی اخبار، سن، کراچی اور لاہور کا ڈیکلریشن منسوخ کرتے ہوئے اس کے چھاپے خانے کو حکومت نے اپنے قبضہ میں لے لیا۔

حکومت بلوچستان نے جنگ کوئٹہ کا نیوز پرنٹ کوٹہ مکمل طور پر بند کر دیا صوبائی حکومت نے اخبار کو انتباہ کیا کہ اگر اخبار کی انتظامیہ نے اخبار شائع کرنے کی کوشش کی تو پی پی او کے تحت مزید کارروائی کی جائے گی۔ بھٹو کے عوامی دَور میں پریس اور صحافیوں پر مختلف طرح کی قدغنیں لگائی گئیں۔ اس دَور کی چند جھلکیاں درج ذیل ہیں: [۵۴]

- ☆ ۳۱ جولائی ۱۹۷۲ء کو روزنامہ جسارت کراچی کا اخباری کوٹہ بند کر دیا گیا۔
- ☆ ۴ اگست ۱۹۷۲ء کو اسلام آباد کے ادارے پریس انفارمیشن ڈیپارٹمنٹ کو حکومت کے تمام سرکاری و نیم سرکاری اشتہارات کی تقسیم کا اختیار دے دیا گیا۔
- ☆ ۲۱ اگست ۱۹۷۲ کو ڈیفنس آف پاکستان رولز کے تحت ہفت روزہ چٹان کے ایڈیٹر آغا شورش کاشمیری کو گرفتار کر لیا گیا۔

☆ ۱۰ ستمبر ۱۹۷۲ء کو آغا شورش کاشمیری کو رہا کیا گیا اور ۲۴ ستمبر کو دوبارہ آغا صاحب کو ڈی پی آر کے تحت گرفتار کرلیا گیا۔

☆ ہفتہ وار، اداکار، لاہور کا ڈیکلریشن ڈی سی لاہور نے پی پی او کے تحت منسوخ کردیا (جسارت ۳۱ اگست ۱۹۷۲) اس کے مدیر مجیب الرحمان شامی تھے رسالے کے پرنٹر اور پبلشر خواجہ صادق کاشمیری کو پی پی او کے تحت گرفتار کرلیا گیا (جنگ ۱۴ ستمبر ۱۹۷۲)

☆ ہفتہ وار اذان حق کے ۱۳ ستمبر شمارے کی کاپیاں ڈی سی لاہور کے حکم پر ضبط کرلی گئیں۔ (جسارت، ۱۴ دسمبر ۱۹۷۲)۔

☆ پولیس نے جنگ، اعلان، اور جسارت کے فوٹو گرافوں کی سندھ بلوچستان ہائی کورٹ کے احاطے میں پٹائی کی جب وہ سیاسی قیدیوں کی تصویریں لے رہے تھے بعد میں پولیس نے ان کے کیمرے بھی چھین لیے۔

☆ حکومت پنجاب نے پی پی او کے تحت ہفتہ وار اذان حق سرگودھا کا ڈیکلریشن منسوخ کردیا (بزنس ریکارڈ ۱۴ اکتوبر ۷۲ء) اس سے قبل رسالے کے پبلشر خان زمان خان کو گرفتار کرلیا گیا (نوائے وقت ۱۰ اکتوبر ۷۲ء)

☆ ۹ اکتوبر کو حکومت پنجاب کے حکم پر اُردو ہفتہ وار پیپلز ڈائجسٹ کا ڈیکلریشن منسوخ کردیا گیا (مساوات ۱۰/ اکتوبر ۷۲ء) سید غلام رسول شاہ ایڈیٹر ہفت روزہ سرتاج میرپور خاص کو نظر بند کردیا گیا۔

☆ پی پی او کے تحت ہفت روزہ، کہانی، لاہور کے نام اظہار وجوہ کا نوٹس جاری کیا گیا (جنگ ۱۴/ اکتوبر ۷۲ء)

☆ ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ کوئٹہ کے حکم پر روزنامہ، آزادی، کوئٹہ کا ڈیکلریشن منسوخ کردیا گیا۔

☆ ۱۵/ اکتوبر کو ہفتہ روزہ چٹان کے اخباری کاغذ کے کوٹہ میں ۲۵ فیصد کمی کی گئی۔

قائداعظم اور لیاقت علی خان کے بعد پاکستان (موجودہ) کے سب سے مقبول عوامی سیاسی رہنما ذوالفقار علی بھٹو اپنی تمام تر مقبولیت اور عوامی نفسیات کو سمجھنے کی صلاحیت کے باوجود اس امر سے بے خبر رہے کہ وہ آزاد اخبارات و جرائد کے خلاف کاروائیوں کے نتائج کا صحیح اندازہ لگا سکتے چنانچہ بکھری ہوئی اور متضاد الخیال اپوزیشن کے بے مثال اتحاد کے علاوہ ان کی ''عوامی حکومت'' کے زوال میں صحافیوں اور اخبارات کو دبا کر اور خوفزدہ رکھنے کی پالیسی کے نتائج بہت مہلک ثابت ہوئے خود ان کے اپنے سیاسی فلسفہ کے حامی صحافی بھی ان کی اپوزیشن بن گئے، بھٹو مرحوم کی مضبوط عوامی حکومت ختم کرنے میں دیر نہ لگی مارشل لاء دور کے فوجی حکمران سے یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی ہے کہ وہ صحافت کو آزاد رکھیں گے اور صحافیوں کے اظہار رائے پر کوئی پابندی عائد نہیں کریں گے لیکن ہمارے سول اور جمہوری

ادوار کے حکمران بھی مارشل لاء سے اپنی نفرت کے اظہار اور جمہوریت کے مسلسل دعووں کے باوجود یہ ہرگز گوارا نہیں کرتے کہ ان کے دور حکومت میں صحافی آزادی سے اپنے پیشہ وارانہ فرائض انجام دے سکیں چنانچہ ان سول جمہوری حکومتوں کا یہ معمول رہا ہے کہ وہ اپنے اپنے ادوار میں صحافت کو خائف رکھنے یا اس کی ناجائز سرپرستی کے لئے غیر جمہوری ہتھکنڈے استعمال کرتے رہیں۔ اس کی اہم اور بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ بھٹو مرحوم سمیت سول حکمرانوں میں ایک بھی ایسا نہیں آیا جو پریس کو آزادی دینے کے نتیجہ میں عوام میں اپنے لئے پیدا ہونے والی خیر سگالی اور اپنی ہی حکومت کے استحکام کا اندازہ کر سکیں۔ یہ حکمران ہمیشہ پریس کو ایک طاقت سمجھ کر اس سے خوفزدہ رہے ہیں کہ اس کے آزاد ہونے سے ان کی حکومت ختم ہو جائے گی۔ ان میں اور ان کے وزیروں، مشیروں کی سوچ یہاں تک پہنچ ہی نہیں پاتی کہ قومی پریس کی احتسابی طاقت کو تسلیم کرنے اور اس کی عمل داری کا موقع فراہم کرنے سے ایک تو خود حکومت درست پٹڑی پر رہتی ہے دوسرے یہ کہ حکمرانوں کی اس جمہوریت پسندی کا فائدہ اس نقصان سے کہیں زیادہ ہوتا ہے جو وہ پریس کے خلاف غیر جمہوری حربوں سے اٹھاتے ہیں۔ [۵۵]

جماعت اسلامی کے سرکاری ترجمان جسارت کے سابق ایڈیٹر محمد صلاح الدین مرحوم کے مطابق یہ اخبار پی پی پی کے چیئرمین ذوالفقار علی بھٹو کے اقتدار میں آنے سے پہلے ہی ان کے غیظ وغضب کا ہدف تھا بھٹو نے ۱۹۷۰ء میں معظم علی، الطاف حسین قریشی اور جسارت کو فکس اپ کرنے کی دھمکی دی تھی۔ اپریل ۱۹۷۲ء میں اخبار کے نیوز پرنٹ کوٹے میں ۷۵ فیصد کمی کر دی گئی اور اسے ۲۶ ریل سے ۶ ریل بنا دیا گیا (نوائے وقت ۱۲ اپریل ۷۲ء)۔ اس سے قبل ۷ اپریل کو پیپلز پارٹی کے ۵۰ کارکنوں نے جسارت کے دفتر کے باہر پرشور مظاہرہ کیا اور اخبار کے عملے کو پی پی پی کی بابت اپنی پالیسی تبدیل نہ کرنے کی صورت میں سنگین نتائج کی دھمکیاں دیں۔ (جسارت ۱۸ اپریل ۱۹۷۲)

☆ ۳۰ جولائی کو اخباری نیوز پرنٹ کوٹہ ۶ اپریل سے مزید کم کر کے دوایل کر دیا گیا۔

☆ ۱۵ مارچ کو اخبار کی اشاعت پر غیر معینہ عرصے کے لئے پابندی عائد کر دی گئی۔

☆ ۲۶ مارچ کو سندھ بلوچستان ہائی کورٹ نے ایک پٹیشن پر فیصلہ دیتے ہوئے پابندی کے حکم کو دائرہ اختیار سے باہر اور قانونی بنیادوں سے عاری قرار دے دیا۔

☆ لیکن بھٹو کی ''عوامی حکومت'' نے اسی شام اخبار پر دوبارہ پابندی لگا دی۔ [۵۶]

بھٹو دور حکومت میں نوائے وقت کا شمار حکومت کے سرفہرست مخالف اخباروں میں ہوتا تھا اور بھٹو دور میں نوائے وقت کو طویل عرصے تک اشتہارات سے محروم رکھا گیا تمام سرکاری نیم سرکاری اشتہارات اگست ۱۹۷۳ء سے

۸ جولائی ۱۹۷۴ء تک بند رکھے گئے، صرف اسلامی سربراہی کانفرنس کے موقع پر اشتہارات کی پابندی اٹھائی گئی۔ ''پہلے ۷۳۔۷۴ء میں گیارہ مارہ تک اشتہارات نہیں دیئے گئے پھر ۷۶۔۷۷ء میں چودہ ماہ تک اشتہارات کی بندش کی گئی۔''[۵۷] ۲۷؍اپریل ۱۹۷۶ء سے ۵ جولائی ۱۹۷۷ء تک اخبارات کو اشتہارات سے محروم رکھا گیا۔

مجید نظامی صاحب بھٹو دور کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ''جہاں تک بھٹو دور کا تعلق ہے تو میرے خیال میں ایوب خان کے دور سے بھی بدتر دور تھا اگرچہ میرے ان کے ساتھ ذاتی تعلقات بھی رہے ہیں دوستانہ تعلقات بھی رہے ہیں سب جانتے ہیں کہ جب وہ ایوب کی وزارت سے باہر آئے تو نوائے وقت نے انہیں سب سے زیادہ کوریج دی، میں انہیں مذاقاً کہا کرتا تھا بھٹو صاحب! یہ ہم آپ کو کوریج نہیں دے رہے ہیں بلکہ ایک فوجی ڈکٹیٹر سے نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں یہ تو وقت ثابت کرے گا کہ آپ ہمیں استعمال کر رہے ہیں، جہاں تک اشتہارات، نیوز پرنٹ یا دوسرے معاملات کا تعلق ہے تو میرا خیال یہ ہے کہ یہ دور پہلے دور سے زیادہ سخت تھا۔[۵۸]

۱۹۷۳ء کے آئین کی دفعہ ۱۹ کے تحت ہر فرد اور ہر پاکستانی کو نہ صرف اظہار کی آزادی بلکہ صحافت کو بھی آزادی مل گئی لیکن مندرجہ بالا واقعات اس حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں کہ حکومت نے آزادیٔ صحافت کا گلا گھونٹنے میں ہر طرح کے حربے اختیار کیے یہاں تک کہ پاکستان کے آئین نے اس ملک کے شہریوں کو آزادی رائے کے ضمن میں جو قانونی تحفظ فراہم کیا تھا اس کا بھی پاس نہ رکھا گیا حالانکہ ۱۹۷۳ء کے آئین کی دفعہ ۱۹ میں اس بات کی ضمانت دی گئی تھی۔ دفعہ ۱۹ کے مطابق ہر شہری کو آزادیٔ تقریر اور آزادیٔ اظہار حاصل ہوگی صحافت کو بھی آزادی حاصل ہوگی لیکن یہ ایسی مناسب پابندیوں کے تابع ہوگی جو شوکت اسلام کے مفاد میں اور پاکستان کی سالمیت، سلامتی اور ملک کے یا اس کے کسی حصہ کے دفاع کے مفاد میں از روئے قانون نافذ کی جائیں یا جو قانونی پابندیاں دوسری مملکتوں سے دوستانہ روابط، امن عامہ، شائستگی، یا اخلاق یا توہین عدالت، ہتک عزت یا جرم کے ارتکاب کے لئے استعمال کے سلسلہ میں لگائی جائیں گی۔[۵۹]

بھٹو دَور میں صحافیوں اور اخبارات کے ساتھ کیا گزری اس کا اندازہ درج ذیل چند واقعات سے لگایا جا سکتا ہے[۶۰]:

☆ حکومت پنجاب نے ہفت روزہ لیل و نہار کی اشاعت پر ایک سال کے لئے پابندی لگا دی (ڈان ۱۰ اکتوبر ۱۹۷۵)

☆ حکومت پنجاب نے اُردو ڈائجسٹ کی طباعت اور اشاعت پر فوری طور پر پابندی عائد کر دی (مارننگ نیوز،

اانومبر ۱۹۷۵ء)۸دسمبر ۱۹۷۵ء کو پی ایف یو جے نے صحافت پر عائد پابندیوں کے خلاف احتجاج کے طور پر اخباری کارکنوں سے دو گھنٹے کی علامتی ہڑتال کرنے کی اپیل کی پی ائی ڈی نے اخبارات کو ایڈوائس کے ذریعے اس کی خبر چھاپنے کی ممانعت کردی۔ان تمام پابندیوں کے باوجود کچھ اخبارات اورصحافی حکومتی تعریف میں رطب اللسان تھے مثلاً پاکستان ٹائمز۔۱۰دسمبر ۱۹۷۵ء کا اداریہ ملاحظہ کریں:''پی پی پی کی حکومت کا رویہ پریس کے ساتھ مجموعی طور پر دوستانہ رہا ہے......دوستانہ رویہ رکھنے والی حکومت سے محاذ آرائی بے حد ناعاقبت اندیشی کی بات ہوگی اور ممکن ہے اس سے صحافت کی آزادی کے مقصد کو فائدے کی بجائے نقصان پہنچے۔''

- ☆ اُردو ڈائجسٹ کے ایڈیٹر اور پبلشر الطاف حسین قریشی اور پرنٹر ڈاکٹر اعجاز حسین قریشی کو ڈی پی آر کے تحت گرفتار کرلیا گیا(ڈان ۱۲دسمبر ۱۹۷۵ء)۔
- ☆ ۳۰دسمبر کو حکومت پنجاب نے اُردو ڈائجسٹ کا ڈیکلریشن منسوخ اور اس کے پریس کو سربمہر کردیا۔
- ☆ پنجاب اسمبلی کے سامنے''اداکار''،''الحدید''اور''طاہر''نامی رسالوں کے کارکنوں کے ایک مظاہرے پر پولیس نے لاٹھی چارج کیا۔
- ☆ ''سعادت''،فیصل آباد کے ایڈیٹر ناسخ صفی اور اخبار کے کاتب محمد یونس کو ڈی پی آر کے تحت گرفتار کرلیا گیا، (ڈان،۱۰جنوری ۱۹۷۶ء)
- ☆ پابندی شدہ ہفتہ وار طاہر کے مدیر پرویز طاہر کو کراچی جاتے ہوئے ساہیوال ریلوے اسٹیشن پر گرفتار کرلیا، (''حریت''۱۸جنوری ۱۹۷۶ء)
- ☆ ۲۷جنوری ۱۹۷۶ء کو لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس اسلم ریاض حسین نے ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ لاہور کی جانب سے ۱۶ جنوری کو جاری کئے گئے ایک حکم پر عمل درآمد معطل کردیا جس کی رو سے ہفت روزہ''طاہر'' کا ڈیکلریشن منسوخ کردیا گیا تھا۔
- ☆ حکومت سندھ کے حکم پر روزنامہ صداقت کی اشاعت پر دو مہینوں کے لئے پابندی لگادی گئی (''جنگ''۱۵ مارچ ۱۹۷۷ء)
- ☆ KUJ کے ایک اجلاس میں ۷ مارچ کو ایک جلسے کو کور کرتے ہوئے پریس فوٹو گرافر اختر اسرائیلی پر حملے کی مذمت کی۔(ڈان،۱۶مارچ ۱۹۷۷ء)

☆ ۱۹مارچ ۱۹۷۷ء کو سندھ کے وزیر اعلیٰ غلام مصطفیٰ جتوئی نے صداقت کراچی پر پابندی کا حکم واپس لے لیا۔

☆ ۱۷مارچ ۱۹۷۷ء کو سندھ کے محکمہ داخلہ نے صوبے میں شائع ہونے والے تمام اخباروں کے نام حکم جاری کیا جس کی رو سے انہیں پاکستان قومی اتحاد کے رہنماؤں کا کوئی بیان ان کی گرفتاری سے متعلق کوئی خبر شائع کرنے کی ممانعت کر دی گئی۔

☆ ڈی پی آر کے ضابطہ ۵۴ اور ضابطہ ۲۱۳ کے تحت یہ حکم دیا گیا کہ یہ حکم نامہ کسی اخبار یا دستاویز میں شائع نہیں کیا جا سکے گا۔

☆ ممانعت کا یہ حکم صرف ۱۹مارچ کے نوائے وقت لاہور میں شائع ہوا۔

☆ ممانعت کے اس حکم کے اجراء کے صرف ۲۴ گھنٹے بعد سندھ کے اخباروں کے نام ایک اور حکم جاری کیا گیا جس میں ۱۷مارچ کا حکم فوری طور پر واپس لے لیا گیا۔

پریس ایڈوائس کے نظام کے تحت صحافت کی محکومی کا عروج ملک بھر کے تمام اخباروں میں ۱۹ جنوری ۱۹۷۷ء کو ظاہر ہوا جب لاڑکانے کی قومی اسمبلی کی نشست پر بھٹو کے بلا مقابلہ منتخب ہونے کا اعلان کیا گیا، آدھی رات کے بعد اخبارات کے دفاتر کو آدھے گھنٹے کے دوران یہ ہدایت نامہ موصول ہوا[۶۱] جس کے مطابق PID کی جانب سے بھٹو کا ایک پورٹریٹ فراہم کیا جائے گا جسے پہلے صفحے پر شائع کرنا ہوگا اس کا(Caption) کیپشن یہ ہوگا:

۱۔ ''اعلیٰ ترین لیڈر''، ''غیر متنازعہ لیڈر''، عظیم لیڈر ''راسے لفظ بہ لفظ چھاپنا ہوگا، تصویر کا سائز //8x6 ہوگا۔

۲۔ بھٹو کے بلا مقابلہ منتخب ہونے کی خبر صفحہ اول پر شائع ہوگی بلا مقابلہ منتخب ہونے والے باقی افراد (ممتاز بھٹو وغیرہ) کی خبریں اندر کے صفحات پر شائع کی جائیں گی۔

المختصر بندشوں کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ بھٹو کے آخری دَور میں پیش آنے والے چند واقعات جن کا تعلق صحافیوں اور اخبارات سے تھا درج ذیل ہیں:[۶۲]

☆ روزنامہ صداقت کراچی کے ایڈیٹر بشیر احمد رانا کو DPR کے تحت گرفتار کر لیا گیا۔ (''اسٹار''، ۱۱۔مئی ۱۹۷۷ء)

☆ ۱۲مئی کو حکومت سندھ نے اخباروں کو حکم دیا کہ وہ PNA کے رہنماؤں اور وزیر اعظم کے درمیان خط و کتابت ''محکمہ داخلہ کی پیشگی جانچ پڑتال کے بغیر شائع نہ کریں۔

☆ ۱۶مئی ۱۹۷۷ء کو نوائے وقت کے تحت ہفت روزہ ''چٹان'' لاہور اور اسلامی جمہوریہ ساہیوال کے ڈیکلریشن

اس بناء پر منسوخ کردیئے کہ انہوں نے PNA کی تحریک سے متعلق رپورٹیں متعلقہ حکام کی منظوری کے بغیر شائع کی تھیں۔(''نوائے وقت''، ۱۲مئی ۱۹۷۷ء)

☆ ممتاز احمد طاہر، ایڈیٹر ''روزنامہ آفتاب'' ملتان کو DPR کے تحت گرفتار کرلیا گیا۔(''ڈان'' ۲۸ مئی ۱۹۷۷ء)

☆ ۹ جون کو لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس جاوید اقبال نے ہفت روزہ اسلامی جمہوریہ پر پابندی کے سرکاری حکم پر عمل درآمد معطل کردیا۔

☆ لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس ذکی الدین پال نے اُردو ڈائجسٹ کے مدیر اور پرنٹر اعجاز حسین قریشی کی جیل میں نظر بندی کو غیر قانونی قرار دیتے ہوئے ان کی فوری رہائی کا حکم دیا۔(''ڈان''، ۱۷۔ جون ۱۹۷۷ء)

پاکستان قومی اتحاد نے الیکشن میں دھاندلی کا الزام لگایا اور حکومت کے خلاف احتجاجی تحریک شروع کی اور یہ تحریک نفاذ نظام مصطفیٰ میں تبدیل ہوگئی، اس تحریک کی لیڈر شپ جماعت اسلامی، نیشنل عوامی پارٹی جمیعت العلمائے پاکستان کے ہاتھ میں تھی، صوبہ سرحد کی مخلوط حکومت کو مرکزی حکومت نے برطرف کردیا تھا جس پر بلوچستان کی مخلوط حکومت نے بھی احتجاجاً استعفیٰ دے دیا، اور حکومت کے خلاف شہری علاقوں میں تحریک اپنے عروج پر پہنچ گئی۔ امن وامان کی حالات ابتر ہوگئی اور جس وقت قومی اتحاد اور پیپلز پارٹی کے درمیان مذاکرات کا سلسلہ جاری تھا اس وقت فوج نے ایک بار پھر اقتدار سنبھال کر ملک میں ۵ جولائی کو مارشل لاء نافذ کردیا۔[۶۳]

''جس وقت ملک کے حالات ابتر تھے بعض اخبارات اعلیٰ ترین رہنما، متفقہ رہنما، عظیم رہنما کی شخصیت کا سحر قائم کرنے میں مصروف تھے، پریس کو ایک بار پھر جھوٹ بولنے اور غلط اطلاعات دینے اور بدنام کرنے کا حکم دیا گیا کہیں کہیں اگر پابند پریس نے عوامی ردِعمل کے خوف سے تھوڑی بہت جنبش کرنے کی کوشش کی تو آہنی ہاتھوں سے اس کا گلا گھونٹ دیا گیا۔'' بھٹو کئی اعتبار سے خود ہی اپنے بدترین دشمن...... مطلق العنان فرماں روا، مقدس شخصیت بن چکے تھے اور اقتدار کے بھوکے اور موقع پرست درباریوں میں سے کسی میں، کسی بھی ایک شخص میں انہیں یہ بات بتانے کی ہمت نہیں تھی[۶۴]۔ لارنس زائرنگ اپنی کتاب Pakistan The Enigma of Politicial Development میں رقم طراز ہیں: ''وہ شخص جو پاکستان کو نئے سانچے میں ڈھالنے والا تھا خود اپنے آپ کو نئے سانچے میں نہ ڈھال سکا...... جب جولائی ۱۹۷۷ء میں بھٹو کو معزول کیا گیا تو ان کے پاس اقتدار کے پانچ سے زیادہ برسوں کے عوض میں پیش کرنے کو لفاظی اور سماجی انتشار کے سوا کچھ نہ تھا۔''[۶۵] ہمایوں ادیب اپنی کتاب

''صحافت پاکستان'' میں بھٹو دور کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے اس طرح سے رقم طراز ہیں کہ پیپلز پارٹی کے دور حکومت میں اخبارات کے خلاف استبدادی کاروائیوں کا اگر ماضی میں اس قسم کے اقدامات سے موازنہ کیا جائے تو بھٹو حکومت کا پلڑا ڈیڑھ سو سالہ برطانوی سامراج کی زیادتیوں سے بھی بھاری نظر آئے گا۔[٦٦]

اس مضمون میں پاکستان میں پریس حکومت تعلقات اور آزادیٔ صحافت کی صورت حال کا جائزہ تین اَدوار حکومت: فیلڈ مارشل جنرل ایوب خان کا دورِ حکومت، جنرل یحییٰ خان اور ذوالفقار علی بھٹو کے جمہوری دَورِ حکومت کے تناظر میں شواہد اور اعداد و شمار پیش کیے گئے ہیں۔ اس ضمن میں حتمی طور پر حقائق کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ تینوں ادوار میں پریس کے ساتھ ناروا سلوک رکھا گیا، آمرانہ اور جمہوری دَور میں مجموعی طور پر آزادیٔ صحافت پر قدغنیں لگانے کے لیے ہر جائز و ناجائز قانونی، معاشی، سیاسی اور معاشرتی ہتھکنڈے استعمال کیے گئے۔ اس تحقیق سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ جمہوری حکومت نے بھی پریس کو کنٹرول کرنے کے لیے آمرانہ دَور کے آزمودہ نسخہ اور طریقہ ہائے کار استعمال کیے۔ الختصر یہ تحقیق حقائق کی بنا پر ظاہر کرتا ہے کہ پریس حکومت تعلقات مجوزہ دَور میں کشیدہ رہے اور آزادیٔ صحافت کی صورت حال بھی دگرگوں تھی۔

ماخذ و حوالہ جات

١۔ عالی خالد محمود (١٩٩٧ء) ''پاکستان کے صحافتی قوانین''، بہاول پور، عالی پبلی کیشنز، ص ۴۴۔

٢۔ ناز احسن اختر (١٩٩٥ء) ''صحافتی قوانین''، لاہور، اے ایچ پبلشرز، ص ۵١۔

٣۔ ایضاً

۴۔ ایضاً ص ۵٢۔

۵۔ حسن مہدی (١٩٩۵ء) ''جدید ابلاغ عام''، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ص ٩٧۔

٦۔ نیازی ضمیر (١٩٩۴ء) ''صحافت پابند سلاسل''، کراچی، آج، ص ٩۵۔

٧۔ عالی خالد محمود (١٩٩٧ء) حوالہ بالا، ص ٦٩۔

٨۔ نیازی ضمیر (١٩٩۴ء) حوالہ بالا، ص ١٠٢۔

٩۔ خورشید عبدالسلام (١٩٨٩ء) ''داستان صحافت''، لاہور، کاروان پریس، ص ١۴٦۔

۱۰۔ علی شہزاد، ’’پریس حکومت تعلقات ۱۹۴۷ء سے ۱۹۹۷ء تک تاریخی جائزہ‘‘، غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ ایم اے ابلاغیات (۹۷-۱۹۹۵ء)، زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

۱۱۔ گوہر الطاف (۱۹۹۵ء) ’’ایوب خان فوجی راج کے دس سال‘‘، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ص ۵۲۔

۱۲۔ Khan, M. Ayub (1967) "Friends not Masters", Karachi: Oxford University Press, P.84.

۱۳۔ Ibid P.161.

۱۴۔ نیازی ضمیر (۱۹۹۴ء) حوالہ بالا، ص ۱۱۹۔

۱۵۔ حسن مہدی (۱۹۹۵ء) حوالہ بالا، ص ۱۴۶۔

۱۶۔ Mujahid Al Sharif (1991) "Press System in Pakistan", Media Asia, Vol.18, No.3.

۱۷۔ شہاب قدرت اللہ (۱۹۹۰ء) ’’شہاب نامہ‘‘، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ص ۸۰۳۔

۱۸۔ نیازی ضمیر (۱۹۹۴ء) حوالہ بالا، ص ۱۲۰۔

۱۹۔ علی شہزاد، ’’پریس حکومت تعلقات ۱۹۴۷ء سے ۱۹۹۷ء تک تاریخی جائزہ‘‘، غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ ایم اے ابلاغیات (۹۷-۱۹۹۵ء)، زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

۲۰۔ شہاب قدرت اللہ (۱۹۹۰ء) حوالہ بالا، ص ۸۰۰۔

۲۱۔ ایضاً ص ۸۰۲۔

۲۲۔ ایضاً ص ۸۰۶، ۸۰۷۔

۲۳۔ گوہر الطاف (۱۹۹۵ء) حوالہ بالا، ص ۱۹۵۔

۲۴۔ نیازی ضمیر (۱۹۹۴ء) حوالہ بالا، ص ۱۴۸۔

۲۵۔ عالی خالد محمود (۱۹۹۷ء) حوالہ بالا، ص ۵۴۔

۲۶۔ نیازی ضمیر (۱۹۹۴ء) حوالہ بالا، ص ۱۵۰، ۱۵۱۔

۲۷۔ خورشید عبدالسلام (۱۹۸۹ء) حوالہ بالا، ص ۱۴۷۔

۲۸۔ Mujahid Al Sharif (1991) "Press System in Pakistan"

۲۹۔ عالی خالد محمود (۱۹۹۷ء) حوالہ بالا، ص ۶۰۔

۳۰۔ شہاب قدرت اللہ (۱۹۹۰ء) حوالہ بالا، ص ۸۳۶۔

۳۱۔ گوہرالطاف(۱۹۹۵ء)حوالہ بالا،ص۸۔

۳۲۔ علی شہزاد،''پریس حکومت تعلقات ۱۹۴۷ء سے ۱۹۹۷ء تک تاریخی جائزہ''،غیرمطبوعہ تحقیقی مقالہ ایم اے ابلاغیات (۹۷-۱۹۹۵ء)،زکریایونیورسٹی،ملتان۔

۳۳۔ نیازی ضمیر(۱۹۹۴ء)حوالہ بالا،ص۱۷۸۔

۳۴۔ عالی خالد محمود(۱۹۹۷ء)حوالہ بالا،ص۵۸۔

۳۵۔ نیازی ضمیر(۱۹۹۴ء)حوالہ بالا،ص۱۹۹۔

۳۶۔ شہاب قدرت اللہ(۱۹۹۰ء)حوالہ بالا،ص۸۱۵۔

۳۷۔ خورشید عبدالسلام(۱۹۸۹ء)حوالہ بالا،ص۱۴۷۔

۳۸۔ عالی خالد محمود(۱۹۹۷ء)حوالہ بالا،ص۵۸۔

۳۹۔ Mujahid Al Sharif (1991) "Press System in Pakistan"

۴۰۔ Niazi Zamir (1992) "The Press Under Siege", Karachi: Press Club, P.26.

۴۱۔ ادیب ہمایوں(۱۹۹۷ء)''صحافت پاکستان میں''،لاہور،عزیز پبلشرز،ص۵۵۔

۴۲۔ Niazi Zamir (1992) Op.Cit, P.28.

۴۳۔ Ibid P.29.

۴۴۔ بھٹو بے نظیر(۱۹۹۵ء)''مشرق کی بیٹی''،اسلام آباد،مساوات پبلی کیشنز،ص۹۸۔

۴۵۔ خورشید عبدالسلام(۱۹۸۹ء)حوالہ بالا،ص۱۴۸۔

۴۶۔ نیازی ضمیر(۱۹۹۴ء)حوالہ بالا،ص۲۱۱۔

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ عالی خالد محمود(۱۹۹۷ء)حوالہ بالا،ص۸۲۔

۵۰۔ نیازی ضمیر(۱۹۹۴ء)حوالہ بالا،ص۲۱۲۔

۵۱۔ خورشید عبدالسلام(۱۹۸۹ء)حوالہ بالا،ص۱۴۹۔

۵۲۔ نیازی ضمیر(۱۹۹۴ء)حوالہ بالا،ص۱۳۶۔

۵۳۔ علی شہزاد،''پریس حکومت تعلقات ۱۹۴۷ء سے ۱۹۹۷ء تک تاریخی جائزہ''،غیرمطبوعہ تحقیقی مقالہ ایم اے ابلاغیات

(۹۷-۱۹۹۵ء)، زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

۵۴۔ ایضاً

۵۵۔ مجاہد منصوری (۱۹۹۲ء) ''پریس حکومت تعلقات ایک تاریخی جائزہ''، روزنامہ جنگ، لاہور، اکتوبر ۱۹۔

۵۶۔ نیازی ضمیر (۱۹۹۴ء) حوالہ بالا ص ۲۲۶۔

۵۷۔ A White Paper on Misuse of Media, 1971-1977, Govt. of Pakistan, P.85.

۵۸۔ مجید نظامی کا انٹرویو: گولڈن جوبلی اشاعت روزنامہ نوائے وقت، ملتان، ۲۰ اپریل ۱۹۹۰ء۔

۵۹۔ Constitution of Pakistan 1973, Govt. of Pakistan.

۶۰۔ علی شہزاد، ''پریس حکومت تعلقات ۱۹۴۷ء سے ۱۹۹۷ء تک تاریخی جائزہ''، غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ ایم اے ابلاغیات (۹۷-۱۹۹۵ء)، زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

۶۱۔ نیازی ضمیر (۱۹۹۴ء) حوالہ بالا ص ۱۷۸۔

۶۲۔ علی شہزاد، ''پریس حکومت تعلقات ۱۹۴۷ء سے ۱۹۹۷ء تک تاریخی جائزہ''، غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ ایم اے ابلاغیات (۹۷-۱۹۹۵ء)، زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

۶۳۔ احمد غفور (۱۹۹۰ء) ''اور الیکشن نہ ہوسکے''، لاہور، جنگ پبلشرز، ص ۸۔

۶۴۔ نیازی ضمیر (۱۹۹۴ء) حوالہ بالا ص ۲۱۳۔

۶۵۔ Ziaring Lawrance (1980) "Pakistan: The Enigma of Political Development", London: W and Sons, P.147.

۶۶۔ ادیب ہمایوں (۱۹۹۷ء) حوالہ بالا ص ۲۷۔