ISSN. 1726-9067

JOURNAL OF RESEARCH

Vol. 7 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. 7 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. 7 **2005**

CONTENTS

1- Scott and Sharar as Historical Novelists A Contrastive Study of Narrative Techniques 01
Dr. Farida yousaf

2- Siraiki Language and Ethnic Identity 09
Dr Saiqa Imtiaz Asif

3- Research design, methodology, tools, data analysis and presentation 19
Dr. M. Shahbaz Arif

4- Evolving Views on Poverty and Welfare: An Analysis of Conventional and Islamic Approaches 39
Dr. Imran Sharif Chaudhry, Dr. Shahnawaz Malik

5- Ngo's and Community Empowerment: A Case Study of Ismaili Community in the Northern Areas of Pakistan 57
Dr. Omar Farooq Zain

6- Growth and Development of the Muslim Press in the Sub-Continent 69
Dr.Ghulam Shabir, Baber Khakan

7- Book Review 77
Dr. M. Aslam Ansari

8- الإمتاع والمؤانسة لأبي حَيَّان الَّوحِيدِيِّ 79
الدكتورکمال جبري أمين عبهري

9- العلامة شبير أحمد العثمانی کمفسر [١٣٦٩هـ/١٩٤٩م] 107
الدکتور الحافظ عبدالرحیم

10- مَعنَى الحَقِّ لُغَةً وَاصطِلاَحاً وَتَعرِيفُهُ عِندَ المُفَسِّرِينَ وَالْفُقَهَاءِ وَالْأُصُولِيِّينَ 131
الآنسة عذرا پروين، أ.د.محمد حسنين النقوي

11- اُردو ادب میں تہذیب وثقافت کی نمائندگی ڈاکٹر ممتاز کلیانی، ڈاکٹر محمد ساجد خان 157

12- ''نصابِ زکوٰۃ''، تحقیقی مطالعہ ڈاکٹر عبدالقدوس صہیب 171

13- مسعودی - شخصیت وتذکرۂ ملتان (وفات:۳۴۶ھ/۹۵۷ء) 213
ڈاکٹر محمد حسنین نقوی - شبانہ نذر

14- فردوس الشہدا قلمی (سرائیکی) تحقیقی وتنقیدی جائزہ اجمل مہار ابنِ اکبر 233

NOTES ON CONTRIBUTORS

Dr. Farida Yousaf
Associate Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan
Dr. Saiqa Imtiaz Asif
Assistant Professor, Department of English, Bahauddin Zakariya University, Multan.
Dr. M. Shahbaz Arif
Prof. /Chair, Department of English, University of Sargodha.
Dr. Imran Sharif Chaudhry
Assistant Professor of Economics, Bahauddin Zakariya University, Multan
Dr. Shahnawaz Malik
Professor of Economics, Bahauddin Zakariya University, Multan
Dr. Omar Farooq Zain
Assistant Professor, Department of Political Science & International Relations, Bahauddin Zakariya University, Multan.
Dr. Ghulam Shabir
Assistant Professor, Department of Mass Communication,
Islamia University Bahawalpur.
Baber Khakan
Lecturer, Department of Communication, Bahauddin Zakariya University, Multan.
Dr. M. Aslam Ansari
Ex-Prof. Govt. College, Multan.

الدكتور كمال جبرى أمين عبهرى
رئيس قسم اللغة العربية كلية أصول الدين الجامعية۔ جامعة البلقاء التطبيقية عمان۔ الأردن

الدكتور الحافظ عبدالرحيم
الأ ستاذ المشارك بقسم اللغة العربية جامعة بهاء الدين زكريا بملتان (باكستان)

أ.د.محمد حسنين النقوي
محاضرة في قسم اللغة العربية، بجامعة بهاء الدين زكريا بملتان

الآنسة عذرا پروين
لیکچرار،شعبۂ عربی، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی،ملتان۔

ڈاکٹر ممتاز کلیانی
اسسٹنٹ پروفیسر،شعبۂ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی،ملتان۔

ڈاکٹر محمد ساجد خان
اسسٹنٹ پروفیسر،شعبۂ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی،ملتان۔

ڈاکٹر عبدالقدوس صہیب
اسسٹنٹ پروفیسر،شعبہ اسلامیات، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

شبانہ نذر
لیکچرار(پارٹ ٹائم)،شعبہ عربی، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی،ملتان۔

اجمل مہار ابنِ اکبر
ریسرچ سکالر،سرائیکی ریسرچ سنٹر، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی،ملتان۔

Scott and Sharar as Historical Novelists
A Contrastive Study of Narrative Techniques

*Dr. Farida Yousaf**

Abstract

Narrative techniques hold great importance for the appropriate creation of novel. They are important especially in the process of writing a historical novel.

The purpose of this paper is to point out the great differences in narrative techniques of Scott and Sharar in their historical novels. Scott and Sharar have some similarities and some dissimilarities as far as the narrative techniques are concerned. This paper concentrates on their contrastive points as they extremely differ in the use of plot, language and style.

Narrative techniques are extremely important for the creation of historical novel. Scott and Sharar hold a great importance as historical novelists in English and Urdu literatures respectively as they are the initiators of this genre in their languages. Both of them have used important narrative techniques in their novels. They resemble in the use of dialogue, soliloquy, scene depiction and epistolary technique. There are also some glaring disparities between the two novelists in their modes of narration. They completely differ in the matters of plot construction, language and style.

Sharar lays special emphasis on a systematic and coherent plot, on the contrary Scott has a cavalier attitude in this regard, which sometimes mars the artistic quality of his works. Scott himself was conscious of this narrative deficiency in his works and said that he could not build a coherent plot in spite of all his endeavours

> "I have repeatedly laid down my future work to scale, divided it into volumes and chapters and endeavoured to construct a story which I meant should evolve itself gradually and stringly, maintain suspense and stimulate curiosity; and which finally should terminate in a striking catastrophe. But I think there is a demon who seats himself on the feather of my pen when I begin to write and leads it astray from the purpose. Chapters expand under my hand, incidents are multiplied; the story lingers while the materials increase; my regular mension turns out a Gothic anomly and the work is closed long before I have attained the point I proposed"(1)

In spite of the admitted necessity of paying some attention to plot Scott thinks in the last analysis, that to have a tightly fitted narrative structure is in no way an absolute requirement for a successful novel because, in his opinion, human life itself is not

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

coherent and lacks sequence. He comments in his novel **The Monastery**

> "The general course of human life may be quoted in favour of this more obvious and less artificial practice of arranging a narrative. It is seldom that the same circle of personages who have surrounded an individual at his first outset in life, continue to have an interest in his career till his fate comes to a crisis."(2)

> **Again he says:**
> "In fine whatever may be the vote of severe critics, we are afraid that many of the labourers in this work on literature will conclude with Bays "What is the use of the plot but to bring in fine things". And truly if the fine things really deserve the name, we think therein pedantry in censuring the works where they occur, merely because productions of genius are not also adorned with a regularity of conception carrying skillfully forward the conclusion of the story which we may safely pronounce one of the rarest attainments of art"(3)

Scott's comments indicate that he was satisfied with the way in which he constructed his novel and preferred spontaneous development of the narrative to restricting it in the bounds of plot. David Daiches also comments that "Scott was never the obsessed artist but the happy writer"(4) He did not follow a set pattern. Sometimes he begins right in the middle as is the case in **The Heart of Midlothian**, and **Old Mortality**. **The Heart of Midlothian** begins with explosive event of the Porteous Riots, which is central in the novel and launches straight into the novel's action and meaning. Thomas Seccomb comments on the unusual beginning of **The Heart of Midlothian** in the following manner.

> "Generally Scott begins at the beginning, but not so here. The story at once plunges the reader into a state of things which he cannot comprehend without knowledge of three previous circumstances — the relations of Robertson and Madge wildfire with Effie Deans and with The Fife Smugglers. To pause in the course of the story, to give bald straight forward narratives of these past events, is the novelist's plain and obvious method but it is also the least artistic. On the whole Scott steers well. The past is gathered from its effect on the present, from the dramatic confessions of the sin stricken actors, from the wild and whirling words of the crazed girl"(5)

The kind of narrative structure presented in **The Heart of Midlothian** can be termed as loose structure. It was more congenial to Scott's temperament. The reason for this trend can be traced in the particular characteristics of the Romantic Age to which he belonged. It seems that the romantic assertion for the spontaneous expression of feelings had developed in him a casual attitude towards plot and he preferred to

make his novels lively and attractive through the artistry of dialogues and realistic presentations of the characters.

On the other hand Sharar lays special emphasis on a systematic and coherent plot and develops his story with a proper division of chapters and gives it an appropriate sequence of the beginning, middle and the end. He believes in maintaining the coherence of the story with the help of a well-knit plot. He takes great care to maintain the discipline, coherence and suspense in the events of the story. All his novels have consistent and concordant plots. Syed Waqar Azim has paid a great tribute to Sharar in this respect and acknowledges that Sharar has a complete awareness of the fact that the plot of a novel is a developing shape of the events.(6)

It can be inferred form the study of Sharar's novels that his story starts with a delightful preface, then goes through different stages and reaches a logical end. It has to face difficulties while passing through different stages. These very difficulties invoke the interest of the reader and create in him a desire to cling to the novel till the end of the story. Sharar's **Malik-ul-Aziz Varjana** can serve as one of the finest examples as it has a well constructed plot which follows an appropriate development of the events. Sharar has divided it into twenty chapters and has created such a sequence and consistency that the plots and events develop steadily. In order to maintain the interest of the reader throughout the novel, he has employed the technique of suspense and curiosity at many stages of the novel. According to Mumtaz Manglori, for the first time in the history of the Urdu novel Sharar realized the importance of coherence and balance between character and plot and used it accordingly (7). This comment indicates that Sharar is aware of the importance of plot.

Sharar divides his plot into different chapters and assigns a separate name to each one of them. By this method he is able to create a division in the events of a novel. He also makes use of a double plot. Along with the historical events, a fictious romantic tale proceeds simultaneously for the interest of the reader. He creates coherence between the historical and romantic events as his thoughtful plan for the development of plot works behind it. The beginning of **Mansoor Mohna** can be quoted, after translation into English, as a prominent example:

> "Our story starts from 390 Hijrah. The great wave of victories which had reached Spain after crossing Africa in the early centuries of Hijrah at one side and had extended to Afghanistan after crossing Syria, Iran and other countries on the other side, was touching the boundaries of India this year. The banks of River Attock became the battle fields for those great wars which defeated the power of great Ayrans and rewarded the Muslims with success"(8)

The Preface clearly paves way for later development of the plot that is about some invasion of India. In the same way some of his other novels, such as **Flora Florida**, **Maftu Fathe** and **Firdous-i-Barin** can be presented as examples of novels

having consistent plots. In fact there are two waves of events in his historical novels: one wave is that of historical events and the other is that of romantic events. They do not go side by side but are merged into each other. In this way the coherence and correlation is maintained between them and many romantic events are created out of historical events. **Malik-ul-Aziz Varjana** can serve as an illuminating example of this technique. After fixing the historical period, Sharar starts creating the romantic events in such a manner that they are merged into each other. At some places the historical events are separated from the romantic ones but only where it is inevitable to do so.

Scott and Sharar also differ in the use of language. Scott's language is reflective of the culture and environment of his characters, while that of Sharar does not correspond to the environment of his characters.

Scott used Scottish language for his Scottish characters and made English ones speak in their own native language. Graham Tulloch appreciates this device and says that

> "Despite his popular reputation as the great romancer Scott was, as has long been recognized, in many ways a realistic writer. His presentation of Scots dialect conforms with this so far as we can now tell it reflects the actual sociolinguistic situation in Scott's own time"(9)

The situation referred to by Graham Tullock is reflected in Scott's novels. In this situation Scottish language was increasingly coming to be associated with the lower classes, the less educated and the older generation and he used their speech and manner in his novels. Scottish speakers in Waverley Novels are lower clan people and relatively uneducated. If they belong to upper classes they also belong to older generation. Hence he makes use of Scottish language in order to present his characters and situations in a true and natural manner. David Murison has paid a great tribute to Scott for his great art in creating the speeches for his characters and says that

> "Just as he created a whole gallery of characters of all kinds and conditions, excelled only by Shakespeare, he created a great variety of Scottish and English languages and rings the changes in the speech in all sorts of subtle ways" (10)

The Fortunes of Nigel is a novel which illustrates the switching from Scottish to English. The scene is London and the characters in the main are an enclave of Scottish people from the king down ward, strangers in a strange land. The Scottish banker Heriot who is obviously doing well in South, uses formal English to all around him but breaks out into Scotch when he hears Richie Moniplies who is from his native town Edinburgh Ramsay, the clock maker expatiates on his trade in the language of the text books on chronometry but uses his mother tongue in his personal affairs. Even the king is made to accommodate himself to his audience and mood. In moments of excitement as in the stag hunt in Greenwich Park or when speaking to Scottish courtiers, he reverts to Scotch in the court. He speaks a formal pedantic Latinate English laced however

with some Scotch especially when he is being facetious, an attempt, no doubt, to represent himself in his popular character as amalgam of scholar and cloven:

> "This Dionysius of Syracase caused running workman to build for himself a lugg-p' yekan what that in, my lord Bishop".
>
> "A cathedral, I presume to guess answered the Bishop" what the deilmn- I crave you lordship's pardon for swearing-but it was the cathedral-only a lurking place called the king's lugg, where he could sit undescried and hear the converse of his prisoners"(11)

By this kind of speech Scott wants to remind his readers that Scotland once had a national language of its own. In his introduction to **The Chronicles of the Canon Gate** he refers to an old Edinburgh lady Balior who speaks Scotch in the country accent and tries to prove that "it seemed to be the Scottish as spoken by the ancient court of Scotland to which no idea of vulgarity could be attached"(12) But Mrs. Balior speaks English throughout the novel. Amongst the heroines of Scott Jeanie Deans is the only one who speaks Scotch in **The Heart of Midlothian** but it is a Scottish language of varied register or intensity. To her father it is the ordinary speech of Lothian peasant, to strangers like Saddletree and Staunton it is much more comprehensive. When she is in England she obviously tries to make herself intelligible in English though the occasional Scots word drops out; when she first meets the Duke of Argyll, she is as formal as her school English will permit but when, to set her at ease, he speaks of Scotland, the familiar topic brings out her scotch more fluently. But the antithesis is not merely between high society English and low society Scotch people, Scott has depicted the difference between the two cultures; it is also the discrepancy between the ruler and the ruled which is vivified by the use of two languages.

Professor Ernest Weekley considers that of all individual writers next to Shakespeare whose formative influence on English is beyond all comparison, Scott has contributed most to the English vocabulary. Thus it is clear that Scott's novels have the richness of language which reflects in the sheer bulk of his work. His great sweep, range and the extra ordinary variety of the content itself is a proof of the vitality he impaired to the words he used and in so many cases effectively recreated.

> According to an estimation made by David Murison "among Scott's 30,000 word vocabulary are included 3,000 words used only in Scotland or having meanings peculiar to Scotland and belonging to the remains of old Scots language"(13)

Thus it can be inferred form the thorough study of Scott's use of the language that he provides his readers four models of narrative, firstly ordinary English narrative with a few Scotch words, secondly the recorded eighteenth century Scottish speech narrative, thirdly the written Scottish language of uneducated Scotsmen and fourthly only barely explored language of the written narrative of an older educated class who speaks Scotch informally, in a mixture of Scotch and English. The depiction of these

four varieties of language is contributive to his versatility of themes in various novels. Hence Scott makes his characters speak in their own native tongues.

On the contrary each of Sharar's characters speaks in the typical Urdu language, even if most of them belong to Arabia. The reason for this tendency can be traced in Sharar's lack of familiarity with Arab culture and language. His **Manoor Mohna** is the only exception in this regard. Due to his own exposure to Hindi language and culture, he is able to make his Hindu characters speak in Hindi. Though this aspect of Sharar's narrative can be regarded as blemish for his works, it is justified from reader's point of view as his reader is an average Indian Muslim who knows the Urdu language only. His basic aim was to infuse enthusiasm and zeal in his people so he had no choice but to let every character speak in Urdu. Sharar's language is rhetorical. His diction is alluring and consists of a beautiful combination of ancient and modern expressions. His language abounds in similie, metaphor and allegory. Sometimes he uses those Arabic and Persian forms which are currently used in the Urdu language.

Sharar was familiar with English prose style, so he was able to transplant the beautiful contrivances of English language into Urdu but his similies and metaphors are exclusively eastern. Like Scott, he was a poet and his poetic temperament and aptitude made him adopt a rhetorical diction in prose. It was convenient for him to colour his narration with different poetic techniques. According to Syyad Waqar Azim, Sharar excels in the spicy use of language and this was done to provide enjoyment(14). The examples of this spicy use of language can be observed in **Hasan Angelina**.

> "The sun had set and the Turkish flag was fluttering on like a bird in the sky. The dim light of the early moon seemed to be descended form the eastern mountains (15). (Translation)

Pyam Shah Jehanpuri appreciates Sharar's use of language and says that in the matter of language and narration he is not only superior to his contemporaries but to his successors as well (16). In spite of the fact that Sharar exceeds in prose diction, he himself confesses his that his combination of words create carelessness and confusion. He writes that:

> "I am neither concerned with the school of Delhi nor with that of Lucknow. I write as I can manage(17). (Translation)

Thus it is evident that both Scott and Sharar differ in the use of language Scott makes his characters speak their native tongue while Sharar has to use the Urdu language due to his own and his reader's lack of familiarity with the native tongue of his characters.

Scott and Sharar also stand opposite to each other in the matter of style. Scott's style in objective as his own personality never intrudes into his novel, while Sharar's style is subjective and his personality as a novelist seems to be dominant in his works.

In the matter of description Scott only states the period or the year of the theme of his novel. The social, moral and political aspects of society are revealed through the

interaction of characters and by the objective narration of the events. The bravery or timidity of the characters is exposed by their own actions. Scott does not interfere even if the characters like Alan Fairford and his father in **Redguantlet** seem to be the portraits of himself and his father. Throughout his novels he observes the principle of negative capability and negates his own personality while depicting the events and people of his novels. Hence he is the best example of T.S. Eliot's term of a catalyst[18]. Like a catalyst he remains unchanged but helps his characters and events to completely conform with each other.

On the other hand Sharar is a subjective writer his personality remains dominant in his novel and can be strongly felt in the narration of certain events and characters. The great and brave heroic figures become lifeless due to his subjective intrusion. He relates the events in his own descriptive manner and does not let them emerge spontaneously as a result of certain moral, social and political elements. In fact he has no concern with the society of a particular era. His only concerns are the warfare and brave deeds of his heroes in the battlefield. He relates these events in his own manner and does not let them follow their own course. His own personality remains prominent throughout the narration.

Thus it can be concluded that Scott and Sharar are drastically different form each other in the elements of plot, language and objectivity. Though Sharar insists that he is not at all inspired by Scott, but the historical perspective in which Sharar comes after Scott, is evident of the fact that Scott's novels served as models for him. He innovated and modified the pre-existing style of English historical novel according to the needs and situations of his own county. Consequently Sharar's art of historical novel is indebted to that of Scott. Both of them can be paid tribute for being the pioneers of historical novels in their respective languages. Their endeavours are contributive to confirm the validity of this genre for the forthcoming generations.

References

1. Scott, Sir Walter *The Forunes of Nigel Introduction* London 1965 P. XXXI.
2. Scott, Sir Walter, *"Introduction" The Monstery,* London 1822 P. XXVi.
3. Scott, Sir Walter, *The Lives of the Novelists* London 1824 P.33.
4. Daiches David *Scott's Achievements as a Novelist*, (Literary essays) 1950 P.119.
5. Seccomb Thomas, "The Heart of Midlothian**"** in *Scott, Centenary Articles* London 1982 P.58.
6. Waqar Azim Syyed *Dastan Sey Afsaney Tak* Karachi 1969 P.62.
7. Manglori, Mumtaz, Dr. *Sharar Key Tarikhi Novel aur in Ka Takhleeqi aur Tehqeeqi Jaiyza* 1976 P.356.
8. Sharar *Mnsoor Mohna* Lahore 1915 P. 1.
9. Tulloch Graham "Scott and the Creation of Dialogue" in *Sir Walter Scott: The Long Forgotten Melody* ed. Alan Bold London 1983. P. 146.

10. Murison David, "Two Languages in Scott" in *Essays, Old and New; Scott's Mind and Art* ed. Norman Jaffars Edinburgh 1969. P. 221.
11. Scott, *Fortunes of Nigel* Ch. 33
12. Weekely Earnest "Walter Scoot" in *Atlantic Monthly* CXLVII CNov. 1931, P. 595.
13. Murison David, "Two Languages in Scott" in *Essays, Old and New; Scott's Mind and Art* ed. Norman Jaffars Edinburgh 1969 P.220.
14. Waqar Azim Syyed, *Dastan Sey Afsany Tak*, 1970 P. 42.
15. Sharar *Hasan Angelina* Lahore, 1964 P. 83
16. Shah Jehan Puri, Pyyam *Urdu Nasr pey Tanqeedi Nazar* Lahore 1975 P.187.
17. Sharar *Mazameen-i-Sharar* Vol. IV P. 20
18. Eliot T. S "Tradition and Individual Talent" in *T. S. Eliot's Prose* London 1950 P. 13.

Siraiki Language and Ethnic Identity

*Dr Saiqa Imtiaz Asif**

Abstract

In the light of Instrumentalist and the Primordialist theory of ethnicity, I discuss in this paper, how the Siraiki language was used as a symbol to create the Siraiki identity. After tracing different factors which led to the creation and assertion of a separate Siraiki identity, I review the efforts made by the Siraiki nationalists to this effect. In the light of these I determine whether the overall approach of the Siraiki nationalists is either purely instrumental or solely emotional or both.

Introduction

Language is intrinsically connected with ethnic identity and it 'interweaves the individual's personal identity with his or her collective ethnic identity' (Liebkind, 1999: 143). Among the multitude of markers of group identity, like age, sex, social class and religion, language is considered essential to the maintenance of group identity. The issue of language and identity is extremely complex: the terms *language* and *identity* are open to discussion and their relationship fraught with difficulties (Edwards, 1985). Liebkind (1999: 150) observes that in the mainstream perspective, language is not seen as an, 'essential component of identity. But language and ethnicity are seen as negotiable commodities to the extent that they hinder a person's security and well being.' From the early 1980s, however, this notion has been challenged and different studies have shown the importance of language for many ethnic minorities (ibid). Ethnicity is defined as a 'sense of group identity deriving from real or perceived common bonds such as language, race or religion' (Edwards, 1977: 254) and ethnic identity is defined as 'allegiance to a group ... with which one has ancestral links' (Edwards, 1985:10). He further states that for the continuation of a group 'some sense of boundary must persist. This can be sustained by shared objective characteristics (language, religion, etc.)'.

Two theories regarding language and ethnicity are quite relevant here, the *Instrumentalist* and the *Primordialist* theory of ethnicity. According to the instrumentalist theory of ethnicity, language-based ethnicity is meant to pursue political power (Deutsch, 1953; Williams, 1984). This theory holds that the leaders, who aspire for the power to obtain a larger share of goods, consciously choose language as a symbol of group identity. Mobilizing the masses in the name of ethnicity in terms of language and culture can fulfil their desire for power. The Instrumentalists see languages as 'instruments, tools only, and mother tongues…in no way…special' and for them 'Language is socially constructed learned (or acquired) behaviour, possible to

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

manipulate situationally, almost like an overcoat you can take on and off at will' (Skutnabb-Kangas, 2000:136-137). The Primordialist theory of ethnicity (Conner, 1993; Shils, 1957), on the other hand, states that people form ethnic groups to resist being assimilated in the other culture because of their deep, extra-rational, and primordial sentiments for their language or other aspects of identity. For primordialists, the mother tongue is 'more like your skin and later languages like the overcoats (Skutnabb-Kangas, 2000:137). Primordial arguments are often labelled by the instrumentalists as 'emotional, romantic, and traditional, and pre-rational or irrational' (ibid). In the light of these two theories it will be seen whether the Siraikis' awakening (Shackle, 1977) was motivated by instrumental or sentimental reasons or both or whether something else was the cause of this phenomenon.

Why was the Siraiki Identity Created?

Central Punjab saw a massive mobilization of people at the time of the construction of canals under a scheme that the British started in 1886 (Mirani, 1994). A huge number of Punjabis from central Punjab were settled in the western parts of the Punjab province, mainly the present day Siraiki areas. Later, the 1947 partition of India had a disharmonizing effect in the Siraiki region linguistically as the non-Siraiki speaking population replaced the Siraiki speaking population. Even after the main migration of 1947, the internal migration of the people of Punjab to the Siraiki areas, which had already seen a large cultural and linguistic upheaval in the late 19th century, continued (Wagha, 1998). In the 1950s, under the Thal irrigation scheme, hundreds of thousands of acres of barren land were allotted to Punjabi speaking migrants for cultivation. This too brought a feeling of deprivation among the Siraikis living in the districts of Muzaffargarh, Layyah and Bhakkar (Mirani, 1994). Such factors gave rise to a 'local versus migrant' or 'local versus Punjabi' division which replaced the existing 'Hindu versus Muslim' division (Wagha, 1998: 51).

This sense of injustice and deprivation was echoed for the first time on the floor of the National Assembly in 1963 when Makhdoom Sajjad Hussain Qureshi[1] said, 'Multani [Siraiki] is spoken in 10 districts of West Pakistan and so far there is no provision for a radio station at Multan. There is no road link between Karachi and Multan and Lahore. This strip of 800 miles [is] lying as it is, without any modern means of communication' (NAPD II pp.766-7 cited in Rahman, 1996: 181).

Independent studies show a wide gulf between the development of infrastructure between the Siraiki districts and the rest of the Punjab. After Multan, the most developed Siraiki district Rahim Yar Khan is rated in terms of infrastructure at number twenty-seven, which is even lower than the lowest developed district among non-Siraiki districts which comes at number twenty-one (Hussain, 1994). Several comparative studies carried out by independent economists (Helbock & Naqvi, 1976; Khan & Iqbal, 1986; Pasha & Hassan, 1982, Zaman & Iffat Ara, 2002) of the development of districts place most of

1. The then head of a very influential Pir dynasty in lower Punjab and Sindh. He later became the Governor of Punjab.

the districts of the Siraiki speaking areas lower on the basis of development indicators than those of the Punjabi speaking areas of the upper Punjab. The same is the case with opportunities for technical and professional education: in seventeen Siraiki districts there are only two medical colleges as opposed to eight in the fifteen districts of upper Punjab. Although predominantly an agricultural region, there is no Agricultural University in the Siraiki belt. Agricultural, Engineering, Information, Medical, Naval, Textile, Veterinary and Women's universities have all been set up in the upper Punjab—the non-Siraiki region (Dhareeja, 2003). This sense of deprivation continues even today which is expressed from time to time at different forums. Siraiki nationalists jokingly call Lahore, the capital of Punjab, 'laa hor' a Punjabi phrase which means 'bring more'. This sense of injustice and deprivation led the Siraikis to use the Siraiki language as the most powerful symbol to assert their separate identity, 'the basic reason was deprivation either economic or lack of identity' (Chandio[2], PC[3]).

The other strong reason for creating the Siraiki identity is the rift between the Punjabi and the Siraiki language which is examined in the following section.

Siraiki Versus Punjabi

The Siraikis strongly feel the resentment at Punjabis' not recognizing Siraiki as a language in its own right and relegating it to the status of a dialect of Punjabi. Punjabis on their part see the activities of Siraiki enthusiasts as, 'treacherously weakening the integrity of Punjab and impeding its proper re-identification under the aegis of a single provincial language' (Shackle, 1977: 402).

Siraikis complain of three types of encroachments by Punjabis, namely on Siraiki linguistics, poetry, and folk music. They are quite bitter about the inclusion of works of Khawaja Farid (who is a Siraiki poet) in the M.A. syllabus of Punjabi which claims him to be a Punjabi poet (Chandio, PC). As for the claims on other classical poets, Shackle (1977) observes that the famous Sufi poets of the region like Shah Hussain (d[4].1593), Sultan Bahu (d.1691) or Bullhe Shah (d.1758) were eclectic in their choice of diction from different dialects to suit their metre and rhyme so in this sense their works to some extent are open to claims from Siraiki as well as from Punjabi.

Confusion has also arisen over the name of the Punjab province. Anything belonging to the Punjab province and presented as Punjabi, like literature, culture, heritage might be interpreted as representing not Punjab the region but Punjabi language and this is unacceptable to the identity conscious Siraikis because they believe that, 'when reference is made to Punjabi culture it doesn't refer to administrative unit but to cultural unit…you are being deprived of your social, cultural and linguistic identity legally and officially' (Chandio, PC).

Some writers tend to take Siraiki as a dialect of Punjabi, 'The explanation lies

2. Javaid Chandio is the Chairman of the Siraiki Department, Islamia University Bahawalpur.
3. Personal communication
4. Year of death.

either in the fact that they are not adequately informed, or in their desire to exaggerate the importance of Panjabi' (Smirnov, 1975: 16). Kohli (1961: 62) also states, 'Lahndi [Siraiki] and Sindhi are the sister languages which have a near relation …with Punjabi'. Baily (1904), while comparing Siraiki with Punjabi, points to a great difference existing even between the sub-dialects of Punjabi merging into Siraiki which he terms Western Punjabi. Both Siraiki and Punjabi despite having grammatical, phonological and phonetic differences share many morphological, lexical and syntactic features and are mutually intelligible (Smirnov, 1975; Shackle, 1977). Siraiki differs radically from the Punjabi of Lahore area in tone and consonant sounds. Siraiki activists make the most of these differences to assert their separate linguistic identity.

The emphasis on the difference from the Punjabi language also means an escape from the clutches of the all-inclusive label of Punjabi which activists fear would swallow their own culture and identity. Rahman (1996) believes that the Siraikis emphasize their differences from Punjabis in order to stress their specific cultural and ethnic identity and it would be counter productive for them to accept Siraiki as a dialect of Punjabi. He further states that both Siraikis and Punjabis use the functional definition of language which takes language as a 'super imposed norm' in Haugen's (1972: 243) sense, according to which all mutually intelligible varieties of it are considered deviations from it. However, if we use Haugen's structural definition, then a language would be the sum of all intelligible varieties of it with the most prestigious norm as one of them. In such a case both Siraiki and Punjabi can be called varieties of 'Greater Punjabi' (Rensch, 1992: 87) or 'Greater Siraiki' (Rahman, 1996: 175).

How was the Siraiki Identity Created?

Dorian (1999: 25) rightly observes, 'People will redefine themselves when circumstances make it desirable or when circumstances force it on them'. The Siraiki middle class reacted to the threat to their language and identity and set out to develop an ethno-national consciousness in order to resist the assimilation of their ethnic group and language. The efforts towards this cause were directed towards creating a Siraiki identity. Initially this was done to counter the fear of identity extinction and to get rid of the 'misleading' label of Punjabis. These endeavours have been termed as the 'Siraiki movement'.

The Siraiki Movement

The Siraiki movement was the combination of the phenomenon of language planning and efforts to establish a collective identity to convince the Siraikis and others of the status of Siraiki as a separate language distinct from Punjabi. It also aimed to establish Siraikis as a separate nationality by invoking shared awareness of the local past among the people living in different cities and towns of the Siraiki region speaking different dialects of the Siraiki language (Rahman, 1996; Shackle, 1977; Wagha, 1998). Consensus on the name Siraiki for all the dialects spoken in the Siraiki region was a part of this reaction, 'The process of the creation of a Siraiki identity in south-western Punjab involved the deliberate choice of a language called Siraiki, as a symbol of this

identity' (Rahman, 1996: 174). Language was chosen as a unifying symbol because 'an ethnic language serves its speakers as an identity marker…language is the only one [behaviour] that actually carries extensive cultural content' (Dorian, 1999: 31) and also because 'the leaders of ethnic movements invariably select from traditional cultures only those aspects they think will serve to unite the group and will be useful in promoting the interests of the group as they define them' (Brass, 1991: 740).

Shackle (1977: 379) states two aims of the Siraiki movement namely; 'to assert the language's separate identity and to secure for its increased official recognition'. One important objective was to establish Siraikis as a group and to create an awareness of a collective sense of identity among them. Initially the emphasis of the writers was to prove the language's antiquity and determine its status as a distinct language and not a dialect of Punjabi.

Like many such movements, the Siraiki movement also started in the name of cultural revival and promotion. The articulation of the economic conflict with the upper Punjab which was given later came to the forefront after the language identity was established. Rahman (1996) believes that factors like geographical, cultural and linguistic differences with Punjabis and the settlement of Punjabis in Siraiki areas before and after the partition on their own do not account for the need of Siraikis to assert their separate identity through the Siraiki movement in the 1960s. What really lay behind it was the lack of development of the Siraiki region which was not voiced in the first phase, 'ethno-nationalism is generally a response to perceived injustice' (ibid: 179). In general, the slogans and demands of the Siraiki nationalists have been coupled with linguistic rights and economic grievances, but in the late 1990s and the present decade the linguistic issue has ceased to have much importance, at least in the eyes of Siraiki political leaders. The proof is in the charter of demands made at the end of a Siraiki conference held in December 2003 in which out of twenty-one demands made from the government only one pertained to language (*Daily Khabrain*, 2003).

Siraiki Script

In the process of creating a distinct identity of Siraiki language, Siraiki activists have also paid attention to creating a standard Siraiki script and orthographic norms. 'orthographic and linguistic standardization of Siraiki seems more connected with the politics of identity and antiquity' (Wagha, 1998: 238). The emphasis was on the creation of markers which would reflect the independent status of Siraiki sounds. Although Siraiki shares four implosive sounds with Sindhi, care was taken so that the Siraiki script and the representation of these symbols should be different from that of Sindhi 'so that the Sindhis should not lay any claims over Siraiki literature as theirs' (Mughal[5], PC). Various primers have been published from time to time between 1943 and 2001 by a number of people. For example, Ansari, Bhatti, Gabool & Faridi, Kalanchvi & Zami, Mughal, Pervaiz, Qureshi, Rasoolpuri, Sindhi, Siyal, each proposing a different system

5. Shaukat Mughal has 20 books and a number of articles to his credit on Siraiki language and grammar.

of representing the distinctive Siraiki sounds (Mughal, 2002). Several collective efforts after the partition have also been made to standardize the Siraiki script. (see e.g. Mughal, 2002). However, despite the claims of the Siraiki language planners on the agreement and use of a standard Siraiki script (Fahim[6], PC), writings with modified diacritics are still common. This controversy is evident by the writer's appeal in the concluding chapter of Mughal (2002) to Siraiki writers to refrain from using any other but only the 'agreed' diacritic marks. He also appeals to them not to take up the matter of changing the Siraiki script in future.

Siraiki Writings

Since the start of the consciousness raising efforts about common ethnic language in the 1960s, the number of Siraiki publications has increased. Most of the writings from the 1960s to the 1980s were political in nature and are 'tarnished' with the ethno-political aims of the writers (Wagha, 1998: 205). Even though the number of publications has increased in the last and present decade (Malghani Vol. III, 1995; Pervaiz, 1996; 2001; Taunsvi, 1993), the Siraiki intellectuals themselves admit that there is not much readership (Ahmad[7], PC), except perhaps for the works of some renowned contemporary poets, especially of the revolutionary poet Shakir Shujaabadi 'which sell like hot cakes' (Fahim, PC). Although writings in all the regional languages are 'suffering' from lack of readership due to similar reasons, in the case of Siraiki there are two added reasons. Firstly, most of the writers bring in colloquial phraseology (which varies from one variety to the other) in their writings and secondly, many writers, in their zeal to prove the antiquity of Siraiki language and to promote its Indo-Aryan feature, tend to use more Sanskrit words instead of the more common Arabic/Persian words in order to distinguish it from Punjabi and Urdu, thus blocking the understanding of the general readers (Ahmad, PC).

Outcome of the Siraiki Movement

The Siraiki movement has been successful at some levels. It is responsible for creating a sense of collective identity among the Siraiki speakers even if it has not been successful in forming a pressure group like that of Bengalis, Sindhis, Mohajirs (Urdu speakers) and Pakhtoons (Rahman, 1996). Now the Siraikis are counted as one of the five indigenous nationalities and Siraiki as a distinct language at some official and unofficial levels. Siraiki was also included in the question about languages in the censuses of 1981 and 1998. Despite all this, however, the symbol of language which came out as the most powerful symbol in this movement 'has not yet acquired much evocative power' (ibid: 190). The Siraikis are still not as emotionally attached to their language as the speakers of some other regional languages of Pakistan are, 'The Siraikis do not have a strong emotional attachment with their language as they are not ready to

6. Aamir Fahim is the Chairman of Siraiki Department, Government College Multan, and a prolific Siraiki writer. He has also written and produced a few Siraiki commercial films.
7. Dr. Anwaar Ahmad is the Director of the Siraiki Research Centre, B. Z. University Multan, and a distinguished writer.

kill for it' (Fahim, PC). The Siraiki movement helped to give a collective name 'Siraiki' to different dialects and made people embrace this name for their collective identity but it ultimately failed to influence ordinary Siraikis to take pride in their language or consciously increase its usage in different domains.

Conclusion

In this paper I have described the factors which have contributed to creating the need and later to asserting a collective identity in the South Punjab. Language has been a very powerful uniting symbol for the people living in the Siraiki region in their struggle for establishing their ethnic identity. The language policies of the British in India and later the language policies of the Pakistani government as well as geo-historical and socio-political factors led to the present day status of Siraiki. What becomes evident is that in establishing the Siraiki ethnicity, language, which played the key role at the beginning of the struggle, has receded to the background in the past two decades. Different activists belonging to different walks of life are taking part in this struggle with different aims and objectives. Nettle and Romaine (2000: 19) argue that 'disputes involving language are not really about language, but instead about fundamental inequalities between groups who happen to speak different languages'. Although this observation fits quite well into the Siraiki linguistic situation, we cannot completely rule out the emotional attachment of ordinary Siraikis in general and nationalists in particular with their language. Their emotional attachment with their mother tongue has prevented the assimilation of Siraiki with Punjabi. It is, therefore, difficult to label the overall approach of the Siraiki nationalists as either purely instrumental or solely emotional.

Bibliography

Bailey, T. G. (1904) *Punjabi Grammar as Spoken in the Wazirabad District*. Lahore: Punjab Government Press.

Brass, P. R. (1991) *Ethnicity and Nationalism.* New Delhi; London: Sage Publications.

Conner, W. (1993) Beyond reason: The nature of the ethno-national bond. *Ethnic and Racial Studies*, 16 (3): 373-89.

Daily Khabrain, 13.12.2003.

Deutsch, K. W. (1953) *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality.* Cambridge: MIT Press.

Dhareeja, Z. A. (2003) *Daily Khabrain*. 31.07. 2003.

Dorian, N. (1999) Linguistic and ethnographic fieldwork. In Fishman, J. (ed.) *Language and Ethnic Identity* (pp. 25-41). Oxford: Oxford University Press.

Edwards, J. (1977) Ethnic identity and bilingual education. In Giles, H. (ed.) *Language, Ethnicity and Intergroup Relations* (pp. 253-82). London: Academic Press.

Edwards, J. (1985) *Language Society and Identity.* Oxford: Blackwell.

Haugen, E. (1972) Dialect, language, nation. In Dil, A. S. (ed.) *The Ecology of Language: Essays by Einar Haugen* (pp. 237-54). Stanford: Stanford University Press.

Helbock, R. W. and Naqvi, S. N. H. (1976). Inter-district variation in social well-being in Pakistan. Unpublished paper. Pakistan Institute of Development economics, Islamabad.

Hussain, K. (1994) Caste system and Indian polity, *Regional Studies* X11 (2): 47-72.

Khan, M. H. and Iqbal, M. (1986) Socio-economic indicators in rural Pakistan: Some evidence. In Nabi, I. (ed.) *The Quality of Life in Pakistan* (pp. 93-108). Lahore: Vanguard.

Kohli, S. S. (1961) *A Critical Study of Adi Granth: Being a Comprehensive and Scientific Study of Guru Granth Sahib, the Scripture of the Sikhs.* New Delhi: Punjabi Writers' Cooperative Industrial Society.

Liebkind, K. (1999) Social Psychology. In Fishman, J. A. (ed.) *Language and Ethnic Identity* (pp. 140-155). New York: Oxford University Press.

Malghani, H. U. (1993-96) *Siraiki Adabi Pandh—1993-1996* [Siraiki Literary Progress-93-96] (4 Volumes, one for each year). Multan: Siraiki Adabi Board.

Mirani, A. (1994) *Greater Thal.* Multan: Jhok Publishers.

Mughal, S. (2002) *Siraiki Diyan Khas Aawazan di Kaharin* [The story of special Siraiki sounds]. Multan: Jhok Publishers.

Pasha, H. and Hassan, T. (1982) Development ranking of districts of Pakistan. *Pakistan Journal of Applied Economics*, 1(2): 157-92.

Pervaiz, S. H. (1996) *Siraiki Adab Tor tay Pand* [The development and progress of Siraiki literature]. Muzaffar Garh: Majlis-e-Siraiki Munsifiin Pakistan.

Pervaiz, S. H. (2001) *Saraiki Zaban-o-Adab ki Mukhtassir Tariikh.* [A short history of Siraiki language and literature]. Islamabad: National Language Authority.

Rahman, T. (1996) *Language and Politics in Pakistan.* Karachi: Oxford University Press.

Rensch, C. R. (1992) The language environment of Hindko-speaking people. *SSNP*, 3: 3-88.

Shackle, C. (1977) Siraiki: A language movement in Pakistan. *Modern Asian Studies*, 11 (3): 379-403.

Shils, E. A. (1957) Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology*, 8: 130-45.

Smirnov, U. A. (1975) *The Lahndi Language.* English translation by E. H. Tsipan, Russian edn. (1970). Moscow: Nauka Publishing House, Central Department of Oriental Literature.

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

Taunsvi, T. (1993) *Siraiki Adab Riit tay Rivaiyat* [Traditions and trends in Siraiki literature]. Multan: Beacon Books.

Wagha, M. A. (1998) The Development of the Siraiki Language in Pakistan. Unpublished Ph. D thesis, School of Oriental and African Studies, London.

Williams, C. H. (1984) More than tongue can tell: Linguistic factors in ethnic separatism. In Edwards, J. (ed.) *Linguistic Minorities, Policies and Pluralism* (pp.179-219). New York: Academic Press.

Zaman, A and Iffat Ara (2002) Rising urbanization in Pakistan: Some facts and suggestions. *The Journal of NIPA*, 7(3): 31-38.

Research design, methodology, tools, data analysis and presentation

*Dr. M. Shahbaz Arif**

Abstract

The study presents research design as a strategy that guides investigators; a logical model for inferring causal relations. It makes the relationship between experience and reasoning by showing research as the most successful approach to the discovery of truth, particularly as far as the natural sciences are concerned. The aim of the study is to present a) specific styles of research; b) specific issues in planning a research design, e.g. sampling, validity, and reliability; c) planning data collection – instrumentation and; d) data analysis and presentation. The intention here is to provide a set of issues that need to be addressed in practice so that an area of research interest can become practicable, feasible and capable of being undertaken.

Introduction

'Research is best conceived as the process of arriving at dependable solutions to problems through a planned and systematic collection, analysis, and interpretation of data….. a back-and-forth movement in which the investigator first operates inductively from observations to hypotheses, and then deductively from these hypotheses to their implications. In order to check their validity from the standpoint of compatibility with accepted knowledge. After revision, these hypotheses are submitted to further test through the collection of data specifically designed to test their validity at the empirical level.' (Mouly, 1978).

Research has three characteristics in particular which distinguish it from experience:

1. Whereas experience deals with events occurring in a haphazard manner, research is systematic and controlled, being its operations on the inductive-deductive approach.

2. Research is empirical. The scientist turns to experience for validation. Subjective belief must be checked against objective reality.

3. Research is self-correcting. Not only does the scientific method have built-in mechanisms to protect scientist from error as far as is humanly possible, but also their procedures and results are open to public scrutiny by fellow professionals.

* Prof. /Chair, Department of English, University of Sargodha.

There is no single blueprint for planning research. Research design is governed by the notion of 'fitness for purpose'. The purposes of the research determine the methodology and design of the research.

A framework for research design

The process of operationalization is critical for effective research. What is required here is translating a very general research aim or purpose into specific, concrete questions to which specific, concrete answers can be given.

The process moves from the general to the particular, from the abstract to the concrete. Thus, the researcher breaks down each general research purpose or general aim into more specific research purposes and constituent elements, continuing the process until specific, concrete questions have been reached to which specific answers can be provided.

This can be arranged into four main areas (Morrison, 1993):

1. orienting decision;
2. research design and methodology;
3. data analysis;
4. presenting and reporting the results.

Orienting decisions

Orienting decisions set the boundaries or the parameters of constraints on the research. They address the overall feasibility of the research.

1. **Be inclusive with thinking.** Don't try to eliminate ideas too quickly. Build on the ideas and see how many different research projects a researcher can identify. Give the luxury of being expansive in his thinking at this stage. Try to be creative. For example, the overriding feature of the research is that it has to be completed within six months; this will exert an effect on the enterprise. On the one hand, it will 'focus the mind'; on the other hand, this may reduce the variety of possibilities available to the researcher.

2. **Write down ideas.** This will allow the researcher to revisit an idea later on. On the other hand, he can modify and change an idea. If the researcher does not write his ideas, they tend to be in a continual state of change and he will probably have the feeling that he is not going anywhere. What a great feeling it is to be able to suit down and scan the many ideas he has been thinking about, if they are written down.

3. **Try not to be overly influenced at this time by others.** You have a much better chance of selecting a topic that will be really of interest to you if it is your topic.

4. **Be realistic about the time for research.** Certain time scales permit certain types of research, e.g. a short time scale permits answers to short-term issues, while long-term or large questions might require a long-term data collection period to cover a

range of foci. Costs in terms of time, resources and people might affect the choice of data collection instruments. For example, what will be the minimum representative sample of teachers or students in a school, for interviews are time-consuming and questionnaires are expensive to produce. Research design enables the researcher to identify the boundaries within which the research must operate and what are the constraints on it.

5. **Preparing the research proposal**. Make sure that the researcher is familiar with other research that has been conducted in areas related to his research project; has a clear understanding of the steps that he will use in conducting his research; has the ability to get through each of the steps necessary to complete his research; and has the motivation and derive to get through any kind of hindrance during the research.

6. Make sure the proposal has a **comprehensive review of the literature** included. Now this idea, at first thought, may not seem to make sense. But, this is the time to do it. The rationale behind the literature review consists of an argument with two lines of analysis: 1) this research is needed, and 2) the methodology the researcher has chosen is most appropriate for the question that is being asked. This is the time to get informed and to learn from others who have preceded him.

7. What is a proposal anyway? **A good proposal should consist of the first three chapters of the dissertation.** It should begin with a statement of the problem/background information (typically Chapter 1), then move on to a review of the literature (Chapter 2), and conclude with a defining of the research methodology (Chapter 3). Of course, it should be written in a future tense since it is a proposal changing the tense to past (e.g. 'This is what I would like to do' to 'This is what I did').

8. It is important that the **research be organized around a set of questions** that will guide the research. When selecting these questions try to write them so that they frame the research and put it into perspective with other research. These questions must serve to establish the link between the present research and other research that has already been done. The research questions should clearly show the relationship of the present research to the field of study. The researcher must start with broad relational questions.

Research design and methodology

Research design includes addressing such questions as:
What are the specific purposes of the research?
How are the general research purposes and aims operationalized into specific research questions?
What are the research questions?
What needs to be the focus of the research in order to answer the research questions?
What is the main methodology of the research (e.g. a quantitative survey, qualitative research, an ethnical study, an experiment, a case study, a piece of action research etc)?
How will validity and reliability be addressed?

What kinds of data are required?
From whom will data be required (i.e. sampling)?
Where else will data be gathered (i.e. instrumentation)?
Who will undertake the research?
How will it be presented?

Sampling

The quality of a piece of research not only stands or falls by the appropriateness of methodology and instrumentation but also by the suitability of the sampling strategy that has been adopted. Researchers must take sampling decisions early in the overall planning of research. Unless the researchers identify the total population in advance, it is virtually impossible for them to assess how representative the sample is that they have drawn.

Suppose that you have been released from your teaching commitments for one month in order to conduct some research into the abilities of 13-year-old students to undertake a set of English Verb experiments and that the research is to draw on four secondary Urdu Medium schools which contain 60 such students each, a total of 240 students and that the method that you have been asked to use for data collection is a semi-structured interview. Because of the limited time constraint, it would be impossible for you to interview all 240 students. Therefore, you have to be selective and to interview fewer than all 240 students. How will you decide that selection i.e. or how will you select which students to interview?

If you were to interview 120 out of 240 students, would that be too many? If you were to interview just twenty out of 240 students would that be too few? If you were to interview just the males or just the females, would that give you a fair picture? If you were to interview just those students who are 'good at English', would that yield a true picture of the total population of 240 students? Perhaps it will be better for you to interview those students who are experiencing difficulty in English and who do not enjoy English, as well as those who are good at English. Therefore, you turn up on the days of the interviews only to find those students who do not enjoy English and have decided to be absent from the English lesson. How can you reach those students?

Decisions and problems such as these fact, researchers face in deciding the sampling strategy that is to be used. Judgements have to be made about four key factors in sampling:

1. The sample size;
2. The representativeness and parameters of the sample;
3. Access to the sample;
4. The sampling strategy to be used.

These decisions determine the sampling strategy which is to be used.

The sample size

There is no clear-cut answer, for the correct sample size depends on the purpose of the study and the nature of the population under scrutiny. Thus, a sample size of thirty is held by many to be the minimum number of cases if researchers plan to use some form of statistical analysis on their data. The most important factor here is the need to think out in advance of any data collection the sorts of relationships that they wish to explore within subgroups of their eventual sample. The number of variables researchers set out to control in their analysis and the types of statistical tests that they wish to make must inform their decisions about sample size prior to the actual research undertaking. Where simple random sampling is used, the sample size needed to reflect the population value of a particular variable depends both on the size of the population and the amount of heterogeneity in the population (Bailey, 1978). Borg and Gall (1979: 194-5) suggest that correlational research requires a sample size of no fewer that thirty cases, that casual comparative and experimental methodologies require a sample size of no fewer that fifteen cases, and that survey research should have no fewer than 100 cases in each major subgroup and twenty to fifty in each minor subgroup.

The sampling strategy to be used

There are two main methods of sampling (Cohan and Holliday, 1979, 1982, 1996; Schofield, 1996) which are:

a) probability method (random sample)
b) non-probability method (purposive sample)

A probability sample is useful if the researcher wishes to be able to make generalization, because it seeks representativeness of the wider population.

On the other hand, a non-probability sample deliberately avoids representing the wider population; it seeks only to represent a particular group of the wider population, e.g. a class of students, a group of students who are taking a particular examination, a group of teachers.

Probability sampling

A probability sample has less risk of bias than a non-probability sample, whereas, a non-probability sample, being representative of the whole population, may demonstrate bias. There are several types of probability samples: simple random samples, systematic samples, and multi-phase samples.

Simple random sampling

In simple random sampling, the method involves selecting at random from a list of the population the required number of subjects for the sample. This can be done by drawing names out of a hat, or by using a table of random numbers (Hopkins, Hopkins and Glass, 1996: 148-9). Because of probability and chance, the sample should contain subjects with characteristics similar to the population as a whole.

Systematic sampling

This method is a modified form of simple random sample. It involves selecting subjects from a population list in a systematic rather than a random fashion. For example, if from a population of 2,000 a sample of 100 is required, then every twentieth person can be selected. The starting point of the selection is chosen at random.

Stratified sampling

Stratified sampling involves dividing the population into homogenous groups, each group containing subjects with similar characteristics. For example, group A might contain males and group B, females. In order to obtain a sample representative of the whole population in terms of sex, a random selection of subjects from group A and group B must be taken.

Cluster sampling

When the population is large and widely dispersed, gathering a simple random sample poses administrative problems. It will be completely impractical to select students and spend an inordinate amount of time travelling about in order to test them. By cluster sampling, the researcher can select a specific number of school and test all the students in those selected schools, i.e. a geographically close to cluster can be sampled.

Stage sampling

Stage sampling is an extension of cluster sampling. It involves selecting the sample in stages, that is, taking samples from samples. Using the large community example in cluster sampling, one type of stage sampling might be to select a number of schools at random, and from within each of these schools, select a number of classes at random, and from within those classes select a number of students.

Multi-phase sampling

In stage sampling there is a single unifying purpose throughout the sampling. In stage sampling, for example the purpose was to reach a particular group of students from a particular region. In a multi-phase sample the purposes change at each phase, for example, at phase one the selection of the sample might be based on the criterion of geography (e.g. students living in a particular region); phase two might be based on an economic criterion (e.g. schools whose budgets are administered in markedly different ways); phase three might be based on a political criterion and so on.

Non-probability samples

The selectivity which is built into a non-probability sample derives from the researcher targeting a particular group, in the full knowledge that it does not represent the wider population; it simply represents itself. This is frequently the case in small scale research, for example, as with one or two schools, two or three groups of students, or a particular group of teachers, where no attempt to generalize is desired; this is frequently the case for action research or case study research.

The selection of a sampling strategy must be governed by the criterion of suitability. The choice of which strategy to adopt must be mindful of the purposes of the research, the time scales and constrains on the research, the methods of data collection, and the methodology of the research. The sampling chosen must be appropriate for all of these factors if validity is to be served.

Validity and reliability

Defining validity

Validity is an important key to effective research. Validity is requirement for both quantitative and qualitative/naturalistic research. In qualitative data validity might be addressed through the honesty, depth, richness and scope of the data achieved, the participants approached, or the objectivity of the researcher. In quantitative data validity might be improved through careful sampling, appropriate instrumentation and appropriate statistical treatments of the data. Validity, then, should be seen as a matter of degree rather than as an absolute state (Gronlund, 1981).

Defining reliability

Reliability is essential for consistency and reliability over time, over instruments and over groups of respondents. It is concerned with precision and accuracy.

So far, design issues have been discussed which are different from kinds of research to follow. The kinds of research enable the researcher to address the notion of 'fitness for purpose' in deciding the most appropriate style of research for the task in hand.

Research Styles

It is important to distinguish between matters of research design, methodology and instrumentation. Too often methods are confused with methodology, and methodology is confused with design. The kinds of research are:

Naturalistic research
Historical research
Longitudinal, cross-sectional studies
Case studies
Action research

Naturalistic and ethnographic research

In many ways, the issues in naturalistic research are not exclusive; they apply to other forms of research, for example: identifying the problem and research purpose; deciding the focus of the study; selecting the research design and instrumentation; addressing validity and reliability; ethical issues, approaching data analysis and interpretation. These are common to all research. More specifically Wolcott (1992:19) suggests that naturalistic researchers should address the stages of watching, asking

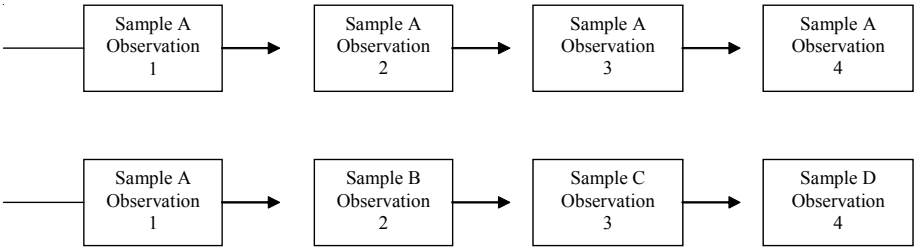
and reviewing, or, as he puts it, experiencing, inquiring and examining.

Historical research

Historical research has been defined as the systematic and objective location, evaluation and synthesis of evidence in order to establish facts and draw conclusions about past events (Borg 1963). It is an act of reconstruction undertaken in a spirit of critical inquiry designed to achieve a faithful representation of a previous age. In seeking data from the personal experiences and observations of others, from documents and records, researchers often have to contend with inadequate information so that their reconstructions tend to be sketches rather than portraits. Reconstruction implies a holistic perspective in that the method of inquiry characterizing historical research attempts to 'encompass and then explain the whole realm of man's past in a perspective that greatly accents his social, cultural, economic, and intellectual development' (Hill and Kerber, 1967). In historical research, it is especially important that the researcher carefully defines his problem e.g. where do the events take place? Who are the people involved? When do the events occur? What kinds of human activity are involved? And so on.

Longitudinal, cross-sectional studies

The longitudinal study (cohort) gathers data over an extended period; a short-term investigation may take several weeks or months; a long-term study can extend over many years. In this study, successive measures are taken at different points in time from the same respondents. In cross-sectional study (trend), a few selected factors are studied continuously at different points in time from different respondents. A cross-sectional study is one that produces a 'snapshot' of a population at a particular point in time.



Case studies

A case study is a specific instance that is frequently designed to illustrate a more general principle (Nisbet and Watt, 1984: 72), it is 'the study of an instance in action' (Andelman et at., 1980). A single instance is, for example a child, a class, a school, a community. It provides a unique example of real people in real situations, enabling readers to understand ideas more clearly than simply by presenting them with abstract theories or principles.

Action research

Action research **'is to plan, act, observe and reflect more carefully, more systematically, and more rigorously than one usually does in everyday life'** (Kemmis and McTaggart, 1992: 10). It is a form of collective self-reflective inquiry undertaken by participants in social situations in order to improve the rationality and justice of their own social or educational practices, as well as their understanding of these practices and the situations in which these practices are carried out. Action research may be used in almost any setting where a problem involving people, tasks and procedures cries out for solution, or where some change of feature results in a more desirable outcome. Action research is designed to bridge the gap between research and practice (Somekh, 1995:340). It contributes not only to practice but also to a theory of education and teaching which is accessible to other teachers, making educational practice more reflective (Elliott, 1991:54). Action research combines diagnosis with reflection, focusing on practical issues that have been identified by participants and which are somehow both problematic yet capable of being changed. A teacher can ask himself, 'What do I see as my problem? What do I see as a possible solution? How can I direct the solution? How can I evaluate the outcomes and take subsequent action?'

Specific tools for collecting data

The intention of specific tools is to enable researchers to decide on the most appropriate instruments for data collection, and to design such instruments. Some instruments for data collection are:

Interviews	Questionnaires
Observation	Tests

It is intended that, when decisions have been reached on the stage of research design and methodology, a clear plan of action has been prepared.

Interviews

The research interview has been defined as **'a two-person conversation initiated by the interviewer for the specific purpose of obtaining research-relevant information'** (Kvale, 1996:11). The use of the interview in research means generating knowledge between humans often through conversations on a topic of mutual interest. The purposes of the interview are:

- To evaluate or assess a person in some respect;
- To test or develop hypotheses;
- To gather data, as in survey or experimental situations;
- To sample respondent's opinions

The research interview may serve three purposes. First, it may be used as the principal means of gathering information having direct bearing on the research objectives, that is to say, 'what a person likes or dislikes (values and preferences), and what a person thinks (attitudes and beliefs)' (Tuckman, 1972). Second, it may be used to test hypothesis

or to suggest new ones; or as an explanatory device to help identify variables and relationships. And third, the interview may be used in conjunction with other methods in a research undertaking. In an interview as a specific research tool, set questions are asked and the answers recorded on a standardized schedule.

Before the actual interview items are prepared, it is desirable to give some thought to the question format and the response mode. Consider the following checklist for evaluating an interview.

Questionnaire Survey

There are many types of questionnaires. They can vary enormously in terms of their purpose, their size and their appearance. To qualify as a research questionnaire, however, they should:

- Be designed to collect information, which can be used subsequently as data for analysis. As a research tool, questionnaires do not set out to change people's attitudes or provide them with information.
- Consist of a written list of questions. The important point here is that each person who answers the particular questionnaire reads an identical set of questions. This allows for consistency and precision in terms of the wording of the questions, and makes the processing of the answers easier.
- Gather information by asking people directly about the points concerned with the research. Questionnaires work on the premise that if you want to find out something about people and their attitudes you simply go and ask them what it is you want to know, and get the information straight from them.

Observation

Observation offers the researcher an opportunity to gather **'live data from live situations'** (Patton, 1990: 203-5). Observations, it is argued (Morrison, 1993: 80), enable the researcher to gather data on:

- The physical setting (e.g. the physical environment and its organization);
- The human setting (e.g. the organization of people, the characteristics and make up of the groups or individuals being observed, for instance gender, class);
- The programme setting (e.g. the resources and their organization, pedagogical styles, curricula and their organization).

Tests

In tests, the researcher has at his disposal a powerful method of data collection, an impressive array of tests for gathering data of a numerical rather than verbal kind. In considering testing for gathering research data, several issues need to be borne in mind:

- Is the researcher dealing with parametric (represents wide population) or non-parametric (represents small groups) tests?

- Are the tests achievements potential or aptitude?
- Are the tests available commercially for researchers to use or will the researcher has to develop his test?
- Are they group or individual tests?
- How will the researcher score tests?

Data Analysis

The researcher needs to consider the mode of data analysis to be employed. In some cases this is very important as it has a specific bearing on the form of the instrumentation. For example, a researcher needs to plan the layout and structure of a questionnaire survey very carefully in order to assist data entry for computer reading and analysis; an inappropriate layout may obstruct data entry and subsequent analysis by computer. The planning of data analysis will need to consider:

- What needs to be done with the data when they have been collected – how will they be processed and analysed?
- How will the results of the analysis be verified, cross-checked and validated?

Decisions will need to be taken with regard to the statistical tests that will be used in data analysis as this will affect the layout of research items (e.g. in a questionnaire), and the computer packages that are available for processing quantitative and qualitative data, e.g. SPSS.

Qualitative data and Quantitative data

The terms 'qualitative' and 'quantitative' are research approaches. **Qualitative** approaches involve the collection of extensive narrative data in order to gain insights into phenomena of interest; data analysis includes the coding of the data and production of a verbal synthesis. **Quantitative** approaches involve the collection of numerical data in order to explain, predict, and /or control phenomena of interest; data analysis is mainly statistical. Qualitative data involves primarily induction while quantitative data involves primarily deduction. If hypotheses are involved, a qualitative approach is much more likely to generate them whereas a quantitative approach is much more likely to test them.

Qualitative research vs. Quantitative research

Words or numbers

Qualitative research tends to be associated with words as the unit of analysis.
Quantitative research tends to be associated with numbers as the unit of analysis.

The most elementary distinction between the two lies in the use of words or numbers as the basic unit for analysis. On the one hand, qualitative research relies on transforming information from observations, reports and recordings into data in the form of the written word, not numbers. On the other hand, there is 'quantitative research', whose aim is to measure phenomena so that they can be transformed into numbers to

analysis through statistical procedure – procedures which are very powerful but utterly dependent on receiving numerical data as the input. The quantitative data is transformed with what is observed, reported or recorded into quantifiable units. The sources of information need not differ between qualitative and quantitative approaches. What is different is the way the information is transformed into qualitative data (words) or quantitative data (numbers). In the case of qualitative data, taped interviews get transformed into transcripts, observations get recorded in field notes, pictures get described in words.

Description or analysis

Qualitative research tends to be associated with description.
Quantitative research tends to be associated with analysis.

Qualitative research is better suited to description. Whether dealing with meaning or with patterns of behaviour, qualitative researchers tend to rely on a detailed and intricate description of events or people (Geertz, 1973). The numbers are particularly well suited to the kind of comparisons and correlations demanded by any analysis of results.

Small-scale or large-scale

Qualitative research tends to be associated with small-scale studies.
Quantitative research tends to be associated with large-scale studies.

Qualitative research tends to favour small-scale studies. There is a strong tendency for qualitative research to be relatively focused in terms of the scope of the study and to involve relatively few people or situations. This reflects the preference for depth of study which only becomes possible in relation to limited numbers. Statistics tend to operate more safely with larger numbers. Quantitative research tends to favour larger-scale research with larger numbers and greater quantities. A statistical procedure can be undertaken by a computer on a sample of 2,000 as quickly as it can on a sample of 20. The results, though, will be more reliable when conducted on 2,000 than on 20. The larger the numbers involved, the more the results are likely to be generalizable and reliable statistically speaking.

Holistic or specific focus

Qualitative research tends to be associated with holistic perspective.
Quantitative research tends to be associated with a specific focus.

Qualitative research, generally exhibits a preference for seeing things 'in context' and for stressing how things are related and interdependent. The qualitative research tends to operate on the assumption that social 'realities are wholes and cannot be understood in isolation from their contexts, nor can they be fragmented for separate study of their parts' (Lincoln and Guba 1985:39). Quantitative research focuses on specific factors and to study them in relation to specific other factors. To do this, it is

necessary to isolate variable – to separate them from their natural location interwined with a host of others – in order to study their working and their effect.

Researcher involvement or detachment

Qualitative research tends to be associated with researcher involvement.
Quantitative research tends to be associated with researcher detachment.

Qualitative research tends to place great emphasis on the role of the researcher in construction of the data. It is recognized that the researcher is the crucial 'measurement device', and that the researcher's self (his or her social background, values, identity and beliefs) will have a significant bearing on the nature of the data collected and the interpretations of that data. On the other hand, the whole point of quantitative research is to produce numerical data that are 'objective' in the sense that they exist independently of the researcher and are not the result of undue influence on the part of the researcher himself. Ideally, the numerical data are seen as the product of research instruments which have been tested for validity and reliability to ensure that the data accurately reflect the event itself, not the researcher's preferences.

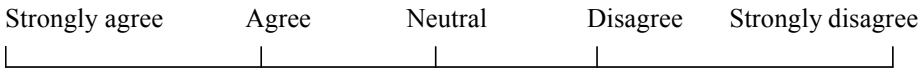
Types of quantitative data

For statistical processing the researcher needs to ascertain the level of data being processed – nominal, ordinal, interval or ratio as explained below:

Nominal data. Nominal data come from counting things and placing them into a category e.g. data from populations, where few or no assumptions are made about the distribution of the population or the characteristics of that population; or male/female.

Ordinal scales. Ordinal data are based on counts of things assigned to specific categories, but the categories stand in some clear, ordered, ranked relationship. The categories are 'in order'/ this means that the data in each category can be compared with data in the other categories as being higher or lower than etc.

The most obvious example of ordinal data comes from the use of questionnaires in which respondents are asked to respond on a five-point scale such as:



The responses coded as 2 are seen as more positive that those coded as 3, 4 or 5. This scale is known as the Likert scale.

Interval data. The interval data is like ordinal data, but the categories are ranked on a scale. The researcher can deal with the data in terms of how much more or how much less. This allows for direct contrast and comparison. For example to contrast the difference between various periods the difference between 1960 and 1970 can be directly compared with the difference between 1970 and 1980, and so on.

Ratio data. Ratio data is like interval data, except that the categories exist on a scale which has a 'true zero' or an absolute reference point. The categories give rise to ratio data because the scales have a zero point. Calendar years, do not exist on such a scale, because the year 0 does not denote the beginning of all time and history.

Preparing quantitative data for analysis

Coding the data. If the researcher wants to use quantitative data then he is involved in a process of coding the data. Suppose that the researcher is interested in investigate at what stage a group of young Urdu learners of English acquire copula *be*? The researcher intends to conduct a survey of 240 learners at different levels and in different age groups. Further, the group of young learners are from Urdu medium and English medium. Four separate tests containing 40 questions in each are asked the respondent to answer in such a manner that the copula *be* can be checked as correct or incorrect. This would result in a mass of data. In this format the data are difficult to handle and very difficult to analyse. Imagine the researcher's problem when faced with a list of 240 separate subjects with their 40 x 4 answers resulting total 240 x 160 = 38400. To make the analysis possible, the researcher needs to identify a smaller number of categories of groups into separate years, and then to assign each year one category. Each category will have a numerical code, and so the process of analysis involves coding each of the words by giving it a numerical value which accords with the category of year to which it fits. The data, in this format, is ready for analysis.

Grouping the data. The first stage in the analysis of quantitative data is to organize the raw data in a way that makes them more easily understood. Where there is a large number of categories, the researcher can organize the data by grouping the categories.

Age group	**Correct score of Copula *be* in Year groups**		
	Year1 group	Year2 group	Year3 group
Younger	115	553	781
Older	158	516	759

Table 1

Bar charts. Bar charts are an effective way of presenting categories, and they are very common in reports of small-scale research. The fewer the categories (bars), the more striking the impact is. Beyond ten categories bar charts tend to become too crowded and confusing to read. Figure 1 shows a simple bar chart.

The same information is presented easily through visual as given in Fig 1.

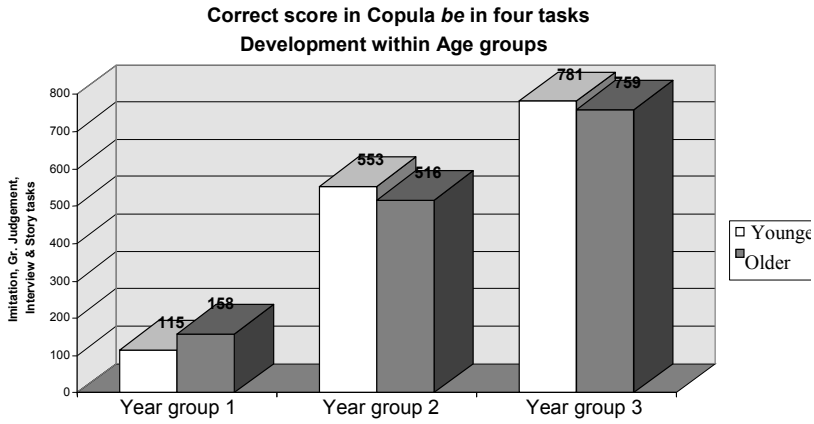


Figure 1

The above figure presents the result very clearly what each group has acquired during three-year time period.

Qualitative Data

The researcher plays an important role in the production and interpretation of qualitative data. The researcher's identity, values and beliefs cannot be entirely eliminated from the process.

Procedures for analysing qualitative data

Qualitative research produces large volumes of data in non-standard format. This poses a challenge for the researcher in terms of how to interpret the data. Most researchers using qualitative data start their analysis on the basis of a descriptive account, or narrative of the situation being investigated. The narrative requires a detailed description of the setting. The importance of this narrative is that it provides the information needed in order to make comparisons with findings from other research. There is a richness and detail to the data. The in-depth study of relatively focused areas, the tendency toward small-scale research and the generation of detailed descriptions mean that qualitative research scores well in terms of the way it deals with complex social situations.

Presenting and reporting the results

As with the stage of planning data analysis, the prepared researcher needs to consider the form of the reporting of the research and its results, giving due attention to the needs of different audiences (for example, an academic audience may require different contents from a lay audience). Decisions here need to be considered:

- How to write up and report the research?
- When to write up and report the research (e.g. ongoing or summative)?
- How to present the results in tabular or written-out form?
- How to present the results in non-verbal forms?
- To whom to report (the necessary and possible audiences of the research)?
- How frequently to report?

Vital information to be included when writing up research
There is some general consensus that when writing up research the aim is to:

1. Explain the purpose of the research.
2. Describe how the research was done.
3. Present the findings from the research.
4. Discuss and analyse the findings.
5. Reach conclusions.

Conclusion

The planning of research begins with the identification of purposes and constraints. With these in mind, the researcher can now decide on a research design and strategy that will provide the researcher with answers to specific research questions. These in turn will serve more general research purposes and aims. Both the novice and experienced researcher alike have to confront the necessity of having a clear plan of action if the research is to have momentum and purpose. The research design must suit the purposes of the research. If the reader is left feeling, at the end that the task of research is complex, then that is an important message, for rigour and thoughtful, thorough planning are necessary if the research is to be worthwhile and effective.

Some golden rules

1. Guide the reader through your discussion.
2. Be concise as far as this is compatible with clarity.
3. Don't waffle or digress.
4. Don't present raw data or theoretical principles en bloc without indicating their relevance.
5. Define your objectives.
6. Cover your back (Don't make yourself vulnerable to attack on issues which are not crucial to your argument).
7. Be honest with yourself as well as with your reader.
8. Don't draw conclusions, which are not justified by our evidence.
9. Acknowledge your sources.
10. Don't blind the reader with your eloquence.

References:

Adelman, C. (1991) Talk on action research given at the Centre for Applied Research in Education (CARE), University of East Anglia (March)

Appel, J. (1995) *Diary of a language teacher*. Oxford Heinemann

Berthoff, A. E. (1990) The teacher as Researcher. In Goswami and Stillman (1987:28-38)

Borg, W.R. and Gall, M.D. (1996) *Educational Research: an introduction* (third edition). London: Longman.

Brock-Utne, B. (1996) Reliability and Validity in Qualitative Research within Education in Africa. *International Review of Education*, 42 (6), 605-21.

Brown, J. D. (1988) *Understanding research in second language learning: a teacher's guide to statistics and research design.* Cambridge: CUP

Brumfit, C. and Mitchell., R (eds.) (1989) *Research in the language classroom*. London: Modern English Publications in association with the British Council.

Bryman, A. (1989) *Research Methods and Organization Studies*. London: Routledge.

Carspecken, P.F. and Apple, M. (1992) critical qualitative research: theory, methodology, and practice. In M, LeCompte, W.L. Millroy and J. Preissle (eds) *The Handbook of Qualitative research in education.* London: academic press Ltd., 507-53.

Budd, R. (ed.) (1995) Appropriate methodology: from classroom methods to classroom practice. *The Journal of TESOL* France, 2(1).

Cohen, L., Lauren Manion, Keith Marrison (2000) *Research Methods in Education* (5th ed.) Routledge/Falmer Taylor & Francis Groove, London, Newyork

Cook, V. J. (1986) The basis for an experimental approach to second language learning. In Cook, V.J. (ed.), *Experimental approaches to second language learning*. Oxford: Pergamon.

Darin Weinberg (eds) (2002) Qualitative Research Mehtods, Blackwell publishers.

de Landsheere, G. (1997) History of Educational Research. In J.P. Keeves (ed.) *educational research, methodology, and measurement: and international handbook* (second edition). Oxford: Elsevier Science Ltd., 8-16.

Denzin, N.K. and Lincoln, Y.S. (eds) (1994) *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, California: sage publications inc.

Denscombe, Martyn (2003) *The Good Research for small scale social research projects* (2nd ed.) Open University Press.

Edwards, A. (1990) *Practitioner Research*. Study guide No.1 Lancaster: St Martin's College.

Eisner, E. (1991) *The Enlightened Eye: qualitative inquiry and the enhancement of educational practice*. New York: Macmillan.

Elliott, J. (1978) What is action-research in schools? *Journal of curriculum studies 10* (4), 355-7.

Elliott, J. (1991) *Action Research for Educational Change*. Buckingham: Open University Press.

Feldt, L.S. and Brennan, R.L. (1993) reliability. In R.Linn (ed.) *educational measurement.* New York: Macmillan publishing co., 105-46.

Flick, U. (2002) *Qualitative Research: state of the art, social science information*, 41(1): 5-24.

Frankfort-Nachmias, C. and Nachmias, D. (1992) *Research Methods in the Social Sciences.* London: Edward Arnold.

Gibson, R. (1985) Critical Times for Action Research. *Cambridge journal of education*, 15 (1), 59-64.

Hakim, C. (1987) *Research Design, Contemporary Social Research*: 13. London: Allen & Unwin.

Hatch, E., and Farhady, H. (1982) *Research design and statistics for applied linguistics.* Rowley, Mass: Newbury House.

Illingworth, N. (2001) *The internet matters: Exploring the use of the internet as a research tool, sociological research online*, 6(2) (http://www.socresonline.org.uk/6/2/illingworth.html).

Johnson, D. M. (1992) *Approaches to research in second language learning*. New York and London: Longman.

Kemmis, S. (1997) Action Research. In J. P. Keeves (ed.) *Educational Research, Methodology, and Measurement: An International Handbook* (second edition). Oxford: Elsevier Science Ltd., 173-9.

Kirk, J. and Miller, M. L. (1986) Reliability and validity in qualitative research. *Qualitative research methods series No.1*. Beverly Hills: Sage publications.

Kroll, B. (ed.) (1990) *Second Language Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Low, G. (1991) Talking to questionnaires: Pragmatic models in questionnaire design. In Adams, P., Heaton, B. and Howarth, P. (ed.), *Sociocultural issues in English for academic purposes*. London: Macmillan. Modern English Publications in association with the British Council, 118-34

Malmkjaer, K. (1993) *A linguistics encyclopaedia*. London: Routledge.

McDonough, J. Steven McDonough (2001) *Research methods for English language teachers,* London: Arnold

McDonough, J. (1994) A teacher looks at teachers' diaries, *ELT Journal* 48 (1), 243-52.

McDonough, S. (1990 What's the use of research? *ELT Journal* 44 (2), 102-9.

McNiff, L. (1988) *Action Research: principles and practice*. London: Macmillan.

Norris, N. (1990) *Understanding educational evaluation*. London: Kogan Page in association with CARE.

Nunan, D. (1992b) *Research methods in language learning*. Cambridge University Press.

O'Malley, J.M. and Chamot, A. U. (1990) *Learning strategies in second language acquisition,* Cambridge: Cambridge University Press.

Rodgers, T. S. (1986) *Approaches and methods in language teaching*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, D. and Sullivan, O. (1993) *Introducing Data Analysis for Social Scientists*. Buckingham: Open University Press.

Seedhouse, P. (1995) Using the Internet for research purposes. *Research News*.

Newsletter of IATEFL Research SIG No. 6, 10-11.

Seliger, H. W. and Shohamy, E. (1989) *Second language research methods*. Oxford: Oxford University Press.

Sharwood Smith, M. (1994) *Second language learning*: theoretical foundations. Harlow: Longman.

Winter, R. (1996) Some Principles and Procedures for the Conduct of Action Research. In O. Zuber-Skerritt (ed.) *New Directions in Action Research*. London: Falmer press.

Wolf, R.M. (1994) The validity and reliability of outcome measure. In A.C. Tuijnman and T.N. Postlethwaite (eds) *Monitoring the Standards of Education*. Oxford: Pergamon, 121-32.

Evolving Views on Poverty and Welfare: An Analysis of Conventional and Islamic Approaches

Dr. Imran Sharif Chaudhry Dr. Shahnawaz Malik***

Abstract

Poverty is multidimensional in nature. As a result, there are different conceptualizations of Poverty. In this paper, the focus is exclusively on the conventional and Islamic approaches to poverty and welfare. All conventional approaches concentrate on the well-being of individuals, necessities of minimum needs, nutritional deprivation, basic needs, capabilities and vulnerability respectively. However, the most balanced and unique conceptualization of poverty is based on the Islamic approach. A systematic study of the Qur'an, the traditions of Holy Prophet Muhammad (Peace be upon him), the conduct of righteous caliphs and the writings of early Muslim jurists would make it clear that the poor, indigent, and destitute are given adequate importance. The Islamic state is responsible to assist and rehabilitate the poor and the needy. One of the means of assistance and rehabilitation is Zakat. Other means are Ushr, Sadaqat, Gifts and other assistance transfers to the poor and collectively all are called Infaq. Based on the conceptual and theoretical evidence, the paper concludes that Islamic approach supports a poverty-alleviation strategy based on the principle of equality of opportunities for everybody.

I. Introduction

Poverty is multidimensional in nature. As a result, there are different conceptualizations of poverty and welfare. It is a series of contested definitions and arguments that overlap and at times contradict each other. It is differently seen as a big phenomenon or small phenomenon, as a growing issue or a declining issue, as an individual problem or a social problem, as a country problem or a regional problem, as a religion problem or a cultural problem and as urban problem or a rural problem. Thus in understanding poverty the task is to understand how these different visions and perceptions overlap, how they interrelate and what the implications of different approaches and definitions are?

Poverty is a concept not so difficult to grasp in the abstract but at the same time,

* Assistant Professor of Economics, Bahauddin Zakariya University, Multan
** Professor of Economics, Bahauddin Zakariya University, Multan

extremely complex to frame in a satisfactory 'operational' way[1]. Hence, different individuals have in their studies perceived poverty in different ways. Not surprisingly, there is much ambiguity in the way of poverty as discussed by social scientists and analytically quantified by economists.

Poverty means going short materially, socially and emotionally. It means spending less on food, on heating, and on clothing than someone on an average income …… Above all, poverty takes away the tools to build the blocks for the future-your 'life chances'. It steals away the opportunity to have a life unmarked by sickness, a decent education, a secure home and a long retirement [Oppenheim and Harker, (1996), P. 4-5].

The evidence of improving living standards over this century is dramatic, and it is incontrovertible. When the pressure groups say that one-third of the population is living in poverty, they cannot be saying draconian subsistence levels used by Booth and Rowntree [Moore (1989), P. 5].

Almost two and half decades ago, Amartya Sen (1981) addressed this issue in the context of persistent starvation in the midst of plentiful food stocks, noting that different social groups employ different means, to gain access and control over food. The simple existence of sufficient food, he asserts, does not necessarily ensure access to that food. The means of securing access, which nearly always involves institutional interaction, are critical. Institutions limit or enhance poor people's rights to freedom, choice, and action [Sen (1984, 1999)].

Hence, the persistence of poverty is linked to its interlocking multidimensionality: it is dynamic, complex, institutionally embedded, and a gender-and location-specific phenomenon. The pattern and shape of poverty vary by social groups, season, location, and country.

Nevertheless, the present study is devoted to the theoretical conceptualization of poverty and welfare. The description of various concepts has been kept within reasonable limits. Whereas Islamic views on poverty and welfare are concerned, these are universal, natural and practical.

The major objective of the study is to present the review on ideas, theories and approaches of poverty and welfare. The present study is arranged as follows. Section II describes the various approaches including Islamic theory on poverty and welfare in some detail. Finally, in section III, we present summary and concluding remarks.

II. Poverty and Welfare

There are many different definitions and concepts of poverty and welfare. For example, we can think of one's well-being as the command over commodities in general; people are better off if they have a greater command over resources. Or we can think of the ability to obtain a specific type of consumption good (e.g. food, housing). People who lack the "capability" to function in society might have lower well-being (Sen,

1 See Malik, S. (1992).

1987) or be more vulnerable to income and weather shocks. A more balanced and comprehensive approach on poverty and welfare is Islamic framework, which emphasizes the moral aspects of economic theory.

The World Bank (1990) defined poverty as "the inability to attain a minimum standard of living". Again the World Bank (2000) defined poverty as lack of command over commodities; or as a severe constriction of the choice set over commodities, leading to pronounce deprivation in well being or welfare. This definition is much broader and extends beyond food and non-food items to include key assets and social determinants, which are essential for human development.

Lipton and Ravallion (1995) state that, "poverty exists when one or more persons falls short of a level of economic welfare deemed to constitute a reasonable minimum, either in some absolute sense or by the standards of a specific society". Any definition of poverty includes a given level of welfare below which a person will be considered poor. Then, it is necessary to determine how to assess welfare. In this respect, there are many approaches in the literature, which are discussed follows.

A. The Welfarist Approach

The welfarist approach is strongly anchored in classical microeconomics, where, in the language of economists, "welfare" or "utilities" are generally key in accounting for the behavior and the well being of individuals. In other words, this approach tends to concentrate in practice mainly on comparisons of "economic well-being" which we will also call "standard of living" or "income" (for short). This approach has strong links with traditional economic theory, and it is also widely used by economists in the operations and research work of organizations such as the World Bank, the International Monetary Fund (IMF), and ministries of finance and planning of both developed and developing countries.

Classical microeconomics usually postulates that individuals are rational and that they can be presumed to be the best judges of the sort of life and activities, which maximize their utility and happiness. Given their initial endowments (including time, land and Physical and human capital), individuals make production and consumption choices using their set of preferences over bundles of consumption and production activities, and taking into account the available production technology and the consumer and producer prices that prevail in the economy. Under these assumptions and constraints, a process of individual and rational free choice will maximize the individuals' utility; under additional assumptions (including that markets are competitive, that agents have perfect information, and that there are no externalities-assumptions that are thus very restrictive), a society of individuals all acting independently under this freedom of choice process will also lead to an outcome known as pareto-efficient, in that no one's utility could be further improved by government intervention without decreasing someone else's utility.

Underlying the welfarist approach to poverty, there is a premise that good note

should be taken of the information revealed by individual behavior when it comes to assessing poverty. This says, more particularly, that the assessment of someone's well-being should be consistent with the ordering of preferences revealed by that person's free choices. For instance, a poor could be observed to be poor by the total consumption or income standard of poverty analyst. That same person could nevertheless be able (i.e., have the working capacity) to be non-poor. The welfarist approach bases comparisons of well-being solely on individual utilities, which are based on social preferences, including poverty comparisons [Ravallion (1993)].

Some problems related with this approach are the need to make inter-personal utility comparisons to obtain social welfare functions, the degree of validity of full-information and unbounded rationality assumptions on the part of the consumers, as well as the possible conflicts between individual maximization and valuable social objectives.

Hence, welfarist comparisons of poverty almost invariably use imperfect but observable proxies for utilities, such as income or consumption. These money-metric indicators are often adjusted for differences in needs, prices, and household sizes and compositions, but they clearly do remain for-from-prefect indicators of utility and well-being. Indeed, economic theory tells us little about how to use consumption or income to make consistent interpersonal comparisons of welfare. Besides, the consumption and income proxies are rarely able to take full account of the role for well-being of public goods and non-market commodities, such as safety, liberty, peace, health. In principle, such commodities can be valued using reference or "shadow" prices. In practice, this is very difficult to do accurately and consistently.

B. Budget Standards Approach

Budget standards approaches to defining absolute poverty or simply poverty are based on attempts to determine a list of necessities of minimum needs and quantify them, the absence of which can then be used as a poverty line below which, presumably, people should not be permitted to fall. They are thus absolutists in structure; but, as Bradshaw et al. (1987) argue, budgets can also represent socially determined needs. Budget standards definitions are usually based on the nation of a basket of goods. Rowntree pioneered the idea in his studies of poverty in York [(1901, 1941) Rowntree and Laves (1951)], where a weakly diet was constructed based on the advice of nutritionists.

In short, the adequate satisfaction of minimum needs or necessities is a fundamental condition of life above the poverty threshold. What should we have to sustain life? But what we required for life will in practice differ depending on place and time. In this concept, therefore, a value judgment[2] necessary enters into the choice of poverty threshold. Charles Booth (1889) suggested the poverty cut off point in terms of minimum needs.

2 For details, see Sen (1981), P. 17-19.

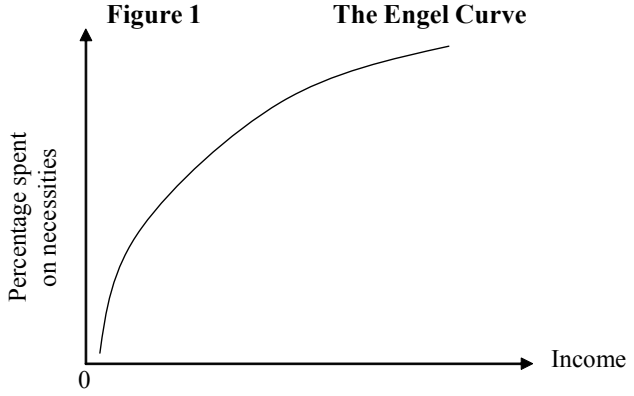
Rowntree (1901) defined families as being in 'primary poverty' if their 'total earnings are insufficient to obtain the minimum necessities for the maintenance of merely physical efficiency'. It is not surprising that biological considerations[3] related to the requirements of survival or work efficiency have been often used in defining the poverty line. Accordingly, if a person is unable to meet the minimum needs, he is generally considered to be poor. However, the process of estimation of these needs in terms of various goods and services may face difficulties as different people differ in physical and mental characteristics, conditions of work, environment and social settings, age, sex, body size, climatic conditions and work activities. The common practice, however, suggests that such minimum needs include (a) physical needs considered essential for survival and working efficiency, and (b) social and conventional needs. Whereas food requirements can be estimated more accurately, the subjective influences are difficult to rule out completely.

C. Food Expenditure Approach

This approach, as an indicator of poverty and welfare, has gained wide popularity in the last two decades[4]. The writings on nutritional deprivation and hunger have made many to believe that a household would typically give priority to food in its consumption allocation. Hence, the expenditure on food may be a better guide to a household's overall economic solvency and opulence than more variable indicators.

Following the nineteenth-century German researcher Engel, she compared the expenditure patterns of families at different income levels, and she found that lower-income families spent a greater proportion of their income on necessities. The proportion of income spent on necessities thus declined as income rose and more non-necessities were purchased. This is referred to as the 'Engel curve' (Figure 1)

Figure 1 The Engel Curve



Orshansky argued that average expenditure devoted to necessities could thus be used to determine the poverty level. She suggested that people were in poverty if more

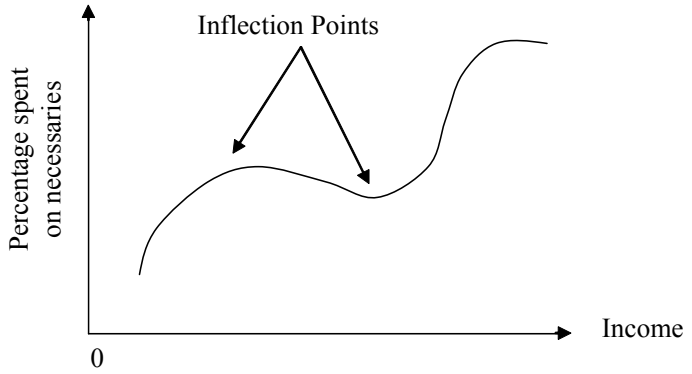
3 For detailed concept of Biological considerations, see Sen (1981), P. 11-14.

4 For more details, see Timmer et al. (1983), Nicholson (1987), Anand and Harris (1990), among others.

than 30 percent of the household budget was spent on food [Orshansky (1969); see Bradshaw et al. (1987), P. 173]. This provides an income proxy for poverty, based on the purchase of necessities. And of course the cut-off point need not necessarily be 30 percent, or the measure need not only be expenditure on food. For instance in Canada a level of 62 percent of spending on food, clothing and shelter has been used. However instead of fixing the point arbitrarily it could be discerned from the Engel curve itself [Alcock (1997), P. 77-78]. Engel curves are not usually a simple curve, but are more of an 'S' shape, representing more complex changes in patterns of expenditure (figure 2).

The inflection points, marked by the arrows, are where the marginal propensity to consume more of a particular type of good accelerates or slows down the 'turn over point'. Above the first point, higher income makes a wider range of expenditures possible; later points are likely to represent stages where the variety of new expenditure is exhausted and the quality of goods bought becomes an issue in determining patterns. The turnover point therefore gives the level at which choice replaces need when determining expenditure-the poverty level. Bradshaw et al. (1987) claim that it is possible to derive such a point for most household types based on expenditure on food, clothing and fuel.

Figure 2 Inflection Points on the Engel Curve



In practice this is similar conception and operation to the poverty threshold derived by Townsend and others from the deprivation indicator approach. Of most significance here is the work of Van Praag and his colleagues at the University of Leyden in the Netherlands [Van Praag et al. (1982)]. Fairly complex statistical analysis was then employed to derive poverty lines from the two sets of responses, based on what the respondents had said was necessary for an adequate standard-the 'Leyden poverty line'.[5]

In an innovative model Anand and Harris (1990) have analyzed the way food expenditure can be used as an indicator of the general living standard of a household.

5 See Veit-Wilson (1987), p. 190-191.

Accordingly, a household may not give equal priority to preserving all types of expenditures and given the importance of food, it is not unreasonable to expect that it would attach the highest priority to preserving the expenditure on food.

Anand and Harris consider four possible indicators of living standard, (a) income per capita (b) total expenditure per capita (c) food expenditure per capita and (d) share of food in total expenditure. Their analysis of Sri Lanka data suggests food expenditure per capita to be the best guidance to the household's economic opulence. The proportionate share of food in total expenditure, in addition to above, may also be considered a useful indicator. However, it has been supported by Nichlson (1987) while it gets second ranking in Anand and Harris categorization.

D. Nutritional Level Approach

Poverty is also conceptualized in relation to only nutritional norm's, which includes calories and proteins. This concept is based on the consideration that food is the most basic of human needs. This concept of poverty/absolute poverty finds its origin in the first empirical attempt to measure poverty in a scientific way by Charles Booth (1889) in his studies of the poor in London in the later half of 19th century. Booth's work was followed by Rowntree's study of poor in York [Rowentree (1901)].

Booth considered a family to be poor if its total earnings were insufficient to obtain the minimum necessities for the maintenance of mere physical efficiency. The minimum necessities were calculated by estimating the nutritional needs of families of different items of food valued in money terms. This value was then taken as the poverty line. Any family whose earnings fell below this line was considered to be poor.

Rowentree (1901) attempted to use the independent judgment of nutritionists in order to determine a basic diet to act as a subsistence definition of poverty. He distinguished between primary and secondary poverty. Primary poverty referred to those who did not have access to the resources to meet their subsistence needs and where as secondary poverty to those who seemingly did have the resources but were still unable to utilize these to raise themselves above the subsistence level-although Rowntree distinguished between these, he referred to both as poverty.

The mechanism is, however, not as simple as described above. The criterion for measuring undernourishment has caused may debates. The traditional 'intake norms' approach involves the specification of certain nutritional norms of required intakes and a diagnosis of undernourishment if the actual intake of people fall below these norms.

This approach has come under rather severe attack in the last two decades form critics that have stressed the importance of interpersonal variation as well as adaptative adjustments influencing the relation between food intakes and achieved nutritional levels. It is suggested that the nutritional adaptations take place in such a way that body can adapt to low intakes by cutting down the nutritional needs without any effect

on body size and other features. Hence, it is claimed that many of those identified as falling below the calorie norms may, in fact, not be nutritionally deprived significantly [Sukhatme (1978, 1982)].

Dasgupta and Ray (1990), on the basis of reviewing the relevant medical literature, suggested that biological evidence did not favor the thesis of nutritional adaptation. It has been pointed out that both interpersonal differences in nutritional requirement and inter-temporal variations in intakes are accepted as real possibilities. They go on to investigate the implications of undernourishment on working capacity, unemployment and continuing poverty.

A side from above definitional problems this approach is quite useful. It has been using frequently in Pakistan by many economists and researchers.

E. Basic Needs Approach

A similar approach to minimum needs, underlined mainly by the ILO, defines poverty in terms of lack of 'basic minimum needs' (BMN). In 1976, ILO stated that creation of more jobs [through World Employment Programme (WEP)] was not enough; every employed person must earn adequate income for minimum living [ILO, (1976)]. ILO defined basic needs in quite clear terms: items of consumption (food, clothing, housing) and services (water, health, sanitation, transportation and education). The above set of items of consumption is generally regarded as the 'private basic needs' while the set of services is termed, as 'public basic needs'. According to this approach the cost of the bundle of these basic needs constitutes the poverty line, and persons with incomes inadequate to meet the cost this bundle are regarded as poor [Malik, S. (1992)].

The Streeten et al. (1978) categorizations of basic needs into a hierarchy of four groups seem to derive its rationale from similar considerations. According to the authors, wants which are essential for 'bare survival' are at the lowest level of the hierarchy of basic needs. Any individual who failed to satisfy these wants would not survive. At the next level, basic needs are those necessary for 'continual survival'. This includes the minimum amounts of food and water, medical services for protection from fatal diseases and adequate shelter and clothing.

At a third level, basic needs relate to ' productive survival', which includes higher level of food intake, better medical services and some education. Finally, at a fourth level, basic needs depend on non-material needs such as participation in making decisions.

Basic needs can be understood as the physical inputs that are usually required for individuals to achieve some functioning's. Hence, basic needs are usually defined in terms of means rather than outcomes, for instance, as living in the proximity of providers of health care services (but not necessarily being in good health), as the number of years of achieved schooling (not necessarily as being literate), as living in a democracy (but not necessarily as participating in the life of community), and so on. In

other words, basic needs may be interpreted in terms of minimum specifies quantities of such things as food, shelter, water and sanitation that are necessary to prevent ill health, undernourishment and the like [Streeten et al. (1981)].

This approach is also called non-welfarist approach and it is also not free from limitations. For example, any one who has inadequate food will be termed poor even if he is well clothed and housed, or conversely, if he is well fed, then he is termed poor only if he has inadequate clothing etc. [Srinivasun (1977)].

F. Capabilities Approach

An important consideration in poor societies is to achieve basic positive freedom. Which means, are they adequately nourished? Can they line full span of life? Can they read and communicate? An answer to such questions brings us to the work of Amartya Sen, a multidimensional economist, who has written extensively, among other fields, on the concept, methods of measurement and social philosophy of poverty. The issues raised above are adequately discussed in Sen's nation of 'capabilities' [Sen (1979,1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1987, 1992, 1999)]. This concept has been dealt with in detail in his Gerry lecture 'poor relatively speaking' [Sen (1982)], Hennipman lectures on 'commodities and capabilities' [Sen (1987)] and Tanner lectures entitled 'standard of living' [Sen (1987)].

The capability approach (Non-welfarist approach) is defined by the capacity to achieve functioning's. In Sen's words (1997), the capability to function represents the various combinations of functionings (beings and doings) that the person can achieve. Capability is, thus, a set of vectors of functionings reflecting the person's freedom to lead one type of life or another. (P. 40).

What matters for the capability approach is the ability of an individual to function well in society; it is not the functionings actually attained by the person. Having the capability to achieve "basic" functionings is the source of freedom to live well, and is thereby sufficient in the capability approach for one not to be poor or deprived. Since, a less narrow definition of poverty characterizes as poor, individuals and households lacking capabilities. This refers to all individuals who are unable to achieve certain "functionings" beings and doings [Sen (1999)].

According to Sen the constituent part of the standard of living is not the good, nor its characteristics but the capability to do various things by using that good or those characteristics. In other words, freedom as expressed in basic capabilities provide the ability to achieve valuable functioning bundles any one of which can be attained (sufficient level of nutrition enabling a life free from hunger).

The capabilities approach may be viewed as a modified Rawlsian framework [Rawls (1971)]. With 'capabilities' being substituted for the 'primary goods' on which Rawls focuses his distributional rules. Capabilities also substitute for traditional utility. In this way capability mediates between object and desire, providing a new conceptual

basis from which to examine the definitions of well-being and poverty.

In this approach, poverty is interpreted as lack of capability. The operationalization of this approach is difficult, but an attempt has been made in the UNDP Human Development Reports (HDR). The capabilities approach has been criticized on the ground that it does not clearly recognize the role individual preferences play in welfare, thus taking the opposite extreme to the welfarist approach.

G. Vulnerability Approach

Insecurity is an important component of welfare and can be understood as vulnerability to a decline in well-being. The shock triggering the decline can occur at the microeconomic (household) level (for example, illness or death), at the village of community level (pollution or riots), or at the national or international level (national calamities or macroeconomic shocks). In poor rural areas, the most common risks are those affecting the harvest. Vulnerability is not necessarily unexpected but could be seasonal. The risk of illness is a prime concern of the poor everywhere [Coudouel et al. (2002)].

Vulnerability is defined here as the probability or risk today of being in poverty or of falling into deeper poverty in the future. It is a key dimension of welfare, since a risk of large changes in income may constrain households to lower investments in productive assets-when households need to hold some reserves in liquid assets-and in human capital. High risk can also force households to diversity their income sources, perhaps at the cost of lower returns. Vulnerability approach may influence household behavior and coping strategies and is thus an important consideration of poverty reduction policies. The fear of bad weather conditions or the fear of being expelled from the land they cultivate can deter households from investing in more risky but higher productivity crops and affect their capacity to generate income.

Vulnerability is difficult to measure: anticipated income or consumption changes are important to individuals and households before they occur—and even regardless of whether they occur at all-as well as after they have occurred. The probability of falling into poverty tomorrow is impossible to measure, but one can analyze income and consumption dynamics and variability as proxies for vulnerability. Such analysis could be replicated for specific non-monetary variables likely to fluctuate-for instance, health status, weight, asset ownership, and so forth. When two observations in time are available (in panel data), transition matrices can be used to map changes-improvement or decline-in household welfare.

Dercon (1999) utilizes the data from rural Ethiopia and suggests significant flows in and out of poverty, a sign of vulnerability. The probability of entering poverty increased over the years of the panel: 1986-91 in rural Pakistan, while the probability of escaping fluctuated [Baulch and Mc Culloch (1998)].

When several years of panel data are available, it becomes possible to distinguish

households according to the time they spend in poverty and the frequency to their poverty spells. There are many different ways of naming these groups, and we present only one of them her. Some households will have a very low probability of falling below the poverty line (some time referred to as the transiently poor); they are not very vulnerable, even if they do experience poverty every now and then. Others will have a higher probability of falling into poverty (some times referred to as the chronic poor); they are vulnerable. Some households will typically spend most of their time in poverty and have a high probability of falling into poverty (the persistently poor); they are very vulnerable.

In practice, surveys often suggest that the group of "not very vulnerable" or "transiently poor" households is larger than the group of the "very vulnerable" or "chronically poor". For instance, 33 percent of households were not very vulnerable, 14 percent vulnerable, and 6 percent very vulnerable over the period 1985-90, in rural China [Jalan and Ravallion (1999)].

The World Development Report emphasized the importance of distinguishing transient poverty from chronic poverty in its 1990 edition [World Bank (1990)], although it is not as explicates in its 2000/2001 edition where "security against risk" is listed as one of the three core concepts of poverty eradication policies [World Bank (2000)]. Nevertheless, the measurement of chronic and transient poverty is relatively a less explored area of research so far.

H. An Islamic Approach

Islam offers a very moderate system for the economic betterment of society, which enables its members to establish a stable and balanced economy, free from the evils of other economic systems of the world. Islam provides equal opportunities and grants natural rights to all (i.e. right of property and freedom of enterprise); and at the same time, maintains balance in the distribution of wealth; but, in order to maintain stability in the economic system, the right to private property and economic freedom is not unlimited, but is subdued by moral and legal restrictions. Thus the economic system of Islam is based on the concept of harmony between the individuals and the social good.

At several places in the Qur'an, there is a mention of the poor and the most important beneficiaries of charitable and Zakat-based spending [Peerzade (1997)]. From the economic viewpoint, the task of defining and identifying the poor, and reflecting the essence of the Islamic Shariah, would be easy when it is approached indirectly by asking: Who is not poor? When we carefully go through the following three traditions of the Prophet, it would be clear that, in the first place, Islamic Shariah intends to adopt an integrated and unsegregated approach, and in the second place, the concept of the poor is relative and dynamic [Abu Ubaid (1986), pp.806-814].

First the Holy Prophet is reported to have said that except for three persons none should beg or seek assistance. Of the three, one is a person about whom three sane

and well-informed persons belonging to his own clan should come forward to testify that the person concerned is really poor and starving. He deserves utmost held till his condition improves, and he should stop begging the moment he is assisted. It is, thus, clear that the Holy Prophet has asked people to exercise great care in identifying the truly poor, other wise funds might be misused by unscrupulous persons. The requirement that at least three well-informed persons of the same clan should given their testimony providing first-hand information calls for great wariness and tenacity in the identification of the poor, whose number normally happens to be more than the governments' capacity to support and rehabilitate them. So far as this tradition of the Prophet is concerned, it should be noted with great care that here poverty is not expressed in quantitative terms. Reliance is placed on the identification made by three persons. From the economic view-point, when examined in isolation, this explanation would be of little help, because in the absence of a quantitative explanation, individual judgment and interpretation are bound of differ.

The second explanation as offered by the Holy Prophet is that a person is not considered poor when his assets are equal to the value of an Uqiah, which was equal to four Dinars. It is reported on the authority of Hazrat Abu Huraira that a person came to the Prophet and sought his advice on what should be done with the one Dinar that he possessed. The Prophet asked him to spend it on himself. On being told that he had another Dinar, the Prophet asked him to spend it on his family-members (meaning wife, father and mother). When the person said that he had still one more, he was directed by the Prophet to spend it on his children. When for the fourth time the same question was repeated, the Prophet then advised him to spend it on his servants. The concerned person again sought the Prophet's advice maintaining that he had one more Dinar. The Prophet gave him the liberty to spend the same in Sadqah. Abu Ubaid, commenting on this tradition, argues that the Prophet first asked the person to spend on himself, his dependants, and servants. In other words, up to four Dinars the Prophet did not regard him as an eligible Zakat-payer and, therefore, he was not asked to exercise any charity. He was asked to pay Zakat only when he declared his possession of the fifth Dinar.

Thus, an Uqiah or assets worth 40 Dirhams provided a cut-off mark because persons owning assets below an Uqiah or 40 Dirhams were not supposed to exercise charity as they were regarded as poor. They were held eligible to receive Zakat funds. It is reported that a woman approached Hazrat Umar and requested Zakat funds. He asked: "If you have an Uqiah, it is then unlawful for you to receive Zakat. She concurred maintaining that the camel she had was more than an Uqiah in value".

Thirdly, it is reported on the authority of Suhail Ansari that the Prophet remarked that a person was preparing himself for hell-fire if in spite of being well-off he sought assistance from others. Suhail Ansari requested the Prophet to explain the meaning of his possession is sufficient for two meals for himself and his family.

Abu Ubaid is of the view that the third one is the narrowest definition of being well-off, whereas a more liberal explanation is one where it is required that assets

should be equal to one uqiah or forty Dirhams [Abu Ubaid (1986), p.814]. Jurists are of the view that it is unlawful for a person to receive Zakat funds if he possesses forty Dirhams. This view has gained acceptance. Abu Ubaid maintains that forty Dirhams or an Uqiah should be over and above personal accommodation, necessary seasonal clothing, and a servant [Abu Ubaid (1986,p.815].

The cur-off mark of one Uqiah or forty Dirhams provides us the Nisab level. This Nisab level is distinctly expressed in quantitative terms, i.e., in terms of Uqiah, Dirhams, and Dinars. Thus, from the Islamic viewpoint, a person is poor when he does not own Nisab or when he owns Nisab but it is either encumbered with debt or is unproductive. The Shariah demands that a person should first clear his liabilities and they pay Zakat. It is to the credit of Islam that some fourteen hundred years ago it expressed the poverty level in quantitative terms. This has greatly cleared the way for an objective measurement and estimation of the phenomenon of poverty.

It can be maintained also that the traditions of the Prophet implicitly explain two very common terms of modern times, i.e., "absolute poverty" and "relative poverty". For instance, when the Prophet speaks of "foodstuff sufficient for two meals", he is in fact referring to the notion of absolute poverty. When it is said that the value of assets in possession should be more than an Uqiah, the Prophet is visualizing the relative level of poverty. Thus, a classification is considered necessary to rehabilitate the poorest of the poor first.

At present, it is common practice to express Nisab in terms of gold and silver. In the case of a person whose assets liable to Zakat consist only of gold, the Nisab is 87.48 grams of gold. For other assets, the silver-based Nisab is followed, which means 612.32 grams of silver or cash or goods for trade or any other assets liable to Zakat under Shariah, the aggregate value of which is equal to 612.32 grams of silver. It means that a person whose saving is equal to or more than the Nisab is supposed to be an eligible Zakat-payer provided other conditions imposed by the Shariah are also satisfied. In other words, he is considered as non-poor. The same argument can be stretched to define a poor person as one whose saving, if any, is less than the Nisab. In other words, he is entitled to receive Zakat funds and other forms of assistance. He is the person whose support and rehabilitation is the collective responsibility (Fard al Kafayah) of all [Peerzade (1997)].

Since in conventional approaches, the poverty level is normally expressed in terms of a certain minimum of money income or expenditure and not in terms of savings. In other words, the notion of flow is followed and the concept of stock is not considered, as is done for Zakat purposes. In Pakistan, and many other developing countries (of which many are Muslim countries), the method adopted is as follows:

i. Determine the minimum physical quantities (i.e., how much) of the cereals, pulses, milk, sugar, oil, etc., which are necessary for bare subsistence for an individual for a day.

ii. Know the market price of these commodities; and
iii. Convert the physical quantities into money terms by using the price system.

This is the minimum consumption expenditure needed by a person, per day. From this we calculate expenditure per person per month or per year. This also provides an explanation of the poverty line. However, all is not well here. This process of measurement creates certain ambiguities and difficulties. For example, if we accept the World Bank's definition of poverty as the inability of a person to attain a minimum standard of living, three issues would arise: (a) how to measure the standard of living (b) how to define the minimum standard, and (c) how to express the severity of poverty in a single index. Often household expenditure/income is suggested as an indicator of the living standards but it would not capture the consumption of or entitlement to social services, health-care, education, etc., [Muzammil (1995), p.8].

At the same time, it would be wrong to believe that the Shariah explanation of poverty would be irrelevant in the context of a universal vocalization of a minimum level income/expenditure. When we go through the three examples as given by the Prophet, it would be clear that these explanations defy the time-and-space limitations. A deeper probe of their essence would reveal that the Prophet has stressed on an integrated approach. It is necessary that these traditions of the Prophet should not be studies in isolation, i.e., one tradition separately from or independently of the other. The Shariah explanation would turn out to be far more comprehensive, integrated, and broad-based than the one expressed in terms of the daily intake of a certain minimum of calories. It is integrated in the sense that, first, the poorest of the poor (a person having food for not more than two meals) is identified (by three sane and honest persons of the same locality). Once the poorest of the poor is helped (or rehabilitated), then an Islamic state would extend help to other relatively less poor persons. All three explanations of poverty as given by the Prophet still hold good.

When compared to the level of money income/expenditure, considered necessary for deriving the poverty-line in the conventional sense, its level from the Shariah viewpoint would be quite substantial, at least seven to eight times more. This huge difference could be attributed to the conventional practice in India and other countries, which covers only the bare minimum expenditure, whereas Nisab expresses a level, which is over and above the bare minimum. The Islamic approach takes into account not only the provision of bare necessities of life to the poor but goes much further-to enable them to enjoy a reasonable standard of living [Peerzade (1997)].

III. Conclusion

In this paper, we focused on the various concepts and approaches of conventional school of thought with an alternative Islamic approach on poverty and welfare. We highlighted the issues and difficulties of conceptualizations, essential for developing and monitoring policies. Poverty has been an economic as well as social concern since time immemorial. According to their respective systems and settings, various religious,

sociopolitical and economic ideologies have provided their responses varying in thoughts and actions and with different degrees of success.

Poverty is a complex phenomenon as it is considered the comparisons of economic well-being. According to another conventional approach, if a person is unable to meet the minimum needs, he is considered to be poor. Some concentrated on food and non-food (i.e. basic needs) approaches. Most recent approaches are the capability and vulnerability approaches. It is concluded that all conventional approaches on poverty and welfare concentrate on the phenomenon, what are the basic needs of human-beings interns of food and non-food items? What is the ability of an individual to function well in society and lastly, how can minimize the probability or risk of being in poverty? All conventional approaches have difficulties in common practice.

Islamic Economic system has the most comprehensive and balanced approach on poverty and welfare. It emphasizes the moral aspects of economic policy. Concern for the poor and the destitute is the hallmark of Islamic economic agenda. In this respect Zakat (and Ushr) constitutes the most prominent and basic institution that addresses the needs of all those who are poor and needy, in the form of a permanently working social and economic security system. Zakat is not the only institution for this purpose. Poverty is approached through application of a number of instruments, which are evolved around Infaq, Nafaqate-Wajtba, Waqf, Aaqila, etc., or those that aim at eliminating different forms of exploitation, more specifically the interest on loans.

The Islamic approach is unique in that it defines the targets as well as provides the modus operandi for these goals. For instance Qur'an lays down very clearly that wealth should not circulate only among the rich of the society. This statement is then followed not merely by persuading individual but by concrete actions that ensure wider distribution of wealth and assets, other than Zakat, Ushr and Nafaqal, the institution of inheritance plays a major role in providing distributive justice.

However, the existence of poverty, even if it is relative, does not mean that it is to be tolerated and left to perpetuate. As evident from the theory of test, the well off in the society as well as the state machinery is to work hand in hand to narrow down the disparity gaps. A well-known saying of the Holy Prophet (peace be upon him) is that "Poverty might lead a person to disbelief (Kufr)." The message is thus very clear that poverty issue has to be on top of the policy agenda of the state.

References

1. Abu Ubaid (1986), Translated into Urdu as "Kitabul Amwal" by Abdul Rehman Tahir Soorti, Islamabad: Idarah-e-Tahqiqat-e-Islami.
2. Alcock, Pete (1997), "Understanding poverty", Second Edition, Consultant Editor: Jo Campling, Mc Millian, London.
3. Anand, S. and C. Harris (1990), "Food and Standard of Living", in Dreze, j. and A.

Sen (eds).
4. Baulch, B., and N. Mc Culloch (1998), "Being Poor and Becoming Poor: Poverty Status and Poverty Transitions in Rural Pakistan", Working Paper No. 79, Institute of Development Studies, University of Sussex, Brighten, U. K.
5. Booth, C, (1889), "The Life and Labor of the people,"(Williams and North-gate), London.
6. Bradshaw, J. and Morgan, J. (1987), "Budgeting on Benefit: The Consumption of Families on Social Security", (Family Policy Studies Center).
7. Coudouel, A., Hetschel, J. S. and Wodon, Q. T. (2002), "Poverty Measurement and Analysis", Chapter. 1; In Core Techniques and Cross-Cutting Issues; Vol.1.
8. Dasgupta, P. and Ray (1990), "Adapting to Undernourishment", in Dreze, J. and A. Sen (eds.).
9. Dercon, S. (1999), "Who Benefits from Good Weather and Reforms? A Study of Ethiopian Villages", Center for the Study of African Economics, Aril 1999.
10. ILO, (1976), "World Employment Programme", Geneva.
11. Jalan, J., and Ravallion, M. (1999), "Is Transient Poverty Different for Rural China?", Journal of Development Studies, No. 36 (6), P. 82-99.
12. Lipton, M. and Ravallion, M. (1995), "Poverty and Policy", in: Behrman, Jere and T. N. Srinivasan, eds., Handbook of Development Economics, Vol. IIIB, Elsevier Science B. V.
13. Malik, S. (1992), "A Study of Rural Poverty in Pakistan with Special Reference to Agricultural Price Policy", Ph.D., Thesis University of Susex, U.K.
14. Moore, J. (1989), "The End of the Line for Poverty", Speech to Greater London Area, CPC, 11 May.
15. Muzammil, Muhammad(1995), "Abolishing Poverty and Hunger from south Asia", Unpublished paper prepared for the conference on South Asian Integration at Columbia, August.
16. Oppenhein, C. and Harker, L. (1996), "Poverty: The Facts", revised and update, 3rd Edition, Child Poverty Action Group (CPAG).
17. Orshansky, M. (1969), "How Poverty is Measured", Monthly Labor Review, Vol. 28.
18. Peerzade, Syed Afzal,(1997), "The Definition and measurement of Poverty: An Integrated Islamic Approach", The Pakistan Development review, Islamabad, 36:1, pp.87-97
19. Ravallion, Martin (1993), "Poverty Comparisons", Fundamentals of Pure and Applied Economics Volume 56, Hardwood Academic Press, Chur, Switzerland.
20. Rawls, J. (1971), "A Theory of Justice", Cambridge: Harvard University Press.
21. Rowntree, B. S. (1941), "Poverty and Progress: A Second Social Survey of York", Long Man.
22. Rowntree, B. S. and Lavers, G. (1951), "Poverty and the Welfare State", (Long man).
23. Rowntree, B.S. (1901), "Poverty: A Study of Town Life", Macmillan.
24. Sen, A. K. (1973a), "On Economic Inequality", Clarendon Press, Oxford.

25. Sen, A. K. (1973b), "Poverty, Inequality and Unemployment: some Conceptual Issues in Measurement", Economic and Political Weekly, 8, Special Number.
26. Sen, A. K. (1976), "Poverty: an Ordinal Approach to Measurement", Econometrica 44, P. 219-231.
27. Sen, A. K. (1979), "Issues in the Measurement of Poverty", Scandinavian Journal of Economics, Vol. 81, 285-307.
28. Sen, A. K. (1979), "Issues in the Measurement of Poverty", Scandinavian Journal of Economics 81, P. 285-307.
29. Sen, A. K. (1981), "Poverty and Famines", Oxford: Clarendon Press.
30. Sen, A. K. (1982), "Poor Relatively Speaking" Fifteenth Geary Lecture.
31. Sen, A. K. (1983), "Poor Relatively Speaking", Oxford Economic Papers 35, P. 153-169, Reprinted in Resources, Values and Development.
32. Sen, A. K. (1983), "Poor, Relatively Speaking", Oxford Economic Papers 35: 153-169.
33. Sen, A. K. (1984), "Rights and Capabilities", in Amartya K. Sen, ed., Resource Values and Development, Oxford, U.K.
34. Sen, A. K. (1985), "A Sociological Approach to the Measurement of Poverty", a Reply to Professor Peter Townsend, Oxford Economic Papers 37, P. 669-676.
35. Sen, A. K. (1985), "Commodities and Capabilities", Amsterdam: North-Holland.
36. Sen, A. K. (1987), "Standard of Living", Tanner Lectures.
37. Sen, A. K. (1992), "Inequality Reexamined", Cambridge, Mass: Harvard University Press.
38. Sen, A. K. (1993), "Economic Regress: Concepts and Features", Proceeding of the World Bank Annual Conference on Development Economics, P. 315-354.
39. Sen, A. K. (1997), "On Economic Inequality", 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
40. Sen, A. K. (1997), "On Economic Inequality", Second Edition (Claredon, Oxford).
41. Sen, A. K. (1999), "Development as Freedom", New York: Knopf Press.
42. Srinivasan, T. (1977), "Development, Poverty and Basic Needs: Some Issues", Food Research Institute Studies, Vol. 16, P. 11-28.
43. Streeten, P. (1981), "Basic Needs: Some Unsettled Questions", World Development, Vol. 12, P. 973-978.
44. Streeten, P. and S. J. Burki (1978), "Basic Needs: Some Issues", World Development, Vol. 6, 411-421.
45. Sukhatme, P. (1978), "Assessment of Adequacy of Diets at Different Income levels", Economic and Political Weekly, Vol. 13.
46. Sukhatme, P. (1982), "Measurement of Under-nutrition", Economic and Political Weekly, Vol. 17.
47. Timer, C. P. et al. (1983), "Food Policy Analysis", Baltimore, Johns Hopkins University Press.
48. VAN Praag, B., Hagenaars, A. and Van Weeren, H. (1982), "Poverty in Europe", Review of Income and Wealth, Vol. 28.
49. Veit-Wilson, J. (1986), "Paradigms of Poverty: A Rehabilitation of B. S. Rowntree", Journal of Social Policy, Vol.15 No. 1.

50. Veit-Wilson, J. (1987), "Consensual Approaches to Poverty Line and Social Security", Journal of Social Policy, Vol. 16, No. 2.
51. World Bank (1990), "World Development Report 1990: Poverty", New York: Oxford University Press.
52. World Bank (2000), "World Development Report 2000/2001: attacking Poverty", New York: Oxford University Press.

Ngo's and Community Empowerment: A Case Study of Ismaili Community in the Northern Areas of Pakistan

*Dr. Omar Farooq Zain**

Abstract

A government is responsible for the welfare of its citizens, its legitimacy drawn on the basis of services it provides. But not so in Pakistan, where social services are neither disciplined nor organized. Our society is plagued by countless social evils but the governments have not taken appropriate and effective measures to root out these evils. There is no government response, at any level, to citizens' basic needs. Therefore, human poverty is becoming a major obstacle in attaining a decent standard of living and for enjoying the fruits of real freedom. Being the most vulnerable segment of society, the poor are always the first ones to be harmed and the last ones to be heard. Poverty in Pakistan had been challenged little since independence and the indifference practised by those in high authority has left little room for manoeuver among non-governmental organizations and self-help groups. In a resourceful country like Pakistan, loopholes in the state structure are the result of discord or failure of the nation in measuring up to the expectations of the poor masses. However, a few non governmental organizations have rendered a yeoman service to the down trodden people. Representative community-based organizations and self-help groups of the Ismaili or AghaKhani Community are such examples. These faith-based, voluntary and philanthropic groups have directly influenced over the social and economic day-to-day life of the people of the Northern areas of Pakistan. The main object of this study is to focus the community-based development activities of AghaKhan network in the social sector by highlighting untiring efforts of the Ismaili community for the uplift of their area on a self-help basis.

Social reforms aim at the improvement of the quality of life of the people in a country. Reform, in one way or another is, therefore, a perennial question. It is in fact progress. A country in which there is no reform and no desire for betterment is stagnant; indeed it is worse than stagnation. It is in the state of degeneration. Social reforms are very important because a nation is judged by the standard and conditions of life of its

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

population in general than its political institutions or religious ideals. In Pakistan, particular attention has not been paid to reforming the basic social sector (health, education, employment etc.). Even after half a century of its independence, the government of Pakistan does not assume the prime responsibility of providing social care to all the citizens in the country. According to the country's "constitution", government is bound to address itself to the social problems by providing Primary, preventive, curative and rehabilitative services to the entire population in every nook and corner of the country i.e. the Provinces and the Federally Administered Units. However, the country remains divided along parochial lines and state authorities (civil-military elite) have continued to posture exclusive, narrow interests. **Indeed, the country has failed to define a political experience that offers the prospect of social achievements.** In this chaotic atmosphere, attempts are being made to exercise social reforms by patriotic, far-sighted and mindful community-based self-help groups in the country. Undoubtedly, the Ismaili Community has become a role-model for non-governmental organizations, community-based organizations, self-help groups and of course, the government.

Re-emergence of Ismaili Community as a Civil Society

After six long centuries of sheer dormancy, the Ismaili Community, which is a significant and the second largest sub-sect of Shia Islam, reemerged from the region of Indo-Pak Sub-continent under the dynamic leadership of Sir Sultan Muhammad Shah Agha Khan-111 (1885-1957). Sir Agha Khan cultivated close relations with the British and actively participated in the Indian Muslim politics as well as international politics (of his time) until the advent of world war II. During his frequent visits to western countries, he was recognized as a dynamic Muslim leader.[1] Impressed by the concept of "civil society" (emerged during seventeenth century), Sir AghaKhan initiated his activities by establishing different institutions under the AghaKhan Development Network (AKDN) to form a civil society in the Ismaili Community of South Asia. This faith-based NGO network contained two basic pragmatic programs related to the community in particular and the political awareness of the masses in general. The Ismaili community blindly followed the precepts of their leader and rendered honorary / voluntary services by donations, time, energy, knowledge and education with utmost sincerity and loyalty.[2]

All these developments were based on social works with multiple-dimensions. Within a century, the Ismaili community developed substantially and achieved progress by adopting an attitude of peaceful and tolerant coexistence within the society, avoiding active participation in traditional politics, modifying themselves according to the circumstances and by equipping themselves with modern education and skills in the united India and after partition of the sub-continent. The social activists of Ismaili community never allowed dogmas or conservative approach to create hurdles in their quest for establishing a civil society. Sir Agha Khan-III successfully inculcated such ideas that led to a smooth functioning of community development projects. After his demise in 1957, Prince Karim Agha Khan-IV succeeded his grandfather Agha Khan-III.[3]

Under his enlightened leadership, Ismaili institutions mushroomed significantly and by the end of 20th century, Agha Khan Development Network contained eight agencies, working for social uplift, for instance, the Agha Khan Foundation, Agha Khan Educational Service, Agha Khan Rural Support Program, Agha Khan Planning and Building Services, while one supporting agency is functioning for economic development in tourism, industry and financial services (called Agha Khan Fund for Economic Development). The Ismaili Community, mainly resides in the Indian State of Gujarat, Mumbai and Delhi, whereas, they can bee seen in the northern areas, Punjab, Sindh, Balochistan (coastal belt of Gwadar) and a few parts of NWFP, in Pakistan.[4] Particularly, in the northern areas (Chitral, Ghizer, Gilgit, Skardu, Ghanchi and Astore) the social and economic growth denotes that the Ismaili Community is heading towards a sustainable civil society.

An Introduction to a Few Organs of Agha Khan Development Network

The Agha Khan Rural Support Program:

AKRSP was established in December 1982 by the Agha Khan Foundation to help improve the quality of life of the villages of northern areas of Pakistan. In order to achieve its objective, AKRSP has promoted diversified, sustainable and equitable economic development through the provision of economic resources and opportunities. AKRSP's role essentially has been that of a catalyst for rural development supporting the progress of village level institutional structures, which provide a forum for local communities to organise and initiate activities for their social and economic uplift. AKRSP's approach towards participatory development has been based on three basic principles:

- Organization and cooperative management
- Capital generation through regular savings
- Skill development at the grassroot level

This approach has led to the development of two models, an institutional model for community mobilisation based on the formation and strengthening of broad-based village based institutions and a production model based on skill development and technical innovations.[5]

The Institutional Model

Under the institutional model, the emphasis has been on organizing local communities of the area (Ismailis as well as non-Ismailis) into village-based organizations, called VOs (Village Organizations) and women organizations (WOs) to ensure participation and representation of these segments of community in the development process. By the end of the year 2002, AKRSP had helped foster and develop more than 4000 village and women organizations in the program area. These

village organizations have, on the one hand, attempted to institutionalize collective action at the village level in order to fill the leadership vacuum at the community level, and on the other, have provided a formal receiving mechanism to enable communities to intake the development services and assistance provided by various delivery mechanisms.

The Production Model

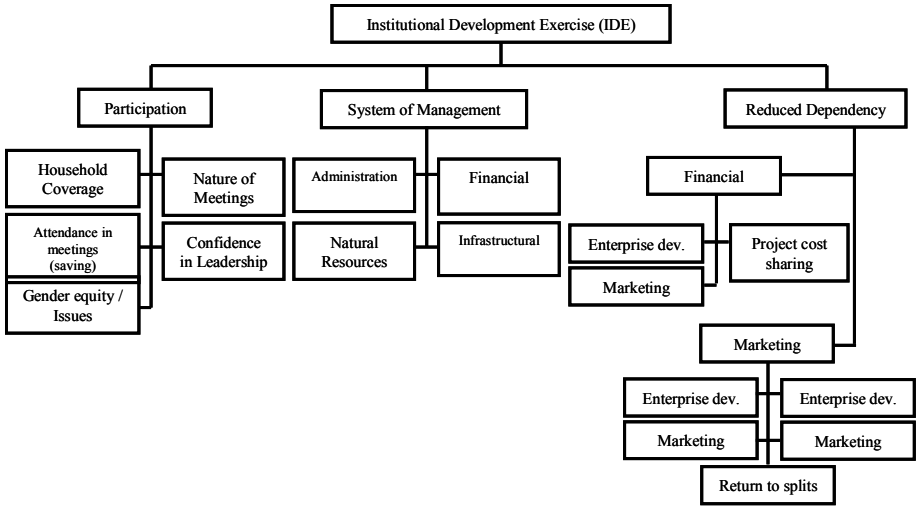
These VOs and WOs have become a pivotal point to steer clear the course of development in the valleys of northern areas of Pakistan through strengthening social capital building processes and building local capacities to empower communities to take charge of their own progress and destiny. Although initially fostered by AKRSP, these village and women organizations have become an independent source of production. These organizations work in various fields of production with complete flexibility and autonomy and undertake their own autonomous developmental agenda. Indeed, AKRSP has encouraged these organizations to develop a wide variety of linkages with other agencies of the Agha Khan Development Network, service provider foreign agencies and even local government. AKRSP's social mobilization approach has increased economic opportunities and its stress on quality of life has been widely replicated both within the country and abroad.

AKRSP fostered village and women organizations are formed:

- Only after a large majority (between 70-100%) of village households elect to become members.
- By defining broad-based groups that are encouraged to undertake multiple functions.

AKRSP's strategy for rural development through community involvement and mobilization has produced the phenomenon of institution building at the grassroot level.[6] This institutional maturity is the outcome of a number of research and evaluation efforts undertaken by AKRSP consultants and trained researchers. To identify factors which determine the effectiveness and sustainability of these institutions, AKRSP has, since the last twenty years been carrying out hectic research. It is not surprising, therefore, to see that the rural support program movement in rest of Pakistan has been drawn extensively on AKRP's experience in the social sector.

In the recent past, a comprehensive institutional maturity survey (IMI) was carried out, that for the first time, attempted to quantitatively grade VOs and WOs based on their perceived maturity, estimated through a composite index, which itself consisted of many wide-ranging individual indicators. To fully capture the evolution and essence of social capital building in northern areas of Pakistan, it is exceedingly important to recognize the diversity of grassroot institutions and their performance. The conceptual framework and the results of the institutional development exercise are as follows:



Conceptual Framework

The diagram above depicts the conceptual framework for the Institutional Development Exercise. This framework was evolved after extensive deliberations in AKRSP. The framework undertakes a practical and empirically testable view of assessing maturity of village level grassroot institutions. The framework views institutional maturity in terms of three main dimensions:

- The tradition and the nature of participation in the village organization ;
- Reduced dependency on outside support mechanisms ;
- The state of effectiveness of village organization level management systems.[7]

In other words, the framework takes the position that any given village institution with a sound tradition of participation (as assessed by the associated sub-indicators); demonstrating reduced dependency on the support organization (as assessed by the associated sub-indicators); and having developed an effective and operational management system (as assessed by the associated sub-indicators) can be said to be a mature and viable grassroots institution. Given that these three main dimensions of maturity are generic and apply to all village institutions, there did not appear to be a general need to define separate maturity indicators for village and women's organizations. However, there are minor differences in the chosen indicators for VOs and WOs.

The main mandate of village based grassroot institutions is to support participatory development processes through active involvement of communities at all stages of project conceptualization, design and implementation. The tables given below denote the level of participation of various target areas.

A: The Village Organizations

Table 1.1

Regions	Total VOs	VOs in IDE	% Coverage
Gilgit	580	509	88%
Astore	96	82	85%
Chitral	604	580	96%
Baltistan	675	522	77%
Total	**1955**	**1693**	**87%**

B: The Women Organizations

Table 1.2

Regions	Total VOs	VOs in IDE	% Coverage
Gilgit	418	388	93%
Astore	53	45	85%
Chitral	221	220	100%
Baltistan	162	135	83%
Total	854	788	92%

The following tables indicate community groups that have demonstrated the capability of undertaking their own development in a mature and sustainable manner, having an in-built capacity to access greater development opportunities.

A: Village Organizations

(Percent of VOs)

Table 1.3

Indicators	Gilgit	Chitral	Baltistan
Trained experts in agriculture	61%	55%	52%
Trained experts in enterprise	9%	4%	24%
Education sector linkages	65%	43%	27%
Health sector linkages	40%	16%	8%
Marketing linkages	12%	13%	7%
Self-initiated infrastructure schemes	30%	24%	28%
Self-initiated schemes in education sector	23%	9%	19%
Self-initiated schemes in health sector	9%	1%	5%
Collective marketing system	2%	2%	0.2%

B: Women's Organizations

(Percent of WOs)

Table 1.4

Indicators	Gilgit	Chitral	Baltistan
Trained experts in agriculture	70%	78%	63%
Trained experts in enterprise	9%	4%	2%
Trained experts in non-AKRSP sectors (LHV/TBAs etc.)*	87%	79%	0%
Education sector linkages	24%	20%	9%
Health Sector Linkages	29%	10%	3%
Marketing Linkages	14%	6%	7%

* LHV – Ladies Health Visitor
* TBA – Traditional Birth Attendant

It is clear from the following tables that all three regions of the northern areas vary in terms of achievement rates on the various sub-indicators under participation.

A: Village Organizations

(Percent of households in VOs)

Table 1.5

Indicators	Gilgit	Chitral	Baltistan
VO coverage of households	63%	69%	93%
Agriculture package beneficiaries	54%	37%	56%
Livestock package beneficiaries	25%	18%	18%
Forestry package beneficiaries	56%	52%	61%
Infrastructure project beneficiaries	62%	70%	90%
Members' attendance in meetings(%of VO)	58%	63%	76%
Households accessing credit	55%	26%	31%
Participation in selection of office bearers	98%	77%	95%
VOs assistance to WOs in infrastructure (%of VOs)	20%	33%	3%

B: Women Organizations

(Percent of households in VOs)

Table 1.6

Indicators	Gilgit	Chitral	Baltistan
WO coverage of households	68%	59%	84%
Agriculture package beneficiaries	64%	43%	74%
Livestock package beneficiaries	41%	25%	35%
Forestry package beneficiaries	33%	8%	52%
Members' attendance in meetings (% of WO)	61%	67%	77%
Households accessing credit	3%	30%	11%
Participation in selection of office bearers	93%	96%	94%

Source: The above mentioned data in the tables has been compiled from various publications of policy and research section AKRSP core office.

The Agha Khan University Institute for Educational Development

Professional Development Centre, North:

The success of an educational system lies in the fact as to how effectively it is maintained, monitored and evaluated. In a country, where expenditure on education in the public sector remains below 3% of the GNP, the talk of quality education simply becomes a farse, for wishful thinking leads to the little wish fulfillment ! The private sector is, however, supplementing the government's "efforts" to improve the literacy rate and expand basic education qualitatively and quantitatively. In the northern areas of Pakistan, PDCN (Professional Development Centre, North) is one such example of enhancing the efficiency of the system of education, privately at local level. PDCN works under the able guidance of the Agha Khan University Institute for Educational Development. PDCN has made appropriate adaptations to its well-known 'Whole School Improvement Program'. Since 1999, PDCN's 'Whole School Improvement Program (WSIP) has operated on the premise that there can be little development without school improvement. It therefore, considers the entire school, rather than individual teachers, as the unit of educational change and aims to develop the whole school as a community of leaders.[8]

PDCN organizes an intensive, month-long orientation program for the heads, deputy heads and faculty of the project schools. The participants are helped to develop school development plans (SDPs), which they upgrade in consultation with fellow teachers, village educational committees (VECs) and school parents. The

comprehensiveness of the SDPs and the farsightedness which they develop, give the audience genuine optimism that there would be sustainable improvement in the project schools. The growing sense of collaboration between community and the school management has produced positive results, qualitatively as well as quantitatively, in the entire educational sector of northern areas of Pakistan.[9]

Training Programs and Reinforcement Workshops

Evaluation and monitoring of education entails a very complex procedure. All criteria to measure an educational system are complicated by the fact that almost all measurements are indirect and based on subjective judgments. Evaluation might be based on inaccurate and unreliable information. Unlike examination, which is designed to measure the knowledge, skills, feelings, intelligence or aptitude of a student, evaluation is not focused on the student. It seeks to assess the program – its administration, teaching and support strategies.[10] The whole school improvement program (WSIP) is one of the PDCN's major initiatives in order to bring about improvement in the quality of evaluation and monitoring. In accordance with PDCN's mission to develop human capacity, teachers from each system of education in Gilgit, Skardu, Ghizer, Gojal, Ishkoman and Ghanchi are trained by Master Trainers (MTs), who are normally high profile university teachers (both foreign and local). The process of planning, implementing, monitoring and evaluating help the school in attaining a better understanding of meaningful teaching and learning.[11]

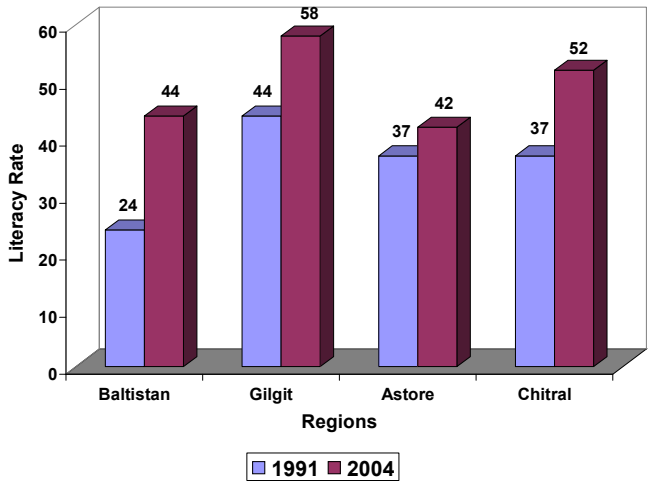
The word "reinforce" means strengthening, something that was done in the past. Reinforcement workshops are one of the key components of PDCN's (WSIP) and are held every year. The purpose of these workshops is to provide an opportunity to teachers for reinforcing their past learning and experiences. One of the effective aspects of these workshops is that each lasts for ten days, which help teachers think continuously about their subjects. Most of the course participants have reproduced extraordinary results for their institutions by sharing their experience and learning with teachers from different backgrounds and contexts. All this has helped in raising the literacy rate of the northern areas, approximately to an average of forty four percent.[12]

Table 4.7 Adult Literacy Rates

Years	Program	Baltistan	Gilgit	Astore	Chitral
1991	36	24%	44%	37%	37%
2004	48	44%	58%	42%	52%

People Aged 10 and over who have had at least primary education.

Fig. 4.1 **Adult Literacy Rate**

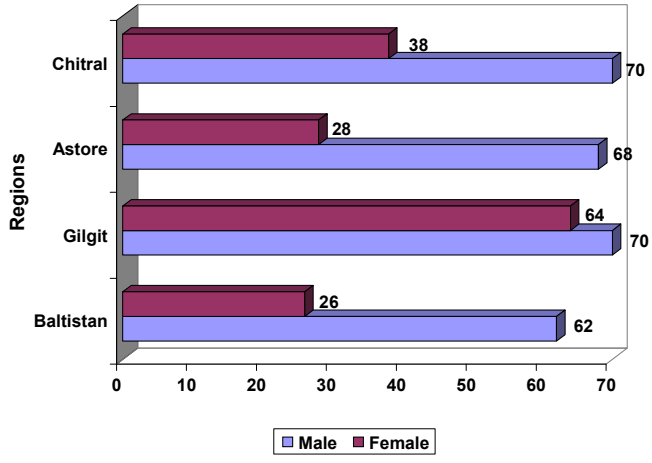


Source: PDCN Centre for Research and Development

Table 4.8 Comparison of Male / Female Adult Literacy for 2004:

	Program	Baltistan	Gilgit	Astore	Chitral
Male	64%	62%	70%	68%	70%
Female	38%	26%	64%	28%	38%

Fig. 4.2 Comparison of Male – Female Adult Literacy for 2004



Source: PDCN Centre for Research and Development

Conclusion

The goal of empowerment of the down-trodden classes can be achieved through the efforts of individuals, organizations and the communities themselves. They are the ones whose struggle to gain space in the social, political and economic fields provides the empowerment mechanism for the oppressed people. Oppression is defined as the state of being caught between systemically related forces and barriers that restrict one's opinions and options, immobilize a community, moulds and reduces perceptions. To bring about social changes among those afflicted by extreme and widespread poverty, unemployment, illiteracy, disease and displacement, the so-called government projects (expensive projects) for effecting a shift in the attitudes of the recipients have failed or have even led to a further deterioration in their conditions. The liberation of the victims from the shackles of poverty and ignorance through empowerment was the goal set by representative NGOs of the Ismaili community in the northern areas of Pakistan. These organs of Agha Khan Development Network have worked relentlessly to bring about an organized social change among the various communities, particularly the Ismaili Community, who remained unaware of their basic rights in the past. AKDN's three basic concepts: Communication (the process of information exchange); development (process of societal improvement), and empowerment (process of gaining control over social and economic conditions) have been exercised successfully in the target areas. Even today, programs based on the above mentioned concepts enjoy greater popularity among the people than government projects.

By working to remove traditional constraints and equipping the people with the necessary know how to help them overcome critical barriers, the Agha Khan Development Network has germinated changes in the social life and attitude of target groups, such as the peasants, women, small businessmen, teachers and students and various sections of the working class. In fact, the role of women organizations and village organizations proved to be crucial and instrumental in bringing about a shift in the social outlook. Services rendered by the Ismaili community for the uplift of the have-nots in the northern areas of Pakistan have been acknowledged worldwide. It is worth noting that major constraints like traditional, religious, gender and environmental prejudices, which always make it difficult to provide relief to the people, could not pose a serious threat to social activities of AKDN. People of the northern areas are convinced that social cultural and religious biases are incompatible with the modern ideology of progress, hence, both cannot coexist. However, they believe that spiritual motivation and mobilization, while keeping themselves aloof from political controversies, is essential for the success of a developmental project.

Development is a process of liberation from injustice, oppression and discrimination as associated with all the major religions and their various schools of thought. Therefore, there is a general need to realize that participation is the basic right of the people, and not merely a means to measure development goals. In addition to above, the information about Agha Khan Development Network's activities need to be disseminated, displayed and furnished to the concerned quarters in all the Provinces

and Federally Administered Areas to help-fetch new strategies of poverty alleviation for the poor masses of Pakistan. Though social change is a complex, disordered, unstructured and uncontrollable process, empowerment provides the necessary skill, confidence and a countervailing power to deal with the needs and resources available. It is now recognised that society can be empowered through active community participation, that community discussion and decision making, consistent with cultural and spiritual values, play a pivotal role in the overall development of a society.

References

1. Agha Khan, *The Memoirs of Agha Khan*, London: Oxford University Press, 1954, pp.119-141.
2. Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan,* London: Routledge and Kegan Paul, 1992, p.37.
3. Daftary Farhad, *The Ismailis: Their history and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.78.
4. Hashmi, Sohail H. *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*, London: Oxford University Press, 2000, p.134.
5. Sajjad Karim Sheikh, *Sir Agha Khan-III, A Political Biography*, M.Phil. Thesis, Department of History, Quaid-i-Azam University, 2004, p.116.
6. Papanek, Hanna, *Leadership and Social Chyange in the Ismaili Community*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1992, p.271.
7. Interview, Safdar Parvez Program Manager AKRSP, on *ARY One World* TV Channel, May 19, 2004.
8. Interview, Dr. Maola Dad Shafa, PDCN Director, on *Indus Vision*, 9 December, 2003.
9. *The News*, Lahore, October 17, 2000, p.4.
10. *The Muslim*, Islamabad, May 2, 1998, p.6.
11. *The Daily Times*, Lahore, February 26, 2004, p.2.
12. *Jang*, Karachi, June 26, 2003, p.7.

Growth and Development of the Muslim Press in the Sub-Continent

Dr.Ghulam Shabir Baber Khakan ***

Abstract:

History of the journalism in the Sub-continent (Indo-Pak) goes back to the 11th century with Waqa-I-Navees (Newsmen) during the regime of Mahmood Ghaznavi. Waqa-I-Navees were appointed to keep the government well informed about all important happenings. Though, Sultans of Delhi were the first to establish the system on sound basis, yet it were the Mughals, who really worked hard to make it flourish. In the 19th century the Hindus were more advanced than the Muslims in almost every sphere of life. In the field of Journalism Hindus dominated the Indian press and propagated their cause. On the other hand the Muslims remained only followers to establish their press. Some Muslim Newspapers were pro Hindu. Thus there were a few Muslim newspapers that really represented the Indian Muslim's point of view. This paper will examine the efforts of the Muslims to establish their own Urdu / English press.

Modern Journalism started in the Sub-continent in early 19th century. First English newspaper in the Sub-continent was HICKEY BENGAL GAZETTE, which appeared in 1780 under the editorship of James Augustus Hickey-In 1818, James Silk followed Hickey, (1786-1855), who started publishing Calcutta journal. However its publication was ceased in 1823. (1)

English did not become the court language till 1837. Muslims were generally against the adoption of this foreign language. This situation further violated their interest in the field of modern journalism, which was evident during the early period of the 19th century. Indian Muslims entered the journalism through Persian, Urdu and other vernacular language newspapers.

First Muslim newspaper THE DURBIN OF CALCUTTA appeared on July 14, 1849. The paper published a number of articles on the poor economic conditions of the Indian Muslims. For instance the paper wrote.

All sorts of employments are taken away from The Muhmmadans and given to the men of other races, especially to The Hindus. (2)

In the field of English Journalism, however, the name of Syed Muhammad Azeem of Lahore is worth mentioning for his THE LAHORE CHRONICLE, which was followed

* Assistant Professor, Department of Mass Communication, Islamia University Bahawalpur.
** Lecturer, Department of Communication, Bahauddin Zakariya University, Multan.

by PUNJABI, in the late 1850s. The Lahore Chronicle can hardly be regarded as Muslim newspaper, because it was under the supervision of the British officials and did not represent the Muslim point of view. Particularly the paper followed the government policies and blamed the Muslims to be responsible for the 1857 war against the British Rule. For example, the paper says; The Muhammadans, there is no shade of doubt, are at the bottom of the whole business (started the war against The British in 1857); they did not think to escape most severe punishments. They can never change their will as long as they are Mohammadans. (3)

Another influential Muslim newspaper THE ALIGARH INSTITUTE GAZETTE started in 1860 by Syed Ahmad Khan (1817-1898). It was not a newspaper for bringing news of everyday occurrences to its readers. It reflected Muslim sentiments and point of view on religious, social and political aspects of their lives. It was published both in, Urdu and English languages and carried news about the activities of the leaders of Aligarh Movement. The Aligarh Institute Gazette played a vital role in awakening of the Indians Muslims to demand separate electorate their separate identity according to Saleem Ahmad: The Aligarh Institute Gazette advised the Muslims of the sub-continent to boycott the forth-coming political reforms if it did not contain the principle of separate Muslim electorate. (4)

During the 2nd decade of the 20th century two more English newspapers supplemented the efforts of the Aligarh Institute Gazette. These newspapers were THE NEW-ERA, and THE INDIAN DAILY TELEGRAPH (IDT). The New-Era was started in 1916 from Luckhnow. Raja Ghulam Hussain (1882-1917), an old student of Aligarh Muslim College, owned it. He started his career as the Sub-editor of THE COMRADE. Ghulam Hussain was a journalist of first rank. He worked in IDT during 1915-1916. After that he started his own newspaper named THE NEW-ERA. He wrote many articles to create unity among the Muslims of Indo-Pak sub-continent. IDT was also published from Luckhnow. One of its editors was Edward Eament Long (d-1956). He had formerly worked for THE ECHO LONDON and THE DAILY EXPRESS OF LONDON. Later on, the paper became the property of Raja Muhammad- Ali-Muhammad Khan (1879-1931) of Mahmoodabad. (5) The policy of the IDT was markedly different from that of the Lahore Chronicle. It was truly an Anglo Muslim newspaper when the moderate Hindu leader of the Congress Gopal Krishna Gokhale (1866-1915) began to support the Hindus agitation against the partition of Bengal and opposed Muslim demand for separate electorate, the IDT in many of its issues strongly condemned Gokhale's attitude.

In 1860, THE MUHAMMADAN OBSERVER, later on under the name The MUSLIM CHRONICLE (MC), appeared from Calcutta. However, its publication was ceased in 1905. As long as it lasted, it served the Muslim cause in a forceful way. Between 1896, and 1905, its columns were full of debates that went on among The Muslims with regard to the need of having a political party of their own. The Writers and contributors freely discussed as to what ailed the Muslims of the region in general and the Muslims of Bengal in Particular. The M.C. followed the policies of the supporter Aligarh Movement and played a distinguished role in publicizing the proceedings of

the Muslim educational conference. Although the paper was English weekly and the conference proceedings took place in Urdu, yet the M.C. published a daily supplement of the paper to disseminate information about the conference. On the death of Syed Ahmad, the M.C. observed in its issue of 15th December 1900.

The death of Syed Ahmad Khan has particularly left Muslims without A political leader. The feelings at the present moment are that the time has come when the Muslims should form a separate political party with a constitution that will be more suitable to cope with their particular difficulties. It is not yet prepared for action and has not yet cast its device. It waits for a more complete survey of the political phenomenon around.(6)

M.C. advised the Indian Muslims to form their own political organization which in 1906 became a reality when The Indian Muslims decided to form a Muslim political party namely THE ALL INDIA MUSLIM LEAGUE. After the formation of All India Muslim League, a new-era of Journalism started. The pro-muslim-League Press supported the two-nation theory and other policies of the League. As the M.C. was setting down towards the early years of the 20th century there was a rise of another English newspaper which filled the gap of M.C. THE MUSSALMAN published from Calcutta under the influence of its founder A. Rasool (1872-1916), and its editor Mujeeb-ur-Rehman. During its early years THE MUSSALMAN, was pro-Congress and pro-Urdu Bengali paper. The policy of the paper was appreciated by THE HINDUSTAN REVIEW which regarded its policies very liberal and progressive. (7) Later on THE MUSSALMAN became the spokesman of the Indian Muslims and the All India Muslim League. The paper advised the Indian Muslims to take active part in the activities of the All India Muslim League. The paper regarded the Muslim League, the sole representative political organization of the Indian Muslims.(8)

Another Muslim newspaper from Bengal was THE COMRADE, of Maulana Muhammad Ali Johar (1878-1931), which started its publication in 1911, from Calcutta. It was shifted to Delhi in 1912. However, it was closed down in 1914 on the outbreak of the World War {1st} (1914-1918) for its blunt anti British stance.

Another Muslim journal was MOSLEM PATRIOT OF MADRAS, which survived only for about a year or so between "1908-1910." Yaqoob and Hameed Hasan two brothers established the paper. Both were connected with Aligarh by virtue of having been educated there and both were already members of the All-India Muslim League as soon as it was founded in 1906. (9)

The newspaper under the name of PUNJABI started its life in early years of the first decade of the 20th century from Lahore. Sheikh Abdul-Qadir (1874-1951) and Abdul-Aziz edited it. The former was closely associated with the Urdu Defence Movement when it started in the united provinces in 1901, and had been founder editor of Urdu monthly MAKHZAN. (10)

ASR-E-JADID, started from Calcutta, in 1918, as an advocate of Hindu-Muslim unity but in 1933 it became the supporter of The Muslim League.

In 1922, the Muslim Outlook appeared from Delhi under the editorship of Col. Majid Malik. The paper was a true supporter of the League in 1946; the Pakistan Times was published from the same city.

The Muslim press of the sub-continent played a vital role in expressing the grievances of the Muslims and at the same time helped in bringing greater awareness and unity with regards the idea of The Muslim nation-hood. However, until the start of 1940, all their efforts on the part of Muslim English press were seen merely as individual efforts of their newspapers. THE DAWN began its publication from Delhi in October 1942, with the investment of Rs: 1.57 lak. The dream about a Muslim press turned into a reality by 1910, the need of The Muslim national press was being felt for a long time ago but more particularly after the birth of the All-India Muslim League. This seems, perhaps to be the reason that syndicate was formed to take over the paper. This was the paper that prominently displayed the activities of The Muslim League.

The annulment of the partition of Bengal (1911) disappointed the Muslims and they realised that their loyalty to The British was not appreciated. This situation developed sense of hatred against the British among the Muslims. The policy of Sir Syed was put aside and Maulana Zafar Ali Khan, Muhammad Ali Johar, Hasrat Mohani and Maulana Abu-ul-Kalam Azad came on the re-birth of militant Journalism. They created new Journalism and forced Britain to accept their arguments. The British rulers, repetedly sent them behind the bars, but they would never withdraw from their mission.

Zamindar: Before 1937, the policy of "The Zamindar" was purely nationalist, and unionist. In the year of 1937, The Zamindar became the spokesman of the Muslim League. It spread the ideology of the League. It struggled successfully to change the policy of The Khaksar Movement that opposed the League. It also played a prominent role in eliminating the differences between the Muslim leaders through its columns. We can understand the causes which forced the Muslims to demand for a separate homeland. (11) The Third Round-Table Conference of 1932 was fully covered by The Zamindar and which represented The Muslim point of view properly.

As a whole the Zamindar created a sense of boldness among the Muslims and made them aware of the Hindus' intrigues. (12)

Ehsan: Ehsan was from the very beginning a spokesman of the League. The main role played by The Ehsan, was that, it encouraged the Muslims. It may be called as the freedom fighter of the Pakistan Movement. The Ehsan interpreted the ideology of the League before the Pakistan Resolution. It created a sense of awareness among the Muslims for a separate state. (13)

Inqalab: This newspaper played a special role to propagate the idea of Pakistan. Its publication began from April 4, 1927. Maulana Ghulam Rasool Mehr and Abdul Majeed Salik was its proprietor. It regularly complied a complete history of Muslims struggle from 1927-1944 in its editorial pages.

The Editor of the Inqalab exposed the hypocrisy of the Hindus- through their editorials. They sincerely supported Sir Iqbal's philosophy of the Ideology of Pakistan. The Allahabad address of Iqbal (1930) got full coverage on its front page.

Its role from 1940 to the establishment of Pakistan is worth noting. In 1942, Raj Gopal the Hindu leader made efforts for Hindu-Muslim unity. The Inqalab supported his efforts. Then Muslim League was divided into two groups in 1924 on the issue of separate electorates. The president of this group was M. A. Jinnah and secretary General was D. M. Kuchloo, while Sir. Shafi and Sir Allama Iqbal were the president and secretary General respectively of the other. The first group was in favour of mixed electorates, while the second supported the separate electorates. The Inqalab was a supporter of the second group. It also played a significant role in their reconciliation (1938).

Nawa-i-Waqt: Mr. Hameed Nizami issued the first edition of Nawa-i-Waqt as fortnightly on March 23, 1940. This also was the day of the Pakistan Resolution. It was started by the orders of M.A Jinnah. He desired that there must be a newspaper from Lahore which should, support the League and the Movement of Pakistan in 1942. It was, then, a weekly and afterwards, was converted into a daily on March 22, 1944. It wrote a lot in favour of The Quaid and The League. "It gave reasonable answers to the propaganda of the Hindu Press. It disclosed the views of Gandhi and made the Muslims aware of the policies of the Congress." (14)

Malik Khizar Hayat, chief minister of The Punjab, did his utmost to curb the newspaper in many ways. For instance he banned the advertisements for the paper. But he couldn't get his objective because Nawa-i-Waqt continued its support to the Muslim League. It is truly said that the League succeeded in general election of 1946 with the help of Nawa-i-Waqt. Many other Newspapers also supported the League in spreading its point of view. The Jang Delhi and The Tanveer from Luckhnow were also in favour of The Muslim league. After the emergence of Pakistan the Jang was transferred from Delhi to Karachi.

These newspapers not only represented the Muslims before the government. But also they spread the League's point of view. They popularised the League among the masses.

In 1919, Muhammad Ali Johar wrote an article in Urdu under the title of MUSLIM POLTICS. Later on this paper was translated into English, Tamil, Gujrati and Burmese languages. In which he tried to show that the All-India Muslim League was a national political organization of the Indian Muslims. M. Ali Johar also published a booklet under the title of MUSLIM LEAGUE AUR US KAY ASOOL. Aziz Mirza also tried to utilize the pages of IDT to propagate the cause of The Muslim League. (15)

Weekly The MANSHOOR, published from Delhi in 1938. Later on, to popularize the Muslim League's point of view, the paper became a daily. Hasan Riaz remained its editor from 1938 to 1947. After the creation of Pakistan the MANSHOOR began to be

publishing from Karachi. The editor Hasan Riaz was an influential Leaguer who was, at the same time, the member of The Muslim League council and its working committee. (16)

The official organ of the Muslim League was DAILY DAWN which published more than hundred articles on the Congress misdeeds against The Muslims "1937-1939." These articles were subsequently published in a book, which was titled as IT SHALL NEVER HAPPEN AGAIN, with a foreword by Qazi Muhammad Ee'sa (1914-1976), a prominent member of Balochistan Muslim League.

It is evident from the foregoing pages that in the 19th century the Hindus were more advanced than The Muslim in almost every sphere of life. That is why; they dominated the Indian press and propagated their cause. On the other hand, the Muslims who were backward in every field of life also remained only followers to establish their press. The policies of some Muslim papers were also pro-Hindus. Thus, there were a few Muslim newspapers which really represented the Indian Muslim's point of view. These pro-league newspapers played their vital role to create political awareness among Indian Muslims. (17)

Thus they accelerate the pace of freedom movement. The Muslim papers both in English and Urdu have performed their share ably, from the social reforms Tehzib-ul-Akhlaq of Sir Syed to the smallest paper or magazine. (18)

In the end, it can be concluded that "1940-1947", the press was deputed to the politics of the sub-continent where two major political parties were fighting for the cause of freedom for their own interests. The newspapers reflected this division. There were three broad categories of press at that time. First was the Anglo-Indian press founded by The British, dedicated to the promotion of the British Raj. It lasted until the British left the sub-continent in 1947. Second was the nationalist press owned by the better-educated Hindus, to promote the political consciousness of prejudiced Hindus. The third was the Muslim Press, which supported the Muslim League and its demand for the partition to bring about an independent Islamic state.

References

1. Ronald-e-wolsely, *Journalism in modern India,* Asia Publication House, Bombay, 1964, P.12.
2. Hunter, W.W., *The Indian Musalmans London,* 1871, p.172.
3. Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India,* Victor Golomiz Ltd., London 1946, P.196.
4. Saleem Ahmed Dr., *the All India Muslim League,* Bahawalpur, 1988, p.120.
5. *Hindustan Review,* Bombay, April 1909, P.531.
6. Aziz Ahmed, *Islamic Modernism in India and Pakistan,* Oxford University Press, London, P.163.
7. *Hindustan Review,* Bombay, April 1909, P.535.

8. The Muslaman, Calcutta, March 28, 1912.
9. Abdus Salam Khurshid, Dr., *Journalism in Pakistan,* Lahore, 1964, p.34.
10. *Hindustan Review,* Bombay, April 1909, P.554.
11. Shah Abu Salman Jahan Puri, *Dr. Maulana Muhammad Ali Aur Unki Sahafat,* Idara Tasneef-o-Tehqiq, Karachi, 1983, P.45.
12. Nazir Hussain Zaidi, *Dr., Maulana Zafar Ali Khan Bahaisiyat Sahafi,* Maktaba-E- Usloob, Karachi, 1985, P.236.
13. San Timoy Ray, *Freedom Movement and Indian Muslims,* P.P.H., New Delhi, 1979, P.51.
14. Shams-ul-Hassan Syed, *Mr.Jinnah,* Karachi, 1976, P.218.
15. Hassan. A. Riaz, *Pakistan Naguzeer Thaa*, Karachi, P.303.
16. Ibid. p.305.
17. *Afkar*, Monthly Karachi, October, 1985, P.79.
18. Jaffery, Rais Ahmed, *Selection from Comrade,* Maktaba-e-Aalia, Lahore, 1958, P.462.

Book Review

*Dr. M. Aslam Ansari**

1. ''کلیاتِ اسد ملتانی'' مرتبہ: سید شوکت علی بخاری

This book, as is apparent by its title, consists of complete works of Asad Multani, a poet of great repute and accomplishments in the early and mid-twentieth century, recognized for his literary acumen, mastery of language and versatility. As a student, Asad Multani had the rare privilege of having a poem of his corrected and improved upon by no less a person that Allama Iqbal. The poem in question was adjudged as the best of all in a poetic symposium. Later, Asad Multani earned great reputation as a poet of meritorious stature. He composed both *ghazals* and poems with equal facility and ease, showing command over Urdu and his knowledge of the art of poetry. He exhibited a great variety of themes and moods in his poems. In 1930s, 40s and 50s he ranked among the great masters of the art of poetry. He exhibited a great variety of themes and moods in his poems. In 1930s, 40s and 50s he ranked among the great masters of the art of poetry, like Bekhud and Sa'il Dehlavi. He rubbed shoulders with poets of the stature of Josh, Hafeez and Jigar. His moral slant brought him closer to Iqbal and his spontaneity and implied humor and social satire made him, to a great extent, akin to Maulana Zafar Ali Khan. He exhibited a great variety of themes and moods in his poems. He also summed up some of the cultural aspects of Multani people in his poetry through which a specific period of the recent past of Multan's cultural history in early 20th century can well be reconstructed.

The works of this major poet were not collected in his lifetime. They were not available to the general readers and research scholars either. All those who tried to collect and compile them were faced with copyright problems. The present work is a compilation of all the available poetic works of Asad Multani scattered over hundreds of magazines, periodicals and newspapers, collected, compiled and edited by Syed Shaukat Ali Bukhari with a long introduction of definite research value. The book consists of 348 pages and includes a detailed bibliography and lists of relevant sources. The book under consideration fulfils all the pre-requisites of a first-rate research work and reflects compiler's efforts to make it a standard work of editing.

2. ''ملتان کے قدیم امام باڑے اور مجالس عزا کی روایت'' از: ڈاکٹر ممتاز کلیانی، اجمل مہار ابن کبر

It is also an in-depth study of a religio-cultural aspect of Multan. The subject matter of the book, though slightly unconventional, is important in its own right. The book under consideration contains the historical background of the tradition of *azadari* in Multan. Authors have established the links of this tradition to the early history of Arabs in Sind and Multan. They have focused on *azadari* of the *Shia* community of

* Ex-Prof. Govt. College, Multan.

Multan as a religious phenomenon with its various ritualistic forms. They have also traced the history of almost all the *Imambargahs* of Multan and studied their architectural significance and religious value. The history of the founder families and present custodians of these *Imambargahs* is also recorded. In this collection, the author's seems to have endeavored to collect oral traditions and documents with great success. The photographs of some of the *Imambargahs* are also included in the book. But the account of *taziadari* in Multan is very brief and occupies a very short space in the book which is equal to only a single page. Similarly the authors do not seem to have done justice to the fine art of *tazia* making in Multan which should have constituted one of the major chapters of the book. On the whole the approach to their subject is sound and research oriented. The book also includes some maps and tables. It consists of about 141 pages.

3. ''تلمبہ تاریخ کے آئینے میں'' از: رائے محمد رفیق خان

It is an in-depth study of Tulambah, an important historical town in the erstwhile Multan Division. The book is informative and seems to be based on research into written and oral traditions regarding this town. But there is lack of method and balance in the research plan. The matter included in the book is not properly divided into respected chapters which, in most cases, seem to overlap. The historical background is rather well researched, but fresh and first hand information which could have been a strong point of the work under consideration is not fully researched and systematized. The book consists of 90 pages. The printing of the book is absolutely not up to the mark.

4. ''وطن آباد قومیں اور ذاتیں'' از: جمشید احمد کمتر احمدانی بلوچ

It is a book on local castes and tribes in which information about hundreds of local castes has been recorded. It is an informative book in as far as the local habitants of Punjab and Sind are concerned, particularly those who reside in the southern parts of Punjab. The author seems to have worked a lot in collecting a bulk of mostly oral traditions and giving them shape and making the book readable. But, unfortunately various castes do not seem to have received an equal amount of author's attention. There seems to be no uniformity of approach or methodology, if there be any, throughout the book which otherwise seems to be the result of a long labor of love. What is more regrettable about this book is that in some cases, which may not be very few in number, the information about some of the castes is incomplete and sketchy. In most of the cases, the author has not had access to the standard works on the local castes. For example, "The Punjab Castes" by Sir Danzil Ibatsin is not consulted even though the book is included in the sources. Some very established and known castes have received very limited space in the book. Moreover, the ethnic areas covered in his book are not well-defined. In short, information about many castes is incomplete and some times flawed. Arguments and etymology of names of the local castes is not sound, though, on the whole, the work is rather commendable. It consists of 300 pages.

الإمتاع والمؤانسة لأبي حَيَّانِ التَّوْحِيدِيِّ

الدكتور كمال جبري أمين عبهري*

ABSTRACT

This research studies the: " Book of Entertainment and "مؤانسة" and the character of its author " The paper studies the book contents in order to highlight its scientific values also it represents a study of Al-Twhidis character, his style of writing and treatment of the subject.

The book deals with many issues in the fields of philosophy, logic, rhetoric linguistics, politics, ethics, Al-Hadeeth literature, lamguage, nature and animal life.

Also it analyzes the character of the philosophers, and writers of his time. In addition to all that, it studies the traditions and habits of his age.

The topics of the books cover forty nights. They were discussed in IBN AL-Areth sallons (hall room).

Every night, Ibn Al-Areth used to give a number of cases, either improvised of written ones, in order to study and review or to give him the chance to revert to his instructors (sheikhs).

The value of the book is shown evidently in its methodology and in its way of dealing with various issues.

The book is unique in its treatment of the intellectual attitudes of the group named: " Akhwan Al-Safa" also the debate held in Baghdad between the well known scholar (from the Mu`tazela group) Abu Sa`d Al-Sirafy, and the Christian pragmatist Beshr Bin Younis, concerning the comparison between the Greek logic and Arabic Grammar which represents the intellectual crises between: Al-Mu`tazela group and Ahl Al-Buda.

رئيس قسم اللغة العربية كلية أصول الدين الجامعية- جامعة البلقاء التطبيقية عمان- الأردن

بَدَأَتْ صِلَتِي بأبي حَيَّانِ التَّوْحِيدِيِّ – لأَوَّلِ مَرَّةٍ – منذُ فَتْرَةٍ قَرِيبَةٍ، ومَبْعَثُ هَذِه الصِّلَةِ أَنَّ صَديقاً لي قد طَلَبَ إِليَّ أَنْ أكتبَ بحثاً مُتَواضِعاً عن كِتَابٍ مَشْهُورٍ، هو كتابُ " الإِمْتَاعِ والمُؤَانَسَةِ " للتَّوْحِيدِيِّ هذا، و كنتُ قبلَ ذلكَ، لا أَكَادُ أَعْرِفُ عن صَاحِب هذا الكتَابِ شَيئاً. وربما كانَتْ هَذهِ المعرفةُ لا تَعْنِينِي في كثيرٍ أو قَليلٍ، بل كنتُ أظنُّ أَنَّ التوحيديَّ، هو أَبو حيَّان الأَندلسيّ النحويُّ المفسِّرُ، صَاحِبُ كِتَابِ " البَحرِ المُحيطِ " في تَفْسِيرِ القُرْآنِ، الذي عَلا ذِكْرهُ، وشَاعَ أَمْرُهُ في القَرْنِ الثَّامنِ الهِجْرِيِّ.

وحيَن فَزِعْتُ إِلى المصَادِرِ التي عَنِيَتْ بأَمرِ التوحيديِّ، أَسْتَنْفِرُها بَحثاً عن مَعالِمِ شَخْصِيَّتِهِ، واسْتِقْرَاءً لِسِيرَةِ حَياتِهِ، تَبيَّنَ لي أَنَّ التوحيديَّ رجلٌ آخرُ مختلفٌ تماماً عن الأَندلسيِّ في كُلِّ شيءٍ، مختلفٌ عنه في العِلْمِ والثَّقَافَةِ، وفي السُّلُوكِ والسِّيرَةِ، وفي طِرَازِ التَّفْكيرِ، ومختلفٌ عنه أَيضاً في النَّظْرَةِ إلى الأَشْيَاءِ التي تُحِيطُ به، وفي النَّظْرَةِ إلى الرجالِ الذينَ يَتَّصِلُونَ بهِ أَو يَتَّصِلُ بِهِمْ.

وقد دفعتني شخصيّة التوحيديّ – التي بدت لي غريبة – إلى النظر و الدراسة و الفكر، وأغرتني بتعقّب سيرته، واستقراء واقع شخصيته، وكشف أهوائه وميولهِ، وتأمّل طريقته في التفكيرِ، فوجدت نفسي – دفعة واحدة – بإزاءِ رجل مفكّرٍ، له طابعه المتميّز في التفكيرِ، ومذهبه المتفرّد في فلسفة الحياةِ، وفي الحديثِ، وفي تناولِ الموضوعاتِ، وفي أسلوبِ معالجتِها.

وانْطلقتُ أبحثُ عن كتابِ " الإمتاعِ والمُؤَانَسةِ " في المكتبات العامَّة و الخاصَّةِ، و حينَ وقعَ بين يديَّ، طفقتُ أُقَلِّبُ صَفَحاتِهِ تَقْلِيباً سَرِيعاً في أوَّلِ الأمْرِ، ثُمَّ بَدا ليْ، أَنَّ الكِتَابَ جَدِيْرٌ بالدِّرَاسَةِ وإمعانِ النَّظَرِ في موضوعاتِهِ ومَسَائِلِهِ، وفي أُسْلُوبِ تَنَاوُلِهِ لهذهِ الموضُوعَاتِ والمَسَائِلِ، ووَجَدْتُ فيهِ صورةً واضِحَةَ الأبعادِ لروحِ العصرِ الذي عاشَ فيهِ مُصَنِّفُهُ، ولرجالِ ذلِكَ العَصْرِ من ذوِي النُّفُوذِ والمُفَكِّرِينَ والعلماءِ وغيرهم، ولواقعِ المجتمعِ ووَضْعِهِ الاقتصاديِّ، وما إلى ذلك، فعرفتُ – حينئذٍ – أَنَّ صديقي هذا كانَ على حقٍ حينَما نَدَبَني لِدِراسَةِ هذا الكِتابِ، وكَشْفِ خَبَايَاهُ وفَلسَفَتِهِ واتِّجَاهَاتِهِ.

على أن اطلاعي على كتاب: " الإمتاع والمؤانسة " قد ساقني سوقا رفيقا إلى البحث عن غيره من مصنفات التوحيدي، وحملني على النظر فيها، فوجدت أن لها مذاقا أدبيا خاصا. وقد أثار ذلك في نفسي رغبة جامحة إلى البحث، وميلا شديدا إلى الدراسة، لأنني أصبحت معنياً بصاحب الكتاب في كل شيء، وراغبا في كشف واقعه ومستوره، وفي سبر أغوار نفسيته وعقليته.

ومهما يكن من أمر التوحيدي، فإن أدبه قد شد إليه أنظار الدارسين المحدثين، فعنوا بأمره عناية ظاهرة، وأجهدوا أنفسهم في الوقوف على نمط حياة التوحيدي بمزيد من الدقة والتفصيل، فأعياهم البحث والتنقيب، ووجدوا أبواب بعض جوانب حياته موصدة، فلم يستطيعوا أن يتبينوا معالمها، ولكنهم – مع ذلك – نجحوا في التعريف به، وفي إبراز ملامح أدبه وفنه، والكشف عن بعض مزاياه، والتنبيه على مواطن الألم والمعاناة في حياته.

وحظي كتاب "الإمتاع والمؤانسة" بعناية نفر من الأدباء والنقاد والباحثين، فتناولوه بالدراسة والنقد والتحقيق، وحملوا أنفسهم على معرفة حياة مصنفه وفلسفته ونظرته إلى الحياة، مما أتاح لي أن أجني فائدة لا تنكر من حصيلة جهودهم وآرائهم، ويسر لي سبل التناول والدراسة، وجعلني أقف على هذا الكتاب وقفة متأنية، وأكشف عن ظروف تأليفه، وأعرض بعض موضوعاته، وأظهر قيمته الأدبية وملامحه الفنية، وأشد النظر إلى مدى تأثره بغيره من المصنفات التي جاءت قبله، وما شاكل ذلك من المسائل والقضايا.

حياة التوحيدي ونشأته

أسمه علي بن محمد بن العباس ، وكنيته أبو حيان ، والتوحيدي أبوه ، الذي كان تاجراً متنقلاً يبيع نوعاً من التمر يسمى " التوحيد" فنسب إليه حتى شهر به ، وأصبح علماً عليه .

وبدا لي في أثناء النظر في طائفة من المصادر والمراجع التي أرَّخَتْ للعصر العباسيّ، أن حياة التوحيدي، ونشأته يلفُّها ستار كثيف من الغموض ، وأنه قد لحق بهذه الحياة شائبة من التعتيم، حتى بات من العسير على الباحث المدقق أن يتبيَّنَ معالمها و أبعادها تبيُّناً جليَّاً. ذلك أنَّ العلماء الذين عنوا بسيرته قد اختلفوا في أصله ونشأته، فمنهم من زعم أنَّه فارسي من أصلٍ شيرازي أو نيسابوري أو أوسطي، ومنهم من نصّ على أنه عربي صميم، ولد في بغداد حوالي سنة : 310هـ، ونشأ بها لأبوين فقيرين، ثم وفد – بعد ذلك إلى شيراز، ومنهم من ذكر أنه كان من أولئك الموالي الذين اختلطت فيهم الدماء والعناصر، فكونت مزيجا غريبا وكان يشعر بوشيجة قربى مع الغرباء والأفاقين. وما هذا إلا لشعوره بأنه واحد منهم ، إذ كان يرتد إليهم مهما زجره عن ذلك زاجر من كبار القوم [1]

وأخبار طفولته وعلاقته بأسرتهِ، وصلتهِ بإخوته وذويه بقيت في ذمة الغيب، إذ لا نكاد نعثر على مصدر واحد ينقل إلينا ما يشفي الغليل من أنباء سيرته، ذلك أن الرجل قد خسر كل شيء في جاري سنيّ عمره، فعاش حياة طويلة مليئة بالشقاء والحرمان، ومنعه شعوره بالنقص من الخوض فيها، فلاذ بالصمت الذي كان ابلغ من كل كلام في كشف المخبوء من آمره [2]

فلم نعثر في سائر كتبه على بصيص من تاريخ حياته وجذوره وأصوله وذهبت ألتمس أسبابا ذلك وأتساءل في نفسي أذلك مرتبط بالتوحيدي وعلاقته بغيره من الناس في عصره؟ أم هو متصل بمصنّفي كتب الطبقات والسير؟ أم يكمن هنالك سبب مهم قد صرف المؤرخين والرواة عن العناية بأمر الرجل، فتخففوا – لذلك- من ذكر أخباره؟ وقد عوّدنا مؤرخو سير الرجال أن يزهدوا بأخبار أولئك الذين يغمز جانبهم كغماز التين، ويطعن فيهم طعن معيب، وتنالهم ألسنة خصومهم وغير خصومهم، إذا يغدو أمر الاهتمام بهم سبة ونقيصة. يدل على ذلك قول ياقوت[3] : " أن

أحدا لم يذكره في كتاب ، ولا دمجه في خطاب " وقول زكي مبارك : [4] "...لا تسألني متى ولد ، ولا أين ولد ، فذلك رجل نشأ في بيئة خاملة، لم تكن تطمع في مجد حتى تقيد تاريخ ميلاده ".

وتلقّى هذا الرجل علومه على أيدي أساتيذ كبار[5]، ولازم بعض علماء المعتزلة وتأثر بأفكارهم وقرأ طائفة من مصنفاتهم، وخاضَ في الجدل والنقاش كما خاضوا ، وطغت عليه النزعة الموسوعية حتى قال فيه ياقوت : [6] " إنه فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة ،ومحقق المتكلمين ،ومتكلم المحققين، إمام البلغاء .... فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة ...".

وذكروا أنه كان يمتهن – على كره منه – حرفة الورقة ، وهي مهنة شاقة كان يشتغل بها الفلاسفة والأدباء إذا افتقروا ولم يجدوا لديهم ما يقتاتون به، فكان يطلق عليها " حرفة الشؤم "[7] . وقد جاء في معجم الأدباء أن أبا حيان كان يقول: [8] "...لقد استولى عليّ الحرف – يعني قلة الحظ، وتمكن مني نكد الزمان إلى الحد الذي لا استرزق، مع صحّة نقلي وتقييد خطّي، وتزويق نسخي، وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل ما يسترزق البليد الذي ينسخ النّسخ، ويمسخ الأصل والفرع ".

وامتدَّ به العمر حتى نيف على المائة، فأتاح له هذا الامتداد وقتاً كافياً للقراءة والاطلاع والكتابة والتأليف حتى بلغ وزن المداد الذي أنفقه في إعداد تصانيفه أربعمائة رطل[9] ولهذا يقول فيه آدم متز: [10] " إنه لم يكتب في النثر العربي بعد أبي حيان ما هو أسهل أقوى وأشد تعبيرا عن شخصية صاحبه مما كتب أبو حيان " ويذهب الكيلاني[11] إلى أن التوحيدي كان يحتلّ مكاناً بارزاً في تاريخ النثر الفني العربي، ويضعه في صف الجاحظ الذي كان له تأثيراً كبيراً في توجيه حياة أبي حيان في المجالين: الفكري والأدبي، ويستدل على صحة مذهبه بأن الرجلين يتشابَهان في أسلوب التناول، وفي طريقة التأليف.

كتاب الإمتاع والمؤانسة وقيمته الأدبية

إن لهذا الكتاب من عنوانه نصيباً كبيراً وهو من أكبر الكتب التي صنّفت في القرن الرابع الهجري الذي ازدهرت فيه الكتابة وكثر التأليف. وهو كتاب كفيل بإمتاع قارئه بما يحتوي من علم مؤنس، وأدب ممتع، وفكاهة تصحب الروح فتتنأى بها – لو هنيهات – عن ضغوط الأيام وهمومها وأثقالها، وتريح النفس – ولو إلى حين – من أكدارها وهواجسها ومتاعبها.

وكان العصر الذي صدر فيه عصر ندوات وجلسات تعقد في قصور الأمراء ومجالس الوزراء، وتضمُّ ثلَّةً من أعلام الأدب والشعر والفلسفة وغيرها. ويعدُّ نسيج وحدة بين كتب المجالس والندوات التي عاصرته في التأليف، إذ يكشف عن كثير من الموضوعات الاجتماعية والسياسية والدينية والأخلاقية، ويحلّل سلوك طائفة من الشخصيات التي كانت لامعة في ذلك العصر.

قال ابن منظور في لسان العرب: [12] " مَتُعَ: جادَ وظَرُفَ، والماتِعُ من كلِّ شيءٍ: البالغ في الجودة الغاية في بابه، والمتاع: كل ما ينتفع به من عروض الدنيا قليلها وكثيرها، وأمتع الله فلانا بفلان إمتاعا: أبقاه ليستمتع به فيما يحب من الانتفاع به والسُّرور بمكانه، أمتعه الله بكذا ومتعه، بمعنى، ويقال: أمتعك الله بطول العمر".

وقال في مادة/أَنِسَ[13]: الأَنَسُ: خلاف الوحشة، وهو مصدر قولك: أَنِستُ به – بالكسر – أَنَساً وأَنَسَةً، والأَنَسُ والأُنْسُ: الطمأنينة، والإيناسُ والتَّأنِيسُ خلاف الإيحاشِ.

وكانت العرب القدماء تسمّي يوم الخميس "مؤنساً " لأنهم كانوا يميلون فيه إلى الملاذّ. وجاريةٌ آنسةٌ: إذا كانت طيّبة الحديث، طيبة النَّفس، تحبُّ قربك وحديثك، وجمعها: آنسات وأوانس.

وحين تخيّر أبو حيان هذين اللفظين جميعا اسما لكتابه، وعنوانا له فإنما قصد إلى ذلك قصداً، لأن محتوى الكتاب بموضوعاته ومسائله، وبأسلوبه المتميز، من شأنه أن يمتع القارئ وينفعه، ويدخل السرور والاطمئنان إلى نفسه، ويزيل ما علق في شعاب هذه النفس من وحشةٍ، وما خالطها من حزنٍ، وما استبدّ بِها من أسى، وما عبث بها من كدرٍ، وأن يتحفها بما يلذُّ لها من طيّب الحديث، وعذب الكلامِ.

ويقع كتاب "الإمتاع المؤانسة" في ثلاثة أجزاء، صدرت في السنوات: 1939م، 1942م، 1944م على التوالي، وقام بتحقيقه الأستاذان: أحمد أمين وأحمد الزين، وبذلا في تحقيقه ومراجعته وتصحيحه جهداً ظاهراً، فجاء التّصحيف والتّحريف فيه على أضيق نطاق[14].

وقد صدّر أحمد أمين كتاب "الإمتاع والمؤانسة" بمقدمةٍ، ذكر فيها الأسباب والدوافع التي حملت أبا حيَّان على تصنيفه فقال: [15] " إنَّ أبا الوفاء المهندس كان صديقاً لأبي حيَّان وللوزير أبي عبد الله ابن العارض، فقرَّب أبو الوفاء أبا حيَّان من الوزير، ووصله به، ومدحه عنده، حتى جعل الوزير أبا حيَّان من سمَّارِهِ، فسامره سبعاً وثلاثينَ ليلةً، كان يحادثه فيها، ويطرح الوزير عليه أسئلةً في مسائلَ مختلفةٍ، فيجيب عنها أبو حيَّان. ثمَّ طلب أبو الوفاء من أبي حيَّان أن يقصَّ عليهِ كلَّ ما دارَ بينهُ وبينَ الوزيرِ من حديثٍ، وذكَّرَهُ بنعمتهِ عليه في وصله بالوزير.. فأجاب أبو حيَّان طَلَبَ أبي الوفاء، ونزل على حكمه، وفضَّل أن يدوِّنَ ذلك في كتاب يشتملُ على كلِّ ما دار بينه وبين الوزير.. فكان من ذلك كتاب الإمتاع والمؤانسةِ."

ويميلُ أحمد أمين إلى التَّرجيح بأنَّ أبا عبد الله بن العارض الذي اتَّصَل به أبو حَيَّانَ وسامرهُ بهذه الأحاديثِ، إنما هو أبو عبد الله، الحسينُ بن أحمد بن سَعْدَانَ – وزير صَمْصام الدولة البويهيّ – وهو نفسه الذي طلب إلى التَّوحيديّ أَن يصنّف له كتاب " الصَّداقة والصَّديق " قبل أن يتولى أمر الوزارة.

ومن يمعن النَّظَرَ في الكتابِ يستدلَّ على أنَّ أبا حيَّان كان ذا ثقافةٍ واسعةٍ، توفَّرت له من خلال اطّلاعهِ الغزيرِ، وقراءاتهِ الكثيرةِ، فالكتاب سفرٌ كبيرٌ يشتمل على مسائل متنوعةٍ من كلِّ علمٍ وفَنٍّ، فَفيه الأدب والفلسفة والحيوان والأخلاق، وفيه

موضوعات عن الطَّبيعة والمنطقِ وعلمِ الكلامِ والسياسةِ، والتفسيرِ والحديثِ، واللغةِ والبلاغةِ، والفكاهةِ والمجونِ، وفيه تحليلٌ دقيق لشخصيَّاتِ فلاسفةِ العصرِ وعلمائِهِ وأدبائِهِ، وفيه أحاديثُ عن العاداتِ والتَّقاليدِ وأحاديثِ المجالسِ.

ويغصُّ كتاب: " الإمتاع والمؤانسةِ " بالموضوعات الفلسفيَّةِ والمنطقيَّةِ التي تأثَّرَ فيها التَّوحيديُّ بالواقعِ المعروفِ في عصرهِ، حيث ظهرت طائفةٌ من الفلاسفةِ المسلمينَ، ومن هذه الموضوعاتِ مثلاً: التوحيد، والفرق بين النَّفسِ والرُّوحِ، والعلاقة بين الحسِّ والعقلِ، وتحديد معاني الطَّبيعة، وآراء الفلاسفةِ والمتكلِّمينَ في صلة الفلسفة بالشَّريعةِ، والعقل، والإنسان، والفعل، والانفعال، وما شاكل ذلك.

وترقُدُ إلى جانب هذه الموضوعات الفلسفيَّةِ موضوعاتٌ أخرى في فنونٍ شتَّى، من مثل المفاضلةِ بين البلاغةِ والحسابِ، وبين النَّثر والنَّظمِ، وأحاديثُ طويلةٌ عن الحيوانِ وغرائبهِ، ومسائلُ في النباتِ والمعادنِ، وطائفةٌ من النَّوادرِ عن الطُّفيليِّينَ والبخلاءِ، وأقوالٌ متنوعةٌ في الغناءِ والطَّربِ، وبعضُ الحِكَمِ العربيَّةِ وغيرِ العربيَّةِ، وفكاهاتٌ ماجنةٌ وغير ماجنةٍ، وغير ذلك كثيرٌ.

ولعلَّ هذا الحشدَ الكبيرَ من مسائلِ العلمِ والثَّقافةِ، هو الذي حمل القفطيَّ على أن يقولَ فيه: [16] "هو كتابٌ ممتعٌ على الحقيقةِ لمن له مشاركةٌ في فنونِ العلمِ، فأنَّهُ خاض كلَّ بحرٍ، وغاص كلَّ لُجَّةً، وما أحسنَ ما رأيتُهُ على ظهرِ نسخةٍ من كتابِ الإمتاعِ، بخطِّ بعضِ أهلِ جزيرةِ صقليةَ وهو: ابتدأ أبو حيَّان كتابهُ صوفيًّاً، وتوسَّطَهُ محدِّثًا، وختمهُ سائلاً ملحفاً."

وتوزَّعت موضوعات "الإمتاعِ" ومسائله على أربعين ليلةً، وهو بهذا قريب الشَّبهِ بكتابِ " ألف ليلةٍ وليلةٍ" ولكنَّه – من ناحيةٍ أخرى – يخالفهُ في المنهجِ، وفي أسلوبِ التَّناولِ، ذلك أنَّ ليالي " الإمتاعِ والمؤانسةِ " تتناولُ أفكاراً واقعيةً، وتصطبغ بصبغةٍ عقليَّة، وتمتعُ القارئَ بالفكر والفنِّ والأدبِ والفلسفةِ، وتنقل إليه صوراً حيَّةً من حياةِ المفكِّرينَ، وأخبارِ العلماءِ والأصدقاءِ والخصومِ وذوي السّلطانِ وغيرهم، ثمَّ تجدُها تعني بالحقائقِ كما تُرَى في الطَّبيعةِ دون إغراقٍ في الخيالِ. أمَّا موضوعاتُ " ألفِ ليلةٍ وليلةٍ " فإنَّهَا قد حيكت بأسلوبٍ قَصصيٍّ، وعَنِيَتْ بتصويرِ الحياةِ الشعبيَّةِ بلهوها وحبِّها وغرامِها وفِتنتِها، ولهذا، فإنَّ الخيالَ قد لعبَ فيها دوراً رائداً، كما أنَّها تعتمد على المبالغةِ، واصطناعِ المواقفِ المثيرةِ، وتُحكَى للتسليةِ والترويحِ عن النفسِ.

وكانت موضوعاتُ كتابِ: "الإمتاعِ والمؤانسةِ " ومسائلهُ تثارُ في منتدى ابن العارضِ الذي كان بمثابةِ حلقةٍ علميةٍ ممتازةٍ، يتردَّدُ عليها رؤوسُ الأدبِ والفلسفةِ، وشيوخُ العلمِ والمعرفةِ من أمثال: ابن زرعةَ الفيلسوفِ النَّصرانيِّ، ومسكريهِ صاحبُ كتابِ: "تهذيب الأخلاق" وكتاب: "تجارب الأمم"، وأبي عبيدٍ الخطيب الكاتبِ، وزيد بن رفاعةَ، وأبي سعدٍ بَهرام بن أردَشِيرَ، وأبي حيَّان التَّوحيديِّ، وأبي الوفاءَ المهندسِ، وأضرابِهِم[17]

واعتادَ ابنُ العارضِ على أَنْ يتذاكرَ مع أمثالِ هؤلاءِ العلماءِ في مسائلَ شَتَّى مِنَ العلمِ والمعرفةِ فلم تكن المساجلاتُ تَخْلو من الاستطرادِ وتدعى الخواطرِ، وكادَ يخصُّ

أبا حيَّان في كلِّ ليلةٍ يتمُّ فيها اللقاءُ بطائفةٍ من المسائِلِ الأدبيَّةِ واللُّغويَّةِ والفلسفيَّةِ والعلميَّةِ والعقليَّةِ والمنطقيَّةِ، وما إلى ذلكَ، وتكون – في الغالبِ – مرتجلةً، أو مِمَّا يَسنَحُ به خاطرُ الوزيرِ، ويتردَّدُ في نفسهِ، وقد تكون عفوَ الخاطرِ.

وكانَ على أبي حيَّان أنْ يرتجلَ الإجابةَ ارتجالاً، وأنْ يخوضَ في المسألةِ المطروحةِ دونَ إعدادٍ سابقٍ، كما طلب إليه ذاتَ ليلةٍ أن يفاضل بين العرب والعجمِ، مِمَّا حَملهُ على أنْ يبسطَ الحديثَ عن قضايا الحضاراتِ القديمةِ، والفلسفةِ التاريخيَّةِ. ودعاهُ في ليلةٍ أخرى إلى تناولِ مسألةِ الجبرِ و الاختيارِ، أو حريَّةِ الإرادةِ كما يسمِّيها المَناطِقَة، وفي ليلةٍ عن المحبَّةِ والشَّهوَةِ، وفي أُخرى عن الحِسَابِ والبلاغةِ، ثمَّ عن النَّظمِ والنَّثْرِ، وما شاكَل ذلكَ من مسائِلَ [18].

وقد يرغبُ الوزيرُ في أن يقومَ أبو حيَّان بِجَمْعِ أشْيَاءَ كانَ يَسمَعُها من أهلِ العلمِ والأدبِ لتكونَ موضعَ مناقشةٍ وتعليقٍ. وربَّما يطلبُ إليه أن يفتَتِح الحديث بما يراه من موضوعاتٍ وجيهةٍ، أو يدفعَ إليه رقعةً تتضمَّنُ مسالةً أو مسائِلَ تستدعي التفكيرَ وإعمالَ النَّظَرِ، ليُتيحَ لهُ أنْ يرجعَ إلى بعضِ شيوخهِ، كأبي سعيدٍ السيرافيِّ، وأبي سليمان المنطقيّ، وغيرهما، ليستطلِعَ آراءهمْ في المسألةِ المطروحةِ على بساطِ البحثِ[19] ، لِتَعمَّ الفائدةُ، وينتفعَ بِها الحاضرونَ جميعاً.

وكانَ الوزيرُ يحرصُ على أنْ يختتمَ هذا المجلسُ العلميُّ بطرفةٍ من الطَّرائفِ، أو بِمُلحةٍ من الملحِ، يسمِّيها – في الغالب – "مُلحةَ الوداعِ"، فكانَ يسألُ أبا حيَّان أن يأتيه بحكمةٍ مأثورةٍ، أو عظةٍ خُلُقيةٍ، أو نادرةٍ لطيفةٍ، أو أحدوثةٍ طريفةٍ، أو أبياتٍ شعريَّةٍ،سائرةٍ، ثمَّ ينفَضُّ السَّامِرُ.

وذكرَ أبو حيَّان أنَّهُ كان يرسلُ هذه الأحاديثَ إلى صديقهِ أبي الوفاءِ المهندسِ الذي وصلهُ بالوزيرِ، بعد أن " يُزَبرجَ كثيراً منها بناصعِ اللَّفظِ، ويشرح الغامضَ، ويصلَ المحذوفَ، ويتمَّ المنقوصَ[20] ، دون " أن ينظم معنىً بالتَّحريفِ، أو يميلَ فيه إلى التحويرِ "[21].

وكانَ تصرُّف التَّوحيديِّ هذا سبَبَاً مباشراً في شكِّ الأستاذِ أحمد أمين في أمانتهِ العلميَّةِ وفي نزاهتهِ، فظنَّ أنَّ أبا حيَّان قد تزيَّدَ في بعض هذه الأحاديثِ، وأدخل عليها أشياء غريبةً لم يجر بحثها في مجلس الوزيرِ، ثمَّ أسرَّ إلى صديقه أبي الوفاءِ أن يكتمها عليه حتى لا تقع بين يدي الوزيرِ، ودلَّلَ على صحَّة رأيه برسالةِ السقيفةِ التي وضعها أبو حيَّان على لساني: أبي بكرٍ وعمر – رضي الله عنهما – وضعاً، دون أنْ يصدرَ منهما كثيرٌ مِمَّا نسب إليهما.

وحاولَ الكيلاني [22] أن يدفعَ الشَّكَّ الذي ساورَ نفسَ أحمد أمين، وسوَّغ سلوكَ أبي حيَّان هذا فجعلهُ مرتبطاً بأمرِ المنافسينَ والحاسدينَ الذين يكيدونَ له، ويخوضونَ فيهِ، فهو حينَ فعل ذلك، إنما خافَ على نفسهِ من مزاحمةِ هؤلاءِ جميعاً، على المكانةِ المرموقةِ التي حظيَ بها لدى الوزيرِ، واستَشهَدَ على صدقِ تسويغِه، بقول التَّوحيديِّ نفسهِ: "... لأنَّ البليَّة مضاعفةٌ من جهةِ النُّظراءِ في الصناعةِ، وللحسدِ ثورانٌ في

نفوسِ هذه الجماعة، وقلَّ من يجهدُ جهدهُ في التَّقربِ إلى رئيسٍ أو وزيرٍ، إلا جدَّ في إبعادِهِ من مرامِهِ كلَّ صغيرٍ وكبيرٍ .. ".

على أنَّ من يمعنُ النَّظرَ في قولِ التَّوحيديِّ يتبين لهُ أنَّ الزَّبرَجة بناصِع اللَّفظِ، وشرح الغامضِ ووصل المحذوفِ، وإتمامَ المنقوص، كلُّ ذلكَ يعني أنَّ الرجلَ قد صرفَ همَّهُ – كلَّ همَّهُ – إلى النَّظرِ في الصياغةِ، فأخذ موضوعاتِهِ بالتَّنْسيقِ والتَّرتيبِ والتَّبويبِ، وسلامَةِ العبارةِ وصحَّتِها، فأصلحَ ما وقعَ فيها من خطأ، وأتمَّ ما ألَمَّ بِهَا من نقص، حتى اطمأنَّ إلى أنها أمْسَتْ مُحكَمةُ الربطِ والنسجِ، وكان في الوقتِ نفسهِ، يحافظُ علَى الفكرةِ العامةِ للمسالةِ التي يعالِجُهَا، وعلى العناصرِ التي تَنتَظِمُ هذه الفكرةَ دونَ أنْ يتناولها بالتَّحريفِ والتَّحويرِ، وهذا مسلكٌ تَتَطلَّبُهُ منهجيَّةُ الكتابةِ، ولا عيبَ فيه. ومهما يكنْ من أمر أبي حيان وأمرِ الاختلافِ فيهِ، فإنَّ كتابَ: " الإمتاعِ والمؤانسةِ " يعتبرُ – بحَقٍ – من أبرزِ مُصَنَّفاتِ التَّوحيديِّ، ويُعَدُّ – إلى جَانب هذا – أكثَرها نفعاً وإمتاعاً، وأجلَّها خطراً، ويَنْظُر إليه الأُدَباءُ والنقادُ على أنَّهُ مصدرٌ ذو قيمةٍ كبيرةٍ في الكشفِ عن أدبِ أبي حيان، وعن طرازِ تفكيرِهِ، وعقْليَّتِهِ الموسوعيَّةِ، من جهةٍ، وأنَّهُ يُمِيطُ اللِّثَامَ عن الجوانبِ الفكريةِ و الثَّقافيةِ والاجتماعية في العراق، في النصفِ الثاني من القرنِ الرابعِ الهجريِّ من جهة أخرى.

وتبرزُ أهميَّةُ الكتابِ في منهجِ التَّناولِ والبحثِ، فهو كتابٌ يعني بنقلِ الواقعِ ودراستهِ، والتَّعقيبِ عليه تعقيباً نقدياً، كَتِلكَ الأحداثِ التي جرتْ في بغدادَ، أو تلك التي وصفَ فيها ما رأى وما سَمِعَ في الأَوسَاطِ العلميَّةِ والسِّيَاسِيَّةِ والفكريَّةِ التي لازَمَها وشهدَ أحداثَها، أو تلك التي انتقدَ فيها معاصريهِ من العلماءِ وذوي الجَاهِ والسُّلطانِ انتقاداً التَزَمَ فيهِ أبعدَ حدودِ الصَّرَاحةِ بعدَ إزَالةِ قيودِ الكلفةِ بينَه وبينَ الوزير ابنِ العَارضِ. وهذه الصَّراحَةُ نفسُها هي التي حملتهُ على أن يرجو صَديقَهُ أبا الوفاءِ أن يكتمَ أمرَ مثلِ هذه الأحاديثِ عن آذانِ العَيَّابينَ، وأن يُبقيها بعيدةً عن عيونِ المفسدينَ بعدَ أن أحَسَّ بِشَيءٍ من الحرجِ والقلقِ والتَّخَوُّفِ.

يضافُ إلى ذلك أنَّ كتابَ " الإمتاعِ " هذا، قد تَفرَّدَ في أنَّه يشتملُ على وثِقَتيْنِ علميَّتَيْنِ هامَّتينِ : [23]

- **أولاهما**: ذلكَ النصُّ تَحدَّث فيهِ عن " إخوانِ الصَّفا "، فأعطى فكرةً واضحةً عن هذهِ الجمعيَّةِ السّريَّةِ أو الكتلةِ الفكريَّةِ، فَغَدا مصدراً يصدر عنه كلُّ من همَّ بالكتابةِ عن إخوانِ الصَّفا، من أمثالِ القفطيّ وابن العِبريّ وغيرِهِمَا.
- **<u>والثانيةُ:</u>** وصفُ المناظرةِ العلميَّةِ التي عقدَتْ في بغدادَ بين العالمِ النَّحَويِّ أبي سعيدٍ السِيرَافيّ ومَتَّى ابن يُونُسَ المنطقيّ، وكانَ موضوعُها: المفاضلةُ بينَ المنطِقِ اليُونَانيّ والنحوِ العَرَبيّ، وتُصَوِّرُ لنا تِلكَ المناظرةُ الممتعةُ التي تمَّتْ بِحُضورِ الوزيرِ ابنِ الفُرَاتِ، قِصَّةَ الصِّرَاعِ الفكريّ الذي نشبَ بينَ النحويّينَ والمَنَاطِقَةِ.
- **<u>أسلوبه:</u>**

ويتميَّز أسلوب التَّوحيديّ في كِتابِ " الإمتاعِ " بسهولةِ العبارة، وجزالةِ اللَّفظِ، والتَّوفِيقِ بينَ اللَّفظِ والمعنى، ويَتَّسِم بأشياءَ أخرى كالإطالةِ والإطنابِ في تصويرِ

الفكرةِ، والإكثارِ من الازْدِواجِ بينَ العباراتِ لإصابةِ النَّغَمِ المُوسيقيّ، والغوصِ في صميمِ الفكرةِ والتَّعمُّقِ فيها لسبرِ غَوْرِ الموضوعاتِ التي يتناولُها بالدِّراسة والبحثِ، وقد بيَّنا أنَّه قد تأثَّر بأسلوبِ الجاحظِ تأثراً بعيدَ المدَى، فكانَ منَ الطَّبيعيّ أن يسيَر على نهجهِ في تناوُلِ الفكرةِ، وأن يذهبَ مذهبَهُ في معالجتِهِ لها، وأن يحذوَ حذوَهُ في الاهتمامِ بالإسهابِ والإطنابِ.

وفي سبيلِ أن يتَّضِحَ لنا أسلوبُ أبي حيَّان في كتابِ "الإمتاعِ والمؤانسةِ" على حقيقتِهِ، يَنْبَغِي لنا أن نبسُطَ بين يدي هذا البحثِ طائفةً من الموضوعاتِ التي تَحَدَّثَ فيها، فذلكَ – ولا شكَّ – يَجْعلنَا على بَيِّنَةٍ من أمرِ أسلوبِهِ، وعلى صِلَةٍ وثيقةٍ بثقافَتِهِ، وبِنَمَطِ تفكيرِهِ، وبأبعادِ شخْصِيَّتِهِ الأدبيةِ، من ذلكَ مثلاً:

ما يرويهِ من أنَّ ابنَ العارضِ سألَهُ يوماً عن معنى قولِه تعالى[24]: "... هو الأوَّلُ والآخرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ ..." وَهُو سؤالٌ يدخلُ في صلبِ العقيدةِ، فكانَت إجابَتُهُ: "إنَّ الإشارةَ في " الأوَّلُ " إلى ما بدَأَ اللهُ بهِ منَ الإبداعِ والتصويرِ، والإبرازِ والتكوينِ، والإشارةَ في " الآخرُ " إلى المصيرِ إليهِ في العاقبةِ، على ما يجبُ في الحكمةِ من الإنشاءِ و التَّصريفِ، والإنعامِ والتعريفِ، والهدايةِ والتوقيفِ.

وقد بانَ بالاعتبارِ الصَّحيحِ أنَّهُ – عزَّ وَ جَلَّ – لمَّا كانَ محجَّباً عن الأبصارِ، ظهرتْ آثارهُ في صفحاتِ العالمِ وأجزائِهِ، وحواشيهِ وأثنائِهِ، حتى يكونَ لسانُ الآثارِ داعياً إلى معرفتِهِ، ومعرفتُهُ طريقاً إلى قصدِهِ، وقصدُهُ سبَبَاً للمَكانَةِ عِنْدَهُ والحُظْوَةِ لديهِ.

على أنَّه في احتِجَابِهِ بارزٌ، كما أنه في بُروزِهِ محتَجِبٌ، وبيانُ هذا: أنَّ الحِجَابَ من ناحيةِ الحسِّ، والبروزَ من ناحيةِ العقلِ، فإذا طُلِبَ من جهةِ الحسِّ وجِدَ مَحْجُوباً، وإذا لحِظَ من جهةِ العقلِ وجد بارزاً، وهاتانِ الجهتانِ ليْسَتَا له تعالى، ولكنَّهما للإنسانِ الذي له الحِسُّ والعقلُ، فصارَ بهما كالنَّاظِرِ من مكانين، ومن نظر إلى شيءٍ واحدٍ بعينهِ من مكانين، كانَتْ نسبتُهُ إلى المنظورِ إليهِ مفترقةً".

ويبدو لنا من خلالِ إجابتهِ هذهِ، أثرُ ثَقافتِهِ المنطقيَّةِ واضحاً، فقد رتَّبَ عناصرَ موضوعِهِ ترتيباً منطقيّاً، ووضعَ المقدِّماتِ التي وَصَلتْ به إلى النَّتيجةِ، وسَلَكَ في كُلِّ ذلكَ مسلكاً منطقيّاً على نهجِ علماءِ الكلامِ، والمعتزلةِ منهم خاصَّةً، فبيَّنَ لنا – على طريقتهم-: أنَّ اللهَ – جَلَّتْ قُدرَتُه – لا سبيلَ إلى إدراكِهِ بالحسِّ، وإنَّما يُدْرَكُ بِالعَقْلِ.

على أنَّ هذا العقلَ، لا يستطيعُ أن يدركَ، إلا ما كانَ واقعاً في دائرةِ حِسِّهِ، ولَمَّا كانَ اللهُ – سبحانهُ وتعالى – خارجَ هذهِ الدَّائرةِ، بدا عجزُ الإنسانِ واضحاً عن إدراكِ ذاتِ اللهِ. فإدراكُ وجودِ اللهِ ينبغي لهُ أن يكونَ إدراكاً عقلياً محضاً، يدركُ وجودهُ من وجودِ مخلوقاتِهِ، ومن ضمنِ هذه المخلوقاتِ الإنسانُ نفسهِ، لأنَّ وجودَ المخلوقِ، يقْتَضي بالضَّرورةِ وجودَ خَالقٍ له، فالبَعرةُ تَدلُّ على البَعيرِ، والأثَرُ يَدلُّ على المَسيرِ.

ولمَّا كانَ الإنسانُ أرقى الكائناتِ الحيَّةِ وأَسْمَاهَا، وأبعدها تأثيراً في الحياةِ الدُنيا، وأقدَرَها على إحداثِ التَّغييرِ في الواقعِ، فَقد أولاهُ التَّوحيديُّ عِنَايةً خاصَّةً، فَتَناوَلَ هذا الإنسانَ من جوانبَ عديدةٍ، تناوَلَهُ من حيثُ: طبيعَتُهُ وماهيَّتُهُ، فقامَ بتعريفهِ

تعريفاً فلسفياً على مذهبِ المتكلمينَ، وبيَّنَ أنَّ الحكمَ عليهِ، إنَّمَا يكونُ من خلالِ النَّظَرِ في عقيدتِهِ، وفي فكرِهِ وسلوكِهِ، فهوَ يرتَقي إلى شخصيَّةٍ كاملَةٍ، إذا كانَ فِكرهُ صَحيحاً، وكانت وجهةُ نظرِهِ عن الحياةِ والكونِ صحيحةً، وكانَ سُلوكُهُ في حياتِهِ مطابقاً لعقيدتِهِ وفكرِهِ، يقولُ [25]:

" الإنسانُ هو الشَّيْءُ المَنظومُ بتدبيرِ الطَّبيعة للمادَّةِ المَخصوصَةِ بالصُّوَرِ البَشَريَّةِ، المُؤَيَّدُ بنورِ العقلِ من قِبَلِ الإلهِ، وهذا وصفٌ يأتي على القولِ الشَّائعِ عن الأولين: أنَّه حيٌّ ناطقٌ مائِتٌ: حَيٌّ من قِبَلِ الحسِّ والحركةِ، ناطقٌ من قِبَلِ الفكرِ والتَّمييزِ، مائِتٌ من قِبَلِ السَّيَلانِ والاستحالةِ. فمن حيثُ هوَ حيٌّ شريكُ الحيوانِ الذي هو جنسُهُ، ومن حيثُ هو مائِتٌ، هو شريكُ ما يتبدَّلُ ويتحَلَّلُ، ومن حيثُ هو ناطقٌ، هو إنسانٌ عاقلٌ حَصيفٌ، ومن حيثُ يبلغُ إلى مُشَاكَهَةِ الملكِ بقوَّةِ الاختيارِ البشريِّ، والنُّورِ الإلهيِّ، أعني: يُنْعَتُ في حياتِهِ التي وُهِبَتْ لهُ، بدءاً بصحَّةِ العقيدةِ، وصلاحِ العَمَلِ، وصدقِ القولِ، هوَ ملِكٌ، فإنْ لم يكن مَلِكاً، فهوَ جامِعٌ لصفاتِهِ، ومالِكٌ لحُليَتِهِ.

ولمَّا كانَ جنسُهُ مشتملاً على التفاوتِ الطَّويلِ العريضِ، كانَ نوعُهُ مشتَمِلاً على التَّفَاوتِ الطَّويلِ العريضِ ومن كانَ نوعُه كذلكَ، كانت آحادُهُ كذلكَ، وكما أنَّ الجنسَ يرتقي إلى نوعٍ كاملٍ، كذَلكَ النوعُ يرتقي إلى شخصٍ كاملٍ".

ويبدو تَصويرُ التَّوحيديّ لتركيبِ الإنسانِ أكثرَ دقةً ووضوحاً في كتابِ: " الإشاراتِ " ، ولذلك، فإنَّنا لم نجد ما يضيُر في إيرادِ النَّصِّ، لتكتمِلَ بين أيدينا معالمُ الفكرةِ عن نظرةِ هذا الرجلِ إلى الطبيعةِ البشريَّةِ، ويشفَعُ لنا في تجاوزنا جادَّةَ الالتزامِ بنصوصِ "الإمتاعِ " في مثلِ هذا الموضعِ، أنَّ أسلوبَ الأديبِ – أيِّ أديبٍ- جزءٌ لا يتجزَّأ من شخصيَّتِهِ، وأنَّ أسلوبَ التَّوحيديِّ هو التَّوحيديُّ نفسُهُ، وهو هوَ في سائرِ مصنَّفاتِهِ، يقولُ في ذلكَ: [26]

" .. وإذا كانَ الإنسانُ قد عَلِمَ أنَّهُ مركَّبٌ من شيئينِ: أحدُهُما شريفٌ، وهو النفسُ، والآخر دنيٌّ وهو الجسمُ، فاتَّخَذَ للدَّنيءِ منه أطبَّاءَ يعالجونَهُ من أمراضِهِ التي تَعروهُ، ويواظبونَ عليهِ بأقواتِهِ التي تَغذوهُ، ويتعاهدونهُ بأدويتِهِ التي تُنَقِّيهِ، وتركَ أن يفعلَ بالشَّيءِ الشَّريفِ مثلَ ذلكَ – فقد أساءَ الاختيارَ عن بَيِّنَةٍ، وأتى الغلطَ على بصيرةٍ. وأطباءُ هذه النفوسِ هم أهلُ الفَضلِ، وأقواتُها الغاذِيَةُ لها هي الآدابُ المأخوذةُ عنهم، وأدويَتُهم المنقيَّةُ، هي النَّواهي والمواعظُ المسموعَةُ مِنهمْ ..".

ويَتَبنّى أبو حيَّان فكرةَ الفروقِ الفرديَّةِ بينَ بني آدَمَ، ويرى أنَّ البَشَر يتفاوتونَ – فيما بينهم – في العطاءِ والإبداعِ و القدرةِ على الابتكارِ والاستيعابِ، ويختلفونَ في الآراءِ، وفي النَّظرةِ إلى الأشياءِ، وفي إصدارِ الأحكامِ على المسائلِ، فقد يُصدِرُ إنسانٌ حُكمَهُ على فعلٍ ما بأنَّهُ حَسَنٌ، في حين يرى غيرهُ الفعل نفسَهُ بأنه قبيحٌ. وقد تبنَّى التَّوحيديُّ قولَ الفيلسوفِ النَّصرانيُّ عيسى بن زَرعة الذي يتناولُ هذه الفكرةَ، فقالَ: [27]

" إنّي لأعجبُ من ناسٍ يقولونَ: كانَ ينبغي أن يكونَ النَّاسُ على رأيٍ واحدٍ، ومنهاجٍ واحدٍ ، وهذا ما لا يستقيمُ، ولا يقعُ به نظامٌ ... وهَبْ أن يكونَ الناسُ – وكلُّ

واحدٍ منهم- مَلِكاً يأمر وينهى، ويستمعُ له ويطاعُ، فمن كان المأمورَ المؤتمرَ، والمنهيَّ المُنتهي؟! والعاقلُ الحصيفُ يعلمُ، أنه لابدَّ من التَّفاوتِ الذي به يكونُ التَّصالحُ، كالعالمِ والمتعلِّمِ، والآمِرِ والمأمُورِ، والصَّانِعِ والمصنوعِ لهُ.".

وينتهي الأمرُ بأبي حيَّانَ إلى إدانَةِ الإنسانِ، والحطِّ من شَأنِهِ، ويحكم على إنسانِ عصرِهِ بشيءٍ كثيرٍ من القسوةِ، فيتَّهِمَهُ بالتَّردِّي في مزَالِقَ النِّفاقِ وسوءِ الفهمِ، ويَصِمُهُ بمجانبة الدِّينِ، وهجرةِ الخُلُقِ، والتَّنصُّلِ من الفضائلِ والقِيَمِ الرَّفيعَةِ، وربما يعودُ ذلكَ إلى إخفاقِهِ في توثيقِ علاقَتِهِ بغيرِهِ، وفَشَلِهِ في كسبِ وُدِّ معاصريهِ من العلماءِ وذوي النُّفُوذِ، وتشاؤمِهِ من الحياةِ، ووِحدَتِهِ، وتبرُّمِ النَّاسِ بهِ، فأسقطَ ذلك على النَّاسِ، ورماهمْ بقولِهِ: (28)

" الإنسانُ بشرٌ، وبنيتهُ متهافتةٌ، وطينتهُ منتثرةٌ، وله عادةٌ طالبةٌ، وحاجةٌ هاتِكةٌ، ونفسٌ جَمُوحٌ، وعَينٌ طَموحٌ، وعقلٌ طفيفٌ، ورأيٌ ضعيفٌ ...".

وذهبَ أبو حيَّانَ في بحثِ مسائلِهِ وموضوعاتِهِ مذهبَ الفلاسفةِ، فلم يكن ليكتَفيَ بالوقوفِ على ظواهِرِ الأشياءِ والأفعالِ، وإنَّمَا كان يَلِجُ في بواطِنِها، ويغوصُ في أعماقِها، ليخضَّها خَضَّ المفكِّرِ الذي يبحثُ عن زُبدةِ الحقيقةِ، فيُخْضِعُ مادَّةَ بحثِهِ لسلطانِ العقلِ ونفوذِهِ، ويعطي هذا العقلَ صلاحيةَ القياسِ والتَّعليلِ، لتفسيرِ الواقعِ تفسيراً يُسَهِّلُ أمرَ الحكمِ عليهِ. وليسَ أدَلَّ على ذلكَ من تساؤلِهِ:(29) ".. ما النَّفسُ؟ وما كمالُها؟ وما الذي استفادتْ في هذا المكانِ؟ وبأيِّ شيءٍ باينتِ الرُّوحُ؟ وما الرُّوحُ؟ وما صفاتها؟ وما منفعتُها؟ .. وما الإنسانُ؟ وما حدُّه؟ وهل الحدُّ هو الحقيقةُ أم بينهما بونٌ؟.. وما العقلُ؟ وما أنحاؤُهُ؟ وما صنيعهُ؟ وما الفرقُ بين الأنفُسِ؟ أعني: نفسَ عمروٍ وزيدٍ وبكرٍ وخالدٍ؟ .."

ولم يقفْ التَّوحيديُّ عند التَّحديداتِ اللَّفظيَّةِ والتَّعريفاتِ المنطقيَّةِ، بل تجاوزَها إلى استقصاءِ الظَّواهِرِ النَّفسيَّةِ، والتَّنقيبِ عن البواعثِ والدَّوافعِ والعلَلِ- كما بيَّنَّا – فأتاحَ لهُ منهجهُ في دراسةِ النَّفسِ الإنسانيَّةِ أن يكشِفَ عن بعضِ ما تنطوي عليه هذه النَّفسُ من عواطفَ ومشاعرَ وانفعالاتٍ ومُيولٍ، فقرَّرَ – مثلاً – أنَّ الإنسانَ قد يستشعِرُ الخوفَ بلا مُخيفٍ، وأبدى دهشَتَهُ من إحساسِ النَّفسِ بالخوفِ، دونَ وجودِ مؤثِّرٍ خارجيٍّ يبعثُ على هذا الخوفِ، وتساءَلَ عن السَّبَبِ الذي يجعلُ الشَّخْصَ المنظورِ إليهِ يشعرُ بالحرجِ والخجلِ، وطفقَ يلتمسُ السِّرَّ الذي يحملُ النَّفسَ الإنسانيَّةَ على الشُّعورِ بالخجلِ من الفعلِ القبيحِ أحياناً، وعلى التَّفاخُرِ والتَّبَجُّحِ بمثلِ هذا الفِعلِ أحياناً أخرى(30). ولمسَ التَّوحيديُّ أنَّ الإنسانَ يميلُ إلى معرفةِ ما يجري من ذكرِهِ بعدَ أن يقومَ من مجلسِهِ، ويتلهَّفُ على أن يقفَ على حديثِ جلسائِهِ عنهُ بعدَ أن يتحوَّلَ عنهم، وأحسَّ أنَّ هذا الإنسانَ يحِنُّ – حتى – إلى الوقوفِ على ما سوفَ يؤبَّنُ بهِ بعد أن يموتَ، ويودُّ لو يستطيع أن يطَّلِعَ بنفسِهِ على حقيقةِ ما سوفَ يكونُ، أو ما سوفَ يقالُ في ذلكَ الحينِ (31).

وأجهَدَ الرجلُ نفسَهُ في معرفةِ السَّبَبِ الذي يجعلُ الإنسانَ يتوقُ إلى ماضيهِ، حتى لو كانَ ذلك الماضي حافلاً بالفقرِ والشقاءِ والألمِ والمتاعبِ، فتبيَّنَ لهُ أنَّه(32): "

يحنُّ إليهِ حنينَ الإبلِ، ويبكي عليهِ بكاءَ المتمَلْمِلِ... وإن كانَ الماضِي من الزَّمَانِ في ضيقٍ وحاجةٍ وكربٍ وشدةٍ...".

وتَبيَّنَ لهُ بعدَ إطالةِ نظرٍ، أنَّ الإنسانَ – كلُّ إنسانٍ[33] – " قدرتهُ محددةٌ، واستطاعتُهُ متَنَاهِيَةٌ، واختيارُهُ قصيرٌ، وطاقتُهُ معروفةٌ..".

وتأثَّرَ التَّوحيديّ بالجاحظِ- كما قلنا-، وقَفَّى على أثرهِ في بسطِهِ القولَ عن الحيوانِ وصفاتِهِ، فقالَ[34] " ... ثُمَّ قرأتُ عليهِ – يعني: ابن العارضِ – نوادِرَ الحيوانِ، وغرائبَ ما كنتُ سمعتُهُ ووجدتُهُ فزادَ عجباً، وأنا أرويهِ في هذا المكانِ حتى يكونَ تذكرةً وفائدةً – إنْ شاءَ اللهُ تعالى-:

_ يقالُ، إنَّ أسنانَ الرَّجُلِ اثنتان وثلاثونَ سناً، وأسنان المرأةِ ثلاثونَ سناً، وأسنانَ الخصيّ ثمانٍ وعشرونَ سناً،وأسنانَ البقرِ أربعٌ وعشرونَ سِناً، وأسنانَ الشَّاةِ إحْدى وعشرونَ سناً، وأسنانَ التَّيْسِ ثلاثٌ وعشرونَ، وأسنانَ العنزِ تسعَ عشرةَ سناً.

_ ويُحْكى أنَّ الحيوانَ الذي أسنانهُ قليلةٌ، عمرُهُ قصيرٌ، والذي أسنانُهُ كثيرةٌ عمرُهُ طويلٌ.

_ الفيلُ إذا ولدَ، نبتَتْ أسنانُهُ في الحالِ، فأمَّا أسنانُه الكِبَارُ، وأنيابُهُ الكبارُ، فتظهرُ إذا شبَّ وكبُرَ.

_ كلُّ ما كانَ منَ البيضِ مُستطيلاً، محدَّدَ الطَّرَفِ، فهوَ يُفَرِّخُ الإناثَ، وما كانَ مستديراً، عريضَ الأطرافِ، يُفَرِّخُ الذكورَ."

وكانَ أبو حيَّانَ كثيرَ التبرُّمِ والسَّخَطِ والشَّكوى، قضى حياتَهُ كلَّها في الخوفِ والأسى"... والتحسُّرِ على فوتِ المأمولِ، يأكلُ إصبَعَهُ أسَفاً، ويزدَرِدُ ريقَهُ لَهَفاً.." [35]. وربما كانَ هذا الواقعُ المقلقُ سبَباً قوياً في عُزوفِهِ عن الزواجِ والإنجابِ، فقد حمَلت لنا أخبارهُ اليسيرةُ معلومةً تنبئُنا أنَّهُ لم يجد حولَهُ طيلةَ حياتِهِ: "... ولداً نجيباً، وصديقاً حبيباً، وصاحباً قريباً، وتابعاً أديباً، ورئيساً منيباً.."[36]

وكان الرجلُ عَيَّاباً، مفرطاً في ذمِّ النَّاسِ وسبِّهم، مجاهراً برأيِهِ فيهم، مولعاً بنشرِ مَثَالِبِهم، والتَّنَدُّرِ بعيوبِهم، والطَّعنِ في شخصيَّاتِهم، والانتقاص من مكانَتِهم. ولم يَكَد يعتقُ أحداً يعرفهُ منَ الهَجوِ والتَّجريحِ والاتِّهامِ، حتى أنَّهُ قد عرَّضَ بأصدقائِهِ، وطَعَنَ في أصحابِهِ وزُمَلائِهِ، فنَراهُ يقولُ مثلاً:[37] "... متى كانَ ذكرُ المَهتوكِ حراماً، والتَّشنيعُ على الفاسقِ منكراً، والدَّلالةِ على النِّفاقِ خطلاً، وتحذيرُ النَّاسِ من الفاحشِ المُتَفحِّشِ جهلاً ..."؟!

وكان يأخذ نفسه بمراقبة الناس النابهين مراقبه دقيقة، ويتعقب أخطاءهم وسقطاتهم، ويتابع عيوبهم وعوراتهم، وكان إلى جانب هذا، يمتلك عيناً بصيرة نفاذة، وأذنا دائبة على استراق السمع وروحاً نقدية ممتازة، فاستطاع من خلال هذه المؤهلات أن يصف طائفة من كتاب عصره، ممن أحبهم وكرههم، وأن يجيد في وصفه، وفي عرض صوره الأدبية.

وتتميز الصور الأدبية التي عرضها التوحيدي، بأنها صور تركيبية واقعية شاملة، تحيط كلماتها القليلة بجميع خصائص الموصوف النفسية والفكرية والخلقية.

وقد أفلح الرجل في إعطاء صورة مجملة عن موصفه من أقرب سبيل، دون أن يتورط في متاهات الحشو والتحليل، اللذين يفسدان أحيانا – وحدة الصورة وتكاملها ونضوجها، ويضيعان وضوحها ومعالمها، فهي صورة قصيرة، تحوي في سطور قليلة، ما قد يغني عن صفحات. (38)

وتأخذ الصورة عند التوحيدي شكلاً انطباعياً نقدياً، يختلف تماما عن هذا النقد العلمي، الذي يتناول العمل الأدبي بالدراسة والتحليل أولا، ثم يصدر الحكم عليه بعد ذلك. و يهدف من وراء هذا التناول إلى إبراز الحقيقة العلمية المجردة وخدمتها. نقول: إن نقد التوحيدي لم يكن كذلك، وإنما هو نقد تأثيري مصدره العاطفة والوجدان.

وطبع تصوير التوحيدي بطابع الهزل في أغلب الأحيان، فتراه يعمد إلى الواقع المحسوس، فيرسم له صورة مثيرة تشد البصر، وتلفت الانتباه، لأنها خارجة عن المألوف. ونعني بهذا، أنه يحلل العناصر التي تتكون منها الشخصية، ثم يجتهد في إبراز الجوانب الشاذة فيها، ثم يقوم بتضخيم هذه الجوانب، والمبالغة فيها حتى تبدو غريبة، مثيرة للضحك والسخرية، وباعثة على النفور والاشمئزاز، وقد غلب عليه هذا الاتجاه، في أثناء كتابته عن خصومه وحساده.

لقد درج – مثلاً - على التهكم بالوزير، الصاحب بن عباد، وألزم نفسه بإظهار الجوانب المضحكة في حركاته وخلقته، من ذلك التهكم، قوله[39] : "... كان ابن عباد يأتي بالمسجع في أثر كلامه، ومع روية طويلة، وأنفاس مديدة، وحشرجة صدر، وانتفاخ منخريه، والتواء شدقيه، وتعويج عنقه، واللعب بغنفقته فلو رأيته يقرر المسائل على هذه الأمثلة العجيبة، والبيان الشافي، لرأيت عجبا من العجائب، وضربا من الغرائب ... فتراه عند هذا الهذر يتلوى،... ويتشاكى ويتحايل، ويلوي شدقه، ويبلع ريقه..".

على أننا لا نجد ما يمنعنا من عرض صورة أخرى وافية من تلك الصور التي رسمها التوحيدي للصاحب بن عباد، لأنها تعطي فكرة تكاد تكون شاملة عن شخصية الموصوف من جهة، وتدلل على سعة ثقافة أبي حيان، وقدرته على فهم واقع الشخصية التي يتعامل معها من جهة أخرى. ونعني بتلك الصورة قوله[40] ".. قلت: إن الرجل كثير المحفوظ، حاضر الجوانب، فصيح اللسان، قد نتف من كل أدب خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافاً، والغالب عليه كلام المتكلمين المعتزلة وكتابته مهجنة بطرائقهم، ومناظراته مشوبة[41] بعبارة الكتاب، وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين في أجزائها: كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقا والمنطق والعدد، وليس عنده بالجزء الإلهي خبر، ولا له فيه عين ولا أثر، وهو حسن القيام بالعروض والقوافي، ويقول الشعر، وليس بذاك، وفي بديهته غزارة. وأما رويته فخوارة، وطالعه الجوزاء، والشعرى[42] قريبة منه، يتشبع لمذهب أبي حنيفة، ومقالة الزيدية، ولا يرجع إلى الرقة والرأفة والرحمة.

والناس كلهم محجمون عنه لجرأته وسلاطته واقتداره وبسطته، شديد العقاب، طفيف الثواب، طويل العتاب، بذئ اللسان، يعطي كثيرا قليلا، مغلوب بحرارة الرأس،

سريع الغضب، بعيد الفيئة، قريب الطيرة، حسود حقود حديد، وحسده وقف على أهل الفضل، وحقده سار إلى أهل الكفاية.

أما الكتاب والمتصرفون فيخافون سطوته، وأما المنتجعون[43] فيخافون جفوته، وقد قتل خلقا، وأهلك ناسا، ونفى أمة، نخوة وتعنتا وتجبرا وزهوا. وهو مع هذا، يخدعه الصبي، ويخلبه الغبي، لأن المدخل عليه واسع، والمأتى إليه سهل، وذلك بأن يقال: مولانا يتقدم بأن أعار شيئا من كلامه، ورسائل منثوره ومنظومه، فما جبت الأرض إليه من فرغانة ومصر وتفليس إلا لأستفيد كلامه وأفصح به، وأتعلم البلاغة منه، لكأنما رسائل مولانا سور قرآن، وفقره فيها آيات فرقان، واحتجاجه - من ابتدائها إلى انتهائها – برهان فوق برهان، فسبحان من جمع العالم في واحد، وأبرز جميع قدرته في شخص، فيلين عند ذلك ويذوب ويلهى عن كل مهم له. وينسى كل فريضة عليه، ويتقدم إلى الخازن بأن يخرج إليه رسائله مع الورق والورق، ويسهل له الأذن عليه، والوصول إليه، والتمكن من مجلسه، فهذا هذا."

وأكثر أبو حيان من التشنيع على الصاحب، فشرع يرصد أفعاله وحركاته وعاداته وسائر تصرفاته – كما ترى –، ويعرضها بأسلوب يفيض بالتهكم والسخرية والازدراء والتحقير، ولم يترك نقيصة أو مثلبة إلا ألحقها به، وألصقها بضبعه، حتى أنه صنف فيه، وفي الوزير ابن العميد كتابا خاصا، سماه:" مثالب الوزيرين".

ومن صور أبي حيان التي يجسد فيها التدني الخلقي والنذالة، قوله في وصف ابن شاهويه- أحد عمال صمصام الدولة[44]: "... أما ابن شاهوية، فشيخ إزراء، وصاحب مخرقة وكذب ظاهر، كثير الإيهام، شديد التمويه، لا يرجع إلى ود صادق، ولا إلى عقد صحيح، وعهد محفوظ... مذموم الهيئة، ليس هناك كفاية ولا صيانة، ولا ديانة ولا مروءة. وبعد، فهو مشؤوم نكد، ثقيل الروح، شديد البهت قوله الإفساد، وعادته تهجين المهنأ، والشماتة بالعاثر، والتشفي من المنكوب...".

وقوله في وصف ابن مكيخا، صاحب ديوان عضد الدولة[45] ".. أما ابن مكيخا، فرجل نصراني، أرعن خسيس، ما جاء يوما بخير قط، لا في رأي ولا في توسط، وأصحابنا يلقبونه بقفا، وهو منهمك بين اللذائذ، همه أن يتحسى دن الشراب في نفس أو نفسين، ثم يسقط كالجذع اليابس، لا لسان ولا إنسان".

وقد حمله هذا النوع من التصوير، على استعمال الاستثناء والاستدراك والشرط والتمني والنفي وغيرها من الأدوات التي انتفع بها في إظهار العيوب، وكشف العورات، وتغليبها على الصفات المشرقة من مثل :"إلا" و"لكن" و"لولا" و"لا" وما شاكلها، فنراه يصف ابن زرعه فيقول[46] "... أما ابن زرعه، فهو حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة، ليس له في دقيقها منفذ، ولا له من لغزها مأخذ، ولولا توزع فكره في التجارة، ومحبته في الربح، وحرصه على الجمع، وشدته على المنع، لكانت قريحته تستجيب له، وغائمته تدر عليه ولكنه مبدد مندد[47] وحب الدنيا يعمي ويصم..".

ويتعقب أسلوب ابن الخمار فيوسعه نقدا، ثم يعمد إلى شخصيته، فيصف سلوكه و تعامله مع غيره ، ويدمغه بما يشين من الخصال الذميمة، فيقول:[48]

"... وأما ابن الخمار ففصيح، سلط الكلام، مديد النفس، طويل العنان، مرضي النقل، كثير التدقيق، لكنه يخلط الدرة بالبعرة، ويفسد السمين بالغث، ويرقع الجديد بالرث، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف، ويزيد في الرقم والسوم، فما يجديه من الفضل يرتجعه بالنقص، وما يعطيه باللطف يسترده بالعنف، وما يصفيه بالصواب يكدره بالإعجاب، ومع هذا يصرع في كل شهر مرة أو مرتين...".

وقد يخالف التوحيدي نفسه الحاقدة أحيانا، ويحملها على ما تكره من إ نصاف الناس، ووضعهم في مواضعهم، والثناء عليهم، ومدحهم بما فيهم، فتراه يشيد بموصوفه، ويذكر ما عرف به من الصفات الحميدة، وما شاع عنه من الفعال الحسنة و السلوك القويم، ولكنه لا يلبث أن يصحو من غفوته، فيعود إلى طبعه الذي طبع عليه، ويسترد باليسرى ما أعطى باليمنى، فيذم موصوفه، ويكيل له الاتهام كيلا، ويصم أسلوبه بعيوب كثيرة، وربما يرميه بالشذوذ العقلي. ولم يعتق أحدا من مثل هذا الاتهام والتجريح، حتى صاحبه مسكويه، فقد وصفه في مجلس الوزير ابن العارض بقوله: [49] "..إنه فقير بين أغنياء، وعيي بين أبيناء.." وقوله في مقام آخر[50]

" .. وأما مسكويه فلطيف اللفظ، رطب الأطراف، رقيق الحواشي، سهل المأخذ، قليل السكب، بطئ السبك، مشهور المعاني، كثير التواني، شديد التوقي، ضعيف الترقي، يرد أكثر مما يصدر، ويتطاول جهده ثم يقصر، ويطير بعيدا، ويقع قريبا، ويسقي من قبل أن يغرس، ويمتح من قبل أن يميه..".

أما أسلوب الحاتمي – صاحب الرسالة الحاتمية - فمختلف تماما - في عرف التوحيدي – عن أسلوب سابقه، ولذلك، نراه يقول فيه:[51]

" .. وأما الحاتمي، فغليظ اللفظ، كثير العقد، يحب أن يكون بدويا قحا وهو لم يتم حضريا، عزيز المحفوظ، جامع بين النظم والنثر، على تشابه بينهما في الجفوة، وقلة السلاسة، و البعد من المسلوك، بادي العورة فيما يقول، لكأنما يبرز ما يخفى، ويكدر ما يصفى، له سكرة في القول، إذا أفاق منها خمر، وإذا خمر سدر، يتطاول شاخصا، فيتضاءل متقاعسا، إذا صدق فهو مهين، وإذا كذب فهو مشين..".

وكان بودنا أن نستزيد من هذه النصوص التي اشتمل عليها كتاب:" الإمتاع و المؤانسة "، من هذا الفن النقدي المتميز، لندلل على سعة أفق التوحيدي، ودقة ملاحظته، ومهارته في عرض صوره، وتمكنه من ناصية لغته، وقدرته على اختيار الألفاظ التي تناسب واقع الحال، و نجاحه في استغلال ألوان البيان والبديع – من تشبيه واستعارة وكناية، ومقابلة ومزاوجة وجناس، وما شاكل ذلك – لإبراز معالم الصورة التي يقبع على رسمها، ولكن ما أوردناه منها يعتبر كافيا – في رأينا على الأقل – لإعطاء فكرة وافية عن أسلوب أبي حيان في الحديث عن الشخصيات الأدبية وغيرها.

الكتابة :-

ونستأنف رحلتنا الأدبية في كتاب:" الإمتاع و المؤانسة "، ونغذ السير حتى نبلغ موضوع الكتابة وإنشاء العبارة العربية، فنرى التوحيدي يرجع هذا الفن الكلامي إلى الطبع أو الصنعة أو هما معا، وينص على أن الحس في الطبع أظهر، وأن العقل في الصنعة أبين، وأن النوع الذي يقوم على الطبع والصنعة جميعا، يجمع بين الحس والعقل، ويدعم مذهبه هذا بعبارة طويلة ينقلها عن أستاذه أبي سليمان السجستاني، يقول فيها:(52)

".. إن الكلام ينبعث – في أول مبادئه – إما عن عفو البديهة، وإما من كد الروية، وإما أن يكون مركبا منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل، ففضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى، وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى، وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى.

وعيب عفو البديهة، أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف.

والتفاضل الواقع بين البلغاء في النظم والنثر، إنما هو في المركب الذي يسمى تأليفا ورصفا. وقد يجوز أن تكون صورة العقل في البديهة أوضح، وأن تكون صورة الحس في الروية ألوح، إلا أن ذلك من غرائب آثار النفس، ونوادر أفعال الطبيعة، والمدار على العمود الذي سلف نعته، ورسا أصله..".

والكلام الجيد في عرف التوحيدي، هو ذلك الكلام الذي يكون خاليا من التكلف، بريئا من التعسف، يتقبله الذوق، ويطمئن إليه العقل، وتستأنس بسماعه الأذن، فيقول:(53)

".. والمدار على اجتلاب الحلاوة المذوقة بالطبع، واجتناب النبوة الممجوجة بالسمع، والقريحة الصافية قد تكدر، والقريحة الكدرة قد تصفو، وشر آفات البلاغة الاستكراه، وأنصح نصائحها الرضا بالعفو... وكان ابن المقفع يقف قلمه كثيرا، فقيل له في ذلك، فقال : أن الكلام يقف في صدري، فيقف قلمي لأتخيره...".

ويذهب أبو حيان إلى أن فن الكتابة يحتاج إلى شيء كثير من الدربة والمران والممارسة والخبرة، ويتطلب أن يتصف الكاتب بالتأني والروية، وإعمال الفكر، ومراجعة المكتوب والتحقق منه، فليس من طبيعة العمل الفني الجيد أن يقوم على العجلة والتسرع والارتجال والاندفاع، ولذلك نجد التوحيدي يوجه إلى الكاتب – كل كاتب- نصيحة، فيقول له:(54)

".. ليس شئ أنفع للمنشئ من سوء الظن بنفسه، والرجوع إلى غيره، وإن كان دونه في الدرجة، وليس في الدنيا محسوب إلا وهو محتاج إلى تثقيف، والمستعين أحزم من المستبد، ومن تفرد لم يكمل، ومن شاور لم ينقص.

وقد يستعجم المعنى كما يستعجم اللفظ، ويشرد اللفظ كما يند المعنى، وينتثر النظم كما ينتظم النثر، وينحل المعقد كما يعقد المنحل .."

البلاغة:

و يرى أبو حيان، أن البلاغة في التعبير فن عسير المسالك، بعيد المنال، صعب المراس، يتطلب – فيما يتطلبه – جودة الصياغة، وحسن السبك، وصحة التقسيم، وترتيب الألفاظ، ويقتضي أن يكون الكاتب متنبها يقظا، حتى لا يتورط في عيوب التكلف والإخلال والإطالة، وغيرها، فهو يقول:[55]

".. إن الكلام صلف تياه، لا يستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، و له أرنٌ [56] كأرن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهل مرة، ويتعسر مرارا، ويذل طورا، ويعز أطوارا..".

على أن الأديب البليغ – في رأي التوحيدي – هو ذلك الأديب الذي يستمد بلاغته من العقل، ويصدر فيها عن التمييز. وهذا يعني أنه ينبغي له أن يمتلك القدرة على فهم واقع المسألة التي يدرسها وأن يبذل الوسع و الطاقة في المناقشة والاستدلال والاستنباط، وأن يلم بالمصطلحات التي يحتاج إليها البليغ، وأن يتحلى بالسليقة الأدبية وبالذوق الفني، حتى يستطيع أن يعزز وجهه نظره بالبراهين العقلية، والحجج النقلية التي تعضد الرأي وتقويه، وتشد من أزره وتسنده، وترفع من مستوى الثقة به، لأن الكلام البليغ عنده ، مركب من:" اللفظ اللغوي، والصوغ الطباعي، والتأليف الصناعي، والاستعمال الاصطلاحي" والبلاغة:[57]

".. حدٌ يجمع ثمرات العقل، وفنٌ يقوم على إحقاق الحق، وإبطال الباطل، وقد أساء بعض أهل الإنشاء و التحرير إلى فن البلاغة أبلغ إساءة، حين اصطنعوا شتى أساليب التشادق والتفيهق والكذب والخداع، فأوهموا الناس بأن هذا الفن زخرفة وبهرجه وبراعة في الخديعة والاحتيال. وفات هؤلاء، أن البلاغة فن يحتاج إلى دراسة وتحصيل وطول مراس، فان الكاتب لا يكون كاملا، ولا لاسمه مستحقا إلا بعد أن ينهض بدراسة أصول هذه الصناعة، ويجمع إليها أصولا من الفقه، وآيات من القرآن، وعلما واسعا بالحديث، وأخبارا كثيرة مختلفة في فنون شتى، لتكون عدة له عند الحاجة إليها، مع الأمثال السائرة، والآبيات النادرة، والعبارات المأثورة، والتجارب المعهودة، والمجالس المشهورة...".

ويرفض التوحيدي فكرة المفاضلة بين البلاغة و غيرها من سائر العلوم و الفنون، ذلك أن حاجة الإنسان إلى علوم الحساب والهندسة والكيمياء مثلا، لا تنفي حاجته إلى التحرير والإنشاء والكتابة، لأنها وسيلته الممتازة إلى التعبير عن هذه العلوم والمعارف، فإذا لم يكن ملما بالبلاغة، وعارفا بأصولها وجذورها، كان مفتقرا- بالضرورة- إلى إدراك التعبير الدقيق المفهم، الذي يعرض الحقيقة العلمية على وجهها، لذلك، فإنه يخطئ المذهب الذي يرى أن:[58] " من عبر عن نفسه بلفظ ملحون أو محرف، أو موضوع غير موضعه، وأفهم غيره، وبلغ إرادته، وأبلغ غيره، فقد كفى، والزائد على الكفاية فضل، والفضل يستغنى عنه كثيرا .."، لأن الكلام – فيما

يقول – يتغير المراد فيه باختلاف الإعراب، كما يتغير الحكم فيه باختلاف الأسماء، وكما يتغير المفهوم باختلاف الأفعال، وكما ينقلب المعنى باختلاف الحروف.

ويروي لنا أبو حيان، أن الوزير ابن العارض قد قال له في الليلة الخامسة والعشرين: [59]

" أحب أن أسمع كلاما في مراتب النظم والنثر، وإلى أي حد ينتهيان؟ وعلى أي شكل يتفقان؟ وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة؟

ويستجيب التوحيدي لرغبة الوزير، فيفصل الحديث في هذه المسألة، و يفيض في تفصيله حتى نراه يستحضر كل ما وعاه عن أرباب هذه الصناعة، ويسرد أقوال طائفة كبيرة من البلغاء والكتاب، من أمثال: ابن كعب الأنصاري، وابن نباته، وقدامه بن جعفر، وابن عبيد الكاتب وأبي عابد الكرخي صالح بن علي، وأبي سليمان السجستاني، وأضرابهم.

ويثير أبو حيان مسألة تقديم النثر على الشعر، وتفضيله عليه، ويبسط آراء أولئك الأدباء والنقاد والمفكرين الذين ذهبوا هذا المذهب.

ونحن هنا، لا نستطيع أن نثبت كل ما أورده أبو حيان في هذه المسألة، لأن طبيعة بحثنا لا تحتمل ذلك، ولأن منهجنا في الدراسة، لا يتطلب حصر النصوص جميعا، و إنما يتطلب ذكر بعض الشواهد التي يمكن أن تعطي فكرة واضحة عن هذه المسألة. من ذلك مثلا: رأي أبي عابد الكرخي الذي يقول:[60] ".. النثر أصل الكلام، والنظم فرعه، والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل...".

ويورد التوحيدي الأسباب التي حملت الكرخي على تقديم فن النثر، ويطيل في شرح هذه الأسباب أيما إطالة، ولكنه- على كل حال- يحصرها في ثلاثة، نوردها مجملة من غير تفصيل:

- أولها: أن الناس – كل الناس – يقصدون إلى النثر في مبتدأ كلامهم، ويتخذونه وسيلة لقضاء حوائجهم والتعبير عن مقاصدهم، ولا يعرضون لأمر النظم إلا بعد ذلك، ويحملهم عليه أمر عارض، أو حاجة معينة.
- وثانيها: أن الكتب السماوية- قديمها وحديثها – جاءت على ألسنة الرسل و الأنبياء منثورة، مع اختلاف لغاتها.
- و الثالث: أن الوحدة في النثر أظهر منها في الشعر، فضلا عن أن النثر أبعد عن التكلف، وأقرب إلى الفطرة من الشعر المنظوم، الذي يخضع لحصار العروض، و أسر الوزن، وقيد التأليف.
- ثم يقول[61] :" و لهذا قيل: إن من شرف النثر أنه مبرأ من التكلف، منَزَّه عن الضرورة، غني عن الاعتذار والافتقار، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرير، وما هو اكثر من هذا، مما هو مدون في كتب القوافي و العروض لأربابها، الذين استنفذوا غايتهم فيها..".

و يعـزز الآراء التـي تقـدم فـن النثـر علـى فـن الـنظم، بقـول ابـن كعـب الأنصاري[62]:.. إن من شرف النثر، أن النبي –صلى الله عليه وسلم – لم ينطق إلا بـه: آمرا وناهيا، ومستخبرا ومخبرا، وهاديا وواعظا، وغاضبا وراضيا، وما سلب النظم إلا لهبوطه عن درجة النثر، ولا نزه عنه إلا لما فيه من النقص، ولو تساويا لنطق بهما. ولما اختلفا، خصّ بأشرفهما، الذي هو أجول في جميع المواضع وأجلب لكل ما يطلب من المنافع... " ، فالأحاديث النبوية الشريفة، جاءت منثورة، لما في النثر من ليونة وسلامة ومتسع للقول، وموافقة للطبع والعادة، ولأنه الوسيلة التي يتعامل بها الناس جميعا في حياتهم العادية.

ويتحول أبو حيان – بعدئذ- إلى فن الشعر، فيفعل كما فعل حين خاض في مسألة النثر، فاستحضر آراء بعض العلماء الذين يدافعون عن هذا الفن، ويؤثرونه، ويقدمونه على سائر الفنون الكلامية، فنراه يقول: [63]

".. إن من فضائل النظم، أنه صار صناعة بأسرها، تبحر العلماء في دراسة قوافيها وتصاريفها وأعاريضها وبحورها. وما هكذا النثر، فإنه قصر عن هذه الذروة الشامخة، وصار بضاعة رخيصة يتداولها الخاصة والعامة، والنساء والصبيان! هذا، إلى أن الشعر موسيقا ذات إيقاع، فالناس يتغنون به، ويطربون له، في حين، أن النثر كلام عادي، قلما ينجح في اجتلاب الطرب، أو استثارة الهزة!

وفضلا عن ذلك، فإن من فضل النظم، أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه، حتى لقد أصبح الشاعر حجة في نظر الناس أجمعين، وفي مقدمتهم: الحكماء والفقهاء والنحويون واللغويون أنفسهم، والناس يقولون: ما أكمل هذا البليغ لو قرض الشعر، ولا يقولون: ما أشعر هذا الشاعر ولو قدر على النثر! وهذا لغنى الناظم عن الناثر، وفقر الناثر إلى الناظم...".

ويورد رأي أستاذه أبي سليمان الذي يقول[64]:".. إن للنثر فضيلته التي لا تنكر، كما أن للنظم شرفه الذي لا يجحد ولا يسترد، لأن مناقب النثر في مقابلة مناقب النظم، ومثالب النظم في مقابلة مثالب النثر، والذي لا بد منه فيهما: السلامة والدقة، وتجنب العويص، وما يحتاج إلى التأويل والتخليص..".

ويجمل رأي أستاذه في بلاغة كل من النثر والنظم، فينص على[65]: "أن بلاغة النثر أن يكون اللفظ متناولا، والمعنى مشهورا، والتهذيب مستعملا، والتأليف سهلا، والمراد سليما، والرونق عاليا، والحواشي رقيقة، والأمثلة خفيفة المأخذ، والهوادي متصلة والأعجاز مفصلة.

وأما بلاغة الشعر، فهي أن يكون نحوه مقبولا، والمعنى من كل ناحية مكشوفا، واللفظ من الغريب بريئا، والكناية لطيفة، والتصريح احتجاجا، والمؤاخاة موجودة، والمواءمة ظاهرة ..."

ويثبت أبو حيان في نهاية تطوافه بين النظم والنثر حكما دقيقا شاملا على الكلام العربي – شعره ونثره – فيرى أن[66] : "... أحسن الكلام: ما رق لفظه ولطف معناه،

وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر ، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع .."

وإذا كان الجانب الأكبر من فلسفة الفن عند أبي حيان قد دار حول فن البلاغة، فذلك، لأنه قد وجد في هذا الفن، الذي نزل به الوحي على الأنبياء والمرسلين أشرف الفنون جميعا فضلا عن أنه بحكم اشتغاله بممارسته، كان أقدر على وصفه وتحليله من كل ما عداه من الفنون، حتى أنه أعد فيه رسالة سماها: " الكلام على الكلام "، وإن كانت هذه الرسالة لم تصلنا، وضاعت كما ضاع غيرها من آثار التوحيدي، ومن سواه من أكابر العلماء.

وتطرق التوحيدي إلى اللغة، فتناول بعض المفردات بالشرح والتفسير، وما يبرز بين اللفظ الواحد منها من فروق ودقائق. ومن أمثلة ذلك، معالجة مسألة: " تفعال وتفعال " - بفتح التاء وكسرها حيث يقول(68):

".. فلما عدت إلى المجلس، قال – يعني: الوزير بن العارض -: ما تحفظ في: تفعالٍ وتفعالٍ فقد اشتبها؟ وفزعت إلي ابن عبيد الكاتب، فلم يكن عنده مقنع، وألقيت على مسكويه، فلم يكن له فيها مطلع، وهذا دليل على دثور الأدب، وبوار العلم، والإعراض عن الكدح في طلبه، فقلت: قال شيخنا أبو سعيد السيرافي الإمام – نضر الله وجهه-: المصادر كلها على " تفعال " – بفتح التاء – وإنما تجئ " تفعال" في الأسماء، وليس بالكثير، قال: وذكر بعض أهل اللغة منها ستة عشر اسما، لا يوجد غيرها، قال: هاتها، قلت منها التبيان..والتلقاء، ومر تهواء من الليل، وتبراك وتعشار وترباع، وهي مواضيع، وتمساح للدابة المعروفة، والتمساح: الرجل الكذاب أيضا.

وتجفاف وتمثال، وتمراد: بيت الحمام، وتلفاق: هو ثوبان يلفقان، وتلقام: سريع اللقم، ويقال أتت الناقة على تضرابها، أي على الوقت الذي ضربها الفحل فيه، وتضراب: كثير الضرب، وتقصار: وهي المخنقة، وتنبال: وهو القصير.

قال: هذا حسن، فما تقول في: تذكار؟ فإن الخوض في هذا المثال، إنما كان من أجل هذا الحرف، فإن أصحابنا كانوا في مجلس الشراب، فاختلفوا فيه؟ فقلت: هذا مصدر وهو مفتوح.

ثم قال: اجمع لي حروفا نظائر لهذا في اللغة، واشرح ما ندر منها، وعرض الشك لكثير من الناس فيها. فقلت السمع، والطاعة مع الشرف بالخدمة .."

ويبدو تأثير الثقافة الواسعة واضحا في منهج أبي حيان، وفي أسلوب تناوله للمسائل العلمية واللغوية، فقد أتاحت له ثقافته في الفلسفة والمنطق أن يدرس اللغة دراسة حسية وعقلية، فتناول بعض الألفاظ اللغوية المترادفة تناولا يفصل فيه بين معانيها الحسية ومعانيها العقلية. ومن الأمثلة على ذلك، أنه يفرق بين لفظي: التمام والكمال، فيذهب إلى أن " التمام " بالمحسوسات أليق، و" الكمال "بالمعقولات ألصق، ويستدل على صحة مذهبه بقوله(69):

".. وحدّ التمام عند أبي سليمان أنه: بلوغ الشيء الحد الذي ما فوقه إفراط، وما دونه تقصير، ولهذا إذا قيل: ما أتم قامتـه! كان أحسن، وإذا قيل: ما أكمل نفسه! كان أجمل ..."

ويفرق بين الإرادة والاختيار، فيرى أن كل مراد مختار، وليس كل مختار مرادا، لأن الإنسان يختار شرب الدواء الكريه، وضرب الولد النجيب، وهو لا يريد، ويختار طرح متاعه في البحر، إذا ألجئ إليه، وهو لا يريد..."[70]

ويفرق بين المحبة والشهوة، فيقرر انهما انفعالان، وأن انفعال الشهوة أشد تأثيرا، وهو ألصق بالطبيعة، بينما يصدر انفعال المحبة عن النفس الفاضلة. [71]

ويتناول ألفاظ: الفرح والراحة، واللذة والحلاوة[72] فيذهب إلى أن الفرح بالقلب، والراحة بالبدن، واللذة بالحلق، والحلاوة بالعين.

الملح والفكاهات :

وخص التوحيدي كتاب: " الإمتاع والمؤانسة " بطائفة كبيرة من الملح والفكاهات والنوادر، التي تدخل على قلب السامع نكهة من السرور والمرح، وتشيع بين أرجاء المجلس روح الاطمئنان والارتياح، وتخفف عن النفوس ما تواجهه من وعثاء الحياة وأثقالها ومتاعبها، فهو يروي على مسامع الوزير أبي عبد الله بن العارض هذه النوادر والملح في الليلة الثامنة عشرة من ليالي الإمتاع، ثم لا يلبث أن يعقب على هذا كله بقوله: [73]

".. فقال – أدام الله دولته، وبسط لديه نعمته – قدم هذا الفن على غيره، وما ظننت أن هذا يطرد في مجلس واحد، وربما عيب هذا النمط كل العيب، ذلك ظلم، لأن النفس تحتاج إلى بشر. وقد بلغني أن ابن عباس كان يقول في مجلسه، بعد الخوض في الكتاب والسنة والفقه والمسائل أحمضوا، وما أراه أراد بذلك إلا لتعديل النفس، لئلا يلحقها كلال الجد، ولتقتبس نشاطاً في المستأنف، ولتستعد لقبول ما يرد عليها فتسمع ..."

وتعتبر فكاهته جزءا لا يتجزأ من صميم فلسفته التشاؤمية التي كانت تطمح إلى هدم الواقع، والتنكر له، والسخرية منه، فلم يكن فن الإضحاك عنده، سوى أداة حادة قاطعة، يدافع بها عن نفسه الموتورة، ويجابه ما يشوب حياته من شدة وقسوة وحرمان. وهو في وجهته هذه يخالف تماما نهج أستاذه الجاحظ، الذي درج على مزج الهزل بالجد، والجد بالهزل، دفعا لملل القارئ وسآمة السامع. وقد كشفت لنا فكاهات التوحيدي وملحه ونوادره عن طبيعة مزاجه النفسي الحاد، حتى أننا نكاد نجد فيها مرآة صادقة لروح ذلك الرجل الذي عاش وحيدا مكدودا فقيرا يائسا خائفا خائبا، سريع التأثر والانفعال، فربما يجد في فكاهته العدوانية هذه متنفسا، وإشباعا لنُزوعه إلى حب الظهور والتفوق والاستعلاء. [74]

ويروي بعض النوادر اللطيفة التي ينفس بها الوالدون عن أنفسهم، ويعبرون من خلالها عن بعض ما يصيبهم من مشقات، وما يواجهون من متاعب بسبب أعباء

الأسرة، وتكاليف الإعالة، من ذلك – مثلا – أن أبا عمارة – قاضي الكوفة – قد سئل يوما: " أي بنيك أثقل؟ فقال: ما فيهم بعد الكبير أثقل من الصغير إلا الأوسط ..."[75]

وذكر أن رجلا أعمى كان يطوف ويسأل بأصفهان، فأعطاه مرة إنسان رغيفا، فدعا له وقال: أحسن الله إليك، وبارك عليك، وجزاك خيرا، ورد غربتك!

فقال له الرجل: ولم ذكرت الغربة في دعائك، وما علمك بالغربة؟

فقال: الآن لي ها هنا عشرون سنة، ما ناولني أحد رغيفا صحيحا.[76]

البخلاء والطفيليون : -

وتحدث أبو حيان عن البخلاء والطفيليين، أسوة بأستاذه الجاحظ، فروى – من ذلك – أن عثمان بن رواح سافر يوما بصحبة رفيق له، فلما كانا معا، قال له الرفيق: امض إلى السوق فاشتر لنا لحما، قال: والله ما أقدر، فمضى الرفيق فاشترى اللحم، ثم قال: قم الآن فأثرد،

قال: والله إني لأعجز عن ذلك، فثرد الرفيق، ثم قال: قم الآن فكل،

فقال: لقد استحييت من كثرة خلافي لك، ولولا ذلك ما فعلت.[77]

أدب الطعام:-

وأفاض أبو حيان في حديثه عن الطعام، حتى نكاد نحس أنه قد استأنس بهذا الحديث، واطمأن إليه، واستمتع به، وسال لعابه رغبة فيه، وازدرد ريقه شوقا إليه، فلا يبغي أن يتحول عن ذكره، أو يخوض في حديثا غيره، فخصه بثلاث ليال كاملة من ليالي " الإمتاع والمؤانسة "، بسط – في أثنائها – الحديث عن نوادر: الطعام والبخل والشراهة والشبع، والجوع والبطنة وغيرها.

وربما يعود هذا التشبث بالحديث عن الطعام إلى عامل نفسي، وميل عضوي، فالرجل قد تعس في حياته، وقاسى كثيرا من آلام الجوع، ومرارة الحرمان، وقد كان يجد في طلب القوت فلا يكاد يعثر عليه، حتى ضاقت به الحياة على رحبها، ففزع إلى صديقه أبي الوفاء المهندس يضج بالشكوى، ويستغيث به في رسالة خاصة، بعث بها إليه، يقول فيها:[78]

" .. اكفني مؤونة الغداء والعشاء، إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميص المرقع .. إلى متى التأدم بالخبز والزيتون، قد – والله - بح الحلق، وتغير الخلق .."

وأجهد نفسه في استحضار الآراء الطريفة، والتعريفات اللطيفة لمفهوم الشبع، فأورد طائفة من هذه الآراء التي سالت على ألسنة أفراد من أبناء المجتمع، يمثلون فئات تختلف في طرائق تفكيرها، وفي أنماط معايشها، وفي حظوظها من: اليسر والعسر، والسعة والضيق، والغنى والفقر، والزهد والجشع، والكرم والبخل، فأثبت رأي: الصوفي والزهد والبخيل والطفيلي والجندي والطبيب والمتكلم وغيرهم.

ولعل من أطرف هذه الآراء والتعريفات، ما ورد منها على لسان البخيل الذي يقول: [80]

" الشبع حرام كله، وإنما أحل الله من الأكل ما نفى الخوى، وسكن الصداع، وأمسك الرمق .."

وقد يتندّر في أثناء حديثه عن الطعام، فيرسم للأكل صورة هزلية مثيرة للضحك، باعثة على السخرية، حيث يظهره مقبلا على طعامه بكل جوارحه، ويجعله مستغرقا في مهمته، حتى لكأنه يأكل بعينيه ويديه ورأسه ورجليه جميعا، فهو مشغول عن كل شيء وغائب عن الواقع إلا واقع الطعام، حتى لو أنك سألته عن اسمه، لما استطاع أن يجيبك ولو طلع ولده الغائب عليه لما عرفه، فحبه المفرط للطعام أذهله عن نفسه وأنساه أحب الناس إليه، وأقربهم إلى قلبه. [81]

وعلى هذا، فأن التوحيدي قد أفلح في منافسة الجاحظ في نوادره عن البخلاء، وإن كان للفكاهة عنده طابع عقلي، قد لا نجد له نظيرا عند الجاحظ، فضلا عن أن التوحيدي كان أبرع من الجاحظ في تسجيل المناظرات والمحاورات، وشتى فنون الحديث التي جرت على ألسنة الخاصة والعامة حول أدب المعدة. [82]

وكشف التوحيدي عن انفعالات النفس وأحاسيسها وميولها وأهوائها، ودلّ على تأثير الطرب عليها، وقدرته على تخديرها والعبث بها، والتخفيف من حدتها، والخروج بها – أحيانا - عن وقارها ورزانتها واعتدالها. وأورد استجابة طائفة كبيرة من أصحابه ومعارفه لبعض المؤثرات الجمالية من: حسن طبيعي، وغناء شجي، ورقص بديع، وما إلى ذلك.

وروى عن أحد الصّوفية أنه كان شديد الاستجابة للغناء، ويطرب طربا يغيب به عن الوعي، ويستوحش، فهو إذا سمع غناء إحدى الجواري [83] " ضرب بنفسه الأرض، وتمرّغ في التراب، وهاج وأزبد، وتعفّر شعره ". قال: " وهات من رجالك من يضبطه ويمسكه، ومن يجسر على الدّنو منه، فإنه يعض بنانه، ويخمش بظفره، ويركل برجله ...".

ونلفي أبا حيان لا يستغرب أبدا حين يجد أن الغناء يحدث مثل هذا التأثير القوي على النفس البشرية، فالغناء –في رأيه – أرق شيء خلقه الله، وألينه على الأذن والقلب، أظهره للسرور والفرح، وأنفاه للهم والحزن، خاصة وأنه يقرع السمع وهو منه على مسافة، فتطرب له النفس، ويهتز له البدن، ثم يقول: [84] ".. أعلمت -جعلت فداك- أن الأوائل كانت تقول: من سمع الغناء على حقيقته مات ".

وبعد،

فقد جلنا في كتاب: " الإمتاع والمؤانسة " جولات طويلة، وأمتعنا أنفسنا بمسائله، وآنسنا قلوبنا بقضاياه، وشاركنا مصنفه في أحاديث تلك الليالي التي أسفرت عن إنجاب هذا الكتاب الفذ، نقول: بعد هذا كله، نرى أن نختم حديثنا، وأن نضع حدا لنظراتنا فيه، مع أن النفس تغالبنا على المضي في سبيل الكشف عن جوانب أخرى من خباياه النفسية.

علـى أننـا نسـتطيع أن نقـول، بـأن هـذا الكتـاب يعـد موسـوعة علميـة، ووثيقـة تاريخيـة، ودراسـة نقديـة، ومصـنفا اجتماعيـا، وتعقـب الأحـداث الجاريـة، والقضـايا الحادثـة، والمسـائل الفائتـة، وقـام برصـدها وتصـنيفها وتـدوينها والتعليـق عليهـا، ثـم كسوتها بكساء من الخيال جميل، أظهرها بمظهر يغري القارئ والسامع جميعا بقراءة محتـوى الكتـاب، ومعايشـة مادتـه العلميـة، والوقـوف علـى أفكـار مصـنفه وفلسـفته وتوجهاته.

و" الإمتاع " كتاب زاخر بالموضوعات الدسمة المشوقة، ولو أننا أطعنا النفس، واستجبنا لرغبتها، وأطلقنا لها عنان البحث، لمضت تغذّ السير في طريقها للوقوف على هذه الموضوعات والاستمتاع بمعانيها ومبانيها، وهذا -فيما نرى- يخرج بنا عما نحن بصدده، لأن غايتنا هي إعطاء فكرة عن هذا الكتاب، وعن الجهود العلمية الجادة التي بذلها مصنفه، في سبيل إخراجه على هذه الصورة المشرقة التي تثري قارئه بثقافة عريضة.

ونستطيع أن نزعم - على كل حال، بأن النصوص التي أثبتناها، والشواهد التي عرضناها، تعطي هذه الفكرة أو تكاد، وبهذا نكون قد أفلحنا في تحقيق الهدف الذي درسنا الكتاب- أساسا - من أجل تحقيقه.

الحواشي

1 مقدمة كتاب الإشارات الإلهية /ج
2 مقدمة كتاب الإشارات الإلهية /هـ
3 معجم الأدباء /5/15
4 النثر الفني /133/2
5 منهم : أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني، وأبو زكريا يحي بن عدي النصراني الفيلسوف، وعلى بن عيسى الرماني وأبو سعيد السيرافي، وأبو حامد أحمد بن بشير. انظر: الإمتاع /23/1، ومعجم الأدباء /15/8
6 ياقوت / معجم الأدباء /5/15
7 الكيلاني / أبو حيان /19
8 معجم الأدباء /13/15
9 روضات الجنات /205/4
10 الحضارة الإسلامية /416/1
11 أبو حيان /75
12 لسان العرب /204/10- مادة: متع
13 لسان العرب/306/7- مادة: أنس

14 زكريا/ أبو حيان
15 مقدمة كتاب الإمتاع/1/ ص، د، هـ
16 أخبار الحكماء /383
17 انظر:زكريا/ أبو حيان/ 113
18 الكيلاني/ أبو حيان /37
19 زكريا/ أبو حيان/113
20 الإمتاع/1/2
21 الإمتاع/336/3
22 الكيلاني / أبو حيان/ 38-وانظر: الإمتاع/1/2
23 انظر: أبو حيان للكيلاني /38-وأبو حيان لزكريا/154
24 الإمتاع/190/2
25 الإمتاع/113/3،112-وانظر: الإمتاع/63/1
26 الإرشادات الإلهية/399
27 الإمتاع /130/3-131
28 الإمتاع/14/1-وانظر: الإمتاع /3/1،227/17
29 الإمتاع/106/3
30 زكريا/ أبو حيان/206
31 زكريا/ أبو حيان/204-205
32 الإمتاع/61/3-وانظر: الإمتاع أيضا/120/3
33 الإمتاع/151/3
34 الإمتاع/159/1-161
35 الإمتاع/7/1
36 الهوامل والشوامل /37
37 مثالب الوزيرين/49
38 الكيلاني/ أبو حيان/67
39 الإمتاع/64/1-وانظر: الإمتاع أيضا/205/3-206
40 الإمتاع/54/1
41 مشوبة: مختلطة
42 الشعرى: نجم في الجوزاء
43 المنتجع: طالب العطاء من قولهم :انتجع الكلأ:طلبه
44 الإمتاع/141/1-وانظر:الإمتاع أيضا/43/1
45 الإمتاع/44/1
46 الإمتاع/33/1

47 منددد: اسم مفعول،أصله:ند،أي :نفر وهام على وجهه
48 الإمتاع/33/1
49 الإمتاع/35/1
50 الإمتاع/136/1
51 الإمتاع/135/1-وانظر:الإمتاع أيضا/134/1
52 الإمتاع/132/2
53 الإمتاع/65/1
54 الإمتاع/65/1
55 الإمتاع/9/1
56 الأرن:النشاط
57 الإمتاع/96/1-100
58 الإمتاع/102/1
59 الإمتاع/130/2
60 الإمتاع/132/2
61 الإمتاع/133/2-وانظر:الإمتاع /135/2،134
62 الإمتاع/135/2
63 الإمتاع/136/2-137
64 الإمتاع/138/2
65 الإمتاع/141/2
66 الإمتاع/145/2
67 زكريا/أبو حيان/295
68 الإمتاع/2/2-3-وانظر:الإمتاع أيضا/196/2
69 الإمتاع/135/3
70 الإمتاع/105/3
71 الإمتاع/106/3
72 الإمتاع/126/2
73 الإمتاع/60/2
74 انظر: زكريا/ أبو حيان /250-251
75 الإمتاع/56/2
76 الإمتاع/28/2-وانظر:الإمتاع/57/2
77 الإمتاع/40/3-وانظر:الإمتاع أيضا/36/3
78 الإمتاع/227/3
79 الإمتاع/33/3

80 الإمتاع/20/3
81 الإمتاع/81/3-انظر:الإمتاع أيضا/20/3
82 زكريا/ أبو حيان /265
83 الإمتاع/166/2
84 الإمتاع/80/2

المصادر والمراجع

1	أحمد أمين □ مقدمة كتاب الإشارات الإلهية القاهرة – مطبعة جامعة فؤاد الأول *مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة القاهرة- لجنة التأليف والترجمة والنشر – الجزء الأول	1950م 1939م
2	التوحيدي ، أبو حيان ، على بن محمد بن العباس □ الإشارات الإلهية والأنفاس الروحية تحقيق: عبد الرحمن بدوي – القاهرة- مطبعة جامعة فؤاد الأول	1950م
3	□ الإمتاع والمؤانسة تحقيق: احمد أمين واحمد الزين- القاهرة- لجنة التأليف والترجمة والنشر ثلاثة أجزاء: الأول 1939م، والثاني:1942م، والثالث:19944 □ مثالب الوزيرين	1961م
4	تحقيق : إبراهيم الكيلاني- دمشق – دار الفكر العربي التوحيدي ، أبو حيان ، على بن محمد ، أبو على، احمد بن محمد	1923-1930م
5	بن مسكويه الهوامل والشوامل تحقيق : احمد أمين والسيد احمد صقر – القاهرة – لجنة التأليف والترجمة والنشر الحموي ، ياقوت معجم الأدباء تحقيق : مرجليوث- القاهرة – مطبعة هندية –ط2 –	
6	زكريا إبراهيم ابو حيان التوحيدي القاهرة – المؤسسة المصرية العامة – إعلام العرب رقم :35	دون تاريخ
7	زكي مبارك النثر الفني في القرن الرابع الهجري القاهرة –المكتبة التجارية الكبرى – ط2 –	1957م
8	القفطي ، أبو حسن ، على بن يوسف	

	اخبار الحكماء بغداد –مكتبة المثنى	1903م
9	الكيلاني ، إبراهيم: أبو حيان التوحيدي القاهرة – دار المعارف – مجموعة نوابغ الفكر العربي رقم : 21	1957م
10	متز ، آدم الحضارة الإسلامية في القرن الرابع	
11	ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة – القاهرة – مكتبة الخانجي –ط4 –	1967م
12	ابن منظور ، جمال الدين ، محمد بن مكرم الأنصاري لسان العرب مصورة عن طبعة بولاق – القاهرة – الدار المصرية للتأليف والترجمة	1300ه
13	الموسوي ، محمد باقر الخوانساري روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات تحقيق : أسد الله إسماعيليان – طهران –مكتبة إسماعيليان –	1390ه

ملخص

موضوع البحث : " كتاب الإمتاع والمؤانسة وقيمته الأدبية "، وهو بحث معني بدراسة واقع الكتاب، وتحليل محتواه، وإبراز قيمته العلمية، وبدراسة شخصية التوحيدي وأسلوبه في تناول موضوعاته ومسائله.

والكتاب سفر كبير يحوي مسائل كثيرة في الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، والسياسة والأخلاق، والتفسير والحديث، والأدب واللغة والبلاغة، ومسائل في الطبيعة والحيوان، وتحليلا لشخصيات فلاسفة عصره وعلمائه وأدبائه، وموضوعات عن العادات والتقاليد وأحاديث المجالس.

وتوزعت موضوعاته ومسائله على أربعين ليلة، كانت تطرح في منتدى الوزير ابن العارض الذي يخص أبا حيان – في كل ليلة منها – بطائفة من المسائل، إما مرتجلة، وإما مما يسنح به خاطره، وإما أن يدفع إليه برقعة تتضمن مسائل تستدعي البحث والنظر، ليتيح له فرصة الرجوع إلى شيوخه.

وتبرز قيمة الكتاب: في منهجه، وفي أسلوب تناوله لمسائله، وفي تفرده بالحديث عن: جماعة "إخوان الصفا" واتجاههم الفكري، وعن المناظرة التي عقدت في بغداد بين العالم المعتزلي النحوي أبي سعيد السيرافي والعالم النصراني المنطقي بشر بن يونس في مسألة: " المفاضلة بين المنطق اليوناني والنحو العربي " التي تمثل واقع الصراع الفكري بين المعتزلة وأهل البدع .

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحمنِ الرَّحِيۡم

العلامة شبير أحمد العثماني كمفسر

[١٣٦٩هـ/١٩٤٩م]

الدكتور الحافظ عبدالرحيم*

Abstract:
This research is concerned with Allama Shabbir Ahmad Usmani and his contributions in promoting the Islamic Studies and Arabic Literature in the Sub-Continent. No doubt, Allama Usmani is a prominent scholar of this region who played an important role in the establishment of Pakistan as a representative of a group of Muslims of the Indo-Pak Sub-Continent. He has a large number of books and research papers in Urdu and Arabic. This study specially highlights his prestigious scholarly book entitled " Tafseer-e-Usmani" that has been published many times by authentic institutions of the world. This Tafseer was also published in 1989 by The King Fehad Printing Complex, Madina Munawwara (Saudi Arabia) and distributed in all over the world. The style of the Tafseer is scholarly and the approach is easy. This Tafseer has taken distinguished place among the scholars, the readers and the students.

كان العلامة شبيرأحمد العثماني من أشهر علماء شبه القارة فى القرن العشرين الذين قاموا بأداء دورٍ بارز فى نشر العلم والأدب والثقافة الإسلامية وخاصة فى السياسة. فكان العثمانيؒ محدثا بارعا ، ومفسراكبيرا، ومتكلمامعروفا، وخطيبا مصقعا ، وعالما جليلا ، وسياسيا محنكا ، وأديباً معروفا.

ولادتــه :

ولدالعلامة شبير أحمد العثماني(١) يوم عاشورا (١٠محرم) سنة ١٣٠٥هـ فى مدينة بجنور ، وهى بلدة معروفة باقليم اتر برديش فى الهند. (٢)

* الأ ستاذ المشارك بقسم اللغة العربية جامعة بهاء الدين زكريا بملتان (باكستان)

نـــســـبـــه :

نسبه يرجع إلى سيدنا عثمانؓ كما كتب فى نهاية تفسيره للقرآن الكريم :

"أن نسبه يرجع إلى سيدنا عثمانؓ فى سلسلة ثلاثة وأربعين جدًّا (٣) كما ورد نسبه:

"أبـو الـوفـاء بـن عبـدالله بـن حسيـن بـن عبـدالـرزاق بـن عبدالحكيم بن حسن بن عبدالله الـمـعـروف بـضياء الدين بن يعقوب بن عيسى بن إسماعيل بن محمد أبوبكر ابن على بن عثمان بن عبـدالله الـحـرمانى بن عبدالرحمٰن الگازورونى بن عبدالعزيز الثالث بن خالد بن الوليد بن عبدالعزيز الثانى بن عبدالعزيز بن عبدالكبير بن عمرو ابن أمير المؤمنين سيدنا عثمانؓ". (٤)

ويؤيد كونه من أحفاد سيدنا عثمان بن عفانؓ حينما قال :

"أنالا أخاف الموت ولا منكم وكيف أخافكم ؟ وأنا من أحفاد سيدنا عثمانؓ " . (٥)

كـان رحـمـه الله يـلـقـب بـالـعـلامة ، شيـخ الإسلام ، العثمانى ، الديوبندى ، المحمودي ، القاسمي ، الأشرفي ، ولى اللّٰهى. (٦)

أســـــرتـــــه :

أقوال العلماء عنه وعن أسرته :

يـنتـمى شبير أحمد العثمانى إلى أسرة شهيرة بالعلم والأدب. وقد قال عنه فيض الأنبالوى : "إن أُسرته جميعاً كالشمس التى تنير الدنيا". (٧)

وقـال عبدالرشيد : "كان يوجد فى مدينة (ديوبند) أسرتان ، أسرة الصديقى وأسرة العثمانى ، وهاتان الأسرتان كانتا معروفتين بخدماتهما العلمية والأدبية " .(٨)

قال الحاج محمد على خان : "انه كان من أسرة معروفة بالعلم". (٩)

كـمـاذكـر عـنه أبوعمار زاهد الراشدى : "انه كان ابن الشيخ فضل الرحمٰن الذى كان يمتاز بالعلم ، وكان ماهراً فى التعليم". (١٠)

وجـاء فـى تاريخ الأدبيات : " كان شبير أحمد العثمانى من أسرة العثمانى فى ديوبند.(١١) ووالـده الشيـخ فـضـل الـرحمٰن العثمانى كان من الرجال الممتازين المعروفين فى الإقليم وصاحب

النفوذ فيه وذلك لتبحره فى العلم ونجابته ونبله وحسن خلقه ، وكان فى وزارة التعليم نائب المفتش للمدارس". (١٢)

قد تخرج فى كلية دهلى ، علاوة على ذلك ، أنه كان أديباً وشاعراً باللغتين الأردية والفارسية. وكان صاحبا لحجة الإسلام الشيخ محمد قاسم النانوتوى ومساعداً له فى بناء دارالعلوم الديوبندية من سنة ١٨٨٢م إلى ١٩٢٨م. (١٣) وكات شبير أحمد من زوجة والده الثاثة (١٤)

نشأته :

نشأ شبير أحمد العثماني في مناخ العلم والأدب.وكان لايميل إلى اللهو واللعب منذ نعومة أظفاره ، بل كان يحب المطالعة والعلم منذ البداية ، أو يذهب إلى شيوخه وعلماء الأدب فى أوقات فراغه ليأخذ منهم مايفيده أما فى الليل ، فيقوم متعبداً لله ، يصلي النوافل ويتهجد، ويصرف معظم وقته فى دار العلوم. وكان يساعد أمه ويعاونها ويقوم بخدمة أساتذته بعد الفراغ يأخذ منهم على درس فى الأخلاق . (١٥)

ثقافته وأساتذته :

تلقى الشيخ العثماني العلوم على أيدى علماء دار العلوم الديوبندية علم الفقه والحديث والتفسير والمنطق والحساب والفلسفة والأدب باللغة الأردية والفارسية والعربية.

أخذ علم اللغة الأردية على يد أستاذه الحافظ محمد عظيم الديوبندى ودرس كتب اللغة الأردية. (١٦)

وأما اللغة الفارسية ، فأخذها من أستاذين المنشى منظور أحمد الديوبندى ، والشيخ محمد ياسين (١٧) ، ودرس علم الحساب على يد الشيخ منظور أحمد ، وله اليد الطولىٰ فى حساب الوراثة والفرائض (١٨) ، ودرس علم الطب على أستاذه الشيخ حكيم محمد الحسن (١٩) ، وأخذ العلوم العقلية والنقلية من أستاذه الشيخ أنور شاه الكشميرى . وكان للكشميرى يد طولىٰ فى العلوم النقلية. (٢٠) وكان العثمانى معجباً بعلم المعقولات منذ أيام طفولته . (٢١)

بدأ تلقى علوم اللغة العربية فى عام ١٣١٩هـ على أيدي الشيخ غلام رسول ، والشيخ ياسين

الشيركوتى ، والشيخ حكيم محمد حسن بصفة عامة ، والشيخ محمود الحسن بصفة خاصة. (٢٢) وعلاوة على ذلك استفاد من الشيخ المنصورى الأنصارى ، والشيخ بركة الله البهوبالى ، والشيخ عبيد الله السندهى (٢٣) كما أخذ علم الهيئة من أستاذه الشيخ محمد ياسين الشيركوتى الذى كان يحبه كثيراً ويشفق عليه كذلك . (٢٤)

وكان قد حصل على علم القراءة والتجويد والتفسير من القاري عبدالوحيد ، (الذى يعتبر من أوائل القُرّاء) ، وإنه أخذ درجة الامتياز فى التجويد والقراءة من كتب معروفة للتجويد والقراءة للإمام الجزري والإمام الشاطبي ـ (٢٥) وأخذ علم الحديث من أستاذه الشيخ محمود الحسن وقرأ كتب الصحاح الستة ونجح بامتياز فى الامتحان النهائي. (٢٦)

وقد بلغ الشيخ العثماني درجة الكمال فى العلوم الإسلامية منذ صغر سِنِّه كما قال عاشق إلٰهى البرنى :

أنه تَعلّمَ القرآن الكريم والفارسية ولسان أهل وطنه فى صباه فلما بلغ الرابعة عشر من عمره دخل أزهر الهند (دار العلوم الديوبندية) وتلمّذ لدى شيوخه الكبار لاسيما الأستاذ الأكبر جامع العلوم النقلية والعقلية الشيخ محمود الحسن شيخ الهند ، وتدرّج من العلوم المتداولة المختلفة إلى أن قرأ الحديث هناك فى عام ١٣٢٢هـ ، وهو عام انتهائه من تحصيل العلوم والفنون ونشأ فى بيت العلم وترعرع فى دار العلوم (٢٧) وفاق أقرانه فى العلوم والمعارف،كماقال فيض الأنبالوى :

إن الشيخ محمود الحسن كان يفتخر بتلميذه شيخنا الشيخ شبير أحمد العثماني ويفضله على العلماء الآخرين . (٢٨)

خبراته التعليمية :

كان شبير أحمد العثمانى يدرس الطلاب حتى فى أيام تحصيله العلمى فقد كان متفوقاً، كما كان يذاكر زملائه . (٢٩) وقد بدأ تدريسه فى دار العلوم الديوبندية فى عام ١٣٢٥هـ : ثم ذهب إلى المدرسة العربية بدهلى المعروفة بمدرسة فتحپورى كرئيس المدرسين وخدم سنتين فى حقل التدريس ثم عاد إلى (ديوبند) بناء على طلب مجلس الشورىٰ لدار العلوم (٣٠) ، ودرّس هناك

كتباً كثيرة ضخمة منها تدريسه صحيح مسلم .

وقد حصل على درجة ممتازة بينهم . (٣١) وانتخب كمدير فى سنة ١٣٥٤ هـ ، لكن انفصل عن الدار رغم حبه عندما وقع الخلاف فى تعديل النظام بين مسؤولى دارالعلوم الشيخ حبيب الرحمٰن العثماني ، والشيخ أنورشاه الكشميري ، فكان شبير أحمد العثماني يؤيد أستاذه الشيخ أنورشاه الكشميري ، وهجر دار العلوم بديوبند إلى دابهيل (مدينة فى إقليم سورت من الهند) وأسس هناك دارالعلوم باسم الجامعة الإسلامية. (٣٢) ودرّس علم الحديث (صحيح البخاري ، جامع الترمذي) فيها بعد وفاة الشيخ أنورشاه الكشميري وأصبح رئيس المدرسين فيها ومع ذلك شغل منصب شيخ التفسير إلى زمن طويل. (٣٣) وعندما انتهى الخلاف وعادت المياه إلى مجاريها رجع إلى دارالعلوم ديوبند وخدمها تطوّعا إلى جانب خدمته للجامعة الإسلامية بدابهيل فى نفس الوقت . (٣٤) ثم أصيب بمرض ، وبسبب أمراضه وآلامه مكث فى ديوبند ،عندما عجز عن الحركة من آلام المفاصل وخاصة بركبتيه. فبدأ سلسلة تدريس القرآن الكريم فى كل يوم الجمعة فى بيت شيخ الهند محمود الحسن تخليداً لذكراه . (٣٥)

تلامذته :

كان للشيخ العثماني فضل كبير ومكانة رفيعة فى العلم والأدب وقد استفاد الناس من علمه وفضله وله عدد كبير من تلاميذه ، ومن أشهر تلامذته:

١ – الشيخ المفتى محمد شفيع (م١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م)

٢ – الشيخ محمد يوسف البنورى (م١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م)

٣ – الشيخ محمد إدريس الكاندهلوى (م١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م)

٤ – الشيخ القارى محمد طيب القاسمى (١٤١٥-١٤٠٣هـ/١٨٩٧-١٩٨٣م)

٥ – الشيخ بدر عالم الميرتهى

٦ – الشيخ محمد مالك الكاندهلوى (١٩٢٤م –)

٧ – الشيخ مناظر أحسن الگيلانى

٨ – الشيخ حفظ الرحمٰن السيوهاروى

٩ – الشيخ لطف اللّٰه الجالندهرى

١٠ – الشيخ فضل منان البشاورى

١١ – الشيخ حبيب الرحمٰن الدهيانوى

١٢ – الشيخ فضل الرحمٰن البشاورى (م١٤٠١هـ)

١٣ – الشيخ محمد متين الهاشمى (١٩٢٧–١٩٩٢م)

١٤ – المفتى محمد جميل التهانوى

١٥ – العلامة درست محمد القرشى

١٦ – الشيخ إرشاد الحق القاسمى

وفـــاتـــه :

كان العلامة العثمانى يعانى من أمراض عديدة فى حياته منذ عام ١٩٢٩م ـ إلى أن توفاه اللّٰه ، فكـان يعـانـى من مرض فى العيون ووجع فى الأسنان والكلى ومرض النقرس والفالج والإسهال ووجع المفاصل فى أيام حياته المختلفة . (٣٦)

وتـوفـي فـى يوم الاثنين ٢١ صفر سنة ١٣٦٩ هـ الموافق ١٢ ديسمبر ١٩٤٩م فى بهاولبور حيث ذهب لافتتاح الجامعة العباسية . (٣٧)

صـلـى عـليه صلوات حاضرة وغائبة فالصلاة الأولى كانت فى ساحة كلية بهاولبور واشترك فى أداء صلاة جنازته آلاف من الناس. أمّا الصلاة الثانية فكانت فى ساحة جمخانة بكراتشى وصلّى عـليه الشيخ المفتى محمد شفيع رحمه اللّٰه واشترك فيها مئات آلاف من الناس. وعلاوة على هاتين الـصـلاتيـن صـلـى عليه صلاة الغائب فى المسجد الحرام بمكة المكرمة والمسجد النبوى الشريف بالمدينة المنوة ومدينة لاهور بباكستان وعدة مدن أخرى . (٣٨)

دفن شيخ الإسلام فى ساحة الكلية الإسلامية بكراتشى فى يوم الثلاثاء ٢٢ صفر سنة ١٣٦٩ هـ ـ الـموافق ١٤ ديسمبر ١٩٤٩م . ولقد خصصت الحكومة هذه القطعة من الأرض لبناء مسجد

ومكتبة إسلامية . (٣٩)

سـيـرتـه :

اتصف شيخ الإسلام بكثير من الصفات الحميدة منها أنه كان زاهداً تقياً ، ورعاً ، فطناً ، ذا رأى صائب ، صادق القول ، محباً لوطنه وقومه ، بشوش الوجه ، طليق اللسان مفكراً بارعاً عظيماً .

فقد كان شبير أحمد منذ طفولته يميل إلى عبادة اللّٰه .(٤٠) كما سبق ذكره كان الشيخ العثمانى لا يحب التكلّف والتصنّع فى حياته فكان مثال المسلم الحقيقى زاهداً فى الدنيا طالباً للآخرة فكان يعيش فى بساطة فى جميع جوانب حياته فى ملبسه ومأكله وكان لباسه بسيطاً جداً. (٤١) إضافة إلى أنه لم يكن يملك عقاراً لاصغيراً ولا كبيراً .

كان شبير أحمد شديد الحب لوطنه ومحبة الإنسان للمكان الذى ولد فيه ونشأ وتربى على أرضه أمر طبيعى فكان حبه لوطنه متمكنا فى قلبه وقد خالفه بعض الناس لأنه أيّد رابطة المسلمين (Muslim League) باكستان . وأصبح له أعداء وهدّدوه بالقتل غير أنه لم يأبه بهم ولا بتهديداتهم لأنه كان متمسّكاً بحبه لباكستان وأهلها . وقد قال فى كلمة ألقاها فى ٢٦ ديسمبر سنة ١٩٤٥م فى اجتماع بديوبند :

"لقد مكثت ملازما لبيتى منذ زمن طويل بسبب مرض وكثرة علاتى ولكن فى الظروف الحالية تحتم علىّ أن أتقدم وأخوض الميدان السياسى لحل الأزمات الراهنة – أنه قد تركت السياسة بعد الخلافات لكن بعد تفكير طويل توصلت إلى هذه النتيجة وهى أنى لا أبالى بأن أفدى بنفسي وأضحى بها وأن يسيل دمي في سبيل حصول باكستان على الاستقلال ، لأنى أعتقد أن وجودها سبب لبقاء للمسلمين وعزتهم وأننى فخور بأن أقتل ويسيل دمي في سبيل اللّٰه من أجل استقلال باكستان وهذه غاية أمنيتى أن أقدم شيئا لهذا البلد ولشعبه . (٤٢) كما يظهر حبه لباكستان فيما قال :

"إخوانى أنا على استعداد أن أقتل أو أموت في سبيل استقلال باكستان لتسير فى طريق الإسلام وإنى لأرجو منكم بسم اللّٰه العظيم وباسم نبيه الكريم بأني إذا مت فادفنونى فى أرض

باكستان ولا ترسلوا جثتي إلى الهند" . (٤٣)

كان شبير أحمد يصدع بالحق مهما تكون الظروف والأحوال ولا يخاف فى ذلك لومة لائم وقد قال فى خطابه عن مسلكه السياسى :

"لا بد أن أوضح التعاليم ولا أبالى ان غضب منى السيد غاندى أو محمد على أوشوكت علي أو أى مسلم أو هندوسى أو حتى نائب الملك "السيد بهادر" . (٤٤) "كان شبير أحمد يقول الحق دائماً وفى كل الأحوال وكان شجاعاً لا يهاب أحداً الا الله يبدئ رأيه بكل وضوح وصراحة دون اضطراب وبدون أىّ غشاوة بل واضحاً جلياً". (٤٥)

كان شبير أحمد العثمانى تقياً متديناً وكان يخاف الله تعالى فى كل عمل يقوم به ولقد وضح سبب عدم أخذه راتباً من دار العلوم بقوله :

"أنا أخاف الله تعالى أن أستلم راتباً عن تلك الأيام التى أكون غائباً أو لا أستطيع أداء الواجب بكل اهتمام وقد يحدث هذا مرة أو عدة مرات أو فى بعض الأوقات فأخاف أن أحاسب يوم القيامة لأخذى الراتب الكامل . (٤٦) وهذا يدل على تقواه وورعه وخوفه من خالقه.

كما شهد السيد سليمان الندوى عن تقواه وخشيته . (٤٧)

وكان الشيخ العثمانى طليق الوجه ، أنيق المظهر ، بشوشا وعندما يستقبل عدوه يستقبله بوجه طلق بشوش ومهما خالفه الناس فى مسلكه إلّا انه يقابلهم وكأنهم أصدقاء له . (٤٨)

كان شبير أحمد العثمانى ذكياً وفطناً ولقد أقرّله بذلك حليفه فى الأمور السياسية الشيخ السيد حسين أحمد المدنىؒ فى رسالة بعثها اليه يقول فيها:

"أنا أقر أنه لا مثيل لك فى الذاكرة والمهارة فى الذكاء والبراعة فى التحرير والتقرير'. (٤٩) وعلى الرغم من اعتراضه فيما يقول :

"أعتقد أن رئاسة المدرسين بدار العلوم الديوبندية لا يليق بك لأنك ضعيف الإ رادة" أى أنه ليس له رأى يستقر به وأنه يعتمد على ما يسمعه من الناس من إشاعات بدون تحقيق فلذا هو غير مؤهل للرئاسة التى تحتاج إلى تطبيق النظام. (٥٠)

كانت له ذخيرة يستعين بها فإذا أراد شبير أحمد التحقيق فى أى مسألة فكان يذهب إلى

المفتى محمد شفيع ليطلع على الكتب الموجودة لديه. وكثيرا ما كانت تنعقد المجالس العلمية عنده وكان العثماني يشترك فى مجالس العلم برغم ضعفه ومرضه، فكان ذلك أثر على صحته . (٥١)

مؤلفاته العلمية :

فألف كتباً قيمة ضخمة لا زالت مورداً هاماً لطلاب العلم منها فتح الملهم بشرح صحيح مسلم وتفسير القرآن الكريم ومقالاته التى تدل على تذوقه العلمى.

ترك لنا العلامة شبير أحمد العثمانى كتباً دينية وفكرية وأدبية على جانب كبير من الأهمية فى تاريخ الفكر الإسلامى وهذه المؤلفات تدل على ملكته العلمية وعقليته العظيمة واستطلاعه العميق وأبحاثه الممتازة ، ولقد كان العلامة العثمانى أكثر الناس حباً للقراءة والتأليف. وقد قال عاشق إلهى البرنى : "لم يزل شيخ الإسلام شبير أحمد العثماني يصنف طوال حياته برغم انشغاله بالدروس والأمور السياسية فصنّف كتباً كثيرة تزيد على عشرين كتابا.(٥٢) أكبرها وأعظمها "فتح الملهم فى شرح صحيح مسلم" و"تفسير القرآن الكريم". (٥٣) وقد اعترف العلماء بأن مؤلفاته قد نالت الشهرة على الدوام . (٥٤)

فضل البارى شرح صحيح البخارى :

هذا الكتاب طبع باللغة الأردية من إدارة العلوم الشرعية بكراتشى . وهذا الشرح يتضمن دروسه التى ألقاها شبير أحمد العثمانى خلال فترة تدريسه لصحيح البخارى فى دار العلوم بديوبند ، وقد كتب أحد تلاميذه هذه المحاضرات التى كان يلقيها العلامة العثمانى وقد اطلع عليها العلامة مرة أخرى خلال قيامه فى دابهيل. (٥٥) فطبع القاضى عبدالرحمٰن هذا الكتاب بعد ترتيبه وتدوين التعليقات المختلفة عليها مع مقدمة ذكر فيها ترجمة للإمام البخارى ونبذة من أصول الحديث والعلاقة بين القرآن والحديث.

فتح الملهم شرح صحيح مسلم :

فتح الملهم من أجلّ شروح صحيح مسلم وأكثرها إيضاحا وتفصيلا ، وهو الشرح الوحيد

الـذى شـاع فى أيدى الناس وعمهم نفعه فى شبه القارة الهندية الذى ألف باللغة العربية ودرست فى المدارس الدينية وشاعت صيته فى أنحاء العالم.

بـلغ شرحه هذا إلى آخر كتاب النكاح ولم يتيسر له إتمامه وكان شبير أحمد العثمانى يتمنى إكـمـال هـذا الشـرح لـكـن ظـروفـه الصحية وأموره السياسية لم تمنحه الفرصة . فطبع الكتاب مع الـمـقـدمة فـى ثـلاث مجلدات من مطبعة مدينة بجنور. وقد قام بإكماله الشيخ القاضى محمد تقى العثماني وسمّاه بتكملة فتح الملهم....:

تـفـسـيـر الـعـثـمـانـى لـلـقـرآن الـكـريـم :سيأتى ذكرها بالتفصيل.

مـقـالاتـه الـعـلـمـيـة:

١ – الـحـجـاب الـشـرعـى : يقع هذا المقال فى اثنتى عشر صفحة وطبعت ضمن مجموعة الـمـقـالات لشبيـر أحـمـد الـعثـمـانى. فوضح مسألة الحجاب الشرعى فى ضوء القرآن والحديث وإجماع الصحابة مع الاستدلال العقلى لكى يؤثر فى أذهان الناس.

٢ – الـعـقـل والـنـقـل : كتب العلامة العثمانى هذا المقال فى علم الكلام لأن الأوروبيين كـانوا يقولون أن العلوم الجديده تزلزل أصول كل المذاهب ولا يستطيع أى مذهب الوقوف أمامها ، فـرد شبيـر أحـمد العثماني فى هذا المقال على فلسفة أوروبا وأفكارها ، فبدأ بالإجابة على الأسئلة التـى وجهـت للإسلام بسبب اختلاف فى العقل والنقل فوضح أن الإسلام وتعليماته ليست مخالفة للعقل لأن الإسلام دين الفطرة والفطرة هى العقل ، وأتى بأمثلة متفرقة.

٣ – صـدائـے ايـمـان (صـوت الإيـمـان) : كتب هذا المقال فى جمادى الثانى عام ١٣٥٠هـ ويـحـتـوى عـلـى ٨ صـفـحات وطبع فى مدينة برقى بريس بجنور بإشراف محمد مجيد حسـن فـى عـام ١٣٥٤ه. ووضـح الـعـلامة الـعثماني فى هذا المقال عظم قدر سيد الخلق نبينا ﷺ وخاتم الأنبياء وعظمة رسالته مع الدلائل العقلية والنقلية فى رد عقائد القاديانيين.

٤ – الـشـهـاب : كتب فى ١٠ جمادى الثانى عام ١٣٤٣هـ ، يحتوى على ٦٢ صفحة صـدر من دار الإشاعة بكراتشى فى مايوعام ١٩٧٤م، وقد كتب فيه عن ارتداد القاديانيين بعد واقعة

قتل نعمت الله القادیانی فی کابل.

٥ – المعراج فی القرآن الکریم : الذی صدر من "ادارة اسلامیات" بلاهورمع "إعجاز القرآن" فی دیسمبر عام ١٩٧٥م ردّ العلامة العثمانی فی هذا المقال علی اعتراض المعارضین بالأدلة العقلیة والنقلیة ، فاختار طریق الاختصا ، ووضح الفرق بین الإسراء والمعراج وذکر عقیدة جمهور العلماء فی المعراج وحکمة سفره إلی بیت المقدس .

٦ – الروح فی القرآن : ألفه فی شعبان سنة ١٣٥٠هـ وطبع مرتین من مطبعة برقیة فألقی فیه الضوء علی حقیقة الروح مستعیناً بالآیات القرآنیة کقوله : ﴿یَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ---﴾ [الإسراء:١٧/٨٥]. ﴿قُلْ سُبْحٰنَ رَبِیْ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَراً رَّسُوْلًا﴾ [الإسراء: ١٧/٩٢].

٧ – مسألة تقدیر (مسألة القدر) : ألفه لبیان مسألة القدر فی شرحه لصحیح البخاری ثم طبع فی صورة کتاب من إدارة إسلامیات بلاهور فی مارس ١٩٧٨م بإشراف أخیه فضل الحق ویحتوی علی ٥٣ صفحة وکان الشیخ محمد أنور شاه قد طلب من شبیر أحمد أن یکتب فی مسألة القدر هذه لکی یوضح للأمة الإسلامیة حقیقة القدر لتشفی قلوب المسلمین ویرد علی الملحدین والمفکرین شبهاتهم فی القدر من جمیع النواحی التی تخص القدر.

٧ – رسائل ثلاثة (ثلاث رسائل)

مجموعة رسائل ثلثة :

صدر هذا الکتاب من ادارة اسلامیات انارکلی لاهور الذی یحتوی علی ثلاث رسائل "هدیة سنن" و "تحقیق خطبة الجمعة" و"سجود الشمس" فی ١١٢ صفحة. وهذه الرسائل طویلة وجامعة من ناحیة المواد.

خطب العلامة العثمانی وکلماته :

الخطابة صفة من صفات شبیر أحمد العثمانی العدیدة التی اتصف بها ، ودلیل علی قوة بیانه کما أنها وسیلة قویة لعرض المعلومات الأدبیة والدینیة والعلمیة والتاریخیة لذلك فان خطبه وکلماته أهم منابع العلم والأدب والسیاسة والفلسفة ، وقد جمع الأستاذ أنوار الحسن جمیع خطبه

وكلماته فى كتابٍ باسم "خطبات عثماني" (خطب العثماني) كما أضاف إليه معلومات عن سياسته ويتضمن ٤١٦ صفحة طبع فى المطبعة التعليمية بلاهور.

رسائل شبير أحمد العثماني :

رسائل الشيخ العثمانى رتبت وجمعت ودونت بإشراف أنوار الحسن الشيركوتى باسم "أنوار عثماني" صدرت من المكتبة الإسلامية مولوى مسافرخانه كراتشى وعدد صفحاتها ٢٨٦ صفحة وتاريخ الطبع غير مكتوب.

وقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام ، فى القسم الأول جمعت رسائله العلمية والذاتية وفى القسم الثانى رسائله السياسية ، وفى القسم الثالث رسائله التى كتبت بعد استقلال باكستان.

مقالاته المطبوعة فى الجرائد والمجلات :

كان الشيخ يكتب المقالات فى الجرائد والمجلات كمجلة "القاسم" "والمحمود" وجريدة "امروز" و "عصر جديد كلكتا" ، و "زميندار" وغيرها ، ومن هذه المقالات مايلى :

١ – لماذا التكرار فى القرآن ٢ – الصوم ٣ – الدار الآخرة ٤ – شرح واقعه ديوبند ٥ – معارف القرآن ٦ – لطائف الحديث ٧ – دار الحديث ٨ – حاشية شيخ الإسلام ٩ – الفجائع ١٠ – دار العلوم ديوبند اور مسلمانوں كى دينى تعليم (دار العلوم ديوبند وتعليم المسلمين الدينى) ١١ – ماهنامه القاسم كى تيسرى سالگره (عيد ميلاد مجلة القاسم الثالثة) ١٢ – سينمابينى (مشاهدة الأفلام فى دار سينما) ١٣ – التقريظات.

تفسير العثماني للقرآن الكريم :

كان قد بدأ شيخ الهند محمود الحسن تفسير القرآن الكريم باللغة الأردية لكنه توفى بعد أن وصل التفسير إلى نهاية سورة آل عمران . (٥٦) وفى رواية أخرى إلى سورة النساء . (٥٧) فكتب شيخ الهند لهذا التفسير أن يتم على يدى العلامة العثمانى (٥٨) وفى هذا الصدد قال السيد محمد أزهر شاه : "لقد كان شبير أحمد العثماني من المحظوظين عند ما كلف بإكمال تفسير الشيخ محمد الحسن" . (٥٩)

وذاع صيت التفسير وتجاوز حدود باكستان والهند حتى بلغ مسامع حكومة أفغانستان التى أقبلت على طباعته ولكن باللغه الفارسية ، وقد صدر ذلك الترجمة فى ثلاث مجلدات ، كل مجلد يحتوى على تفسير ثلث القرآن (عشرة أجزاء) وطبعته حكومة أفغانستان فى "مطبعة عمومية" فى كابل.

وفضلا عن هذه الطبعات التى صدرت لهذا التفسير فقد نشرت عديدا من المجلات والصحف اليومية هذا التفسير ومن تلك الصحف والمجلات مجلة "خدام الدين" الأسبوعية ، ومجلة "ضياء العلوم" ومجلة "دار الفرقان" ومجلة "القاسم" وكذلك صحيفة "امروز" اليومية وغيرها.

مصادر ومراجع التفسير العثمانى

قد استقى الشيخ شبير أحمد العثمانى تفسيره من مراجع كثيرة فى التفسير وأهمها كتب الصحاح الستة والتفاسير المهمة مثل التفسير الكبيرللإمام فخر الدين الرازى (م٦٠٦ وتفسير الكشاف للإمام الزمخشرى(م٥٣٨هـ) وتفسير ابن كثير للإمام الحافظ ابن كثير(م٧٧٤هـ) وغيرها من التفاسير المتداولة بين الناس ومؤلفات الأئمة المعروفين غير كتب التفسير والحديث .

أما بالنسبة للفقه فإنه يرجح رأى الإمام أبى حنيفه فمثلا فى رسائله الثلاثة يذكر أن تلاوة سورة الأعلى والغاشية فى الجمعة مسنون ثابت ولكن خالفته الحنفية بدليل عدم تحديد السور ، فنلاحظ خلال محرراته أنه يدعو إلى اتباع مذهب الحنفية ويؤيد الأحناف ويظهر هذا من تفسيره وشرحه للصحيحين ، وقد استدل بالأدلة العقلية والنقلية من الكتب المعتمدة لأبرز الأدباء والعلماء مثلا فى مسألة تحقيق خطبة الجمعة اعتمد على كتاب المبسوط للإمام السرخسى ، وفتح القدير لابن همام ، ورد المختار لابن عابدين، وشرح إحياء العلوم للسيد مرتضى الزبيدى ، ومصفى شرح الموطأ لشاه ولى الله الدهلوى وغيرهم .

منهج شبير أحمد العثمانى فى التفسير :

١ – قد تجلى من خلال هذا التفسير التزامه بمذهب أهل السنة والجماعة فكان لا يستدل

من الأقوال إلا بالتى تؤيد عقيدة أهل السنة والجماعة ، مثال ذلك قوله فى تفسير الآية ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوابرءوسكم وأرجلكم الى الكعبين﴾ [المائده:٥/٦] "مثلما يوجد حكم بغسل الوجه واليدين فينبغى كذلك غسل الرجلين إلى الكعبين ولا يكفى مسحها كالرأس وقد أجمع على ذلك أهل السنة والجماعة وثبت ذلك بأحاديث كثيرة أن غسلها فرض إلا إذا تعذر . (٦٠)

٢ – لقد ردَّ العلامة العثماني على العقائد الباطلة والإسرائيليات فى تفسيره مثلاً عقيدة النصرانية عن عيسى عليه السلام أنه صلب ـ فيقول العلامة : "إن عقيدة الجمهور أنه عند ما دبر اليهود لصلب النبى عيسى عليه السلام ، رفعه الله إلى السماء ، وعندما يعم الجهل الكون قرب الآخرة يرسله الله مرة ثانية إلى الدنيا للناس كنائب عن رسول الله ﷺ ، والمسيح عليه السلام عندما يخرج يقتل الدجال ويكسر الصليب ويصلح عقائد المسيحية البالطلة ويهدى الناس إلى الإسلام وعند ذلك تنتهى جميع المذاهب ويبقى دين الله الواحد". (٦١)

٣ – كان شبير أحمد العثمانى يفسر القرآن الكريم بآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ، كما يستدل بالعقل والنقل فى تحقيق المسائل كمسألة الروح ومعراج النبى ﷺ ويأجوج ومأجوج وغيرها، مثال ذلك قوله عن تفسيرالآية:﴿ثلة من الأولين والآخرين﴾ [الواقعة:٥٦/١٣-١٤] . يوجد كثرة من المقربين والصالحين فى الفترة الأولى لكل أمة بسبب قرب عهدهم بنبيهم ومعاشرتهم له لكن تقل فئة الصالحين والمقربين فى الفترة الأخيرة كما قال ﷺ : "خير القرون قرنى ثم الذى يلونهم ثم الذين يلونهم" . (٦٢)

٤ – كان يسلك العلامة العثمانى مسلك الاعتدال فى تفسيره ولا يغلو فيه فمثلاً يقول فى تفسير الآية :﴿انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص :٢٨ /٥٦]. يكفى فى هذه المسألة أنها موجودة فى الأحاديث الصحيحة وما تكلم عنه الشيخ شاه ولى الله الدهلوى والأفضل أن يغلق البحث فى هذه المسألة غير المهمة . (٦٣)

٥ – لا يذهب الشيخ العثمانى إلى الرأى بل يفسر ويذكر النقاط التى يثبت فى القرآن الكريم والحديث الشريف والإجماع والقياس مثلاً يقول فى تفسير قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله

جميعا ولا تفرقوا﴾ [آل عمران :١٠٣/٣] اعتصموا بحبل الله جميعا لأن هذا الحبل لم يقطع بل يترك وليس مفهوم تمسك القرآن بشرح آرائه لنفسه بل تفسير القرآن الذى لا يتعارض مع الأحاديث الصحيحة الإجماع الصالح . (٦٤)

٦ – يعنى الشيخ العثماني بالبحث اللغوي والنحوي فمثلا يقول عن بحث (النصارى): إن نصارى مأخوذة من نصر ومعناه الاستعانة أوهى منسوبة إلى "ناصرة" وهى قرية فى بلاد الشام (سوريا) .(٦٥)

ويقول عن تفسير قوله تعالى : ﴿وذكر اسم ربه فصلى﴾ [الأعلى:١٥/٨٧]ـ إن الفاء معطوفة على ذكر اسم ربه التى تدل على مغايرة المعطوف عليه فمعنى هذا أن تكبيرة الإحرام شرط للصلاة وليس ركن . (٦٦)

٧ – لم يغفل العثمانى فى تفسيره عن ذكر أسرار وفوائد الآيات التى تؤثر على الإنسان ومثال ذلك ماذكره فى تفسير قوله تعالى:﴿حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ﴾[التوبة:١٢٩/٩] "إن من يقرأها سبع مرات فى الصباح والمساء يتقى من الهموم والأحزان ويكفيه الله من شر المصائب والأحزان" .

٨ – ذكر العلامة العثمانى فى تفسيره أبحات جديدة فى العلوم مثل رعد وبرق فى تفسير الآية : ﴿ويسبح الرعد بحمده ... وهو شديد المحال﴾ [الرعد :١٣ /١٣]. (٦٧) ومثل الزلزلة ووقوفها فى تفسير الآية ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾ [النحل :١٥/١٦]. (٦٨) فقال كما أقر المحققون الأوروبيون أن وجود الجبال مانع من كثرة الزلازل كما فى قوله تعالى : ﴿والجبال أوتادا﴾[النبأ : ٧/٧٨] .

٩ – ذكر العلامة أبحات تاريخية وجغرافية خلال تفسيره فمثلاً ذكر تاريخ الروم والمناطق الأخرى فى تفسير قوله تعالى : ﴿آلم غلبت الروم ..... في بضع سنين﴾ [الروم : ٣٠ / ١ – ٤].

١٠ – لم يهمل العلامة العثمانى ذكر الكتب السماوية كمرجع للاستدلال خلال تفسيره مثلا ذكر العبارة من التوارة فى تفسير قوله تعالى:﴿فمن تولى بعد ذلك فألئك هم الفاسقون﴾ [آل عمران : ٣ / ٨٢] ـ "فقال العلامة : "من يتولى بعد عهده من الله تعالى فهو الظالم والفاسق" ، فذكر

فی انجیل أعمال رسل ، باب ٣ ، والآية ٢١ ، ضروری أن يبقى السماء على أصل صورها حتى يتم كل الأشياء على حالتها الأصلية التى ذكر الله سبحانه وتعالى على لسان جميع أنبيائه ، لأن موسىٰ عليه السلام قال لآبائه وأجداده إن الله سبحانه وتعالى الذى ربكم يرسل نبيا كمثلى من إخوانكم فاسمعوا ما يقول". (٦٩)

آراء العلماء فى تفسير العثمانى :

لقد تناول العماء تفسير شبير أحمد العثمانى بالدراسة وكانت لهم فيه آراء أورد هنا بعضها :

قال المفتى كفايت الله : –

"إن شبير أحمد العثمانى حوّل معارف القرآن إلى اللغة الأردية بأسلوب فصيح وبليغ وسهل وبسيط". (٧٠)

قال الشيخ محمد على اللاهورى : –

"هوامش شبير أحمد العثمانى فى القرآن الكريم تعتبر تفسيراً يغنى عن الكثير من التفاسير الكبيرة والضخمة ، جزاه الله خير الجزاء لما قدمه للبشرية من علوم ومعارف فى القرآن". (٧١)

كما ذكر الشيخ عبدالماجد الدريا آبادى : –

"أن هوامش شبير أحمد العثمانى بليغة وحكيمة فهو يؤيد المسلك الحنفى ويطابق لضرورة العصر الحديث الذى يقطع الشبهات من أصولها ويرد على المناهضين للإسلام والفرق الباطلة فى أسلوب غير مؤذ لأى فريق فلا يذكر أسماء الفريق وأسلوبه فى الكتابة سهلة جذابة أدبية وغير جافة". (٧٢)

ذكر السيد سليمان الندوى والشيخ محمد طيب : –

"ان هذا التفسير منهل دينى ومنبع علمى من عالم فقيه ، وهو مصدر جيد لجميع الناس ينهلون منه ما أرادوا وجميع العلماء يعتبرون هذا التفسير جامعا ومختصراً ومفيداً مهِمّاً لهذا العصر . (٧٣)

قال الشيخ العثمانى بنفسه عن هذا التفسير : –

"ألفت هذا التفسير لأنني أن أكتب معاني القرآن الكريم في حدود الأحاديث الشريفة وأقوال السلف الصالح بأسلوب سهل بسيط موجز وجذاب ومعقول بحيث يمكن أن يصل إلى قلوب وبصائر الناس" . (٧٤)

وإذا قارننا تفسير العثماني بالتفاسير وهوامش القرآن الأخرى التي ألفت في الهند وباكستان باللغة الأردية نلاحظ أن هوامش القرآن مختصرة جداً لا توضح الأفكار كلها. أما تفاسير القرآن ففيها تفاصيل وبحوث تحتاج إلى وقت للقراءة ، لكن شبير أحمد العثماني سلك طريقا وسطاً واختصر حين يحسن الاختصار وأطال في المكان الذي يحتاج إلى تطويل وتفصيل وكتب بأسلوب سهل وموجز وجامع واهتم بالاستدلال العلقي والنقلي الذي يقبله جميع الناس عامة ، خاصة ويستغني القارئ عن تفاسير كثيرة وضخمة وهو كاف لمعرفة موضوعات القرآن كما احتوى على نظرات جديدة ، وفيه بحوث لغوية ونحوية رائعة مع الاستشهاد بالأشعار والأمثلة السائرة ـ

وقد شهد للعلامة شبير أحمد الكثير من العلماء والأدباء في كافة الكتب لعلو شأنه في علم التفسير ، ووصفوه بأنه "مفسر ذو قدرة". (٧٥) وأنه عالم كبير ومفسر عظيم في ذلك الوقت (٧٦) و "أنه لامثيل له في علم التفسير" (٧٧) ولقّبوه بشيخ المفسرين (٧٨) وجميع الآراء لهؤلاء العلماء تكفي لإثبات مكانته الكبيرة وأنه في مقدمة المفسرين في شبه القارة.

التفسير العثماني ومكانته في العالم :

قد حظي هذا التفسير العثماني بمكانة بارزة في العالم ؛ لما قام بنشره سنة ١٤٠٩هـ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة بأحسن صورة وأجمل طباعة من ضمن نشر المصحف الشريف وترجمته في اللغات المختلفة ؛ وذلك للتوزيع في بلاد المسلمين والأقليات المسلمة مجانا .

فطبع هذا التفسير بعنوان : "القرآن الكريم وترجمة معانيه وتفسيره إلى اللغة الأردية" بأحسن صورة وأجمل طباعة على ورقة ثمينة قوية . ويؤكد ذلك ماورد في مقدمة التفسير:

"فإنه يسّر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف أن يقدم هذا المصحف الشريف وترجمة تفسير معانيه هدية من خادم الحرمين الشريفين وناشر كتاب اللّٰه المجيد الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود – حفظه اللّٰه – إلى المسلمين الناطقين باللغة الأردية۔۔۔ رجاء أن يستلهموا منه نور الهدى والصلاح الذى يقوى إيمانهم ويثبت إسلامهم ويصلح أحوالهم فى الدنيا والآخرة".

كما قامت بطبع هذا التفسير بعنوان:"القرآن الكريم المترجم المتحشى" دار التصنيف كراتشى سنة ١٩٧٥م وكذلك طبعته دار الإشاعت كراتشى بأسلوبٍ جديدٍ فريد، يتميز عن أسلوبه السابق.

أسلوبه :

ويظهر مما درسناه أن أسلوبه واضح ، فألفاظه سهلة وبسيطة وموجزة ومفيدة فكلامه جامع ومفيد ويظهر أثر أسلوب الخطابة فى كلامه ويوجد بلاغة وفصاحة فى كتاباته وجمل مترابطة وأسلوبه عذب وجذاب ويوضح آراءه بالاستدلال العقلى والنقلى والبراهين الواضحة،كما بيّن موقفه من آراء الأدباء والعلماء الذين يسلكون نفس مسلكه فى العقيدة والكلام وهو متأثر بشيوخ دار العلوم ديوبند ويذكر أفكارهم كالشيخ محمد قاسم النانوتوى والشيخ محمود الحسن والشيخ أنور شاه الكشميرى وغيرهم.

وخلاصة الكلام ان الشيخ العثماني كان يفكر فى موضوع فيكتبه بدون تكلف ولا تعسف، ويعرض المنقول والمعقول ويصف المعلوم والمجهول ، ويروى ثم ينقد ، ويعرض آراء ثم يوازن ويحلل ، فى إضافة ونفوذ إلى أعماق الأمور ، مع ثاقب ذهن وحدة فكر ، واكتمال موهبة ، يحيط الجلال والجمال بفكره وأدبه ويغشيها الإبداع والحكمة والصدق ، يمزج الفلسفة بالأدب والكلام بالشعر ، يكتب بعد الدراسة الطويلة والمعاناة البعيدة والخبرة الواسعة، لا ينطق إلا بما يعتقد، ولا يقول إلا مايروى ، وله الكثير من الآراء فى مختلف جوانب الحياة ، ورددت الأجيال كلامه وآثار بيانه وبلاغته.

هوامش البحث ومصادره

١ـ اختلف أهل العلم فى اسمه الحقيقى . فهناك من يرى أنّ اسمه فضل اللّٰه ، وهناك من يرى أنّ اسمه شبير أحمد. (انظر الشيركوتى ، انوار الحسن : تجليات عثمانى ، مطبوعة پرنٹنگ پريس ، لاهور ، ص ١٤ ، والعثمانى، شبير أحمد : مقدمة فتح الملهم ، ص هـ ، والعثمانى ، شبير أحمد ، فضل البارى شرح صحيح البخارى مطبوعة ادارة العلوم الشرعية،كراتشى عام ١٩٧٣م ص ٢٦ ، والأنبالوى: حياة شيخ الإسلام ، ص ١٠ ، والصارم ، الأزهرى ، عبدالصمد:حياة شبير أحمد العثمانى ، مطبوعة پرنٹنگ پريس ، لاهور ، ص ٥ ، باكستان ، مطبوعة رينا آرت پريس ، لاهور ، عام ١٩٧٦ م ، ص ٣٥٥ ، والمنشى ، عبدالرحمٰن : تعمير باكستان وعلمائے ربانى ، مطبوعة منظور بريس لاهور عام ١٩٧٥م ، ص ١٢٥ ، وحيدر آبادى ، عبداللّٰه : علمائے ديوبند اور اردو أدب ، مطبوعة برقى پريس ، دهلى ، ص ١١٠ ،العثمانى ،محمد تقى : "حضرت كے شيوخ واكابر" ، مجلة ماهنامه البلاغ ، بياد فقيه ملت الشيخ المفتى محمد شفيع ، مطبع مشهور آفسٹ پريس كراتشى ، جمادى الثانى إلى شعبان عام ١٣٠٠ هـ ، ج ١٣ ، شماره ٦ ، ٧ ، ٨ ص ٣١٢.) ولكن يتضح لنا ان اسمه فضل اللّٰه واشتهر باسم شبير أحمد ، وذلك: لماكتبه العلامة العثماني بنفسه في غلاف كتابه: "فتح الملهم": "فتح الملهم" للعبد الفقير الخاطئ الجاني فضل اللّٰه المدعو بشبير أحمد العثماني عفااللّٰه عنه ـ (العثمانى ، شبير أحمد: فتح الملهم شرح صحيح مسلم ، مطبوعة مدينة پريس بجنور ، عام ١٣٥٢ هـ ، غلاف الكتاب.) (٣) هكذا كتب فى نهاية تفسيره للقرآن الكريم / الموسوم ب "تفسير عثماني" : "٩ذى الحجة سنة ١٣٥٠هـ (ديوبند)، العبد الفقير فضل اللّٰه المدعو بشبير أحمد بن مولانا فضل الرحمٰن العثماني". (العثمانى ، شبير أحمد : القرآن الكريم المترجم والمحشى ، ص ٨٠٨.) (٤) أما الورق المطبوع للرسائل والمكاتيب الذى كان يستعمله لمراسلاته مطبوع عليه "فضل اللّٰه المشهور بشبير أحمد العثماني".(الشيركوتى ، انوار عثمانى ، ص ٨٤ – ٨٨.)

٢ – الأنبالوى ، فيض وشفيق صديقى : حياة شيخ الإسلام ، مطبوعة ادارة سيرت ، الباكستان، لاهور، ص ١٠ـ ارشدعبدالرشيد: بيس بڑے مسلمان، مطبوعه مكتبه رشيديه لاهور ، ص ٥٤٥

.الشیرکوتی ، انوار الحسن : خطبات عثمانی ، ص ۷ ، العثمانی ، شبیر أحمد مقدمة فتح الملهم ا ، مطبوعة دار التصنیف کراتشی ، عام ۱۹۷۳م ، ص هـ ،وثروت صولت : تاریخ باکستان کے بڑے لوگ ، مطبوعة اتحاد ببلیکیشنز ، لاهور عام ۱۹۷۲ م ، ص ۲۰۹ ، والعثمانی ، شبیر أحمد : القرآن الکریم المترجم المحشی ، مطبوعة دار التصنیف کراتشی ، عام ۱۹۷۵ م ، ص ۸۰۸ الفاروقی ، ضیاء الرحمن : دیوبند کی عهد ساز سخصیتیں مجلة ماهنامه الرشید دیوبند نمبر عام ۱۹۷۵م ، ص ۳۱ .

۳- العثمانی ، شبیر أحمد : القرآن الکریم المترجم والمحشی ، ص ۸۰۸ .

٤ - السید حامد میاں: دیوبند میں مسلمانوں کی آباد کاری اور فروغ، مجلة ماهنامه الرشیدیوبند نمبر ، ۷۳ .

٥ - العثمانی ، محمد تقی: حضرت کے شیوخوأکابر مجلة ماهنامه البلاغ ، ج ۳ ، شماره ٦ ، ۷ ،۸ الجمادی الثانی الی شعبان عام ۱۳۹۹ هـ ، ص ۳۰۸ .

٦ - المنشی ، عبدالرحمٰن: سیرت اشرف ، مطبوعة ادارة نشر المعارف چهلیك ملتان ، عام ۱۹٥٦،ص ٦۳٥ ، وجامعة البنجاب لاهور ، تاریخ أدبیات (عربی أدب) ج ۲ ، ص ٤۱۰ ،واحسان دانش : اکابر دیوبند، مجلةماهنامه الرشید دیوبندنمبر،ص٥۰۳،والأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ،ص۱۱ ،والعثمانی، شبیر أحمد : مقدمة فتح الملهم شرح صحیح مسلم ، ص هـ ،الشیرکوتی، أنوار الحسن: تجلیات عثمانی ، ص٤۰ - ٤۲ ، والعثمانی ، شبیر أحمد : العقل والنقل ، مطبوعة وفاق بریس لاهور،ص٦۰-٦۱، والتهانوی، اشرف علی،مجله ماهنامه القاسم،جمادی الأولی عام ۱۳۳۰هـ، ص ۳۸ - ۳۹، والعثمانی ، شبیر أحمد: مقدمة فتح الملهم ،ص ۲٦۷ .

۷ - الأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ، ص ۱۲ .

۸ - أرشدعبدالرشید : بیس بڑے مسلمان ، ص ٥٤٦ .

۹ - الحاج محمد علی خان: حیاة شبیر أحمد العثمانی ، جریدة نوائے وقت ،۲۸فبرایر عام ۱۹۸۰م ، ص ۱۲ کالم ۱ .

۱۰ - الراشدی ، أبو عمار زاهد : شبیر أحمد العثمانی جریدة نوائے وقت ، ۱۳ فبرایر ۱۹۸۰م ، ص ۳ ، کالم ٥ .

۱۱ - جامعة البنجاب ، لاهور ، تاریخ ادبیات ، (عربی ادب ج ۲ ، ص ٤۱۰ .

۱۲ - القاری ، فیوض الرحمٰن : مشاهیر علمائے دیوبند ، مطبوعه مکتبة عزیزیه لاهور ، عام ۱۹۷٦م ج ۱

ص ٢١٠.

١٣ - الشيركوتى ، خطبات عثمانى ، ص ٧ .

١٤ - كان للشيخ فضل الرحمٰن العثمانى ثلاث زوجات ، وله من زوجاته الثلاث اثنا عشر ولدا ، ثلاث بنات وتسعة بنون ، وجميع أولاده اشتغلوا فى حقل التدريس إلا (فضل الحق) . وقد ظهر منهم من لمع فى سماء العلم وشع نوره وانتشر فى الأفق.

وكان له من زوجته الأولىٰ ولد يسمى عبدالرحمٰن ، ومن زوجته الثانية ثلاثة أولاد عزيز الرحمٰن وحبيب الرحمٰن وخليل الرحمٰن وأما زوجته الثالثة ، فمنها خمسة أولاد : شبير أحمد وسعيد أحمد وفضل الحق ، ومحبوب الرحمٰن ومطلوب الرحمٰن وثلاث بنات : صديقة وصغرىٰ وآمنة.(الأنبالوى ، حياة شيخ الإسلام ، ص ١٢).

١٥ - الصارم ، عبدالصمد : حياة شبير أحمد العثمانى ، ص ٧ ، والأنبالوى ، حياة شيخ الإسلام ، ص ١٢.

١٦ - الشيركوتى ، تجليات عثمانى ، ص ١٤.

١٧ - القارى ، فيوض الرحمٰن : مشاهير علمائے ديوبند ، ص ٢١٠ ، والعثماني ، شبير أحمد: القرآن الكريم المترجم والمحشى ، ص ٨٠٨ .

١٨ - الأنبالوى ، حياة شيخ الإسلام ، ص ١٢ .

١٩ - الشيروكوقى ، تجليات عثمانى ، ص ١٤ .

٢٠ - الأنبالوى ، حياة شيخ الإسلام ، ص ١٤ .

٢١ - الشير كوتى ، أنوار الحسن : تجليات عثمانى ، ص ٣٨٦ .

٢٢ - المصدر نفسه ، ص ١٤ .

٢٣ - الأنبالوى ، حياة شيخ الإسلام ، ص ١٣ .

٢٤ - الشيركوتى ، أنوار الحسن : تجليات عثمانى ، ص ١٣٤.

٢٥ - المصدر نفسه ، ص ١٢٦.

٢٦ - المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .

٢٧ - العثمانى ، شبير أحمد : مقدمة فتح الملهم ، ص هـ ، والصارم ، عبدالصمد : حياة شبير أحمد

العثمانی ،ص ۹ .

۲۸ – الأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ، ص ١٤ .

۲۹ – العثمانی ، شبیر أحمد : القرآن الکریم المترجم المحشی ، ص ۸۰۸ .

۳۰ – الأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ، ص ۱۷ ، والعثمانی ، شبیر أحمد : مقدمة فتح الملهم ، ص هـ.

۳۱ – الأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ، ص ١٦.

۳۲ – المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

۳۳ – السید محمد میاں: علمائے حق ج ۱، ص ٢٤٨ .

۳٤ – ثروت صولت ، تاریخ باکستان کے بڑے لوگ ، ص ۲۰۹

۳٥ – الشیرکوتی ، تجلیات عثمانی ، ص ٢٤.

۳٦ – الشیرکوتی ، أنوار عثمانی ، ص ٤٤ .

۳۷ – فیض الأنبالوی وشفیق الصدیقی: حیاة شیخ الإسلام ،ص٥٨،٥٩،وقرآن مجید مترجم،ومحشی لشبیر أحمد عثمانی ـ مطبوعه دار التصنیف کراتشی،سنة ۱۹۷٥م ، ص ۸۰۸ ، والشیر کوتی ، تجلیات عثمانی،ص ۱٥ ،والشیرکوتی،خطبات عثمانی ، ص ۹.

۳۸ – فیض الأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ، ص ٥۹ ، والشیرکوتی ، أنوار عثمانی مکتوبات عثمانی ، ص ٢٦٢ – ٢٦٧ .

۳۹ – فیض الأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ، ص ٦١.

٤۰ – المصدر نفسه ، ص ۱۲ ، ۱۳ .

٤۱ – المنشی ، عبدالرحمٰن : سیرت اشرف ، ص ٦٣٦.

٤۲ – الجعفری ، رئیس أحمد: حیاة محمد علی جناح ، ص ٤٥٨ ، والمنشی، عبدالرحمٰن: تعمیر باکستان ، ص ۱۳۷.

٤۳ – الشیرکوتی ، خطبات عثمانی ، ص ۳۲.

٤٤ – المنشی ، عبدالرحمٰن : معمار باکستان ، ص ٣٦٤ ، والشیر کوتی ، أنوار الحسن : خطبات عثمانی ،ص ۳۲

٤٥ – ماهنامه برهان ، ینایر ، ۱۹٥۰ م .

٤٦ – الأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ، ص ۲۲.

٤٧ – ماهنامه المعارف ابریل سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٠٨.

٤٨ – المنشی ، عبدالرحمٰن :تعمیر باکستان ، علمائے ربانی ، ص ١٢٣.

٤٩ – الشیرکوتی ، أنوار عثمانی ، ص ٤٧ .

٥٠ – المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

٥١ – ماهنامه البلاغ اشاعت خصوصی بیاد ، مفتی محمد شفیع ، ص ٣١٤.

٥٢ – ربّما یصل هذا العددمع المقالات والخطب التی صدرت له .

٥٣ – العثمانی ، شبیر أحمد: مقدمة فتح الملهم ، ص ز ، .

٥٤ – محمد طیب ، تاریخ دار العلوم دیوبند ، ص ٦٩ ، والرضوی ، محبوب : تاریخ دیوبند ،ص ١٧٨.

٥٥ – المنشی ، عبدالرحمٰن : معماران باکستان ، ص ٣٧٣.

٥٦ – جامعة البنجاب ، تاریخ أدبیات مسلمانان باکستان وهند ، (عربی أدب) ، ج٢، ص ٤١٠.

٥٧ – الشیرکوتی ، تجلیات عثمانی ، ص ٧٧ .

٥٨ – الأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ، ص ١٩ .

٥٩ – محمد أزهر شاه : حیاة أنور ، ص ٣٤٧ .

٦٠ – العثماني ، شبیر أحمد : قرآن مجید مترجم ومحشی ، ص ١٣٩ ف ٢.

٦١ – المصدر نفسه ، ص ٣٤٧ ، ف ٦ .

٦٢ – المصدر نفسه ، ص ٦٩٣ ، ف ٩ .

٦٣ – المصدر نفسه ، ص ٥٠٧ – ٥٠٨ ،ف ٩ .

٦٤ – المصدر نفسه ، ص ٨١ ف ٦ .

٦٥ – المصدر نفسه ، ص ٧٧٢ ف ٩ .

٦٦ – المصدر نفسه ، ص ١٤١ ف ٥ .

٦٧ – تفسیر عثمانی ، ص ٣٢٤ ف ١ .

٦٨ – المصدر نفسه ، ص ٣٤٨ .

٦٩ – العثمانی ، شبیر أحمد : قرآن مجید مترجم ومحشی ، ص ٧٨ ، ف ٥.

٧٠ – ارشد ، عبدالرشید : بیس بڑے مسلمان ، ص ٥٥٠ .

٧١ – العثمانی ، شبیر أحمد : قرآن مجید مترجم ومحشی ، ص ٥ ، ومطبوعة شیخ غلام علی ایند سنز ـ

٧٢ – الأنبالوی ، حیاة شیخ الإسلام ، ص ٦٨ .

٧٣ – الـنـدوی ، السید سلیمان : حیاة شبیر أحمد العثمانی ، مجلة : ماهنامه المعارف، ص ٣٠٦ شماره ابریل عام ١٩٥٠ م .

٧٤ – العثمانی ، شبیر أحمد: قرآن مجید مترجم ومحشی ، تقریظ ، مطبوعة مطبع دوستی ایران.

٧٥ – الشیرکوتی ، خطبات عثمانی ، ص ٣ ، والشیخ الحیدر آبادی : علمائے دیوبند اور اردو ادب ، ص ١١٦.

٧٦ – الشیـرکوتی ، أنوار عثمانی ، ص ٣ و ، الراشدی ، أبوعمار زاهد : وروزنامه نوائے وقت ١٣ فبرایر یوم الأربعاء ،ص ٦ ، ص ٣ .

٧٧ – الـصدیقی ، حکیم انیس ، ماهنامه الرشید دیوبند نمبر ، ص ٥٧١ ، وتاریخ ادبیات (عربی أدب) ج ٢ ، ص٤١.

٧٨ـ الأنبـالـوی ، فیـض و شـفیـق الصدیقی : حیاة شیخ الإسلام ، ص ١٨ ،والصارم ، عبدالصمد : حیاة شبیـر أحـمد العثمانی ، ص ١١ – ١٢ ، أرشد، عبدالرشید :بیس بڑے مسلمان ، ص ٥٤٧ ، فلیراجع لـمـزیـد تـفـصیـل: زیتـون بیـکـم شـمـس الدین: العلامة شبیرأحمد العثمانی وآثاره العلمیة ، مجلة الـدراسـات الإسـلامیة مـجـمع البحوث الاسلامیة باسلام آباد_العدد : ٣، المجلد: ٢٦ ، یولیو – سبتمبر ١٩٩١م.

بِسمِ اللّٰهِ الرَّحمنِ الرَّحِيم

مَعنَى الحَقّ لُغَةً وَاصطِلاَحاً وَتَعرِيفُهُ عِندَ المُفَسّرِيْنَ وَالفُقَهَاءِ وَالأُصُولِيّيْنَ

الآنسة عذرا پروين

أ.د.محمد حسنين النقوي

Abstract:

The denotations and connotations of the rights of Allah and Men have been given in the light of Holy Quran. The standard Arabic dictionaries: kitab-ul-Ain, Jamharat-ul-Lughat and Lisan-ul-Arab have been consulted in this regard, whereas the opinions and verdicts of the eminent interpreters of the Muslim school of thought: Shahabuddin Al-aloosy, Abdullah Bin Umar Al-baizavi, Fakharuddin Al-razi, Muhammad Bin jareer Al-tabbri, the Muslim Jurists: Ibn-e-Abdeen, Ibne-e-Nujaim, Ibn-e-Moudood Al-moosli, Al-Shatbee and the experts of the discipline of jurisprudence: Fakhar-ul-Islam Al-bazdadvi, Allauddin Al-bukhari, Shahabuddin Al-Karafi have been derived upon.

تمهيد:

الإنسانُ ذلكَ الكائِنُ الاجتِما عِيُّ الحَيُّ الذي خَلقَه اللّٰهُ تعالىٰ في أَحسن تَقْوِيمٍ، وعَلَّمَه البيانَ ووَهَبَـه العقلَ المنيرَ الذي لم يَهبه لِغَيره من الكائناتِ الحيَّةِ، يستطيع عن طريق هذا العقلِ أن يُميّزَ بين مَـا هُو نافعٌ فيفَضِّله وما هو ضارٌ فيجتنبه، وفضَّلَهُ عَلَى جَميع مَن خَلَقَ تفضيلاً قال تعالىٰ:(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَـنِـىْ آدَمَ وَحَـمَـلْـنَـا هُـمْ فِـى الْبَـرِّ وَالْبَـحْـرِ وَرَزَقْـنَا هُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلاً)(١)

وقد استخلفَ اللّٰهُ تعالَى الانسانَ فى الارض فهو أَكبرُ دليلٍ على تكريم الانسان وآية ذلك أنَّ الـلّٰـهَ تعالىٰ عليمٌ خبيرٌ بطَاقاتِه وَقُدراته العقليّةِ والنفسيّةِ والعِلميّةِ الّتى وَهَبَه اِيّاهَا وما سَخَّرَ لِقُدراتِه مِن

* محاضرة في قسم اللغة العربية، بجامعة بهاء الدين زكريا بملتان

طـاقـاتٍ وَمَـا أَنْـزَلَ مِـن هـدايةِ رُسُلِه فَجعلَ مِنُهم الأنبِيَاءَ وأرسَلَ فِيهم الرسُلَ وجَعَلَ مِنُهم الصِّدِّيقينَ والشهـداءَ والـصَّـالـحِيـنَ والـعبَّادَ والعُلمَآءَ وقد دَعَت جميعُ الدياناتِ السماوية الى المحبَّة والعَدلِ والـمسَـاوالـة واحترامِ حقوقِ الإنُسَانِ، وأَمَرَت بالمعروفِ ونَهَت عن المنكر، فبلّغَت تلكَ الرسَالاتِ عـن طـريـق الأنبيـاءِ والـرسلِ الَّذين قاسُوا مختلفَ صنوف الاضطِهاد فى تبليغ تلك الرسَالاتِ. وإذا كـان اليهـود قـد مسـخـوا الـديـانةَ اليهوديّة عن طريق تحريفِ التوراة ووَضع التَّلمُودِ الذي دلَّ علَى افترائِهم وكذبِهِمُ، وإذا كانت الديانةُ المسيحيّةُ بتعاليمِهَا المثاليّهِ قد انَحُرفَت بسببِ مسَايَرةِ الكنيسةِ للنظم السياسيّة والاجتماعيّة التي تحكم المجتمعات ومُمَارسَةَ حياتِها خارجَ الكنيسة، فقد ابتَعَدَت عـن تـلكَ الـقِيَم المِثاليّة، فإنَّ المبادِىءَ المثاليّةَ القدِيُمَةَ التى جاءَت بها الشريعة الاسلاميّة منذ القَرنِ السابعِ حتَّى الآنَ بَقِيَت ثابتةً لم تتغيَّر. وهذا مايُمِيّز الشريعةَ الاسلاميّةَ عنِ الشرائع السمَاوِيَّةِ الأخرى. والمبادىءُ المثاليّةُ هِيَ:

الـمُسَـاواةُ والعَدلُ وحرية الفِكر وحرية الاعتقاد وحرية الرأى وحرية العمَلِ والكسبِ وحَقُّ حـمـاية الـحيـاةِ وحـق السيـاسة وحـق الـمِلكيّةِ وحق الشورٰى وحَقّ المشاركةِ، وحق حريّة التعلّمِ والتعليم وحرية التنقل والاقامة وغير ذلك.

والـمـقـصودُ بحقوق الانسان هِيَ الحقوق الواجبة له، وتلك المفترض أن تكون له كانسانٍ وتـلـزم لـه فـى حياته لزوماً معتاداً ليعيش فى مُجتمعٍ حُرٍّ مستقلٍ بعيداً عن الاستبدادِ والظلمِ والتدخل فـى شـؤون الـفـرد الـخاصَّةِ، إلَّا فيما كان ورَاء ذلك مصلحة عامّة لِلمجتمع أَو خاصّةً بذاتِ الفرد، و مهـمايكن، فانَّ الحقوق تتنوّع حسبَ متطلباتِ الحياةِ وتطوُّرِها، وفى كلِّ يومٍ يُقَرُّ للانسان بحقوقٍ جديدةٍ، وهِيَ حقوق الانسان فى ضوءِ القرآن الكريم.

مَعُنَى الُحَقِّ لُغَةً:

"اَلـحَـقُّ نقيضُ الباطلِ. حَقَّ الشيىءُ يَحُقّ أي وَجَبَ وُجُوباً وتقول: يحق عليك أَنُ تفعل كذا وأنـتَ حـقيـق عـلـى أَنُ تـفـعـلَـه....وتقول: أحَقَّ الرَّجلُ إذاقالَ حقّاً وادّعى حقّاً فوجَبَ له وحَقَّقَ، كقولكَ : صَدَّقَ وقال هذا هوالحقُّ.وتقول: ماكان يَحُقُّكَ أَنُ تفعلَ كذاأي ما حَقَّ لك". (٢)

"اَلْحَقُّ ضِدُّ البَاطِلِ.... وحَقَّ الأمرُ يَحِقُّ---وقال قومٌ يَحُقُّ حَقّاً: اذا وَضَحَ فَلَمْ يَكُنْ فِيهِ شكٌ".(٣)

"الحَقُّ خِلاَفُ البَاطِلِ. والحَقُّ: واحِد الحُقُوقِ. يقال: هذه حَقَّتِيْ، أى حَقِّيْ..... ويقال أيضاً:حَقَقْتُ الرَّجُلَ، وأَحْقَقْتُه أيضاً ؛ اذا تَحَقَّقْتَه وصرتَ منه على يقينٍ.... وحَقَّ الشيىءُ يَحِقُّ بالكسرِ، أى وَجَبَ. وأَحْقَقْتُ الشَّيْىءَ، أى أَوْجَبْتُه. وَاسْتَحْقَقْتُه، أى اسْتَوْجَبْتُه". (٤)

"فَالْحَقُّ: نَقِيْضُ البَاطلِ....ويقال: حَقَّ الشَيْىءُ وَجَبَ.....قال بعض أهل العلم في قوله تعالى في قصَّة موسٰى عليه السلام:(حَقِيْقٌ عَلَيَّ) (٥) قال: وَاجِبٌ عَلَيَ..... ويقال: حَقَقْتُ الأمْرَ وأَحْقَقْتُهُ، أى كنتُ على يقينٍ منه." (٦)

"الحَقُّ- نقيضُ البَاطلِ وجَمعُه حُقُوْقٌ، صاحب العين. حَقٌّ واجبٌ. وَجَبَ يَجِبُ وُجُوباً وأوجَبتُه واستَوْجَبْتُه أنَا مِنه. وقال: حَقَّ الشَّيْىءُ يَحِقُّ وَجَبَ وَحَلَّ يَحِلُّ محلاً وأحلَّه اللّٰه عليه- أَوْجَب(٧)

حَقٌّ : أصْلُ الْحَقِّ المطابقة والموافقة كمطابقة رِجْلِ البابِ فى حقِّه لدورانه عَلَى اسْتِقَامَةٍ".(٨)

قَالَ أبوزَيدٍ: حَقَّ اللّٰهُ الأمْرَحَقّاً: أَثْبَتَه وأَوْجَبَه....وحَقَقْتُ الْأَمْرَ وَ أَحْقَقْتُه: كنتُ على يقينٍ مِنْه"(٩)

اَلْحَقُّ: نَقِيْضُ البَاطِل، وَجَمْعُه حُقُوْقٌ وحِقَاقٌ ....وقوله تعالٰى: وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ.(١٠) قال أبو اِسحٰق: اَلْحَقُّ أمْرُ النَّبِيّ ﷺ وحَقَّ الأمْرُ يَحِقُّ ويَحُقُّ حَقّاً وحُقُوقاً: صَارَحَقّاً وثَبَتَ؛ قال الأزهري: مَعناه وَجَبَ يَجِبُ وُجُوباً، وحَقَّ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَأَحْقَقْتُه أَنَا... وَحَقَّ الْأَمْرَيَحُقُّه حَقّاً وَأَحَقَّه: كانَ منه على يقينٍ....ويُقَالُ: مَالِيْ فِيْكَ حَقٌّ ولَا حِقَاقٌ أَىْ خُصُوْمَةٌ...وَقَالَ: حَقَقْتُ الرَّجُلَ وَأَحْقَقْتُه اذا غلبتَه عَلَى الْحَقِّ وأَثْبَتَّه عَلَيْهِ. قالَ ابنُ سيدة: وَحَقَّه عَلَى الْحَقِّ وأَحَقَّه غَلَبَه عليه، واسْتَحَقَّه طَلَبَ منه حَقَّه...وَالْحَقُّ وَاحِدُ الْحُقُوْقِ، وَالْحَقَّةُ وَالْحِقَّةُ أَخَصُّ مِنه، وَهو في مَعنى الْحَقِّ؛ قال الأزهري: كأَنَّها أَوْجَبُ وَأَخَصُّ، تَقُوْلُ: هذه حَقَّتِيْ أَىْ حَقِّيْ. وَفِي الْحَديثِ:(أَنَّه أَعْطٰى كُلَّ ذِيْ حَقٍّ حَقَّه وَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ) (١١) أَىْ حَظَّهَ وَنَصِيْبَه الَّذِيْ فُرِضَ لَه. ومنه حَديث عُمرؓ: (لَمَّاطُعِنَ أُوقِظَ لِلصَّلَاة فقالَ: اَلصَّلَاةُ وَاللّٰهِ اِذَنْ وَلَاحَقَّ) (١٢) أَيْ وَلَا حَظَّ فِي الْاِسْلَامِ لِمَنْ تَرَكَهَا". (١٣)

ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ هُوَالْحَقُّ (١٤) ذلك اشارة الى الذى ذكرمن سعة العلم وشمولِ القُدرة وعجائب الصُّنع واختصاص البارئ بها بِأَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ بسبب أنه الثابت في ذاته الواجب من جميع جِهاته أَوالثابت اِلٰهيته". (١٥)

قَد وردت كلمة"الحَقّ فى أمثالِ العرب بمعنى"الصِّدْقِ"على النحوالآتي:"قدقيلَ ذلك اِنْ حَقًا واِنْ كَذِبًا" قاله النعمان للربيع بن زياد حين قال فيه لبيدُ: "اِنَّ اِسْتَه مِنْ بَرَصٍ مُلَمَّعَةٍ". (١٦)

اَلْحَقُّ خِلاَفُ الْبَاطِلِ جَمْعُه حُقُوْقٌ وحِقَاقٌ... وَالْحَقُّ: اَلْعَدْلُ.... وَالْحَقُّ: اَلْمِلْكُ وَالْحَقُّ: المَوجُودُ الثَّابتُ الذى لَايُسوغ اِنكَارُه.... وحَقَّ الشيىءَ: أَوْجَبَه وأَثْبَتَه، وَصارَ عِنْدَه حَقّاً لَايُشَكُّ فِيه.... وحَقَّ الْأَمْرُ: صَارَ حَقّاً، وَثَبَتَ، قَالَ الأَزهري: معناه:وَجَبَ وُجُوْبًا....وقَالَ ابنُ عَبَّادٍ: هو حَقِيْقٌ به، وحَقٌ أَىْ جَدِيْرٌ وخَلِيْقٌ".(١٧)

حَقَّ الْأَمْرُ حَقّاً، وحُقُوْقاً: صَحَّ وثَبَتَ وصَدَقَ. وَيُقَالُ: يَحِقُّ بِكَذَا: جَدِيْرٌ وَحَقِيْقٌ عَلَىَّ ذٰلِكَ: وَاجِبٌ....اسْتَحَقَّ الشيىءَ والْأَمْرَ: اسْتَوْجَبَه.... وحُقُوْقُ اللّٰهِ: مَا يَجِبُ عَلَيْنَانَحْوَه". (١٨)

وقدوَرَدَتْ كَلِمَة "الحَقّ" في القرآن الكريم ١٩٤مَرَّةً وكلمة"حَقٍّ" ٣٣مَرَّةً، وكَلِمَةُ"حَقّاً" ١٧ مَرَّةً و كلمة "حَقُّهُ" ٣مرَّاتٍ. (١٩)

نستطيع أَنْ نلخصَ ذلكَ كلَّه أَنَّ لفظة "الْحَقّ" وَرَدَتْ بِلُغة العرَبِ فيما يلى مِنْ مَدْلُوْلَاتٍ:

هِي نَقِيضُ البَاطِلِ، وَالْأَمْرُ الْوَاجِبُ، وَالْأَمْرُ الوَاضِحُ، وَالْأَمْرُ الْيَقِيْنُ، وَالْحَظُّ، وَ النَّصِيْبُ، وَالْعَدْلُ، وَالْمِلْكُ، وَالْجَدِيْرُ، وَالْخَلِيْقُ، وَالْمَوْجُوْدُ الَّذِىْ لَايَسُوْغُ اِنكَارُهُ، وَ لفظة الْحَقّ أَيضًا مَعناها فِي الآيَةِ ـــــ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ ـــ أَمْرُ النَّبِيِّ ﷺ عند أبي اِسْحٰق بينما حُقوق اللّٰهِ : مَايَجِبُ عَلَيْنَا نَحْوَهُ.

مَعْنَى الْحَقّ اصْطِلَاحاً:

وَالْحَقُّ فِى الاصطِلاح يَأتى بمعنيَينِ الأول: هوالحُكْمُ المُطَابق للواقع، ويُطلَق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها علٰى ذلك ويقابله البَاطِلُ. (٢٠) والآخَرُ: أَنْ يَكُوْنَ بِمعنى الواجب الثابت وهو قسمَانِ: حَقُّ اللّٰهِ وَحَقُّ العِبَادِ.

فَـأَمَّـا حَقُّ اللّٰهِ فقد عرَّفه التفتازاني (٢١)(ت:٧٩١ھ)"بـأَنَّـه مايتعلَّق به النفع العام لِلعالَم من غيـر اختصاصٍ بأَحَدٍ، فَينسب الى اللّٰه تعالٰى، لِعَظْم خَطرِه، وشمولِ نَفْعِه". (٢٢) أوكمَا قال ابن قيّمٍ (ت:٧٥١ھ) :(٢٣)"حَـقُّ الـلّٰـهِ مـالاَ مَدْخل لِلصُّلحِ فيه، كالحدودِ والزكوات والكفارات وَغيرها. وأَمَّـاحَـقُّ الـعَبْـدِ فهـومَـايتـعـلـق بـه مـصـلـحة خـاصَّة له، كحُرمة مَالِه". (٢٤) أَوكماَ قالَ ابن قيّمٍ: (ت:٧٥١ھ) (٢٥)"وَأَمَّاحُقوق العباد،فهي التي تقبل الصُّلحَ والإِسْقاطَ وَالمُعَاوَضَةَ عليها". (٢٦)

(أ) مَعْنَى الْحَقّ عِنْدَ كِبَارِ الْمُفسّرِيْنَ:

جَاءَ تْ لفظةُ الْحَقّ بمعنى "الزكاةِ والصَّدقةِ" في الآية التالية:

(وَفِيْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ) (٢٧)

"هـوحَـقٌّ سِـوَى الـزكـاةِ واجـبٌ فِـي الْـمَـالِ ، ومَـن أدَّى زكاة مالـه فلا جناح عليـه أن لَا يتصدَّق".(٢٨)

"وهو مَايلزَم لزومَ الديون من الزكوات وغيرذلكَ". (٢٩) ويريد سبحانه بقوله حقّ مايلزمهم لزومَ الديون من الزكواتِ وغيرذلك". (٣٠)

"الـمشهور في الحَقّ أَنَّه هو القدر الذى عُلِم شرعاً وهو الزكاة لأَنَّ كونَ المسلم في ماله حَقٌّ وَ هُو الزَّكَاةُ".(٣١) "اَلْحَقُّ هُنا الزَّكَاةُ الْمَفْرُوْضَةُ". (٣٢)"وقيلَ: أَنَّه الزَّكَاةُ الْمَفْرُوْضَةُ". (٣٣)

"نَنَى بوَصْفِ المتقينَ بالزكاةِ".(٣٤) "قال : هي الزكاة وفي سِوَى ذلكَ حُقُوْقٌ"(٣٥)

"هـذاالـحَـقُّ هو الزكاة المفروضة".(٣٦) أَي وجعلوا في أَموالهم جزءاً معيناً ميزوه وعزلوه للطالب والمحتاج".(٣٧). "والمراد مِنَ الحَقّ هُناالزكَاةُ".(٣٨)وَرَدَتْ لفظةُ "الْـحَـقّ" بـمـعـنىً آخَرَ وهوَ "الـعَـدْلُ" فِـي الآية الـمـجـيـدة التالية: (ثُمَّ رُدُّوْا اِلٰى اللّٰهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ) (٣٩) "اَلْعَدْلُ الَّذي لَايَحْكُم الَّابِـالْـحَـقّ".(٤٠) أَي العَدْلُ أَومظهر الْحَقّ أوالصَّادِقُ الْوَعْدِ". (٤١) "هو الْحَقُّ الَّذِى لَايَقْضِىُ اِلَّا بِالْعَدْلِ، لِيُحَا سِبَهم وَيُجَازِيُهِمُ على أَعْمَالِهِمْ".(٤٢)وَجَاءَ تْ كلمِةُ الْحَقّ بمعنى "الوَاجِب" في الآية الآتية: وهي: (ثُمَّ نُنَجّي رُسُلَنَا وَالّذِيْنَ آمَنُوْا، كَذٰلِكَ حَقّاً عَلَيْنَا نُنجِ الْمُؤْمِنِيْنَ) (٤٣)

"مَـعـناه وَاجباً علينا ننجى المؤمنين من عقاب الكفار". (٤٤) "وكَذٰلِكَ حَقًّا

عَـلَيْـنَا أَيْ وَاجِباً عَلَيْنَا". (٤٥) "كَذٰلِكَ واجباً علينَا". (٤٦) وَيجوزُ أَنْ يرادبه الواجبُ، و مَعنى كَوْنِ الانجَاءِ وَاجِباً أَنَّه كالأمرِالواجبِ عليه تعالٰى".(٤٧)

(ب) اَلْحَقُّ عِنْدَعُلَمآءِ الأُصُوْلِ:

اِتَّجَهَ علماءُ الأصول الذين ذكروا الحَقَّ اتجاهين:

الاتّجاهُ الأوَّل:

أَنَّ الْـحَـقَّ هـو الـحُكْمُ، وهو خطاب اللّٰه تعالٰى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاءِ أوالتخيير أوالـوضع. قال فخرالاسلام البزدوي (ت:٤٨٢ ھ) (٤٨)"أَمَّـا الأحـكام فأَنْوَاعٌ. الأَوَّلُ: حقوق اللّٰه عـزوجـل خـالـصةٌ. والثـانـي: حُقوق العباد خالصة. والثالث: مَا اجتمع فيه الحَقَّانِ، وحَقُّ اللّٰه تعالٰى غالبٌ. والرابع: مَااجتمعا معاً وحق العبد غالبٌ (٤٩)

ثـمَّ قال علاء الدين البخاري (ت: ٧٣٠ ھ) (٥٠)فـي شـرحـه : قال أبوالقاسم ـــ رحمة اللّٰه تـعالٰى في أصول الفقه: "اَلْحَقُّ: الموجود من كل وجه الذي لاريب في وجوده، ومنه حَقُّ الله تعالٰى: مَـا يتـعـلـق بـه مصلحة خاصة له، مثل : حرمة مَالِه، فانهاحق العبد، ليتعلق صيانة ماله بها. فلهذا يباح مَال الغيربإِبَاحة المالك. ولايباح الزنٰى بِإِبَاحةِ المَرأة، ولا بِإباحة أهلها". (٥١)

وقـال صـاحـب تيسيـر التـحـريـر(٥٢): "ويرد عليه الصلٰوة والصوم والحج، وَالْحَقُّ أن يقال: يـعـنـى بِـحَـق الـلّٰه مايكون المستحق هو اللّٰه،وبِحَقِّ العبد مَايكون المستحق هوالعبد". (٥٣) وقال الكندي (ت: ٧٨ ھ) :(٥٤)"اَلْـحَقُّ: المَوجُوْد، والمرادبه هنا: حُكم يثبتُ.(٥٥) وقال القرافي (ت: ٦٨٤ ھ):(٥٦)"حَـقُّ الـلّٰـه: أَمْـرُه ونَهيُه. وحَقُّ العَبْدِ: مَصَالِحُه. وَالتكاليف علٰى ثلاثة أقسامٍ. الأوّل: حَـقُّ الـلّٰـهِ تَـعـالٰى فـقـط، كـالإيـمـان وتحريم الكفر. والثاني: حَق العباد فقط، كالدُّيُونِ وَالأَثمانِ. والثـالـث: قسـم اختلف فيه، هل يغلب فيه حَقُّ اللّٰهِ، أويغلب فيه حَقُّ الْعَبْدِ،كحَدِّالْقَذْفِ، ونَعنِي بِحَقِّ الـعَبْـدِ المَحْضِ. أَنه لوأَسقطَه لَسَقَطَ، والَّا فمامِن حَقٍّ للعَبد اِلَّا وَ فيه حق للّٰه تعالٰى، وهو أَمْره بِإيصال ذلك اِلٰى مُستحقه".(٥٧)

الاتجاه الثاني:

اَلْـحَـقُّ هوالفِعلُ ، ذكرسعد التفتازاني(ت:٧٩١ هـ) (٥٨)أَنَّ الْـحَقَّ هو الفِعلُ، فقالَ: الـمـحكوم به وهوما يسميه بَعضُهُمُ المحكومَ فيه هو الفعل الذي تعلَّق به خِطاب الشارِعِّ. فلابدَّ من تـحقّقه حِسّاً، أي مِن وجوده في الواقع، بحيث يدرك بالحسِّ أوبالعقل، اِذا الخطاب لَا يتعلق بمالا يـكـون لـه وجـوداً أَصْلاً (٥٩) وَأَكَّـدَصـاحب تهذيبِ الفروقِ: "أَنَّ الْحَقَّ هو الفعلُ، فقال: حَقُّ اللّٰهِ تَـعـالـى: هـو متـعلق أَمْرِه ونَهْيِهِ الذي هو عَيْن عبادتِه، لانفس أَمرِه ونهيه المتعلق بها، لِأمرَيْنِ: الأول: قوله تعالى: وَمَا خَلَقتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ اِلَّالِيَعْبُدُوْنَ (٦٠) وقول الرسول ﷺ : (حَقُّ اللّٰهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَـعْبُـدُوهُ وَلَا يُشـرِكُـوْا بِهِ شَيْئاً) (٦١) الثاني: أَنَّ الْحَقَّ معناه: اللَّازم له على عِباده، واللازم على العباد لابـدَّ أَنْ يـكـونَ مـكتسبـاً، وكيف يـصحّ أَن يتعلق الكسب بأَمْره ونَهيه، وهو كلامه، وكلامه صفتُه الـقَـديُمة". (٦٢) وحَقّ العباد ثلاثة أقسامٍ: الأَوّل: حَقُّه على اللّٰهِ، وهو ملزوم عبادته اياه بوعده، وهو أَنْ يـدخله الجنة، ويخلّصه مِن النَّار. وَالثاني:حَقُّه فيِ الجُملة، وهو الأمرالَّذي تَستقيم به أُولَاه وأُخرَاه مِن مَصالحه. وَالثَّالِث: حَقُّه على غيره مِن العباد، وهو مَالَه عليهم مِنَ الذِمم والمَظَالِم. وفي هذا تأييد لابن الشاط (ت:٧٣٢ هـ) (٦٣) مِـن المالكية حيث قالَ:"اَلْحَقُّ والصواب مااقتضاه ظاهر الحديث، مِـن أَنَّ الـحـق هـوعيـن الـعبادة لَا الأمرَ المتعلّقَ بها". (٦٤) وقسَّم ابن رجب (ت: ٧٩٥ هـ) (٦٥) حُقوق العباد الى خمسة أقسامٍ:

١) حَقُّ الْمِلْكَ.

٢) حَقُّ التملك كحقِّ الوالدِ في مَالِ ولدِه وحَقُّ الشفيع في الشفعة.

٣) حَق الانتفاع كَوضُع الجَار خشبة على جدارِ جَاره اِذالم يضرّه. (٦٦)

٤) حق الاختصاص وهو عبارة عَمَّا يختص بالانتفاع به ولا يملك أَحَدٌ مزاحمتَه فِيْه، وَغير قابلٍ للشمول والمعاوضات مثل مرافق الأسواق والجلوس في المسَاجد.(٦٧)

٥) حق التعلق لِاستيفاءِ الْحَقّ، مثل تعلّق حَقّ المُرتهن بالرهنِ.(٦٨)

(ج) اَلْمُرَادُ بِالْحَقِّ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ:

المراد بالحق غالباً عندالفقهآء : مَا يَسْتَحِقُّ الرَّجُلُ، (٦٩) جَاءَ فى لِسَان العرب: (٧٠) استحَقَّ الشيىءُ استَوجَبَهُ. ومنه قوله تعالى: (فَإِنْ عُثِرَ عَلى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا اِثْمًا) (٧١) أي استَوجَبَاهُ ويقال استَحَقَّ الدَّارَ علَى المشترى الذي اشتَراهَا أي مَلكَها عليه وأخرجَها الحا كم مِن يد المشترِي الى يد مَن استَحَقَّها. ونَقلَ ابن عابدين: (ت: ١٢٥٢ ﻫ) (٧٢) عن الفارابي استَحَقَّ فلانٌ الأمراستَوجَبَه.... قال ابن عابدين: (ت: ١٢٥٢ ﻫ) (٧٣): اِنَّ هذا يُشير اِلى توافقِ المعنيين اللغوي والشرعي وهو ظهور كون الشيىءِ حَقّاً واجباً لِلغير". (٧٤)

واِطلاقات الفقهاء لِلحَقّ كانت مختلفةً ومتعددةً ، منها:

١) اطلاق الحقِّ على مايشمل الحقوق الماليّة وغيرالماليّة، مثل قولهم: مَن بَاع بثمنٍ حَالٍ ثمَّ أَجَّلَهُ صَحَّ، لِأ نَّه حَقُّه، ألاَترى أَنه يَملك اِسقَاطَهُ، فَيملكُ تأجيلَه.

٢) الالتزامات التي تترتب على العقد- غيرحكمه- وتتصل بتنفيذ أحكامه، مثل:

"تسليم الثمن الحال أولاً،ثم تسليم المبيع، وذلك في قولهم: من باع سلعةً بثمن سلَّمه أوّلاً، تحقيقاً للمساواة بين المتعاقدين، لأنَّ المبيعَ يتعيَّنُ بالتعيين، والثمنُ لَا يتعيَّنُ الَّا بالقبض، فلهذا اشترط تسليمه اِلَّا أَن يكون الثمن مؤجلاً، لَأنَّه اسقَطَ حقّه بالتأجيل، فلايسقط حق الآخر". (٧٥)

٣) اَلأَرْزَاقُ التي تُمنح لِلقضاة والفقهاء وغيرهم مِن بيت مال المسلمينَ، مثل قول ابن نجيمٍ (ت: ٩٧٠ ﻫ)(٧٦) "مَن له حَقٌّ في ديوانِ الخِراج كالمقاتلة والعلماءِ وطلبتهم والمُفتيينَ والفقهاءِ يُفرض لِأولَادهم تبعاً، ولَا يسقط بموت الأصل ترغيباً".(٧٧)-

٤) مَرَافِقُ الْعِقَارِ، مثلُ حقّ الطريق وحقّ المَسيل وحقّ الشربِ. (٧٨)

٥) الحُقوق المجرَّدة، "وهى المُبَاحَات، مثل حَقّ التملكِ، وحقّ الخيارِ للبائعِ أولِلمشترى، وحَقُّ الطلاق للزَّوجِ". (٧٩)

مَصْدَرُ الْحَقِّ:

مَصدرُ الحقّ هواللّٰه تعالى لتنظيم حَياةِ الْخَلق، حتى يكونواسُعَدَاءَ في الدنياوالآخرة. وكانَ

يـمـكـن ألَّايـجـعـل الـلّٰهُ للعبد حَقّاً أَصْلاً، ولكنَّه تفضَّل على عبادِه فجَعَلَ لِلشَّخص حُقوقاً تَؤدّى له، وكـلَّفه بأداءِ حقوقٍ للّٰهِ تعالٰى وللآخرِينَ، ثُمَّ أَعْلَمَه وَبلَّغَه مَا لَهُ مِن حقوقٍ، وما عليه مِنْ واجباتٍ عَن طـريـق الشـرائـع السَّـمـاويّة التـي خَتَمَتْ بالشريعةِ الإسلامية فكانت ناسِخةً لِمَا قبلَها وعَامةً لجميع الـخلقِ. فَما أَثبَتَتْهُ الشريعة الإسلامية حَقّاً فهو حَقٌّ، وما عداه فليس بحقٍّ، فالحَاكِمُ هو اللّٰه تعالٰى، قال الـلّٰـه عـزوجـل: (اِن الْـحُـكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ) (٨٠) وعلٰى ذلك اجماع المسلمينَ، والحُقوق هي أَثر خطابِ الشـرعِ عَلٰى مَاتقدَّم، قال الشاطبي: (ت: ٧٩٠ ھ) (٨١) اِنَّ كـلَّ حُكْمٍ شرعيٍ ليس بخالٍ عن حقِّ الـلّٰـه تـعـالٰـى، وَهـو جهة التـعبّد، فانَّ حَقَّ اللّٰهِ علىَ العبادِ أَن يَعبدوه ولَا يشركوا به شيئاً، وهو عبادته امتثال أَوامِره واجتناب نواهيه باطلاقٍ. فإِنْ جَاءَ ماظاهِرُه أَنَّه حَقٌّ لِلعَبدِ مجرّداً فليس كذلك باطلاقٍ، بـل جَـاءَ عـلـٰى تـغـليب حقّ العبدِ في الأحكام الدنيوية. كما أَنَّ كلَّ حُكْمٍ شرعيٍ فَفيهِ حَقٌّ لِلعبادِ". (٨٢) روى عن معاذؓ (ت: ١٨ھ) : (٨٣) قالَ: فقالَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ : (يَامُعَاذُ هَلْ تَدْرِيُ حَقَّ اللّٰهِ عَلٰى عِبَـادِه، مَـا حَـقُّ الـعبـادِ عَـلَـى الـلّٰـهِ؟ قُلْتُ:اللّٰهُ وَرَسُوْلُه أَعْلَمُ، قَالَ: فَانَّ حَقَّ اللّٰهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوْهُ وَلَايُشْـرِكُـوْا بِـهٖ شَيْـئاً و حَـقُّ الْعِبَادِ عَلىَ اللّٰهِ أَلَّا يُعَذِّبَ مَنْ لَايُشْرِكُ بِهٖ شَيْئًا) (٨٤) ثُمَّ ذكر الشاطبيُ: (ت: ٧٩٠ھ) (٨٥) "أَنَّ كُـلَّ الْحُقُوْقِ حَتَّى حَقِّ الْعَبْدِ هُوَ حَقٌّ لِلّٰهِ وَحْدَهُ بَادِىءَ ذِىْ بَدْءٍ، فَقَالَ: كُلُّ تكليفٍ حَقُّ اللّٰهِ، فإِنْ مَا هو للّٰهِ، ومَا كانَ لِلعَبد فراجعٌ اِلَى اللّٰه مِن وجهين:.

أ) مِنْ جِهَةِ حَقِّ اللّٰهِ فِيْهِ.

ب) ومِـنْ جهةِ كـون حَـقِّ الـعبـد مِن حُقوق اللّٰهِ ، اذكان للّٰه أَلَّايَجعل لِلعَبدِ حقّاً أَصْلاً، اِذالأَشياءُ كـلُّهـا بـالنسبة الٰى وَضعها الأوّل متساويةٌ، لَاقَضَاءَ للعقلِ فيها بُحسنٍ ولا قبحٍ، فاذَن كون المصلحة مصلحةً هو من قبل الشارعؑ بحيث يصدّقه العقلُ، وتَطمئِنُّ اليه النفس". (٨٦)

لـم يحظ تعريف الحَقّ مِن النَّاحِيَّة الشرعيّة باهتمام الفقهاء المسلمين، وقد يكونُ السبب في ذلك لَأَنَّـه واضِـحٌ، اضـافة عـلـٰى اعتـمـاد هـم عـلـى المعنى اللغوى لكلمة الحَقّ، ومع ذلك لَا تخلوا كتـابـات الـفـقـهاء المسلمينَ من تعريفٍ للحَقّ. فقد عرَّفه الِكنديُّ: (ت: ٧٨ ھ) (٨٧) بـأَنَّهُ "حُكْمٌ يثبـتُ" (٨٨) ولـكـنَّ هـذا التـعريف قد انتقد. فقد أَوضَحَ الأستاذ مصطفى الزرقاء أَنَّ التعريف بلفظِ (الـحُـكْـمِ) مُبهـمٌ ولا يـوضـح حـقيـقة مـفهوم الحقّ وميزاته التي يجب أَن يكشف عنه الحق وهي

الاختصاص والسلطة أَو التكليف. (٨٩)

ثُـمَّ قـدَّم تـعـريـفـاً لِـلحقّ هو "اختِصاصٌ يُقرّربه الشارعُ سُلطةً أَوتكليفاً". (٩٠) ثُمَّ يحلّلُ تعريفَه الَى العناصِرِ التالِيَّة:

أ) الاختـصـاصُ هـو عـلاقة تشمل الحقَّ الذى موضوعُه مالياً كاستحقاقِ الدَّينِ فى الذِّمةِ بأَيِّ سببٍ كانَ.

ب) هذه العلاقة حَتى تصَبحَ حقّاً يجِبُ أَنْ تختصَّ بشخصٍ معيّنٍ أو بفئةٍ، اِذلاَ معنى للحَقِّ الَّا عند مَا يتصوّر فيه ميزة ممنوحة لِصَاحِبه، ممنوعة عن غيره.

ج) وانَّ ما اعتبره الشارِعُ حَقّاً كانَ حَقّاً وما لايعتبر كذلك فلا.

د) وقُلنا "سُلطةً أوتكليفاً "لأَنَّ الحق قد يكون سُلطةً وقد يكون تكليفاً.

والسلطة نوعَان: سُلطة علٰى شخصٍ وسلطة علٰى شيئٍ معَيَّنٍ.

فـالسـلـطة عـلـى شـخـصٍ، كـحـق الولاية على النفسِ، فَلِوَلِيّ على القاصرِ سلطة التأديب والتعليم. والسلطة عَلى الشيئِ المُعيَّنِ كحَقِّ الملكية وحق الانتفاع بالأعيان وحق الولاية على المال. (٩١)

أمَّـا الشيـخ عـلـى الـخـفيف فيـعرّفه بأَنّه: "مَصلحةٌ مستحِقةٌ شرعاً" ويرى أَنَّ الحقَّ يجِبُ أن يـكـون مصلحةً لِمستحِقّه تحقَّق بها له فائِدةٌ ماليّةٌ أوأدبيّة ولا يمكن أن يكون ضرراً". فهذه الفائدة أوالمَصلحة لَا بدَّ أن تكون لِصَاحِبَها يستحِقها ويختصُّ بَها. (٩٢)

"ويـيـدُولـي أنَّ التـعـريـفـيـن متـقـاربـاَن ، فبـعدَأن أَوْضَحَ الشيخ الخفيف معنى المَصلِحة بأنَّ صَـاحبَهـا يـختـصُّ بَهـا، فـالـحـقّ فـي نظره ـــ كما ذهب الى ذلك الدكتور الزرقاء ـ اختصاصٌ وأَنَّ الأستـاذَيـنِ الـفَاضِلَينِ فى تعريفهما قد تَأَثَّرا بالفقه الوضعي وبخَاصَّة تعريف الفقيه البلجيكي دابان". (٩٣) أمـاالأستـاذ الـدكتـور عبـدالـرزاق السـنهـوري فقد عرَّف الحقَّ "بأَنَّه مَصْلِحَةٌ ذات قيمةٍ ماليّةٍ يَـحـمـيهـا الـقـانـونُ". (٩٤) ويبدو أَنَّ الأستاذ السنهوري قصر الحقَّ علَى الحَقِّ المَالى في حِين أنَّ الحُقوق كثيرةٌ ومتنوَّعةٌ وقديكون أدبياً وخلقياً أواجتماعياً. (٩٥)

ولَا نـقـرُّ ماذَهَب اليه بعض فقهاء المسلمينَ في استخدام الحق مقابلة المِلكِ (٩٦) واِنَّ كلَّ مَا كان مشتـركـاً ومبـاحـاً لِـكـلِّ الـنّـاسِ فهو حَقٌّ" وما كان خاصاً بأحدِ الناس أوفئة منهم فهو "مِلْكٌ" لأنَّ

الـمِـلْكَ هـو نَـوعٌ مِـن أنواعِ الحق، فَحُرِيَّة الانسانِ أن يمتلك هى اباحة لجميع المسلمين ولكن مَن يـمتـلك يـصبـح لـه حَـقٌّ على ذلك المِلك. أما قول بعض الفقهآء بوجود منزلةٍ وسطى بين الرخصة والـحَـقّ فـأَمرٌ لَاوجودَله في حقيقة الأمر، وهو مجرد افتراضٍ فلسفيٍ، وهو ماذَهبَ الى ذلك القرافي (ت: ٦٨٤ه) (٩٧) وأيَّـده الـدكتـور عبـدالـرزاق السـنهـوري، أَنَّ الـحـالة التي أشـار اليهـا الدكتور السـنهـوري لَا وجـودَ لهـا فـي التعامل. ويفرق القَرافيٌّ (ت: ٦٨٤ ﻫ) (٩٨ بيـن (مـن الفرق الثاني والـعشـريـن) قاعدة حقوق اللّٰه تعالى و قاعدةِ حُقوق الآدميين فيقول: "اِنَّ حَقَّ اللّٰهِ تعالى أَمرُه ونَهيُه وحق العبد مَصالِحُه وهذا يقتضى أَنَّ حَقَّ اللّٰه على عباده نفس الفعل لَا الأمرَبه". (٩٩)

أَمَّـا سـراج الـديـن أبـوقـاسـم بـن عبداللّٰه الأنصاري المعروف بابن الشاطبيّ (ت: ٧٩٠ ﻫ) (١٠٠) فـقـد أَوضـحَـه فـي حَـاشية الـمسماة "أَدْوَارُ الشُّرُوْقِ عَلى أَنوَارِ الْفُرُوْقِ". المثبتة في الجزءِ الأَسُـفـلِ مـن صفحاتِ"كتاب الفروق"، فيرى "أَنّ حَقَّ اللّٰه تعالى ليس أَمرُه ونهيُه وانَّما مُنطلق أَمرِه ونهيـه أي عبـادَتِه" (١٠١) وسَنده في ذلك الآية الكريمة في قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ) (١٠٢) ثُمَّ يضيف ويقول انَ رسول اللّٰه صَلّى اللّٰهُ عليه وآله وسَلَّم قال: (حَقُّ اللّٰهِ تَعَالى عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوْهُ وَلَايُشْرِكُوْا بِهِ شَيْئاً) (١٠٣)

ويُـعـقِّب على قولِ القَرافيِ (ت:٦٨٤ ﻫ) (١٠٤) (بِـأَنَّ حَـقَّ الـعَبدِ مَصَالِحُه) فيقول اذا كان المراد (بـحَقّ الْعَبدِ) كما وَرَدَ في عبارة القرافي (ت: ٦٨٤ ﻫ) (١٠٥) (حَـقّه عَلَى الْجُملَةِ) أى بشكلٍ عامٍ فَـحـقُّـه مَـصَـالِـحُـه، أمّااِنْ أرادَحَقَّه عَلَى اللّٰهِ تعالى فانَّ ذلك ملزوم عبادتِه اياه، وهو أَن يُدخِلَه الجَنَّةَ، ويُـخـلِـصَـه مِـنَ الـنَّارِ. وَما ذَهبَ اليه سراج الدين أبوالقاسم المعروف بابن الشاطبيّ (ت:٧٩٠ ﻫ) (١٠٦) قـول صـحيـح ويـقبله العقلُ والمنطق السليمُ (١٠٧) ويخلط الدكتور القطب محمد طبلية بيـن الـحـق والـحـرية حيـث يقول: "وَكُلُّ هذا يؤَيّدُ أَنَّ الحقوق العامَّة أوالحرّياتِ العامّة أو الرخصَ العامة والاباحات حقوق طبيعيةٌ أَصليةٌ، وكلُّ ماكان طبيعياً أصلياً فاِنَّ السلطة أوالدولة ماوجدت الَّا لكَى تَصُوْنَه وَ تحافظَ عليه" ثُمَّ يضيف:"أَنَّ هذا يعنى أَنَّ الحقوق العَامّة تنزل المنزلة الأسمى والأعلى بالقياس اِلى غيرهامِن أَنواع الحُقوقِ". (١٠٨) فقد سَبَقَ أَنْ أَوضَحنَا أَنَّ الْحَقَّ منفعةٌ أَوْمِيزة لشخصٍ معيّنٍ على شيئٍ معيَّنٍ، أَما الحريّة فهى رُخصة أو اِباحة متاحة للنَّاسِ جَمِيْعًا، ليس الأمر كذلكَ بالنسبة

للحقّ. (١٠٩)

وقد حدَّد بعض فقهاء الشريعة الاسلامية الحَقَّ بمعناه العَامّ و أَرَادُوا به المِلْكَ بأَنواعِه. (١١٠) وقد يريدون به معنًى خاصاً، وهو مَا يطلق عليه بالحقوق المطلَقةِ كحَقّ المرأة فى حَبس نفسِها عن زَوجها حتى تستوفي مُعجَّلَ صِدَاقِها. وأشارَ القرآن الكريم الى الحُقوقِ بهذا المعنى في قوله تعالى: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُوْنَ (١١١) وقوله تعالى: (وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللّٰهِ الَّذِي آتَاكُمْ) (١١٢) وتكييف الحقوق باعتبارِهَا مِنَحاً اِلَاهِيَّةً يكسبها صبغة دينيّة ويجعل الالتزام بها واحتِرامُها اختيارِيّاً ينبعثُ مِن صَمِيم النَّفْسِ يقُوم عَلى الإيمان باللّٰهِ الذي شرع هذه الحُقوق، وهو ضمانُ لحُسِن الالتزام بها وعدم الخروجِ عليها مَع القُدرَةِ على ذلك. (١١٣)

يذهب الدكتور القطب محمد طبلية الى تعريف الحَقّ بأَنَّه "مَصلِحةٌ لايَمنعُها الشرعُ" (١١٤) وهذا التعريف مُنتقَدٌ ويوجّه اليه النقد الذي وَجَّهَ الى المذهبِ المَوضوعيّ وهو تعريفُ الحقّ بالغَايةِ منه. وذَهَبَ الأستاذ غلام محمد نيازي الى تعريفِ الحَقّ ويقول "أَمَّا الْحَقُّ بعُموميتِه فهو مِيزَةٌ يقرِّرُهَا الإِسْلامُ لِشَخصٍ مُعَيّنٍ". (١١٥) ثُمَّ يضيف: "أَنَّه لَا يوجَدُ حَقٌّ فِي الشرِيْعَةِ اِلَّا ويُقَابِلُهُ واجِبٌ. فحَقُّ المِلكيّةِ لشَخْصٍ مِنَ الأَشخَاصِ يُقَابِلُه وَاجبٌ عَلى سائر الناسِ يقضي بأَنْ يَحْترمُوا هذا الحَقَّ وعدمَ الاعتداءِ على تلك المِلكية". وبهذا التعريف والتوضيح فإِنَّ الأستاذ غلام محمد كانَ موفَّقاً الى حدٍّ مَا في ذلك.

وكانَ مِنَ الأَفضل أَنْ يكونَ التعريفُ على النحوِ الآتي: "فَالْحَقُّ مِيْزَةٌ يقرُّهَا الشَّرْعُ الإِسْلامِيُّ لِشَخْصٍ مُعيَّنٍ". فاستعمال كلمة "يُقِرُّهَا" أَفْضَل مِن استعمال كلمة "تُقَرِّرُهَا". فبعضُ الحقوق تَنْشَأُمع نشوءِ الْإِنسانِ، وهي من الحقوق الطبيعية، بحسب طبيعة الأَشياءِ مِثْل حَقّ الحياةِ، فإِنَّ استعمال كلمة "تُقِرُّهَا" تشمل الحقوق التى تُقَرِّرُهَا الشريعة الاسلامية والحقوق الأخرى السَّابقة عليها. (١١٦)

هوامش البحث

(١) سورة بنى اسرائيل، الآية: ٧٠.

(٢) كتاب العين (حَقَّقَ) ٣/٦،٧.

(٣) جمهرة اللغة (حَقّ) ١/٦٢، ٦٣.

(٤) تاج اللغة وصحاح العربية (حقق) ٤/١٤٦٠، ١٤٦١.

(٥) سورة الاعراف ، الآية: ١٠٥.

(٦) معجم مقاييس اللغة (حق) ٢/١٥،١٨،١٩.

(٧) "المخصّص" (حق) ٣/٢١٧

(٨) "معجم مفرداتِ ألفاظ القرآنِ" (حق) ص: ١٢٤.

(٩) "أساس البلاغة" (حقق) ص: ٩٠.

(١٠) سورة البقرة، الآية :٤٢.

(١١) "سنن ابن ماجة": ٢/٩٠٥كتاب الوصايا، باب لَاوَصِيَّةَ لِوَارِثٍ، نيل الأوطار: ٦/٤٣، كتاب الوصايا، باب لَاوَصِيَّةَ لِوَارِثٍ.

(١٢) "الموطأ": ١/٣٩، كِتَابُ الطَّهارةِ، بَابُ الْعَمَلِ فِيمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الدَّم مِنْ جُرْحٍ أورُعَافٍ.

(١٣) "لسان العرب" (حقق) ١٠/٤٩، ٥١، أَقْرَبُ المَوَارِدِ: ١/٢١٤، ٢١٥.

(١٤) سوره لقمٰن، الآية : ٣٠

(١٥) "تفسير البيضاوي: أَنوار التنزيل وأَسرارالتأويل:٢/٢٣١.

(١٦) "كِتابُ الأَمثال": ص: ٨٢

(١٧) تاج العروس من جواهر القاموس حقق ١٣/٨٠،٨١، أُردو دائرة معارف اسلامية: ٨/٤٣٨، تفسير كبير:١/٣٥، الفقه الاسلامى وأدلَّتهُ:٤/٨، كتاب التعريفات: ص ٨٩.

(١٨) المعجم الوسيط حق ١/١٨٧،١٨٨،دائرة المعارف: ٣/٤٦٥.

(١٩) معجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ص ٢١٠ـ٢١٢.

(٢٠) كتاب دائرة المعارف : ١٢٠/٧، كتاب التعريفات:ص ٨٩،كشاف اصطلاحات الفنون:٣٢٩/١.

(٢١) التفتازاني: هو مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، سعد الدين.نسبته الى "تفتازان" من بلادخراسان.فقيه وأصولي. كان أيضاً مفسراً ومتكلماً ومحدثاً وأديباً . من تصانيفه: "التلويح في كشف حقائق التنقيح" وَ"حاشية على شرح العضد على مختصرابن حاجب" وكلاهما في الأصول: الأعلام ١١٣/٨، معجم المؤلفين ٢٢٨/١٢.

(٢٢) الموسوعة الفقهيّة: ٧/١٨ـ٨.

(٢٣) ابن قيّم: هو محمد بن أبى بكربن أيوب بن سعد الزرعي مِن أحد كبار الفقهاء.مِن تصانيفه: "الطرق الحكمية" و"مفتاح دارالسعادة" و "الفروسية" و"مدارج السالكين"، الأعلام:٢٨١/٦.

(٢٤) الموسوعة الفقهية: ٨/١٨.

(٢٥) انظرهامش ٢٣.

(٢٦) أعلام الموقعين: ١٠٨/١،شرح المنار و حواشيه: ٨٨٦،تيسير التحرير:١٧٤/٢ـ١٨١ نقلاً عن الموسوعة الفقهية:٨/١٨.

(٢٧) سورة الذاريات، الآية:١٩.

(٢٨) أحكام القرآن للجصَّاص: ٢٩٤/٥.

(٢٩) التبيان في تفسير القرآن: المجلد التاسع، الجزء ٣٨٤/٢٦.

(٣٠) مجمع البيان في تفسير القرآن: ١٥٥/٥.

(٣١) التفسير الكبير : الجزء ٢٠٥/٢٤.

(٣٢) الجامع لأحكام القرآن: المجلد ٩، الجزء ٣٨/١٧.

(٣٣) تفسير الخازن: ١٨٢/٤.

(٣٤) تفسير ابن كثير: المجلد:٤، الجزء ٢٣٥/٢٦.

(٣٥) الدرّ المنثور في التفسير المأثور: المجلد:٧، الجزء ٦١٧/٢٦.

(٣٦) رُوح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: المجلد: ١٤، الجزء ٩/٢٨.

(٣٧) تفسير المراغي: المجلد: ٩، الجزء ١٧٩/٢٦.

(٣٨) تفسير الكاشف: المجلد: ٧، الجزء ١٤٥/٢٦.

(٣٩) سورة الأنعام، الآية: ٦٢.

(٤٠) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ٣٢/٢.

(٤١) رُوح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: الجزء ١٧٧/٧.

(٤٢) تفسير المراغي: المجلد ٣، الجزء ١٤٩/٧.

(٤٣) سورة يونس، الآية: ١٠٣

(٤٤) التبيان في تفسير القرآن : المجلد: ٥، الجزء ٤٣٩/١١.

(٤٥) مجمع البيان في تفسير القرآن :١٣٨/٣.

(٤٦) الجامع لأحكام القرآن: المجلد:٤، الجزء ٣٨٧/٨.

(٤٧) رُوح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: الجزء ١٩٦/١١.

(٤٨) فخرالاسلام البزدوي: هو على بن محمد بن الحسين، أصولي، محدث، مفسر.من تصانيفه: "المبسوط" و "شرح الجامع الكبير" وغيرذلك : معجم المؤلفين١٩٢/٧.

(٤٩) كشف الأسرار: ١٣٤/٤، ١٣٥ نقلاً عن الموسوعة الفقهية:٨/١٨.

(٥٠) علاء الدين البخاري: هو عبدالعزيز بن أحمد بن محمد. فقيه أصولي. من تصانيفه: "شرح الهداية" و"غاية التحقيق" وغيرذلك: معجم المؤلفين ٢٤٢/٥.

(٥١) الموسوعة الفقهية: ٩/١٨.

(٥٢) الموسوعة الفقهية: ١٨ /٩،مؤلف هذا الكتاب هومحمد أمين المعروف بأمير پادشاه البخاري (ت: ٩٧٢ ﻫ) كما جَاءَ في كشف الظنون ١ /٣٥٨، الأعلام ٦ /٤١، معجم المؤلفين ٨٠/٩.

(٥٣) تيسير التحرير: ١٧٤/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ٩/١٨.

(٥٤) الكندي: هوشريح ابن الحارث بن قيس بن الجهم، أبوأمية من أشهر القضاة في صدر

الاسلام. كان ثقةً في الحديث. مأموناً في القضاء: وفيات الأعيان ٢ /٤٦٠. الأعلام ٢٣٦/٣.

(٥٥) حاشية قمرالأقمار على كتاب نور الأنوار، شرح المنار: ٢ /٢١٦ نقلاً عن الموسوعة الفقهية:٩/١٨.

(٥٦) القرافي: هوأحمدبن ادريس بن عبدالرحمٰن، أبوالعباس، شهاب الدين القرافي، فقيه مالكيٌ.مِن تَصانيفه: "الفروق" و "الذخيرة" و"شرح تنقيح الفصول في الأصول" و"الاحكام في تمييز الفتٰوٰى من الأحكام": الأعلام ٩٥/١،معجم المطبوعات العربية والمعربة ١٥٠٢/٢.

(٥٧) الفروق ١٤٠/١ـ١٤٢.

(٥٨) انظر هامش ٢١.

(٥٩) الموسوعة الفقهية: ٩/١٨ـ١٠.

(٦٠) سورة الذاريات ، الآية: ٥٦.

(٦١) صحيح البخاري: المجلد، ٢، الجزء ٤٢٨/٤، كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ، بَابُ اسْمِ الْفَرَسِ وَالْحِمَارِ. صحيح مسلم بشرح النووي: المجلد: ا، الجزء ٣٣٢/١، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ حَقِّ اللّٰهِ علَى العباد وحَق العباد عَلى اللّٰهِ.

(٦٢) تهذيب الفروق والقواعدالسنية في الأسرار الفقهية: ١٥٧/١ نقلاً من الموسوعة الفقهية:١٠/١٨،سيرة النبىﷺ: ١٠٧/٦.

(٦٣) ابن الشاط: هو قاسم بن عبدالله بن محمد بن الشاط الأنصاري الأشبيلي (أبومحمد، ابو القاسم) فَرضيٌّ، فقيهٌ، مَالِكيٌ، مِن الكُتَّاب. مِن كتبه :"أنوارالبروق في تعقب مَسَائل القواعد والفروق" و"غنية الرائض فى عِلم الفرائض" و"فهرسة": "الأعلام" ١٧٧/٥، معجم المؤلفين ١٠٥/٨، هدية العارفين ١٠/١.

(٦٤) الموسوعة الفقهية: ١٠/١٨.

(٦٥) ابن رجب: هو عبدالرحمٰن بن أحمد بن رجب الحنبلي، أبوالفرج، زين الدين وجمال الدين أيضاً. كان محدثاً فقيهاً أصولياً ومؤرخاً.مِن تصانيفه:"تقرير القواعد وتحرير الفوائد" المشهور بقواعد ابن رجب في الفقه، و"جامع العلوم والحكم"، "شرح سنن الترمذي": الأعلام ٢٩٥/٣، معجم المؤلفين ١١٨/٥.

(٦٦) نيل الأوطار: ٢٧٤/٥.

(٦٧) قيود المِلكية الخاصَّة: ص: ١٥٤.

(٦٨) قواعد ابن رجب: ص:١٨٨ـ١٩٥، الدُّرر شرح الغرر لملاَّخسرو: ١٤٤/٢ نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ١٠/١٨.

(٦٩) البحرالرائق ١٤٨/٦ نقلاً عن الموسوعة الفقهيَّة: ١٠/١٨.

(٧٠) لِسان العرب (حقق) ٤٩/١٠)

(٧١) سورة المائدة، الآية: ١٠٧.

(٧٢) ابن عابدين: محمدأمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي. فقيه الديار الشامية وامام الحنفية في عصره، مولده و وفاته في دمشق، وله الكتاب المشهور"رَدُّالمُحتَارِ عَلَى الدُرِّالمُختَارِ" خمسة مجلدات في الفقه يُعرف بحاشية ابن عابدين وغير ذلك: الأعلام٤٢/٦،معجم المؤلفين٧٧/٩.

(٧٣) انظر هامش ٧٢).

(٧٤) حاشية ابن عابدين: ٤٤٢/٤، ٤٤٣، الفقه الاسلامي وأدلته : ٣٤٨/٥.

(٧٥) الاختيار لتعليل المختار لابن مودود الموصلي الحنفي: ١٢/٢،١٤تحقيق وتعليق الدكتور محمد طموم نقلاً عن الموسوعة الفقهية : ١١/١٨، مجموعة رسائل ابن نجيم ص: ١٤٠، ١٤١.

(٧٦) ابن نجيم:هو زين الدين بن ابراهيم بن محمد . فقيه، حنفي، مصري.له تصانيف منها: "الأشباه والنظائر" في أصول الفقه و"البحرالرائق في شرح كنزالدقائق" وغيرها: الأعلام ٦٤/٣، معجم المؤلفين ١٩٣/٤.

(٧٧) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص: ١٢١، حاشية ابن عابدين: ٤٤٣/٤.

(٧٨) الفقه الاسلامي وأدلته: ٨/٤،"المِلكية" ونظريّة العقد في الشريعة الاسلامية: ص ٧٨وما بعدها.

(٧٩) الموسوعة الفقهّية: ١١/١٨، موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الاسلامي:٣٣٤/٧.

(٨٠) سورة الأنعام، الآية : ٥٧.

(٨١) الشاطبي: هو ابراهيم بن موسٰى بن محمد ،أبواسحاق، اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطي، مِن علماءِ المالكية. كان اماماً مُحققاً أصُولياً فقيهاً مُحدِّثاً.مِن تصانيفه: "المُوافقات في أصول الفقه" و"الاعتصام" و "المجالس": الأعلام ٧٥/١، معجم المؤلفين ١١٨/١،معجم المطبوعات العربية والمعرَّبة ١٠٩٠/١.

(٨٢) الموافقات في أصول الأحكام: المجلد١، الجزء ٢٢١/٢ ومابعد ها.

(٨٣) معاذؓ: هو معاذ بن جبل بن عمروبن أوس الأنصاري الخزرجي، أبوعبدالرحمٰن، صَحابي جليل امام الفقهاء: الأعلام ١٦٦/٨.

(٨٤) انظر هامش ٦١.

(٨٥) انظر هامش ٨١.

(٨٦) الموافقات في أصول الأحكام: المجلد١، الجزء ٢١٩/٢، الموسوعة الفقهية:١٢/١٨.

(٨٧) الموسوعة الفقهية: ٩/١٨، الاسلام وحُقوق الانسان ص:٨.

(٨٩) الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد: ١٥/٢ـ١٦.

(٩٠) الحق والذمة للشيخ على الخفيف نقلاً عن الاسلام وحقوق الانسان ص: ٨٨، المدخل الى نظرية الالتزام في الفقه:ص ١٠ وما بعدها نقلاً عن الفقه الاسلامى وأدلّته: ٩/٤.

(٩١) الوسيط في شرح القانون المدنى حق الملكية مع شرح مفصل للأشياءِ والأموال: ٢٠٩/٨.

(٩٢) الملكية في الشريعة الاسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية للشيخ على الخفيف، الجزء الأول، القاهرة ١٩٦٩م.

(٩٣) حماية حق الحياة في الشريعة الاسلامية للدكتور جابرابراهيم الراوي مقال نشرفي مجلة "الاسلام اليوم" ص: ٢١، العدد ٣، ابريل ١٩٨٥م ايسيسكو الرباط،المغرب.

(٩٤) مَصادر الحق في فقه الاسلامي للدكتور عبدالرزاق السنهوري ص: ٤١ نقلاً مِن حِماية حَقّ الحياة في الشريعة الاسلامية، مجلة"الاسلام اليوم" ص: ٢١، الوسيط فى شرح القانون المدني: ٤٩٢/٨.

(٩٥) الملكية في الشريعة الاسلامية مع مقار نتها بالقوانين العربية: ١/١.

(٩٦) نيل الأوطار: ٣٤١/٥، الوسيط في شرح القانون المدني: ٤٩٣/٨.

(٩٧) انظر هامش ٥٦.

(٩٨) انظرهامش ٥٦.

(٩٩) حماية حق الحياة في الشريعة الاسلامية مجلة الاسلام اليوم" ص: ٢١.

(١٠٠) انظرهامش ٨١.

(١٠١) الفروق : ١٤/١ـ١٤١ـ١٥٧،مصادرالحق في فقه الاسلامي ص:١٠ـ١٣.

(١٠٢) سُورة الذاريات، الآية:٥٦.

(١٠٣) صحيح مسلم بشرح النووي: المجلد١، الجز ١ /٢٣٢، كِتَابُ الْإِيمَانِ، باب حَقِّ اللّٰهِ علَى العبَاد وحَقُّ الْعِبَاد عَلى اللّٰهِ.

(١٠٤)انظر هامش (٥٦).

(١٠٥)انظر هامش (٥٦).

(١٠٦)انظر هامش (٨١).

(١٠٧) الفروق: ١٥٧/١.

(١٠٨)الاسلام حقوق الانسان ص:٨٨ وما بعدها، الحقوق الدستورية للأستاذ عبدالحميدالرفاعي، مجلة "الدِرَاسَات الاسلاميّة"ص:٩٢.

(١٠٩)حماية حق الحياة في الشريعة الاسلامية، مجلة "الاسلام اليوم" ص : ٢٢.

(١١٠)نيل الأوطار: ٣٤١/٥ـ٣٤٤.

(١١١)سورة يسٓ، الآية:٧١.

(١١٢)سورة النور، الآية : ٣٣.

(١١٣)الدولة القانونية والنظام الاسلامى ص: ١٥٩.

(١١٤)الاسلام وحقوق الانسانِ ص :٣٢.

(١١٥)حقوق الانسان في الاسلام ص:١٢٥.

(١١٦)ويذهب الأستاذ غلام الٰى "أَنَّ الاسلام يُقَرِّرُفي النصوصِ العَامَّةِ للدين حقوق الانسان الطبيعية تقريراً لاشكَّ فيه" وانَّ هذه الحقوق يجب على الجميع احترامها: حُقوق الانسان في الاسلام ص: ١٢٧.

(أ) فهرس المصادر والمراجع العربيّة:

١ـ (المطبوعة):

١ـ اَلْقُرْآنُ اَلْكَرِيْمُ.

٢ـ اِبْرَاهِيْمُ أَنِيْسُ وَلَجُنَةُ مِنَ الْأَسَاتِذَةِ: ابراهيم مصطفٰى، أحمد حسن زيّات، حامد عبد القادر محمد علي النجار: "المعجم الوسيط" الطبعة الثانية، القاهرة ١٤١٠ه/١٩٩٠م

٣ـ **الآلوسي**، شهاب الدين البغدادي (ت:١٢٧٠ھ/١٨٥٤م):"رُوح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني" داراحياء التراث العربي، بيروت، (بلاتأريخ)

٤ـ **البخاري**، أبوعبدالله محمد بن اسماعيل (ت: ٢٥٦ھ/٨٧٠م): "صحيح البخاري" الطبعة الأولٰى، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن١٣٥١ه.

٥ـ **ابن البساك** ،أبوالوفاء محمد بن أحمد (ت٥٧٤ھ):"كتاب الأمثال" الطبعة الأولٰى، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٣٥١ھ.

٦ـ **البستاني**، بطرس بن بولس بن عبدالله(ت: ١٣٠٠ھ/١٨٨٣م):"كتاب دائرة المعارف" دارالمعرفة، بيروت ـ لبنان (بلاتأريخ).

٧ـ **البغدادي** اسماعيل باشا(ت: ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م) : "هَدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين" منشورات مكتبة المثنى، اعادت طبعه بالاوفست، بغداد ١٩٥١م.

٨ـ **البياني** ، الدكتور منير حميد:"الدولة القانونية والنظام الاسلامي" بغداد ١٩٧٧ـ١٩٧٨م.

٩ـ **البيضاوي**، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

١٠ـ **التهانوي**، العلامة محمد أعلى بن على الفاروقي(ت: ١١٩١ه/١٧٧٧م)"كشاف اصطلاحات الفنون" الطبعة الأولىٰ، سهيل اكيڈمى اردو بازار لاهور، پاكستان ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

١١ـ **الجرجاني**، الشريف على بن محمد (ت: ٨١٦هـ/١٤١٣م) "كتاب التعريفات" الطبعة الأولى، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١٢ـ **الجصاص**، أبوبكر أحمد بن على الرازي(ت: ٣٧٠هـ/٩٨١م)" أحكام القرآن" تحقيق محمد الصادق قمحاوي، الطبعة الأولى داراحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٣ـ **الجوهري**،اسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ/١٠٠٣م): "الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية" بتحقيق أحمد عبدالغفور العطار، دارالعلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت ١٣٩٩هـ.

١٤ـ **حاجي خليفة** ، مصطفى بن عبدالله القسطنطني (ت:١٠٦٧هـ/١٦٥٧م):"كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ـ لبنان ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٥ـ **الخفيف**، الشيخ علي: "الملكية في الشريعة الاسلامية مع مقارنتهابالقوانين العربية" القاهرة ١٩٦٩م.

١٦ـ **ابن خلكان** ، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر(ت: ٦٨١هـ/١٢٨٢م): "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" تحقيق الدكتور احسان عباس، دارصادر، بيروت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

١٧ـ **الخوري**، سعيد بن عبدالله الشرتوني اللبناني (ت: ١٣٣٠ھ/١٩١٢م): "أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد" منشورات مكتبة آية اللّٰه العظمٰى المرعشي النجفي، قُم- ايران١٤٠٣ھ.

١٨ـ **ابن دريد**، الأزدي البصري أبوبكر محمد بن الحسين(ت:٣٢١ھ/٧٨٦م):"جَمهرة اللغة" الطبعه الأولٰى، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن ١٣٤٤ـ١٣٥١ھ/١٩٢٥ـ١٩٣٣م.

١٩ـ **الرازي**، الامام فخرالدين (ت: ٦٠٦ھ/١٢١٠م): " التفسير الكبير" الطبعة الثالثة، باهتمام محمد عبدالرحمن مصطفٰى مدير مكتبة عبدالرحمٰن محمد لنشر القرآن الكريم بميدان الجامع **الأزهر**، قاهرة، المكتبة البهية المصرية (بلاتأريخ).

٢٠ـ **الراغب**، الأصفهاني أبوالقاسم الحسين بن محمد بن المفضل (ت:٥٠٢ھ/١١٠٨م):"معجم مفرادت ألفاظ القرآن" تحقيق نديم مرعشيلي، المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، طبع ايران ١٣٩٢ھ/١٩٧٢م.

٢١ـ **الزبيدي**، الحسيني محب الدين أبوالفيض محمد مرتضٰى(ت: ١٢٠٥ھ/١٧٩١م): "تاج العروس من جواهر القاموس" الطبعة الأولٰى، المطبعة الخيرية القاهرة ١٣٠٦ـ١٣٠٧ھ/١٨٨٨ـ١٨٨٩م.

٢٢ـ **الزرقاء** ، الدكتور مصطفٰى:"الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد" دمشق ١٩٦٠م.

٢٣ـ **الزركلي**، خيرالدين (ت:١٩٧٢م): "الأعلام: قاموس تراجم الأشهر الرجال وَ والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين" الطبعة الخامسة، دارالعلم للملايين بيروت ـلبنان ١٩٨٠م.

٢٤ـ **الزمخشري**، أبوالقاسم محمود بن عمر (ت: ٥٣٨ھ/١١٤٤م): "أساس البلاغة" بتحقيق الأستاذ عبدالرحيم محمود عرف به الأستاذ أمين الخوي، طبعة دارالكتب المصرية ١٩٢٢م.

٢٥ـ "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" دارالفكر بيروت، طبع أوّل

١٣٩٧ھ/١٩٧٧م.

٢٦۔ **زيدان** ،الدكتور عبدالكريم : "أحكام الزميين والمستامنين في دارالاسلام" رسالة للدكتوراة قدمت الى كلية الحقوق ، القاهرة ١٩٦٢م.

٢٧۔ **سركيس**، يوسف اليان (ت: ١٣٥١ھ/١٩٣٢م): "معجم المطبوعات العربية والمعربة" منشورات مكتبة آية اللّٰه العظمٰى المرعشي النجفي، مطبعة بهمن۔قم ١٤١٠ھ.

٢٨۔ **السنهوري**، عبدالرزاق أحمد: "الوسيط؛ في شرح القانون المدني؛ حق الملكية مع شرح مفصَّلٍ للأشياء والأموال" مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، داراحياء التراث العربي، بيروت ،لبنان ١٩٦٧م.

٢٩۔ **ابن سيده** ، أبوالحسن علي بن اسماعيل الأندلسي (ت: ٤٥٨ھ/١٠٦٦م): "المخصَّص" طبع المكتب التجاري للطباعة والتوزيح والنشر، بيروت (بلا تأريخ).

٣٠۔ **السيوطي**، عبدالرحمٰن جلال الدين (ت: ٩١١ھ/١٥٠٥م): "الدرّالمنثورفي تفسير المأثور" طبع أوّل، دارالفكر بيروت ١٤٠٣ھ/١٩٨٣م.

٣١۔ **الشاطبي**، أبواسحاق ابراهيم بن موسٰى اللخمي الغرناطي(ت: ٧٩٠ھ/١٣٨٨م): "الموافقات في أصول الأحكام" دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٤١ھ.

٣٢۔ **شبلي**، العلامة شبلي نغماني (ت: ١٣٣٠ھ/١٩١٤م)، العلامة سيد سلمان ندوي(ت: ١٣٦٤ھ/١٩٥٣م) "سيرة النبي" طبع چهارم، الفيصل ناشران وتاجران كتب غزنى سٹريٹ اُردو بازار لاهور، پاكستان ١٩٩١م.

٣٣۔ **الشوكاني**، محمد بن علي بن محمد(ت: ١٢٥٠ھ/١٨٣٤م):"نيل الأوطارشرح منتقى الأخبارصلى اللّٰه عليه وآله وسلم" ناشر أنصار السنة المحمدية، االكليار رود، رستم بارك، نواں كوت، لاهور باكستان(بلاتأريخ)۔

٣٤۔ الطباطبائي، سيد محمد حسين:"الميزان في تفسير القرآن" الطبعة الثانية، ناشر دارالكتب الاسلامية تهران ١٣٩٤ه وناشرمؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان ١٣٩٠ھ/١٩٧٠م.

٣٥۔ **الطبرسي**، أبوعلى الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨ھ/١١٥٣م):"مجمع البيان في تفسير

القرآن " تحقيق وتدوين: السيد هاشم رسولي والسيد فضل الله يزدى طباطبائي الطبعة الثانية،

دارالمعرفة بيروت ١٤٠٨ھ/١٩٨٨م.

٣٦۔ **الطبري**، أبوجعفر محمد بن جرير(ت: ٣١٠ھ/٩٢٣م):"جَامع البيان عن تأويل آي القرآن" دارالفكر بيروت ١٤٠٨ھ/١٩٨٨م.

٣٧۔ **طبلية**، الدكتور القطب محمد: "الاسلام وحقوق الانسان" دارالفكر العربي، الطبعة الأولىٰ، القاهرة ١٩٧٦م.

٣٨۔ **الطوسي** ، أبوجعفر محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠ھ/١٠٦٧م)"البيان في تفسير القرآن" تحقيق وتدوين: أحمد حبيب قيصر عاملي، طبع أوّل، داراحياء التراث العربي، مكتب الاعلام الاسلامي ايران ١٤٠٩ھ.

٣٩۔ **ابن عابدين**، محمد أمين (ت: ١٢٥٢ ھ /١٨٣٦م): "حاشية ردالمحتار على الدرالمختار" ايچ ـايم سعيد كمپنى، ادب منزل باكستان جوك كراتشي باكستان١٤٠٦ھ.

٤٠۔ **عبدالباقي**، محمد فواد (ت:١٣٨٨ھ/١٩٦٨م): "المعجم الفهرس لألفاظ القرآن الكريم" دستری بیوٹر دوست ایسوسی ایتس ببلشرز۔بك سیلرز، الكرم ماركیت اردو بازار لاهور،باكستان ١٣٦٤ھ/١٩٤٥م.

٤١۔ **ابن فارس**، أبوالحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥ھ/١٠٠٤م):"مُعجم مقاييس اللغة" تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتب الاعلام الاسلامي طهران ١٤٠٤ھ.

٤٢۔ **الفراهيدي**، أبو عبدالرحمٰن الخليل بن أحمد(ت:١٧٠ھ أو ١٧٥ھ/٧٨٦م):"كتاب العين" تحقيق الدكتور مهدي المخزوي، الدكتورابراهيم السامرای، الطبعة الأولى من منشورات دارالهجرة ايران۔ قُم ١٤٠٥ھ.

٤٣۔ **القرافي**،أحمد بن ادريس بن عبدالرحمن (ت: ٦٨٤ھ/١٢٨٥م): "الفروق" الطبعة الأولى، طبع مطبعة داراحياء الكتب العربية مكة المكرمة ١٣٤٤ھ.

٤٤۔ **القرطبي**، أبوعبدالله محمد بن أحمد الأنصاري (ت: ٦٧١ھ/١٢٧٣م): "الجامع لأحكام

القرآن" تحقيق وتدوين: مصطفى السقا، الطبعة الأولىٰ دارالفكر بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٤٥ـ **القزويني**،أبوعبدالله محمد بن يزيد(ت:٢٧٣ هـ أو ٢٧٥هـ/٨٨٧م): "سنن ابن مَاجة" تحقيق محمد فواد عبد الباقي، داراحياء التراث العربي بيروت ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٤٦ـ **القشيري**، أبوالحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت: ٣٦١هـ/٨٧٥م):"صحيح مسلم بشرح النووي" الطبعة الثالثة، داراحياء التراث العربي بيروت ١٣٤٩هـ.

٤٧ـ **ابن قيم**، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت:٧٥١هـ/١٣٥٠م):"أعلام الموقعين" طبعة بيروت ١٩٧٣م.

٤٨ـ **ابن كثير**، أبوالفداء حافظ ابن كثير الدمشقي(ت:٧٧٤ هـ/١٣٧٣م):"تفسير القرآن العظيم" تصحيح: حسين بن ابراهيم زهران، المكتبة التجارية، مصطفىٰ أحمدالباز، مكة المكرمة (بلا تأريخ).

٤٩ـ كحالة، عمررضا: "معجم المؤلفين: تراجم مصنفى الكتب العربية" دار احياء التراث العربي، بيروت ١٩٥٧م.

٥٠ـ **مَالك بن أنس** (ت: ١٧٩هـ/٧٩٥م): "المؤطا" تحقيق محمد فواد عبدالباقى، داراحياء التراث العربي،بيروت ١٩٥١م.

٥١ـ **محمد أبوزهرة** :"الملكية و نظرية العقد في الشريعة الاسلامية" دارالفكر العربي، مصر ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.

٥٢ـ **محمد جواد مغنيه** :"التفسير الكاشف" الطبعة الثالثة، دارالعلم للملايين بيروت ١٩٨١م.

٥٣ـ المراغي،أحمد مصطفىٰ (ت: ١٣٧١هـ/١٩٥٢م) الطبعة الثالثة، قاهرة١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٥٤ـ المصلح ، الدكتورعبدالله بن عبدالعزيز:"قيود الملكية الخاصة" الطبعة الأولىٰ، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٥٥ـ **ابن منظور** ، الأفريقي، أبوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت: ٧١١ هـ/١٣١١م) "لسان العرب" نشر أدب الحوزة، قُم ـ ايران ١٤٠٥هـ/١٣٦٣ق

٥٦۔ **"موسوعة الفقه الاسلامي** المعروفة بموسوعة جمال عبدالناصر الفقهية": يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة ١٤١٠ھ/١٩٩٠م.

٥٧۔ **"الموسوعة الفقهية"** اصدار وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية الكويت، الطبعة الثانية الكويت ١٤٠٤ھ/١٩٨٣م.

٥٨۔ **ابن نجيم**،زين الدين بن ابراهيم بن محمد (ت: ٩٧٠ ھ/١٥٦٣م): "الأشباه والنظائر" تحقيق وتعليق عبدالعزيز محمد الوكيل، طبعة الحلبي بالقاهرة ١٣٨٧ھ/١٩٦٨م.

"مجموعة رسائل ابن نجيم" الطبعة الأولى، المكتبة الأشرفية، جامعه أشرفية فيروز بور رود، لاهور باكستان١١٠٣ھ.

٥٩۔ **نيازي**، الأستاذ غلام محمد: "حقوق الانسان في الاسلام" المؤتمر السادس لمجمع البحوث الاسلامية في الأزهر ١٩٧١م.

٦٠۔ **وجدي**، محمد فريد (ت: ١٣٧٣ھ/١٩٥٤م): "دَائرة معارف القرن العشرين" دارالفكربيروت (بلاتأريخ).

٦١۔ الدكتور وهبة الزحيلي:"الفقة الاسلامي وأدلته" الطبعة الثالثة، دارالفكر، دمشق١٩٨٥م.

٢۔(المجلّات):

١۔ **الرَّاوِيُّ**، الدكتورجابر ابراهيم:" حماية حق الحياة فى الشريعة الاسلامية" مقال له نشرفي مجلة "الاسلامُ اليومَ" العدد٣،ايسيسكو الرباط، المغرب، ابريل ١٩٨٥م.

٢۔ **الرَّفَاعِيُّ** ، الأستاذعبدالحميد: الحقوق الدستورية مقال له نشرفى مجلة "الدّراسات الاسلامية " العدد الثاني، معهدالأبحاث الاسلامية لال كرتى راولبندى،باكستان ربيع الثاني١٣٨٧ھ/يونية ١٩٦٧م.

(ب) وَالأُرْدِيَّة:

١۔ **"اردو دائره معارف اسلامية"** زير اهتمام دانش گاه پنجاب لاهور طبع اول ،پاكستان ١٤٠٠ھ/١٩٨٠ء.

٢۔ **شبلي** ، علامه شبلي نعماني(ت: ١٣٣٠ھ/١٩١٤ء)، علامه سيد سليمان ندوى (ت: ١٣٦٤ھ/١٩٥٣م) "سيرة النبيﷺ" طبع چهارم، الفيصل ، ناشران وتاجران كتب غزنى سٹريٹ اُردو بازار لاهور ،پاكستان ١٩٩١ء.

اُردو ادب میں تہذیب وثقافت کی نمائندگی

ڈاکٹر ممتاز کلیانی* ڈاکٹر محمد ساجد خان**

Abstract:

This paper is about the significance of culture and civilization in literature. In the first part of the article authors discuss the definitions of culture and civilization briefly but comprehensively. After this the paper brings out the importance of culture in literature. Then there are vivid examples of cultural depiction and presentation from urdu literature, prose as well as poetry, from ancient to modern times. The paper concludes that no piece of living art can be created without having a flavour of culture.

اُردو ادب میں برصغیر پاک و ہند کی تہذیب وثقافت کی نمائندگی پر بات کرنے سے قبل ضروری ہوگا کہ ہم یہ جانیں کہ تہذیب وثقافت سے کیا مراد ہے۔

کلچر کا مقبول ترین اُردو ترجمہ ثقافت ہے۔ تہذیب کا لفظ بھی ثقافت کا ہم معنی تصور کیا جاتا ہے۔ ثقافت کا مادہ ث ق ف سے نکلا ہے جس کے لغوی معنی پالینا، سیدھا کرنا وغیرہ کے ہیں۔ ڈاکٹر فاروق عثمان تہذیب وثقافت کا مفہوم یوں بیان کرتے ہیں:

> ''ثقافت کا مفہوم ذہنی اور فکری صلاحیتوں پر محیط ہے اور تہذیب کا لفظ انداز واطوار کی شائستگی اور پاکیزگی کو ظاہر کرتا ہے اور اس طرح دونوں مل کر ایک ایسے انسان کا تصور پیش کرتے ہیں جو آداب ومعاشرت کے ساتھ ساتھ علوم و فنون میں بھی زیرک و دانا ہو۔ جب اس مفہوم کو فرد سے ہٹ کر پورے معاشرے کے لیے استعمال کریں گے تو مراد ایسا معاشرہ ہوگا جو اطوار و انداز کے ساتھ ساتھ علوم وفنون میں بھی ترقی ومہارت رکھتا ہو۔''[۱]

گویا کلچر سے مراد انفرادی واجتماعی، ذوقی وخلاقی اور معاشرتی رویے اور اجتماعی عادات جب کہ وسیع تر معنوں میں اس میں فنون بھی شامل ہوں گے اور علوم وآداب واخلاق بھی۔

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔
** اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

ایک اور لفظ جو کلچر کے متبادل کے طور پر استعمال ہوتا ہے تمدن ہے۔ یہاں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ایک چھوٹا سا فرق تمدن اور ثقافت کا بیان کر دیا جائے۔ ثقافت کے آسان معنی طرزِ زندگی جو کسی قانونی جبر کے بغیر، رضا کارانہ معاشرے کے سب افراد میں ایک جیسی ہو، جس سے زندگی زیادہ بامعنی اور پُر راحت بن جاتی ہو جب کہ وہ مظاہر جو کسی جبری و قانونی تنظیم یا منصوبہ بندی سے اُبھرتے ہیں تمدن کہلاتے ہیں۔ تمدن میں قانون، ارادت و تنظیمات شامل ہیں۔ تمدن مکمل شہری زندگی کا کمال ہے یہ انگریزی کے لفظ سوئلائزیشن (Civilization) کا مترادف ہے اور تہذیب کے مقابلے میں وسیع تر لفظ ہے۔

اس کلچر میں فنون و تفریحات، آداب، انفرادی و مجلسی اور ذوقیات کی دوسری شکلیں شامل ہیں جو جبری نہیں۔ اس طرح بنظرِ غور اس کا جائزہ لیں تو یہ بات سامنے آئے گی کہ دراصل تہذیب و ثقافت کسی معاشرے کے افراد یا کسی اجتماع کے ان متواتر اور عادی رویوں کا نام ہے جن کا سرچشمہ وراثت یا نسلِ انسانی کی کسی جبلت سے نہیں ہے بلکہ کسی اجتماع نے خاص ماحول میں خاص عقائد و افکار اور دوسرے اثرات کے تحت انہیں اپنے اندر پیدا کر لیا اور ان میں یک رنگی پائی جاتی ہے۔ اسی طرح ثقافت کا عمل کم و بیش ایک اجتماعی عمل ہے یعنی ایسا عمل ہے جس میں ایک اجتماع کے اکثر افراد مشترک رویہ اختیار کرتے ہیں اور اس رویے میں تسلسل پایا جاتا ہے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی اپنی کتاب ''پاکستانی کلچر'' میں تہذیب و ثقافت کو ایک ہی مفہوم میں شامل کرتے ہیں اور اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ کلچر دراصل زندگی کی ساری سرگرمیوں کو خواہ وہ ذہنی ہوں یا جسمانی، سب کا احاطہ کر لیتا ہے۔[۲]

اس طرح ڈاکٹر سید عبداللہ کے نزدیک کلچر جن چیزوں سے عبارت ہے وہ یہ ہیں:

> ''(۱) رہنے سہنے کے طریقے (۲) کھانے پینے کے آداب (۳) میل جول کے آداب و ادب کے رسوم، وضع داری، قرابت داری وغیرہ (۴) رسوم و رواج، شادی بیاہ، میلے تہوار (۵) ورزشیں، خصوصی اجتماعی شوق اور مجلسی تفریحات (۶) دیگر ذوقی مشاغل بزم آرائی (محافلِ موسیقی و شعر گوئی)، مصوری، شکار، کھیل، پرندوں کی تربیت، آرائش اور زیبائش (۷) اور مذکورہ بالا کے اہتمام و انصرام کے ذرائع جنہیں فنونِ لطیفہ اور فنونِ مفیدہ (صناعات) کی صورت میں انجام دیا جاتا ہے۔''[۳]

بہر حال ثقافت کا بنیادی پہلو مشترک رویہ ہے۔ یہ رویہ اور طرزِ عمل چونکہ اپنی اصل کے اعتبار سے اجتماعی ہوتا ہے اس لیے یہ مشترک رویہ ثقافتی وصف کا درجہ رکھتا ہے۔ مثلاً مغربی معاشرے میں عورت کو دیکھتے ہی ہیٹ سر سے اُٹھا کر تعظیم دینا مغربی سوسائٹی کا ثقافتی وصف کہلائے گا۔

انفرادی عمل اور رویہ ثقافتی وصف کا درجہ نہیں رکھتے اس سلسلے میں ڈاکٹر جمیل جالبی کی توضیح نہایت مناسب ہے وہ لکھتے ہیں:

> ''(طرزِ عمل کو) کلچر کے ذیل میں لانے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا اظہار معاشرے کے مختلف گروہوں، طبقوں اور افراد میں باضابطگی کے ساتھ یکساں طور پر ہونا چاہیے۔ مثلاً جب میں گھر سے باہر جاتا ہوں تو دایاں پیر پہلے باہر رکھتا ہوں یہ میرا انفرادی عمل ہے لیکن اگر معاشرے کے افراد عام طور پر گھر جانے سے باہر جاتے وقت نیک شگون کے طور پر دایاں پیر پہلے باہر رکھنے لگیں تو اس عمل میں افراد کے طرزِ عمل میں باضابطگی پیدا ہو جائے گی اور یہ کلچر کے ذیل میں شمار ہوگا۔''[۴]

اسی طرح گھر کے بزرگوں کا اپنے چھوٹوں کو جوتی گھسیٹ کر چلنے سے منع کرنا دونوں وقت ملتے ہوئے چھت پر کھڑے ہونے سے روکنا، کسی شخص کو ملتے ہوئے السلام علیکم کہنا، شادی بیاہ کی رسوم، آرسی مصحف، مہندی، رخصتی، ولیمہ وغیرہ سب ایک مخصوص معاشرے کے ثقافتی پہلو کہلائیں گے۔

اس بات کو Robert Bierstedt نے اپنی کتاب Social Order میں یوں بیان کیا ہے:

> ''دنیا کے اندر رہنے والے تمام لوگ ایک ہی چاند کا مشاہدہ کرتے ہیں لیکن پیورٹن نیوانگلینڈ کی مائیں اپنے بچوں کو بتاتی ہیں دیکھو چاند میں ایک بڑے کانوں والی بدروح کی شکل نظر آ رہی ہے جس کے ناک پر ایک بڑا سا مسّا ہے اور جس کے ہاتھ میں ایک بڑی سی قینچی ہے جس سے وہ ان بچوں کی ناک کاٹ ڈالتی ہے جو ماں باپ کا کہنا نہیں مانتے، لیکن آئرش لڑکی جب سفید شراب اور گلاب کا عرق پی کر ایک باریک ریشمی رومال کی اوٹ سے چاند کی طرف دیکھتی ہے تو اسے اپنے ہونے والے دولہا کا چہرہ نظر آتا ہے۔'

'برصغیر کی مسلم ثقافت میں چاند کے اندر چرخہ کاتنے والی بڑھیا تو کافی شہرت رکھتی ہے۔'[۵]

بنیادی طور پر ثقافت کسی بھی انسان کا وہ مکمل سماجی ورثہ ہوتا ہے جو اسے معاشرے کا فرد ہونے کی حیثیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس مکمل سماجی ورثے میں تمام عقائد، اقدار، قوانین اور رسم و رواج شامل ہوتے ہیں۔ ''کشاف تنقیدی اصطلاحات'' میں ابوالاعجاز حفیظ صدیقی نے ثقافت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''کلچر (Culture) جرمن زبان کے لفظ کلٹور سے ماخوذ ہے جس میں جوتنے بونے اور اُگانے کا استعارہ پایا جاتا ہے مگر جو کچھ جوتا جاتا ہے وہ زمین نہیں انفرادی اور اجتماعی ذہن ہے جو کچھ بویا جاتا ہے بیج نہیں تصورات ہیں اور جو کچھ اگایا جاتا ہے وہ اناج کی فصل نہیں بلکہ یکسانی کردار کا وہ نمونہ ہے جس کی بدولت کسی گروہ میں وحدت کا شعور واضح ہوتا ہے۔'[۶]

ثقافت کی مزید وضاحت کے لیے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی رائے کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔ ڈاکٹر صاحب کی یہ رائے ابوالاعجاز حفیظ صدیقی نے کشاف تنقیدی اصطلاحات میں کچھ یوں نقل کی ہے:

''ثقافت اکتسابی طرزِعمل کا نام ہے۔ اکتسابی طرزِعمل میں ہماری وہ تمام عادات، افعال، خیالات اور اقدار شامل ہیں جنہیں ہم ایک منظّم معاشرے یا گروہ یا خاندان کے رکن کی حیثیت سے عزیز رکھتے ہیں یا ان پر عمل کرتے ہیں یا ان پر عمل کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔'[۷]

ثقافت کے حوالے سے یہ بات بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ یہ کوئی وہبی یا جبلی چیز نہیں بلکہ خالصتاً اکتسابی عمل ہے وہ اکتساب کہ جو ہم کسی معاشرے میں رہتے ہوئے اس معاشرے کے رسوم و رواج اور طور طریقوں کو اپنا کر، کرتے ہیں۔ یہ ایک الگ بات ہے کہ ہمیں کسی معاشرے میں روزمرہ کی زندگی گزارتے ہوئے احساس تک نہیں ہوتا کہ ہم نے ثقافت کا باقاعدہ اکتساب کیا ہے۔

کسی بھی زبان و ادب کا مطالعہ اس کے تہذیبی و ثقافتی پس منظر کے بغیر نامکمل رہتا ہے۔ ادب کا تہذیبی و ثقافتی locale اس کی تفہیم میں بہت مدد دیتا ہے لیکن اس پس منظر کی اساس بھی دو چیزوں پر استوار ہوتی ہے۔ پہلی سطح یا پہلی چیز دھرتی کی تاریخ کا آئینہ ہے۔ کوئی بھی دھرتی اپنے اصلی باشندوں اور باہر سے آنے والے قبائل کی باہم

آمیزش سے اپنے لیے ایک خاص رنگ، مزاج اور موسم کا چناؤ کرتی ہے۔ دوسری چیز داخلی اور تہذیبی تصادم ہے جو زمین کے علاوہ آسمان کے اوصاف کو بھی پیش کرتی ہے اور اس طرح ان دونوں سطحوں کے امتزاج سے ہی کسی ملک کا وہ ثقافتی اور تہذیبی پس منظر مرتب ہوتا ہے جو اس کی زبان اور ادب وشعر کو متاثر کرتا ہے۔

اُردو ادب نے جس دھرتی میں جنم لیا اس کا ایک خاص ذائقہ، باس اور رنگ ہے اور اس کے پیکر کی تشکیل میں تہذیب اور رواج، زرعی نظام، موسم اور مٹی کی تاثیر کا بھی ہاتھ ہے۔

اُردو ادب اور تہذیب وثقافت کا آپس میں تعلق بے حد گہرا ہے۔ اُردو ادب میں بے شمار ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں کہ جہاں تخلیق کار نے اپنی ثقافت اور تہذیب کو اپنی تخلیق میں موثر انداز میں اُجاگر کیا ہے۔ تخلیق کاروں کی اس کوشش سے پہلے ہمیں برصغیر پاک و ہند کی صدیوں پر محیط تہذیب وثقافت کو داد دینا ہوگی کہ جس میں از خود اتنی گہرائی اور پختگی موجود ہے جس نے اس خطے کے تخلیق کار کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنی تخلیق میں مختلف ثقافتی مظاہر اور معاشرتی روایات کو نمایاں جگہ دے۔ اُردو ادب کے مطالعے میں ثقافتی یا تہذیبی پہلو کو کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے عمرانی دبستان، تخلیق کو سمجھنے کے لیے تخلیق کار کے زمانے کے معاشی، معاشرتی اور سیاسی حالات کو بنیادی اہمیت دیتا ہے یا نفسیاتی دبستان، تخلیق سے زیادہ تخلیق کار کے لاشعور کو اہم تصور کرتا ہے ٹھیک اسی طرح ضرورت اس بات کی ہے کہ تہذیب اور ثقافت کے ان مٹ نقوش کے تناظر میں تخلیق کار کی تخلیق کا مطالعہ کیا جائے۔ اس صورت میں ہمارے سامنے بے شمار ایسی مثالیں ہیں کہ جہاں ادیب اپنی تہذیب وثقافت کے رنگ میں رنگا دکھائی دیتا ہے۔

برصغیر پاک و ہند کی سرزمین اس پس منظر میں حد درجہ زرخیز ہے کہ یہاں کی تہذیب وثقافت صدیوں پرانی اور نہایت جاندار اور تاثریت سے لبریز ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر انور سدید کی رائے خاصی اہمیت کی حامل ہے:

> ''برصغیر پاک و ہند ارض عالم کا ایک ایسا پراسرار خطہ ہے جہاں فطرت نے اپنے بوقلموں رنگ بڑی فیاضی سے بکھیرے ہیں۔ دریاؤں، میدانوں، جنگلوں اور پہاڑوں کی یہ سرزمین دنیا کی ایک نہایت قدیم تہذیب کا گہوارہ ہے۔ چنانچہ جب یورپ تاریکی میں ڈوبا ہوا تھا اور یونان میں تہذیب کا چراغ ابھی روشن نہیں ہوا تھا، برصغیر تہذیبی اعتبار سے مقام عروج پر پہنچ چکا تھا۔''[۸]

ڈاکٹر انور سدید کی مندرجہ بالا رائے کی روشنی میں یہ بات خاصی واضح ہوتی ہے کہ اس خطے کے ادیبوں کے ہاں شعوری سطح پر یا لاشعوری طور پر اپنی ثقافت اور تہذیب کی جو جھلک دیکھنے کو ملتی ہے، وہ بہت حد تک اس سرزمین ہی

کی مرہون منت ہے۔ درحقیقت برصغیر کی تہذیب وثقافت نہ صرف ماضی میں بلکہ موجودہ دَور میں بھی اس قدر بھرپور اور جامع ہے کہ آج کا ادیب اس تہذیب وثقافت کی نمائندگی کے بغیر اپنی تخلیق کو نامکمل تصور کرتا ہے۔ ارضی ثقافتی تحریک ادیبوں کے ہاں ثقافت کی نمائندگی کے تناظر میں ایک اہم سنگ میل کی حیثیت کی حامل ہے۔ ڈاکٹر انور سدید کے نزدیک:

> ''ارضی ثقافتی تحریک کی نظریاتی اساس ڈاکٹر وزیر آغا کے تفکر کا نتیجہ ہے۔ ان کا اساسی موقف یہ ہے کہ ثقافت زمین اور آسمان کے تصادم سے جنم لیتی ہے۔۔۔۔ تنقید میں ڈاکٹر وزیر آغا کی کتاب ''اُردو شاعری کا مزاج'' اس تحریک کی نظریاتی بوطیقا ہے۔''[۹]

ثقافت کے اس تعارف کے بعد ذیل میں ہم اُردو کے نمائندہ یا نسبتاً معروف ادب میں برصغیر پاک و ہند کی ثقافت کی نمایاں جھلک تلاش کرنے کی کوشش کریں گے۔

اُردو کے منظوم قصے تہذیبی اور تاریخی حیثیت سے غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اُردو شعروادب کی ترقی کا اولین مرکز دکن ہے۔ قطب شاہی اور عادل شاہی حکمرانوں نے اُردو شاعری کو فروغ دینے میں عملی حصہ لیا ہے۔ یوں تو پورا دکنی ادب اپنے دَور کی خوش حالی اور فارغ البالی کی نمائندگی کرتا ہے لیکن اس زمانے کے عام ذہنی رجحانات کا اندازہ غزل، رباعی، قصیدہ اور مرثیہ سے نہیں بلکہ منظوم داستانوں سے ہوگا جو قطب مشتری، سیف الملوک و بدیع الجمال، پھول بن، من لگن، خاوند نامہ اور یوسف زلیخا کے نام سے وہاں کے ادب میں ملتی ہیں۔ ان داستانوں میں گولکنڈہ اور بیجاپور کے حکمرانوں کی ساری تہذیبی تاریخ محفوظ ہے اور ان کے مطالعے کے بغیر اس دَور کے عام ادبی مذاق ورجحانات اور ان کے عوامل ومحرکات کا سمجھنا مشکل ہے۔

اسی طرح قدیم دہلی کی جیتی جاگتی تصویر، سودا و میر کے قصائد کے علاوہ میر حسن کی سحرالبیان میں ملے گی لکھنوی تہذیب۔ اس کے علاوہ تکلفات ولوازمات کا اندازہ آتش و ناسخ کی غزلوں کے ساتھ سعادت یار خان کی مثنوی دلپذیر دیا شنکر نسیم کی گلزارِ نسیم اور شوق کی زہرِ عشق وفریبِ عشق سے ہوگا۔

اُردو شاعری میں روحِ عصر کی تلاش کرنی ہے تو وہ غزلوں سے زیادہ اور قصائد سے زیادہ منظوم داستانوں میں ملے گی۔ دکن، دہلی، فیض آباد، لکھنؤ، مرشد آباد اور رام پور کے نوابوں کا ٹھاٹ باٹ۔ ان کے درباروں کی شان و شوکت، ان کے حرم خانوں کی چہل پہل کی ثقافتی جھلکیاں منظوم داستانوں میں ہی مل سکتی ہیں۔ اس سلسلے میں میر حسن

کی مثنوی ''سحرالبیان'' کو دیکھیں۔ سحرالبیان کے قصے میں جس بادشاہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ اپنی عادات واطوار و خصائل سے اٹھارویں صدی عیسوی کا ایک مسلمان حکمران ہے۔ جب دلّی اور لکھنؤ سیاسی زوال کا شکار ہوئے تو مسلمان زورِ بازو سے زیادہ قسمت پر بھروسہ کر کے بیٹھ گئے۔ وہ صرف توہم پرستی کے سہارے زندگی بسر کر رہے تھے۔ اسلامی تہذیب وثقافت سے زیادہ وہ مقامی آب ورنگ سے متاثر تھے اور ان کی عملی زندگی دراصل مسلمانوں سے زیادہ ہندوؤں کی معاشرت کے زیرِ اثر تھی۔ لکھنؤ کے نوابین کی زندگی خصوصاً یہ ہی تھی۔ اٹھارویں صدی کے مسلمان بادشاہ یا نوابین جس مخلوط ہندی مسلم کلچر کو فروغ دے رہے تھے، میر حسن نے اپنے قصے میں ان کو بیان کیا ہے۔ شادی بیاہ، لباس، خوراک، سیر وتفریح سب میں ہندوانہ اثرات غالب تھے۔ مثلاً

کیا پنڈتوں نے جو اپنا بچار　　تو کچھ انگلیوں پر کیا پھر شمار
جنم پترا شاہ کا دیکھ کر　　تلا اور برچھیک پہ کر نظر
کہا رام جی کی ہے تجھ پر دیا　　چندر ماں سا بالک ترے ہوئے گا

اسی طرح خادماؤں اور خواصوں کی چہل پہل کا نقشہ بھی میر حسن نے اس دور کے ماحول اور معاشرت و ثقافت کے اہم پہلوؤں کو ذہن میں رکھ کر کھینچا ہے۔

ددا ، دائیاں اور مغلانیاں　　پھریں ہر طرف آتیاں ، جاتیاں
خواصوں کا اور لونڈیوں کا ہجوم　　محل کی وہ چہلیں وہ آپس کی دھوم
تکلف سے پہنے پھریں سب لباس　　رہیں رات دن شہزادے کے پاس
کوئی آرسی اپنے آگے دھرے　　ادا سے کہیں بیٹھی کنگھا کرے

تخلیقی نثر کا جو اہم ترین اُسلوب اُردو کی ادبی روایت کے آغاز میں شاعری کے بعد ہمارے سامنے آیا وہ داستانوی نثر کا ہے۔ داستان اور کہانی صرف ایک زوال آمادہ تمدن کی یادگار ہی نہیں ایک مخصوص طرز احساس کے سیاق وسباق میں نسل انسانی کے تجربات اور تہذیبی زندگی کے مختلف سانچوں کا استعارہ بھی تھی اور واقعات اور کرداروں کے پیچھے تصورات کی بہت سی صورتیں مل کر معاشرتی اور روحانی تربیت کے ایک باطنی نظام کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

یہ داستانیں جہاں ایک مخصوص معاشرے کی معاشرت طرزِ زندگی اور تہذیب وثقافت کی جھلکیاں اپنے اندر رکھتی ہیں وہیں پر اس زمانے کے معاشرے کی زبان ومحاورہ کی خوبی سے بھی مالا مال ہیں۔ ایسے سینکڑوں محاورے اور

الفاظ ملتے ہیں جو آج کل متروک ہو گئے ہیں لیکن داستانوں میں وہ اپنی بہار اسی طور پر دکھاتے ہیں کہ اس زمانے کی مخصوص طرزِ معاشرت و ثقافت کی چاشنی پھر سے محسوس ہوتی ہے۔ مثلاً باغ و بہار میں ایک بڑھیا کی دعا اور گفتگو دیکھئے:

''الٰہی تیری نتھ چوڑی سہاگ کی سلامت رہے اور کماؤ کی پگڑی قائم رہے۔ میں غریب رنڈیا فقیرنی ہوں ایک بیٹی میری ہے کہ وہ دو جی سے پورے دنوں دردزہ سے مرتی ہے اور مجھ کو اتنی وسعت نہیں کہ ادھی کا تیل چراغ میں جلاؤں۔ کھانے پینے کو کہاں سے لاؤں۔ اگر مرگئی تو گور و کفن کیوں کر کروں گی اور جیے تو دائی جنائی کا کیا دوں گی اور بچہ کو سٹھوارا اچھوانی کہاں سے پلاؤں گی۔ آج دو دن ہوئے ہیں کہ بھوکی پیاسی پڑی ہے اے صاحب زادی اپنی خیر کچھ ٹکڑا پارچہ دلاؤ تو اس کو پانی پینے کا ادھار ہو۔''

باغ و بہار میں بحیثیت مجموعی زندگی کی ایک لہر دوڑتی نظر آتی ہے۔ ایک مخصوص معاشرت اور ایک مخصوص تہذیب و ثقافت میں پروان چڑھتے ہوئے انسان رواں دواں اور بولتے چالتے دکھائی اور سنائی دیتے ہیں۔

برصغیر کی تہذیب و ثقافت کے پس منظر میں جہاں بہنوں کا بھائی کے لیے پیار اور جانثاری کا جذبہ بھی اُردو ادب کے لیے ایک خاص کشش کا باعث ہے وہاں بھائیوں کے لیے بہنوں کے گھر سے کچھ کھانا یا رہائش اختیار کرنا ایک معیوب بات تصور کی جاتی ہے۔ باغ و بہار میں یہ تہذیبی و ثقافتی رویہ ملاحظہ ہو:

''اے بیرن! تو میری آنکھ کی پتلی اور ماں باپ کی موئی مٹی کی نشانی۔ تیرے آنے سے میرا کلیجہ ٹھنڈا ہوا۔ جب تجھے دیکھتی ہوں باغ باغ ہوتی ہوں۔ تو نے مجھے نہال کیا لیکن خدا نے مردوں کو کمانے کے لیے بنایا ہے۔ گھر میں بیٹھے رہنا ان کو لازم نہیں۔ جو مرد نکھٹو ہو کر گھر سیتا ہے اس کو دنیا کے لوگ طعنہ مہنا دیتے ہیں خصوصاً اس شہر کے آدمی چھوٹے بڑے تمہارے رہنے پر کہیں گے اپنے باپ کی دولت کھا کر بہنوئی کے ٹکڑوں پر آ پڑا ہے۔ یہ نہایت بے عزتی میری کی بات بنائی اور ماں باپ کے نام کو سبب لاج لگنے کا ہے۔ نہیں تو میں اپنے چمڑے کی جوتیاں بنا کر تجھے پہناؤں اور کلیجے میں ڈال کر رکھوں۔''

داستانی روایت کے تسلسل میں جتنے بھی قصے تحریر کیے گئے اس سے قطع نظر کہ وہ طبع زاد تھے یا نہیں ان میں جو خصوصیت قدرِ مشترک کے طور پر نمایاں ہے۔ وہ یہی ہے کہ اِن میں سب ادب آداب رسم ورواج اور رہن سہن کے سلیقے پوری تفصیل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں، قصوں اور کہانیوں میں معاشرتی زندگی کا کوئی بھی پہلو ایسا نہیں ہے جس کی عکاسی ان میں نہ ملتی ہو۔

خاندان میں مرد کی مثبت حاکمیت مشرقی روایات اور ثقافت کا ایک اہم پہلو ہے۔ مثبت حاکمیت سے مراد وہ ذمہ داریاں لی جاسکتی ہیں کہ جن کو سرانجام دے کر مرد اپنے کنبے کا صحیح معنوں میں سربراہ بنتا ہے۔ ہمارے معاشرے میں کسی خاندان یا کنبے کا سربراہ کسی عورت کا ہونا خال خال ہے اور یہ بھی محض ان صورتوں میں دیکھنے کو ملتا ہے کہ جہاں کسی وجہ سے مرد کا وجود نہ ہو۔ مرد کی موجودگی میں عورت کی حاکمیت ہماری روایات اور ثقافت کے منافی ہے۔ اس پس منظر میں پریم چند کا مشہور ومعروف ناول گئودان بطور مثال لیا جا سکتا ہے۔ ناول کا ایک کردار ہیرا اپنے بانسوں کا سودا گاؤں کے چوہدری سے کرتا ہے مگر اس سودے سے ہیرا کی بیوی پینا خوش نہیں ہوتی اور جب چوہدری بانس کاٹنے لگتا ہے تو پینا اس کے مقابل آ کھڑی ہوتی ہے، نوبت ہاتھا پائی تک جا پہنچتی ہے اس جھگڑے کی خبر جب ہیرا کو ملتی ہے تو اس کا ذہنی ہیجان کچھ ان الفاظ میں ہمارے سامنے آتا ہے:

> ''ہیرا کو بھی خبر ملی کہ چوہدری اور پینا میں جنگ ہو رہی ہے چوہدری نے پینا کو دھکا دیا اور پینا نے اُسے جوتی سے پیٹا۔۔۔۔ اُسے چوہدری پر غصہ نہ تھا بلکہ غصہ تھا پینا پر۔ وہ کیوں چوہدری سے لڑی؟ کیوں اس کی عزت مٹی میں ملا دی؟ بانس والے سے جھگڑنے سے اُسے کیا مطلب؟ اُسے جا کر ہیرا سے کل ماجرا بیان کر دینا چاہیے تھا وہ جیسا مناسب سمجھتا کرتا۔ وہ اس سے لڑنے کیوں گئی۔''[۱۰]

پریم چند نے ہیرا اور پینا کی صورت میں مشرقی ثقافت کی خوب صورت تصویر کشی کی ہے کہ جہاں مرد اور عورت کی ذمہ داریاں جدا جدا ہیں۔ مرد گھر سے باہر کا ذمہ دار ہے جب کہ عورت گھر کی چار دیواری میں رہتے ہوئے مختلف امور سرانجام دیتی ہے۔ مرد یا عورت میں سے جو کوئی اپنی ذمہ داریوں سے بڑھنے کی کوشش کرے گا تو یہ طرزِ عمل مشرقی روایات وثقافت کے برعکس ہوگا۔

ماں کا اپنی اولاد سے پیار محبت مشرقی روایت وثقافت کا حسن ہے۔ اس خطے کی ماں کے نزدیک اس کی اولاد

سب سے بڑھ کر ہے۔ اپنی اولاد کی ذراسی تکلیف پر بے چین ہوجانے والی ماں مشرقی ثقافت میں اہم مقام کی حامل ہے۔ اپنے خون سے محبت کا یہ عالم ہے کہ بچے بڑے سے بڑا گناہ بھی کر دیں اتنا بڑا گناہ کہ انہیں بھری دنیا میں کوئی اپنانے کو تیار نہ ہو مگر اس وقت بھی یہ ماں ہی ہوگی کہ جو سب خطائیں جاننے کے باوجود اپنی اولاد کو آغوش میں بھر لے گی۔ ماں کے اس مثالی کردار کی بے شمار مثالیں اُردو ادب میں موجود ہیں تاہم یہاں ہم مرزا رسوا کے ناول ''امراؤ جان ادا'' کو لیں گے۔

ناول کی ہیروئن امراؤ حادثاتی طور پر طوائف بن جانے کے کافی عرصے بعد جب اپنے وطن فیض آباد جا پہنچتی ہے تو اس کا ایک ایک پل اپنی ماں کی یاد میں گزرتا ہے۔ سوچتی ہے کہ اس شہر میں اس کی ماں بھی موجود ہے۔ ادھر ماں کے دل میں بھی اپنے خون کی تڑپ بیدار ہوتی ہے۔ یہ جاننے کے باوجود کہ امراؤ ان کی عزت کی قاتل اور رسوائی کی ذمہ دار ہے، پھر بھی اُسے گلے لگاتی ہے:

> ''ہائے میری امیرن کہہ کے لپٹ گئی۔ دونوں ماں بیٹیاں چیخیں مار مار کے رونے لگیں، ہچکیاں بندھ گئیں۔ آخر دو عورتوں نے آ کر چھڑایا۔۔۔۔ ماں نے چلتے وقت جس حسرت بھری نگاہ سے مجھے دیکھا تھا وہ نگاہ مرتے دم تک مجھے نہ بھولے گی۔''[۱۱]

شادی بیاہ کے موقع پر بَر دکھانے کے لیے اہتمام کیا جاتا ہے۔ طرفین والے جب آپس میں شادی کا تصفیہ کر لیتے ہیں تو ایک خاص تاریخ مقرر کی جاتی ہے اور لڑکے والے لڑکی والوں کے یہاں آتے ہیں پھر اس کے بعد لڑکی والے لڑکے والوں کے یہاں جاتے ہیں اور ان کی ضیافت ہوتی ہے اور ہونے والے دولہا کو کوئی تحفہ پیش کیا جاتا ہے۔

> ''زرینہ اپنے کمرے سے برآمد ہوئیں او دار ریشمی غرارہ، پشمینے کی شال، چہرہ دلی مسرت سے جگمگا رہا تھا۔ صفیہ پر نظر پڑی ''ریڈی؟ شاباش! مگر پھر وہ ہی بوسیدہ دوشالہ اوڑھ لیا، صفیہ کچھ تو خیال کرو، غیر آدمی داماد بننے والا ہے، کیا سوچے گا، ایسی بھی کیا خست، ایسا حلیہ نہ بناؤ کہ لوگ تم کو بالکل پیپل سے اُتری سمجھیں۔''[۱۲]

ایک گھر کا تصور مشرقی روایات اور ثقافت کا اہم جزو ہے۔ گھر کے تصور سے مراد ایک ایسا مثالی گھر ہے کہ

جہاں دن بھر کی مزدوری کے بعد انسان جائے تو کوئی اس کا انتظار کرتا ہو، ننھے بچوں کی معصوم شرارتیں سارے دن کی تکان کو لمحہ بھر میں مسرت اور راحت میں تبدیل کر دیں، ایک ایسا گھر کہ جہاں ہر فرد کو دوسرے کی فکر ہو، ہر کوئی دوسرے کے غم کو اپنا غم سمجھے اور دوسرے کی خوشی میں شریک ہو کر لطف کو دوبالا کر دے۔ اس طرح کے گھر کے بغیر مشرقی روایات اور ثقافت کو مکمل خیال نہیں کیا جا سکتا۔ گھر کے اس مسرت انگیز خیال یا تصویر میں جب دراڑ پڑتی نظر آئے تو اسے ٹوٹنے سے بچانے کی خاطر گھر کا کوئی بھی فرد کسی بھی حد تک جا سکتا ہے۔ خیالستان (از سجاد حیدر یلدرم) کے افسانے ''نکاح ثانی'' میں ہمیں ایک ایسی ہی بیوی دیکھنے کو ملتی ہے کہ جس کا شوہر ایک طوائف کی زلفوں کا اسیر ہو چکا ہے۔ ان میاں بیوی کی ایک بیٹی بھی ہے جو رات بھر اپنے باپ کا انتظار کرتی ہے مگر باپ اپنے جنت جیسے گھر آنے کی بجائے طوائف کے کوٹھے پر سکون تلاش کرتا ہے۔ ایسی صورت میں اس شخص کی بیوی مشرقی ثقافت کی ترجمانی کرتے ہوئے اپنے گھر کو بچانے کی خاطر انتہائی قدم اُٹھانے پر مجبور ہو جاتی ہے اور وہ طوائف کے کوٹھے کی سیڑھیاں چڑھ جاتی ہے۔ ایک حیادار بی بی کی طوائف کے سامنے کی گئی التجا بہت حد تک واضح کرتی ہے کہ مشرق میں ایک گھر کا کیا تصور ہے:

> ''میں تم سے اپنا خاوند چھیننے نہیں آئی کیونکہ اپنے میں اس کی نہ قابلیت، نہ طاقت پاتی ہوں، میں تو اسے مانگنے آئی ہوں۔ ایک گھر کا چین، ایک خاندان کا آرام تمہاری ہتھیلی میں ہے۔۔۔۔ وہ میرا شوہر ہے، اسے صرف میرا ہو کے رہنا چاہیے۔ میرے سوا اس پر کسی کا حق نہیں، میرے سوا وہ کسی کی ملکیت نہیں، کسی کی امانت نہیں۔۔۔۔ ہاں سنتی ہو، میرے پاس پانچ برس کی ایک ننھی بھولی جان بھی ہے وہ بھی رو رو کے بابا کا انتظار کر کے سوتی ہے۔ تمہیں خبر نہیں کہ گھر میں یہ کیفیت کیسی مصیبت کی کیفیت ہے۔''[۱۳]

نثر نگاروں کے ہمراہ اگر شاعری میں اُن شعراء کا جائزہ لیا جائے کہ جو اپنی تخلیقات میں ثقافت اور عوامی روایات کا بھرپور اظہار کرتے رہے ہیں تو ایسے حضرات کی فہرست خاصی طویل ہوگی۔ تاہم بطور خاص ہم یہاں مشہور شاعر نظیر اکبر آبادی کو لے سکتے ہیں۔ نظیر اٹھارویں صدی کے وسط میں پیدا ہوئے، ساری عمر آگرہ اور اس کے گرد و نواح میں ایک پیشہ ور معلم کی زندگی بسر

کی۔ان کی زندگی میں آگرہ کو، وہاں کے تربوز، ککڑی، موسموں، میلوں، مذہبی
تہواروں غرض کہ ذرے ذرے کو بنیادی اہمیت حاصل رہی اور اس کا اظہار ان
کی شاعری میں جا بجا ملتا ہے۔

نظیر اکبرآبادی کے ہاں ثقافت کی نمائندگی کے حوالے سے خاص بات یہ ہے کہ انہوں نے بلاتفریق ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کی ثقافت اور روایات کو اپنی شاعری کی زینت بنایا۔ذکر چاہے ہولی کا ہو یا شب برات کا، موقعہ دیوالی کا ہو یا عید کا نظیر نے ثقافت کے ان تمام پہلوؤں کو نہایت خوب صورتی سے اپنی شاعری میں سمو دیا ہے۔اس پس منظر میں نظیر کی شاعری سے چند ایک مثالیں درج ذیل ہیں:

آکر کسی کے سر پر چھچھوندر لگی کڑی　　اوپر سے اور ہوائی کی آکر پڑی چھڑی
ہو گئی گلے کا ہار پٹاخے کی ہر لڑی　　پاؤں سے لپٹی شور مچا کر قلم تڑی
کرتی ہے پھر ایسی ستم گاری شب برات　　(شب برات)

ہر اک مکاں میں جلا پھر دیا دوالی کا　　ہر اک طرف کو اُجالا ہوا دوالی کا
سبھی کے دل میں سماں چھا گیا دوالی کا　　کسی کے دل کو مزا خوش لگا دوالی کا
عجب بہار کا ہے دن بنا دوالی کا　　(دیوالی)

پاربتی کی شادی کی تصویر کشی کرتے ہوئے نظیر اکبرآبادی نے مٹھائیوں کا خوب ذکر کیا ہے۔واضح رہے کہ مشرقی روایات وثقافت میں مٹھائی کے بغیر کسی خوشی کا تصور محال ہے۔کہتے ہیں:

انبار لگائے پیڑوں کے اور ڈھیر گلابی اور برفی
پھر لڈو بھی تیار کیے قند بست بادام گری
براق مگندر اور خرمے بھی خوب رنگ امرتی پیربلی
وہ خوب جلیبی اور کھجلے وہ گھیور بالوساہی بھی

مندرجہ بالا چند ایک مثالوں سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ نظیر کی شاعری میں ثقافت اور عوامی روایات کی کس قدر اہمیت اور مقام تھا۔ یہاں فراق گورکھ پوری کی رائے کا ذکر مناسب ہوگا۔فراق گورکھ پوری کی یہ رائے پروفیسر قمر رئیس نے اپنی مرتب کردہ کتاب ''اُردو میں لوک ادب'' میں کچھ یوں نقل کی ہے:

''نظیر اکبرآبادی مقامی تہذیب وثقافت میں رنگ گئے تھے۔ہندو تہواروں میں

بہت دلچسپی لینے لگے تھے اور دل و جان سے لطف اُٹھاتے تھے۔ یہ وہ وقت تھا
کہ ہندو اور مسلمان میں کوئی بیگانگی نہ تھی۔'' [۱۴]

اُردو کی ادبی روایت کا آغاز شعر کی شکل میں ہوا اور یہ شعر برصغیر کی تمام ثقافتی اور تہذیبی عناصر کو اپنے اندر سموئے ہوئے تھا۔ شعر کا مزاج دراصل دھرتی کے مزاج سے تشکیل پذیر ہوتا ہے۔ اگرچہ اُردو شاعری میں غزل اور نظم کے علاوہ بے شمار اصنافِ شعر رائج ہیں لیکن بنیادی حیثیت ان دونوں کو ہی حاصل ہے۔

اُردو شاعری کے ابتدائی دَور میں گیت ایسی صنف سخن تھی جس نے ثقافت کے ہر رنگ کو اپنے اندر سمویا۔ گیت کا امتیازی وصف یہ ہے کہ یہ ماں زمین یا معاشرے کے بطن میں پیدا ہونے والی کروٹ کا علم بردار ہے۔ [۱۵]

ثقافتی لحاظ سے گیت کا نہایت گہرا تعلق زمین سے ہے۔ گیت کے سلسلے میں حفیظ، ساغر اور تاثیر کے بعد اگلا اہم نام میراجی کا ہے۔ میراجی کے ہاں دھرتی پوجا کے رجحانات کی فراوانی ہے۔ میراجی کا قدیم ہندو تہذیب سے تعلق خاطر، ہندوستان کی دھرتی اور اس کے مظاہر مثلاً جنگلوں، درختوں، دریاؤں، پرندوں، پھولوں اور غاروں سے ایک گہری وابستگی نے میراجی کو ایسے گیتوں پر اُکسایا ہے جن میں ہندوستان کی دھرتی کی سوندھی باس موجود ہے۔ ہندی گیت کی مخصوص گھلاوٹ اور رچاؤ، فضا کا سارا دلکش ترنم میراجی کے گیتوں میں موجود ہے۔

چھم چھم چھم چھم ناچ رہی ہے
موہن دھرتی کر کے سنگار
دل میں کیسی پکار
ہنسی رات میں کسانے بجائی
رام دہائی! رام دہائی
راکھ میں چنگاری کیوں سلگی
اس کی نہیں ہے تاب
ہمارے
دھندلے پڑ گئے خواب

قدیم و جدید ادب سے یہ چند مثالیں مشتے از خروارے پیش کی گئی ہیں۔ ادب کی خواندگی کے جدید انداز اور سلیقے کو پیش نظر رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ شاید ہی کسی تخلیق کار نے اپنی تہذیبی و ثقافتی روایت سے الگ ہو کر لکھا ہو۔

ادب اور ادیبوں کے بارے میں تصوراتی، تخیلاتی اور ماورائی دنیاؤں میں بسے رہنے اور انہیں دنیاؤں کی تصویریں تخلیق کرنے کے الزام باطل دکھائی دیتے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ فاروق عثمان، ڈاکٹر: ''اُردو ناول میں مسلم ثقافت''، بیکن بکس، ملتان، باراول، ۲۰۰۲ء، ص ۱۱۔

۲۔ جمیل جالبی ڈاکٹر: ''پاکستانی کلچر''، فضل سنز کراچی ۱۹۸۵، ص ۴۲۔

۳۔ سید عبداللہ، ڈاکٹر: ''کلچر کا مسئلہ''، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۵۹۔

۴۔ جمیل جالبی ڈاکٹر: ''پاکستانی کلچر''، ص ۴۲۔

۵۔ بحوالہ فاروق عثمان، ڈاکٹر: ''اُردو ناول میں مسلم ثقافت''، ص ۴۸۔

۶۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی، ''کشاف تنقیدی اصطلاحات''، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء، ص: ۵۴۔

۷۔ // // ص: ۵۵۔

۸۔ انور سدید، ڈاکٹر، ''اُردو ادب کی تحریکیں''، انجمن ترقی اُردو پاکستان، کراچی، ۱۹۹۹ء، ص: ۶۲۱-۶۲۲۔

۹۔ // // ص: ۶۱۴۔

۱۰۔ پریم چند، ''گئودان''، مکتبہ شعر و ادب، لاہور، س۔ن، ص: ۳۵۔

۱۱۔ مرزا ہادی رُسوا، ''امراؤ جان ادا''، تخلیقات، لاہور، فروری ۱۹۹۵ء، ص: ۱۵۳۔

۱۲۔ قرۃ العین حیدر: ''چاندنی بیگم''، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۹۰ء، ص ۴۰۳۔

۱۳۔ سجاد حیدر یلدرم، ''خیالستان''، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص: ۱۲۵-۱۲۶۔

۱۴۔ قمر رئیس، پروفیسر (مرتبہ)، ''اُردو میں لوک ادب''، سیمانت پرکاشن، نئی دہلی، جنوری ۱۹۹۰ء، ص: ۲۳۶۔

۱۵۔ وزیر آغا ڈاکٹر: ''اُردو شاعری کا مزاج'' جدید ناشرین چوک اُردو بازار لاہور، مئی ۱۹۶۵ء ص ۱۷۱-۱۷۲۔

☆☆☆

''نصابِ زکوٰۃ''، تحقیقی مطالعہ

ڈاکٹر عبدالقدوس صہیب *

Abstract:

Zakat plays an important role in the economics system of Islam. The rulings about Zakat are crystal clear in the Quran and Sunnah (Shariah). From its collection to disbursement, all the stages are well defined in Islamic Fiqh.

Nisab for Gold, Silver, Animals and Currency is fixed by the Sunnah of the Prophet (PBUH). The other thing which come under nisab are Trade Commodities, Certificates and Bonds etc. Further, it is said that the amount on which Zakat is to be deducted must be in the possession of the owner for one year.

However, the question which remained central point of discussion among the Ulama and Scholars is to whom it should be distributed at various times. This paper tries to answer this question and present comprehensively the views. The vans of the Jurists concerning this issue (nisab).

زکوٰۃ اسلامی نظامِ معیشت کا بنیادی ستون ہے۔ زکوٰۃ کے متعلق شرعی احکامات واضح اور تفصیلی ہیں۔ اس کی وصولی اور تقسیم اور اس کے درمیان کے تمام مراحل بڑے اہم ہیں لیکن نصابِ زکوٰۃ کا تعین ہمیشہ سے علماء اور محققین کی خاص توجہ کا حامل رہا ہے۔ مقالہ ہذا نصابِ زکوٰۃ سے متعلق ہے، جس میں اس سے متعلق فقہاء کی آراء کو منضبط اور جامع طریقے سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

نصاب کی تعریف:

''**القدر الذی تجب فیه الزکوٰة اذا بلغه نحو مائتی درهم ، خمس من الابل**''

(۱) زکوٰۃ کا نصاب مال کی اُس خاص مقدار کو کہا جاتا ہے جس پر شریعت نے زکوٰۃ فرض کی ہے اور جس مقدار سے کم مال میں زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی مثلاً اونٹ کے لئے پانچ، بکری کے لئے چالیس اور گائے بھینس کے لئے تیس کا عدد، چاندی کے لئے دوسو درہم اور سونے کے لئے بیس مثقال۔

نصاب کی تعریف کرتے ہوئے علامہ سعدی لکھتے ہیں'' **القدر الذی اذا بلغه المال وجبت الزکاة.**''(۲)

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامیات، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

نصاب کی قسمیں:

نصاب کی دو قسم ہیں:

(الف) نامی یعنی بڑھنے والا مال (ب) غیر نامی یعنی نہ بڑھنے والا مال

مال نامی کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) حقیقی اس کا اطلاق تو تجارت کے مال اور جانور پر ہوتا ہے کیونکہ تجارت کا مال نفع سے بڑھتا ہے اور جانور بچوں کی پیدائش سے بڑھتے ہیں۔

(ب) تقدیری اس کا اطلاق سونے اور چاندی پر ہوتا ہے۔ یہ چیزیں بظاہر تو نہیں بڑھتیں لیکن بڑھنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔

نصاب غیر نامی کا اطلاق مکانات اور خانہ داری کے اُن اسباب پر ہوتا ہے جو ضرورت اصلیہ کے علاوہ ہوں۔

نصاب نامی اور غیر نامی میں فرق:

نصاب نامی اور غیر نامی کے درمیان فرق یہ ہے کہ نصاب نامی کے مالک پر تو زکوٰۃ فرض ہوتی ہے نیز اس کے لئے صدقہ فطر دینا اور قربانی کرنا واجب ہوتا ہے۔ ''نصابی غیر نامی'' کے مالک پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی مگر اس کے لئے بھی زکوٰۃ، نذر اور صدقہ واجبہ کا مال لینا درست نہیں ہوتا۔ نیز اُس پر بھی صدقہ فطر دینا اور قربانی کرنا واجب ہوتا ہے۔(۳)

مشترک نصاب:

وہ اموال اور سوائم جن پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اگر انفرادی ملکیت کے بجائے اجتماعی و مشترک ملکیت ہو تو اس کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ شرکت کی حالت میں بھی وہی ضروری شرائط ہیں جو انفرادی حالت کے لئے ہیں۔ یعنی ہر شریک کا نصاب کامل ہو چنانچہ اگر ہر شریک کا حصہ نصاب کے بقدر ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

حضرات شوافع کا مسلک یہ ہے کہ اگر مویشوں کے چرانے کے اسباب متحد ہوں کہ دونوں کا چرواہا، چراگاہ، پانی پینے کی گھاٹ اور باڑہ ایک ہی ہو اور دونوں میں وجوب زکوٰۃ کی اہلیت ہے تو ان دونوں کا مال ایک ہی سمجھا

جائے گا اوران دونوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اگر چہ وہ دونوں اگر منفرد ہوتے تو ان پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔(۴)

امام شافعی درج ذیل حدیث سے استدلال کرتے ہیں:

عن انس بن مالک ان ابابکر رضی اللہ تعالیٰ: ''کتب لھم ... ولایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ و ماکان بین خلیطین فانھما یتراجعان بالسویّۃ.''(۵)

حضرت انس ﷺ فرماتے ہیں کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے انہیں زکوٰۃ وصول کرنے ے لئے بحرین بھیجا تو انہیں ایک ہدایت نامہ لکھ دیا جس میں آپ نے لکھا تھا: کہ زکوٰۃ کے خوف سے متفرق کو جمع نہ کیا جائے اور نہ مجتمع میں تفریق کی جائے۔اور جو چیز دو شریکوں میں مشترک ہو تو وہ دونوں باہم برابر برابر رجوع کر لیں۔

امام شافعیؒ کا کہنا یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے جمع وتفریق کا اعتبار کیا ہے کہ آپ نے متفرق نصاب کو جمع کرنے اور مجتمع نصاب کو جدا کرنے سے منع فرمایا ہے۔

اور اگر جمع (شرکت) کی حالت کو انفرادی حالت پر قیاس کیا جائے اور ہر شریک کے لئے پورے نصاب کی شرط لگائی جائے تو جمع (شرکت) کا مفہوم باطل ہو جائے گا اور مجتمع کو جدا کرنا لازم آئے گا

احناف درج ذیل روایت سے استدلال کرتے ہیں:

''**لیس فی سائمۃ المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ.**''(۶) یعنی مسلمان کی سائمہ بکریوں میں جب تک چالیس سے کم ہوں زکوٰۃ واجب نہیں۔

احناف کا کہنا ہے کہ یہ حدیث مطلق ہے کہ اس میں شرکت اور انفرادی حالت کو کوئی قید نہیں، لہذا شریک و منفرد ہر ایک کے لئے پورا نصاب زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے۔

حضرات شوافع کی جانب سے پیش کی جانے والی مذکورہ حدیث کا جواب احناف یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ''**ولایجمع بین متفرق**'' بھی ہماری دلیل بن رہا ہے۔کیونکہ اس سے مراد تفرق ملکیت ہے نہ کہ تفرق مکان، کیونکہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر ایک نصاب دو مکانوں میں ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لہذا اس سے مراد تفرق ملکیت ہے۔اور حدیث کا مفہوم بھی یہی ہے کہ اگر دو آدمیوں کی ملکیت جدا جدا ہے تو زکوٰۃ کی وجہ سے اُسے جمع نہ کیا جائے اور یوں نہ سمجھا جائے کہ گویا ایک ہی ہیں۔

مثلاً دو آدمیوں میں پانچ اونٹ، تیس گائے یا چالیس بکریاں مشترک ہیں اور ان پر سال پورا ہو چکا ہے اور زکوٰۃ وصول کرنے والا یہ چاہتا ہے کہ اس مال سے زکوٰۃ وصول کر لے بایں طور کہ دونوں کی ملکیت کو جمع کرے اور

اسے ایک ہی مال شمار کرے تو اُسے یہ اختیار نہیں۔

یا مثلاً دو آدمیوں میں اسی بکریاں مشترک ہیں اور ان کا سال پورا ہو چکا ہے تو ہر شریک پر ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ اب زکوٰۃ کے خوف سے دونوں چاہتے ہیں کہ اپنی ملکیت کو جمع کر لیں اور یوں سمجھیں کہ گویا ایک ہی ملکیت ہے، تاکہ زکوٰۃ وصول کرنے والے مُصدّق کو ایک ہی بکری دینا پڑے تو انہیں یہ اختیار حاصل نہیں کیونکہ ان کی ملکیت متفرق ہے لہذا زکوٰۃ کی وجہ سے جمع کرنے کے مجاز نہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ کے ارشاد ''**ولا یجمع بین متفرق**'' میں بھی اجتماع ملکیت مراد ہے۔ مثلاً ایک شخص کی دو مختلف چراگاہوں میں اسی بکریاں ہیں اور اس صورت میں اس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے اب اگر مُصدق یہ چاہتا ہے کہ اس مجتمع ملکیت کو دو چراگاہوں کی وجہ جدا جدا کر دے اور انہیں دو الگ الگ نصاب شمار کرے تو مُصدّق کو یہ اختیار حاصل نہیں، کیونکہ ملکیت مجتمع ہے لہذا مصدق تفریق کرنے کا مجاز نہیں۔

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ:

عہد رسالت اور حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کے ادوار میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی (۷)۔ اس مبارک زمانہ میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی۔ جب حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں زکوٰۃ کے قابل اموال کی کثرت ہوگئی اور اسلامی فتوحات دور دراز تک پھیل گئیں تو حضرت عثمان غنیؓ نے محسوس کیا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی لینی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ شخصی مقامات کی نجی حیثیت مجروح ہوگی جس سے فتنے پیدا ہوں گے اس لئے حضرت عثمان غنیؓ نے یہ تفریق فرمادی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں۔

حکومت صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی اس لئے کہ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں نہ مذکورہ مضرت و پریشانی لاحق ہوتی ہے اور نہ حساب کتاب کرنے کے لئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی لینی پڑتی ہے۔ حضرت عثمان کے اس فیصلہ کی تفصیلات مفسر قرآن امام ابوبکر جصاصؒ اور معروف حنفی فقہی علامہ کاسانیؒ نے بیان فرمائی ہیں۔ (۸)

حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں اموال ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال نقدی سونا چاندی اور دیگر سامان تجارت کو اموال باطنہ قرار دیا گیا۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا دورِ خلافت آیا تو انہوں نے اُس مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جا رہا ہو۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کے لئے مالکان کے گھروں، دکانوں اور نجی مقامات کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی۔ چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں مقرر کر دی گئی تھیں جو ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کر لیں اور اسی کو فقہاء نے '' **من یمرُّ علی العاشر** '' سے تعبیر فرمایا۔(۹)

عصر حاضر اور اموال ظاہرہ:

موجودہ دور میں یہ ایک جدید مسئلہ درپیش ہے کہ کن کن اموال پر اموال ظاہرہ کا اطلاق کیا جا سکتا ہے جن سے حکومتی سطح پر زکوٰۃ وصول کی جا سکتی ہے؟

زرعی پیداوار اور مویشوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ میں سے ہیں لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقوم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے گھروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ نقود کو تو فقہائے کرام نے اموال باطنہ میں شمار کیا ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے'' **ومن مر علیٰ عاشر بمائة درهم واخبره ان له فی منزله مائة اخریٰ قد حال علیها الحول لم یزک التی مر بها لقلته و ما فی بیته لم یدخل تحت حمایته الخ.** ''(۱۰)

یعنی اگر ایک شخص کے پاس سو درہم ہیں اور وہ عاشر کے پاس سے گذرا اور عاشر کو اُس نے آگاہ کیا کہ میرے گھر میں ان کے علاوہ بھی سو درہم موجود ہیں اور ان پر سال گذر چکا ہے تو عاشر ان سو درہم کی زکوٰۃ وصول نہیں کر سکتا جو وہ ساتھ لے کر جا رہا ہے کیونکہ وہ نصاب سے کم ہیں اور درہم اُس کے گھر میں ہیں وہ عاشر کے تصرف میں نہیں آتے۔ کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس کی زکوٰۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف مویشیوں کے اگر عاشر کے پاس سے گذرنے والے شخص کے پاس مقدار سے کم مویشی ہوں اور بقیہ گھر پر موجود ہوں تو عاشر زکوٰۃ وصول کر لے گا۔

ہدایہ کی اس عبارت سے جہاں نقد روپے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپیہ وغیرہ اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیرِ حفاظت ہوں۔

چنانچہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہائے کرام کی مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کے لئے

لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفائے راشدین سے لے کر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دئے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیا کرتے تھے۔

چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق ؓ کے بارے میں آتا ہے:

''وکان ابو بکر الصدیقؓ إذا أعطی الناس عطِیَاتِھم یسأل الرجل ھل عندک من مال وجبت علیک فیه الزکوٰۃ؟ فان قال: نعم ، اخذ من عطائه زکوۃ ذلک المال وان قال لا ،أسلم الیه عطائَه ولم یاخذ منه شیئاً.''(۱۱)

حضرت ابوبکر صدیق ؓ جب لوگوں کو وظائف دینے لگتے تو اُن سے پوچھ لیتے تھے کہ کیا اُن کے پاس ایسا مال تو نہیں جس پر زکوٰۃ واجب ہوا گر کوئی شخص ہاں میں جواب دیتا تو اُس کے وظیفہ سے زکوٰۃ منہا کر لیتے ورنہ وظیفہ کی پوری رقم دے دیتے اور اُس میں سے کچھ میں منہا نہ فرماتے۔

حضرت عمر ؓ کے بارے میں بھی مصنف ابن ابی شیبہ میں اسی قسم کا معاملہ مذکور ہے:

''عن عبد الرحمن بن عبد القاری وکان علیٰ بیت المال فی زمن عمرؓ مع عبید اللہ بن الارقم فاذا خرج العطاء جمع عمرؓ اموال التجارۃ فحسب عاجلھا و آجلھا ثم یاخذ الزکوٰۃ من الشاھد و الغائب''(۱۲)

حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ کے بارے میں ممکن ہے یہ کہا جائے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔لیکن حضرت عثمان غنی ؓ جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نقود کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود اُن کے بارے میں مؤطا میں ہے:

عن عائشه بنت قدامة، عن ابیھا ، أنه قال: ''کنت اذا جئت عثمان بن عفّان لِأقبض عطائی ، سألنی : ھل عندک من مال وجبت علیک فیه الزکوٰۃ ؟ قال فإن قلت : نعم ، أخذ من عطائی زکاۃ ذٰلک المال وان قلت :لا ، دفع إلیّ عطائی.''(۱۳)

حضرت عائشہ بنت قدامہ اپنے والد سے روایت کرتی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جب میں حضرت عثمان غنی کے پاس اپنا وظیفہ لینے کے لئے حاضر ہوتا تو آپ مجھ سے یہ پوچھتے کیا تمہارے پاس ایسا مال موجود ہے جس پر زکوٰۃ

فرض ہوتی ہے؟ اگر میں ہاں کہہ دیتا تو آپ میرے وظیفہ سے زکوٰۃ منہا کر لیتے تھے اور اگر میں کہتا نہیں تو آپ مجھے پورا وظیفہ دے دیتے۔

نیز حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے:

''**كان ا بن مسعود يزكى عطياتهم من كل الف خمسة و عشرين.**''(۱۴)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ اس حساب سے وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پر پچیس وصول کر لیتے تھے۔ مصنف عبدالرزاق کی روایت کے مطابق اس دور کے تمام امراء کا بھی یہی معمول تھا۔(۱۵)

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ خلافت میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں مروی ہے **عن جعفر بن برقان ''إن عمر بن عبد العزيز كان اذا اعطى الرجل عطائه او عمالته اخذ منه الزكوٰة.**''(۱۶)

جعفر بن برقان فرماتے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز جب لوگوں کو انعام یا تنخواہیں دیتے تو اُن سے زکوٰۃ وصول کر لیتے تھے۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

عن عمر بن عبد العزيز: ''كا ن يزكى العطاء و الجائزة.''(۱۷) یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول کر لیتے تھے۔

ان تمام روایات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جن نقود پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہونا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے۔

نابالغ کے مال کی زکوٰۃ:

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک یہ ہے کہ نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ، حضرت سفیان ثوریؒ، اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک نابالغ کے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں چنانچہ مؤطا میں ہے ''**وأما ما كان من حلى ذهب او فضة ففيه الزكوٰة إلا أن يكون ذلك ليتيم او يتيمة لم يبلغا فلاتكون فى مالها زكوٰة و هو قول ابى حنيفة.**''(۱۸)

آئمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں:

عن عمر و بن شعیب عن ابیه عن جدّہٖ ان النبی ﷺ خطب الناس فقال: "ألا من ولی یتیماً(۱۹) له مال فلیتجر و لا یترکه حتی تأکله الصدقة."(۲۰)

حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ اپنے جدّ محترم سے روایت کرتے ہیں: کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو وعظ کرتے ہوئے فرمایا: یاد رکھو تم میں سے جو شخص بھی کسی یتیم کا سرپرست بنے اور اُس یتیم کا مال موجود ہو تو اُسے تجارت میں لگائے کہیں ایسا نہ ہو کہ زکوٰۃ کی وجہ سے اُس کا مال ہی ختم ہو جائے۔ اس کے علاوہ آئمہ ثلاثہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کے اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ اپنے اُن یتیم بھتیجوں جو اُن کی زیر کفالت تھے کے مال کی زکوٰۃ ادا کرتی تھیں:

عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبیه انه قال: "کانت عائشة تلینی أنا و أخاً لی یتیمین فی حجرها فکانت تخرج من اموالنا الزکوٰة."(۲۱)

امام ابوحنیفہؒ وغیرہم سنن ابوداؤ داور سنن نسائی میں موجود معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں رسول اللہ ﷺ نے صراحۃً نابالغ کو غیر مکلّف قرار دے دیا، لہذا اُس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔

عن عائشة عن النبی ﷺ قال:"رفع القلم عن ثلاث، عن النائم حتیٰ یستیقظ وعن الصغیر حتی یکبر و عن المجنون حتی یعقل او یفیق."(۲۲)

نیز یہ حضرات عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں"**لیس فی مال الیتیم زکوٰة.**" (۲۳)

اس طرح آئمہ ثلاثہ کے نزدیک نابالغ کے مال پر زکوٰۃ فرض ہے جب کہ احناف کے نزدیک نابالغ پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے کیوں کہ قرآن وسنّت نے یتیم، نابالغ کے مال کی حفاظت کا حکم دیا ہے۔ دوسری طرف گناہوں سے پاک کرنا زکوٰۃ کا ایک اہم مقصد ہے جب کہ نابالغ مرفوع القلم ہوتے ہیں اس لیے ان کے مال کی تطہیر مقصود ہی نہیں۔ اس لحاظ سے احناف کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے۔

زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کون کرسکتا ہے؟

زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کا حق کسے حاصل ہے اس بارے میں چند باتیں جاننا ضروری ہے۔

۱- زکوٰۃ لینے کا اختیار کسے حاصل ہے؟

۲- زکوٰۃ لینے والے کے لئے کیا شرائط ہیں؟

گذشتہ صفحات پر وضاحت کی جا چکی ہے زکوٰۃ اموال کی دو قسمیں ہیں:

اموال ظاہرہ: یعنی مویشی اور وہ مال تجارت جو تاجر کے پاس ہو اور اُس کا گذر عاشر کے پاس سے ہو۔

اموال باطنہ: اموال باطنہ میں سونا، چاندی، کرنسی اور وہ اموال تجارت آتے ہیں جو لوگوں نے اپنے گھروں یا دکانوں پر رکھے ہوں۔

اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ لینے کا اختیار سربراہ ریاست اور اس کے نائبین کو ہے۔ امام کے نائبین کے لئے حدیث، تفسیر، فقہ اور تاریخ کی کتابوں میں مختلف اصطلاحات کا ذکر ملتا ہے مثلاً ''مُصَدّقین''، ''ساعی''، ''جابی'' اور مُحَصّل، سعاۃ اور عُشار وغیرہ۔

اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ لینے کا اختیار سربراہ ریاست یعنی امام المسلمین کو حاصل ہے اُس کا ثبوت قرآن، سنت اور اجماع سے ہے۔

قرآن:

﴿خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها و صل عليهم.﴾ (۲۴)

یہ آیت زکوٰۃ کے بارے میں نازل ہوئی اور اکثر مفسرین اسی پر متفق ہیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہو کہ امام المسلمین کو زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے اور زکوٰۃ لینے کا حق حاصل ہے۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿إنما الصدقاتُ للفقرآء و المساكين و العٰملين عليها.﴾ (۲۵)

صدقات، فقرا، مساکین اور صدقات کی وصولی کا کام کرنے والوں کے لئے ہیں۔

اس آیت میں بھی اللہ تعالیٰ نے امام المسلمین کو زکوٰۃ کی وصولی کا اختیار دیا ہے اور تشفی بخش وضاحت فرمادی کیونکہ صدقات میں عاملین کا حق مقرر فرمایا۔ اگر امام المسلمین کو ارباب اموال سے مویشیوں کے ٹھکانوں میں ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہ ہوتا، اور ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کے سپرد ہوتی تو ان مصارفِ صدقات میں عاملین کا ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ (۲۶)

سنت اور اجماع سے ثبوت:

سنت اور اجماع سے ثبوت کی دلیل یہ ہے رسول اللہ انے قبائل عرب، شہروں اور دور دراز علاقوں میں مویشیوں کے ٹھکانوں پر ان کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مصدّقین کو روانہ فرمایا۔ اور آپ کے بعد آپ خلفائے راشدین حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی رضوان اللہ علیہم اجمعین کا یہی معمول رہا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق ﷺ کے عہد خلافت میں جب بعض قبائل نے یہ کہا کہ وہ زکوٰۃ بیت المال میں داخل نہیں کریں گے بلکہ بطور خود اس کو صرف کریں گے تو شریعت محمدیہ کے شناسائے راز نے ان کی اس تجویز کو قبول نہ کیا اور بزور طاقت ان کو بیت المال میں زکوٰۃ داخل کرنے کے پر مجبور کیا۔ (۲۷)

نیز یہ بھی فرمایا:

''اللہ کی قسم! نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں صدقات وصول کا جو طریقہ رائج رہا اس میں کوئی تبدیلی نہیں کروں گا اور میرا زکوٰۃ وصول کرنے کا طریقۂ کار وہی ہوگا جو رسول اکرم ﷺ کیا کرتے تھے۔'' (۲۸)

کن اشیاء پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟

شریعت نے چار قسم کے مالوں پر زکوٰۃ فرض کی ہے:

۱- اثمان مطلقہ یعنی سونا چاندی ۲- سائمہ جانور

۳- تجارتی مال ۴- زراعت اور باغات کی آمدنی

اگرچہ فقہاء ''زراعت اور باغات کی آمدنی'' کو ''زکوٰۃ'' کے لفظ سے ذکر نہیں کرتے بلکہ اُسے عشر کہتے ہیں۔ چنانچہ متفقہ طور پر تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ چوپایہ جانوروں یعنی اونٹ، گائے، بکری، دنبہ، اور بھینس میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ نر ہو یا مادہ۔ ان کے علاوہ اور جانوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے تفصیل آئندہ صفحات میں پیش کی جائے گی۔

اسی طرح متفقہ طور پر تمام ائمہ کے نزدیک سونے، چاندی اور تجارت کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے۔

جو چیزیں طویل عرصہ تک قائم نہ رہتی ہوں جیسے سبزیوں اور فروٹ کی مختلف اقسام ان میں احناف کے علاوہ دوسرے ائمہ کے نزدیک واجب نہیں ہوتی۔ مذکورہ چاروں اموال کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے مویشیوں اور مال کے بارے میں ایک اہم فرق کو واضح کرتے ہیں۔

مویشیوں اور مال کی زکوٰۃ کا فرق:

فقہائے کرام نے مویشیوں اور زمین کی پیداوار اور اموال زکوٰۃ کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے ایک اہم نکتہ پیش کیا۔ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے سلسلے میں فرمایا ﴿ و آتوا الزکوۃ ﴾ اور زکوٰۃ ادا کرو اور اس میں امام المسلمین کے طرف سے وصولی کی شرط عائد نہیں کی۔

لیکن صدقات کے بارے میں فرمایا ﴿خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها و صل عليهم. ﴾ (۲۹) ان کے اموال سے صدقہ وصول کیجئے جس کے ذریعے انہیں پاک کریں۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿إنما الصدقاتُ للفقرآء و المساكين و العٰملين عليها. ﴾ (۳۰)

صدقات تو فقرا، مساکین اور صدقات کی وصولی کا کام کرنے والوں کے لئے ہیں۔

ان صدقات کی وصولی پر عامل اور اُس کے کارندوں کا تقرر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی وصولی پر امام المسلمین کے حق کا اسقاط کسی طرح جائز نہیں ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے ارشاد ہے:

''اُمرتُ ان آخذ الصدقة من اغنيائكم و اردها فی فقرآئكم. '' (۳۱) مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے دولت مندوں سے صدقات وصول کر کے تمہارے فقرآء کے درمیان تقسیم کردوں۔ اللہ تعالیٰ نے صدقات میں وصولی کی شرط عائد کردی لیکن اموال کی زکوٰۃ میں اس شرط کا ذکر نہیں کیا۔

امام ابوبکر جصاص لکھتے ہیں:

جن حضرات نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے ان کے نزدیک اگرچہ زکوٰۃ بھی صدقہ ہے لیکن زکوٰۃ کا نام صدقہ سے خاص ہے اور صدقہ کا نام مویشیوں وغیرہ کی زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے جب اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو ادائیگی کے لفظ کے ساتھ خاص کر دیا اور فرمایا: ﴿ و آتوا الزکوٰۃ ﴾ اور زکوٰۃ ادا کرو، امام کی طرف سے وصولی کا کوئی ذکر نہیں کیا۔

دوسری طرف صدقہ صدقہ کی وصولی کا حکم امام المسلمین کو دیا تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری زکوٰۃ ادا کرنے والوں پر عائد کردی جائے۔

البتہ اس بات پر فقہائے سلف کا اتفاق ہے کہ جو مسلمان سامان تجارت وغیرہ لے کہیں سے گزرے گا تو اس سے مقامی حکام دسواں حصہ وصول کر لیں گے۔ جبکہ صدقات کی وصولی کا حق صرف امام المسلمین کو حاصل رہے

گا۔(۳۲)

۱- اثمان مطلقہ کا نصاب:

اثمان مطلقہ سے مراد ذہب اور فضہ یعنی سونا اور چاندی ہیں:

چاندی کا نصاب:

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے اور دوسو درہم سات سو(700) گرام کے مساوی ہوتے ہیں۔(۳۳) جب کسی شخص کے پاس دوسو درہم (یعنی ساڑھے باون تولے چاندی) نہ ہو اُس وقت تک اُس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اور جب دوسو درہم ہو جائیں تو پانچ درہم واجب ہوں گے چنانچہ حدیث میں آتا ہے:

قال رسول اللہ ﷺ "قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهماً درهمٌ وليس فی تسعين و مائة شئ فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم."(۳۴)

سونے کا نصاب:

سونے کا نصاب بیس مثقال یعنی بیس دینار ہے۔اور بیس مثقال ہو جائے اور اُس پر سال گزر جائے تو نصف دینار یعنی چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ کے ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

امام مالکؒ کا ارشاد ہے:

"السنة التی لا اختلاف فيها عندنا أن الزكاة تجب فی عشرين ديناراً كما تجب فی مائتی درهم."(۳۵)

وہ سنت جس میں ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں وہ یہ ہے کہ بیس دینار پر زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے جس طرح دوسو درہم پر واجب ہوتی ہے۔

ہمارے مروجہ اوزان کے لحاظ سے ایک مثقال چار ماشہ اور چار رتی کا ہوتا ہے۔(۳۶) اس لحاظ سے بیس مثقال ساڑھے سات تولے کے ہم وزن جو کہ تقریباً 91.23 گرام کے برابر ہوں گے۔(۳۷) جب سونے کی مقدار بیس مثقال ہو جائے گی تو اس میں نصف مثقال زکوٰۃ واجب ہوگی۔(۳۸)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

عن علی رضی اللہ عنہ : أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ''لیس علیک شئ یعنی فی الذھب حتیٰ یکون لک عشرون دیناراً ، فاذا کانت لک عشرون دیناراً وحال علیه الحول فیھا نصف دینار فمازاد فبحساب ذلک ، ولیس فی مال زکوۃٌ حتیٰ یحول علیه الحول.''(۳۹)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا: جب تک سونا بیس دینار کے برابر نہ ہو جائے اُس وقت اُس پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی اور جب بیس دینار ہو جائے اور اُس ایک سال گذر جائے تو اُس پر نصف دینار زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔

حضرت عمرو بن حزم سے مروی ہے:

'' والذھب ما لم یبلغ قیمته مائتی درھم فلا صدقة فیه فاذا بلغ قیمته مائتی درھم ففیه ربع العشر.''(۴۰)

سونے کی قیمت جب دوسو درہم نہ ہو جائے اس میں زکوٰۃ واجب نہیں اور جب اس کی قیمت دوسو درہم ہو جائے تو اس میں چالیسواں حصہ واجب ہے۔

واضح رہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک دینار کی قیمت دس درہم ہوتی تھی ایک دینار ایک مثقال کا ہوتا تھا۔(۴۱)

۲- عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ یقول قال رسول صلی اللہ علیہ وسلم ''ما من صاحب ذھب ولا فضة لایؤدی منھا حقھا إلا إذا کان یوم القیامة صُفِّحَت له صَفَائِحَ من نار فأحمی علیھا فی نار جھنم فیکویٰ بھاجنبُه و جبینُه و ظھرُه ، کلماء بردت أعیدت له فی یوم کان مقدارہٗ خمسین ألف سنة حتی یقضی بین العباد فیریٰ سبیله إمّا إلیٰ جنة ، وإما إلی نار.''(۴۲)

حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چاندی اور سونے کے مالک نے اگر سونے اور چاندی کی زکوٰۃ نہ دی تو قیامت کے دن اس سونے چاندی کی تختیاں بنائی جائیں گی اور انہیں جہنم کی آگ میں گرم کرنے کے بعد زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کے ماتھے، پہلو اور پیٹھ کو داغا جائے گا اور جب وہ تختیاں ٹھنڈی ہو جائیں گی تو انہیں پھر گرم کیا جائے گا پچاس ہزار سال کے اس دن میں اُس کو یہی عذاب دیا جائے گا یہاں تک حساب وکتاب سے فراغت کے بعد اُس کے جنت یا جہنم میں داخل کئے جانے کا فیصلہ نہ کیا جائے۔

سونے اور چاندی میں سے کس سے نصاب زکوٰۃ کا تعین کیا جائے اس صورت میں کہ شارع سونے اور چاندی کا الگ الگ نصاب متعین کیا ہے۔ دورِ حاضر میں اس مسئلہ کے بارے میں دونوں آراء پائی جاتی ہیں جو علماء کرام چاندی سے نصابِ زکوٰۃ کی تحدید کرتے ہیں ان کی رائے میں اس کی دو وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ چاندی کے نصاب پر اجماع ہے اور مشہور اور صحیح سنّت سے ثابت ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ چاندی کا نصاب فقرا کے حق میں زیادہ مفید ہے کہ اس سے مسلمانوں کی زیادہ بڑی تعداد پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے۔

جب کہ بعض دوسرے علماء کی رائے یہ ہے جن میں علامہ یوسف قرضاوی بھی شامل ہیں کہ آج کل نصابِ زکوٰۃ کا اندازہ سونے سے ہونا چاہیے اس لیے کہ چاندی کی قیمت میں عہدِ نبوت کے بعد بہت زیادہ فرق آ چکا ہے۔(۴۳) پہلی رائے زیادہ درست معلوم ہوتی ہے اسی لیے پاکستان میں مرکزی زکوٰۃ کونسل نے وصولی زکوٰۃ کے لیے چاندی کے نصاب کو متعین کیا ہے کیوں کہ فقراء کے حق میں یہ زیادہ فائدہ مند ہے۔

زیورات کی زکوٰۃ:

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سونے اور چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں مثلاً یاقوت، زمرد، موتیوں، اور مرجان وغیرہ سے بنے ہوئے زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں۔(۴۴)

البتہ سونے اور چاندی کے زیورات کی زکوٰۃ کے بارہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ مطلقاً زیور میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ وہ نصاب کی حد تک پہنچ جائے اور امام شافعیؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ کا آخری قول اور امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورتوں کے اُن زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے جن کا استعمال مباح ہو اور جن زیورات کا استعمال حرام ہے ان حضرات کے نزدیک بھی ان میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ اپنے مسلک کی تائید میں ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

۱- **عن زینب امرائة عبد الله قالت : "خطب رسول الله ﷺ فقال یا معشر النسآء تصدّقن و لو من حلیکن فانکن اکثر اُهل جهنم یو م القیامة." (۴۵)**

۲- **عن عمر و بن شعیب عن ابیه عن جدّهٖ انّ إمرأتین أتتا رسول الله ﷺ و فی ایدیهما سواران من ذهب فقال لهما: "تؤدیان زکاتهٗ قالتا لا فقال لهما رسول الله ﷺ اتحبّان ان**

یسورکما اللہ بسوارین من نار قالتا لا : قال: فأدّیا زکاتہ.''(۴۶)

حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ اپنے جدّ محترم سے روایت کرتے ہیں کہ ایک دو عورتیں رسول اللہ ﷺ کی خدمت حاضر ہوئیں اور ان دونوں عورتوں نے اپنے ہاتھوں میں سونے کے کڑے پہنے ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے اُن کڑوں کو دیکھ کر فرمایا: کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ ان دونوں خواتین نے جواب دیا نہیں، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تم یہ پسند کرتی ہو کہ کل قیامت کے دن اللہ تعالیٰ تمہیں آگ کے دو کڑے پہنائے؟ انہوں نے عرض کیا نہیں یارسول اللہ ﷺ، تو پھر آپ نے فرمایا اس سونے کی زکوٰۃ ادا کیا کرو۔

۳- عن اُمّ سلمۃ قالت کنتُ البس اوضاحاً من ذھب فقلت یا رسو ل اللہ ﷺ أکنز ھو فقال: ''ما بلغ ان تؤدی زکاتہ فزکّی فلیس بکنز.''(۴۷)

اُم المؤمنین حضرت اُم سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: کہ میں سونے کا ''وضح'' (جو ایک زیور کا نام ہے) پہنا کرتی تھی، ایک دن میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ یارسول اللہ ﷺ! کیا اس زیور کا شمار ''کنز'' میں ہے؟ تو آپ نے فرمایا: چیز اتنی مقدار میں ہو اور اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے تو زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد اس کا شمار ''جمع ''کنز'' میں نہیں آتا۔

حضرت اُمّ سلمہؓ کے سوال کا مطلب یہ تھا کہ قرآن کریم نے ''مال جمع کرنے'' کے بارہ میں یہ وعید بیان فرمائی ہے کہ:

﴿ والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشر ھم بعذاب الیم. یوم یحمیٰ علیھا فی نار جھنم فتکویٰ بھا جباھھم و جنوبھم وظھورھم ھذا ماکنزتم لأنفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون. ﴾(۴۸)

جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے اُن کو دردناک عذاب کی خوشخبری سنا دیجئے کہ اس مال کو جہنم کی آگ میں خوب گرم کیا جائے گا پھر اس سے ان بخیلوں کی پیشانیاں، پہلو اور پیٹھیں داغی جائیں گی اور کہا جائے گا یہ وہی ہے جو تم اپنے لئے جمع کرتے تھے اب اس کا مزہ چکھو۔

تو کیا سونے کا میرا یہ زیور بھی اس وعید میں داخل ہے جس کا جواب رسول اللہ ﷺ نے یہ دیا کہ جو مال بقدر نصاب ہو اور اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے تو وہ مال اس وعید میں داخل نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم تو ''دردناک عذاب'' کی خبر اس مال کے مالک کے بارہ میں دے رہا ہے جسے زکوٰۃ بغیر جمع کیا گیا ہو۔

۴- **عن عائشة قالت دخلتُ علَیّ رسول اللہ ﷺ فرأی فی یدی فتحات من ورق ، فقال : ما ھذا یا عائشة ؟ فقلت : صنعتھن أتزین لک یا رسول اللہ ﷺ ! قال: "أتؤدین زکاتھن؟ قلت : لا!! و ماشاء اللہ ، قال : ھو حسبک من النار."(۴۹)**

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے انھوں نے کہا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوئی، تو انھوں نے میرے ہاتھوں میں چاندی کے فتحات (زیور) دیکھے تو پوچھا: اے عائشہ یہ کیا ہے؟ میں نے عرض کیا: یارسول اللہؐ یہ میں نے اس لئے پہنے ہیں کہ آپ کی خاطر زینت حاصل کروں۔ آپ نے پوچھا: کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ میں نے عرض کیا نہیں، جو کچھ اللہ نے چاہا۔ آپ نے فرمایا: یہ بات تیرے لئے آگ میں لے جانے کے لئے کافی ہے۔

یہ روایات احناف کے مسلک پر صراحۃً دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ جبکہ دوسری طرف کوئی ایسی روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر صراحۃً دلالت کرتی ہو، لہذا احناف کا مسلک زیادہ قوی اور مضبوط معلوم ہوتا ہے۔

جبکہ آئمہ ثلاثہ کے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے استثناء کا ثابت ہونا بھی ضروری ہے اس لئے حضرت ابوسعید الخدریؓ کی حدیث:

"لیس فیما دون خمسة اؤاق من الورق صد قة ولیس فیما دون خمسة ذود صدقة ولیس فیما خمس اوسق صدقة."(۵۰)

چاندی کے پانچ اوقیے سے کم پر زکوٰۃ نہیں ہے اور پانچ اونٹوں سے کم پر زکوٰۃ نہیں ہے اور پانچ وسق سے کم پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

یہ روایت اپنے عموم کے ساتھ زیورات میں زکوٰۃ کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو خاص کرنے کے لئے لامحالہ ایک قوی و مضبوط دلیل کی ضرورت ہوگی۔ جبکہ ایسی کوئی صحیح وصریح دلیل ائمہ ثلاثہ کی طرف سے پیش نہیں کی جاتی۔

البتہ علامہ ابن جوزی نے "التحقیق" میں عافیۃ بن ایوب عن لیث بن سعد عی ابی الزبیر کے واسطے سے حضرت جابر کی ایک مرفوع حدیث ذکر کی ہے کہ "لیس فی الحلی زکوٰۃ" لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ (۵۱)

۲- مویشیوں کی زکوٰۃ:

تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ مویشی جن پر زکوٰۃ فرض ہے اُن سے مراد اونٹ، گائے، بھینس، بھیڑ اور بکریاں ہیں۔ احناف میں سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ فرض ہے۔

مویشوں پر زکوٰۃ کے وجوب کے لئے درج ذیل پانچ شرائط ہیں (۵۲):

۱- مویشی پالتو اور افزائش نسل کے لئے ہوں مثلاً اونٹ، گائے، بھینس، بھیڑ اور بکریاں۔ اور جو مویشی بار برداری، کام کاج (مثلاً گھوڑے، خچر اور گدھے) اور ہل چلانے وغیرہ کے لئے ہوں اُن پر زکوٰۃ فرض نہیں۔ (۵۳)

۲- مویشی بالغ ہوں۔ چنانچہ حِملان، (بکری کے بچوں)، فُصْلان، (اونٹ کے بچوں) اور عَجَاجِیْل، (بچھڑے اور بچھڑیوں) پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ (۵۴)

۳- مویشیوں کا نصاب پورا ہو

۴- نصاب کا مالک ہو جانے کے بعد حولان حول یعنی ایک سال کا گذرنا شرط ہے۔

۵- مویشی سائمہ ہوں۔ سائمہ اُن مویشیوں کو کہا جاتا ہے جو سال کا اکثر حصہ جنگل اور چراگاہوں میں مفت کی گھاس چرتے ہوں اور مالکان کو چارہ قیمتہً نہ خریدنا پڑے (۵۵) علوفہ نہ ہوں۔ علوفہ اُن مویشیوں کو کہا تا ہے جو سال کا اکثر حصہ گھر پر چارہ کھاتے ہوں جنگل یا چراگاہوں میں چرنے کے لئے نہ بھیجے جاتے ہوں۔ (۵۶)

فارمنگ کے کاروبار کے لئے جو مویشی پالے جاتے ہیں اُن کی زکوٰۃ جانوروں کی تعداد کے لحاظ سے نہیں ہوگی بلکہ اُن کا حکم سامان تجارت کی طرح ہوگا کہ اُن کی کل مالیت پر سال گذرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اونٹوں کا نصاب:

فقہائے کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص کے پاس صرف چار اونٹ ہوں تو ان میں زکوٰۃ فرض نہیں ہاں اگر ان کا مالک کچھ دینا چاہے تو دے سکتا۔ اور جب اونٹوں کی تعداد پانچ ہو جائے اور وہ سائمہ ہوں ان پر ایک بکری واجب ہے۔

چوبیس اور اس سے کم اونٹوں میں بکریاں ہیں اس طرح ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے (پانچ اونٹوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اور پانچ سے نو تک ایک بکری اور دس میں دو بکریاں پندرہ پر تین بکریاں اور بیس پر چار بکریاں

واجب ہوں گی) جب اونٹوں کی تعداد پچیس ہوجائے تو پچیس سے پینتیس تک ایک سالہ اونٹ یا اونٹنی (ابن مخاض، بنت مخاض)واجب ہوگا۔(۵۷)

چھتیس سے پینتالیس(۳۶-۴۵) تک ایک دوسالہ اونٹ یا اونٹنی (ابن لبون یا بنت لبون) واجب ہوگا۔

چھیالیس سے ساٹھ(۴۶-۶۰) تک ایک حِقّہ (چار سالہ اونٹ یا اونٹنی) جو نسل کشی کے قابل ہو واجب ہوگا۔

اکسٹھ سے پچھتر(۶۱-۷۵) تک ایک جذعہ(پانچ سالہ اونٹ یا اونٹنی)واجب ہوگا۔

چھتر سے نوّے(۷۶-۹۰) تک دو ابن لبون یا بنت لبون واجب ہوں گے۔

اکیانوے سے ایک سوبیس(۹۱-۱۲۰) تک دو حقہ جو نسل کشی کے لائق ہوں واجب ہوں گے۔(۵۸)

مویشیوں کی زکوٰۃ کے بارے میں اصل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے اُس مکتوب کا ذکر ہے جو آپ نے حضرت ابوبکر صدیق ؓ کو مکتوب لکھا تھا اور پھر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے وہ مکتوب حضرت انس کو لکھ کر دیا تھا جس کا ذکر باب اول میں ہو چکا ہے(۵۹)۔

ایک سوبیس (۱۲۰) تک اونٹوں کے نصاب کے بارے میں بیان کی گئی تمام تفصیل پر فقہاء کا اتفاق ہے البتہ ایک سوبیس کے بعد اختلاف ہے۔ چنانچہ ایک سو اکیس سے ایک سو انتیس (۱۲۱-۱۲۹) تک جمہور فقہاء کے نزدیک تین حقے ہوں گے جبکہ احناف کے نزدیک دو حقے اور ایک بکری واجب ہوگی۔

امام شافعی کا مسلک:

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سوبیس تک دو حقے واجب ہوتے ہیں اور ایک بیس سے ایک بھی زائد ہوجائے تو فرض متغیر ہوجائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور یہیں سے ان کے نزدیک حساب اربعینات (چالیس) اور خمسینات (پچاس) پر دائر ہوجائے گا۔ یعنی اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اتنے بنت لبون اور جتنی خمسینات ہوں اتنے حقے واجب ہوں گے وعلیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فریضہ تبدیل ہوگا۔

امام مالکؒ کا مسلک:

امام کا مسلک بھی شافعیہ کی طرح ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ اربعینات اور خمسینات کا یہ حساب امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو اکیس (۱۲۱) ہی سے شروع ہوجاتا ہے جبکہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس

سے شروع ہوگا۔(۶۰) یعنی ایک سوانتیس تک دو حقے واجب رہیں گے اور ایک سوتیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح ایک حقہ اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال درج ذیل احادیث سے ہے:

۱- **لقول النبی ﷺ : ''فاذا زادت علیٰ عشرین ومائة ففی کل أربعین بنت لبنون ، وفی کل خمسین حقه.''** (۶۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے اس قول کی وجہ سے: ''پس جب وہ ایک سوبیس سے زیادہ ہو جائیں تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون، اور ہر پچاس پر ایک حقّہ۔

۲- **لقول النبی ﷺ : ''فاذا زادت علیٰ عشرین ومائة ، ففی کل أربعین بنت لبون. ''**(۶۲) نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے اس قول کی وجہ سے: جب وہ ایک سوبیس سے زیادہ ہو جائیں تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون۔ (بطور زکوٰۃ نکالی جائے گی)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک:

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے برخلاف ہے کہ ایک سوبیس تک دو حقے واجب رہیں گے اور اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا (اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لبون نہیں آئی) یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، چنانچہ ایک سو پچیس پر دو حقے اور ایک بکری، ایک تیس پر دو حقے اور دو بکریاں، ایک سو پینتیس پر دو حقے تین بکریاں، ایک سو چالیس پر دو حقے اور چار بکریاں اور جب ایک سو پینتالیس ہو جائیں گے تو دو حقے اور ایک ابن مخاض یا بنت مخاض واجب ہوگا۔

اور ایک پچاس پر تین حقے واجب ہوں گے اس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر تین حقوں کے ساتھ ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی۔ ایک سو پچھتر پر تین حقے اور ایک بنت مخاض واجب ہوگا اور ایک سو چھیاسی پر تین حقے اور ایک بنت لبون واجب ہوگا۔ ایک سو چھیانوے (۱۹۶) سے دوسو تک چار حقے واجب ہوں گے۔

دوسو کے بعد پھر نیا حساب شروع ہوگا جس طرح ایک سو پچاس (۱۵۰) کے بعد شروع ہوا تھا یعنی ۲۰۵ پر چار حقے اور ایک بکری، ۲۱۰ پر چار حقے اور دو بکریاں، ۲۲۰ پر چار حقے اور تین بکریاں، ۲۲۵ پر چار حقے اور اور ایک بنت مخاض، ۲۳۶ پر چار حقے اور ایک بنت مخاض واجب ہوگا الخ۔(۶۳)

بھیڑ اور بکریوں کا نصاب:

بھیڑ اور بکریاں کے نصابِ زکوٰۃ، وجوب زکوٰۃ اور ادائے زکوٰۃ کے بارے میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ بھیڑ اور بکریوں کے جنگل میں چرنے والی بھیڑ اور بکریوں کی زکوٰۃ یہ ہے کہ جب چالیس سے ایک سو بیس تک ہوں تو ایک بکری جو ایک سال کی ہو زکوٰۃ کی مد میں دینا واجب ہوگی، پھر ایک سو بیس سے زیادہ ہو جائیں تو دو سو تک دو بکریاں پھر جب دو سو سے زیادہ ہو جائیں تین سو تک تو ان میں تین بکریاں اس کے بعد ہر سو بکریوں پر ایک بکری ادا کرنا ہوگی۔

اور اگر کسی شخص کے پاس جنگل میں چرنے والی بکریاں چالیس سے کم ہوں تو ان پر زکوٰۃ فرض نہ ہوگی البتہ اگر ان کا مالک بطور نفلی صدقہ کے کچھ دینا چاہے تو دے سکتا ہے۔(۶۴)

گائے اور بھینس کا نصاب:

آئمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ گائے، بیل اور بھینس اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور جب ان کی تعداد تیس ہو جائے اور وہ سائمہ ہوں۔ تو ایک سالہ بچھڑا یا بچھڑی ''تبیع یا تبیعة'' اور جب اُن کی تعداد چالیس ہو جائے تو ایک سالہ بچھڑا یا بچھڑی ''مُسِنٌّ، یا مُسِنّۃٌ'' واجب الادا ہوگی۔ اس کے بعد ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر چالیس پر اس مُسِنہ واجب ہوگا۔ گائے اور بھینس کا ایک ہی حکم ہے ''والجاموس کالبقر.''(۶۵)

آئمہ ثلاثہؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک ساٹھ کا عدد پورا نہ ہو جائے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں تین روایات ملتی ہیں:

۱- امام ابوحنیفہؒ کی پہلی روایت یہ ہے کہ چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہذا جب چالیس پر ایک گائے بھینس زیادہ ہوگی تو اس زائد پر مُسِنّۃ کا چالیسواں حصہ اور دو زائد ہو زائد ہونے پر مُسِنّۃ کا بیسواں حصہ اور تین زائد ہونے پر مُسِنّۃ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی واجب ہوں گے۔

۲- امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے پھر پچاس پر ایک مُسِنّۃ کا چوتھائی یا تبیعہ کے ایک تہائی کا اضافہ ہو جائے گا۔

۳- امام ابوحنیفہؒ کی تیسری روایت جمہور کے مطابق ہے(۶۶)۔

ظاہریہ کے نزدیک گائے جب تک پچاس سے کم ہوں تو اُن پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی جب پچاس ہوجائیں تو ایک گائے واجب ہوگی۔

جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک گائے کا نصاب اونٹ کی طرح پانچ سے شروع ہو جاتا ہے لہذا جب پانچ گائے ہونگی تو ایک بکری، دس پر دو بکریاں، پندرہ پر تین بکریاں، بیس پر چار بکریاں اور پچیس گائیوں پر ایک گائے واجب ہوگی۔ پھر جب چھہتر ہو جائیں تو دو گائے یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک گائے واجب ہوگی۔

ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہؓ کے اثر سے ہے جو ان کے مسلک کے مطابق مروی ہے لیکن امام بیہقی نے اس اثر کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔

سنن بیہقی میں ہے: ''**وأما الاثر الذی أخبرنا ... عن جابر بن عبد الله فی کل خمس من البقر شاة وفی عشرٍ شاتان وفی خمس عشرة ثلاث شیاه وفی عشرین أربع شیاه قال الزهری : فإذا کانت خمسا وعشرین ففیها بقرة إلی خمس وسبعین ، فإذا زادت علیٰ خمس و سبعین ففیها بقرتان إلی عشرین ومائة ،فإذا زادت علیٰ عشرین ومائة ففی کل أربعین بقرةٍ بقرةٌ . فهذا حدیث موقوف و منقطع،وروی من وجه آخر عن الزهری منقطعًا.**''(٦٧)

رہا وہ اَثر جو ہمیں بتایا گیا: جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ ہر پانچ گائے میں ایک بکری اور دس گائے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس گائے میں چار بکریاں زکوٰۃ بنتی ہے۔ زہری نے کہا ہے کہ جب گائے پچیس (۲۵) ہو جائیں تو اُن پر پچہتر (۷۵) کی تعداد ہونے تک، ایک گائے زکوٰۃ بنتی ہے، تو جب وہ (۷۵) سے زیادہ ہو جائیں تو اُن پر ایک سو بیس (۱۲۰) کی تعداد ہونے تک دو گائے زکوٰۃ بنتی ہے، پس جب وہ (۱۲۰) سے زیادہ ہو جائیں تو ہر چالیس پر ایک ایک گائے زکوٰۃ بنتی ہے۔ یہ حدیث موقوف و منقطع ہے اور زہری سے ایک اور طریقے سے منقطع روایت کی گئی ہے۔

جمہور فقہائے کرام نے حضرت معاذ بن جبل کی درج ذیل روایت سے استدلال کیا ہے:

عن معاذ بن جبل قال: ''بعثنی النبی ﷺ الی الیمن فأمرنی ان آخذ من کل ثلاثین بقرة تبیعاً او تبیعة ومن کل أربعین مُسنة.''(٦٨) معاذ بن جبل سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے یمن کی طرف بھیجا، پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ ہر چالیس گائیوں پر ایک مُسِنّہ وصول کروں۔

گھوڑوں کی زکوٰۃ:

گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں جمہور فقہاء کرام (یعنی حضرت سعید بن المسیب، حضرت عمر بن عبدالعزیز، حضرت مکحول، حضرت عطاء، امام شعبی، حضرت حسن بصری، حضرت ابن سیرین، حضرت سفیان ثوری، امام زہری، امام اسحاق، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین) (۶۹) کا مسلک یہ ہے کہ جو گھوڑے تجارت کے لئے نہ ہوں اُن میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی یہ حضرات درج ذیل احادیث سے استدلا کرتے ہیں:

۱- **عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ: "لیس علیٰ المسلم صدقۃ فی عبدہ ولا فی فرسہ وفی روایۃ قال لیس فی عبدہ صدقۃ الاّ صدقۃ الفطر."** (۷۰)

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کسی مسلمان پر اُس کے غلام اور اُس کے گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ایک اور روایت کے الفاظ ہیں کہ آپ نے فرمایا: کسی مسلمان پر اس کے غلام میں زکوٰۃ تو واجب نہیں البتہ صدقۃ فطر واجب ہے۔

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: میں نے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ معاف کر دی ہے، پس تم غلام کا صدقہ اس شکل میں ادا کرو کہ ہر (۴۰) درہم پر ایک درہم ادا کرو اور ایک سو ننانوے پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے، پس جب دو سو تک پہنچ جائیں تو اُن پر پانچ درہم صدقہ (فطر) نکالو۔

عن علی قال: قال رسول اللہ ﷺ "قد عفوت عن صدقۃ الخیل والرقیق فھاتوا صدقۃ الرقۃ من کل اربعین درھماً درھمٌ ولیس فی تسعین و مائۃ شئ فاذا بلغت مائتین ففیھا خمسۃ دراھم." (۷۱)

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے یہاں گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں تفصیل ہے:

۱- گھوڑے "سائمہ" ہوں یعنی سال کا اکثر حصہ جنگل اور چراگاہوں میں مفت چرتے ہوں مالکان کو چرائی کی قیمت ادا نہ کرنی پرتی ہو۔

۲- "علوفہ" وہ جانور جن کی پرورش گھر پر ہوتی ہے۔

یہ دونوں قسم کے گھوڑے تجارت کے لئے ہوں گے یا نہیں۔ اگر تجارت کے لئے ہوں تو بالاتفاق زکوٰۃ

واجب ہے۔

''سائمہ''یا''علوفہ''، اگر تجارت کے لئے نہ ہوں تو یا بار برداری اور سواری کے لئے ہوں گے یا کسی اور مقصد کے لئے ،اگر بار برداری اور سواری کے لئے ہوں تو اُن میں زکوٰۃ واجب نہیں اور اگر کسی اور فائدے کے لئے ہوں اور''علوفہ''ہوں تب بھی زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور اگر''سائمہ''ہوں اور نر و مادہ دونوں ہوں اور عربی النسل ہوں تو مالک کو اختیار ہے چاہے ہر گھوڑے کی طرف سے ایک دینار دیدے اور چاہے تو سب کی قیمت لگا کر ہر دوسو درہم پر پانچ درہم کے حساب سے یعنی قیمت کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں ادا کرے۔

گھوڑوں پر نفس وجوب تو رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی کی وجہ سے جس میں آپ نے فرمایا:

عن جابر قال : قال رسول اللہ ﷺ: ''فی الخیل السائمة فی کل فرس دینارٌ .''(۷۲)

سنن دار قطنی میں ہے:

عن جابر قال : قال رسول اللہ ﷺ: ''فی الخیل السائمة فی کل فرس دینارٌ تؤدیه.''(۷۳)

امام دار قطنیؒ نے حضرت علیؓ کا معمول ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے''**فاخذ علیؓ من الفرس عشرة دراهم.** ''(۷۴)ہر سائمہ گھوڑے میں ایک دینار یا دس دراہم ہیں۔اور تخییر حضرت عمر فاروق کے فرمان سے ثابت ہے جو انہوں نے حضرت ابوعبیدہ بن جراحؓ کو لکھا تھا:

''**خَیِّر اربابها ان اذُّوامن کل فرس دینارًا و الا فقومها وخذ من کل مائتی درهم خمسة دراهم.**''(۷۵)

امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ حضرت زید بن ثابتؓ،حضرت ابراہیم نخعیؒ،حماد بن ابی سلیمانؒ،امام زفرؒ،اور شمس الائمہ سرخسیؒ کا مسلک بھی یہ کہ وہ گھوڑے جو نسل کشی کے لئے ہوں اُن پر زکوٰۃ واجب ہے۔(۷۶)

یہ حضرات مذکورہ احادیث کے علاوہ درج ذیل حدیث اور آثار صحابہ سے بھی استدلال کرتے ہیں:

عن ابی هریرة یقول قال رسول ﷺ ... ''الخیل ثلاثة: هی لرجل وزر وهی لرجل ستر وهی لرجل أجر، فاما التی هی له وزر فرجل ربطها ریاءً و فخراً و نوأ علیٰ اهل الاسلام فهی له وزر، واما التی هی له ستر فرجل ربطها فی سبیل اللہ ثم لم ینس حق اللہ فی ظهور ها و لارقابها

فهی لہ سترٌ، واما التی هی له اجرٌ فرجل ربطها فی سبیل الله لاهل الاسلام فی مرج و روضة فما أکلت من ذلک المرج أو الروضة من شئ إلا کتب له عدد ما أ کلت حسناتٌ ...الخ.
"(۷۷)

نیز حضرت انس ؓ فرماتے ہیں حضرت عمر فارق ؓ اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر عربی گھوڑے سے دس دینار اور فارسی النسل گھوڑے سے پانچ درہم وصول فرمایا کرتے تھے۔

۱- عن انس بن مالک: ان عمرؓ کان یأخذ من الفرس عشرة و من البرذون خمسة."(۷۸)

۲- عن الزهری ان السائب بن یزید أخبرهٗ قال رایت ابی یُقوِّم الخیل ویدفع صدقتها الی عمر بن الخطاب."(۷۹)

حضرت سائب بن یزید فرماتے ہیں میں نے اپنے والد کو دیکھا کہ وہ گھوڑوں کی قیمت لگا کر اُن کی زکوٰۃ حضرت عمر فاروق ؓ کی خدمت میں پیش کرتے تھے۔

ابن عبدالبر سے مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق ؓ نے یعلٰی بن اُمیۃ سے فرمایا کہ چالیس بکریوں میں سے ایک بکری زکوٰۃ کی مد میں وصول کریں اور گھوڑوں میں سے کچھ نہ لینا بلکہ ہر گھوڑے کے بدلے ایک دینار زکوٰۃ کی مد میں وصول کرنا۔

روی ابو عمر بن عبد البر باسناده: "أن عمر بن الخطاب قال لیعلیٰ بن اُمیة تاخذ من کل شاةٍ شاةٌ ولا تأخذ من الخیل شیئاً ، خذ من کل فرس دیناراً ، فضرب علی الخیل دیناراً دیناراً."(۸۰)

جمہور فقہاء کی طرف سے پیش کردہ حدیث "**لیس علی المسلم فی عبدہٖ الخ**" میں گھوڑے سے مراد غازیوں کے گھوڑے یا مطلقاً سواری کے لئے پالے گھوڑے مراد ہیں کیونکہ اُن میں زکوٰۃ نہیں۔(۸۱)

☆ واضح رہے کہ حضرت عمر فاروق ؓ نے رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصل نہیں دیا بلکہ اصل صورتِ حال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں عام طور پر گھوڑے سواری ہی کے لئے ہوتے تھے اس لئے نسل کشی کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں مشہور نہ ہوسکا۔ حضرت عمر فاروق ؓ کے عہد میں چونکہ اس کی بہت سی نظیریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے رسول اللہ ﷺ ہی کے حکم کو جو اُن سمیت اب تک تھوڑے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کر

کے نافذ فرمادیا۔

۳- تجارتی مال کی زکوٰۃ:

اموالِ تجارت میں نصاب کا تخمینہ دراہم ودنانیر کی قیمت سے ہوگا۔ جب تک ان کی قیمت دوسو درہم چاندی یا بیس مثقال سونے تک نہیں پہنچ جاتی ان میں کچھ واجب نہ ہوگا اور جب ان کی قیمت سونے اور چاندی کے نصاب کے برابر ہوجائے گی تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ جمہور فقہائے کرام کا یہی مسلک ہے۔ البتہ اصحاب ظواہر کا مسلک یہ ہے کہ اموالِ تجارت میں بالکل زکوٰۃ واجب نہیں، ان کا کہنا ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب کا علم نص سے ہے اور نص درہم ودنانیر اور سوائم کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ اور اگر ان کے علاوہ کسی شے میں زکوٰۃ واجب ہو تو ان پر قیاس کرتے ہوئے واجب ہوگی اور قیاس حجت نہیں خصوصاً مقادیر کے باب میں۔ (۸۲)

جمہور فقہائے کرام حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔

عن سمرة بن جندب: "انّ رسول الله ﷺ كان يامرنا ان نخرج الصدقة من الذى نُعِدُّ للبيع." (۸۳)

حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ تجارت کے لئے جو مال تیار کریں اس کی زکوٰۃ ادا کیا کریں۔

علاوہ ازیں اصل وجوب تو عقل سے معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ نعمت مال کا شکرانہ ہے اور جسے اللہ تعالیٰ نے مال پر قدرت بخشی ہے، اس کے لئے شکر کی یہی صورت ہے کہ عاجز ودرماندہ محتاج ومساکین کی اعانت کرے۔ شریعت نے تو مقدار واجب کا تعین کیا ہے۔ لہٰذا دراہم ودنانیر اور سوائم کی طرح اموال تجارت پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

شیئرز اور سرٹیفکیٹس کی زکوٰۃ:

دورِ حاضر میں کرنسی کی شکلیں بدل گئی ہیں اس لیے کرنسی کی تبدیل شدہ شکل خواہ وہ شیئرز، سرٹیفکیٹس یا بانڈز کی ہو اس پر کرنسی کی زکوٰۃ کا حکم آئے گا۔

اتجه رأس المال في الوقت الحاضر لتشغيله في نواحٍ من الاستثمارات غير الأرض والتجارة، وذلك عن طريق إقامة المباني أو العمارات بقصد الكراء، والمصانع المعدة

للإنتاج، ووسائل النقل من طائرات وبواخر (سفن) وسيارات، ومزارع الأبقار والدواجن وتشترك كلها في صفة واحدة هي أنها لاتجب الزكاة في عينها وإنما في ريعها وغلتها أو أرباحها.

وبالرغم من أن جمهور فقهائنا لم ينصوا على وجوب الزكاة في هذا النوع من المستغلات، وقالوا: لازكاة في دور السكنى وأثاث المنزل وأدوات الحرفة ودواب الركوب، كما ذكرنا سابقاً، فإني أرى ضرورة الزكاة فيها، لوجود علة وجوب الزكاة فيها وهي النماء، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، ولتوفر حكمة تشريع الزكاة فيها أيضاً وهي التزكية والتطهير لأرباب المال أنفسهم، ومواساة المحتاجين، والمساهمة في القضاء على الفقر الذي يشغل أنظمة العالم الحاضرة. (۸۴)

ترجمہ: کیا بلڈنگز، فیکٹریز، مال کمانے کے ذرائع اور آزاد قسم کے پیشوں پر زکوٰۃ واجب ہے؟

دورِ حاضر میں سرمائے کو زمین اور تجارت کے علاوہ مختلف قسم کی سرمایہ کاریوں میں لگایا جاتا ہے۔ ایسی سرمایہ کاریوں میں کرائے پر دینے کی غرض سے پلازے اور عمارتیں بنائی جاتی ہیں یا پیداوار حاصل کرنے کے لیے کارخانے لگائے جاتے ہیں یا ہوائی اور بحری جہازوں، نقل وحمل کی گاڑیوں نیز ڈیری اور پولٹری فارموں (وغیرہ) پر سرمایہ لگایا جاتا ہے۔ سرمایہ داری کی ان تمام مدوں میں ایک قدر مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ خود ان پر زکوٰۃ واجب نہیں رہتی بلکہ ان کی آمدنی، منافع اور فوائد پر واجب ہوتی ہے۔

فقہاء کی اکثریت نے اس قسم کے ترقی پذیر و منافع بخش سرمایوں پر زکوٰۃ کا تعین نہیں کیا۔ فقہاء کہتے ہیں کہ رہائشی گھروں، گھریلو ساز وسامان، پیشہ ورانہ آلات اور سواری کے جانوروں پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔ (اس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں)

میری اپنی رائے ہے کہ اس قسم کے ترقی پذیر و وسعت انگیز منافع بخش سرمایوں پر زکوٰۃ ہونی چاہیے کیونکہ ان سرمایوں میں ایک ایسی علّت موجود ہے جو ان پر زکوٰۃ کی ادائیگی کا موجب ہے اور وہ علّت ہے ''نماء'' یعنی ان اموال اور ان سرمایوں کی وسعت پذیری، ترقی، بڑھوتری اور نشو ونما کی صلاحیت پر واجبِ زکوٰۃ کی علّت موجود ہے۔ زکوٰۃ کے وجوب کا حکم ان اموال اور سرمایوں میں ترقی پذیری، بڑھوتری اور نشو ونما کی صلاحیت کی علّت کے ہونے یا نہ ہونے پر موقوف ہے۔ علاوہ ازیں ان اموال و سرمایوں میں زکوٰۃ کی شروعیت کی حکمت بھی بدرجہ اتم

موجود ہے اور وہ سرمایہ داروں کا (مالی آلائشوں سے) تزکیہ تطہیر محتاجوں کی غم خواری اور موجودہ زمانے میں دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لینی والی غربت کو ختم کرنے میں حصّہ ڈالنا ہے۔

۱۳۸۵ھ/ ۱۹۶۵ء کی دوسری مسلم سکالرز کانفرنس اور دوسری اسلامک ریسرچ کانفرنس نے تجویز دی ہے کہ وہ ترقی پذیر و وسعت انگیز اموال اور سرمایے جن پر زکوٰۃ واجب نہ کرنے کی کوئی (شرعی) نقص اور فقہی رائے نہیں ہے، ان پر زکوٰۃ واجب ہونے کا حکم اس طرح ہے کہ عصر حاضر میں تجارت وصنعت کی جدید صورتوں میں نصابِ زکوٰۃ کا مسئلہ اس طرح سے ہے:

جو صنعتیں بڑی بھاری رقوم سے قائم کی جاتی ہیں، اُن کی مشینری اور آمدنی پر زکوٰۃ وصول کی جائے تو یہ شریعت کے مطابق ہوگا اسی طرح تجارتی عمارتیں، پلازے وغیرہ کی سالانہ آمدنی پر زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ ان عمارتوں کے اثاثہ جات پر زکوٰۃ نہیں ہوگی۔

۴- زراعت اور باغات کی آمدنی پر عشر دینے کا حکم:

زمین کی پیداوار جس میں جملہ اجناس، پھل اور سبزیاں سب ہی شامل ہیں کی زکوٰۃ کو عشر کہا جاتا ہے۔ زمین اگر بارانی ہو یعنی بارش، نہر یا دریائی پانی سے مفت سیراب ہوتی ہو تو پیداوار اُٹھنے کے وقت خواہ پیداوار کم ہو یا زیادہ تمام پیداوار کا عشر (دسواں حصہ) اور اگر اس کی پیداوار پر پانی کے اخراجات آتے ہوں مثلاً، نہری پانی خرید کر، ٹیوب ویل وغیرہ یا کنوئیں کے پانی سے سیراب کیا جاتا ہو تو اس کی پیداوار کا نصف عشر (یعنی بیسواں حصہ) یا اُس کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہے۔

رسول ﷺ کا ارشادگرامی ہے ''**فیما سقتِ السمآءُ والعیون او کان عثریًّا العشرُ وما سُقِی بالنضح نصف العشر.**''(۸۵)

زمین اگر آسمان یا چشموں کے پانی سے سیراب ہو یا خود سرسبز وشاداب ہو تو اس کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور جو زمین بیلوں وغیرہ کے ذریعہ سے سیراب ہو اُس کی پیداوار میں بیسواں حصہ دینا واجب ہوگا۔

اور اخراجات (مثلاً ٹریکٹروں کے ذریعہ ہل چلانا، کیمیائی کھاد ڈالنا اور گوڈی وغیرہ کرانا کیڑے مار ادویات، بیج ڈالنا، فصل کی کٹائی کی مزدوری، تھریشر وغیرہ سے گہائی) کو وضع نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ جتنی بھی پیداوار ہوگی

اخراجات کومنہا کیے بغیر اُس کا عشر یا نصف عشر صدقہ کرنا واجب ہوتا ہے۔

چنانچہ مفتی محمد شفیعؒ لکھتے ہیں'' عشر یا نصف عشر پوری پیداوار میں نکالا جائے ۔ بونے، کاٹنے اور حفاظت کرنے، بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو اخراجات ہیں وہ ادائے عشر کے بعد نکالے جائیں۔(۸۶)

فتاویٰ عالمگیری، میں ہے''**ولا تحسب اجرة العمال و نفقة البقر و كرى الانهار و اجرة الحافظ وغيرذلک فيجب اخراج الواجب من جميع مااخرجته الارض عشرا او نصفا كذا فى البحر.**''(۸۷)

واضح رہے مویشیوں کے چارے، سبزیوں، پھلوں کے باغات، کپاس، ترکاریوں وغیرہ تمام پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ زرعی زمین کی کل پیداوار پر جملہ اخراجات کو منہا کیے بغیر نصف عشر یعنی بیسواں حصہ صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

شریعت اسلامیہ نے اضافی اخراجات (نہری پانی خریداری، ٹیوب ویل اور کیڑے مار ادویات وغیرہ کے اخراجات) کو مدنظر رکھتے ہوئے عشر (دسویں حصہ) سے نصف عشر (بیسویں حصہ) کا نصاب مقرر کیا ہے۔

یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ اضافی اخراجات کی وجہ سے زمین کی پیداواری صلاحیت میں یقیناً اضافہ ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے پیداوار کئی گنا زیادہ حاصل کی جاتی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ سورۃ واقعہ کی آیات جن کا ترجمہ درج ذیل ہے بھی پیش نظر رہیں:

ترجمہ:''اچھا پھر یہ تو بتلاؤ کہ تم جو کچھ بیج وغیرہ بوتے ہو اس کو کیا تم اگاتے ہو یا ہم اُگانے والے ہیں؟، اگر ہم چاہیں تو اس پیداوار کو چورا چورا کر دیں پھر تم باتیں بناتے رہ جاؤ گے کہ ہائے اب کے تو ہم مفت تاوان میں پھنس گئے بلکہ ہم ہیں ہی بدنصیب، اچھا بھلا یہ تو بتلاؤ جو پانی تم پیتے ہو کیا اس کو بادل سے تم برساتے ہو یا ہم برسانے والے ہیں؟، اگر ہم چاہیں تو اس کو کڑوا کر ڈالیں پھر تم شکر کیوں نہیں کرتے۔''(۸۸)

ترمذی شریف کی روایت ہے:

''**ليس فيما دون خمسة ذود صدقة وليس فيما دون خمسة اواق صدقة وليس فيما دون خمسة اوسق صدقة.**''(۸۹) یعنی پانچ اونٹوں سے کم پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی اور پانچ اوقیہ (چاندی جو دوسو درہم کے برابر ہوتے ہیں) سے کم چاندی ہو اور زمین کی پیدار اگر پانچ وسق (۹۰) سے کم ہو تو اس پر زکوٰۃ

فرض نہ ہوگی۔

اس حدیث کے بنا پر امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اور اس سے کم مقدار پر ان حضرات کے نزدیک عُشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عُشر واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے سورۃ بقرۃ کی آیت، وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ. (۹۱) اور رسول اللہ ﷺ کے ارشاد **ما اخرجت الارض ففیه العشر.** (۹۲) کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ عشری زمین کی جملہ پیداوار کم ہو یا زیادہ اس پر عشر یا نصف عشر واجب ہوگا۔

ترجمہ: اے ایمان والو! جو پاکیزہ اور عمدہ مال تم کماتے ہو اور جو چیزیں ہم تمہارے لئے زمین سے نکالتے ہیں ان میں سے (اللہ کی راہ) میں خرچ کرو، البقرۃ: ۲۶۷۔

عشر کے وجوب کے بارے میں سورۃ الانعام کی آیت: ۱۴۱، وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ صریح اور واضح ہے

۔

ترجمہ: جب یہ چیزیں پھلیں تو ان کے پھل کھاؤ اور جس دن (پھل توڑو اور کھیتی) کاٹو تو اللہ کا حق بھی اس میں سے ادا کرو اور بے جا نہ اُڑانا کہ اللہ بیجا اُڑانے والوں کو دوست نہیں رکھتا

اس کے علاوہ صحاح کی معروف حدیث بھی امام ابو حنیفہؒ کا مستدل ہے:

عن عبد الله بن عمر عن النبی ﷺ قال ''فیما سقت السمآءُ والعیون او کا ن عثریا العشر وما سقی بالنضح نصف العشر.'' (۹۳)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس چیز کو آسمان یعنی بارش یا قدرتی چشموں نے سیراب کیا ہو یا خود زمین سرسبز و شاداب ہو تو اس میں دسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور جس زمین کو بیلوں یا اونٹوں کے ذریعہ کنویں سے سیراب کیا گیا ہو تو اُس کی پیداوار میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ادا کرنا واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ (۹۴)، حضرت مجاہدؒ (۹۵)، ابراہیم نخعیؒ (۹۶) اور امام زہریؒ (۹۷) کا مسلک بھی یہی ہے کہ زمین کی ہر قلیل و کثیر پیداوار پر عُشر واجب ہے۔ جس سے امام ابو حنیفہؒ کے موقف کی مزید توثیق ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے موقف کی مزید توثیق ان احادیث سے بھی ہوتی ہے:

۱- عن موسیٰ ابن طلحة قال عندنا کتاب معاذ ابن جبل عن النبی ﷺ انه قال "انمآ امرهٗ ان یاخذ الصدقة من الحنطة والشعیر و الزبیب والتمر."(۹۸)

حضرت موسیٰ تابعی کہتے ہیں کہ ہمارے پاس معاذ بن جبلؓ کا وہ مکتوب گرامی ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے اُن کے پاس بھیجا تھا، چنانچہ حضرت معاذؓ نے بیان کیا کہ ''نبی کریم ﷺ نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں گیہوں، جو، انگوراور کھجوروں کی زکوٰۃ وصول کروں۔

۲- عن عتاب بن اسید ان النبی ﷺ قال: "فی زکاة الکروم انها تخرص کما تخرص النخل ثم تؤدی زکاته زبیباً کما تؤدی زکاة النخل تمرا."(۹۹)

حضرت عتاب بن اسیدؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انگور کی زکوٰۃ کے بارہ میں فرمایا: انگوروں کا اسی طرح اندازہ کیا جائے جیسے کھجوروں کا اندازہ کیا جاتا ہے پھر اُن انگوروں کی زکوٰۃ اُس وقت ادا کی جائے جب وہ خشک ہوجائیں جس طرح کھجوروں کی زکوٰۃ خشک ہوجانے کے بعد دی جاتی ہے۔

شہد کی زکوٰۃ:

شہد کی زکوٰۃ کے بارہ میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے۔حضرت امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ شہد میں زکوٰۃ واجب نہیں جبکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب ہے خواہ اس کی مقدار کم ہو یا زیادہ۔ بشرطیکہ کہ عشری زمین میں سے نکلا ہو۔

عن ابن عمر قال : "قال رسول اللهﷺ فی العسل فی کل عشرة ازُقٍّ زقٌّ. "(۱۰۰)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے کہ رسول اللہ ﷺ نے شہد کی زکوٰۃ کے بارہ میں فرمایا: ہر دس مشک میں ایک مشکیزہ بطور زکوٰۃ واجب ہے۔

اس حدیث کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، امام شافعیؒ کا قول قدیم، امام احمد بن حنبلؒ، امام مکحولؒ، امام زہریؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شہد میں عشر واجب ہے۔

جبکہ حضرات شوافع اور مالکیہ کے علاوہ ابن ابی لیلیٰؒ، حضرت سفیان ثوریؒ، امام ابوثورؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کا مسلک یہ ہے کہ شہد میں عُشر واجب نہیں۔(۱۰۱)

امام ابوحنیفہؒ وغیرہم مذکورہ بالا حدیث کے علاوہ درج ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

۱- **عن ابی سیارة المتعی قال : "قلت یا رسول اللہ ﷺ إن لی نحلاً** (شہد کی مکھیاں) **قال: أدَّ العشر قلت: یا رسول اللہ ﷺ إحمها لی جبلها فحماها لی.**" (۱۰۲) اُن کی درخواست پر رسول اللہ نے اُن کے لئے ایک وادی انہیں الاٹ کر دی ہے۔

۲- **عن عبد اللہ بن عمر و بن العاصؓ "عن النبی ﷺ انه اخذ من العسل العشر."(۱۰۳)**

۳- **عن ابی هریرة قال: "کتب رسول اللہ ﷺ إلی أهل یمن أن یؤخذ من العسل العشر."(۱۰۴)**

نیز حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد پر عُشر وصول کیا کرتے تھے، اس سے بھی وجوب عشر کی احادیث کی تائید ہوتی ہے جبکہ حضرات شوافع اور مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی مسند حدیث موجود نہیں۔(۱۰۵)

دفینہ کی زکوٰۃ:

عن ابی هریرة قال قال رسو ل اللہ ﷺ "العجمآء جُرحها جُبارٌ والبئر جبارٌ و المعدن جبارٌ وفی الرِّکاز الخمس." (۱۰۶) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر جانور کسی کو زخمی کر دے تو معاف ہے اگر کنواں کھدوانے میں کوئی مر جائے تو معاف ہے اگر کان کھدوانے میں کوئی مر جائے تو معاف ہے اور رکاز میں پانچواں حصہ واجب ہوتا ہے۔

''رکاز'' سے مراد معدن یعنی معدنی کانیں یا دفینے ہیں اس میں مدفون خزانہ بھی بالاتفاق داخل ہے چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک موقع پر ''رکاز'' کے اسی معنیٰ کی وضاحت فرمائی ہے(۱۰۷) اس کے علاوہ بخاری میں ہے''**وقال بعض الناس المعدن رکازٌ مثل دفن الجاهلیة.**''(۱۰۸)

چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں سے مدفون خزانہ ہاتھ آ جائے تو بالاتفاق اُس کا پانچواں حصہ بیت المال کو دینا واجب ہے۔ البتہ فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ''رکاز'' کے لفظ میں معدن'' کان'' شامل ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک ''رکاز'' کے لفظ میں معدن شامل ہے لہذا حدیث کے جملہ''**وفی الرِّکاز الخمس**'' سے جہاں دفینۂ جاہلیت پر خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا وجوب ثابت ہوگا۔

لیکن شوافع کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں وہ مذکورہ حدیث کے جملہ''**المعدن جبارٌ**'' کے یہی معنیٰ بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

اس معاملہ میں احناف کا مسلک لغت، روایت اور درایت تینوں کے اعتبار سے راجح معلوم ہوتا ہے۔

لغت کے اعتبار سے:

علامہ ابن منظور افریقیؒ نے لسان العرب میں (۱۰۹) ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ لفظ ''رکاز'' کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزریؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: '' **المعدن والرکاز واحد.** ''(۱۱۰)

نیز امام ابوعبید قاسم بن سلام جن کا شمار بڑے محدثین میں ہوتا ہے وہ لغت کے بھی امام ہیں، انہوں نے بھی یہی قول کو اختیار کرتے ہوئے معدن پر خمس کو واجب قرار دیا۔(۱۱۱)

روایت کے اعتبار سے:

روایۃً اس لئے راجح معلوم ہوتا ہے اول تو حدیث میں ''**وفی الرِّکاز الخمس** '' کے جملہ سے احناف کے مسلک کی تائید ہو رہی ہے، دوسرے امام ابوعبید قاسم بن سلام نے ایک روایت نقل کی ہے:

عن عبد اللہ بن عمر: ''ان النبی ﷺ سئل عن المال یوجد فی الخرب العادی فقال فیه وفی الرکاز الخمس.'' (۱۱۲)

عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے اُس مال کے بارے میں پوچھا گیا جو کسی ویرانے میں پایا جائے، تو آپ نے فرمایا: اُس میں اور رکاز میں پانچواں حصّہ نکالا جائے گا۔

اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہوسکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ''فیہ'' میں آ چکا ہے اور رکاز کا اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ اور خود امام ابوعبید اس مذکورہ بالا حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں'' **فقد تبین لنا الآن ان الرکاز سوی المال المدفون.**''(۱۱۳)

نیز علامہ عینی نے امام یوسفؒ کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی نقل کی ہے:

قال رسول اللہ ﷺ: ''فی الرکاز الخمس قیل؟ وما الرکاز یا رسول اللہ ﷺ ؟ قال: الذھب الذی خلقه اللہ تعالیٰ فی الارض یو م خلقت.''(۱۱۴)

تحقیق سے یہ امر واضح ہوا کہ زکوٰۃ اسلام کا تیسرا بنیادی رکن اور نماز کے بعد سب سے اہم فریضہ

ہے۔شریعت اسلامی میں زکوٰۃ کی ایک مسلّمہ حیثیت ہمیشہ رہی ہے اور زکوٰۃ کو اسلامی ریاست کا اجتماعی فریضہ شمار کیا جاتا رہا ہے اس کی ادائیگی لازمی اور ضروری ہے۔زکوٰۃ صرف اُسی مال سے وصول کی جاتی ہے جو نصاب کے مطابق ہو، زکوٰۃ کا کم ازکم نصاب ساڑھے باون (52-1/2) تولے چاندی اور ساڑھے سات تولے (7-1/2) تولے سونا ہے جو بھی مال اس مالیت کا حامل ہو اور اس پر ایک سال گزر چکا ہو، زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔شریعت نے سونا، چاندی، پالتو جانور، تجارتی مال، شیئرز، سرٹیفکیٹس، بانڈز پر اور تجارتی عمارتوں، صنعتوں، زراعت و باغبانی کی آمدنی پر زکوٰۃ کا نصاب مقرر کیا ہے۔جس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔

حواشی وحوالہ جات

(۱) ابنِ منظور الافریقی،**لسان العرب**،۱:۶۱۷۔نشرالادب الحوزہ،قم ۱۹۸۵ء

(۲) سعدی ابوحبیب،**القاموس الفقھی** ،ص:۳۵۳،ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ،کراچی۔

(۳) قطب الدین خان،علامہ محمد،مظاہرحق (جدید)،ج-۲،ص۱۷۷،دارالاشاعت کراچی۔

(۴) کاسانی،ابوبکرعلاءالدین بن مسعودحنفی،**بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع** ،۲:۲۹۔ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۱۴۰۰ھ

(۵) احمد بن حنبل،**المسند، مسند ابی بکر الصدیق**،رقم:۶۸۔دارالکتب العلمیہ ،بیروت۱۹۹۳ء

(۶) کاسانی،**بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع** ،۲:۲۹۔

(۷) ابن ہمام،**فتح القدیر**،کتاب الزکوٰۃ،۱:۴۸۷-۴۸۸۔مکتبہ رشیدیہ،کوئٹہ،سن ندارد

(۸) تفصیل کے لئے دیکھئے:

جصاص، **احکام القرآن** ،۳:۱۵۶۔سہیل اکیڈمی،لاہور

کاسانی،**بدائع الصنائع ،فصل و اما بیان من لہ المطالبہ، باداء الواجب فی السوائم والاموال الظاھرۃ**،۲:۳۵۔

(۹) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:

نسفی،**کنز الدقائق ، باب العاشر** ،ص:۶۱۔میرمحمد کتب خانہ،آرام باغ،کراچی،سن ندارد

مرغینانی، **باب فیمن یمُرّ علی العاشر**،۱:۱۹۶۔مکتبہ شرکت علمیہ،ملتان،سن ندارد

ابن نُجیم،**البحر الرائق ، باب العاشر**،۲:۴۰۲۔مکتبہ رشیدیہ،کوئٹہ،سن ندارد

زیلعی،**تبیین الحقائق، باب العاشر**،۱:۲۸۲۔مکتبہ امدادیہ،ملتان

کاسانی،**بدائع الصنائع** ،۲:۳۸۔

(۱۰) مرغینانی،**ھدایہ، باب فیمن یمُرّ علی العاشر**،۱:۱۹۸۔

(۱۱) مالک بن انسؒ،**المؤطأ، کتاب الزکوٰۃ، باب الزکوٰۃ فی العین من الذھب و الورق** ،۱:۲۱۱، **دارالحدیث قاھرہ**،۱۹۹۳ء۔

(۱۲) ابن ابی شیبہ،حافظ عبداللہ بن محمد،مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما قالوا فی العطاء اذا اخذ ،۳:۱۸۴۔ دارالفکر، بیروت،۱۹۹۶ء

(۱۳) مالک بن انسؒ،المؤطا،کتاب الزکوٰۃ، باب الزکاۃ فی العین من الذھب و الورق ،۱:۲۱۱۔

(۱۴) ابن ابی شیبہ،مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما قالوا فی العطاء اذا اخذ ،۳:۱۸۴۔دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۴ء

(۱۵) ایضاً،۳:۱۸۵۔

(۱۶) صنعانی،مصنف عبد الرزاق ، با ب لاصدقۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول،۴:۷۸رقم:۷۰۳۷۔ المکتب الاسلامی، بیروت،۱۹۸۲ء

(۱۷) ابن ابی شیبہ، مصنف ابن ابی شیبہ، باب ما قالوا فی العطاء اذا اخذ،۳:۱۸۵۔

(۱۸) شیبانی،محمد بن الحسن،الموطأ، کتاب الزکوٰۃ ، باب زکوٰۃ الحلی،ص:۱۷۵،قدیمی کتب خانہ کراچی۔

(۱۹) یتیم سے یہاں مراد وہ بچہ ہے جو ابھی تک نابالغ ہے چاہے اُس کا والد زندہ ہو یا نہ ہو، دیکھئے: بنوری،سید محمد یوسف بن محمد زکریا،معارف السنن،۵:۲۳۶۔

(۲۰) ترمذی، الجامع ، کتاب الزکوٰۃ ، باب ماجاء فی زکوٰۃ مال الیتیم ،رقم:۵۸۰۔ایچ ایم سعید،کراچی سن ندارد

(۲۱) مالک بن انسؒ،الموطأ،کتاب الزکوٰۃ، باب زکوٰۃ اموال الیتامیٰ والتجارۃ لھم فیھا،رقم:۵۲۳۔ بیہقی ،ابوبکر احمد بن الحسین بن علی،السُّنن الکُبریٰ ، کتاب الزکوٰۃ، باب من تجب علیہ الصدقۃ ، رقم:۷۳۴۵۔

(۲۲) تفصیل کے لئے دیکھئے:

ابو داؤد، السنن، کتاب الحدود، باب فی المجنون یسرق أو یصیب حداً ،رقم:۳۸۲۲۔ دارالکتب العلمیۃ، بیروت،۱۹۹۶ء

نسائی، السنن،کتاب الطلاق، باب من لایقع طلاقہ من الازواج،رقم:۳۳۷۸۔

ابنِ ماجہ، سنن ، کتاب الطلاق، باب طلاق المعتوہ والصغیر والنائم ،رقم:۲۰۳۱۔ دارالمعرفہ، بیروت۱۹۹۶ءترمذی، الجامع ، کتاب الزکوٰۃ ، باب ماجاء فی زکوٰۃ الحلی،رقم:۵۷۶۔

احمد بن حنبل،المسند ، کتاب مسند الانصار، باب حدیث السیدۃ عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھا ، رقم:۲۳۵۵۳۔

دارمی،،السنن ،کتاب الحدود، باب رفع القلم عن ثلاث، قدیمی کتب خانہ،کراچی،سن ندارد

(۲۳) بیہقي،ا لسُّـنـن ا لـكُبـر یٰ ، كتـاب الـزكـوٰة، باب من تجب عليه الصدقة،رقم:۷۳۴۷۔دارالکتب العلمیۃ،بیروت۱۹۹۴ء

۲-ابوعبیدالقاسم بن سلام،کتاب الاموال،ص:۴۵۲۔دارالفکر،بیروت،۱۹۸۱ء

(۲۴) التوبه:۱۰۳.

(۲۵) التوبه: ۶۰۔

(۲۶) قرطبی،الجامع لاحکام القرآن،۴:۱۵۵-۱۵۶۔ دارالکتب العلمیۃ،بیروت،۱۹۸۸ء

۲- جصاص، احکام القرآن،۳:۱۵۴-۱۵۵۔سہیل اکیڈمی،لاہور

(۲۷) ابن رشد ، **بدا یۃُ المجتهد و نهايةُالمقُتصِد**، ۳ : ۶۷ . دارالکتب العلمیۃ،بیروت،۱۹۸۹ء

(۲۹) التوبه:۱۰۳.

(۳۰) التوبه: ۶۰.

(۳۱) جصاص، احکام القرآن،۳: ۱۵۶.

(۳۲) ایضاً

(۳۳) زحیلی،الفقة الاسلامی و ادلته،۲:۷۵۹۔المکتبہ الحقانیہ،پشاور،سن ندارد

(۳۴) ترمذی، الجامع ، کتاب الزکوٰۃ، باب ما جاء فی زکوٰۃ الذهب و الورق:رقم:۵۶۳۔

(۳۵) مالک،الموطأ، کتاب الزکوٰۃ، باب الزکاۃ فی العین من الذهب والورق، ۲۱۲:۱

(۳۶) مفتی محمد شفیعؒ،جواہرالفقہ ،ص:۴۲۸۔مکتبہ دارالعلوم کراچی،۱۹۷۵ء

(۳۷) زحیلی،الفقه الاسلامی وأدِلَّتُهُ ،۲:۷۵۹۔

(۳۸) کاسانی،بدائع الصنائع ،۲:۱۸۔ ایچ ایم سعید کمپنی،کراچی،۱۴۰۰ھ

(۳۹) ابوداود، السنن کتاب الزکوٰۃ، باب فی زکوٰۃ السائمة،رقم:۱۳۴۲ ۔دارالکتب العلمیۃ،بیروت،۱۹۹۶ء

(۴۰) کاسانی،بدائع الصنائع،۲:۱۸۔

(۴۱) ایضاً

(۴۲) مسلم، الجامع الصحیح،کتاب الزکاۃ ،باب إثم مانع الزکوٰۃ،رقم:۱۶۴۷۔دارالکتب العلمیۃ،بیروت، سن ندارد

بیہقي، ا لسُّنن ا لكُبر یٰ ، باب زكاة الذهب،۴:۲۳۱،رقم:۷۵۳۳۔

(۴۳) فقه الزکواۃ۔القرضاوی، یوسف ڈاکٹر، حصہ دوم (ترجمہ ساجد الرحمٰن صدیقی) البدر پبلی کیشنز، اردو بازار، لاہور

(۴۴) سید سابق، فقه السنه، ص:۳۴۱۔ دارالکتاب العربی، بیروت

(۴۵) ترمذی، الجامع ، کتاب الزکوٰۃ ، باب ماجاء فی زکوٰۃ الحلی، رقم:۵۷۵۔

(۴۶) ترمذی، رقم:۵۷۶۔

ابو داود، السنن ، کتاب الزکوٰۃ ، باب الکنز ماهو و زکوٰۃ الحلی، رقم:۱۳۳۶ ۔

نسائی، السنن، کتاب الزکوٰۃ ، باب فی زکوٰۃ الحلی، رقم:۲۴۳۴۔

(۴۷) ابو داود، السنن ، کتاب الزکوٰۃ ، باب الکنز ماهو و زکوٰۃ الحلی، رقم:۱۳۳۷ ۔

(۴۸) التوبه:۳۴-۳۵۔

(۴۹) ابو داود، السنن ، کتاب الزکوٰۃ ، باب الکنز ماهو و زکوٰۃ الحلی، رقم:۱۳۳۶ ۔

(۵۰) بخاری، الجامع الصحیح ، کتاب الزکوٰۃ، باب ما أدی زکاته فلیس بکنز ، رقم:۱۳۱۷۔

(۵۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے:

بیهقی، السُّنن الکُبریٰ ، کتاب الزکوٰۃ ، باب من قال لا زکوٰۃ فی الحلی ،۴:۲۳۲-۲۳۴۔

(۵۲) زحیلی، الفقه الاسلامی وأدِلّته، ۸۳۳-۸۳۴۔

(۵۳) زیلعی، تبیین الحقائق، باب صدقة السوائم، ۱:۲۶۴۔مکتبہ امدادیہ، ملتان

(۵۴) نسفی، کنز الدقائق، باب صدقة السوائم۔

(۵۵) دیکھئے: فیروز آبادی، القاموس المحیط، ۲:۱۴۸۱۔

گنگوہی، محمد حنیف، معدن الحقائق، ص:۱۹۵، دارالاشاعت کراچی۔

(۵۶) فیروز آبادی، القاموس المحیط، ۲:۱۱۱۸۔

گنگوہی، معدن الحقائق، ص:۲۰۰۔

(۵۷) بخاری، الجامع الصحیح، کتاب الزکوٰۃ، باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض ولیست عندهٗ، رقم:۱۳۶۱، ۱۳۶۲۔کتب خانہ کراچی، ۱۹۶۱ء

(۵۸) تفصیل کے دیکھئے:

بخاری، الجامع الصحیح، کتاب الزکوٰۃ، باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض ولیست عندهٗ، رقم:۱۳۶۱، ۱۳۶۲۔

قدوری، مختصر القدوری، باب الصدقة السوائم، ص:۳۷۔ ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، سن ندارد

مرغینانی،ھدایۃ،باب الصدقۃ السوائم ۱:۱۸۸۔

نسفی،کنز الدقائق، باب الصدقۃ السوائم،ص:۵۶۔

ابن نجیم، البحر الرائق ،باب الصدقۃ السوائم،۲:۳۷۳۔مکتبہ رشیدیہ،کوئٹہ،سن ندارد

زیلعی،تبیین الحقائق،باب الصدقۃ السوائم،۱:۲۵۸۔

کاسانی، بدائع الصنائع ،۲:۲۶۔

ابن عابدین،ردّ المحتار،۲:۱۸۔مکتبہ ماجدیہ،کوئٹہ،۱۹۷۹ء

زحیلی،الفقہ الاسلامی وادلّتہٗ،۸۳۷-۸۳۸۔

(۵۹) تفصیل کے ملاحظہ ہو:

بخاری، الجامع الصحیح،کتاب الزکوٰۃ،باب من بلغت عندہ صدقۃ بنت مخاض ولیست عندہٗ،رقم:۱۳۶۱،۱۳۶۲۔قدیمی کتب خانہ،کراچی،۱۹۶۱ء

ابو داود، السنن ،کتاب الزکوٰۃ، باب فی زکاۃالسائمۃ،رقم:۱۳۳۹ ۔

نسائی، السنن، کتاب الزکوٰۃ، باب فی زکاۃ الابل ،رقم:۲۴۰۴۔

ابنِ ماجہ، السنن،کتاب الزکاۃ، باب اذا اخذ المصدق سنا دون سن أو فوق سن،رقم:۱۷۹۰۔ دارالمعرفہ،بیروت،۱۹۹۶ء

احمد بن حنبل، المسند، کتاب مسند العشرۃ المبشرین بالجنۃ،رقم:۴۴۰۵۔

(۶۰) بنوری،معارف السنن،۵:۱۷۵،مکتبہ بنوریہ،کراچی۔

(۶۱) دار قطنی، السنن،کتاب الزکاۃ: باب زکاۃ الابل والغنم،۲:۹۸،رقم:۱۹۶۵۔دارالکتب العلمیۃ،بیروت ۱۹۹۶ء

(۶۲) ابوداود، السنن ،کتاب الزکوٰۃ، باب فی زکاۃالسائمۃ،رقم:۱۳۳۹ ۔

(۶۳) مزید دلائل اور تفصیل کے لئے دیکھئے:

قدوری، مختصر القدوری،ص:۳۷۔ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ،ملتان،سن ندارد

مرغینانی، باب الصدقۃ السوائم ۱:۱۸۸۔

نسفی،کنز الدقائق ، باب الصدقۃ السوائم،ص:۵۶۔

ابن نجیم، البحر الرائق ، باب الصدقۃ السوائم،۲:۳۷۳-۲۷۴۔

زیلعی،تبیین الحقائق، باب الصدقۃ السوائم،۱:۲۵۸-۲۶۰۔

(۶۴) تفصیل کے لئے دیکھئے:

بخاری، الجامع الصحیح، کتاب الزکوٰۃ، باب من بلغت عندہ صدقة بنت مخاض ولیست عندہٗ، رقم:۱۳۶۱، ۱۳۶۲۔

قدوری، مختصر القدوری، باب الصدقة السوائم، ص:۳۹۔

مرغینانی، ھدایہ، باب الصدقۃ السوائم ۱:۱۹۰۔

نسفی، کنز الدقائق، باب الصدقۃ السوائم، ص:۵۸۔

ابن نجیم، البحر الرائق، باب الصدقۃ السوائم، ۲:۳۷۸۔

زیلعی، تبیین الحقائق، باب الصدقۃ السوائم، ۱:۲۶۳۔

کاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۲:۲۸۔

ابن عابدین، ردّ المختار، ۲:۲۰۔ مکتبہ ماجدیہ، کوئٹہ، ۱۹۷۹ء

زحیلی، الفقه الاسلامی وادلّتہٗ، ۳:۸۳۳-۸۳۴۔

(۶۵) نسفی، کنز الدقائق، باب صدقة السوائم، ص:۹۵۔

(۶۶) تفصیل مع دلائل کے لئے دیکھئے: ابن ہمام، کمال الدین محمد بن عبدالواحد، فتح القدیر، ۱:۴۹۹-۵۰۰۔

(۶۷) بیہقی، السُّنن الکُبریٰ، باب کیف فرض صدقة البقر، ۴:۱۵۶، رقم:۷۲۹۸۔

(۶۸) ترمذی، الجامع، کتاب الزکوٰۃ، باب ماجاء فی زکاة البقر، رقم:۶۶۵۔

(۶۹) عینی، بدرالدین ابومحمد محمود بن احمد، عمدة القاری شرح بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب لیس علی المسلم فی فرسہٖ صدقۃٌ، ۹:۳۶، احیاء التراث، بیروت، لبنان۔

(۷۰) تفصیل کے لئے دیکھئے:

بخاری، الجامع الصحیح، کتاب الزکوٰۃ، با لیس علی المسلم فی عبدہٖ صدقة، رقم:۱۳۷۱۔

مسلم، الجامع الصحیح، کتاب الزکوٰۃ، باب لا زکوٰۃ علی المسلم فی عبدہٖ وفرسہٖ، رقم:۱۶۳۲، ۱۶۳۳۔

ترمذی، الجامع، کتاب الزکوٰۃ، باب ماجاء لیس فی الخیل و الرقیق صدقة، رقم:۵۶۹۔

(۷۱) ترمذی، الجامع، کتاب الزکوٰۃ، باب ما جاء فی زکوٰۃ الذھب و الورق: رقم:۵۶۳۔

(۷۲) بیھقی، السُّنن الکُبریٰ، کتاب الزکاة، باب من رأی فی الخیل صدقة، ۴:۲۰۲، رقم:۷۴۱۹۔

(۷۳) دار قطنی، السنن،کتاب الزکوٰۃ، باب زکوۃ مال التجارۃ و سقوطھا عن الخیل و الرقیق ،۲:۱۰۹ ، رقم:۲۰۰۰۔

(۷۴) ایضاً۲:۱۱۰،رقم:۲۰۰۱۔

(۷۵) کاسانی،بدائع الصنائع ،۲:۳۴۔

(۷۶) عینی،عمدۃ القاری ، کتاب الزکوٰۃ،باب لیس علی المسلم فی فرسہٖ صدقۃٌ ،۹:۳۶۔احیاءالتراث، بیروت،لبنان

(۷۷) مسلم، الجامع الصحیح،کتاب الزکاۃ ،باب إثم مانع الزکوٰۃ،رقم:۱۶۴۷۔

بیھقي ، ا لسُّنن ا لکُبریٰ ، باب زکاۃ الذھب،۴:۲۳۱،رقم:۷۵۳۳۔

(۷۸) طحاوی،ابوجعفراحمد بن سلامۃ ازدی مصری،شرح معانی الآثار ، کتاب الزکوٰۃ ، باب الخیل السائمۃ ھل فیھا صدقۃ ام لا؟۱:۲۶۰۔میرمحمد کتب خانہ،کراچی

(۷۹) ایضاً۔

(۸۰) عینی،عمدۃ القاری ، کتاب الزکوٰۃ، باب لیس علی المسلم فی فرسہٖ صدقۃ،۹:۳۷۔

(۸۱) مزید تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے:

نسفی،کنز الدقائق ، باب الصدقۃ السوائم،ص:۵۹۔

ابن نُجیم، البحر الرائق ، باب الصدقۃ السوائم،۲:۳۷۹۔

زیلعی،تبیین الحقائق،باب الصدقۃ السوائم،۱:۲۶۵۔

(۸۲) کاسانی، بدائع الصنائع ،۲:۲۰۔

(۸۳) ابو داود، السنن،کتاب الزکوٰۃ، باب العروض اذا کانت للتجارۃ ھل فیھا زکوٰۃ؟رقم:۱۳۳۵۔

(۸۴) زحیلی،الفقۃ الاسلامی وأدِلّتہُ، ۸۶۴-۸۶۵

(۸۵) بخاری، الجامع الصحیح ، کتاب الزکوٰۃ، باب العشر فیما یُسقٰی من مآء السمآء والمآء الجاری،۱/۲۰۱،۔

(۸۶) مفتی محمد شفیع،اسلام کا نظام اراضی،ص:۱۹۱،دارالاشاعت کراچی۔

(۸۷) الفتاویٰ الہندیہ المعروف بہ الفتاویٰ العالمگیریہ،۱:۱۹۱۔

(۸۸) الواقعۃ:۶۳-۷۰۔

(۸۹) ترمذی، الجامع، کتاب الزکوٰۃ ،باب ماجاء فی صدقۃ الزرع و الثمر والحبوب،رقم:۶۶۸۔

(۹۰) وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے۔ اوقیہ، وسق اور صاع کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مفتی محمد شفیعؒ، جواہر الفقہ، ص:۴۲۸، مکتبہ دار العلوم کراچی۔

(۹۱) البقرۃ:۲۶۷۔

(۹۲) مرغینانی، ھدایۃ، ۱/۲۰۱)۔

(۹۳) بخاری، الجامع الصحیح ، کتاب الزکوٰۃ، باب العشر فیما یسقیٰ من ماء السمآء و بالمآء الجاری، رقم:۱۳۸۸۔

(۹۴) عن عبد الرزاق ... قال: کتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر، صنعانی ، حافظ ابو بکر عبدالرزاق بن ہمام، مصنف عبد الرزاق، باب الخضر، ۴: ۱۲۱، رقم:۷۱۹۶۔

نیز دیکھئے: ابو شیبہ، مصنف ابن ابی شیبہ، باب فی کل شئ أخرجت الارض زکاۃ، ۳:۱۳۹۔

(۹۵) مصنف عبدالرزاق میں حضرت معمر کی روایت ہے کہ حضرت امام مجاہدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، مصنف عبد الرزاق، باب الخضر، ۴:۱۲۱، رقم:۷۱۹۷۔

(۹۶) عن عبد الرزاق عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراھیم قال: فی کل شئ انبتت الارض العشر. مصنف عبد الرزاق،
باب الخضر، ۴:۱۲۱، رقم:۷۱۹۵۔

نیز دیکھئے: ابن ابی شیبہ، مصنف ابن ابی شیبہ، باب فی کل شئ أخرجت الارض زکاۃ، ۳:۱۳۹۔

(۹۷) عن الزھری أنہ کان لا یوقت فی الثمر شیئا وقال: العشر و نصف العشر، مصنف ابن ابی شیبہ، باب فی کل شئ أخرجت الارض زکاۃ، ۳:۱۳۹۔

(۹۸) بغوی، محمد حسین بن مسعود، شرح السنہ، ۳:۳۴۴، دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۲۔

بیہقی، السُّنن الکُبریٰ، کتاب الزکاۃ، باب لا توخذ صدقۃ شئ من الشجر غیر النخل و العنب، ۴:۲۱۰، رقم:۷۴۵۱۔

(۹۹) ترمذی، الجامع، کتاب الزکوٰۃ، باب ماجاء فی الخرص، رقم:۵۸۳۔

ابو داود، السنن، کتاب الزکوٰۃ، باب فی الخرص العنب، رقم:۱۳۶۶، ۔

(۱۰۰) ترمذی، الجامع ، کتاب الزکوٰۃ ، باب ماجاء فی زکوٰۃ العسل رقم:۵۷۰۔

(۱۰۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: بنوری، سید محمد یوسف بن محمد زکریا، معارف السنن، ۵:۲۱۶-۲۱۸، مکتبہ بنوریہ، کراچی۔

(۱۰۲) ابنِ ماجه، السنن،کتاب الزکوٰۃ ، باب زکوٰۃ العسل ،رقم:۱۸۱۳۔

(۱۰۳) ایضاً،باب زکوٰۃ العسل،رقم:۱۸۱۴۔

(۱۰۴) بیہقي،ا لسُّنن ا لکُبر یٰ ، کتاب الزکوٰۃ، باب ما ورد فی العسل،رقم:۷۴۵۹۔

(۱۰۵) ابن قُدامہ، المُغنی،۲:۱۳۷۔هجر للطباعة والنشر و التوديع،قاہرہ،۱۹۸۷ء

(۱۰۶) بخاری، الجامع الصحیح ، کتاب الزکوٰۃ،باب فی الرکاز الخمس،رقم:۱۴۰۳۔

(۱۰۷) احمد بن حنبل،المسند، کتاب باقی مسند المکثرین، مسند انس بن مالک ،رقم:۱۱۸۵۰۔

(۱۰۸) بخاری، الجامع الصحیح ، کتاب الزکوٰۃ،باب فی الرکاز الخمس۔

(۱۰۹) ابنِ منظور، لسان العرب،۷:۲۲۳۔

(۱۱۰) عینی،عمدة القاری،۹:۱۰۰۔

(۱۱۱) ابوعبید،کتاب الاموال،ص: ۲۴۰-۲۴۱ ۔

(۱۱۲) ایضاً۔

(۱۱۳) ایضاً۔

(۱۱۴) عینی،عمدة القاری ، باب فی الرکاز الخمس،۹:۱۰۳۔

مسعودی

شخصیت وتذکرۂ ملتان (وفات:۳۴۶ھ/۹۵۷ء)

ڈاکٹر محمد حسنین نقوی - شبانہ نذر*

Abstract:

Multan is not only one of the oldest cities in the world but also has been cultural and educational centre in the valleys of Sindh and Hind for Years. It is considered as old as "HARRAPA and MOINJODORO" of "Gandhara art". The significance of Multan in cultural, educational and social context is shown from the fact that, this city is not only mentioned in the history thousand years ago but also present in the same situation. Because of this significance. Many well known thinkers, philosophers, travelers and historians came to Multan from far off lands. Al-masoodi is one of those and he is considered as the great Historian, Geographer, Mathematician Astronomer, Philosopher, Narrator and polemicist. He himself came to Multan in 912 and wrote in his books whatever was witnessed by him. This paper has accessed the possible information about Multan which is discussed in those books along with the life history of Al-masoodi and introduction of his books for the facilitation of research.

حسب نسب:

آپ کا مکمل نام علی بن الحسین بن علی، کنیت ابوالحسن، اور مشہور ومعروف نسبتی نام المسعودی ہے۔ جس کی توجیہہ یوں کی جاتی ہے کہ آپ آنحضورﷺ کے معروف صحابی عبداللہ بن مسعودؓ کی اولاد سے ہیں۔(۱)

ولادت:

آپ کی ولادت بغداد میں ہوئی۔(۲)

حالات زندگی:

جہاں تک آپ کی نشوونما کا تعلق ہے۔ ابن ندیم اس ضمن میں تحریر کرتے ہیں کہ آپکی پرورش مغرب میں ہوئی۔(۳) جب کہ یاقوت الحموی صاحب فہرست سے اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ابن ندیم کا قول کہ ''مسعودی اہل مغرب سے تھے'' غلط ہے، کیونکہ مسعودی خود اپنی معروف کتاب ''مروج الذھب'' کے دوسرے سفر میں اقالیم کے فضائل اور انکی آب وہوا

۱- الفہرست: ص: ۲۱۹، معجم الأدباء: ۱۳/ ۹۰
فوات الوفیات: ۹۴/۲، النجوم الزاھرۃ: ۳۱۵/۳
الاعلام: ۲۷۷/۴، مقدمہ مروج الذھب: ص: ز
مقدمہ التنبیہ والا شراف:ص: ط تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ: ۳۶۳/۲۔
۲- مقدمہ مروج الذھب: ص:ز۔
۳- الفہر ست: ص: ۲۱۹۔

* لیکچرار (پارٹ ٹائم)، شعبہ عربی، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

کے اوصاف کا تذکرہ کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں:

"وأوسط الأ قاليم اقليم بابل الذى مو لدنا به، وان كانت ريب الأيام أنأت بيننا و بينه، وساحقت مسافتنا عنه، وولدت فى قلوبنا الحنين اليه اذكان وطننا ومسقطنا .....و أشرف هذهِ الأقاليم مدينة السلام و يعز على ما أصار تنى اليه الأقدار من فراق هذا المصرالذى عن بقعته فصلنا..... ومن علامة الرشد: أن تكون النفس الى مولدها تائقة، والى مسقط رأسها شائقة"۔

''اقالیم کے وسط میں اقلیم بابل ہے جو ہماری جائے پیدائش ہے۔ حادثات زمانہ نے ہمارے درمیان جدائی ڈال دی ہے اور مسافت کو طویل کر دیا ہے۔ لیکن ہمارے دل میں اس کی محبت پیدا ہوگئی ہے کیونکہ یہی ہمارا وطن اور ہماری جائے پیدائش ہے۔۔۔ان اقالیم میں سب سے زیادہ شرف وفضلیت مدینة السلام (بغداد) کو حاصل ہے۔ اور میں اس کی بہت عزت کرتا ہوں اگر چہ تقدیر نے مجھے اس شہر سے دور کر دیا اور میں اس سرزمین سے جدا ہو گیا۔۔۔ ہدایت یافتہ شخص کی ایک علامت یہ ہے کہ اس کی روح اپنے مقام ولادت سے انس رکھتی ہو اور اپنی جائے پیدائش سے محبت کرتی ہو''

یہ ان کے بغدادی الاصل ہونے کا ثبوت ہے اس کے بعد وہ مصر کے ممالک کی طرف گئے اور وہاں قیام کیا۔(۴) اسی بات پر بیشتر ثقہ مؤرخین کا اتفاق ہے۔(۵)

انہوں نے اپنا جوانی کا زمانہ بغداد میں گزارا۔ اس کے بعد سیاحت میں رغبت اور اپنے مشاغل وشوق کی تکمیل کیلئے عراق کو خیر باد کہا اور سال ۳۰۰ھ بمطابق ۹۱۲ء میں ملتان اور منصورہ کی سیاحت کیلئے چلے گئے۔ اس کے بعد انہوں نے مسلسل تین سال فارس وکرمان کی سیاحت کی۔

ہندوستان آئے اور کمبای وسیمور کے شہر میں ۳۰۴ھ بمطابق ۹۱۶ء میں قیام کیا، اسی عرصے میں جزیرہ سرندیب (لنکا) سے گزرے پھر سمندری راستے سے کمبالو اور مڈغاسکر کا رخ کیا اور وہاں سے عمان کی جانب چلے گئے۔ ''مروج الذھب'' میں اس طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ انہوں نے ملائشیا کی سیاحت کیلئے وہاں بھی قیام کیا حتی کہ چین جا پہنچے۔ پھر آپ نے بحر چین کا سفر کیا۔ بحر قزوین کے ساحل اور جنوب کے جانب کے اضلاع کا بھی

۴- معجم الأدباء: ۱۳/۹۰-۹۳۔

۵- فوات الوفيات: ۲/ ۹۴، الأعلام: ۴/۲۷۷، تاريخ آداب اللغة العربية: ۲/ ۳۶۳۔ النجوم الزاهرة: ۳/۳۱۵ مقدمه مروج الذهب: ص: ز

انہوں نے سفر کیا اسی طرح بحر اُحمر یا قلزم کے مشرقی ساحل کی جانب بھی گئے۔انہوں نے اپنی زندگی کے خوبصورت اورطویل سال دوردراز کے ممالک کی سیاحت میں گزارے پھر وہ دیارِ اسلام کی طرف واپس آئے تا کہ طویل سفر کے دوران جمع شدہ معلومات اور فوائد، جن کی حد بندی ممکن نہیں، کی تدوین کریں۔

انہوں نے اپنی ذات کو اس سفر کے لیے خاص کر دیا اور گہرائی سے اسلامی حدود کا مطالعہ کیا۔وہ خود اس کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ۳۱۴ھ بمطابق ۹۲۶ء میں فلسطین میں انطاکیہ میں تھے۔پھر ۳۳۲ھ بمطابق ۹۴۳ء میں بصرہ گئے۔انہوں نے اپنے پہلے سفر اور اس قیام کے بعد دس سال فلسطین کے علاوہ عراق، شام اور مصر کی سیاحت میں گزارے۔۳۴۴ھ بمطابق ۹۶۵ء میں شہر الفسطاط یا قاہرہ کی سیاحت کی اور یہیں آپ نے اپنی دوسری کتاب ''التنبیہ والاشراف'' مرتب کی اور الفسطاط میں ہی وفات پائی۔(۶)

وفات:

بعض مؤرخین آپکا سنہ وفات ۳۴۵ھ بمطابق ۹۵۶ء بتاتے ہیں(۷) اور بعض کے نزدیک آپ کی وفات جمادی الآخرہ ۳۴۶ھ بمطابق ۹۵۷ء میں شہر الفسطاط میں ہوئی، جس پر اکثر مؤرخین کا اتفاق ہے۔(۸)

مسعودی کا علمی مقام:

مسعودی تاریخ اسلام کے مستند مؤرخین (Historians) میں شمار کئے جاتے ہیں(۹)۔وہ اعلیٰ پائے کے محقق، (Researcher)، سیاح (۱۰) (Traveler)، عالم (Scholar)، ماہر علم نجوم (Astronomer)،

۶- مقدمه مروج الذهب،الطبعة الفرنسية: ص: ۶-۷، وص:ز۔
مقدمه التنبيه والا شراف: ص: ط- ی، تاريخ آداب اللغة العربية: ۲/۳۶۳۔

۷- النجوم الزاهرة :۳/۳۱۵، مقدمه التنبيه والا شراف:ص:ی،
تاريخ آداب اللغة العربية: ۲/۳۶۳۔

۸- فوات الوفيات: ۲/۹۴، معجم الأدباء :۱۳/۹۰،
الأعلام: ۴/۲۷۷، مقدمة مروج الذهب ص:ز،
مقدمة التنبيه والا شراف: ص: ی۔

۹- معجم الأدباء: ۱۳/۹۰، فوات الوفيات: ۲/۹۴،
النجوم الزاهرة : ۳/۳۱۵، الأ علام: ۴/۲۷۷
تاريخ آداب اللغة العربية: ۲/۳۶۳، مقدمه مروج الذهب: ص:ز،
مقدمة التنبيه والا شراف :ص: ح۔

۱۰- الأعلام: ۴/۲۷۷، مقدمة مروج الذهب: ص: ز۔

ریاضی دان (Mathmatician) جغرافیہ دان (Geographer)، فقیہ (Juris Prudent)، محدث (Traditionist)، مناظر (Polemicist)، ادیان کا علم رکھنے والے (Comparative Religionist)، ماہر علم انساب (Genealogist)، مدون التاریخ (Historiographer)، فلسفی (Philosopher)، ادیب (Writer) اور راوی (Narrator) ہیں۔(۱۱)

انہیں بیک وقت فارسی، ہندی، یونانی، رومی اور سریانی زبانوں پر عبور حاصل تھا۔انہیں تخلیق کائنات سے لے کر اپنے زمانے تک کی تمام مختلف ثقافتوں کا علم حاصل تھا۔ وہ منفرد معلومات، انوکھے اوصاف بیان کرنیوالے، دلکش اسلوب اور پرکشش عبارت والے ادیب ہیں۔(۱۲) بہت سے اعلیٰ پائے کے علماء ومؤرخین نے ان سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ وہ قاری کو تاریخ سے فقہ، ادب، شاعری ، فلسفہ اور انتقاد کی طرف لے جاتے ہیں۔

انہوں نے فقط دوسری کتب کے مطالعہ پر انحصار نہیں کیا بلکہ ایشیا کے تمام علاقوں، مشرقی افریقہ کے کچھ حصوں اور سمندروں کی سیر وسیاحت اور سفر سے حاصل شدہ معلومات، مشاہدات اور تجربات کو اپنی کتب میں بیان کیا ہے۔

فون کریمر (۱۳) نے انہیں ''ھیرودوتس العرب'' (۱۴) کا لقب دیا ہے۔آپ کی علمی خدمات کا اعتراف

۱۱- مقدمة التنبيه والا شراف: ص: ج۔

۱۲- مقدمة، التنبيه والا شراف: ص: ج۔

۱۳- فون کریمر: (۱۲۴۳ھ/۱۸۲۸ء-۱۳۰۶ھ/۱۸۸۹ء) ألفرڈ فن کریمر Alfred Von Kremer ایک نمساوی مستشرق اور وزراء میں سے تھے۔ان کا لقب ''بارون'' تھا۔فینا میں پیدا ہوئے اور یہیں تعلیم حاصل کی۔مصر اور شام کی سیاحت کی، اپنے ملک میں ہی عربی زبان پر مہارت حاصل کی۔مصر اور پھر بیروت میں قنصل مقرر ہوئے پھر فینا واپس آئے اور وزارت خارجہ سے منسلک ہوگئے۔آپ نے ۲۰ سے زیادہ عربی کتب شائع کیں جیسے واقدی کی ''المغازی'' اور ''الاستبصار فی عجائب الأمصار'' وغیرہ۔آپ نے کتاب ''تاریخ الحضارة الاسلامية فی الشرق فی عهد الخلفاء'' تالیف کی۔ (الأعلام: ۲/۷، المنجد فی الأعلام: ص: ۵۸۸)

۱۴- هيرو ڈوٹس: (۴۸۴ھ-۴۲۵ ق م) ایک اغریقی مؤرخ اور سیاح تھے۔ایشیائے کوچک کے مقام هالیکارناسوس میں پیدا ہوئے۔ بہت سے ممالک کی سیاحت کی، اغریقیوں اور ایرانیوں کے تنازعات کے بارے میں لکھا آپ ایک خداداصلاحیت کے مالک انشاء پرداز تھے۔آپکو قصے سن کر شیریں اسلوب اور اعلیٰ پیرائے میں ڈھالنے میں کمال حاصل تھا۔اس کے ساتھ ساتھ آپ تہذیبی اور انسانی تاریخ میں اس اعلیٰ مقام کے لائق بھی ہیں۔شیشرون نے آپ کو ''أبو التاريخ'' کا لقب دیا کیونکہ آپ پہلے مؤرخ ہیں جنھوں نے تاریخ کو معبودوں اور بشر کی حکایات کے مجموعے کے اعتبار سے نہیں بلکہ علمی تحقیق کے اعتبار سے ترتیب دیا۔آپ ہی پہلے شخص ہیں جنھوں نے فلسفۂ تاریخ کی ابتداء کی۔آپکی تحریر کردہ ''تاریخ'' بہت معروف ہے، جو قدیم اقوام اور ان کے قصوں کے لئے اہم ماخذ ہے۔(الموسوعة العربية الميسرة: ص: ۱۹۲۶، المنجد في الأعلام: ص: ۷۳۶)

کرتے ہوئے مشہور مؤرخ فازیلیف نے آپکے متعلق لکھا: ''مسعودی کی کتب کا اہل اسلام اور اہل یورپ نے مطالعہ کیا اوران کے تبحر علمی سے استفادہ کیا۔ یہ حقیقتاً ''عربوں کے ھیروڈوٹس'' کے لقب کے مستحق ہیں جوانہیں کریمر نے دیا''(۱۵)

آپکا اسلوب تحریر:

مسعودی اپنی کتب میں نادر موضوعات اور مختلف علوم وفنون کے متعلق نئے نئے انکشافات کو خوبصورت پیرائے میں بیان کرتے ہیں تیز فہمی سے ان کا مشاہدہ کر کے انہیں تفصیل سے بیان کر دیتے ہیں اوران کا ذکر اپنی کتابوں میں سے کسی کتاب میں کر دیتے ہیں۔ان کتابوں کی تلاش محقق کو کبھی یورپ کی لائبریریوں اور کبھی دوسرے کتب خانوں میں لے جاتی ہے۔

مسعودی کی تصانیف

۱- مروج الذهب و معادن الجوهر: (۱۶)

انہوں نے مصر کے شہر فسطاط میں ۳۳۶ھ بمطابق ۹۴۷ء میں اس کتاب کی تالیف مکمل کی۔(۱۷) یہ مسعودی کی سب سے مشہور کتاب ہے اوران کی شہرت بھی اسی کتاب کی بدولت ہے۔کئی مرتبہ دو اجزاء میں طبع کی جا چکی ہے۔ پہلے جزء میں انسان کی تخلیق، انبیاء کے مختصر قصے، سمندروں اور زمینوں کے اوصاف ان کے عجائبات کو بیان کیا گیا ہے۔

اسی میں قدیم ایرانی، سریانی، یونانی، رومی، انگریزی اور قدیم عرب اقوام، انکے دین، عادات، مذاہب، مہینوں کی مدت، سالوں کا حساب اوران کے بڑے بڑے گھروں، عمارتوں اور عبادت گاہوں کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ پھر اسلام کی تاریخ رسولؐ کے ظہور سے لے کر حضرت عثمان کے قتل تک بیان کی گئی ہے۔دوسری جلد میں حضرت علیؓ کے دور خلافت سے لے کر عباسی حکمران مطیع اللہ (متوفی:۳۶۳ھ) کے دور حکومت تک اسلامی تاریخ بیان کی گئی ہے۔

مذکورہ کتاب کے مقدمے میں انہوں نے تحریر کیا ہے کہ انہوں نے یہ کتاب دس بڑی تاریخی کتب، جو اس عہد میں موجود تھیں، سے استفادہ کرنے کے بعد لکھی ہے۔ مذکورہ کتاب میں بہت سی فائدہ مند معلومات تحریر ہیں۔

۱۵- مقدمه مروج الذهب: ص: ح.

۱۶- الفهرست: ص: ۲۱۹، فوات الوفيات: ۲/ ۹۴، الأعلام: ۴/ ۲۷۷، مقدمه مروج الذهب: ص: ۱، ۲، معجم الأدباء: ۱۳/ ۹۳ النجوم الزاهرة: ۳/ ۳۱۵ تاريخ آداب اللغة العربية ۲/ ۳۶۳-۳۶۴ مقدمه التنبيه والا شراف: ص: ز.

۱۷- مقدمه مروج الذهب: ص:ا مقدمه التنبيه والا شراف: ص: ى.

جو کسی اور کتاب میں نہیں پائی جاتیں۔

اس کتاب کی آخری طباعت ۱۹۴۸ء میں چار اجزاء میں علامہ شیخ محمد محي الدین کی زیر نگرانی قاھرہ میں ہوئی۔ مستشرق باربیہ دی مینا (۱۸) نے فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ کیا اور پیرس سے ۱۸۷۲ء میں نو اجزاء میں شائع کیا مجلّہ الضیاء (سنۃ:۲) میں عبداللہ المراش (۱۹) نے اس ترجمے پر انتقادی نگاہ ڈالی، اسی طرح سپرنگر (۲۰) نے انگریزی میں اس کا ترجمہ کیا۔ اور اسکے پہلے جز کو لندن سے ۱۸۴۱ء میں شائع کیا۔ (۲۱)

۲- كتاب التنبيه والا شراف: (۲۲)

مسعودی نے ۳۴۴ھ مطابق ۹۶۵ء میں فسطاط ہی میں اس کتاب کو بھی مکمل کیا۔ (۲۳) اس میں افلاک اور ان

۱۸- باربیہ دی مینار: (۱۸۲۶-۱۹۰۸ء) Barbier De Meynard فرانسیسی مستشرق تھے۔ ان کی معروف کتاب "الدرالعمانية فی اللغة العثمانيه" ہے جس میں ترکی میں مستعمل عربی اور فارسی الفاظ درج ہیں۔ ایران اور اسکے ہمسایہ ممالک کے لئے ان کی تاریخی، جغرافیائی اور ادبی معجم ہے۔ اسی طرح انہوں نے مسعودی کی کتاب "مروج الذهب" اور زمخشری کی "نوابغ الكلم" کو شائع کیا۔ (المنجد فی الأعلام: ص: ۱۰۸)

۱۹- عبداللّٰه المراش: (۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء-۱۳۱۷ھ/۱۹۰۰ء) عبداللہ بن فتح اللہ بن نصر اللہ بن بطرس مراش لغت، تاریخ، فلسفہ، اخلاق، طبیعیات، ریاضی کے ماہر، فرانسیسی، انگریزی اور اطالوی زبان پر عبور رکھتے تھے۔ حلب میں ۱۴ مئی کو پیدا ہوئے۔ لندن میں رسالہ "مرآة الاحوال" لکھا۔ پھر مصر اور قاھرہ کے اخبارات میں اور باریز میں رسائل "الحقوق" اور "کوکب الشرق" میں مضامین لکھے۔ مرسیلیا میں ۱۷ جنوری میں وفات پائی۔ آپکی معروف کتاب "رسالة فی علم الهيئة و تخطيط الارض" ہے۔ (معجم المؤلفين: ۱۰۰/۶)

۲۰- سپرنگر: (۱۲۲۸ھ/۱۸۱۳ء-۱۳۱۰ھ/۱۸۹۳ء) اُلویس سپرنگر Aloys Sprenger کرسٹوفر Christopher سپرنگر ایک آسٹریائی مستشرق تھے۔ التیرول میں پیدا ہوئے اور اینسبر وک (Innsbruck)، فینہ اور باریس میں تعلیم حاصل کی۔ آپ ۱۸۴۳ء میں "شركة الهند الشرقية" میں طبیب، پھر دہلی میں اسلامیہ کالج کے پرنسپل، اس کے بعد "مدرسۂ کلکتہ" کے ڈائریکٹر اور فارسی زبان کے مترجم مقرر ہوئے۔ ۱۸۵۷ء میں حکومتی ذمہ داریاں چھوڑ دیں اور سویسرہ میں برن یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں کے پروفیسر متعین ہوئے۔ آپ کو پچیس زبانوں پر عبور حاصل تھا اور مشرقی ادب کا خاص فہم رکھتے تھے۔ آپ نے کلکتہ سے کئی عربی کتب شائع کیں جیسے "الاصابة في تمييز الصحابة" اور "الإتقان في علوم القرآن"۔ کئی کتب جیسے "الجغرافيا القديمة لبلاد العرب" تالیف کیں۔ (الأعلام: ۸/۲)

۲۱- مقدمه مروج الذهب : ص: ۱ مقدمه التنبيه والأ شراف: ص :ز،
تاريخ آداب اللغة العربية: ۳۶۳/۲- ۳۶۴ .

۲۲- معجم الأدباء: ۹۴/۱۳، فوات الوفيات: ۹۵/۲،
الأعلام: ۲۷۷/۴، تاريخ آداب اللغة العربية:۳۶۴/۲،
مقدمه مروج الذهب:ص: ۲، مقدمه التنبيه والأ شراف ص:ح۔

۲۳- مقدمه مروج الذهب: ص: ۷، مقدمه التنبيه والا شراف: ص:ی۔

کی ہیئت، نجوم اوران کے اثرات، عناصر اور انکی ترکیب، زمانے کی اقسام، سال کے موسم وانکی منزلیں، ہواؤں اور انکے رخ، زمین اوراس کی شکل ومسافت، آفاق اورلوگوں پران کا اثر، سات اقالیم کی حدود، طول وعرض، دریا، سات قدیم اقوام، انکی زبانوں اورمسکنوں، پھرایران کے بادشاہوں کے طبقات، روم اوراسکے احوال، تمام عالم کے انبیاء کی مکمل تاریخ، قمری اورشمسی سالوں، سیرۃ النبی ﷺ وظہوراسلام، خلفاء انکے کارہائے نمایاں اورمناقب غرض سنہ ۳۴۵ھ تک کی تمام تاریخ کا تذکرہ ہے جواس کے علاوہ کسی اور کتاب میں نہیں پایا جاتا۔اسے دی غویہ نے ۱۸۹۴ء میں لائڈن سے شائع کیا (۲۴) مستشرق کا رادہ فو Cara De vau(۲۵)نے ۱۸۹۷ء میں "Le Livre De L' Avertissement & Revision" کے عنوان سے فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ کیا ہے۔(۲۶)

۳- كتاب أخبار الزمان و من أباده الحدثان: (۲۷)

اس کتاب میں گزشتہ اقوام واجیال اور مٹے ہوئے ممالک کے حالات وواقعات درج ہیں۔ یہ اپنے نام کی طرح بہت طویل کتاب ہے، یہ تیس جلدوں پر مشتمل تھی، مسعودی نے ''مروج الذھب'' میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔''کہ ہم نے ان باتوں کو کتاب اخبارالزمان میں تفصیل سے بیان کیا ہے''۔لیکن یہ کتاب اب مفقود ہے اوراس کا صرف ایک جز دستیاب ہوا ہے جو مکتبہ الأھلیہ میں موجود ہے۔(۲۸) مکتبہ ملکیہ قاھرہ میں بھی اس نام کی ایک کتاب ہے جو مکتبہ الأھلیہ پیرس ہی کی نقل ہے۔(۲۹)

۴- الكتاب الأوسط :(۳۰)

یہ کتاب بھی ۲۰-۳۰ اجزاء پر مشتمل تھی۔ جواب ضائع ہوچکی ہے۔مکتبہ آکسفورڈ میں ایک نسخہ موجود ہے

۲۴- مقدمه التنبيه والا شراف:ص:ح، تاريخ آداب اللغة العربية: ۲/۳۶۴۔

۲۵- کـــارا دی فـــو: Cara De Vaux فرانسیسی مستشرق تھے۔۱۸۶۸ء میں پیدا ہوئے۔انکی مؤلفات میں سے ''الریاضیات وعلم الفلسفۃ''۱۸۹۱ء''ابن سینا''۱۹۰۰ء''مفکروالإ سلام''۱۹۲۲-۱۹۲۶ء ہیں۔ (المنجد فی الأعلام: ص: ۵۷۸)

۲۶- مقدمه مروج الذهب: ص: ۲۔

۲۷- معجم الأدباء: ۱۳/۹۴، فوات الوفيات: ۲/۹۴.
الأعلام: ۴/۲۷۷، تاريخ آداب اللغة العربية: ۲/۳۶۴۔
مقدمه مروج الذهب: ص: ۱-۲، مقدمه التنبيه والا شراف: ص:ز۔

۲۸- مقدمه مروج الذهب: ص: ۱، مقدمه التنبيه والاشراف:ص:ز،
تاريخ آداب اللغة العربية: ۲/۳۶۴۔

۲۹- مقدمه التنبيه والا شراف: ص: ح۔

۳۰- مقدمه مروج الذهب: ص: ۱، ۷ مقدمه التنبيه والا شراف: ص: ح،
تاريخ آداب اللغة العربية: ۲/۳۶۴۔

جس کے بارے میں خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ یہی کتاب ہے۔ کچھ محققین کہتے ہیں کہ اس کے کچھ اجزاء دمشق کے مکتبوں میں موجود ہیں۔(۳۱)

تاریخی کتب میں مذکور تصانیف:

تاریخی کتب میں مسعودی کی مندرجہ ذیل کتب کا ذکر ملتا ہے جو زمانے کی دستبرد سے ضائع ہوگئی ہیں:

۵۔ كتاب الإبانة، في أصول الديانة۔(۳۲)

٦۔ أخبار الخوارج۔(۳۳)

۷۔ كتاب الاستذكار، لماجرى في سالف الأعصار۔ (۳۴)

۸۔ كتاب الاستبصار في الامامة۔ (۳۵)

۹۔ البيان في اسماء الأئمة۔(۳٦)

۱۰۔ كتاب التأريخ في أخبار الأمم من العرب و العجم۔ (۳۷)

۱۱۔ كتاب خزائن الملك و سرالعالمين۔ (۳۸)

۳۱- مقدمه مروج الذهب: ص: ۱، ۷، تاريخ آداب اللغة العربية: ۲/۳٦۴۔ مقدمه التنبيه والا شراف: ص: ح،

۳۲- الأعلام: ۴/۲۷۷، مقدمة التنبيه والا شراف: ص: و۔ مقدمة مروج الذهب: ص: ۲،

۳۳- معجم الأدباء: ۱۳/۹۴، الأعلام: ۴/۲۷۷، فوات الوفيات: ۲/۹۵، مقدمه مروج الذهب: ص: ۲۔

۳۴- الفهرست: ص: ۲۱۹، الأعلام: ۴/۲۷۷ ، معجم الأدباء: ۱۳/۹۴، مقدمه التنبيه والا شراف:ص:و۔

۳۵- الأعلام : ۴/۲۷۷، مقدمه التنبيه والاشراف: ص: و مقدمة مروج الذهب: ص: ۲،

۳٦- معجم الأدباء: ۱۳/۹۴، مقدمه مروج الذهب: ص:۲۔ الأعلام: ۴/۲۷۷،

۳۷- الفهرست: ص: ۲۲۰، فوات الوفيات: ۲/۹۴، مقدمه مروج الذهب: ص: ۱۔ معجم الأدباء : ۱۳/۹۴، الأعلام: ۴/۲۷۷ ،

۳۸- معجم الأدباء: ۱۳/۹۴، الأعلام: ۴/۲۷۷، فوات الوفيات: ۲/۹۵، مقدمه مروج الذهب: ص: ۱۔

۱۲۔ كتاب ذخائر العلوم، و ماكان في سالف الدهور۔ (۳۹)

۱۳۔ كتاب الرسائل (۴۰)

۱٤۔ رسالة البيان في أسماء الأ ئمة۔ (۴۱)

۱۵۔ السياحة المدنية، في السياسة والاجتماع۔(۴۲)

۱٦۔ كتاب سرالحياة۔ (۴۳)

۱۷۔ كتاب المسائل والعلل، في المذاهب والملل۔ (۴۴)

۱۸۔ كتاب المقالات في أصول الديانات۔(۴۵)

مندرجہ ذیل کتب کا تذکرہ صرف مقدمہ التنبیہ والاشراف (۴٦) میں تحریر ہے:

۱۹۔ كتاب الا سترجاع۔

۲۰۔ الأخبار المسعوديات۔

۳۹- الفهرست: ص: ۲۱۹، معجم الأدباء: ۱۳/ ۹۳.
فوات الوفيات: ۲/ ۹۴، الأعلام:۴/ ۲۷۷،
مقدمه مروج الذهب:ص:۱، مقدمه التنبيه والا شراف: ص: و.

۴۰- الفهرست: ص: ۲۲۰، معجم الأدباء: ۱۳/ ۹۴،
فوات الوفيات: ۲/ ۹۴، الأعلام: ۴/ ۲۷۷،
مقدمه مروج الذهب: ص: ۱۔

۴۱- فوات الوفيات: ۲/ ۹۵، مقدمه التنبيه والا شراف: ص:و۔

۴۲- الأعلام: ۴/ ۲۷۷، مقدمه مروج الذهب: ص: ۲۔

۴۳- الأعلام: ۴/ ۲۷۷، مقدمه مروج الذهب: ص: ۲
مقدمه التنبيه والا شراف:ص: و۔

۴۴- الأعلام ۴/ ۲۷۷، مقدمه مروج الذهب: ص: ۲
مقدمه التنبيه والا شراف:ص: و۔

۴۵- معجم الأدباء: ۱۳/ ۹۴، فوات الوفيات: ۲/ ۹۵،
الأعلام: ۴/ ۲۷۷، مقدمه مروج الذهب:ص:۱،
مقدمه التنبيه والا شراف:ص: و۔

۴٦- مقدمه التنبيه والا شراف:ص: ھ- ز۔

٢١۔ كتاب تقلب الدول و تغيير الآراء والملل۔
٢٢۔ كتاب حدائق الأذهان، في أخبار الرسول۔
٢٣۔ كتاب خزائن الدين، وسرالعالمين۔
٢٤۔ كتاب الدعاوى۔
٢٥۔ كتاب الرؤياوالكمال۔
٢٦۔ كتاب الرء وس السبعة۔
٢٧۔ الزاهي۔
٢٨۔ كتاب الزلف۔
٢٩۔ كتاب طب النفوس۔
٣٠۔ كتاب فنون المعارف، وماجرى في الدهور السوالف۔
٣١۔ كتاب القضايا والتجارب۔
٣٢۔ كتاب المبادى ء والتراكيب۔
٣٣۔ كتاب مزاهر الأخبار، وظرائف الآثار۔
٣٤۔ كتاب مقاتل فرسان العجم۔
٣٥۔ كتاب نظم الأدلة، في أصول الملة۔
٣٦۔ كتاب نظم الأ علام، في أصول الاحكام۔
٣٧۔ كتاب نظم الجواهر، في تدبير الممالك و العساكر۔
٣٨۔ كتاب الواجب، في الفروض اللوازم۔
٣٩۔ كتاب وصل المجالس۔

تذکرۂ ملتان

مسعودی بیت الذھب (یعنی ملتان) کی تاریخی اہمیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ملتان ہر زمانے میں علم اور تہذیب وتمدن کا مرکز رہا ہے۔اس کی تاریخی اہمیت کے متعلق وہ اپنی تصنیف ''مروج الذھب'' میں یوں رقمطراز ہیں:

"ورتب في بيت الذهب حساب الدور الأول و التأريخ الأقدم الذي عليه عملت الهند في تواريخ البدء ة، و ظهور ها في أرض الهنددون سائر الممالك"۔(۴۷)

''بیت الذھب (سونے کا گھر) میں زمان اول اور قدیم تاریخ کا حساب تیار کیا گیا جس پر تاریخ کے آغاز اور ظہور کے سلسلہ میں صرف ہندوستان والے عمل کرتے ہیں، دوسرے ملک اس پر عمل نہیں کرتے''۔

ملتان میں برہمنوں کے فلسفۂ حیات کی ابتداء اور مختلف فرقوں میں تقسیم:

"وقد كان اجتمع منهم في قديم الزمان في ملك البرهمن سبعة من حكمائهم المنظور اليهم في بيت الذهب، فقال بعضهم لبعض: اجلسوا حتى نتناظر، فننظر ما قصة العالم، وما سره ومن أين أقبلنا، وإلى أين نمر؟ وهل خروجنا من عدم الى وجود حكمة أو ضد ذلك؟ وهل خلقنا المخترع لنا والمنشىء لأجسامنا يجتلب بخلقنا منفعة، أم هل يدفع بفنائنا عن هذه الدار عن نفسه مضرة، أم هل يدخل عليه من الحاجة والنقص ما يدخل علينا؟ أم هل هو غني من كل وجه، فما وجه افنائه إيانا وإعدامنا بعد وجودنا وآلامنا وملاذنا؟

فقال الحكيم المنظور اليه منهم: أترى أحدًا من الناس أدرك الأشياء الحاضرة والغائبة على حقيقة الإدراك: فظفر بالبغية واستراح الى الثقة؟ قال الحكيم الثاني: لو تناهت حكمة البارى ء عز وجل في أحد العقول كان ذلك نقصاً من حكمته، وكان الغرض غير مدرك، وكان التقصير مانعاً من الإدراك۔ قال الحكيم الثالث: الواجب علينا أن نبتدى ء بمعرفة انفسنا التي هي أقرب الأشياء منا ونحن أولى بها وهي أولى بنا، من قبل ان نتفرغ إلى علم ما بعد منا۔ قال الحكيم الرابع: لقد ساء وقوع من وقع موقعاً احتاج فيه الى معرفة نفسه۔ قال الحكيم الخامس: من ههنا وجب الاتصال بالعلماء الممدودين بالحكمة۔ قال

۴۷- مروج الذهب: ۱/۹۲.

الحكيم السادس: الواجب على المرء الحب لسعادة نفسه أن لا يغفل عن ذلك، لا سيما إذا كان المقام في هذه الدنيا ممتنعاً والخروج منها واجباً. قال الحكيم السابع: أنا لا أدري ما تقولون، غير أني أخرجت إلى هذه الدنيا مضطراً وعشت فيها حائِراً وأخرج منها مكرهاً.

فاختلف الهند ممن سلف وخلف في آراء هؤلاء السبعة، وكل قد اقتدى بهم ويمم مذهبهم، ثم تفرعوا بعد ذلك في مذاهبهم وتنازعوا في آرائِهم والذي وقع عليه الحصر من طوائِفهم سبعون فرقة"۔(۴۸)

''قدیم زمانہ اور برہمنوں کے دور حکومت میں، سات حکماء اور مفکرین کا ''بیت الذھب'' (ملتان) میں اجتماع ہوا، انہوں نے کہا کہ ہمیں غور کرنا چاہیے کہ اس دنیا کی حقیقت اور اس کا راز کیا ہے۔ ہم کہاں سے آئے ہیں۔ اور ہمیں کہاں جانا ہے اور کیا ہمیں عدم سے وجود میں لانے کی کوئی حکمت ہے یا معاملہ اس کے خلاف ہے؟ کیا ہمیں اور ہمارے جسموں کو بنانے اور پیدا کرنے والے کا ہماری پیدائش میں کوئی مفاد ہے، اور کیا ہمیں اس دنیا سے فنا کرنے سے وہ اپنی ذات سے کسی نقصان کو دور کرنا چاہتا ہے؟ کیا ہماری طرح اس کی بھی حاجات ہیں اور وہ بھی ہماری طرح نقصانات اُٹھاتا ہے؟ یا ان تمام چیزوں سے وہ بالکل بے نیاز ہے؟ آخر وہ ہمیں وجود بخشنے اور پیدا کرنے کے بعد کیوں فنا کر دیتا ہے؟

پہلے حکیم وفلسفی نے اس کا یہ جواب دیا کہ کیا آپ نے کسی ایسے شخص کو دیکھا ہے جس نے موجود اور غائب تمام چیزوں کا صحیح صحیح ادراک کر لیا ہو، اور وہ اس مقصد میں کامیاب ہو کر مطمئن بھی ہو گیا ہو؟ دوسرے حکیم وفلسفی نے جواب دیا کہ اگر کسی عقل وفہم میں خالق کی حکمت آجائے تو اس سے اس کی حکمت میں نقص آئے گا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ غرض وغایت کا ادراک نہیں کیا جا سکتا' اور ہماری کوتاہی صحیح ادراک میں مانع ہے۔ تیسرے حکیم نے کہا کہ ان چیزوں کے علم سے پہلے جو ہم سے دور ہیں ہمارے لیے اپنے نفوس کی معرفت ضروری ہے کہ وہ ہم سے باقی اشیاء کی نسبت زیادہ قریب اور ہم دونوں ایک دوسرے کے زیادہ مستحق ہیں۔ چوتھے حکیم نے کہا یہ کس قدر غلط بات ہوگی کہ کوئی ایسے مقام پر پہنچ جائے جہاں اسے اپنے نفس کی معرفت کی ضرورت پیش آئے۔ پانچویں حکیم نے کہا اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء اور ماہرین حکمت سے رابطہ کرنا ضروری ہے۔ چھٹے حکیم وفلسفی نے کہا جس آدمی کو اپنے نفس کی سعادت محبوب ہو، اسے اسکی طرف سے غافل نہیں رہنا چاہیے۔ خصوصاً اس لئے کہ اس دنیا میں ہمیشہ رہنا ناممکن اور

۴۸- مروج الذهب: ۱/ ۹۳- ۹۴۔

یہاں سے کوچ کرنا لازمی ہے۔ساتویں حکیم وفلسفی نے جواب دیا: میں نہیں جانتا تم کیا کہہ رہے ہو، البتہ اتنا جانتا ہوں کہ دنیا میں مجبور بنا کر بھیجا گیا ہوں حیران و پریشان زندگی گزار رہا ہوں اور زبردستی دنیا سے نکالا جاؤں گا جب کہ یہ مجھے انتہائی ناگوار ہوگا۔

پہلے اور بعد کے ہندوستانی ان ساتوں حکیموں اور فلسفیوں کے آراء وافکار کے بارے میں اختلاف کرنے لگے اور مختلف جماعتوں میں بٹ گئے۔ان میں سے ہر کسی نے ان کی پیروی کرنی چاہی اور ان کے مذہب کو اختیار کرنا چاہا۔یہ سب ان کی آراء کے متعلق آپس میں تنازعہ کرتے ہوئے مختلف مذاہب میں تقسیم ہو گئے جن کا اگر شمار کیا جائے تو ستر فرقے ہو جائیں گے''۔

اس کے بعد مسعودی اپنی بلند پایہ تصنیف ''مروج الذھب''میں اپنے مشاہدے میں آئے ہوئے ملتان کے ۳۰۰ھ کے بعد کے حالات وواقعات تحریر کرتے ہیں:

"و بلاد الهند متصل ببلاد خراسان والسند مما يلي بلا د المنصوره والمولتان (۴۹) ...وكذلك المولتان من ثغور السند و مما أضيف اليها من العمائر والمدن"۔ (۵۰)

''ہندوستان خراسان اور منصورہ وملتان کے قریب سندھ سے ملا ہوا ہے...ملتان سندھ کی سرحد پر واقع ہے اور بہت سے شہر اور آبادیاں اس میں شامل ہیں۔''

ملتان کی حکومت:

"فأما صاحب المولتان، فقد قلنا: ان الملك في ولد سامة بن لؤي بن غالب، وهو ذو جيوش ومنعة وهو ثغر من ثغور المسلمين الكبار، وحول ثغر المولتان من ضياعه و قراه عشرون ومائة الف قرية مما يقع عليه الا حصاء والعد، وفيه على ما ذكرنا الصنم المعروف بالمولتان، يقصده السند والهند من أقاصي بلادهم بالنذور والأموال والجواهر والعود وانواع الطيب، ويحج اليه الألوف من الناس، واكثر أموال صاحب المولتان مما يحمل إلى هذا الصنم من العود القمارى الخالص

۴۹- مروج الذهب: ۱/۱۷۸۔

۵۰- مروج الذهب: ۱/۱۹۰ .

الذي يبلغ ثمن الأوقية منه مائةدينار [يبلغ منه المن مائتى دينار]، واذا ختم بالخاتم أثر فيه كما يؤثر في الشمع، وغيرذلك من العجائب التي تحمل اليه، واذا نزلت الملوك من الكفار على المولتان وعجز المسلمون عن حربهم هددوهم بكسر هذاالصنم وتعويره، فتر حل الجيوش عنهم عند ذلك، وكان دخولي إلى بلاد المولتان بعد الثلاثمائة، والملك بها ابو اللهاب المنبه بن أسد القرشى"۔ (۵۱)

''جیسا کہ ہم نے پہلے (مروج الذہب) میں ذکر کیا ہے کہ ملتان کی حکومت سامہ بن لوٴی بن غالب کی اولاد کے ہاتھ میں ہے۔ یہ بہت بڑی فوج اور ساز وسامان والا شہر ہے اور مسلمانوں کی بڑی سرحدوں میں سے ایک اہم سرحد ہے۔ سرحد ملتان کے اردگرد اس میں شامل ایک لاکھ بیس ہزار بستیاں ہیں جو شمار میں آسکی ہیں۔ اور اسی میں جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے، وہ مشہور بت ہے جو ''مولتان'' کے نام سے معروف ہے۔ جس کی خدمت میں سندھی اور ہندوستانی دور دراز کے علاقوں سے نذر ونیاز کے مال، جواہر، عود اور مختلف قسم کی خوشبوؤں کے ساتھ آتے ہیں اور ہزاروں لوگ اس کا حج کرتے ہیں۔ ملتان والوں کی زیادہ تر آمدنی اس بت کی نذر کی گئی خالص عود کی لکڑی سے ہوتی ہے جس کے ایک اوقیہ کی قیمت سو دینار ہوتی ہے [اس حساب سے اس کا ایک من دو سو دینار کا پڑ جاتا ہے] یہ لکڑی اس قدر نرم ہوتی ہے کہ جب اس پر مہر لگائی جائے تو اس پر شمع کی طرح نقش بن جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی عجیب وغریب چیزیں ہوتی ہیں جو اس بُت کی نذر کی جاتی ہیں۔ جب کفار میں سے کوئی بادشاہ ملتان پر حملہ کرتا اور مسلمان اس کا مقابلہ نہ کر پاتے تو مسلمان انہیں اس بت خانے کو توڑ دینے کی دھمکی دیتے، جس کی وجہ سے کفار کے لشکر واپس چلے جاتے۔ (مسعودی کہتے ہیں کہ) میں ملتان ۳۰۳ھ کے بعد گیا تھا، اس وقت وہاں ابواللہاب المنبہ بن اُسد القرشی بادشاہ تھا''۔

بؤورہ (بھوج رائے) نامی ملتان کا شہر:

"وهنا مدينة يقال لها بؤورة باسم ملوكهم، وقد صارت اليوم فى حيز الا سلام، وهي من أعمال المولتان، ومن هذه المدينة يخرج أحد الا نهار التى اذا اجتمعت كانت نهر (مهران السند) الذي زعم الجاحظ

۵۱- مروج الذهب: ۱/ ۱۸۹۔

أنه من النيل، وزعم غيره أنه من جيجون خراسان" (۵۲)

''یہاں ان کے بادشاہوں کے نام کا ایک شہر بؤ ورہ (یعنی بھوج رائے جو کہ قنوج کے بادشاہوں کا لقب تھا) بھی آباد تھا۔ جو آج کل اسلامی سلطنت کے ماتحت ملتان کے مضافات میں ہے۔ اس شہر سے ایک دریا نکلا ہے۔ جو جب آگے چل کر دوسرے دریاؤں میں مل جاتا ہے تب اُس کا نام ''مہران سندھ'' ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق جاحظ (۵۳) کا خیال ہے کہ یہ دریائے نیل سے نکلا ہے لیکن دوسرے لوگوں کی رائے میں خراسان کے دریائے جیجون سے نکلا ہے''۔

اہل ملتان کو بھوج رائے بادشاہ کے شمالی لشکر سے لڑائی کا خطرہ:-

"فأ ما ملك بؤورة، و هو ملك القنوج...له من الجيوش أربعه على مهابّ الرياح الأربع، كل جيش منها سبعمائة ألف، وقيل: تسعمائه ألف، وقيل: تسعة آلاف الف فيحارب بجيش الشمال صاحب المولتان ومن معه فى تلك الثغور من المسلمين، ويحارب بجيش الجنوب البلهراملك المانكير، وبالجيوش الباقية من يلقاه فى كل وجه من الملوك۔"(۵۴)

''جہاں تک بھوج رائے کا تعلق ہے تو وہ قنوج کا بادشاہ ہے.....راجہ کے چار لشکر چاروں ہواؤں کے رخ پر رہتے ہیں۔ ہر لشکر میں سات لاکھ، اور یہ بھی کہا جاتا ہے نو لاکھ، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نوے لاکھ سپاہی ہیں۔ یہ راجہ شمالی لشکر سے ملتان کے بادشاہ اور اس سرحد پر اس کے دوسرے مسلمان ساتھیوں سے جنگ کرتا ہے۔ جنوبی لشکر سے مہانگیر کے بادشاہ بلہرا (ولبھ رائے) سے جنگ کرتا ہے اور باقی لشکروں سے اُس سمت کے بادشاہوں کا مقابلہ کرتا ہے۔''

۵۲- مروج الذهب: ۱/۱۸۷۔

۵۳- الجاحظ: (۱۶۳ھ/۷۸۰ء-۲۵۵ھ/۸۶۹ء) عمرو بن بحر، أبوعثمان، الجاحظ ادب کے بڑے ائمہ میں سے اور معتزلہ کے فرقہ جاظیہ کے بانی تھے۔ آپکی پیدائش ووفات بصرہ میں ہوئی۔ عمر کے آخری حصے میں فالج ہوگیا۔ کتابوں کا ڈھیر آپ پر گر پڑا تھا جسکی وجہ سے آپکی وفات ہوگئی۔ آپکی تصانیف بے شمار ہیں۔ ان میں سے معروف "البیان و التبیین" اور کتاب "الحیوان" ہیں۔ (الأعلام: ۵/۷۴)

۵۴- مروج الذهب: ۱/۱۸۸۔

دریامہران سندھ:

"أن نهر مهران السند يخرج من أعين مشهورة من أعالي بلاد السند من أرض القنوج من مملكة بؤورة وأرض قشمير والقفندار والطافر حتى ينتهي إلى بلاد المولتان، ومن هناك يسمى مهران الذهب، وتفسير المولتان فرج الذهب، وصاحب مملكة المولتان رجل من قريش من ولد سامة بن لؤي بن غالب، والقوافل منه إلى خراسان متصلة، وكذلك صاحب مملكة المنصورة رجل من قريش من ولد هبار بن الأسود، والملك في هؤ لاءِ وملك صاحب المولتان متوارثان قديماً من صدر الاسلام، ثم ينتهي نهر مهران الى بلاد المنصورة ويصب نحو بلاد الديبل في بحر الهند۔ " (۵۵)

''دریائے سندھ، سندھ کے بالائی علاقوں یعنی بھوج راج کی مملکت قنوج، سرزمین کشمیر، قندھار، دکھن وغیرہ کے مشہور چشموں سے نکلا ہے اور ملتان شہر تک چلا گیا ہے۔ یہاں سے اس کا نام ''مہران الذھب'' پڑ گیا ہے اور ملتان کو ''فرج الذھب'' (یعنی سونے کی کان) کہا جاتا ہے۔ ملتان کی مملکت کا بادشاہ قریش کے ایک آدمی سامہ بن لؤي بن غالب کی اولاد میں سے تھا۔ خراسان جانے والے قافلے یہاں سے گزرتے ہیں۔ اسی طرح مملکت منصورہ کا بادشاہ بھی قریش کے ایک آدمی ہبار بن الأسود (۵۶) کی اولاد میں سے ہوتا تھا۔ منصورہ اور ملتان کے حکمران قدیم اسلامی زمانے سے موروثی طور پر ملتانیوں کے حاکم بنتے چلے آئے ہیں۔ پھر دریائے مہران منصورہ سے گزرتا ہوا دیبل شہر کے قریب بحر ہند میں جا گرتا ہے''۔

۵۵- مروج الذهب: ۱/۱۱۴.

۵۶- هبّار بن الأسود: (...-۶۳۶ء/۱۵ھ کے بعد) ہبار بن الأسود بن المطلب بن أسد ابن عبدالعزی قریش میں سے اور آنحضورؐ کے صحابہ میں سے تھے۔ آپ شاعر تھے۔ عہد جاہلی میں آپکی بہت قدر و منزلت تھی۔ آپ ہی سندھ کے بادشاہ ہباریوں کے جدامجد ہیں، جن سے محمود بن سبکتگین نے مملکت چھینی۔ ہبار عصر جاہلی میں شاعر مغلظات تھے۔ اسلام سے قبل آنحضورؐ کی ہجو بھی کہی۔ پھر آپ نے عام الفتح میں مکہ کے قریب ''الجعرانۃ'' میں اسلام قبول کرلیا۔ (الاصابة في تمييز الصحابة: ۳/۵۹۷-۵۹۸، الأعلام: ۸/۷۰)

مہران سندھ کے متعلق مسعودی ''مروج الذھب'' میں ایک اور جگہ مزید تفصیل کے ساتھ یوں رقمطراز ہیں:

"فاذا اجتاز جميع ماذكرنا من الأ نهار ببلاد فرج بيت الذهب. وهو المولتان.اجتمعت بعد المولتان بثلاثة أيام فيما بين المولتان والمنصورة في الموضع المعروف بدوسات، فإذا انتهى جميع ذلك الى مدينة الروذ من غربيها، وهي من أعمال المنصورة، سمي هنالك مهران، ثم ينقسم قسمين، ويصب كل من القسمين من هذا الماء العظيم المعروف بمهران السند في مدينة شاكرة من أعمال المنصورة في البحر الهندى، وذلك على مقدار يومين من مدينة الديبل"۔(۵۷)

''جب یہ سب دریا جن کا ہم نے ذکر کیا ''فرج بیت الذھب'' (سونے کی کان یعنی ملتان) پہنچ جاتے ہیں تو یہاں سے گزرنے کے بعد ملتان اور منصورہ کے درمیان میں تین دنوں کے فاصلے پر ''دوشاب'' نامی ایک جگہ پر جمع ہوجاتے ہیں۔ پھر ''دوشاب'' کے مغرب میں جب ''روز'' نامی شہر میں پہنچتے ہیں جو کہ منصورہ کے مضافات میں واقع ہے تو یہاں اس کا نام مہران ہوجاتا ہے۔ یہاں یہ دریا دو حصوں میں تقسیم ہوجاتا ہے۔ ہر حصہ اپنی پانی کی اس بڑی مقدار کے ساتھ مہران سندھ کے نام سے ہی معروف ہے۔ شاکرہ شہر کے قریب جو کہ منصورہ کے مضافات میں واقع ہے، بحر ہند میں جا گرتا ہے۔ یہ جگہ دیبل شہر سے دو دن کے فاصلے پر واقع ہے''۔

ملتان سے منصورہ تک کی مسافت:

"والمسافة من المولتان إلى لمنصورة خمسة وسبعون فرسخا سندية على ماذكرنا، والفرسخ ثمانية أميال۔"(۵۸)

''ملتان سے منصورہ تک کی مسافت ۷۵ فرسخ سندھی ہے۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا فرسخ آٹھ میل کا ہوتا ہے''۔

ملتان کے عرب حکمران کی ایک ہندو بادشاہ سے لڑائی:

"والهند تتخذ الفيلة [في بلادها]و تتنتج فى أرضها، ليس فيها وحشية، وانما هي حربية و مستعملة كا ستعمال البقر والابل ...وقد

۵۷- مروج الذهب: ۱/ ۱۹۰۔

۵۸- مروج الذهب: ۱/ ۱۹۰۔

كان رجل بالمولتان من أرض السند يدعى هارون بن موسى مولى الأزد، وكان شاعراً شجاعاً ذا رياسة في قومه ومنعة بأرض السند مما يلي أرض المولتان، وكان في حصن له، فالتقى مع بعض ملوك الهند وقد قدمت الهند أمامها الفيلة، فبرز هارون بن موسى أمام الصف، وقصد لعظيم من الفيلة وقد خبأتحت ثوبه سنوراً، فلما دنا في حملته من الفيل خلّى القط عليه، فولّى الفيل منهزماً لما بصر بذلك الهر، وكان ذلك سبب هزيمة الجيش، وقتل الملك، وغلبة المسلمين، عليهم".(۵۹)

''ہندوستانی[اپنے ملک میں]ہاتھی پالتے ہیں اور یہ پالتو ہاتھی بچے بھی دیتے ہیں۔یہ ہاتھی جنگلی نہیں ہوتے بلکہ سدھائے ہوئے جنگی ہوتے ہیں۔گایوں اور اونٹوں کی طرح انہیں استعمال بھی کیا جاتا ہے۔۔۔سرزمین سندھ کے شہر ملتان میں ہارون بن موسی نامی قبیلہ اَزد کا آزاد کردہ غلام تھا، جو شاعر، بہادر اور اپنی قوم میں صاحب حیثیت آدمی تھا۔وہ اپنے ایک مضبوط قلعہ میں رہتا تھا۔کسی ہندو بادشاہ کے ساتھ اسکی لڑائی ہوئی، ہندو فوج کے آگے ہاتھی تھے۔ ہارون بن موسی اس صف کے سامنے آیا اور ایک بڑے ہاتھی کے پاس پہنچ گیا۔ وہ اپنے کپڑوں میں بلی چھپائے ہوئے تھا۔جب وہ حملے کے لیے ہاتھی کے قریب گیا تو اس پر بلی چھوڑ دی۔ ہاتھی نے جب اس بلی کو دیکھا شکست کھا کر بھاگ کھڑا ہوا، جس کی وجہ سے پوری فوج کو شکست ہوئی۔ بادشاہ مارا گیا اور مسلمانوں نے ان پر غلبہ پا لیا''۔

۵۹- مروج الذهب: ۱/۴۲۷، ۴۲۸-۴۲۹۔

حوالہ جات

۱- ابن تغري، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي (المتوفَّى: ۸۷٤م): "**النجوم الزاهر ة في‌ملوك مصرو القاهرة**" ، دارالكتب، وزارة الثقافة والارشاد القومي، بدون سنة.

۲- ابن حجر، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد على العسقلاني (المتوفَّى: ۸٥٤ھ): "**الاصابة في تمييز الصحابة**" دار الفكر بيروت، سنة: ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸م.

۳- ابن النديم(المتوفَّى:۳۸٥ھ/۹۹٥م): "**الفهرست**"، دارالمعرفة بيروت، لبنان، سنة: ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸م.

٤- جرجي زيدان(المتوفَّى:۱۹۱٤م): "**تأريخ آداب اللغة العربية**"، دارالهلال، مكتبة إسحاقيه جوناماركيت كراتشى، بدون سنة.

٥- الزركلي، خيرا لدين(المتوفَّى:۱۳۹٦ھ/۱۹۷٦م):" **الأعلام**"، دارالعلم للملايين بيروت، الطبعة الخامسة، سنة: مايو ۱۹۸۰م.

٦- شفيق غربال و أصحابه: "**الموسوعة العربية الميسرة**"، دارالشعب، القاهره، الطبعة الثانية،۱۹۷۲م.

۷- عمر رضا كحّاله(المتوفَّى:۱۳۲۳ھ/۱۹۰٥م): "**معجم المؤلفين**"، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، بدون سنة.

۸- الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد(المتوفَّى:۷٦٤ھ): " **فوات الوفيات**"، حققه: محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، مطبعة السعادة بمصر، أغسطس سنة: ۱۹٥۱م.

۹- لويس معلوف : "**المنجد في الأعلام**"، دارا لمشرق، بيروت، لبنان، والمطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة السابعة، سنة: ۱۹۷۸م.

١٠- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، العلامة المؤرخ الجغرافي(المتوفَّى:٣٤٦هـ/٩٥٧م): "**التنبيه والإشراف**" ، المكتبة التاريخية، سنة: ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.

١١- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، العلامة: "**مروج الذهب و معادن الجوهر**" ، دارالأندلس بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

١٢- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي(المتوفَّى:٦٢٦هـ/١٢٢٩م): "**معجم الأدباء**"، دارإحياء التراث العربي بيروت، لبنان، سنة:١٩٢٢م.

فردوس الشہدا قلمی (سرائیکی)
تحقیقی وتنقیدی جائزہ

اجمل مہار ابنِ اکبر*

Abstract:
Syed Ghulam Muhammad Shah resident of village Chanana, near Grote city, Tehsil Khushab, translated a Persian book "Rozat-ul-Shuhda" of Mulana Hussain Vaiz Kashfi of Iran, in Seraiki, in 1230 AH i.e. 1814 AD. This manuscript was copied by Gul Muhammad in 1270 AH. This manuscript is written in such a style which is generally vogue in old Seraiki books. One of the characteristics of this translation is that it is written in form of Marcia and not in form of Masnavi. Narration of lengthy events in poems requires a specific skill. The translator is well versed in this skill. This old manuscript of 363 pages is preserved in Seraiki Research Centre of Bahauddin Zakariya University, Multan.

برصغیر پاک وہند میں اسلامی تاریخ کا باقاعدہ آغاز ۹۲ھ/۷۱۲ء میں محمد بن قاسم کی فتح سندھ وملتان سے ہوتا ہے۔ یہاں تقریباً تین سو سال تک عرب حکومت برقرار رہی۔ اسی دور میں پاکستان کے بعض علاقوں خصوصاً ملتان میں فارسی زبان کے نقوش ابھرنا شروع ہو گئے تھے۔ تیسری صدی ہجری رنویں صدی عیسوی میں خلیفہ عباسی المعتمد (۲۵۶ھ/۸۷۱ء) نے سندھ کا انتظام مشہور ایرانی وطن پرست حکمران یعقوب بن لیث کے حوالے کر دیا تو وادی سندھ میں فارسی زبان کو نشو ونما کا موقع ملا۔

مشہور عرب سیاح بشاری المقدسی ۳۷۵ھ میں ملتان آیا اس کے مطابق ''ملتان میں فارسی زبان عام طور پر سمجھی جاتی ہے۔''(۱)

اپنے تاریخی اور اسلامی محرکات کی بناء پر فارسی زبان اور ادب کے ہمارے خطے اور معاشرے پر گہرے اثرات ہیں۔ جدید تحقیق کے مطابق دنیا میں اس وقت دو ہزار سات سو (۲۷۰۰) زبانیں زندہ ہیں ہر زبان نے معاشرے میں اپنی بقاء کے لئے ترجمہ نگاری کا سہارا لیا ہے۔ زبان کی ترویج اور لسانی ترقی کے لئے یہ لسانی لین دین بہت ضروری ہے۔ اس طرح مذہبی، تہذیبی اور ثقافتی سطح پر خیالات وتصورات کا ادل بدل، علوم وفنون میں معلومات کا تبادلہ اور حکمت و

* ریسرچ سکالر، سرائیکی ریسرچ سنٹر، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

دانش میں اصطلاحات ومحاورات کا استعمال دراصل زبان کے ارتقائی مراحل کے طے کرنے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔

ڈاکٹر گستاولی بان کے مطابق ''یونان کی تصانیف کا علم ان کے عربی ترجمے کے ذریعے دنیائے علم وادب میں پھیلا تھا'' اورنٹیل ازم (Orientalism) اور انڈیالوجی (Indialogy) جیسی عظیم اصطلاحات عربی، فارسی، ترکی اور سنسکرت کی معروف کتب کے تراجم کی بناء پر پیدا ہوئیں۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی میں یورپ کی مشرق سے دلچسپی نے جرمنی میں مشرقی تحریک کو ایک باقاعدہ ادبی رجحان دیا، گوئٹے فارسی شاعری اور غزل کے تراجم سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے عالمی ادب العالیہ (well literrature) کا تصور پیش کر دیا۔ کالی داس کے ڈرامہ شکنتلا کا متعدد یورپی زبانوں میں ترجمہ ہوا۔ دانتے کی طربیہ خداوندی (Divine Comedy) ایک ہسپانوی عرب مصنف کی تصنیف ''کتاب المعراج'' کے لاطینی ترجمے سے متاثر ہوکر لکھی گئی۔ اسطرح چاسر نے الف لیلیٰ سے متاثر ہوکر Can terbury Tales لکھی۔ گلستان کا فرانسیسی میں ترجمہ آدم اولیاءلوس نے ۱۶۵۴ء میں کیا۔

اس طرح مولانا روم کی معروف فارسی مثنوی کا بیشتر زبانوں میں ترجمہ ہوا۔ ۱۶۳۵ء میں اردو میں ملا وجہی کی تصنیف ''سب رس'' منظوم فارسی قصہ ''دستور عشاق'' المعروف قصہ ''حسن ودل'' کا آزاد نثری ترجمہ ہے۔ شمالی ہند میں نثر کی پہلی باقاعدہ تصنیف ''کربل کتھا'' فارسی کی ''روضۃ الشہدا'' از کمال الدین حسین بن علی واعظ کاشفی کا آزاد ترجمہ ہے۔ (۲)

فارسی کی معروف اور مقبول کتاب ''روضۃ الشہدا'' کا جہاں دوسری پاکستانی زبانوں میں ترجمہ ہوا سرائیکی زبان میں بھی اسکا منظوم ترجمہ غلام محمد شاہ نے ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۴ء میں کیا۔ یہ ترجمہ سرائیکی ادب کا قدیم نایاب شاہکار کہلاتا ہے۔

---

i- ایران میں صفوی خاندان کا پہلا بادشاہ ابوالمظفر شاہ اسماعیل اول بہادر خان ۹۰۸ھ/۱۵۰۲ء میں برسرِ اقتدار آیا تھا۔ اسی کے عہد میں ملا حسین واعظ کاشفی (ایرانی) نے اپنی کتاب تصنیف کی۔

ii- واقعہ کربلا ۶۱ھ میں ہوا، روزِ شہادت کے ۸۴۷ سال بعد یہ کتاب تالیف کی گئی۔ لہٰذا سنِ تصنیف یہ ہوا ۶۱+۸۴۷=۹۰۸ھ

iii- ملا حسین وعظ کاشفی نے ۱۵۰۲ء/۹۰۸ ہجری میں یہ کتاب لکھی جبکہ سرائیکی میں اسکا ترجمہ غلام محمد شاہ نے ۱۸۱۴ء ۲ ۔/۱۲۳۰ ہجری میں کیا اس طرح یہ سرائیکی ترجمہ ۳۲۲ سال بعد ہوا۔

تعارفِ کتاب:

ملا حسین واعظ کاشفی (ایرانی) نے بعض انبیاء اور سرورِ کائناتﷺ کے مناقب ومصائب، اہل قریش کے ظلم وستم، شہادت جعفرؓ وحمزہؓ، خاتم المرسلینؐ کی وفات، حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ کی ولادت تا رحلت وشہادت اور فضائل ومصائب آلِ محمد پر فارسی زبان میں ۹۰۸ھ میں ''روضۃ الشہدا'' کے نام سے کتاب تحریر کی یہ کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے۔

سنِ تصنیف از مصنف:

از روزِ شہادت حضرت امام حسین تا تاریخ تالیف ایں کتاب کہ در قریب ہشت صد وچہل وہفت سال است ہرگاہ کہ ماہ محرم نوشدہ رقم تجدید ایں ماتم بر صفحات قلوب اہل اسلام ایں ندا شنیدہ سید انام علیہ السلام کشیدہ واز زبان ہاتف غیبی ومنادی عالم لاریبے بامصیبت دارون اہل بیت ازیں ندا شنیدہ میشود...

اے عزیزاں در غم سبط نبی افغاں کنید
سینہ را از سوزش شاہ کربلا بریاں کنید

ترجمہ:

روز شہادت حضرت امام حسینؓ سے لے کر آج تک تا تاریخ تصنیف کتاب (یعنی روضۃ الشہدا) تقریباً ۸۴۷ سال ہوئے ہیں جب کبھی محرم آتا ہے اہل اسلام کے سینوں کے صفحات پر اس غم کی ندا از سرِ نو رقم ہوتی ہے اور عزاداران اہل بیت کو ہاتف غیبی کی جانب سے یہ ندا آتی ہے کہ: اے عزیز وسبط نبیﷺ کے غم میں رو اور فریاد کرو اپنے سینے کو شاہ کربلا کے سوز سے جلاؤ۔

تعارفِ مترجم غلام محمد شاہ:

سید غلام محمدؒ شاہ بخاری ساکن چانناں نزد گروٹ تحصیل خوشاب نے ۱۲۳۰ھ میں روضۃ الشہدا کا سرائیکی زبان میں منظوم ترجمہ کیا جو مخمس کی صورت میں ہے۔

غلام محمد شاہ اپنے متعلق لکھتے ہیں:

غلام محمد میرا بھی جاں ماپیو نام رکھایا　　لوں لوں شکر پڑھیم لکھ واریں حمد کمایا
یارب بخش ہمیشہ مینوں طوق غلامی والا　　غلاماں وچہ محمدؐ دے میں رہاں ہمیش سمالا

باپ محمد شاہ بخاری نسب بخاری ذاتی　　حافظ حفظ قرآن پڑھن گزرے ڈیھ تے راتی
یا رب بخش استاد مرے نوں جس محمد نامی　　غلام محمد شہر گروٹے کھیڑے عرف مدامی
غلام رسول محمد بیتا عبد رسول دو بھائی　　علم رسول محمد دیوچہ عمر تمام لکھائی
ماپیو تے استادوں مہرباں سبھناں طوق غلامی　　پیش محمد سرور عالم جسدا شان عظامی

سنِ تصنیف کا حال:

مبارک وچ رجب مہینے قصہ تمام بنایا　　تریھ سالاں تے باراں صدیاں ہجری سن لکھایا
چاننا شھر گروٹے نیڑے وسدے کھوکھر سارے　　یارب کرتوں فضل انہاں تے کشتی ظلم بچارے
فردوس الشہدا بنائی شاہ غلام نمانیں　　احمد دین[i] کتابت کیتی وچ تحریر آسانے

یہ کتاب ۱۸۱ اوراق پر مشتمل ہے اور رسم الخط عربی ہے جس میں ٹ-ڈ-ڑ-گ-گھ وغیرہ کو ت-د-ر-ک-کھ سے لکھا گیا ہے۔قدیم سرائیکی کے تمام مصرعے اسی رسم الخط میں لکھے ہوئے ملتے ہیں مثلاً پٹنا کو پتنا، پڑھ کو پہر، ڈوہیں کو دوہیں لکھا گیا ہے۔اس ترجمے کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ مخمس مرثیے کی شکل میں ہے طویل بحر میں لکھی گئی یہ نظم مثنوی کی شکل میں نہیں۔اس سے شاعر کی قادر کلامی کا اظہار ہوتا ہے وسیع طویل واقعات کو مسلسل نظم میں ڈھالنا مشکل کام ہے ایسی نظم کے لئے محنت اور یکسوئی کی ضرورت ہوتی ہے اور مترجم اس میں نہایت درجے کامیاب ہوا ہے۔بعض مقامات پر سماجی مسائل کا ذکر بھی ملتا ہے امام حسنؓ کی ولادت کے بیان میں مولود کے کان میں اذان کہنا، مبارک بادی، ساتویں روز عقیقے کی رسم ادا کرنا اور قربانی کا ذکر، شادی بیاہ کے مسائل، تاریخی حالات و واقعات اور جذباتی رویوں کا بھرپور اظہار ملتا ہے۔

---

i- ۱۲۳۰ھ میں غلام محمد شاہ نے اپنی یہ کتاب لکھی اور احمد دین کاتب نے اس کی کتابت کی

ii- غلام محمد شاہ نے اپنی یہ کتاب ۱۲۳۰ھ میں مکمل کی جبکہ اردو مرثیے میں رزمیہ مرثیہ گوئی کا دور شروع نہیں ہوا تھا وہ گدا، سکندر پنجابی، حیدری اور میر تقی میر کے ہم عصر تھے۔

iii- کتاب میں کہیں 'آکھیا' کی بجائے 'کہیا'، 'توں' کی جگہ 'تُنہ' اور کہیں، 'اونکوں' کی جگہ 'اس نوں' استعمال کیا گیا ہے یہ الفاظ منکیرہ، کلورکوٹ اور میانوالی کے رہنے والے بولتے ہیں۔

iv- اصل کتاب فارسی کے دس ابواب پر مشتمل ہے۔غلام محمد شاہ نے پہلے پانچ ابواب چھوڑ دیئے ہیں جبکہ باقی پانچ کا سرائیکی میں منظوم ترجمہ کیا ہے۔

ترجمے کا فن:

بابائے اردو مولوی عبدالحق نے اپنی ڈکشنری میں Transliteration کا مطلب ''انتقال الفاظ'' لکھا ہے اور Websters new international ڈکشنری میں اسکا مفہوم ان الفاظ میں وضع کیا گیا ہے کہ ''کسی زبان کا تلفظ اپنے صحیح معنوں میں دوسری زبان کے حروف تہجی کے ذریعے ادا کرنا'' یعنی انتقال الفاظ کے عمل میں حروف کی صوتی اقدار کا برقرار رکھنا ضروری ہے۔ اکسفورڈ انگلش اردو ڈکشنری میں بھی Transliteration کا مطلب یہی بیان کیا گیا ہے کہ ''کسی ایک زبان کے الفاظ یا حروف کو کسی دوسری زبان کے الفاظ یا حروف میں منتقل کرتے ہوئے زبان کے صوتی آہنگ کو قائم رکھا جائے'' (۳)

انگریزی لفظ ٹرانسلیشن (Transliteration) مغرب کی جدید زبانوں میں لاطینی سے آیا ہے اور اسکے لغوی معنی ہیں ''پار لے جانا'' یہ مفہوم نقل مکانی سے نقل معانی تک پھیلا ہوا ہے اسطرح اردو اور فارسی میں ترجمے کا لفظ جس کا اشتقاقی رابطہ ترجمان اور مترجم دونوں سے ہے، عربی زبان سے آیا ہے۔ اہلِ لغت اس کے کم سے کم چار معنی درج کرتے ہیں ایک سے دوسری زبان میں نقل کلام، تفسیر وتعبیر، دیباچہ اور کسی شخص کا بیان احوال یا تذکرہ شخصی۔ (۴)

ترجمہ ایک فن ہے اور جملہ فنون کی طرح اس فن میں بھی کمال اور بے کمالی کے ہزاروں مدارج موجود ہیں ترجمے کے لئے ضروری ہے کہ متن کی زبان اور اپنی زبان دونوں آنی چاہیں۔ اُس موضوع کے لئے بھی طبعی مناسبت درکار ہے جو متن میں موجود ہے۔ مصنف سے بھی کوئی نہ کوئی مماثلت لازمی ہے اور اس صنفِ ادب یا شاخِ علم سے بھی جس سے متن پیوست ہے مترجم کو پیوستگی حاصل ہو، تب ترجمہ عام سرسری معیار سے اوپر اٹھ سکے گا۔

فردوس الشہدا میں مترجم کو فارسی زبان پر دسترس حاصل ہے اسکے ساتھ ساتھ اہلِ بیت اور واقعہ کربلا سے تمام مسلمانوں کو مذہبی عقیدت اور روحانی وابستگی حاصل ہے یقیناً یہ رویہ مترجم کو مصنف سے جذباتی اور نفسیاتی مماثلت پیدا کرنے میں مدد دیتا ہے۔ روضۃ الشہدا اور فردوس الشہدا میں مولف اور مترجم کے مذہبی، روحانی اور جذباتی مزاج میں ہم آہنگی موجود ہے اور مترجم کی مصنف سے نفسیاتی وابستگی بھی۔ مترجم کے لئے جغرافیائی اور سماجی ماحول مختلف سہی مگر اسلامی، تہذیبی، ثقافتی اور نفسیاتی مماثلت اور فارسی زبان سے آشنائی نے مترجم کے فنی معیار کو بہت بلند کر دیا ہے۔

فنی محاسن:

ماہرین فن نے شاعری کا مفہوم و معنی متعین کرنے کے لئے جو تشریحات وتفصیلات لکھی ہیں اس کا ماحاصل یہ ہے کہ شاعری ایک دردمند دل کی صدا ہے۔لطیف احساسات، جذبات اور خیالات کی روح ہے جو موزوں و مناسب الفاظ کا جامہ پہن کر پرواز حاصل کر لیتی ہے شاعری میں حادثات و واقعات کا جذبات پر اثر انداز ہونا محسوسات کی عکاسی کرنا، تخیلات، فصیح و بلیغ کلمات وفقرات کے ذریعے ان تمام کو قوتِ پرواز بخشنا شاعری کے اجزائے ترکیبی میں شامل ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب کسی لطیف طبع شاعر کو کوئی واقعے یا حادثے کا اثر دل پر ہوتا ہے تو وہ اس اثر کو ایک ایسے نرالے اور اچھوتے انداز والفاظ میں پیش کرتا ہے کہ واقعہ کی اہمیت وندرت اصل واقعہ سے ہزار گنا بڑھ جاتی ہے ان اشعار کو پڑھنے والا متاثر ہو کر اس واقعہ کو بڑے تعجب وتحیر کے ساتھ بہت اہم سمجھنے لگتا ہے اور اس اندازِ بیاں کو واقع نگاری کہتے ہیں فردوس الشہدا میں واقع نگاری کی بہت سی سحر آفریں و پرکشش مثالیں موجود ہیں۔

روایت انس مالک کولوں خاص العین　　مرض الموت حیاتی داجا سرور ساتھ لڈیندے ہن
زہرہ خاتون پکڑ لیائی ہتھ فرزندانِ حسن حسین　　آکھلوتی پیو دے اگے آکھیں سن سید کونین
ایہ خاص ڈوہیں فرزند تساڈے ورثہ ڈیہ کجہ سائیدا

مرفوع رفاعی پتر عزیزے وچ روایت لکھیا ہے　　آکھے ڈٹھم حسن ولی کوں حضرت مونڈھے چایا ہے
موڈے اُتے چا فرزنداں آپ نبیؐ فرمایا ہے　　اللّٰھمَ اِنِّی اُحبُّہُ وَ حِبّہ شان بلند ودھایا ہے
آپ حبیب محبت کیتی قدر کی خدائیدا

مرقع نگاری:

جذبات نگاری کے ساتھ ساتھ مرقع نگاری دو آتشہ کا کام دیتی ہے اس سے قصے کی جاذبیت اور جذباتیت میں غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے ماحول کی تصویر کشی ہو یا کرداروں کی حرکات وسکنات کے مرقع وسراپا کی باتیں ہوں یا بہادری وشجاعت اور جانثاری کے نقشے یہ سب جذبات میں شدت اور تاثر پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔

ول چڑھ کے سرور ممبر اُتے خطبہ خوب پڑھایا ھے　　وعظ نصیحت لوکاں نوں بہہ نال فصیح سنایا ھے
مینوں ڈسو یار تمامی کینوں رب ودھایا ھے　　حسب ونسب وچ کیہڑے کامل دل تساڈے بھایا ھے
سخن بلیٰ اصحاباں کیتا اگلی خبر نہ آئیدا

سنیا حاکم شام و دمشقی شاہ علی سدھانا ھے ستر ہزار سوار پیادہ گھن کوفے تے دھانا ھے
خبر پئی آ کوفے اندر جتھاں حسن ٹکانہ ھے چہل ہزار جو بیعت حسین مرد قوی سیاناں ھے
عبدالرحمان بریر اُوتے اِکھٹھ ہویا بادشاہیدا

کردار نگاری:

شاعر جس سماج میں رہتا ہے اسی ماحول کو اپنی شاعری کا حصہ بناتا ہے یہی فن اس کی شاعرانہ لطافت کا حسین اظہار ہے جس کے ذریعے وہ اپنے ثقافتی ماحول کو نمایاں کر رہا ہوتا ہے یہ اندازِ بیاں فطری ہے۔

بے پرواہی رب دی کولوں پیر پیغمبر ہٹ گئے اماں ہوا آدم جہے پھل بہشتوں ترٹ پئے
ہئے یعقوب تے یوسف جہے درد وچھوڑوں کُٹ گئے من رضا الہ ذکریا سر کلوتراں کُٹ پئے
دم مارن دی جا نہ اُتھے قدر نہ کل ولائیدا
بے پرواہی ڈیکھ رب دی کنیا عرش الہیدا

جذبات نگاری:

شاعر نے انسانی جذبات کی بھرپور عکاسی اور نقاشی کی ہے جس سے انس ومحبت، عشق و وارفتگی، نفرت و حقارت، رنج والم غرض کوئی بھی جذبہ ہو اس نظم میں جذبات نگاری کا بھرپور اظہار سرائیکی زبان میں بھی اسی طرح قائم ہے جس طرح منظوم کیا گیا ہے۔

آیا وچ حسین تنبو دے روندیا تب ملایا ھے
کل مستوراں بھیناں دھیاں حسین اُتھے گل لایا ھے
درد فراق انہاندے بھی چازمین اسمان کنبایا ھے

زین العابدین سڈا کے شاہ سینے چا لایا ھے
رووے درد فراق اُسینوں چم پیار ڈوایا ھے
آب وصال تیریدا میرا دلدا ڈھاڈہ بُھجایا ھے

منظر نگاری:

شاعر نے ماحول کی بھرپور منظر نگاری کی ہے مترجم نے انہی لفظوں میں سماجی، ثقافتی، تہذیبی بلکہ مکمل تاریخی

حقیقت کا رنگ بھر دیا ہے۔

اسے حال قضیے اندر سجھ اُدھر چڑ آیا ھے　　آئی اپر چھال حسن کوں اگے تھال رکھایا ھے
ہک سو ستر ٹوٹا باہر ہو کلیجہ آیا ھے　　درد عذاب حسن دے واتھڑتھل مدینے آیا ھے
زمین آسمان تے پربت تھڑکن جل تھل دھول کنبائیدا

جُزئیات نگاری:

شاعر نے جزئیات نگاری میں اپنی علمیت، فضیلت، مشاہدے اور تجربے کے جوہر بکھیرے ہیں۔ سورج، چاند، زمین، دریا، رات، دن، آگ، پانی، روشنی، اندھیرا جزئیات نگاری کی عمدہ مثال ہیں۔

جاں ڈینہ چڑیا ساعت پچھے زردی رنگ ڈکھایا ھے　　وانگ بدر منہ چمکے ہسناں انت حساب نہ پایا ھے
سبزی نور ویٹے منہ اوتے خوب لقا سواہا ھے

مترجم کے اظہار لفظی کی عمدہ مثال تشبیہ اور استعارے سے انداز بیاں میں خوبصورتی پیدا ہوگئی ہے

گھوڑا تے شمشیری چنگی پرانت شمار نہ پایا ھے　　ڈھال عجائب حمزہ والی وہ وہ جو رنگ لایا ھے
رات اندھاری وانگوں نیں تاریاں چمک ڈکھایا ھے　　وانگ اسمان میدان اندر چن بدر حسینؓ چڑھایا ھے
جڈاں معجون ماکھی دے اندر زہر حسن بہہ کھائی ھے　　کھاون نال شتاب حسن نوں رات غضب دی آئی ھے
درد شکم تھیں بیخود ہویا حشر قیامت پائی ھے　　نال شتابی گیا وچ روضے جاں رب رات دھمائی ھے
ونج لیٹا قبر نانے دی تے گہن وت پیٹ ملائیدا

زباندانی:

سرائیکی قدیم زبان ہے اور اس کے ادب میں بھرپور قوت بیاں اور طاقتِ اظہار موجود ہے سرائیکی کا دوسری زبان سے رشتہ تراجم کی صورت میں جوڑا جا سکتا ہے۔ ہر زبان اور ادب میں ابتدائی کام مذہب کے عنوان سے ہوتا رہا ہے۔ سرائیکی کے ابتدائی ادبی نمونے بھی مذہبی قسم کے ہیں کیونکہ اس میں اسلامی، دینی، روحانی اور جذباتی وابستگی کا اظہار ملتا ہے۔ سرائیکی بھی غیر زبان کا اپنی زبان میں اظہار کرنے کی بھرپور صلاحیت رکھتی ہے فردوس الشہدا میں مترجم کو زبان پر مکمل عبور حاصل ہے۔

فکر صفائی کل عبادۃ ذاتی فکر نخواہیدا　　فکر وں ذات معلےٰ دیوچ دانشمند سچاھیدا

بے پرواہی ڈیکھ رب دی کنبیا عرش الہیدا

شاعر کے اظہار لفظی کی عمدہ مثال:

فردوس الشہدا بنائی شاہ غلام نمانے — احمد دیں کتابت کیتی وچ تحریر اسانے
ہک تقریرے بیا تحریرے کر کے وزن بنائے — کنڈے اتے تول برابر موتی سلک جڑائے
جے تینوں اعتبار نہ آوی عقلوں وزن وچ تولیں — تولے باجھوں لاف درونغے ایویں جھوٹ نہ بولیں
تکڑی حرف کلام عرب دے وزن میزاں بنایا — حرف حرف دے نال برابر کر کے وزن لکھایا
جیکر تیتھوں بیت نہ کھلے تولید ا ہو قائل — مستفیلن مستفیعلن مستفیعلن فاعلن

حواشی

۱- یہ قلمی نسخہ دورانِ تحقیق جناب قاسم قریشی (بھکر) کی لائبریری سے بطور عطیہ سرائیکی ریسرچ سنٹر کو ملا۔ یہ ضخیم مخطوطہ قدیم کھدری (موٹے) کاغذ پر ہے۔ کاغذ پرانا اور پیلا ہو گیا ہے شروع کے اور کچھ آخر کے صفحات دیمک خوردہ ہیں۔ کالی روشنائی ہے اور قلم سے خوبصورت خط میں تحریر شدہ ہے۔ تحریر بآسانی پڑھی جا سکتی ہے، مگر رسم الخط پرانا ہے۔ حاصل شدہ نسخے کے صفحات کی تعداد ۳۶۳ ہے ہر صفحہ پر تحریر کی بارہ (۱۲) سطور ہیں۔ مخطوطہ مکمل اور مجلد ہے۔

۲- مخطوطے کے آخر میں درج تحریر اور دستخط کے مطابق گل محمد ولد محمد چراغ دین نے یہ مخطوطہ ۱۸۵۳ء/۱۲۷۰ہجری میں نقل کیا جبکہ غلام محمد شاہ نے ۱۸۱۴ء/۱۲۳۰ہجری میں روضۃ الشہدا کا فردوس الشہدا کے عنوان سے ترجمہ کیا۔ گویا گل محمد نے چالیس سال بعد اسے نقل کیا۔ غلام محمد شاہ کے ترجمے کا اصل مخطوطہ کہیں بھی دستیاب نہیں ہو سکا اور نہ یہ چھپ سکا ہے۔ اس لئے اس قلمی نسخے کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے

۳- غلام محمد شاہ نے اپنی اس تصنیف کو ''ہندوی'' زبان کا نام دیا ہے۔ قدیم زمانے میں ملتانی زبان موجودہ سرائیکی کو ہندوی کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

روضتہ الشہدا نو ہندوی کر منظوم بنایا
حال احوال امام شہیداں اسوچ درج کرایا

۴- تاریخ کی قدیم کتابوں اور سیاحوں کے سفرناموں سے پتہ چلتا ہے کہ وادی سندھ میں مقامی بولی کے ساتھ ساتھ عربی اور پھر فارسی (ویلمیوں کے عروج کے زمانے میں) بول چال کی زبان بن گئی تھی اور عوام بڑی فراخ دلی سے غیر ملکی زبان کو اپنا رہے تھے۔ شاعری دونوں زبانوں میں ہوتی تھی۔ اسلامی عقائد سے متعلق نظموں اور رسالوں کا بہت سا حوالہ سرائیکی ادب میں ملتا ہے۔

ڈاکٹر مہر عبدالحق کے مطابق عبدالکریم جھنگوی کی ۱۰۸۶ ہجری میں کی تصنیف ''نجات المومنین'' کی زبان پرانی ملتانی ہے جسے پہلے ہندوی کا نام دیا جاتا تھا۔

فرض مسائل دین دے ہندوی کر تعلیم
کارن مرداں امیاں جوڑے عبدالکریم۵

۵- برصغیر وچ شروع کنوں مسلماناں کوں عربی تے فارسی کتاباں سرائیکی ترجمے کر تے پڑھائے تے سمجھائے ویندے رہن ایہہ کتاباں اتے رسالے ہوندے ہن۔ اوں وقت دے سرائیکی، مذہبی ادب دے ڈیوے ہن جنھاں دی روشنی اساں توڑی پُجی ہئی۔ انہاں کوں اساں قدیم سرائیکی دے ابتدائی نمونے آکھسوں ۶

۶- ڈاکٹر سجاد حیدر پرویز فارسی سے سرائیکی تراجم میں لکھتے ہیں، ڈاکٹر مہر عبدالحق کے مطابق مولوی خدا بخش (سوکڑ تحصیل تونسہ) نے ۸۷۹ ہجری میں ''نصابِ ضروری'' جو فارسی سے سرائیکی لغت ہے، پہلا ترجمہ قرار دیا ہے۔ ۷

۷- دلشاد کلانچوی کے مطابق سرائیکی زبان میں فارسی کتابوں کے ترجمے میں سب سے پہلے ''آمدن نامہ'' ہے جس کو مولوی رحیم بخش ۱۳۳۷ھ بمطابق ۱۹۱۹ء میں ترجمہ کیا ہے۔ ۸

۸- i. ڈاکٹر شہباز ملک کی پنجابی کتابیات کے مطابق: رکن الدین، روضۃ الشہدا، لاہور، منشی اللہ بخش، خادم مالک اخبار پنجاب، ۱۹۰۵، ۱۶۴ص (نظم، کربلا نامہ، مثنوی، عنوان فارسی) ترجمہ روضۃ الشہدا، آزاد تصنیف ۱۱۳۶ھ حضرت محمدؐ کی رحلت سے شہادت امام حسینؓ تک ۹

ii. حسین واعظ، روضۃ الشہدا، ترجمہ اللہ بخش خادم، لاہور، بوٹے خان، ۱۹۰۵ء، ۱۶۴ص (نظم، کربلا نامہ، مرثیہ، تاریخ [۱۱ال]) ۱۰

حوالہ جات

۱- تاریخ سندھ، ابوظفر ندوی، مطبع معارف اعظم گڑھ (انڈیا) طبع اول، ص:۲۴۴

۲- غلام عباس ماہو (مترجم) بوستان سعدی، اردو ترجمہ، مکتبہ دانیال لاہور، ۲۰۰۱ (دیباچہ)

۳- فرخندہ لودھی، اردو اور فارسی میں نقل حرفی (باب اول)، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، ۱۹۸۶ء، ص:۹

۴- اعجاز راہی، اردو زبان میں ترجمے کے مسائل، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، ۱۹۸۶ء، ص:۳۳

۵- ڈاکٹر مہر عبدالحق، ملتانی زبان اور اس کا اردو سے تعلق، اردو اکادمی، بہاولپور، ۱۹۶۷ء، ص:۳۲۱-۳۲۲

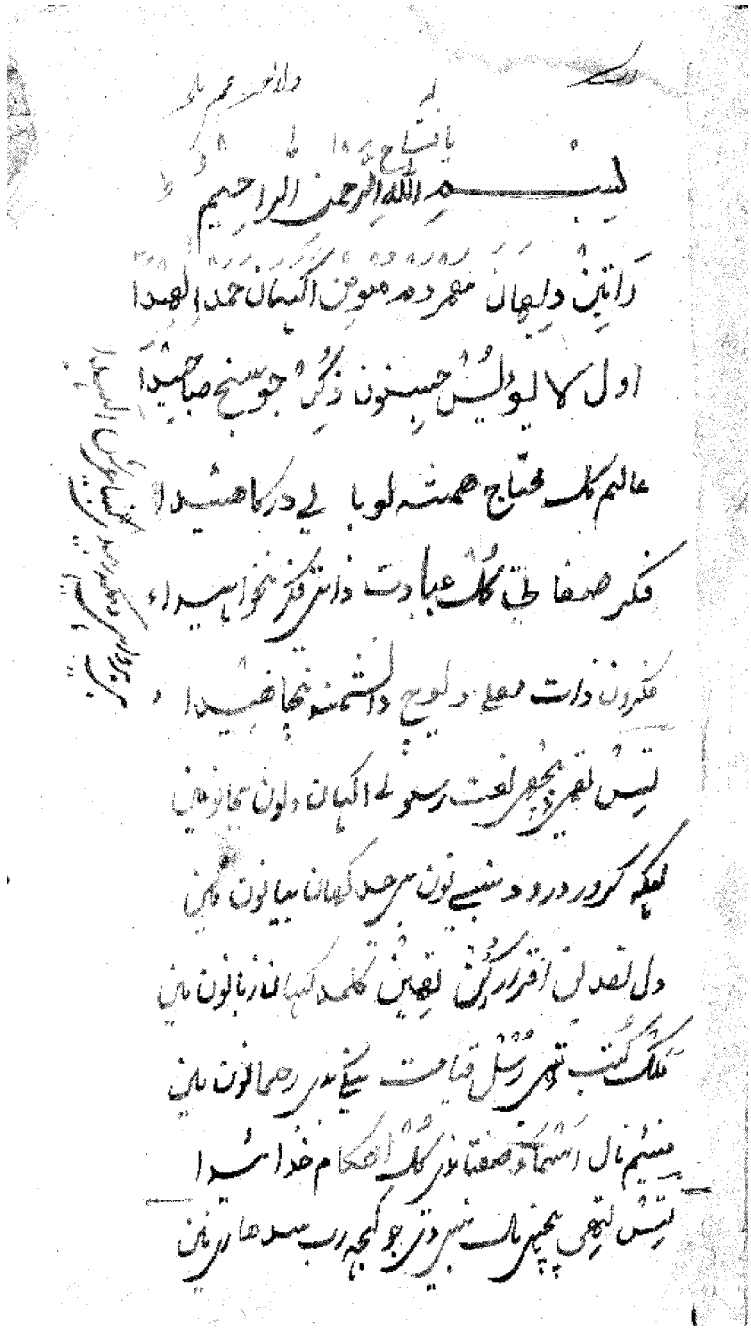
۶- دلشاد کلانچوی، سرائیکی زبان تے ادب، سرائیکی ادبی مجلس، بہاولپور، ۱۹۸۷ء، ص:۱۵۶-۱۵۷

۷- ڈاکٹر سجاد حیدر پرویز، سرائیکی زبان وادب کی مختصر تاریخ (بعنوان تراجم)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۱ء، ص:۳۴۴

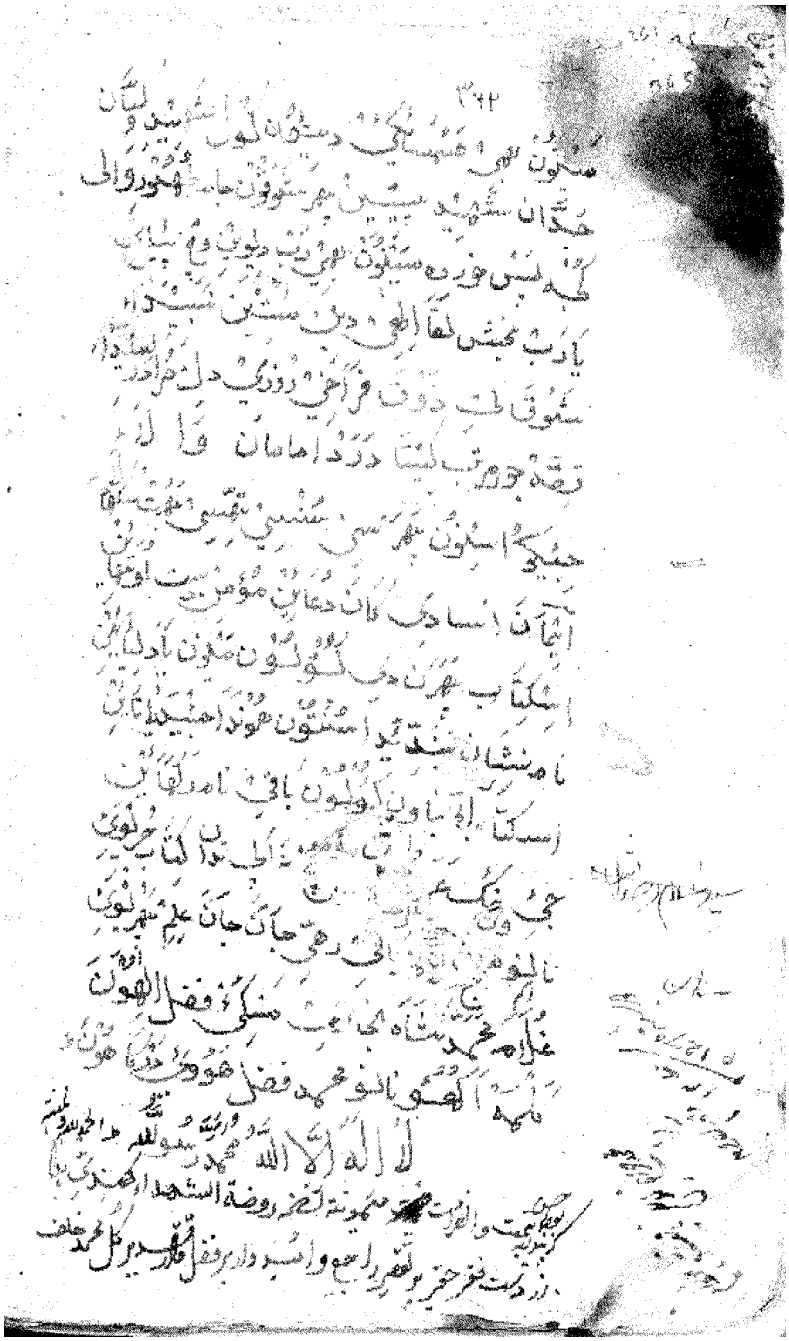
۸- دلشاد کلانچوی، سرائیکی زبان تے ادب (بعنوان سرائیکی زبان وچ تراجم)، سرائیکی ادبی مجلس، بہاولپور، ۱۹۸۷ء، ص:۲۳۷

۹- ڈاکٹر شہباز ملک، پنجابی کتابیات، سیریل نمبر ۲۸۱۸، جلد اول، اکادمی ادبیات، اسلام آباد، ۱۹۹۱ء، ص:۱۶۲

۱۰- ڈاکٹر شہباز ملک، پنجابی کتابیات، سیریل نمبر ۱۹۷۷، جلد اول، ص:۱۱۶



قلمی نسخے کا پہلا صفحہ



قلمی نسخے کا آخری صفحہ