فہرست مطالب

اردو مقالات

سید سبطِ حسن! نظریے اور ادب کی آمیزش/ حماد رسول، ڈاکٹر قاضی عابد ۵

کشف المحجوب میں مقامِ رضا/ ڈاکٹر افتخار احمد خان، ڈاکٹر غلام اکبر ۱۹

اُردو زبان کا فرانسیسی شاعر..... جارج فانتوم صاحبؔ/عبدالسعید ۲۹

کلام ہاشم شاہ کے اُردو تراجم/ ڈاکٹر ثمن زاہد ۳۵

فارسی مقالات

ترسیم تصوف و عرفان در آئینه تاریخ / ڈاکٹر محمد شریف ۵۳

حس آمیزی در شعر فارسی اقبال / ڈاکٹر محمد ناصر، محمد فرید ۶۷

تشخیص در غزلیات منیر لاهوری / ڈاکٹر سید محمد فرید، سائرہ عبدالقدوس ۷۹

تصویر های تشخیص در شعرِ کلیم کاشانی/ ڈاکٹر شاہدہ عالم ۸۷

عربی مقالہ

الفقه اسلامی تطوره وميزاته/ ڈاکٹر قمر علی زیدی، یاسر محمود ۹۵

الاسراء والمعراج للنّبى الكريم ﷺ في الشّعر العربى والأردى/ ڈاکٹر سلیم اسماعیل ۱۰۹

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36, Sr.No.101, 2015, pp 05 - 18

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۶، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۵ء، شمارہ ۱۰۱

سید سبطِ حسن! نظریے اور ادب کی آمیزش

حماد رسول☆ ڈاکٹر قاضی عابد☆☆

Abstract:

Sibt-e-Hassan in most of his writings makes a synthesis of ideology and literary materialism. This article intends to trace this synthesis in his writing overall. Sibt-e-Hassan started his literary carrier by writings on the literary worth of old civilization specially the translation and introduction of the story of "Gilgamish" which is considered to be the very first story in the world like wise his other writings Naveed-e-Fikr, Pakistan main tehzeeb ka irtiqa, Sukhan dar Sukhan, Mosa sey Marx tak, Afkar-e-Taza, Pakistan key tehzeebi-o-siaysi masail, Shehr-e-Nigaran, The battle of Ideas, Marx aur Mashriq, Mugani-e-Atish Nafs: Sajjad Zaheer, Adab aur Roshan Khiali, Mazi kay mizar and Inqalab-e-Iran have been analyzed in the context. This article concludes the Sibt-e-Hassan was a writer who successfully made a synthesis of ideology by literature.

سید سبطِ حسن کا شمار ہمارے ملک کی ان چند نابغہ ہستیوں میں ہوتا ہے جنہوں نے صحافت، سیاست، ادب، تاریخ اور سماجی علوم کے ذیل میں نہایت گرانقدر خدمات سرانجام دیں۔ جنہیں کسی طور بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ سبطِ حسن اس عقلی ہیجان کے وارث تھے جس کا آغاز قندورسے، کبانے، دیدرو، ہولباخ، والٹیئر اور ماں تسکو سے ہوتا ہے مسلم تاریخ میں اس کا آغاز واصل بن العطاء (معتزلہ)، مصر میں محمد عبدہ، ترکی میں نامق کمال اور شام میں امیر شکیب ارسلان اور برصغیر پاک و ہند میں سر سید احمد خان کا نام ہمارے سامنے آتا ہے۔ روشن خیالی اور عقلیت پسندی کی اس روایت کو آگے بڑھانے میں سبطِ حسن کا ایک خاص کردار ہے۔ ترقی پسندی، روشن خیالی اور مارکسی فکر ان کی ذات کا حصہ تھی۔ ادب زندگی کا عکاس

☆ پی ایچ ڈی سکالر، شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

☆☆ استاد شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

وترجمان ہوتا ہے اور ترقی پسند تحریک کے زیر اثر شعراء اور ادباء نے نہایت گرانقدر ادب تخلیق کیا مگر کسی بھی فکری تحریک اور رجحان کو صرف تخلیقی ادب تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔اس کی دوسری اور بھرپور جہت فکری تحرک کی ہوتی ہے۔کوئی بھی زندہ اور ہمہ گیر تحریک جو اپنے عصر کا گہرا شعور رکھتی ہے۔تہذیبی مسائل کو بھی زیر بحث لے کر آتی ہے جس میں تاریخ، فلسفہ، الٰہیات، سماجیات اور دیگر جملہ علوم وفنون شامل ہیں۔

سبطِ حسن نے نہایت نامساعد حالات میں مسائل زندگی کو اپنی گفتگو اور مطالعہ کا موضوع بنایا اور ان مسائل زیست کی تفہیم وتعبیر کیلئے عقلیت پسندی اور سائنسی طرزِ فکر کو اختیار کیا۔ سبطِ حسن ایک کمٹیڈ مارکسسٹ تھے اور یہی وابستگی اور کمٹمنٹ تھی کہ انہوں نے تاریخ، تہذیب، عقائد، ادب، افکار ونظریات اور سماج کے مطالعہ کیلئے مارکسی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔ سبطِ حسن کی شخصیت کے کئی پہلو ہیں جن میں صحافت، سیاست، ادیب، مورخ، ماہرِ سماجیات و بشریات شامل ہیں اور ان میں سے ہر جہت میں سبطِ حسن نے نمایاں کام کیا ہے جو کہ ایک مثال کی حیثیت رکھتا ہے۔

سبطِ حسن کی خدمات کی کئی جہات ہیں اور ان میں ہر ایک جہت اپنی جگہ ایک مکمل باب کی حیثیت رکھتی ہے لیکن ہم انہیں تین بنیادی جہات میں تقسیم کرتے ہوئے ان کی شخصیت اور خدمات کا جائزہ لیں گے ان کی خدمات کی پہلی جہت بطور سیاسی کارکن کے ہمارے سامنے آتی ہے۔اپنی اس حیثیت میں سبطِ حسن نے قیام پاکستان سے قبل اور اس کے بعد بھی انقلابی عناصر کے شانہ بشانہ بےلوث کام کیا۔ مارکسی فکر سے وابستگی اور مارکسی نصب العین سبطِ حسن کیلئے زندگی کا نمایاں مقصد تھا۔ سبطِ حسن نے پوری زندگی انسانیت کی فلاح کیلئے کام کرتے ہوئے بسر کی۔انڈین کمیونسٹ پارٹی کے کارکن کی حیثیت سے ہر محاظ پر سبطِ حسن برسرِ پیکار دکھائی دیتے ہیں۔ قیام پاکستان سے قبل یہی لوگ تھے جو کہ رائے عامہ کو پاکستان کے حق میں ہموار کرنے کیلئے فکری سطح پر کام کر رہے تھے اور ذہن سازی کیلئے ایسا لٹریچر شائع کر کے تقسیم کر رہے تھے جس سے منزل کا حصول آسان ہو سکے۔ان کاموں کو سرانجام دینے کیلئے کارکن کتنے جوکھم اٹھا رہے تھے اس کا اندازہ باہر سے لگانا مشکل ہے۔پارٹی کے جلسوں میں پارٹی ارکان اور رہنما ہندوؤں کے علاقوں میں جا جا کر مسلمانوں کے حق میں اور اُن کے حق خودارادیت کے حوالہ سے رائے عامہ کو ہموار کیا کرتے تھے۔ان میں موہن کمار منگلم، این کے کرشنن اور بی ٹی رام وغیرہ ان جلسوں میں پاکستان کے حق میں تقاریر کیا کرتے تھے۔

''صاحب پارٹی کے باقاعدہ جلسے ہوا کرتے تھے مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ان جلسوں میں موہن کمار منگلم، این کے کرشنن، بی ٹی رام وغیرہ تقریریں کیا کرتے تھے پاکستان کی حمایت میں ہندوؤں کے

علاقوں میں ہندوؤں کو سمجھایا کرتے تھے کہ مسلمانوں کے حق خودارادیت کے کیا معنی ہیں اور مسلم لیگ کی تاریخ کیا ہے۔ یہ کام کرتے تھے کمیونسٹ پارٹی کے رہنما اور کارکن۔اس کا صلہ کیا ملا؟ یہ کہ جب پاکستان میں ہم نے ''انقلاب چین زندہ باد'' کے عنوان سے پہلا پمفلٹ چھاپا، ویسے تو مجھے کہتے ہوئے شرم آتی ہے تو خیر یہ سولہ صفحات کا پمفلٹ میں نے لکھا تھا جب چین کی سرخ فوجیں آگے بڑھ رہی تھیں تو جناب اس پر پابندی لگادی گئی عجیب بات ہے نا کہ جس چین کے ساتھ آج ہمارے حکمران دوستی کے گیت گاتے نہیں تھکتے ۱۹۴۸ء میں اس کی حمایت میں لکھے جانے والے پمفلٹ پر جس میں پاکستان کا ذکر تک نہیں تھا، پابندی لگادی گئی تھی''۔[۱]

یہ سبطِ حسن اور ان کے ساتھی ہی تھے جنہوں نے سب سے پہلے پاکستان کے حق میں کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا کے پلیٹ فارم سے قرارداد منظور کی تھی اور مسلم لیگ کو ترقی پسند قومی جماعت قرار دیا گیا۔ اس قرارداد کو منظور کروانے میں سید سجاد ظہیر کے علاوہ سبط حسن نے نمایاں کردار ادا کیا تھا اور یہ سب ایک ایسے کٹھن مرحلہ میں ہورہا تھا جب پاکستان کی تحریک کا ساتھ دینے والا کوئی نہ تھا۔ پارٹی نے اپنے اخبارات میں نہایت اصولی مؤقف کے ساتھ پاکستان کے حق میں لکھا کہ ایسی توفیق مسلم لیگ کے رہنماؤں کو نہ ہوئی تھی۔بعض رہنما تو حق خودارادیت کے مفہوم سے بھی واقف نہ تھے۔ پارٹی کے کارکن اخبار بیچنے کیلئے جاتے تھے تو انہیں پیٹا جاتا تھا اور وہ بھی اس بری طرح کہ وہ لہولہان ہوکر واپس آتے تھے ان کا قصور یہ تھا کہ وہ پاکستان کے حق میں بات کرتے تھے۔لیکن جواب میں جو رویہ پارٹی اور پارٹی کارکنان کے ساتھ رکھا گیا وہ نہایت شرمناک ہے قیام پاکستان کے فوری بعد ہی اس پارٹی پر یعنی کمیونسٹوں پر تشدد کا آغاز کردیا گیا اور سجاد ظہیر کو پاکستان نہ آنے دیا گیا۔ سبط حسن اس حوالہ سے علی احمد فاطمی کو انٹرویو دیتے ہوئے کہتے ہیں:

''بھئی یہ آپ نے کس چیز کا ذکر چھیڑا ہے اور کہاں پر۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ پاکستان میں اس وقت پارٹی کی توقیر ہوتی جس نے ایسے وقت میں پاکستان کی تحریک کا ساتھ دیا جب اس کا کوئی پوچھنے والا نہیں تھا، کوئی نام لیوا نہیں تھا ہم نے جس طرح سے اپنے اخباروں میں اس تحریک کی تائید میں لکھا اور جس اصولی طور پر پیش کیا اس کی تو مسلم لیگی لیڈر کو بھی توفیق نہ تھی انہیں حق خودارادیت کا معلوم ہی نہیں تھا کہ کیا چیز ہوتی ہے۔ یقین مانیے کہ مسٹر جناح ہمارے اخبار پیپلز وار میں خود نشان لگایا کرتے تھے مضامین میں۔ہم اپنا اخبار ہر ہفتے خود بیچتے تھے سڑکوں پر گلیوں میں تو ہمارے ہندو کارکن محلوں میں اخبار بیچنے جاتے تھے، لہولہان ہوکر واپس آتے تھے انہیں پیٹا جاتا تھا۔ان سے پرچے چھین کر جلا دیے جاتے

تھے کیونکہ وہ بے چارے ہندو علاقوں میں جا کر پاکستان کی بات کرتے تھے یہ تو ہمارا سلوک تھا تحریک پاکستان سے، اور آپ نے پاکستان بننے کے بعد جو کچھ ہمارے ساتھ کیا وہ ہم ہی جانتے ہیں کون سا تشدد ہے جو کمیونسٹ پارٹی کے کارکنوں پر نہیں کیا گیا۔ بجائے اس کے آپ کبھی جھوٹے منھ سے ہی ہمارا شکریہ ادا ادا کرتے کہ اس پارٹی نے انتہائی نامساعد حالات میں بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ہماری حمایت کی، آپ کی زبان سے تعریف کا ایک لفظ بھی نہ نکلا ۱۹۴۷ء کے بعد ہی سے کمیونسٹوں پر تشدد شروع کر دیا گیا''۔[۲]

سبطِ حسن کہتے ہیں کہ ہماری پارٹی کا یہ ماننا تھا کہ مسلمان تحریک جو کہ اپنا حق خود ارادیت کا لازمی حق رکھتی ہے کو اس کا اختیار دینا چاہیے اور یہی نظریاتی اور اصولی موقف تھا جو کہ ہم نے اختیار کیا ہوا تھا اور ہمارا نعرہ آزاد ہندوستان میں آزاد پاکستان تھا۔ یہ سب کام ایک سیاسی کارکن کی حیثیت سے سبط اور ان کے پارٹی اراکین سرانجام دے رہے تھے۔ کانگریس اور نیشنلٹ تحریک کے خلاف جا کر یہ لوگ پاکستان کے حق میں آواز اٹھا رہے تھے جو کہ مخالفین کو پسند نہ تھا۔ اس جرم کی پاداش میں کمیونسٹ پارٹی کے دفتر پر حملہ کیا گیا سبط حسن بھی حملہ کے وقت دفتر میں موجود تھے اس حملہ کی روداد سبط حسن یوں بیان کرتے ہیں:

''آپ کو تو معلوم نہیں کہ کمیونسٹ پارٹی کے دفتر پر زبردست حملہ ہوا تھا میں خود وہاں موجود تھا ہمارا دفتر بمبئی میں کھیتی واڑی میں تھا۔ پاٹل کا جلسہ چوپاٹی پر تھا پاٹل ہزاروں لوگوں کو ہمارے خلاف مشتعل کر کے لے آیا اور پارٹی دفتر کو پوری طرح گھیر لیا۔ نیچے ہماری کتابوں کی دکان تھی اس کو آگ لگا دی جب وہ آگ لگائی گئی تو اس وقت پارٹی ہیڈ کوارٹر میں چار پانچ بچے تھے کامریڈوں کے، ان کی بیویاں تھیں اور ہم لوگ تھے ہمارے پاس مقابلے کے لیے کچھ بھی نہیں تھا ہمیں کیا معلوم تھا کہ حملہ ہوگا اتفاق ایسا ہوا کہ انھی دنوں پارٹی ہیڈ کوارٹر میں مرمت کا کام ہونے والا تھا اس مقصد کے لیے وہاں کچھ اینٹیں وغیرہ پڑی ہوئی تھیں۔ ہم اینٹیں توڑتے اور باہر نکل کر حملہ آور کا مقابلہ کرتے رہے وہ دو طرف سے حملہ آور تھے ہم لوگ سخت زخمی ہوئے انہوں نے ہمارا ٹیلی فون بھی کاٹ دیا تھا۔ کوئی مدد کرنے والا نہیں تھا حملہ آور سمجھ رہے تھے کہ دفتر میں ہمارے خاصے آدمی ہیں اس لیے وہ مکمل طور پر دھاوا بولتے ہوئے ڈرتے تھے۔ ہمارے قریب ترین مسلمان مزدوروں کی بستی تھی مدنپورہ۔ ہمارے دو چار آدمی چھپ چھپا کر وہاں پہنچے اور وہ لوگ ہماری مدد کو آئے پھر تھوڑی دیر بعد پریل سے بھی مزدور آ گئے۔ مدد آئی تو حملہ آور بھاگ نکلے جو کچھ پاکستان کے لیے ہم نے کیا اور اس کا جو اجر ہمیں دیا گیا اس کے بارے میں سوچ کر شدید دکھ ہوتا ہے''۔[۳]

قیام پاکستان کے بعد بھی سبط حسن نے پارٹی سے وابستہ رہتے ہوئے اور پارٹی منشور کے مطابق پاکستان کی مزدور فیڈ ریشنوں کیلئے نہایت قابل قدر خدمات سرانجام دیں اوران قوتوں کے ساتھ مل کر جو کہ محنت کش طبقہ پر مشتمل ہیں ہر آمرانہ قوت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔

ایوب خان کے مارشل لاء میں پروگریسو پیپرز لمٹیڈ کو بھی باعث عتاب ٹھہراتے ہوئے اس پر پابندی لگا دی گئی ،اس کے اخبار اور رسائل کو بھی قومی تحویل میں لے لیا گیا اور سبط حسن کو اس جرم میں جیل جانا پڑا۔اس سے قبل پنڈی سازش کیس ۱۹۵۱ء میں ترقی پسند سیاسی کارکنوں،صحافیوں اورادیبوں کو گرفتار کیا گیا تو سبط حسن کو بھی گرفتار کرلیا گیا۔لیکن سبط حسن کے نظریات میں کوئی تبدیلی نہ آئی اور نہ ہی ان کے سیاسی جذبۂ عمل میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی۔

۱۹۵۸ء کے مارشل لاء کے نتیجہ میں ملک بھر میں سیاسی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دی گئی۔سیاسی جماعتوں کو کالعدم قرار دے دیا گیا۔سیاسی رہنماؤں کو گرفتار کیا جانے لگا اور جو آزادی لوگوں کو حاصل تھی وہ اس سے بھی محروم کر دیئے گئے۔لیکن سبط حسن نے جیل سے رہائی کے بعد اپنی سیاسی سرگرمیوں کا رخ تبدیل کیا اور انڈر گراؤنڈ رہتے ہوئے پاکستان کے حالات کا سیاسی تجزیہ عوام کے سامنے لے کر آتے رہے اس کے لیے وہ فرضی نام استعمال کرتے تھے۔یا کسی اور کے نام سے اپنی تحریر شائع کرتے تھے۔''پاکستان کے تہذیبی و سیاسی مسائل'' جو کہ سبط حسن کے لکھے ہوئے اداریوں پر مشتمل ہے میں پاکستان کی سیاسی اقتصادی اور نظریاتی صورتحال پر نہایت بلیغ اور چشم کشا تحریریں ہیں۔سیاسی اعتبار سے سبط حسن نے اپنے نظریہ کی پاسداری کرتے ہوئے اور نظریہ کی روشنی میں اپنے خیالات وافکار کو عوام تک منتقل کیا ہے۔یہ سیاسی اور علمی ورثہ بلا شبہ کسی سرمائے سے کم نہیں ہے اور بعض تحریریں تو ایسی ہیں جو کہ آج کے زمانہ میں بھی غیر متعلق نہیں ہیں اور آج بھی راہنمائی کا باعث ہوسکتی ہیں۔

سبط حسن کی دوسری جہت ایک صحافی کی ہے۔صحافت کے میدان میں بھی ان کی خدمات نہایت گرانقدر ہیں۔اپنے زمانۂ طالب علمی میں ہی سبط حسن نے چند ساتھیوں کے ساتھ مل کر لکھنؤ سے ''پیام'' کے نام سے ماہنامہ نکالا تھا اوراس کے بعد علی سردار جعفری اور مجاز کے ساتھ مل کر ''نیا ادب'' کا اجراء بھی کیا تھا۔

مولوی عبدالحق کے کہنے پر سبط حسن حیدرآباد میں قاضی عبدالغفار کے پاس چلے گئے جہاں سے انہوں نے قاضی عبدالغفار کے ہفت روزہ ''پیام'' میں اپنی خدمات سرانجام دیں اور پیام کے ذریعہ سے لوگوں میں شعور وآگہی پیدا کرنے میں اپنا حصہ ملایا۔''پیام'' کے بعد سبط حسن سید سجاد ظہیر کے کہنے پر پارٹی کے رسالے ''قومی جنگ'' کیلئے اپنی خدمات سرانجام دینے لگے اوراب سبط حسن نے پارٹی کو مکمل طور پر یعنی

کل وقتی کارکن کے طور پر اختیار کر لیا تھا۔ پارٹی رسائل میں سبط حسن نے نہایت فکر انگیز تحریریں لکھیں جو کہ پارٹی کے منشور کو عوام تک پہنچانے کا وسیلہ تھیں۔

میاں افتخار الدین جو کہ پروگریسو پیپرز لمیٹڈ کے مالک تھے نے جب لیل و نہار کے اجراء کا فیصلہ کیا تو سبط حسن کو اس کا ایڈیٹر بنا دیا گیا۔ لیل و نہار کا اجراء دوبار ہوا اور دوبار ہی اس پر پابندی عائد کی گئی۔ سبط حسن لیل و نہار میں صرف دو سال تک رہے۔

> ''لیل و نہار کا پہلا پرچہ ۲۰ جنوری ۵۷ء کو شائع ہوا تھا۔ مجھے یاد ہے کہ نومبر ۵۶ء میں اس پرچے کی ادارت میرے سپرد کرتے وقت میاں صاحب مرحوم نے کہا تھا کہ میں اس پرچے کو الہلال اور ہمدرد کی مانند ایک یادگار پرچہ بنانا چاہتا ہوں اور میں نے عرض کیا تھا کہ آپ کو الہلال اور ہمدرد کا انجام شاید یاد نہیں اور میاں صاحب نے فرمایا تھا کہ سب یاد ہے لیکن میں اور تم دونوں جیل کے عادی ہیں پھر ڈر کس بات کا''۔[۴]

سبط حسن صحافت کی اس روایت کے امین تھے۔ جو کہ اصولی صحافت اور اعلیٰ نصب العین کی صحافت تھی۔ منافع خوری اور مفاد پرستی کی صحافت کا انداز ان کے ہاں نہیں تھا۔ قید و بند کی سختیاں اور صحافتی پابندیاں بھی سبط حسن کا راستہ نہ روک سکیں۔ لیل و نہار کے اداریوں کے ذریعہ سے سبط حسن نے پاکستان کے جن سیاسی، سماجی اور معاشی و اقتصادی معاملات پر قلم اٹھایا ہے وہ ایک مکمل تھیسیز کی حیثیت رکھتے ہیں لیل و نہار کی پہلی اشاعت کی پذیرائی توقع سے بڑھ کر ہوئی تھی۔ سبط حسن کے اپنے الفاظ ہیں:

> ''لیل و نہار شائع ہوا تو قارئین نے اس کی توقع سے بڑھ کر پذیرائی کی۔ مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ بعض اوقات پرانے پرچے ڈیڑھ روپے دو روپے میں خریدتے تھے (لیل و نہار کے ایک شمارے کی قیمت آٹھ آنے تھی) مئی ۱۹۵۷ء میں جنگِ آزادی نمبر شائع ہوا تو سارے ملک میں دھوم مچ گئی اور پریس کو ایک ہفتے کے اندر چار ایڈیشن چھاپنے پڑے پھر بھی مانگ پوری نہ ہوئی''۔[۵]

سبط حسن کے خیال میں مقبولیت کی وجہ لیل و نہار کا حسن ترتیب نہ تھا بلکہ اس کے مندرجات تھے جن میں عوام کے جذبات و احساسات کی ترجمانی کی جاتی تھی۔ ۱۹۷۰ء میں سبط حسن نے لیل و نہار کی صحافتی پالیسی اور جدوجہد کے حوالہ سے لکھا۔

> ''پروگریسو پیپرز کے دوسرے پرچوں، پاکستان ٹائمز اور امروز کی مانند لیل و نہار کی بھی آرزو تھی کہ پاکستان ایک فلاحی ریاست بنے اور یہاں حقیقی معنوں میں جمہوری حکومت قائم ہو۔ وہ چاہتا تھا کہ پاکستان امریکہ کی معاشی فوجی اور سیاسی گرفت سے آزاد ہو کر ایک باعزت ملک کی حیثیت سے ترقی

کرے اور سیٹو اور سنٹو کے فوجی معاہدوں سے گلوخلاصی پائے۔ وہ چاہتا تھا کہ ملک میں جمہوری اقدار کو فروغ ہو اور سرمایہ اداروں اور جاگیرداروں اور سرکاری افسروں کا جو امریکہ کے وظیفہ خوار تھے زور ٹوٹے۔ اسمبلیوں کے انتخابات ہوں اور ان میں عوام کے چنے ہوئے نمائندے شریک ہو کر زمامِ اختیار اپنے ہاتھوں میں لیں۔ اسی بناء پر ارباب اقتدار ان پرچوں پر اور ان کے روح رواں میاں افتخار الدین پر ملک کا دشمن، روس اور چین کا ایجنٹ اور اسی قسم کے دوسرے بے بنیاد الزامات لگاتے تھے۔ مگر خود زمانے نے بتا دیا کہ میاں صاحب اور ان کے اخباروں کا موقف درست تھا یا ان بزرگوں کا جو ہماری مخالفت کرتے تھے۔ آج ملک کے سبھی اخبار و جرائد وہی باتیں کہہ رہے ہیں جو ہم اب سے دس برس پہلے کہتے تھے اور موردالزام ٹھہرتے تھے''۔[۶]

لیل و نہار کے بعد سبط حسن ڈان اور ہفت روزہ ''ویو پوائنٹ'' میں وقتاً فوقتاً مضامین لکھتے رہے۔ یہ تمام تحریریں پاکستان کے تہذیبی مسائل کے حوالہ سے تھیں جو کہ نہایت وقیع اور چشم کشا ہیں۔ سبط حسن کی صحافیانہ عظمت کا اعتراف غیر ملکی صحافیوں نے بھی کیا اور سبط حسن کے احترام میں اپنی تحریریں اخبارات میں دینے سے انکار کر دیا یہ احتجاج اصل میں خراج کی ایک صورت تھا۔ وولفروم کرنوسکی اس حوالے سے لکھتے ہیں:

''اس وقت وہ دنیا کے مشہور اخبار "New Age" کے نمائندے کے طور پر کام کرنے کے باعث اقوام متحدہ میں بھی عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ یہ وہی زمانہ تھا جب بین الاقوامی اشتراکیت کے خلاف میکارتھی اور اس کے ساتھی تحریک چلا رہے تھے۔ اس لیے سبطِ حسن بھی نشانہ بنے اور امریکی اربابِ اختیار نے ان کو ملک سے نکال دیا۔ سبطِ حسن کے ملک بدر کیے جانے کے دوسرے دن امریکا کے سربرآوردہ صحافیوں نے اخبار سے احتجاج کیا اور سبطِ حسن کے احترام میں اپنے مضامین دینے سے انکار کر دیا تھا جو ان کے لیے امریکی ساتھیوں کے احترام کا منھ بولتا ثبوت تھا''۔[۷]

سبط حسن کی شخصیت کا تیسرا اور اہم پہلو ایک صاحب نظر ادیب اور مارکسی دانشور کا ہے۔ ایک ادیب کی حیثیت سے بھی سبطِ حسن نے اپنے نظریات کو اپنے لئے مشعل راہ بنایا ہے۔ سبط حسن وسیع المطالعہ انسان تھے۔ اقتصادیات، عمرانیات، بشریات، سیاسیات اور تاریخ کا بھی گہرا مطالعہ کر رکھا تھا۔ جس کی بنا پر ان کی تحریروں وسعت اور گہرائی پیدا ہو گئی تھی۔ علم بشریات کے مطالعہ کی وجہ سے سبط حسن انسانوں کی تہذیب و تمدن کا مطالعہ اسی علم کی روشنی میں کرتے ہیں۔

اُن کی تصنیف 'ماضی کے مزار' اس علم بشریات پر بنیاد کرتی ہے اور جہاں بھی انہوں نے سماجی موضوعات پر قلم اٹھایا ہے انسان کی ارتقائی تاریخ کو پیش نظر رکھ کر اٹھایا ہے۔ دنیا کی اقوام کے بارے میں

ان کی معلومات حیران کن ہیں اور یہ سب ان کی سیاحت اور سماجی علوم سے دلچسپی کی وجہ سے ہے۔ اقوامِ عالم کی تہذیبی صورت کو جاننے کیلئے اُنہوں نے سیاحت سمیت ہر ممکن ذریعہ اختیار کیا۔ کسی بھی قوم یا تہذیب کو جاننے کیلئے ضروری ہے کہ آپ اس کے آلاتِ پیداوار اور اوزاروں سے واقفیت حاصل کریں کیونکہ یہی دو چیزیں بتاتی ہیں کہ اس قوم میں تہذیب تمدن پائی جاتی تھیں یا ہیں اس حوالہ سے سبط حسن کھنڈرات تاریخی مقامات اور نوادرات پر خصوصی توجہ دیتے تھے۔ سماجی علوم کے ان متنوع موضوعات کا مطالعہ سبطِ حسن نے مارکسی فکر کی روشنی میں کیا اور حاصل کردہ نتائج کو بھی اس فکر کی روشنی میں مربوط کر کے نہایت ایمانداری کے ساتھ عوام کے ساتھ رکھا۔

مارکسزم کسی بھی شئے کے مطالعہ کیلئے سائنسی طرز فکر کو اختیار کرنے پر زور دیتا ہے کیونکہ اس طرز فکر کے ساتھ انسان صحیح اور درست نتائج تک پہنچ سکتا ہے۔ وگرنہ جذباتی طرز فکر گمراہ کن نتائج سامنے لے کر آتی ہے جو قوموں کے زوال کا سبب بنتے ہیں تاریخی مادیت کی روشنی میں افکار و نظریات کا جائزہ مارکسزم کا میدان ہے اور سبط حسن اس پیمانے سے بخوبی واقف ہیں وہ تجزیہ کرتے ہوئے ماضی اور حال کی درمیانی تاریخ کو پیش نظر رکھتے ہیں اور یہی ان کا ایک بڑا کارنامہ ہے۔ ایک اہم بات جو کہ ذہن نشین رہنا ضروری ہے کہ سبط حسن نے اپنی تمام تصانیف بہ زبانِ اُردو تحریر کی ہیں ماسوائے ایک کتاب The battle of ideas in Pakistan کے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سبط حسن نے اپنی بقیہ تمام تصانیف کو بھی انگریزی زبان میں کیوں نہ تخلیق کیا۔ حالانکہ اس انگریزی کتاب کی زبان سے سبط حسن کی زبان دانی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ اس سوال کا جواب ہر گز مشکل نہیں ہے اگر ہم سبط حسن کی زندگی اور افکار و نظریات پر ایک نگاہ ڈال لیں، گو کہ سبطِ حسن کا تعلق ایک زمیندار گھرانے سے تھا۔ مگر سوشلزم سے وابستگی نے انہیں ہر چیز چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ سوشلزم اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان کی ذات سے زیادہ اہم دوسروں کی ذات ہے پرولتاریہ کا حق آپ پر زیادہ ہے اور سماج میں موجود طبقاتی تقسیم خواہ کسی صورت میں بھی ہو قابل قبول نہیں ہے۔ اور چونکہ سبط حسن نے اپنی تمام زندگی عوام کیلئے وقف کر رکھی تھی اس لیے اُن کی تحریریں بھی عوام کیلئے اور عوام کی زبان میں تھیں۔

مارکسی فکر سبط حسن کے ہاں بنیادی اہمیت کی حامل ہے اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب ''ماضی کے مزار'' میں دجلہ و فرات کی تہذیب کا جائزہ مارکسزم کے اصولوں کی روشنی میں لیا ہے۔ وہ تہذیب جو کہ ہزاروں سال ہوئے امتدادِ زمانہ کے ہاتھوں نابود ہو کر زیرِ زمین چلی گئی اور جس کی باقیات اب کھنڈرات کی صورت میں ہمارے سامنے ہیں اپنے عہد کی کہانی سنا رہے ہیں۔ اس کتاب میں سبط حسن نے بنیادی طور پر مختلف تہذیبوں میں پائے جانے والے عقیدۂ تخلیق کو مارکسزم کے اصولوں کی روشنی میں

بیان کیا ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ زندگی شعور سے جنم نہیں لیتی بلکہ شعور زندگی سے جنم لیتا ہے۔ یعنی مادہ کو شعور پر فوقیت حاصل ہے۔ پس اس لئے سبطِ حسن نے عقیدۂ تخلیق کا کھوج لگانے کیلئے ان کے مادی حالات کو بنیاد بنایا ہے۔ سبطِ حسن کا ماننا ہے کہ آلات واوزار ہی کسی تہذیب کے بارے میں جاننے کا بہترین وسیلہ ہو سکتے ہیں۔

تخلیق کائنات کا سلبی عقیدہ زیادہ قدیم ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائی انسان کو تخلیق کا شعور عمل افزائش اور پیدائش کے ذریعہ سے ہی ہوا تھا۔ جانوروں کے ہاں بچوں کی پیدائش اور بعدازاں عورت کے ہاں بچے کی پیدائش نے اس کے عقیدہ تخلیق کو وضع اس حوالہ سے عورت کی اہمیت وضع ہوئی اور اسے تخلیق کا منبع سمجھا گیا اور عورت کو پیداوار کی دیوی قرار دیا گیا کیونکہ انسان دیکھتا تھا کہ وہ افزائش کرتی ہے، کائنات کی تخلیق کا دوسرا رشتہ جدلی رشتہ ہے جو کہ آویزش پر انحصار کرتا ہے۔ یہ خیال سماج میں اس وقت پیدا ہوا جب وہ طبقات میں تقسیم ہو گیا اور جنگ وجدل اور آویزشوں کا شکار ہو گیا۔ لیکن ابتدائی مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس عہد کا انسان فکری اعتبار سے جمود کا شکار تھا۔ جس کی وجہ سے سبطِ حسن کے خیال میں یہ ہے۔

''بظاہر یہ بڑی حیرت انگیز بات معلوم ہوتی ہے لیکن وادیٔ دجلہ وفرات کے لوگوں کے خیالات میں اس پورے دور میں درحقیقت بہت کم تبدیلیاں نظر آتی ہیں۔ یہ دُرست ہے کہ اس مدت میں وہاں بار بار سیاسی تغیرات رُونما ہوئے۔ کبھی سلطنتِ بابل کا پرچم اقتدار بلند ہوا۔ کبھی کسدیوں اور ایرانیوں کی یلغار کا شور مچا اور کبھی شور کی فتوحات کا غلغلہ اُٹھا۔ لیکن معاشرے کے ڈھانچے میں کوئی فرق نہ آیا بلکہ پُرانے طبقاتی رشتے اُسی جگہ بدستور قائم رہے۔ چنانچہ مندر کے پروہتوں کا تسلط ہو یا نظم ونسق کے اصول، زراعت کے طریقے ہوں یا صنعت وحرفت کے انداز جو شرد قین اور حمورابی کے عہد میں تھے وہی اشور بنی پال اور بخت نصر کے زمانے میں بھی رائج رہے۔ بہت ہوا تو سومیریوں کے الو دیوتا کی جگہ بابل کے مُردک کو مل گئی یا اُلو کا نام شمس ہو گیا ورنہ پرانے رسوم ورواج اور طرز زندگی میں کوئی بنیادی فرق نہیں آیا۔ اور فرق آنا ممکن بھی نہ تھا کیونکہ کسی معاشرے کے طرز زندگی اور فکری اسلوب میں تبدیلیاں اُسی وقت پیدا ہوتی ہیں جب معاشرے کا وجود ان تبدیلیوں کا متقاضی ہو اور معاشرے کا وجود اُسی وقت تبدیلیوں کا تقاضا کرتا ہے جب پیداوار کے پُرانے رشتے معاشرے کے ترقی کی راہ میں حائل ہونے لگیں تب نئے اور پرانے خیالات آپس میں ٹکراتے ہیں۔ فرسودہ رشتوں اور فکروں کی مخالفت شروع ہوتی ہے اور نئے افکار ونظریات پیش کئے جاتے ہیں وادیٔ دجلہ وفرات کے لوگوں کو تقریباً دو ہزار برس تک عناصر پیداوار یا پیداواری رشتوں کو بدلنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔ وہی کانسی کے آلاتِ پیداوار اور آلاتِ جنگ جو

شہری ریاستوں کے ابتدائی زمانے میں استعمال ہوتے تھے چھٹی صدی قبل مسیح میں ایرانیوں کے غلبہ کے وقت بھی رائج تھے نہ معاشرے کی بنیادی ساخت بدلی اور نہ خیالات اور عقائد کی دنیا میں کوئی ہلچل پیدا ہوئی یہی وجہ ہے کہ عراق کی سرزمین سے زرتشت، مانی یا مزدک کی مانند کوئی انقلابی شخصیت کبھی نہ اُبھری اور کوئی ایسی سماجی تحریک پیدا ہوئی جو پرانے توہمات اور عقائد کے خلاف احتجاج کی آواز بلند کرتی ہے''۔[۸]

''موسیٰ سے مارکس تک'' میں سبطِ حسن نے سوشلزم کی تاریخ کو بیان کیا ہے۔ ابتدائی ابواب میں سبطِ حسن نے قدیم اشتراکیت کے تصور پر روشنی ڈالی ہے۔ اور اس تصور کی روشنی میں لوگوں کی طرزِ بود و باش اور نظامِ حیات کا مطالعہ کیا ہے۔ اس کے بعد کے ابواب میں جدید اقتصادی رویوں کا جائزہ لیا گیا ہے اور آخر میں مارکسزم اور اینگلز کے اشتراکی نظریات کا جائزہ بالتفصیل لیا گیا ہے۔

سبطِ حسن کی اس کتاب پر سب زیادہ اعتراضات کئے گئے اور اس کے نام ہی سے ایک مغالطہ نے جنم لے لیا جو کہ مبنی بر جہالت تھا۔ اس کتاب میں سبطِ حسن نے سوشلزم اور مارکسزم کی فکر کا جائزہ ایک ارتقائی صورت میں لیتے ہوئے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ سماج میں کچھ قوانین ازل سے عمل پیرا ہیں جو کہ اقتصادی ہیں اور ہر سماج کی اقتصادی قوتیں اپنی عمل کاری دکھاتی ہیں جس کے ذریعہ سے سماج طبقات ہی تقسیم ہو جاتا ہے اور جس کے نتیجہ میں امیر و غریب یا طاقتور اور کمزور طبقہ پیدا ہوتا ہے اور سماج میں بغاوت کے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔

مارکس اور اینگلز کے نظریات کے بیان سے سبطِ حسن نے ان افکار و نظریات کو بیان کیا ہے جو کہ سماجی مطالعہ کیلئے ضروری ہیں۔ مارکس کہتا ہے کہ سماجی انقلاب فکری انقلاب کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہوتا ہے اور یہ کہ ذرائع پیداوار پر کسی ایک طبقہ کا کنٹرول سماج میں غیر مساویانہ صورت پیدا کر دیتا ہے جو کہ سماج میں ابتری کا باعث بنتی ہے۔

''پاکستان میں تہذیب کے ارتقاء'' میں سبطِ حسن نے تہذیب کی تعریف اور اس کی تشکیلی عناصر کے بیان کے ساتھ ساتھ ایک ارتقائی صورت میں پاکستان میں تہذیب کے آغاز کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے اور اس مارکسی نظریہ فکر کی روشنی تاریخی مادیت کو بنیاد بناتے ہوئے پاکستان میں تہذیب کے مطالعہ کا آغاز وادیٔ سندھ کی تہذیب سے کرتے ہیں اور اُن عوامل پر جو کہ آریائی، دڑاوڑی، عربی، ایران اور ترک تہذیبوں اور حملہ آوروں کی صورت میں مرتب ہوئے، پر روشنی ڈالتے ہیں:

سبطِ حسن نے ان تہذیبوں کو ان کے چار تشکیلی عناصر کی روشنی میں دیکھا ہے یعنی (۱) آلات و

اوزار (۲) طبعی حالت (۳) نظام فکر واحساس اور سماجی اقدار ہیں۔ اور انہی چاروں کی روشنی میں تہذیب کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذرائع پیداوار اور آلات واوزار کس طور پر تہذیبوں کو متاثر کرتے ہیں سبط حسن نے نہایت خوبصورتی سے بیان کیا ہے بالخصوص سلطنت مغلیہ کے زوال کے اسباب جو زاویۂ فکر سبط حسن لے کر آتے ہیں وہ اس میں سامنے نہیں آیا تھا۔ سلطنت مغلیہ ایک جمود کا شکار ہو کر رہ گئی تھی۔ ان کے طریقہ پیداوار یکسانیت کا شکار ہو گئے تھے جو اس بات کی علامت تھی کہ ان کے ہاں فکری جمود پیدا ہو گیا ہے جس کے نتیجہ میں تبدیلی ضروری ہو گئی تھی۔

انقلاب ایران کے حوالہ سے سبط حسن کی کتاب ''انقلابِ ایران'' ایران میں آنے والے انقلاب پر ایک مفید کتاب ہے جس میں ایرانی انقلاب کو صرف پہلوی ریاست کے تناظر میں نہیں دیکھتے بلکہ ایرانی تاریخ میں اس کی بنیادیں تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں قاچاری عہد سے لے کر شاہ ایران کے عہد تک ایران عوام کی بیداری کو ایران کے طول وعرض میں اٹھنے والی تحریکوں کے تناظر میں دیکھتے ہیں اور انقلاب کے محرکات کو بیان کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ سامراجی طاقتوں کے کردار پر سبط حسن نے مفصل روشنی ڈالی ہے۔ ایرانی بازار کے رجحانات اور غیر ملکی سرمائے کی آمد سے جو نقصانات ہوئے اور عوام کو جن مشکلات سے گذرنا پڑا اس کا بیان ہے۔ سبط حسن نے فقط انقلاب کو بھی موضوع نہیں بنایا بلکہ انقلاب کے بعد کی صورتحال کا بھی بغور جائزہ لیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ایران انقلاب کے ثمرات کو مربوط نہیں کر سکا جس کے نتیجہ میں وہ تھیوکریسی کے شکنجہ میں جکڑا گیا ہے اور عوام ان ثمرات سے محروم ہو گئے جو کہ انقلاب ایران کی صورت میں حاصل ہونا تھا اور ایک بار پھر سے شخصی حکمرانی غالب آ گئی ہے۔ انقلاب ایران اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک وقیع کتاب ہے جو ان تمام عوامل پر روشنی ڈالتی ہے جو کہ اس نقلاب سے متعلق رکھتے ہیں۔

نوید فکر سبطِ حسن کے متفرق موضوعات پر مشتمل مضامین کی صورت میں ہے۔ مگر درحقیقت پاکستان کے حالات کے تناظر میں ریاست اور مذہب کے متعلق کا بیان ہے۔ قیام پاکستان کے بعد ہی سے ریاست اور مذہب کے حوالہ سے جو کشمکش دکھائی دیتی ہے سبط حسن نے اسے نہایت خوبصورتی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ تھیوکریسی کی تاریخ میں سبط حسن بیان کرتے ہیں کہ ابتداء میں ہر ریاست تھیوکریسی پر مبنی تھی تھیوکریسی کے عروج و زوال اور اس کے کردار کے تفصیلی مطالعہ کے بعد سبط حسن اسلامی ریاست کی وضاحت کرتے ہیں اور اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ کیا اسلام اور ریاست لازم ملزوم ہیں یا یہ نقطہ درست نہیں ہے اور اس کے بعد سیکولرازم کا تاریخی جائزہ یوں پیش کیا دیکھا جائے تو یہ کتاب علمی وفکری سرمائے

میں ایک گرانقدر اضافہ ہے۔

فیض احمد فیض ترقی پسند فکر کے حامل مشہور شاعر، ادیب اور دانشور تھے۔ مارکس فکر سے وابستگی فیض کے بھی آدرشوں میں شامل تھی۔ یہ اسی فکر اور نظام حیات کا اثر تھا کہ فیض کی پوری شاعری جدوجہد اور مظلوم طبقوں کی نمائندہ شاعری کے طور پر ابھر کر سامنے آئی ہے۔ فیض قوم اور نسل کے امتیازات سے بالاتر ہو کر مسائل کو اپنا موضوع بناتے ہیں وہ سماج کو دو حوالوں سے دیکھتے ہیں ایک سرمایہ دار اور آمر طبقہ ہے اور دوسرا غریب اور محکوم طبقہ ہے جو کہ اپنے ہونے والے استحصال پر صدائے احتجاج بھی بلند نہیں کر سکتا۔ فیض ایسے طبقے کی آواز بن کر سامنے آتے ہیں۔ فیض کی شاعری ترقی پسند شاعری ہے جس میں فیض کا اعجاز یہ ہے کہ انہوں نے قدیم وجدید روایات کے ملاپ سے اس کے حسن کو چار چاند لگا دیئے ہیں۔ سبط حسن نے اپنی تصنیف ''سخن در سخن'' میں جو کہ ان کی وفات کے بعد اُن کی بیٹی نوشابہ زبیری، مرحوم حسن عابدی اور سید جعفر احمد کی کوششوں سے زیور طبع سے آراستہ ہو کر شائقین اور محبان فیض اور سبط حسن کے ہاتھوں تک پہنچی ہے۔ سبط حسن نے اپنی اس تحریر میں فیض کی شاعری کے تخلیقی اسباب بیان کئے ہیں اور اس پس منظر کو فیض کی شاعری کی تفہیم کیلئے استعمال کیا ہے جس کی بنیاد پر فیض نے یہ تخلیقات کی ہیں۔ سبط حسن کا فیض سے دیرنہ تعلق تھا۔ دونوں اشخاص لیل ونہار سے وابستہ رہے، فکری ہم آہنگی اور درد کے جس مشترکہ رشتہ سے دونوں بندھے ہوئے تھے وہاں پر ایک دوسرے کو جاننے کیلئے لفظوں کو وسیلہ بنانے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے سبط حسن نے بھی اتنی ہی محبت اور احساس کی قوت کے ساتھ فیض کی شاعری کی وضاحت کی ہے ۔تنہائی اور احساسِ تنہائی کا بیان اُردو شعری روایت میں نیا نہیں ہے قدما سے لے کر عہد جدید تک کے ہر شاعر نے تنہائی اور احساس بیگانگی کو نہ صرف اپنا موضوع بنایا ہے بلکہ بیگانگی کے بطن سے جنم لینے والے اس احساس کو مختلف صورتوں کو بھی بیان کیا ہے۔ لیکن سبطِ حسن فیض کی ''تنہائی'' کے ایک ایسے پہلو کی طرف توجہ مبذول کرواتے ہیں جو اس سے پہلے نگاہِ سے اوجھل تھا یہ پہلو بے سود انتظار اور تنہائی کو یکجائی سے ہمکنار کرنے کی شدید خواہش کا ہے۔ بازاری معاشرے میں سودوزیاں کے الٹ پھیر نے فرد کو لاکھوں کے ہجوم میں بھی تنہا کر دیا ہے۔ بیگانگی اور مغائرت کا یہ عالم ہے کہ اُس کی محنتِ پیداوار بھی اس کی نہیں رہی ہے۔ سبطِ فیض کی نظم ''تنہائی'' کے اس پہلو کا مارکسی اصولوں کی روشنی میں جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

سودوزیاں کے اس باازی معاشرے میں ہر شخص لاکھں کے ہجوم میں بھی تنہا اور بے یارومددگار محسوس کرتا ہے حتیٰ کہ اُس کی قوت، محنت اور محنت کی پیداوار بھی اُس کی اپنی نہیں رہ جاتی۔ تنہائی کی المنا کی اُس سے پوچھیئے جس کے لیے روٹی پیٹ کی آگ بجھانے کا واحد ذریعہ ہو۔ وہ ہر رات کسی نہ کسی گاہک کا انتظار

کرتی ہے اور اگر گاہک نہ آئے تو اُس کو اپنے بے خواب کواڑوں کو مقفل' کرنا پڑے''۔[۱۰]

مارکس اور مشرق میں سبط حسن نے مشرق پر مارکسی فکر کے اثرات کا جائزہ لیا ہے اور اس ادبی جدلی تعلق کے حوالہ سے تاریخی تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے جو کہ مارکسی فکر کی بنیاد ہے اور سامراجی قوتیں جس طرح سے قوموں اور ممالک کو اپنی نوآبادیات بنانے کے لئے مختلف حربے استعمال کرتی ہیں ان کا تجزیہ سوشلزم فکر کے تحت کیا ہے سماج اپنے پیداواری رشتوں سے ارتقاء کی منازل طے کرتا ہے اور ان کی ترقی کا دارومدار انہی پیداواری رشتوں پر ہوا ہے جب تک ان رشتوں میں تبدیلی نہیں ہوتی سماج میں بھی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی اور جمود کا شکار ہو کر قومیں زوال سے ہمکنار ہو جاتی ہیں۔

سبطِ حسن نے نہایت علمی اعتبار سے مارکسی فکر اور مشرق سے اس کے تعلق کی وضاحت کی ہے اور مارکسزم اور مارکسی مطالعہ کے باب میں یہ ایک اہم کتاب ہے۔

سبطِ حسن نے اپنی شخصیت کی تینوں جہات کے اعتبار سے نہایت وقیع کام کیا ہے سیاست کے میدان سے لے کر صحافت کے دشتِ پرخار تک سبطِ حسن ہمیں نہایت ثابت قدم اور غیر متزلزل ارادہ کے حامل شخص کے طور پر دکھائی دیتے ہیں ایک ایسا بے لوث انسان جسے صرف اپنے سماج کو جہالت کے اندھیروں سے نکال کر علم وشعور کی سرحد کے اس پار لے کر جانا ہے جہاں سائنسی طرزِ استدلال کی حکمرانی ہے اور سبطِ حسن اپنے استدلال کی بنیاد تاریخ اور سماجی ارتقاء کے قوانین پر تعمیر کرتے ہیں۔ان کے خیال میں ہر عہد کا نظام اقدار کا اس عہد کے معروضی حالات، اقتصادی رشتوں اور سماجی ماحول سے متعین ہوتا ہے اس لئے نہ تو موجودہ نظام کے تحت آپ ماضی کے رشتوں اور اقدار کا تجزیہ کر سکتے ہیں اور نہ ہی ماضی کے نظام اقدار کی بنیاد پر حال کا احاطہ کر سکتے ہیں اس کے بجائے یہ دیکھنا چاہیے کہ اس عہد کی کس قوت کا مفاد اس نظام کی بقا میں تھا اور کونسی قوت اس نظام کی تبدیلی کی نقیب تھیں۔

جہاں تک یہ سوال ہے کہ مارکس فکر سے وابستہ لوگوں نے عوام پر کیا اثرات مرتب کئے اور ان کی فکری تطہیر کرنے میں کس قدر کامیاب یا ناکام ہوئے ہیں اور اگر کامیاب ہوئے تھے تو پھر انقلاب یا تبدیلی کیوں نہ آسکی؟ ان تمام سوالات کا جواب حاصل کرنے کیلئے ضروری ہے کہ ہم مارکسزم اور سوشلزم کے مخالف اور متحارب قوتوں کو جاننے کی کوشش کریں۔ہم جانتے ہیں اور تاریخ کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ انسان ابتداء ہی سے مذہب کے ہاتھوں استعمال ہوتا آیا ہے مذہبی راہنما لوگوں کو اپنے تابع رکھنے کی ہر دم کوشش وسعی میں لگے رہتے ہیں اور حکمران طبقہ بھی ان کے ساتھ مل کر عوام کو اطاعت اور صبر کی تلقین کرتا ہے، تاکہ عوام پر اپنے

اقتدار مضبوط عبنا سکیں، یورپ میں کلیسا کا کردار بھی ایسا ہی رہا ہے سبط حسن اور اسی قبیل کے لوگ جو کہ عوام میں سیاسی وسماجی شعور بیدار کرنے کیلئے جدوجہد کرتے رہے ہیں فکری تحرک پیدا کرنے کیلئے عوام اور سماج میں سوال اٹھائے جن کی بدولت عوام میں تحریک پیدا ہوئی اور انہوں نے اپنے حقوق کے حوالہ سے سوچنا شروع کیا۔ فکری اعتبار سے لوگوں کو ثروت مند بنانے کیلئے ان سب نے بے انتہا کام کیا اور اپنی زبان میں بہت سا علم جو کہ صرف مقتدر طبقہ کی رسائی میں تھا عوام تک پہنچایا۔ اس حوالہ سے دیکھیں تو اس نسل نے اپنے ذمہ کا کام پوری ایمانداری سے انجام دیا رہا یہ سوال انقلاب کیوں نہ آیا تھا۔ اس سلسلہ میں یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ اس تحریک سے وابستہ لوگوں کا مقصد خونی انقلاب لانا نہیں تھا کیونکہ ایسا کوئی بھی انقلاب جو کہ فکری انقلاب کا نتیجہ نہ ہو۔ بالآخر پہلے سے زیادہ بُری آمریت اور شخصی اقتدار میں تبدیل ہو جاتا ہے اس لئے انہوں نے انقلاب کے زیادہ ضروری پہلو سے بعض فکری تغیر وتبدل پر زور دیا ہے۔

سبط حسن کا ایک کام جو کہ انہیں اپنے ہمصر لوگوں سے ممتاز بناتا ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے اُردو زبان میں تحریر کیا اور وہ علوم اور افکار ونظریات جو کہ عوام اور نوجوانوں کی رسائی سے دور تھے یا کم پڑھے لکھے لوگوں کی فکری رسائی سے باہر تھے اُن کی دسترس میں آ گئے اس سے ہر طرف فکر اور شعور کی روشنی پھیل گئی۔

سبطِ حسن کی شخصیت کے ان تینوں پہلوؤں کے جائزہ سے ان کی خدمات ہمارے سامنے آتی ہیں یہ خدمات یقینی طور پر اس قابل ہیں کہ قوم ان پر فخر کر سکتی ہے سبط حسن نے اپنی تمام زندگی ایک سیاسی فلسفہ جسے مارکسی فلسفہ کہا جاتا ہے کہ تحت گذاری گو کہ اس طور سے زندگی گزارنے میں انہیں کئی مشکلات سے بھی گذرنا پڑا لیکن سبط حسن نے پائے استقامت میں کبھی لرزش نہ آئی۔

حوالہ جات

۱۔ سبط حسن، سید، ادب اور روشن خیالی، مرتبہ، سید جعفر احمد، مکتبہ دانیال، کراچی، ۱۹۹۰ء، ص ۱۷۹

۲۔ ایضاً، ص ۱۷۹-۱۷۸ ۳۔ ایضاً، ص ۱۸۱-۱۸۰

۴۔ سبط حسن، سید، پاکستان کے تہذیبی وسیاسی مسائل، مکتبہ دانیال، کراچی، ۲۰۰۲ء، ص ۵

۵۔ ایضاً، ص ۸ ۶۔ ایضاً، ص ۹

۷۔ وولفرام کرنوسکی، ای ایف یو، ایک تحریک، مترجم، باقر نقوی، اکادمی بازیافت، کراچی، ۲۰۰۷ء، ص ۳۲۰

۸۔ سبط حسن، سید، ماضی کے مزار، مکتبہ دانیال، کراچی، ۱۹۷۶ء، ص ۵۲-۱

۹۔ سبط حسن، سید، سُخن در سُخن، مکتبہ دانیال، کراچی، باردوم، ۲۰۰۹، ص ۱۶

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36, Sr.No.101, 2015, pp 19 - 28

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۶، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۵ء، شمارہ ۱۰۱

کشف المحجوب میں مقام رضا

☆ڈاکٹر افتخار احمد خان☆☆ڈاکٹر غلام اکبر

Abstract:
Kashf ul Mahjub is taken as the basis source of Islamic Mysticism in Persian literature. In this book, Syed Ali Hujveri has described so many important issues related to Muslim society. In this article, an important part of Muslim personality has been discussed and evaluated.

Key words: Kashf ul Mahjub, Syed Ali Hujveri, Muslim personality, Analysis.

الحمدللہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین وعلی الہ و صحبہ أجمعین. بسم اللہ الرحمن الرحیم .

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ﴾ (۱)

''اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو گیا وہ اللہ سے راضی ہو گئے''

اسی طرح سورۃ فجر کی آیت نمبر ۲۷۔۔۔۳۰ میں ارشاد ربانی ہے۔

﴿یایتھا النفس المطمئنۃo ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃo فادخلی فی عبادیo وادخلی جنتی﴾

اے روح اطمینان والی! تو لوٹ اپنے رب کی طرف راضی ہونے والی پسندیدہ۔ پھر تو داخل ہو میرے بندوں میں اور میری جنت میں۔

☆ لیکچرر شعبہ عربی جی سی یونیورسٹی فیصل آباد
☆☆ اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ فارسی جی سی یونیورسٹی فیصل آباد

تصوف ایک روشنی ہے اور روشنی بھی ایسی جو ہفت رنگ ہو، انہی کی جھلک مختلف شکلوں میں ملتی ہے سب سے واضح اور منور تو وہ ہے جس کے سوتے قرآن سے پھوٹتے ہیں پھر وہ جن کا ہالہ رسول کریمؐ کی ذات اقدس ہے اور اسی طرح تصوف تلاش احسن کی ہمہ گیر تحریک کا نام بھی ہے جس کا مقصد عملی اور پر امن انداز میں عشق مصطفیٰ ﷺ کے درس کو نہ صرف لوگوں تک پہنچانا بلکہ ان کو دوسروں کا ہادی و رہنما بنانا تا کہ آخرت میں فلاح و کامیابی اور رضائے الٰہی کا حصول ممکن ہو۔

اس راہ سلوک کے نامور شہسوار جنھوں نے عشق مصطفیٰ ﷺ کی شمع کو لوگوں کے دلوں میں فروزاں کیا، ان میں ایک عظیم ہستی سید ھجویر رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں۔ اسی طرف علامہ اقبالؒ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: (۲)

سید ہجویر مخدوم امم خاک پنجاب از دم او زندہ گشت
مرقد او پیر سنجر را حرم صبح ما از مہر او تابندہ گشت

آپؒ قدوۃ السالکین، زبدۃ العارفین اور سند الواصلین ہیں آپؒ کا وجود سعید خطۂ پنجاب کے لئے مرکز مہر و وفا ہے آپؒ کی ظاہری حیات طیبہ بھی اس خطہ کے لوگوں کے لئے سراپاءِ رحمت تھی اور آپؒ کی باطنی حیات بھی لوگوں کے لئے روحانی فیوض و برکات کے حصول کا ذریعہ ہے آپؒ امت کے اکابر اولیاء کرام میں سے ہیں آپؒ کی شہرہ آفاق تصنیف کشف المحجوب اُمھات کتب تصوف میں سے ایک ہے اور آپؒ کے کمالات کا عکس جمیل بھی ہے جو تکلف اور تصنع سے بری ہے انداز بیاں ایسا کہ معانی و مفاہیم کے سمجھنے میں کہیں بھی دقت پیدا نہیں ہوتی۔ اس کتاب جمیل کے بنیادی موضوعات میں سے اثبات علم، فقر و غنا، تصوف، خرقہ پوشی، فقر و صفوت، ملامت، پیش رو ائمہ، صحابہ کرامؓ ائمہ تابعین، تبع تابعین، وصوفیائے متاخرین، مشائخ متاخرین، صوفیا کے مختلف مکاتب و مذاہب، راہ سلوک کے مقامات مختلفہ، صحبت اور متعلقات صحبت، آداب نکاح، تجرد، سماع اور اس کے متعلقات اور توبہ قابل ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر جو کہ سالکان راہ حق کا پہلا مقام ہے اور رضا ایک ایسی منزل ہے جس کے اوپر کوئی منزل نہیں یہی رضا و تسلیم موضوع گفتگو ہے اس کا ذکر شیخ ھجویر رحمۃ اللہ علیہ نے کشف المحجوب کے چودھویں باب اُھل طریقت کے مذاہب اور ان میں

امتیازی فرق میں کیا ہے۔(۳) یہ ایک ایسا موضوع ہے جو صوفیا اور مشائخ کے مابین مختلف فیہ ہے یہی وجہ ہے کہ آپؒ نے گفتگو کا آغاز ہی ان کلمات سے فرمایا:

''اھل طریقت کے بارہ مذاہب ہیں جن میں سے دو مردود اور دس مقبول ہیں ان دسوں کے معاملات اور طریقت کے سلوک درست وعمدہ ہیں۔ مشاھدات میں ان کے آداب لطیف و دقیق ہیں۔ اگر چہ باہم معاملات ومجاھدات اور ان کی ریاضتوں میں اختلاف ہے تاھم توحید اور شریعت کے اصولوں وفروع میں سب متفق ہیں۔۔۔

گفتگو کے آغاز میں ہی یہ جان لینا نہ صرف درست بلکہ بہت ہی موزوں اور مناسب ہے کہ رضا ہے کیا؟ اس کا خلفیہ و پس منظر کیا ہے؟ تا کہ قضیہ سمجھنے میں ممد ومعاون ثابت ہو۔ لفظ رضا کا مادہ ر ض ی ہے اس حوالہ سے ابن فارس اپنی مشہور معجم وقاموس ''مقاییس اللغۃ'' میں رقمطراز ہیں:

(رضی) هذه المادة تدل علی خلاف السخط تقول رضيیرضيَ رضيً وهو راضٍ(۴)

(رضي) کا مادہ عدم سخت یعنی ناراض نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اسی سے کہتے ہیں رضی یرضی اور رضا مصدر ہے جبکہ راض اسم فاعل ہے یعنی راضی ہونے والا رضا پر کتاب وسنت ناطق اور اس پر امت کا اجماع ثابت ہے اسی لئے شیخ علی ہجویریؒ نے حقیقتِ رضا کی توضیح کے لئے قرآن و سنت سے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿رضی الله عنهم و رضوا عنه﴾(۵)

اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہے اور وہ اس سے راضی ہیں۔

اسی طرح اور ارشاد ربانی ہے:

﴿لقد رضی الله عن المؤمنین اذیبایعونک تحت الشجرة﴾ (۶)

''بے شک اللہ راضی ہوا مؤمنین سے، جب کہ انھوں نے تجھ سے بیعت کی شجر کے نیچے''

حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

﴿ذاق طعم الایمان من رضی بالله رباً﴾ (۷)

اس نے ایمان کا ذائقہ پا لیا جو اللہ کے رب ہونے پر راضی ہو گیا۔

حضور ﷺ اپنی دعا میں فرمایا کرتے تھے:

﴿أسئلک الرضاء بعد القضاء ﴾ (۸)

اسی طرح احادیث میں وارد ہے کہ حضرت موسیٰ کلیم اللہؑ نے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی کہ:

" اللهم دلنی علی عمل اذاعملت رضیت عنی فقال الله تعالیٰ انک لا تطیق ذلک یا موسی فخر موسیٰ علیه السلام ساجد ا متضرّعا فأوحی الله الیه یا ابن عمران ان رضائی فی رضا ئک لقضائی" (۹)

''اے میرے رب مجھے ایسا عمل بتا جس پر میں عمل کروں تو مجھے تیری رضا حاصل ہو جائے؟ تو اللہ تعالی نے فرمایا: اے موسیٰ یہ بات تمہاری قوت برداشت سے باہر ہے یہ سن کر حضرت موسیٰ روتے ہوئے سجدے میں گر پڑے تو اللہ تعالی نے وحی نازل فرمائی: اے فرزند عمران میری رضا تو تمہارے اندر ہے تم کو چاہیے کہ قضا پر راضی ہو''

(یعنی جب بندہ اللہ تعالیٰ کی قضا پر راضی رہے گا تو تو یہ اس کی دلیل ہے کہ حق تعالیٰ اس سے راضی ہے)

وجہء اختلاف رضا کا پس منظر:

فرقہء محاسبیہ کی نسبت وعقیدت حضرت ابوعبداللہ محاسبیؒ سے ہے آپؒ اپنے زمانے میں مقبول النفس اور قاطع النفس تھے آپ کے تمام ظاہری و باطنی معاملات صحیح و درست تھے آپ کے مذہب کی خصوصیت یہ ہے کہ آپ رضائے الٰہی کو مقامات کے قبیل سے نہیں مانتے تھے بلکہ ازقسم احوال طریقت سمجھتے تھے۔ طریقت میں یہ پہلا اختلاف ہے جو ان سے واقع ہوا اس پر علماء خراسان وعراق نے گرفت ومؤاخذہ کیا ان کا کہنا ہے کہ رضا طریقت کے ایک مقام کا نام ہے جو توکل کی آخری منزل ہے یہ اختلاف آج تک علماء ومشائخ کے درمیان موجود و برقرار ہے اسی کی توضیح وتصریح میں شیخ علی ہجویریؒ نے یہ باب باندھا اور بہت ہے دقیق وجہء اختلاف کو صراحت کے ساتھ بیان فرمایا۔(۱۰)

صورت رضا اوران کی حقیقت:

سید علی ہجویریؒ نے رضا کی دو صورتیں اور اقسام بیان کی ہیں۔

پہلی صورت وقسم: بندے کا اللہ سے راضی ہونا۔ اللہ کا بندے سے راضی ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بندے کو ثواب ونعمت اور کرامت سے نوازے اور بندے کا للہ سے راضی ہونے کی حقیقت یہ ہے

کہ اس کے فرمان پر عمل کرے اور اس کے حکم کے آگے سر تسلیم خم کر دے اور خدا کے معاملات میں چوں وچرا نہ کرے اس لئے کہ رضائے بندہ، رضائے خدا پر موقوف ہے اسی پر اس کا قیام ہونا چاہیے۔

جبکہ رضائی بندہ کیسا ہو اس کے اوصاف و خصائص کا ذکر کرتے ہوئے اس کا خلاصہ اس انداز میں بیان فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں:

''منع وعطا کی دونوں حالتوں میں رضائی بندہ کا دل یکساں رہے اور جلال و جمال کے نظارے میں اس کا باطل مضبوط و مستحکم رہے خواہ اسے منع سے روک دیا جائے یا عطا میں آگے بڑھایا جائے ہر حالت میں اس کا قیام مساوی ہو خواہ آتش جلال میں جلے یا لطف و جمال کے نور سے منور ہو، اس کے دل میں جلنا اور منور ہونا یکساں ہو کیونکہ اس کا ظہور حق تعالیٰ کی طرف سے ہے اس کی جانب سے جو کچھ بھی آئے اچھا ہی ہوتا ہے اس کے بعد آپ نے امام حسن بن علیؓ کی رضائی بندہ کے حوالہ سے روایت نقل کی جس میں آپ نے فرمایا:

''اللہ تعالیٰ نے بندے کیلئے جو اختیار فرمایا ہے بندہ خدا کی اختیار کردہ حالت کے سوا کسی اور حالت کی آرزو نہ کرے اللہ تعالیٰ بندے کے لئے جو پسند فرمائے بندہ اسی کو چاہے جب بندہ خدا کی رضا اور اختیار کو دیکھ لیتا ہے تو وہ اپنی مرضی واختیار سے منہ موڑ کر ہر غم وفقر سے نجات پا جاتا ہے کیونکہ رضا بندے کو غفلت سے چھڑاتی ہے اور غموں کے پنجوں سے بچاتی ہے اور غیر کے اندیشے کو دل سے نکالتی اور تکلیفوں کی بندشوں سے نجات دیتی ہے کیونکہ رضا کی صفت ہی آزاد کرنا ہے'' (۱۱)

معاملات رضا کی حقیقت:

شیخ علی بن عثمان الجویریؒ نے وجہ اختلاف رضا کا پس منظر، حقیقت رضا اور صورت رضا کی توضیح کے بعد معاملات رضا کی حقیقت پر سیر حاصل بحث کی ہے آپ فرماتے ہیں: معاملات رضا کی حقیقت بندے کی پسندیدگی ہے کہ وہ یقین رکھے کہ اللہ تعالیٰ تمام حالات کا دیکھنے والا باخبر ہے اور یہ بھی اعتقاد رکھے کہ منع وعطا اللہ تعالیٰ کے علم سے ہے اس قضیہ ومسئلہ میں صوفیہ کرام کے چار گروہ ہیں جن کی آپ نے توضیح فرمائی اور وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ پہلا گروہ وہ ہے جو خدا کی عطا پر راضی ہو یہ درجہء معرفت ہے۔

۲۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر راضی ہو یہ درجہء دنیا ہے۔

۳۔ تیسرا گروہ وہ ہے جو مصائب و ابتلا پر راضی ہو یہ درجہءمحنت و مجاہدہ اور مختلف الانواع مشقیں ہیں۔

۴۔ چوتھا گروہ وہ ہے جو برگزیدگی اور اکتفا پر راضی ہو یہ درجہءمحبت ہے۔

صوفیا کرام کے مذکورہ گروہوں کا ذکر کرنے کے بعد آپؒ نے اپنے نکتہءنظر کو مزید واضح کیا آپ فرماتے ہیں:

''وہ لوگ جو عطا کرنے والے کے جلوے اس کی عطا میں دیکھتے ہیں اور جان و دل سے قبول کرتے ہیں تو ان کا یہ قبول کرنا ان کے دل سے اس کی کلفت و مشقت کو دور کر دیتا ہے اور جو لوگ عطا کے ذریعے عطا کرنے والے کو دیکھتے ہیں وہ عطا ہی میں رہ جاتے ہیں وہ تکلف سے رضا کی راہ پر چلتے ہیں اور تکلف میں سراسر رنج و مشقت ہے معرفت اس وقت حقیقت ہوتی ہے جب بندہ حق کی معرفت میں مکاشف و مشاہد ہو اور جب اس کے لئے معرفت قید و حجاب ہو تو وہ معرفت مکروہ، و نعمت عذاب اور وہ عطا حجاب بن جاتی ہے''

صوفیا کرام کا دوسرا گرہ جو اللہ کی نعمتوں پر راضی ہو کے حوالہ سے اپنا نقطہءنظر اس انداز میں بیان فرمایا:

''وہ لوگ جو دنیا کے اندر نعمتوں کے ذریعہ اس (اللہ) سے راضی ہوں وہ ہلاکت و نقصان میں رہتے ہیں ایسی رضا اس دوزخ میں جھونک دیتی ہے اس لئے کہ جس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی محبت ہوتی ہے اس کے لئے دنیاوی نعمتوں کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کے دل میں محرومی اور کوئی رنج و ملال گزرتا ہے نعمت تو اس وقت نعمت کہلاتی ہے جبکہ وہ نعمت دینے والی کی طرف رہنمائی کرے لیکن جب وہ اسے منعم سے محجوب کر دے تو ایسی نعمت سراپا آفت و بلا ہوتی ہے''

تیسرا گروہ جو مصائب و ابتلاء پر راضی ہو کے متعلق فرماتے ہیں:

''وہ لوگ جو ابتلاء کے ذریعہ اس سے راضی ہوں وہ، وہ ہیں جو بلاء میں میلان کو دیکھتے اور مشقت کے ذریعہ مشاہدے کی طرف مائل ہوتے ہیں اس حالت میں ان کی تکلیف ان کو دوست کے مشاہدہ کی مسرت میں آزردہ نہیں کرتی''

جبکہ صوفیہ کرام کے چوتھے اور آخری گروہ جو برگزیدگی اور اصطفا پر راضی ہو کے متعلق اپنا

نقطہ نظر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''وہ لوگ جو برگزیدگی اور اصطفا کے ذریعے سے اس سے راضی ہوں وہ اس کے محبوب ہوتے ہیں کیونکہ وہ حالت رضا میں بلاء وسختی سے خالی ہوتے ہے ان کے دلوں کی منزلیں صرف حق تعالیٰ ہی کی طرف ہوتی ہیں۔

۔۔۔اور پھر معاملات رضا کی حقیقت پر گفتگو کا اختتام اللہ تعالی کے فرمان ☆ **لا یملکون لا نفسھم ضراَ و لا نفعا ولا یملکون موتا و لا حیوۃ ولا نشورا** (۱۳)

وہ اپنی جانوں کے نفع ونقصان کے مالک نہیں ہوتے اور نہ ہی موت وحیات اور مرنے کے بعد اٹھنے کے مالک ہوتے ہیں اور حضور اکرم ﷺ کے اس فرمان **''من لم یرض باللہ و بقضالہ شغل قلبہ و تعب بدنہ''**

''جو اللہ کی رضا اور اس کی قضا پر راضی نہ ہوا اس نے اپنے دل کو تقدیر و اسباب میں مشغول کر کے بدن کو سختی میں ڈال دیا'' پر کرتے ہیں (۱۴)

اس دقیق بحث پر علمی گفتگو کے آخر میں ''اللہ العلم'' کے کلمات کا ستعمال آپ کی حد درجہ عاجزی وانکساری کا منہ بولتا ثبوت ہے آپ کا ایک ایسا وصف جو رضائے الٰہی کے حصول میں بہت ہی مدومعاون ثابت ہوسکتا ہے یہ دعائے انبیاء بھی ہے اور خاصہ ءصوفیا بھی۔

زھد ورضا کے مابین فضیلت:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زھد افضل ہے یا رضا، چونکہ زہد وتقویٰ کا مقصود بھی رضائے الٰہی کا حصول ہے اس حوالہ سے سید علی بن عثمان ہجویریؒ نے حضرت فضیلؒ کا قول نقل کیا ہے جس میں حضرت بشر حافیؒ نے آپ سے پوچھا کہ زہد افضل ہے یا رضا تو حضرت فضیل بن عیاضؒ نے جواباً ارشاد فرمایا:

''الرضاءُ افضل من الزھد لأن الراضی لا یتمنی فوق منزلہ''

رضا زہد سے افضل ہے کیونکہ راضی اس سے اوپر کی منزل کی خواہش نہیں کرتا مقصد یہ ہے کہ زہد کے اوپر ایک اور بھی منزل ہے۔

جس کو حاصل کرنے کے زاھد تمنا کرتا ہے۔ لیکن رضا کے اوپر کوئی منزل نہیں جس کی راضی تمنا کرے۔ یعنی اوپر کا درجہ نیچے کے درجے سے افضل ہوتا ہے۔

آخر میں تعلیق اس انداز سے لگائی اور فرمایا:

یہ واقعہ حضرت محاسبی کے اس قول کی صحبت پر دلالت کرتا ہے کہ رضا احوال کے قبیل سے ہے یہ کوئی ایسی شے نہیں ہے جو مجاہدے اور کسب کے ذریعے حاصل ہو جائے بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وھبی یعنی عطیہ اور بخشش کے طور پر حاصل ہوتی ہے۔ نیز اس کا بھی احتمال ہے کہ راضی کو سرے سے تمنا ہی نہ ہو جیسا کہ حضور اکرم ﷺ نے اپنی دعا میں فرمایا:

''أسئلک الرضا ء بعد القضاء''

''میں تجھ سے دعا مانگتا ہوں کہ نزول قضاء کے بعد مجھے راضی رکھنا'' یعنی مجھے ایسی صفت عطا فرما کہ جب تیری جانب سے قضاء کا اجراء ہو تو نزولِ قضاء کے وقت تو مجھے راضی پائے۔ (۱۵)

اقوالِ مشائخ وعلماء اور رضاء:

شیخ، داتا گنج بخش علی بن عثمان ھجویریؒ نے رضاء کی تفہیم وتوضیح کے لئے منطقی انداز اختیار کیا آپؒ نے سب سے پہلے خلفیہ و پس منظر، پھر حقیقت رضا وصورت رضا اور معاملات رضا کی حقیقت بیان کی پھر زھد و رضاء کے مابین فرق کیا اور آخر میں رضاء کے بارے میں اقوال مشائخ و علماء کا ذکر کیا تا کہ یہ دقیق اور مختلف فیہ موضوع آسانی سے سمجھ آ سکے۔

رضاء کے بارے میں مختلف ائمہ ومشائخ کیا فرماتے ہیں ملاحظہ فرمایئے:

حضرت ابوالعباس بن عطاء کے نزدیک:

''الرضاء نظر القلب الیٰ قدیم اختیار الله للعبد''

بندے پر اللہ کے قدیم اختیار کی جانب دلی نگاہ کو رضا کہتے ہیں۔

حضرت حارث محاسبیؒ فرماتے ہیں:

''الرضاء سکون القلب تحت مجاری الاحکام''

احکام الٰہی کے اجرا پر سکون قلب کا نام رضا ہے۔
اھل علم بیان کرتے ہیں کہ حضرت عتبہ الغلام رات بھر نہیں سوئے اور دن چڑھے تک یہی کہتے رہے کہ:

''أن تعذ بنی فانا لک محب و ان ترحمنی فانا لک محب''

اگر تو مجھے دوزخ کے اندر عذاب میں ڈال دے یا اپنی رحمت کی چادر میں ڈھانپ لے! دونوں حالتوں میں میں تجھ سے محبت کرتا رہوں گا۔ بقول شاعر:

اگر بخشے رہے قسمت، نہ بخشے تو شکایت کیا
سر تسلیم خم ہے، جو رضاء یار میں آئے

اسی طرح حضرت ابوعثمان جبریؒ فرماتے ہیں۔:
''منذ أربعین سنة ما أقامنی الله فی حال فما کرھته وما نقلنی أ لیٰ غیره ماسخطته''

''چالیس سال گزر گئے ہیں اللہ تعالیٰ نے مجھے جس حال میں رکھا میں نے اسے ناپسند نہ کیا اور جس حال کی طرف بھی اس نے مجھے پھیرا میں نے اس سے ناراضگی نہیں کی'' یہ اشارہ دائمی رضا اور کمال محبت کی طرف ہے۔
غرضیکہ رضاء کی تعریف میں مشائخ کا بہت اختلاف ہے

خلاصۂ کلام:

اس جامع توضیح کے بعد آپؒ نے رضاء کی مزید وضاحت کے لئے مقام و حال کے مابین فرق واضح کیا اور پھر فرمایا:
مختصراً اتنا یاد رکھو کہ رضا مقامات کی انتہاء اور احوال کی ابتداء ہے اور یہ مقام ایسا ہے جس کا ایک کنارہ ریاضت و مجاھدے کی طرف ہے اور دوسرا کنارہ محبت و اشتیاق کی سمت! اس سے اوپر اور کوئی مقام نہیں ہے اور تمام مجاھدے اسی پر ختم ہو جاتے ہیں اس کی ابتداء کسبی ہے اور انتہاء وھبی۔ البتہ اس کا امکان ہے کہ جس نے اپنی رضاء کی ابتداء، اپنے ساتھ دیکھی اس نے کہہ دیا کہ یہ

مقام ہے اور جس نے اپنی رضاء کی انتہاء، حق کے ساتھ دیکھی اس نے کہہ دیا کہ یہ حال ہے ۔تصوف میں حضرت محاسبیؒ کے مذہب کا معاملہ یہ ہے ۔ بایں ہمہ تصوف کے معاملات میں انہوں نے کوئی اختلاف نہیں کیا۔ البتہ انہوں نے اپنے مریدوں کو ایسی عبارات اور معاملات میں زجر و توبیخ فرمائی ہے جس میں کسی قسم کا ابہام و خطا ہو۔ اگر چہ وہ اصل میں درست ہی کیوں نہ ہو؟ (۱۷)

وصلی الله تعالیٰ علی حبیبه محمد وعلی اٰله و أصحابه أجمعین

☆☆☆☆

حواشی و مصادر

۱۔ سورۃ البقرۃ: ۱۰۰ ۲۔ اسرار خودی، از علامہ محمد اقبال، ص ۷

۳۔ کشف المحجوب، مترجم غلام معین الدین ۲۶۳۔۲۷۲

۴۔ معجم مقاییس اللغة، از ابن فارس مادة ''رض ے'' ۴۰۲/۲، تحقیق عبدالسلام محمد ہارون مطبعہ الاعلام الاسلامي ۱۴۰۴ھ

۵۔ سورۃ التوبۃ آیت نمبر ۱۰۰ ۶۔ سورۃ الفتح آیت نمبر ۱۸

۷۔ مسند احمد بن حنبل ۲۰۸/۱

۸۔ امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں اسے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: ''اسئلك اللهم الرضاء بعد القضاء'

۹۔ کشف المحجوب، مترجم غلام معین الدین ص ۲۶۴، ۲۴۷، زاویہ فاؤنڈیشن، لاہور، ۲۰۰۴ء۔

۱۰۔ مصدر سابق، ص ۲۶۳۔۲۶۴ ۱۱۔ مصدر سابق، ص ۲۶۴۔۲۶۵

۱۲۔ مصدر سابق ص، ۲۶۵ ۱۳۔ سورۃ الفرقان: ۳

۱۴۔ ''معاملات رضا کی حقیقت کے لئے ملاحظہ فرمایئے کشف المحجوب، ص ۲۶۵، ۲۶۶

۱۵۔ مصدر سابق، ص ۲۶۷، س ۸۔ س ۱۵ ۱۶۔ مصدر سابق، ص ۲۶۷۔۲۶۹

۱۷۔ مقام و حال میں فرق کے لئے ملاحظہ فرمایئے کشف المحجوب، ص ۲۶۹۔۲۷۶

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36, Sr.No.101, 2015, pp 29 - 34

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۶، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۵ء، شمارہ ۱۰۱

اُردو زبان کا فرانسیسی شاعر..... جارج فانتوم صاحبؔ

عبدالسعید☆

Abstract:
When the English who came to the sub continent Indo Pak for transacting business began to be interested Urdu language and literature, there emerged a class on the colourful horizon of literary verse. One of those great literary figures is George Fanthome Sahib, the remarkable Urdu poet. He was brought up in line light of Indian civilization. So he developed a specific inclination Urdu and Persian literature. His literacy works specially Ghazals have all the spice and flavour which is subcontinent known for. He expressed his religious views like that of the muslim poets. He also touched upon the beauties of Islamic values and festivals. His literary style commemorates the literary contribution of Nazir Akbar Abadi. The primary theme of his poetry is worldly love and he regards it as his life target to the level of external love. (Key Words: Indian civilization, religious views, beauties of islamic values, worldly love)

برصغیر پاک و ہند کی سرزمین پر مغربی اقوام کا عرصہ قیام و عمل ساڑھے چار سو سال پر محیط ہے۔ ان اقوام نے تجارت و سیاست کے ساتھ ساتھ ہندوستانی علوم و السنہ کے حصول میں بھی گراں قدر خدمات انجام دیں جن کے نتیجے میں نہ صرف اردو زبان کی تصنیفات و تالیفات کا بڑا ذخیرہ وجود میں آیا بلکہ ہندوستان کی تہذیب و معاشرت میں رچ بس جانے والے اہل مغرب میں سے اردو شعرا کا ایک قابل ذکر طبقہ بھی شعری افق پر نمودار ہوا۔ جارج فانتوم (George Fanthome) المتخلص صاحبؔ اس طبقے کے نمایاں شعرا میں شمار ہوتے ہیں۔ وہ ۱۸۲۲ء میں حیدر آباد دکن کی فرانسیسی

☆ لیکچرر، شعبہ اُردو، گورنمنٹ کالج، ماڈل ٹاؤن لاہور

فوج کے کپتان برنارڈ فانتوم کے ہاں رام پور میں پیدا ہوئے۔ (شفقت رضوی، ص ۱۳۸) اُن کی تربیت خالصتاً مشرقی اور ہندوستانی تہذیب کے زیرِ اثر مکمل ہوئی۔ اس لیے اُنھیں اردو، فارسی اور عربی زبان سے خاص لگاؤ تھا۔ محمد سردار علی کے بقول اُنھوں نے

> ''حافظ شیرانی طالبؔ، مولوی محمد نورالاسلام اور مولوی محمد حفیظ اللہ سے فارسی اور عربی کتابیں پڑھی تھیں۔ شعر وسخن میں میر نجف علی شفقتؔ سے مشورہ لیتے تھے۔ اردو فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ صاحبؔ کے علاوہ کبھی کبھی جرجیسؔ بھی تخلص کرتے تھے۔'' (محمد سردار علی، ص ۳۹)

جارج فانتوم صاحبؔ نے یادگار کے طور پر جو تخلیقی سرمایہ اردو شاعری کو عطا کیا ہے اُس میں غزلیں قصائد، رباعیات، قطعات اور متفرق اشعار شامل ہیں۔ اردو اور فارسی زبان پر کامل دستگاہ کے باعث ان کی شاعری فنی وفکری حوالے سے ہندوستانی اسالیبِ شعر کی جملہ خوبیوں سے آراستہ دکھائی دیتی ہے۔ محبوبِ مجازی کے جور وجفا کا اظہار ہو یا مصائبِ عشق کے سامنے ڈٹ جانے کا ذکر، دونوں صورتوں میں اُن کا اندازِ بیان قابلِ ستائش ہوتا ہے۔

میں بھی فرزند سپاہی ہوں نہیں ڈرنے کا	تیغِ ابرو نہ بہت اے بتِ رعنا چمکا
تم میں ہے جور اور جفا صاحب	یاں ہے تسلیم اور رضا صاحب
ہم وہ ہیں گر ایک سے سو آفتیں ہوں سب سہیں	آزماتا کیا ہے ہم کو جان اور پہچان کر

(Saksena,P.۱۵۶،۱۶۰،۱۶۲)

اردو شاعری میں جہاں لب ورخسار یا گل وبلبل کا تذکرہ عام ہے وہاں دنیا کی چند روزہ زندگی اور بڑھاپے میں جوانی کے حسین دنوں کی یاد کے حوالے سے بھی ہر شاعر کے ہاں کچھ اشعار ضرور ملتے ہیں۔ ولیؔ دکنی کی حسن پرستی ہو یا میرؔ کا تصورِ عشق، آتش کا نشاطیہ رنگ ہو یا غالبؔ کی خود پسندی، اقبال کا فلسفۂ خودی ہو یا فیض کا ترقی پسندانہ نظریۂ زندگی، دنیا کی بے ثباتی کا اظہار کسی نہ کسی صورت میں سب شعرا کے ہاں دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ صاحبؔ نے بھی اس روایت کی خوب پاسداری کی ہے۔

تبسم نہ کر اپنی ہستی پہ گل	جہاں میں جو آیا بہت کم رہا
خواب وخیال ہو گئے پیری میں سب مزے	اے عمرِ رفتہ یاد جوانی کی مت دلا

(Ibid,P.۱۵۷)

جارج فانتوم صاحبؔ کے کلام بالخصوص غزل میں مشرقی فارسی شاعری ہو یا اردو، دونوں کے فنی حسن اور اسلوبیاتی تاثیر کی ایک بنیادی وجہ تشبیہہ واستعارہ یا صنائع بدائع کا موزوں استعمال ہے۔ اکثر شعرا کے ہاں جغرافیائی حالات اور تہذیبی ماحول کے مطابق تشبیہات وصنائع بدائع تشکیل پاتے ہیں اس لیے اُن کی شاعری اُن کے عہد اور علاقے کی عکاس ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر فارسی شاعری پھولوں کے حسن و جمال اور رنگوں سے تشبیہات وصنائع بدائع کی ایسی دنیا تخلیق کرتی ہے جس کا بغور مشاہدہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ شاعری ایسے خطے کی ہے جہاں فطری حسن کی فراوانی ہے۔ بعینہٖ جارج فانتوم صاحبؔ کی شاعری کا جائزہ لیا جائے تو جا بجا ایسے اشعار سامنے آتے ہیں جن پر کسی مغربی شاعر کے بجائے مشرقی شاعر کے کلام کا گماں ہوتا ہے۔

تل تک نہیں ہے غیر محل اُس کے چہرے پر اُس مصحفِ شریف میں نقطہ نہیں غلط
اِس حسن عارضی پہ نہ کیجیے بہت گھمنڈ خورشید و ماہ کو بھی فلک پر لگا ہے داغ
آخرش پرسش کرے گا کوئی تو روز جزا جاؤں گا قاتل کی میں تصویر لے کر ہاتھ میں
آجا صنم کہ جاتی ہے فصلِ بہارِ عمر اس چلتی پھرتی چھاؤں کا کیا اعتبار ہے
(Ibid,P.۱۶۳،۱۶۶،۱۶۹)

ان شعری مثالوں سے جہاں جارج فانتوم صاحبؔ کا تخلیقی جوہر کھل کر سامنے آتا ہے وہاں یہ حقیقت بھی آشکار ہو جاتی ہے کہ انھیں مشرقی اسالیبِ شعر کا مکمل ادراک تھا۔ اُن کی اس خوبی کے پیشِ نظر ڈاکٹر طارق ہاشمی کی یہ رائے بجا معلوم ہوتی ہے:۔

> ''اردو کے یورپی اہلِ سخن کی شاعری خصوصاً غزل کا مطالعہ کیا جائے تو مشرقی صنائع شعر کا استعمال فراواں دکھائی دیتا ہے۔ وہ ان صنعتوں کو اسلوبِ شعر کا یوں حصہ بناتے ہیں گویا ان کے بغیر نہ صرف حسنِ بیاں میں کمی آجائے گی بلکہ اُن کے اظہار میں کوئی نقص واقع ہو جائے گا۔'' (طارق ہاشمی، ص۸۲)

اردو شاعری میں قومی، مذہبی اور معاشرتی تہواروں کے حوالے سے عوامی جذبات کی جتنی خوب صورت ترجمانی نظیرا کبرآبادی کے ہاں نظر آتی ہے اُس کی مثال دیگر اُردو شعرا کے ہاں کم ہی ملتی ہے چنانچہ بسنت، عید یا ہلالِ عید کے موضوع پر جارج فانتوم صاحبؔ کے بعض اشعار کا مطالعہ کرتے ہوئے جہاں نظیرا کبرآبادی کی یاد تازہ ہوجاتی ہے وہاں عوامی جذبات کی نمائندگی کا عکس بھی دکھائی دیتا ہے۔

سرسوں کے پھول بھیجے ہیں اُس نے مزار پر لائی ہے اب کے سال شگوفہ نیا بسنت

پردۂ چرخ سے ہے جھانک رہا عید کا چاند ہے مگر تجھ پہ مری جان فدا عید کا چاند
برسوں میں ہم کو نظر آتے ہو گا ہے گا ہے ماہرو تم کو تو کہنا ہے بجا عید کا چاند
(Saksena,P.۱۶۰،۱۶۱)

جارج فانتوم صاحبؔ کی شاعری میں مذہبی نظریات کی جھلک بھی صاف نظر آتی ہے لیکن یہ نظریات عیسائیت کے بجائے اسلام کے عکاس ہیں شاید اِس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی ماں مسلمان خاتون تھیں۔شفقت رضوی نے اس ضمن میں لکھا ہے۔

''وہ خدا کا ذکر اہل اسلام کی طرح اسی عقیدت و احترام اور جذبۂ توحید سے کرتے ہیں کہیں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعریف نصرانیوں کی طرح کی ہے نہ ان کو خدا کا بیٹا قرار دیا ہے برخلاف اس کے صفدرِ خیبر شکن، شیرِ خدا، مشکل کشا، شاہِ دستگیر حضرت علیؓ کے حضور سپاس گزار نظر آتے ہیں۔مسلمانوں کی عیدین کا حوالہ بھی جوش و مسرت کے ساتھ دیا گیا ہے۔چونکہ اُن کی ماں مسلمان تھیں اس لیے یقین کیا جا سکتا ہے کہ وہ بھی اسلام کی طرف راغب تھے۔'' (شفقت رضوی، ص،۱۳۹)

ثناخواں ہے ہر اک عالم فلک سے تا زمیں تیرا ہے برحق نام یا اللہ رب العالمیں تیرا
یا علی شیرِ خدا بہرِ جنابِ حسنین کمتریں بندۂ صاحبؔ پہ کرم ہوجائے
(ایضاً)

صاحب نہ وقتِ بد میں کسی سے ہو ملتجی میری مدد کو صفدرِ خیبر شکن ہے بس
لا تقنطو کو جان کے مایوس کیوں رہوں برباد گو فلک نے کیے خانماں تلک
(Saksena,P.۱۶۲،۱۶۵)

اُردو شاعری کے ارتقائی سفر کا جائزہ لیا جائے تو اکثر شعرا کے ہاں عشقِ مجازی بنیادی موضوع کے طور پر سامنے آتا ہے۔جارج فانتوم صاحبؔ کی شاعری میں بھی عشقِ مجازی کو مرکزیت حاصل ہے۔اُن کے نزدیک عشق مذہب کا درجہ اختیار کرتے ہوئے مقصدِ حیات بن جاتا ہے۔

تیری کس کس ادا کا کشتہ ہوں دلربائی کا ، ناز کا ، خُو کا
خدا کرنے نہ ہو مجھ سے وہ خود پسند جدا کسی کا ہووے کسی سے نہ دردمند جدا
(Ibid,P.۱۵۵،۱۵۸)

تسبیح کی طرف ہوں نہ زنّار کی طرف — مذہب ہے عشق میرا میں ہوں یار کی طرف
جب تک جیوں گا عشق کروں گا میں ناصحا — ہے عشق میرے واسطے اور میں برائے عشق
گزرے ہے جس کے دل پہ وہی جانتا ہے خوب — ناگفتنی ہے کیفیتِ ماجرائے عشق
(Ibid,P.۱۶۴)

مشرقی تہذیب اور مذہبی اقدار کے مطابق چونکہ معاشرتی سطح پر عشق مجازی کے اظہار اور شغل مے پرستی کو معیوب سمجھا جاتا ہے اس لیے مذہبی حدود و قیود میں زندگی گزارنے اور ترک دنیا کی تلقین کرنے والے ناصحوں کے ساتھ آزاد خیال شعرا کی نوک جھوک کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے

مہِ صیام ہوا تھا یہ حکمِ قاضی دیں — کہ اس مہینے میں رندوں کے گھر نہ جائے شراب
کس طرح جائے سر سے مرے اب ہوائے عشق — مُلکِ عدم سے آیا ہوں ناصح برائے عشق
(Ibid,P.۱۵۹،۱۶۴)

جہاں تک جارج فانتوم صاحبؔ کی شاعری کے فنی محاسن کا تعلق ہے تو اس حوالے سے بھی اُنھیں اردو زبان کے دیگر مغربی شعرا کے مقابلے میں انفرادیت حاصل ہے۔ وہ نادر تراکیب، عمدہ تلمیحات معروف محاورات، منفرد کہاوتوں اور مشکل ردیفوں کے استعمال سے اسلوب شعر کی ایسی تصویریں پیش کرتے ہیں جن سے قاری متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

وہ زرد پوش تیرے نہ آئے گا دام میں — ناحق نہ تُو ہتھیلی پہ سرسوں جما بسنت
ایک یوسف ہوا واں قید یہاں خلق اسیر — چاہِ کنعاں کو ہے کیا چاہِ ذقن سے نسبت
کوئی نہ بحرِ محبت میں غرق ہو مجھ سا — کسی پہ گزرے نہ یہ ماجرا خدا حافظ
ہاروت بھی اسیر ہے زہرہ کی چاہ میں — آتی نہیں فرشتہ کو بھی کچھ دوائے عشق
کیوں نہ مجھ کو رہے اُس ابروئے خمدار سے کام — جو سپاہی ہو اُسے رہتا ہے تلوار سے کام
جلوت میں غیر جاتے ہیں خلوت میں اُس کی ہم — باطن میں ہم زیادہ ہیں ظاہر میں سب سے کم
آنکھ بھی صاحبؔ نہیں مجھ سے ملاتے اب وہ لوگ — بات کہہ کر ہاتھ جو لیتے تھے ہنس کر ہاتھ میں
نہ کیوں کر صورت انساں میں ہو توقیر مٹی کی — ہوئی ہے نور سے مخروج یہ تصویر مٹی کی
تم چھیڑو مجھ کو میں بھی سمجھ لوں گا ایک دن — کہتے ہیں ''سو سنار کی اور اک لوہار کی''
(Ibid,P.۱۶۰ to ۱۷۳)

ان شعری مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر ''دام میں آنا'' اور ''ہتھیلی پر سرسوں جمانا'' کو محاورہ کے طور پر برمحل استعمال کرنے سے خوب واقف ہے۔اسی طرح ایک کہاوت ''سو سنار کی اور اک لوہار کی'' اتنی عمدہ انداز میں استعمال ہوئی ہے کہ داد دیئے بغیر نہیں رہا جا سکتا۔مذکورہ خوبیوں کے علاوہ یوسف، ہاروت، زہرہ اور چاہِ کنعاں جیسی عمدہ تلمیحات یا چاہِ ذقن، بحر محبت، دوائے عشق، ابروئے خمدار ایسی نادر تراکیب بھی اپنی مثال آپ ہیں یہ تلمیحات و تراکیب نہ صرف جارج فانتوم صاحب کی شاعرانہ پختگی کی امین ہیں بلکہ اردو اور فارسی زبانوں پر اُن کی کامل دستگاہ کی بھی ضمانت دیتی ہیں۔اس حقیقت کے پیشِ نظر ڈاکٹر ذوالقرنین احمد (شاداب احسانی) کی یہ رائے کہ وہ ''اردو و فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔'' (ذوالقرنین احمد،ص ۶۴) صداقت پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔

جارج فانتوم صاحب کی شاعری کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ مشرقی شعرائے اردو کی طرح وہ بھی تخلیق شعر کے معاملے میں سادہ اور روایتی طرزِ اظہار کو کافی نہیں سمجھتے تھے چنانچہ انھوں نے ایسے تمام فنی محاسن سے اپنے اشعار کو آراستہ کرنے کی کوشش کی جن سے تاثیرِ شعر یا اسلوبِ شعر میں اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ

۱۔ ذوالقرنین احمد، (شاداب احسانی) ڈاکٹر، ''کوئن فراسو۔حیات و خدمات'' (اشاعتِ اوّل)، کراچی، انجمن ترقی اردو، ۲۰۱۰ء

۲۔ سردار علی، محمد ''تذکرہ یورپین شعرائے اردو'' (طبع دوم) حیدر آباد، دکن، ادارہ اشاعتِ اردو، ۱۹۴۴ء

3. Saksena Ram Babu, "European & Indo European poets of Urdu& Persian" (Urdu Portion) Lahore Book Traders,1943

۴۔ شفقت رضوی، ''اردو کے یورپین شعرا'' (اشاعت اوّل)، کراچی، موڈرن پبلیشرز، ۱۹۸۱ء

۵۔ طارق ہاشمی، ڈاکٹر ''اردو کے مغربی شعرا اور مشرقی صنائع شعری''، مضمون، مشمولہ ''تحقیقات اردو جرنل'' (جنوری۔جون) اسلام آباد، ۲۰۱۱ء

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36, Sr.No.101, 2015, pp 35 - 52

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۶، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۵ء، شمارہ ۱۰۱

کلام ہاشم شاہ کے اُردو تراجم

ڈاکٹر ثمن زاہد☆

Abstract:

Hashim Shah Tharpalvi is a famous and renowned Punjabi poet. His poetic renditions are in Persian, Urdu, Hindi and Punjabi languages. He gained international recognition owing to his story of Sassi and Dohas. Compassion, deep insight, mysticism and Punjabi language are salient features of his poetry. His work has been translated into many languages and liked on vast scale. This article discusses three of his verse translations done by Abdul Majeed Bhatti, Shafqat Tanveer Mirza and Sharif Kunjahi respectively. A comparative study of all these three translations has been made besides shedding light on his select Dohas.

Key words: Hashim Shah, Abdul Majeed Bhatti, Shafqat Tanveer Mirza and Sharif Kunjahi, Dr. Ismat Ullah Zahid, Sassi, Wehray, Baramah.

پنجابی زبان کے معروف شاعر اور رومانوی داستان سسی پنوں کے حوالے سے عالمی شہرت حاصل کرنے والے ہاشم شاہ کا اصل نام محمد ہاشم، تخلص ہاشم، ولدیت حاجی محمد شریف، گاؤں جگدیو کلاں کے رہنے والے تھے۔ ڈاکٹر لاجونتی رام کرشن نے ان کے والد گرامی کا نام قاسم تحریر کیا ہے۔[(1)] مگر تحقیق یہ بتاتی ہے کہ قاسم شاہ ان کے بھائی تھے۔ ہاشم شاہ نے خود اپنے والد کا نام حاجی الحرمین حاجی محمد شریف لکھا

☆ لیکچرار، گورنمنٹ ڈگری کالج برائے خواتین، کوٹ خواجہ سعید، لاہور

ہے۔[2] ڈاکٹر لاجونتی رام کرشن[3] اور شمیم چوہدری[4] کی تحقیق کے مطابق ہاشم شاہ نے بڑھئی کے کام کو ذریعہ معاش بنایا مگر اس کے پہلو بہ پہلو حکمت سے بھی ان کو گہرا شغف تھا۔

مولا بخش کشتہ[4]، ڈاکٹر لاجونتی[5] اور شمیم چوہدری[6] کے مطابق ہاشم شاہ 1166 ہجری/ 1753ء کو موضع دیوکلاں ضلع امرتسر میں پیدا ہوئے جبکہ ماسٹر غلام نبی کے مطابق 1148 ہجری/ 1735ء کو مدینہ شریف میں پیدا ہونے والے ہاشم شاہ چار برس کی عمر میں اپنے والد کے ہمراہ جگدیو کلاں ضلع امرتسر آئے[7] اور پھر یہیں کے ہو رہے۔ ابتداء میں تصوف کی تعلیم اپنے والد سے پائی۔ شاعری کا ملکہ فطری تھا۔ عربی، فارسی، ہندی، اردو اور پنجابی زبان میں ان کی کتب سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ انھیں ان زبانوں پر عبور حاصل تھا۔

بابا بدھ سنگھ[8] اور موہن سنگھ دیوانہ[9] نے ہاشم شاہ کو مہاراجہ رنجیت سنگھ کا درباری شاعر قرار دیا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا میں بھی درج ہے کہ ہاشم شاہ کو درباری شاعر ہونے کی بنا پر مہاراجہ رنجیت سنگھ نے موضع تھرپال میں جاگیر عطا کی تھی۔[10] مگر ڈاکٹر لاجونتی رام کرشن نے ہاشم شاہ کے درباری شاعر ہونے سے انکار کیا ہے۔[11] ڈاکٹر عصمت اللہ زاہد کا خیال بھی یہی ہے کہ ہاشم شاہ کے کسی بھی شعر اور بیان سے اس مفروضے کی تصدیق نہیں ہوتی کہ ان کا کسی طور بھی رنجیت سنگھ کے دربار سے تعلق تھا۔[12]

جدید تحقیق کے مطابق ان کی مندرجہ ذیل کتب کا پتا چلتا ہے:

1- مثنوی ہاشم شاہ (فارسی مخطوطہ)، 2- دیوان ہاشم (فارسی مخطوطہ)، 3- بیاض ہاشم (فارسی مخطوطہ)، 4- کلیات ہاشم (فارسی مخطوطہ)، 5- قصائد (فارسی)، 6- غزلیات (فارسی مخطوطہ)، 7- مناجات، مدحیات (فارسی مخطوطہ)، 8- زبدۃ الرمل (فارسی)، 9- مثنوی یوسف زلیخا (فارسی مخطوطہ)، 10- قصہ سسی پنوں (پنجابی)، 11- قصہ سوہنی مہینوال، 12- قصہ شیریں فرہاد، 13- قصہ ہیر رانجھا، 14- قصہ محمود شاہ غزنوی، 15- قصہ لیلیٰ مجنوں، 16- سی حرفیاں، 17- کافیاں، 18- دوہڑے، 19- ڈیوڑھے، 20- باراں ماہ، 21- فقرنامہ، 22- گیان پرکاش، 23- گیان مالا، 24- پنج گرنتھی، 25- راج بنسی (ہندی)، 26- چہار بہار (فارسی نظم و نثر ملفوظات نوشہ گنج بخش)، 27- پوتھی حکمت، 28- کسب نامہ لوہاراں، 29- کسب نامہ ترکھاناں، 30- کسب نامہ حجاماں۔ وغیرہ

ہاشم شاہ سلسلہ نوشاہیہ میں اپنے والد حاجی محمد شریف صاحب سے بیعت تھے۔ وہ حضرت بخت جمال جھنگیؒ والے، وہ پیر محمد سچیار نوشہرویؒ اور وہ حضرت نوشہ گنج بخشؒ کے مرید تھے۔ ہاشم شاہ بانی سلسلہ ہونے کے ناطے حضرت نوشہ گنج بخشؒ سے کمال دلی عقیدت وارادت رکھتے تھے۔ جس کا اظہار انہوں نے چہار بہار کے آغاز میں ان الفاظ میں کیا ہے:

چہ خوش میخانہ و مے گنج بخش ست　　　خودی و گمرہی را رنج بخش ست
ہر آنکو جُرعہ خورد از جامِ نوشہ　　　شدہ منصور از انعامِ نوشہ
بداں زیں گنج بخش اُو را بگویند　　　بیابند از سگانش آنچہ جویند
نگاہش مفلساں را زر بہ بخشید　　　ہزاراں مضغہا را پر بہ بخشید

اکبر کے دین الٰہی سے پیدا ہونے والے فتنوں نے نوشہ صاحب کے عہد تک عوام کو متاثر کیے رکھا۔ آپ نے شاہ جہاں کے عہد میں ان بداثرات کو ختم کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ ہاشم نے آپ کی ان دینی خدمات کا ذکر یوں کیا ہے:

چناں ایں عالم از بدعت بری کرد　　　عروسِ فقر را زیور گری کرد
پرستندہ شریعت را چناں شد　　　نہالِ دینِ احمد زو جواں شد
چہ کرد آں شہپری و در ہوا شد　　　ہزاراں عارفاں را پیشوا شد
گذشت از عرصۂ ناسوت و لاہوت　　　کہ از پریدنش و ماند ملکوت
چناں آں آتش عشقش بزورست　　　ہراساں زد دل مجنوں بگورست
چہ ابر رحمتش بارید بر عام　　　بدریا طعن زن شد ہریکے جام
نگاہِ صیقلِ نوشہ قلندر　　　دلم را کرد آئینہ سکندر

اسی طرح ہاشم شاہ نے چہار بہار کے آغاز میں مناجات نوشہ گنج بخشؒ میں تحریر کیا ہے:

اے سرِ لشکر شہنشہ محی الدیں عالی جناب　　　درگردہ عاشقانِ بے ریا آں آفتاب
تاجدارانِ جہاں پشت نگوں سر بر رکاب　　　من گدا و بیکسم بے مایہ ام کن مستجاب
عرضِ من بہرِ خدا یا پیر نوشہ گنج بخشؒ (13)

ہاشم شاہ نے 1821ء میں تھر پال تحصیل نارووال ضلع سیالکوٹ میں وفات پائی۔ اسی گاؤں میں آپ کا مزار مرجع خلائق ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ ہاشم شاہ کی اکثر تحریریں آج بھی زیور طباعت سے آراستہ نہیں ہو سکیں جس کی وجہ سے ان کی ہشت پہلو شخصیت پوری طرح سامنے نہیں آ سکی۔ البتہ ان کی پنجابی زبان و ادب میں شہرت قصہ سسی پنوں کے خالق کی حیثیت سے ہوئی ہے اور یہ قصہ بے شمار مرتبہ پاکستان و ہند میں شائع ہو چکا ہے۔ یہاں تک کہ دونوں ملکوں میں اس کے حوالے سے پی ایچ-ڈی کی سطح پر کام سامنے آ چکا ہے۔ ہندوستانی پنجاب میں ڈاکٹر ہرنام سنگھ شان اور پاکستانی پنجاب میں ڈاکٹر ثریا احمد نے پی ایچ-ڈی کی ہے۔ قصہ سسی پنوں کے حوالے سے یہ کہنا بجا ہوگا کہ جس طرح قصہ ہیر رانجھا کے حوالے سے وارث شاہ، قصہ سیف الملوک کی وجہ سے حضرت میاں محمد بخش، قصہ سوہنی مہینوال کی نسبت سید فضل شاہ کو شہرت دوام ملی اسی طرح ہاشم شاہ کو ''سسی'' اور دوہوں کی تخلیق پر برصغیر پاک و ہند میں شہرت دوام حاصل ہے۔ ان کے ہاں جو درد و سوز، فکر کی گہرائی اور تخلیقی اُپج ہے اس کی بنا پر ہاشم شاہ کی شاعری کا دوسری زبانوں میں ترجمہ کیا گیا ہے۔ اُردو زبان میں اس کا ترجمہ کرنے والوں میں عبدالمجید بھٹی، شفیع عقیل، شفقت تنویر مرزا کے نام شامل ہیں۔ کلام ہاشم شاہ کے تراجم کے سلسلے میں سب سے پہلی کاوش کتاب خیابان پاک (1956ء)[14] کے نام سے نظر آتی ہے۔ اس کے مرتبین میں الطاف گوہر اور شان الحق حقی شامل ہیں۔ پہلی بار یہ کتاب مطبوعات پاکستان کراچی سے 1956ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب پاکستانی زبانوں (علاقائی) کے معروف شعراء کے کلام کے منتخب حصوں کے اردو تراجم پر مشتمل ہے۔ اس میں بہت سے پنجابی شعرا کے کلام کے تراجم بھی شامل ہیں۔ ہاشم شاہ کے کلام کے بھی چند حصوں کے تراجم دو مختلف مترجم نے کیے ہیں۔

عبدالمجید بھٹی نے ہاشم شاہ کے پانچ دوہوں کا ترجمہ اردو نظم کی صورت میں کر کے اسے ''خیابانِ پاک'' کی زینت بنایا۔ اس کے بعد شفیع عقیل نے تین دوہوں کو ترجمہ کی صورت دی۔ ان میں سے ایک دوہے کے سوا باقی دو ایسے ہیں جو بعد میں ان کی کتاب ''پنجاب رنگ'' میں بھی شامل کیے گئے اس لیے ان کا ذکر ہم آخر الذکر کتاب کے ضمن میں کریں گے۔ البتہ عبدالمجید بھٹی کے ترجمے کا جائزہ لیتے ہیں۔

عبدالمجید بھٹی جو کہ اردو اور پنجابی کے بہت اچھے مترجم اور شاعر ہیں انہوں نے بہت سے شعرا کے کلام کو اردو نظم کا روپ دیا ہے۔ اسی خوبی نے ان سے ہاشم شاہ کے دوہوں کا ترجمہ بھی کروایا۔ اگرچہ یہ

ترجمہ منتخب حصوں کا ہے مگر اولیت کی بنا پر اہمیت کا حامل ضرور ہے۔ مترجم نے ترجمے کے ساتھ اصل متن نہیں دیا جس کے باعث یقیناً تجزیاتی مطالعے میں مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جب تک اصل متن سامنے نہ ہو ترجمے کا تاثر مضبوطی سے ابھر کر سامنے نہیں آتا اور نہ ہی شاعر کی شعری خوبیوں اور علمی و ادبی استعداد کا پتہ چلتا ہے۔ لہٰذا ہم ذیل میں ترجمہ کے ساتھ اصل متن بھی درج کریں گے تا کہ شاعر کے زبان پر عبور اور دیگر شعری محاسن کا اندازہ لگایا جا سکے اور ترجمے کے فکری و فنی معائب ومحاسن سامنے آسکیں۔

مثلاً اصل متن:

جب لگ ملے نہ تینوں جاگہ میں ہیر آہی البیلی
ہن میں چور ہوئی جگ سارے میرا تیں بن ہور نہ بیلی
چاکا چاک میرا دل کر کے ہن مت جا چھوڑ اکیلی
ہاشم دین الاہماں ماپے ہوئی ہیر رانجھن دی چیلی(15)

ترجمہ:

جب تک میں تجھ سے نہ ملی تھی ہیر تھی میں البیلی
اب میں جگ کی چور ہوئی نہیں تجھ بن کوئی بیلی
چاکا چاک مرا دل کر کے چھوڑ نہ مجھ کو اکیلی
''ہاشم'' دیں ماں باپ الہنے ہیر ہے تیری چیلی(16)

ترجمہ فکری حوالے سے بھی خوبصورت اور پنجابی متن کی نمائندگی کرتا ہے اور فنی سطح پر بھی رواں اور سادہ انداز بیان نظر آتا ہے۔ مترجم نے ایک اہم اور منفرد کام جو کیا ہے وہ یہ کہ قافیہ میں بھی اصل متن کی مکمل پیروی کی ہے جس سے ترجمہ اصل کی فضا سے قریب محسوس ہوتا ہے۔ ہر بند کے اوپر مترجم نے اس کے مضمون کے حوالے سے عنوان بھی قائم کیا ہے جیسا کہ درج بالا بند کا عنوان ہے ''چاہت'' دوسرے دوہے کا عنوان باندھا ہے ''شرطِ وفا''۔

ہاشم شاہ کے کلام میں جو سادہ اور عام فہم زبان، محاوروں کی چاشنی اور نادر تشبیہات واستعارے ملتے ہیں ان کو مترجم نے ان پانچ دوہوں کا ترجمہ کرتے ہوئے حتی الامکان صاف، شستہ اور سلیس اردو میں منتقل کرنے کی سعی کی ہے تا کہ کہیں بھی مفاہیم میں ابہام نہ رہے۔ کہیں کہیں پنجابی الفاظ کا استعمال بھی ترجمے میں

کیا ہے مگراس سے رکاوٹ پیدانہیں ہوتی بلکہ حسن بیان میں اضافہ ہوا ہے۔

گویا فکری وفنی حوالوں سے یہ ترجمہ معیار کی حدوں کو چھوتا محسوس ہوتا ہے عبدالمجید بھٹی نے ہاشم شاہ کے کلام میں موجود کیفیات اور باطنی فضا کا پہلے مکمل ادراک کیا ہے اس کے بعد اسے آسان اور موثر پیرائے میں اردو نظم کا روپ عطا کیا ہے۔ مترجم نے قاری کے لیے ہاشم شاہ کی فکر اور پیغام کو بڑے دلکش اور ادبی رنگ میں پیش کیا ہے اس لیے ہم اسے بہتر اور معیاری ترجمہ کہہ سکتے ہیں۔

کلام ہاشم کے تراجم کے ضمن میں دوسری کاوش کتاب ''پنجاب رنگ'' ہے جسے شفیع عقیل نے مرتب کیا۔ اس میں قدیم پنجابی شعراء کے کلام کے منتخب حصوں کو اردو نظم کے قالب میں ڈھالا گیا ہے۔ دیگر شعراء کی طرح ہاشم شاہ کے کلام میں بھی چند دوہوں کا ترجمہ کیا ہے۔ ترجمے سے پہلے شاعر کا مختصراً تعارف پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بعد صفحہ 76 اور 77 پر ان کے دس دوہڑوں کا ترجمہ کیا ہے۔ اصل متن ساتھ نہیں دیا بلکہ صرف ترجمہ لکھا ہے۔

مترجم نے کمال فنکاری سے ترجمہ کیا ہے۔ ان دوہروں میں وہ تین بند بھی شامل ہیں جو شفیع عقیل نے اس کتاب سے پہلے ''خیابانِ پاک'' میں شائع کروا دیئے تھے۔ بعد ازاں زیر نظر کتاب میں شامل کر دیئے۔ ہاشم شاہ کے ان دس دوہوں کا تجزیاتی مطالعہ کرنے کے لیے اصل متن کا سامنے ہونا ضروری ہے اسی لیے ہم کلام ہاشم شاہ کا مستند مانا جانے والا نسخہ ''ککارے'' مرتبہ فقیر محمد فقیر مدنظر رکھیں گے اور اصل متن وہیں سے شامل کریں گے۔ مثلاً اصل متن ہے:

کتھے شاہ سکندر دارا، اتے جام گیا کت جم دائے
تھڑکن دیو جنہاں دی تیغوں اتے ڈھول پیانت کم دا
ڈھونڈیاں خاک تنہاں نہیں لھبدی اوہ جگت برا گھر غم دا
ہاشم جان غنیمت دم نوں بھلا کیا بھروا سا دم دا(17)

اردو ترجمہ:

کہاں سکندر کہاں ہے دارا، جام کہاں ہے جم کا
جن کی تیغ سے دیو بھی کانپیں دل دہلے رستم کا
ان کی راکھ ملے نا ڈھونڈے دنیا ہے گھر غم کا
ہاشم جان غنیمت جانو نہیں بھروسہ دم کا(18)

مترجم نے بہت خوبصورتی اور کمال فنکاری سے ہاشم شاہ کی ہی بحر استعمال کی ہے۔شاعر کے کلام کے اصل رنگ و آہنگ کو اردو زبان میں ڈھالتے ہوئے مہارت اور فنی چابکدستی کا ثبوت دیا ہے۔ ترجمہ پڑھ کر شاعر کی فکر کا ہر پردہ قاری پر کھلتا نظر آتا ہے اور جو پیغام شاعر انسانیت تک پہنچانا چاہتا ہے اس کو مکمل طریقے سے اردو زبان کا روپ مترجم نے عطا کیا ہے۔

درج بالا اور دیگر امثلہ کو دیکھیں تو تلمیحات کے ساتھ بہت سے دوسرے الفاظ بھی مترجم نے وہی استعمال کیے ہیں جو اصل متن میں موجود ہیں مثلاً سکندر، دارا، جام، جم، تیغ، دم وغیرہ۔گویا مترجم نے تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ بآسانی اصل متن کو ترجمے کا روپ دے دیا ہے اس لیے ترجمہ میں بھی قاری پر وہی تاثر مرتب ہوتا ہے جو اصل متن کے پڑھنے سے ہوتا ہے۔

ایک اور مثال دیکھیں، پنجابی متن:

زہد عبادت چاہے ویکھے، نہیں ہرگز دھیان نہ کردا
شاہ منصور چڑھایو سو سُول اتے یوسف کیتا بردا
کس گل دے وچ راضی ہووے کوئی بھیت نہیں ایسا بردا
ہاشم بے پرواہی کولوں میرا ہر ویلے جیو ڈردا(19)

ترجمہ:

زہد عبادت وہ نہ دیکھے ، جی چاہے من جائے
یوسف کو بِکوائے اور منصور کو دار چڑھائے
کس کس بات میں راضی ہے وہ بھیت کوئی نہ پائے
ہاشم اس کی بے پرواہی ہر دم جی دہلائے(20)

مترجم نے پہلے مصرعے کے ترجمہ میں تھوڑی سی تبدیلی کی ہے۔شاعر نے لکھا ہے کہ ’’ہرگز دھیان نہ کردا‘‘ جب کہ مترجم نے ترجمہ یوں کیا ہے ’’جی چاہے من جائے‘‘۔غالباً قافیہ نبھانے کے لیے مترجم نے یہ الفاظ استعمال کیے ہیں ورنہ باقی سب مصرعوں میں اصل متن کی روح کے بہت قریب ہے، کہیں بھی کوئی سقم یا ابہام نظر نہیں آتا۔

مجموعی طور پر شفیع عقیل کے اس ترجمے کے جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے بڑی حد تک شاعر کے افکار اور ان میں موجود کیفیات کو واضح اور عام فہم انداز میں قاری تک پہنچایا ہے۔اگرچہ یہ

جزوی ترجمہ ہے مگر فکری وفنی محاسن کی بنا پر تراجم کی روایت میں اہمیت رکھتا ہے۔

کلام ہاشم کا تیسرا اہم ترجمہ ''ہاشم شاہ (منظوم اردو ترجمہ)'' ہے جس کے مرتب/ مترجم پنجابی زبان کے نامور شاعر مترجم اور نقاد شفقت تنویر مرزا ہیں۔ انہوں نے اکثر پنجابی صوفی شعرا کے کلام کا اردو میں منظوم ترجمہ کیا ہے ترجمہ نگاری کی اسی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے انہوں نے ہاشم شاہ کے کلام کو بھی اردو نظم کا روپ دیا ہے ان کا یہ ترجمہ ''ہاشم شاہ منظوم اردو ترجمہ'' کے نام سے کتابی صورت میں 1979ء میں منظر عام پر آئی اسے لوک ورثہ کا قومی ادارہ اسلام آباد کی جانب سے شائع کیا گیا۔

دوسو تیرہ (213) صفحات پر مشتمل اس کتاب میں ہاشم شاہ کے 195 بندوں کا ترجمہ موجود ہے اس کے ساتھ ساتھ مترجم نے قصہ سسی پنوں کے (20) بیس بند اور قصہ سوہنی مہینوال کے صرف 13 بندوں کا ترجمہ کیا ہے جب کہ اصل قصہ سسی پنوں کے کل 124 بند اور قصہ سوہنی مہینوال کے 157 بند ہیں گویا مترجم نے زیرِ نظر کتاب میں اختصار سے کام لیا ہے اور مخصوص بندوں کے تراجم کیے ہیں۔ علاوہ ازیں ایک سی حرفی اور مدح غوث الاعظم کا ترجمہ بھی شامل ہے۔

مترجم نے اس بات کی نشاندہی کہیں بھی نہیں کی کہ ترجمہ کرتے ہوئے ان کے پیش نظر ہاشم شاہ کے کلام کا کون سا نسخہ رہا ہے البتہ اس ترجمے کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے ڈاکٹر فقیر محمد فقیر کا مرتب کردہ ہاشم شاہ کا کلام ''کارے'' بڑی حد تک پیش نظر رکھا ہوگا کیونکہ ترجمے میں اصل متن کی ترتیب، زبان اور الفاظ تقریباً وہی ہیں جو ''کارے'' میں موجود ہیں۔ تاہم مترجم نے جو سرفی اور مدح غوث الاعظم کا ترجمہ شامل کیا ہے وہ فقیر محمد فقیر کے مرتب کردہ نسخے میں موجود نہیں ہے۔

شفقت تنویر مرزا کا یہ ترجمہ بھی اگرچہ ہاشم شاہ کے مکمل کلام کا ترجمہ نہیں مگر دیگر تمام مترجمین کے مقابلے میں بہت زیادہ اور اہم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی مترجمین نے محض دو، چار یا زیادہ سے زیادہ دس بندوں کا اردو نظم میں ترجمہ کیا ہے۔

زیرنظر کتاب کے آغاز میں ''پہلی بات'' پھر ''ہاشم شاہ۔ زندگی، فن'' اور '' کچھ ترجمے کے بارے میں'' کے عنوانات سے بالترتیب مظہر الاسلام اور شفقت تنویر مرزا کی تحریریں موجود ہیں۔ صفحہ 21 سے ترجمہ کا آغاز ہوتا ہے۔ پنجابی متن اور ترجمے آمنے سامنے صفحات پر دیا گیا ہے۔

اس ترجمے کے فکری وفنی پہلوؤں کا بغور جائزہ لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مترجم نے بڑی حد تک شاعر کے کلام میں موجود اسرار ورموز کو سمجھ کر ترجمہ کیا ہے انہوں نے لفظی ترجمہ کرنے کی بجائے اصل متن

کی روح کو اس کی گہرائی سمیت ترجمے میں ڈھالنے کی سعی کی ہے اسی لیے اصل متن میں موجود کیفیات اور باطنی فضا کو ترجمے کا حصہ بنانے میں وہ بہت کامیاب نظر آتے ہیں۔ پنجابی متن:

واگ وائے جا تخت ہزارے ول جائیں برا خدائی
ہیر نلاج نمانی ول دا کوئی دیئیں سنہیا جائی
دو دن چار مہیں میاں رانجھا تھد کیتی بہت کمائی
ہاشم سار دکھاں دی جانے جنہاں ون ون چوٹ سوائی

ترجمہ:

بہر خدا اے بادِ صبا، جا جانب تخت ہزارے
ہیر حقیر فقیر کا لے پیغام جا اس کے دوارے
دو دن بھینیس چار چرائیں رانجھے کاج سنوارے
ہاشم دکھ وہی جانے جس کونت ہی چوٹ وہ مارے(21)

درج بالا ترجمے کو پڑھ کر یقیناً مترجم کو داد دینے کو جی چاہتا ہے کیونکہ اصل متن کے مفاہم کو بڑے خوبصورت طریقے ان کی گہرائی سمیت اردو ترجمے کی شکل میں ڈھالا گیا ہے لہٰذا پنجابی متن سے قربت اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔

مترجم نے ترجمہ کرتے ہوئے بحر بھی شاعر کے کلام والی ہی استعمال کی ہے جس میں پنجابی رنگ و آہنگ بدرجۂ اتم موجود ہے۔ آسان اور سادہ زبان کا استعمال کرنے کا رجحان اس ترجمے میں حتی الامکان ملتا ہے مترجم نے بڑی کامیاب کے ساتھ عام فہم اور رواں انداز بیان اختیار کیا ہے۔ دقیق الفاظ و تراکیب بہت کم نظر آتے ہیں۔ کہیں کہیں (اگرچہ بہت کم مقامات پر) شاعر کے ہاں مستعمل الفاظ ہی ترجمے میں استعمال کر کے اصل متن کی سی فضا کو برقرار رکھا ہے۔ قافیوں کا دلکش التزام پورے ترجمے کا خاصہ ہے بعض دوہوں میں پنجابی تراکیب، علامات، تشبیہات و استعارات کو بڑی محنت اور دلکشی سے متبادل اردو الفاظ میں ڈھالا ہے۔ جس سے نہ صرف مفاہیم کا ابلاغ بھرپورے طریقے سے ہوا ہے بلکہ ترجمے کے فنی حسن اور پختگی میں بھی اضافہ ہوا ہے۔

پنجابی متن:

ہاشم نال حمایت ازلی ہر اک چتر کہاوے(22)

ترجمہ:

ہاشم ہو تقدیر کا ساتھ تبھی عاقل کہلائے(23)

پنجابی متن:

یا کر ہار سنگھار پیارے سکھ ناز نیاز زنانے
یا بن مرد فتح کر دشمن گھت سر وچ خاک میدانے

ترجمہ:

عشوہ و ناز زنانہ دکھا اور کر لے ہار سنگھار
یا بن مردِ میداں، خاک بسر ہو دشمن مار(24)

گویا درج بالا مثالوں میں شعر کے حسن کے ساتھ ساتھ تاثر متن بھی نظر آتا ہے اور مترجم نے موزوں اور خوبصورت اردو الفاظ تلاش کر کے اصل متن کو ترجمہ کے قالب میں ڈھالا ہے۔

ترجمے میں موجود ان خوبیوں کے ساتھ ساتھ کچھ کمیاں اور اسقام بھی نظر آتے ہیں جن کے باعث کہیں کہیں ترجمے اور اصل متن میں تفاوت یا بعد نظر آتا ہے۔ چند ایک دوہوں کے تراجم میں مفہوم یا تو بدل گیا ہے یا اس میں ابہام کی کیفیت محسوس ہوتی ہے۔ ایسی مثالیں اگرچہ بہت زیادہ نہیں ہیں مگر ترجمے کے تاثر اور معیار میں کمی ضرور لاتی ہے۔

متن:

مجنوں سوز لیلیٰ دے جلیا اوہنوں کھان گوشت کد سُنجھدا
ہاشم عشق کہے جگ جس نوں بھلا کون کسے کول پجدا

ترجمہ:

دنیا بے مطلب مجنوں کو جو عشق کی آگ جلے
ہاشم عشق کہے جسے دنیا کبھی راس نہ آئے بھلے

ترجمے کے پہلے مصرعے میں بھی تھوڑا سا ابہام پایا جاتا ہے۔ ہاشم شاہ نے لکھا ہے کہ مجنوں لیلیٰ کے عشق کی آگ میں اس قدر جل چکا ہے کہ اسے گوشت کھانے یعنی عیش و آرام کا کب خیال آ سکتا ہے؟ جب کہ مترجم نے مفہوم میں موجود اس گہرائی کا ادراک نہیں کیا اور لکھا ہے کہ مجنوں جو عشق کی آگ میں جلتا تھا اس کے لیے دنیا بے مطلب ہے گویا مفہوم کسی قدر مہمل ہے پھر دوسرے مصرعے میں بھی مترجم نے

ٹھوکر کھائی ہے کیونکہ متن میں مضمون کچھ اور ہے جب کہ ترجمے میں کچھ اور ہے۔

اصل متن میں ہے کہ دنیا جس کو عشق کہتی ہے اس معیار پر کون پورا اترتا ہے جب کہ مترجم نے ترجمہ کیا ہے کہ جس کو دنیا عشق کہتی ہے وہ کسی کا راس نہیں آتا۔ گویا اصل اور ترجمے میں خاصا بعد اور تضاد نظر آتا ہے۔ ایک مصرعہ اور اس کا ترجمہ دیکھیں:

متن:

یا کچھ واؤ وگی کلجگ دی کوئی جھاک منزول آیا

ترجمہ:

hیا پھر چلی ہوا کلجگ کی جی اس نے ہم سے اٹھایا(25)

شاعر نے اس مصرعے میں کہا کہ زمانے کی ہوا کچھ ایسی چلی کہ محبوب نے کسی اور کو دل میں بٹھا لیا ہے جب کہ مترجم نے لکھا ہے کہ زمانے کی ہوا کچھ ایسی چلی کہ محبوب نے ہم سے دل اٹھا لیا ہے۔ گویا ترجمے میں مفہوم اصل متن سے دور ہو گیا ہے اور کچھ سے کچھ بن جاتا ہے۔ اس طرح کے چند نقائص ترجمے میں موجود ہیں۔ چند ایک مصرع اسی حوالے سے اور ملاحظہ ہوں۔ جن کے تنقیدی مطالعے سے واضح ہو جاتا ہے کہ اصل متن اور ترجمے میں کتنا فاصلہ اور ابہام ہے۔

متن:

میرا حال پچھانے مجنوں جس دکھ لیلیٰ دا جریا

ترجمہ:

میرے حال کو محرم مجنوں، لیلیٰ کا سودائی

اب اس مصرعے میں دیکھیں تو مجنوں نے لیلیٰ کا دکھ برداشت کیا اور لیلیٰ کا سودائی مجنوں میں بڑا واضح فرق موجود ہے۔

متن:

ہاشم نیند اوگھاڑ سویرے نہیں دسدا بکھیڑا

ترجمہ:

صبح کے ہوتے مشکل ٹھہرے ہاشم نیند کا ڈیرا

اس میں بھی مفہوم اصل سے بالکل ہٹ کر کیا گیا ہے شاعر کا مطلب ہے کہ ہاشم صبح سویرے

اٹھ جا نہیں تو یہ سونا (یعنی غفلت) تجھے کسی بکھیڑے میں مبتلا کر دے گا جب کہ مترجم اس کا ادراک نہیں کر سکے اور ترجمہ بالکل الٹ کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ صبح ہونے کے بعد انسان کے لیے سونا محال ہو جاتا ہے'' گویا مفاہیم کی سطح پر کمزور ترجمہ کیا گیا ہے۔

فکری سطح پر چند اغلاط یا کمیاں شفقت تنویر مرزا کے ہاں ضرور نظر آتی ہیں۔مگر مجموعی طور پر یہ ایک معیاری ترجمہ ہے۔مترجم نے بہت خوبصورت انداز میں پنجابی الفاظ وتراکیب کو ادبی اردو زبان میں تبدیل کر کے شاعر کا مافی الضمیر بیان کیا ہے۔اردو زبان میں اچھے اور شستہ الفاظ کے ساتھ عام فہم اور سادہ انداز اختیار کیا ہے اور بیشتر تراجم میں ہاشم شاہ کی سوچ اور لب و لہجے کے وقار کو قائم رکھا ہے یہ مترجم کی سب سے بڑی کامیابی ہے۔شفقت تنویر مرزا کے سوا کسی بھی مترجم نے اتنی بڑی تعداد میں ہاشم شاہ کے کلام کا اردو ترجمہ نہیں کیا لہٰذا اس حوالے سے بھی انہیں اہمیت حاصل ہے۔تاہم فکری وفنی دونوں حوالوں سے اس ترجمے کے ذریعے شاعر کے کلام کی نمائندگی ہوتی ہے۔کہیں کہیں معمولی سی کمی اور کسک محسوس ہوتی ہے۔اگر مترجم اس پر تھوڑی سی اور توجہ اور محنت کرتے تو یقیناً یہ مزید خوبصورت اور معیاری ترجمہ بن سکتا تھا۔

اس کے بعد ہاشم شاہ کے چند دوہوں کا قابل ذکر ترجمہ ''پنجابی شاعری سے انتخاب''[26] نامی کتاب میں شامل ہے۔جو معروف پنجابی شاعر شریف کنجاہی کی کاوش ہے۔

شریف کنجاہی نے پنجابی کے قدیم اور جدید 177 شعرا کے منتخب کلام کو اردو نظم میں ڈھالا ہے تاکہ پنجابی شاعری سے ناواقف لوگ بھی ان شاعروں کے کلام، پیغام اور افکار و خیالات سے مستفیض ہو سکیں۔

یہ ترجمہ ''پنجابی شاعری سے انتخاب مع منظوم اردو ترجمہ'' کے نام سے 1983ء میں اکادمی ادبیات پاکستان اسلام آباد کی جانب سے شائع کیا گیا۔ ہاشم شاہ کے کلام سے پانچ دوہوں کا انتخاب کر کے ترجمہ کیا گیا ہے جو کہ معیار کے اعتبار سے عمدہ ہے۔کتاب کے ایک صفحہ پر پنجابی متن اور مقابل میں دوسرے صفحے پر ترجمہ لکھا ہے۔

مثلاً پہلا دوہہ یوں ہے:

راہی یار رانجھن نوں آکھیں کوئی حال اساڈے درداں
چڑک جوگ کمائے جے تو جان تلی پر دھر دوں

مرزے یار وانگوں دن اکسے یا ملدوں یا مردوں
ہاشم شاہ اج جان بچاویں جاں توں نیوں نہ کردوں[27]

ترجمہ:

راہی رانجھن ساجن کو جا کہنا بیتا برتا
جب تک جوگ کمایا گر تو جان تلی پر دھرتا
مرزے کی مانند اک دن تو یا ملتا یا مرتا
ہاشم شاہ اب جان بچائے پہلے پیار نہ کرتا[28]

ترجمہ اچھا اور عمدہ ہے۔ مترجم نے شاعر کی فکر کی وسعت کو اچھی طرح بھانپ کر اسے ترجمے کی شکل دی ہے۔ پھر اردو الفاظ وتراکیب بھی بے ساختہ اور خوبصورت طریقے سے اختیار کی ہے۔ مثلاً پہلے مصرعے کا ترجمہ کرتے ہوئے لفظ ''بیتا برتا'' استعمال ہوئے ہیں جن میں بہت وسعت ہے یعنی ''جو کچھ ہم پر بیتی ہے اور جو حالات وواقعات ہم پر گزرے ہیں۔ ان سب کا حال احوال رانجھن سے بیان کرنا۔'' اسی طرح ''یاملدوں یا مردوں'' کا ترجمہ ''یا ملتا یا مرتا'' کیا ہے جو کہ اصل متن کے مفاہم کی مکمل نمائندگی کرتا ہے۔ اسی طرح آخری مصرعے میں ''توں نیوں نہ کردوں'' کا ترجمہ مترجم نے پہلے ''پہلے پیار نہ کرتا'' کیا ہے جس میں یقیناً فصاحت و بلاغت نظر آتی ہے اور اصل متن کی ترجمانی اور جذبات کی عکاسی کرتا ہے۔ مترجم نے بحر بھی شاعر کی ہی استعمال کی ہے۔

دراصل بہتر اور مناسب ترجمہ وہی ہوتا ہے جس میں اصل متن میں پائے جانے والے افکار، خیالات، جذبات و کیفیات کی مکمل ترسیل ہو سکے اور قاری اس سے بالکل متن کی طرح سے ہی محظوظ ہو سکے۔ زیرِ نظر ترجمے میں یہ خوبیاں موجود ہیں۔ یہ ترجمہ نگاری کے فنی معیار پر پورا اترتا ہے جو خوبیاں متن کے اندر موجود ہیں کم وبیش وہی ترجمے میں نظر آتی ہیں۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ مترجم نے متن کے قریب قریب رہنے کی کوشش کی ہے۔ صرف ٹھیٹھ پنجابی الفاظ کو اردو کے قالب میں ڈھالا ہے باقی متن کا ڈھانچہ جوں کا توں رہنے دیا ہے۔ مثلاً:

دلبر یار کہی تدھ کیتی میرے سانس لباں پر آئے
ظاہر کراں ہووے جگ رسوا تے ہویا خموش نہ جائے

میں کر شرم وڑاں وچ ویہڑے تے برہوں ڈھول وجائے
ہاشم فیل وڑے جس ویہڑے کجھرک کوئی ٹکائے(29)

ترجمہ:

دلبر یار بھلی کی تو نے سانس لبوں پر آئے
ظاہر کرنے میں رسوائی ہونٹ سیا کب جائے
میں لج ماری اندر بھاگوں ڈھول فراق بجائے
ہاشم فیل آنگن میں آیا کب تک کوئی چھپائے(30)

اس میں مترجم نے ''کہی تدھ'' کو ''کی تو نے''، ''خموش'' کو ''ہونٹ سیا''، ''شرم'' کو ''لج''، ''برہوں'' کو ''فراق''، اور ''ویہڑے'' کو ''آنگن'' میں تبدیل کر کے باقی ڈھانچہ اصل متن والا ہی قائم رکھا ہے اور ترجمہ کر دیا ہے۔ یہ یقیناً ترجمہ نگاری کا آسان ترین طریقۂ کار ہے مگر اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ مترجم کو کوئی محنت نہیں کرنا پڑی۔ درج بالا مثال میں اور دیگر تراجم میں بھی مترجم نے قافیہ بھی اصل متن والا ہی قائم کیا ہے جس کے لیے یقیناً عرق ریزی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس قسم کے ترجمے میں وہی رچاؤ، تہذیب و تمدن، حسن اور وہی مضمون قائم رہتا ہے جو کہ اصل متن کا خاصہ ہوتے ہیں اور مترجم اصل مرکز سے دور نہیں ہٹنے پاتا۔ شریف کنجاہی نے بھی طریقۂ مستعار (Borrowing) سے کام لیتے ہوئے اسی قسم کا ترجمہ کیا ہے اور سادگی و دلکشی کے ساتھ بآسانی پنجابی متن کو اردو جامعہ پہنا دیا ہے۔

لہٰذا یہ ترجمہ فکری اور فنی دونوں پہلوؤں سے شاعر کی فکر کی مکمل ترجمانی کرتا ہے۔ اگرچہ جزوی ترجمہ ہے مگر اپنی خاصیوں کی بنا پر دیگر تراجم کی نسبت بہت اہم اور معیاری ہے۔

ان تمام تراجم کے تقابلی مطالعہ کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کلام ہاشم شاہ کے منظوم تراجم کی فہرست اگرچہ بہت طویل نہیں مگر جس قدر بھی ہیں وہ اہم ہیں تمام کاوشیں جزوی ہیں مگر شفقت تنویر مرزا اس حوالے سے اولیت اور اہمیت رکھتے ہیں کہ انہوں نے اتنی زیادہ تعداد میں شاعر کے دوہوں، سی حرفی اور مدح غوث الاعظم کا منظوم ترجمہ کیا ہے۔ ان کے علاوہ دیگر مترجمین نے محض تین یا پانچ دوہوں کے تراجم پر اکتفا کیا ہے۔

فکری و فنی محاسن کے حوالے سے بھی تنویر مرزا کا ترجمہ معیاری ہے مگر شریف کنجاہی کا ترجمہ منتخب ہونے کے باوجود دیگر تراجم کے مقابلے میں عمدہ ہے اور ترجمہ نگاری کے تمام اصولوں کا نبھاتا ہے۔

یہ ترجمہ ان اوصاف کا عکس اپنے اندر لیے ہوئے ہے جو ہاشم شاہ کے کلام کا طرۂ امتیاز ہیں۔اسی لیے یہ سب سے بہتر اور خوبصورت ترجمہ ہے۔

ہاشم شاہ کے کلام کا نثری ترجمہ:

ہاشم شاہ کا نام اور مقام اگرچہ پنجابی صوفیانہ شاعری کے حوالے سے بہت اہم ہے مگر ایک پہلو جو تحقیق کے دوران سامنے آتا ہے کہ ان کو دیگر صوفی اور قصہ گو شعراء کے مقابلے میں بہت کم پڑھا گیا اور ان کے کلام کی جملہ خوبیاں بھی کھل کر عوام کے سامنے نہیں آسکیں اسی باعث ان کو وہ مقبولیت اور ہر دلعزیزی حاصل نہ ہوسکی جس کے وہ حق دار تھے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ مترجمین بھی ان کے کلام کے تراجم پر اس طرح توجہ نہیں دے سکے جس طرح دیگر شعراء کے کلام پر دی گئی ہے اور ہاشم شاہ کے کلام کے چند منظوم تراجم تو مل جاتے ہیں مگر نثری ترجمہ کی صرف ایک ہی کاوش نظر آتی ہے وہ بھی جزوی طور پر کی گئی ہے۔

''کلامِ صوفیاء''[31] کے نام سے چھپنے والی کتاب میں ہاشم شاہ کے پانچ دوہوں کا نثری ترجمہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن لاہور کی جانب سے 1993ء میں شائع ہوئی۔اس کے اندر چاروں صوبوں کے شعراء کے کلام کے منتخب حصوں کو مختلف مترجمین نے اردو نثری روپ دیا ہے۔ پنجابی صوفی شعراء کے کلام کا نثری ترجمہ ڈاکٹر عصمت اللہ زاہد نے کیا ہے۔

ہاشم شاہ کے پانچ دوہوں کا ترجمہ کرنے سے پہلے ان کا مختصر تعارف دیا ہے پھر شاعر کا کلام لکھ کر اردو نثر میں ترجمہ کیا ہے۔پچھلے صفحات میں ہم عصمت اللہ زاہد کے دیگر شعرا کے کلام کے تراجم پر تنقیدی نگاہ ڈال چکے ہیں جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے شاعروں کی فکر کی گہرائی کو سمجھ کر آسان زبان میں عام قاری تک پہنچایا ہے۔یہی انداز زیرِنظر ترجمے میں بھی ملتا ہے۔ ہاشم شاہ کا دوہہ ہے:

پچھ پچھ پوے نہ بپتا مولے اتے پچھ پچھ ہون نہ روگی
لکھیا لیکھ کرے سرگرداں کیا جوگی کیا بھوگی
سوکس طور بنے سکھیارا جس لیکھ لکھایا سوگی
ہاشم لیکھ بناوے سوگی اتے لیکھ بناوے جوگی[32]

ترجمہ: ''دکھ، تکلیف یا مصیبت کسی سے پوچھ کر نہیں آتے بلکہ قسمت ہی انسان کو سرگرداں رکھتی ہے جس کی قسمت میں دکھیا ہونا لکھا ہو وہ سکھی کیسے رہ سکتا ہے۔اے ہاشم قسمت ہی انسان کو افسردہ

کرتی ہے اور قسمت ہی اسے خوشی مہیا کرتی ہے۔،،(33)

ترجمہ پڑھ کر اصل متن کا مکمل مفہوم اور شاعر کی فکر واضح طور پر پڑھنے والے کے سامنے آجاتی ہے اختصار کے ساتھ ساتھ آسان اور سہل انداز تحریر بھی اختیار کیا ہے مگر مختصر ترجمہ کرتے کرتے چند ایک کمزوریوں کا شکار بھی ہوئے ہیں۔

مثلاً درج بالا مثال میں انہوں نے چند ایک اہم الفاظ کا ترجمہ ہی نہیں کیا جیسا کہ پہلے مصرعے میں ''روگی'' اور دوسرے مصرعے کا آخری حصہ ''کیا جوگی کیا بھوگی'' کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے، علاوہ ازیں آخری مصرعے میں ہاشم شاہ نے کہا ہے کہ:

ہاشم لیکھ بناوے سوگی اتے لیکھ بناوے جوگی

جب کہ ترجمہ ہے:

''ہاشم قسمت ہی انسان کو افسردہ کرتی ہے اور قسمت ہی اسے خوشی مہیا کرتی ہے۔''

ایک نقاد کی نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ ترجمہ کچھ کھٹکتا ہے اور کمزور محسوس ہوتا ہے۔ مترجم نے یہ تو لکھا ہے کہ ''قسمت ہی انسان کو افسردہ کرتی ہے'' مگر دوسرے حصے کا ترجمہ حذف کر کے یہ لکھ دیا ہے کہ ''قسمت خوشی و مسرت مہیا کرتی ہے'' حالانکہ اصل مطلب یہ بنتا ہے کہ قسمت کے باعث ہی ایک اچھا بھلا انسان جوگ اختیار کر لیتا ہے۔ لفظ ''جوگی'' کا مطلب ہرگز خوشی و مسرت نہیں بلکہ تیاگ ہے۔

مترجم نے اگرچہ کہیں کہیں چند الفاظ کے تراجم نظر انداز کر دیئے ہیں مگر اس سے ترجمہ کی مجموعی حیثیت میں زیادہ کمی نہیں آئی۔ ترجمہ مختصر اور معیاری ہے۔ زیادہ تر یہ کوشش کی گئی ہے کہ دوہے کی روح کو اردو ترجمہ میں سمویا جائے نہ کہ محض لفظی ترجمہ پر زور دیا جائے۔ اپنی اس کوشش میں وہ بڑی حد تک کامیاب بھی ہوئے ہیں۔ پانچوں دوہوں میں شاعر کی فکر اور کلام کی گہرائی تک پہنچنے کا جو عمل نظر آتا ہے وہ بلاشبہ عام قاری تک ہاشم شاہ کا پیغام پہنچانے میں بہت معاون ثابت ہوا ہے۔ مثلاً ہاشم شاہ کہتے ہیں:

اک بہہ کول خوشامد کر دے پر غرضی ہون کمینے
اک بے پروا نہ پاس کھڑوون پر ہوون یار نگینے
کونجاں وانگ ہزار کوہاں تے اوہناں شوق وکھو وکھ سینے
ہاشم سا جن کول ہمیشہ بھاویں وچھڑے ہوون مہینے(34)

ترجمہ: ''وہ لوگ جو اپنے لالچ میں دوسروں کی خوشامد کرتے ہیں۔ کمینے ہوتے ہیں مگر وہ لوگ سچے

موتی کی طرح ہیں جونزدیک رہ کر بھی لالچ کو قریب نہیں آنے دیتے۔ وہ دوستوں سے ہزار کوس بھی دور رہتے ہوں تو بھی ان کے دل میں دوستوں کی طلب اور تمنا رہتی ہے یوں وہ مہینوں نہ ملنے کے باوجود ایک دوسرے کے پاس رہتے ہیں۔،،(35)

اس ترجمے کو بغور دیکھیں تو مترجم نے تیسرے مصرعے میں استعمال ہونے والی تشبیہ '' کونجاں وانگ'' سے اغماض برتا ہے حالانکہ نظم کے مقابلے میں نثر میں تشبیہ کو بیان کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے۔ زیر نظر ترجمے میں اگرچہ اس تشبیہ کا ترجمہ شامل نہیں کیا گیا مگر اس کے باوجود دوہے کا معانی ومفہوم بھرپور طریقے سے اردو نثر میں واضح ہو رہا ہے۔ ان تمام دوہوں کے تراجم میں سادگی، عام فہم انداز اور اختصار کے ساتھ شاعر کے مافی الضمیر کو بیان کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے جس کے باعث چند ایک کمیوں کے باوجود اسے اچھا اور معیاری ترجمہ کہہ سکتے ہیں۔

ہاشم شاہ پنجابی ادب کا مان ہیں۔ ان کے کلام کی گہرائی اور تاثیر انسان کو اس کی اصل پہچان دلوانے کا باعث بنتی ہے۔ لہٰذا ان کے خوبصورت کلام کے اردو تراجم کی طرف مزید توجہ کی ضرورت ہے تا کہ ان کا پیغام اردو دان طبقے تک بھی بہتر طریقے سے پہنچ کر وسعت اختیار کرے۔

حوالہ جات

1- لاجونتی رام کرشن، ڈاکٹر: پنجابی دے صوفی شاعر؛ مجلس شاہ حسین لاہور، 1966ء ص 144

2- ہاشم شاہ تھرپالوی: چہار بہار مرتبہ شرافت نوشاہی، مطبوعہ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان بہ اشتراک ادارہ معارف نوشاہیہ، گجرات، 1984ء ص 62

3- پنجابی دے صوفی شاعر، ص 144

4- شمیم چوہدری: پنجابی ادب وتاریخ؛ کشتہ اینڈ سنز لاہور، 1962ء ص 177

5- پنجابی دے صوفی شاعر، ص 144

6- پنجابی ادب وتاریخ، 117

7- ماسٹر غلام نبی: تذکرہ ہاشمیہ؛ شاد باغ لاہور، س ن، ص 15

8- بابا بدھ سنگھ: پریم کہانی؛ پنجاب پریس لاہور، 1923ء ص

9- دیوانہ موہن سنگھ: پنجابی زبان دی مختصر تاریخ؛ گیلانی پریس لاہور، س ن، ص

10- انسائیکلوپیڈیا فیروز سنز، 1968ء ص

11- پنجابی دے صوفی شاعر،ص145
12- عصمت اللہ زاہد، ڈاکٹر: حضرت نوشہ گنج بخش حالات و آثار؛ مکتبہ نوشاہیہ سنگھوئی ضلع جہلم، ص
13- ہاشم شاہ تھرپالوی: چہار بہار مرتبہ شرافت نوشاہی، 1984ء ص14
14- الطاف گوہر، شان الحق حقی (مرتبین): خیابانِ پاک؛ ادارہ مطبوعات پاکستان کراچی، 1956
15- ہاشم شاہ: ٹُکارے؛ مرتب۔ ڈاکٹر فقیر محمد فقیر، پنجابی ادبی اکیڈمی لاہور، 1987ء ص20
16- خیابانِ پاک؛ص139
17- ہاشم شاہ: ٹُکارے؛ص20
18- شفیع عقیل: پنجاب رنگ؛ مرکزی اردو بورڈ لاہور، 1968ء ص76
19- ہاشم شاہ: ٹُکارے؛ص26
20- شفیع عقیل: پنجاب رنگ؛ص77
21- شفقت تنویر مرزا (مترجم): ہاشم شاہ منظوم اردو ترجمہ؛ لوک ورثہ کا قومی ادارہ اسلام آباد، 1979ء ص80
22- ہاشم شاہ: ٹُکارے؛ص124
23- ہاشم شاہ: ٹُکارے؛ص125
24- ہاشم شاہ منظوم اردو ترجمہ،ص138
25- ہاشم شاہ منظوم اردو ترجمہ،ص47
26- شریف کنجاہی (مترجم): پنجابی شاعری سے انتخاب؛ اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، 1983ء
27- ایضاً ص54
28- ایضاً ص55
29- ایضاً ص49
30- ایضاً ص50
31- عصمت اللہ زاہد (مترجم): کلام صوفیاء؛ فیملی پلاننگ ایسوسی ایشن آف پاکستان، لاہور، 1993ء
32- ایضاً ص58
33- ایضاً ص59
34- ایضاً ص60
35- ایضاً ص61

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36, Sr.No.101, 2015, pp 53 - 66

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۶، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۵ء، شمارہ ۱۰۱

ترسیم تصوف و عرفان در آئینہ تاریخ

دکتر محمد شریف☆

Abstract:

Mysticism the most brilliant of the cultural aspects of Iranian civilization. In last thousand years Islamic mysticism one of the main elements of the religious and social life of the Subcontinent and the Iranian peoples, the only change in the mystical literature, emotional manifestations and the intellectual consists of the impact individuals, but also in social behaviour and customs, they have a very contribution.

In this article have been addressing regarding the history of Subcontinent and Islamic Iranian mysticism, mystical literature, mysticism concerning the intellectual foundations of the Iranian culture, particularly customs in the great dynasties mysticism of Iran and the Subcontinent.

Silsila-e-Soherwordia, Kibriya, Qadriah, Molviah, Chishtia, Naqshbandia, NoorBakhshia, Zabiha, Nematlhia and Hamdania. The Gnostics to articulate their mystical, on an association of mystical literature and the significant contribution in promoting them intently all point of view.

Key Words: History of Islamic mysticis. Mystical Literature. The Great Dynasties Mysticism of Iran and the Subcontinent.

مقدمه:

تصوف و عرفان از درخشان ترین وجوه فرهنگی تمدن ایران و اسلام به شمار می رود،

☆ رئیس گروه فارسی، دانشگاه سرگودها، سرگودها

اما آوردن تعریف دقیق و جامع و مانعی از آن سخت دشوار،و بیان ماهیت آن تقریباً ناممکن است ۔(عبادی،۲۹)تصوف در اسلام با تزهد و تجرد و دوری گزیدن از اغراض و آمال دنیوی و پیروی از راه وروش زندگانی اصحاب پیامبر اکرمﷺ آغاز شد و در سده های سوم و چهارم قمری باظهور کسانی چون :با یزید بسطامی(م۲٦۱ق / ۸۷٤م)،ذوالنون مصری(م۲٤۵ق / ۸۵۹م)، جنید بغدادی (م۲۹۸ق/ ۹۱۰م)و حسین منصور حلاج (م۳۰۹ق/ ۹۲۱م)به تدریج ابعاد و جنبه های نظری به خود گرفت۔این ویژگی در سده های بعد رو به رشد نهاد و به صورت جریان فکری و فرهنگی دامنه داری در آمد که به تشکیل مکاتب وسلسله های مختلف منجر شد۔عرفان نه فقط در برابر زهد اهل رسوم،بلکه در مقابل علم اهل رسوم نیز قرار دارد و این از آن روست که علم اهل عرفان مبتنی بر کشف و وجدان است و اساس آن تزکیه و تصفیه نفسانی است۔(زرین کوب،۷۸۰،۷۸۲)

در واقع کمال مطلوب اهل عرفان تخلق به اخلاق الله و تجرد از ماسوای الله است؛ از همین جاست که حکمای اشراقی خود را به تصوف و مبانی عرفانی نزدیك می دیده اند و حتی بعضی از عارفان و مشایخ صوفیه مانند: بایزید بسطامی(م۲٦۱ق/ ۸۷٤م) و سهل بن عبدالله تستری (م۲۸۳ق/۸۹۵م)رادر شمار حکمای حقیقی آورده اند۔ (سهروردی،۱/ ۵۰۳)

نزد اهل تحقیق بین تصوف و عرفان رابطه عموم و خصوص وجود دارد و تصوف اعم است۔اما در عین تلازم و تقارب،در حقیقت و معنای این دولفظ نوعی تمایز هست و می توان آنها را دو گونه یا دو جنبه متمایز از یك نوع حیات دینی تلقی کرد که هر دو متضمن اعراض از متاع دنیا ومبتنی بر تزکیه نفس است،اما تصوف روی در عمل دارد و عرفان روی در علم و نظر؛و اهل خانقاه و اغلب مشایخ بزرگ جامع هر دو جنبه بوده اند۔(جامی،۱۲)

تاریخ تصوف وعرفان در مسیر تحول خویش از چند مرحله گذشته است۔این حرکت فکری ودینی در آغاز سعی داشت که با تکیه بر باطن و حقیقت امور و اعمال دینی به درون جامه راه یابد و درمیان مذاهب اسلامی جایی برای خود باز کند۔ در مرحله دیگر،در مقابله و مواجهه با مخالفتهای اهل ظاهر،ناچار بود که

برای ادامه موجودیت خود به نوعی میان طریقت و شریعت توافق و ساز گاری ایجاد کند و خود را از سوء ظن و اتهام کسانی که آن راجریانی مخالف شرع وانمود می کردند،برهاند۔آخرین مرحله این سیر ایجاد سلسله ها وتاسیس خانقاهها و پدیدآوردن آثار تعلیمی بدیع بود که میراث فرهنگی و معنوی بزرگ و ارجمندی برای جامعه اسلامی در سراسر جهان بر جای گذارد۔(بجنوردی،۱۰/ ٦۰۵)

تصوف در میان مسلمانان از دوره صحابه و سپس تابعین آغاز گردید و آنچه موجب رواج آن شد،روی گردانی از تنعم و تجملی بود که در پی فتوحات اسلامی پدید آمده بود۔ابو الحسن خرقانی (م ٤۲۵ق / ۱۰۳٤م)و ابو سعید ابو الخیر(م٤٤۰ق/۱۰٤۸م) در مجالس و حلقه های محدود،و از طریق وعظ به تعلیم و ارشاد می پرداختند و گاه نیز در فضای روحانی و شوق انگیز ذکر و سماع به تبلیغ و تلقین احوال عرفانی مشغول می شدند۔بعدها که شمار فرقه ها و مسلکهای صوفیه بیشتر شد،سلسله ها و طریقه های مختلف در خانقاهها ودرجات و مراتب خانقاهی به وجود آمد و سلسله مشایخ به صورت توالی طبقات دنبال گردید۔گذشته از اینکه صوفیه بزرگ طبقات ششگانه چون:حارث محاسبی(م۲٤۳ق/ ۸۵۷م)،با یزید بسطامی(م۲٦۱ق/ ۸۷٤م)، ابو الحسین نوری(م۲۹۵ق / ۹۰۷م)،سهل بن عبدالله تستری(م۲۸۳ق / ۸۹۵م)،ممشاد دینوری،مرتعش نیشابوری، ابو الحسن خرقانی(م ٤۲۵ق / ۱۰۳٤م)، ابو سعید ابوالخیر(م٤٤۰ق/۱۰٤۸م) ،ابو القاسم قشیری(م٤٦۵ق/ ۱۰۷۲م)، خواجه عبدالله انصاری(م٤۸۱ق/ ۱۰۸۸م)،ابو اسحاق کازرونی (م٤۲٦ق/ ۱۰۳۵م)وشیخ احمد جام (م۵۳٦ق/ ۱۱٤۱م)از ایرانیان بوده اند،سلسله های بزرگ و معروف چون:سهروردیه،کبرویه،قادریه، مولویه،چشتیه،نقشبندیه،نور بخشیه،ذهبیه و نعمت اللهیه در ایران تاسیس شده، و یا موسسان و شخصیتهای بر جسته از ایرانیان بوده اند۔

درعهد غزنویان (۳٦۷-۵۸۲ق / ۹۷۷-۱۱۸٦م)ایران سه شیخ بزرگ مانند:ابوالحسن خرقانی(م ٤۲۵ق / ۱۰۳٤م)،ابو سعید ابو الخیر(م٤٤۰ق/۱۰٤۸م) و ابو اسحاق کازرونی (م٤۲٦ق/ ۱۰۳۵م)رشد و

گسترش تصوف در اسلام به شهرت بسیار رسیدند۔ این هر سه در عصر خود از صوفیه بودند و پس از اینان با ظهور کسانی چون: خواجه عبدالله انصاری (م۴۸۱ق/ ۱۰۸۸م)، شیخ احمد غزالی(م۵۲۰ق/ ۱۱۲۵م) و عین القضات همدانی (م۵۲۵ق/ ۱۱۳۱م)تقریر و بیان لطایف و معانی صوفیانه در قالب نظم و نثر فارسی رونق و رواج گرفت؛ و این جریانی بود که با نبوغ فکری و شاعرانه کسانی مانند :سنایی غزنوی(م۵۴۵ق/ ۱۱۵۰م) ،فرید الدین عطار(مقتول به سال۶۲۷ق/ ۱۲۲۹م) و مولوی بلخی(م۶۷۲ق / ۱۲۷۳م) به اوج قوت و اعتلای خود رسید و به صورت نهضتی دامنه دار و بنیادی سراسر حیات روحی و فکری و فرهنگی جامعه را در ادوار و سده های بعد در بر گرفت۔در این میان سهم ابو حامد محمد غزالی(م۵۰۵ق / ۱۱۱۱م)،برادر شیخ احمد غزالی(م۵۲۰ق/ ۱۱۲۵م) ، در تلفیق شریعت و طریقت و سعی در نزدیك کردن دید گاهها بسیار مهم و موثر بوده است۔(بجنوردی،۱۰/ ۶۰۵)

عرفان نظری محیی الدین ابن عربی (م۶۳۸ق)نیز در افکار حکمای مکتب فارس و اصفهان وهمچنین در آراء کسانی چون :صدر الدین شیرازی و پیروان مکتب او شدیداً موثر افتاد۔حکمت اشراقی شیخ شهاب الدین سهروردی (م۶۳۲ق/ ۱۲۳۴م)با اقوال صوفیه همانندی مشهودی دارد و رسائل فارسی او بیشتر دارای رنگ و کیفیت صوفیانه است و حکمت کشفی او در حقیقت بیان نظر گاه اهل عرفان به شمار می آید۔(ابراهیمی،۱۹)

دوره ایلخانان (۶۲۸۔۷۷۱ق / ۱۲۳۰۔۱۳۷۰م) و دوره تیموریان (۷۷۱۔۹۱۱ق/۱۳۶۹۔۱۵۰۰م) را باید از دوره های مساعد برای گسترش و رونق تصوف به شمار آورد،زیرا در دوره اول برخی ایلخانان مغول و وزرای آنان ازارادتمندان مشایخ صوفیه بودندو با تقدیم هدایا و ساخت خانقاهها موجبات رشد تصوف را فراهم آوردند۔(رشیدالدین،۱۸۳)

دردوره تیموریان(۷۷۱۔۹۱۱ق/۱۳۶۹۔۱۵۰۰م) نیز نزدیکی اهل شریعت به صوفیان موجب رونق تصوف گردید۔به این ترتیب،با آنکه در دور ه مزبور گاه علمای دین نسبت به صوفیان تندی و تعصب می ورزیدند۔ در این دو دوره دو تحول مهم در تصوف ایران روی داد که یکی از آن دو گرایش فزاینده آن به

تشیع، و دیگری رونق مکتب ابن عربی برجسته بود۔

در این زمان مهم ترین طریقه های تصوف سهروردیه و کبرویه بودند که از سلسله های چهار ده گانه معروفیه به شمار می روند۔سلسله سهروردیه که به ابو نجیب ضیا الدین عبد القاهر سهروردی(م۵٦۳ق/ ۱۱٦۷م) منسوب است،در ایران مشایخ و پیروانی داشت، اما به کوشش بهاء الدین زکریا مولتانی(م٦٦۱ق) در پاکستان گسترش چشمگیری یافت۔از شخصیتهای بزرگ این سلسله در ایران باید از عزالدین محمود کاشانی (م۷۳۵ق)و کمال الدین وعبد الرزاق کاشانی(م۷۳٦ق) نام برد ،که هر دو از مریدان دو شیخ نامدار سهروردیه در ایران، یعنی نورالدین عبدالصمد بن علی نطنزی اصفهانی(م٦۹۹ق) وظهیر الدین عبدالرحمان بن نجیب الدین علی بن بز غش شیرازی(م۷۱٤ق) بودند۔(همایی،۱۳-۱٤)

سلسله کبرویه نیز به شیخ نجم الدین کبری (مقتول٦۱۸ق) منسوب است که خلفای بزرگ مانند: مجدالدین بغدادی، سیف الدین باخرزی (م٦۵۸ق / ۱۲٦۰م)را پرورد که هر یك از آنها نقش مهمی در گسترش این طریقه در نقاط گونا گون سر زمینهای اسلامی داشتند۔یکی از مبانی اعتقادی مکتب نجم الدین کبری اصل بود که در اندیشه و آثار شاگردان او،از جمله: سعد الدین حمویه (م٦۵۰ق) جایگاه مهمی داشت۔(حمویه،۹۹)

میر سید علی همدانی (م۷۸٦ق) ،عارفی کبروی از همدان بود که برای تبلیغ تصوف به شرق ماوراء النهر آمد و در نواحی ختلان و بدخشان مریدان وفاداری یافت که از آن میان باید به نور الدین جعفر بدخشی و خواجه اسحاق ختلانی(م۸۲٦ق) اشاره کرد۔همدانی از جمله: مشایخ بزرگ کبرویه بود ودر این طریقه جایگاهی بلند داشت۔وی نقش مهمی در گسترش تصوف در شبه قاره داشت وپس از او، مریدش خواجه اسحاق ختلانی(م۸۲٦ق)به خلافت رسید۔خواجه اسحاق یکی از مریدان خود به نام سید نور بخش(م۸٦۹ق) را به جانشینی بر گزید۔ سید محمد نور بخش شاخه نور بخشیه کبرویه را در ایران به وجود آوردند که باگرایشهای شیعی خود،نقش مهمی در گسترش تشیع در ایران داشتند۔(زرین کوب،۱۸۳)

سلسله همدانیه نیز به میر سید علی همدانی منسوب است۔وی توسط شیخ

محمود نظام الدین مزدقانی، از مریدان علاء الدوله سمنانی به سلسله کبرویه وارد شد و پس از استقرار در کشمیر سلسله کبرویه را در آنجا رواج داد۔گفته اند که در نتیجه کوششهای او گروه بسیار از مردم آن نواحی مسلمان شدند۔وی همچنین در زمینه عرفان و تصوف آثار بسیاری به فارسی و عربی دارد،و از این رو،از مروجان زبان فارسی در کشمیر نیزبه شمار می آید۔همدانی مساجد و خانقاهی در کشمیر بنا نهاد و کتابخانه ای نیز تاسیس کرد۔(ریاض محمد،٤٨،٥٠)

سلسله های مهم صوفیه که در عصر تیموریان(٧٧١-٩١١ق/١٣٦٩-١٥٠٠م) به ظهور رسید،سلسله نقشبندیه،منسوب به بهاء الدین نقشبند(م٧١٩ق) است که نخست درماوراء النهر گسترش یافت ودر دوره های بعد در خراسان و دیگر سرزمینهای اسلامی نیز پیروان بسیار پیدا کرد۔خواجه محمد پارسا(م٨٢٢ق)،عبید الله احرار(م٨٩٥ق /١٤٨٩م) و عبد الرحمان جامی(م٨٩٨ق/ ١٤٩٢م) از عارفان نامدار این سلسله به شمار می روند۔

در دوره صفویه(٩٠٧-١١٤٨ق/ ١٥٠٢-١٧٣٦م) واژه (صوفی)معنای ناپسند و مذمومی یافت،چندان که نویسندگان آن دوره به تدریج از کار برد آن پرهیز کردند و واژه (عرفان)را به جای آن به کار بردند، زیرا عرفان۔که چیزی جز حقیقت تصوف نیست۔در دوره مزبور گرچه تصوف رسمی و خانقاهی بسیار تضعیف شد و رو به افول نهاد،اما جست و جوی عرفانی وسلوك معنوی،خواه در قالب رابطه پیر ومرید،در طریقه هایی که زندگی محتاطانه و سر کوب شده ای داشتند،و خواه در قالب گرایش فیلسوفان و حکیمان به مبانی عرفانی و میراث حکمی صوفیه و پرداختن به آن،یا گرایش فقیهان و متشرعان به زهد و عزلت گزینی،به حیات خود ادامه داد۔(ریاض محمد،٢٤٤)

در دوره های افشاریه(١١٤٨-١١٦١ق / ١٧٣٥-١٧٤٧م) و زندیه(١١٦٣-١٢٠٩ق / ١٧٤٩-١٧٩٥م)،تصوف همچنان گرفتار همان فشارها و سر کوبها بود۔ علما وفقها همچنان سرسختانه با تصوف مخالفت می کردند و توده مردم را نیز به دشمنی با صوفیان بر می انگیختند۔(معصوم علیشاه،٣/ ٧١)شایان ذکر است که علاوه بر طریقه های رسمی تصوف، گروههای دیگری نیز وجود داشته اند که باید آنها را از اهل عرفان وسلوك ،به

ویژه وابستگان به مکتب محیی الدین ابن عربی(م۶۳۸ق) دانست۔تصوف هم زمان با اسلام به آ سیای صغیر وارد شد۔ آسیای صغیر از نظر تاریخی و اجتماعی جایگاه مناسبی بود که در آن میراث تصوف آسیای مرکزی، ایرانی و عربی به حیات خود ادامه داد،با عناصر فرهنگی درآمیخت،و در قالب تصوف ترکان آسیای صغیر،از دیگر سرزمینهای اسلامی متمایز گردید۔

تصوفی که به زبانهای معتبر فارسی و عربی بیان می شد ومهمترین نمایندگان چون :جلال الدین رومی و محیی الدین ابن عربی (م۶۳۸ق)بودند،در آن رشد کند۔این گونه از تصوف از نظر مبانی فکری،از یك سو با فرهنگ ایرانی که در آثار صوفیانی چون :نجم الدین کبری (م۶۱۸ق/ ۱۲۲۰م)،مولاناوبهاء الدین سلطان ولد(م۷۱۲ق) نمود یافته است،و از سوی دیگر،با اندیشه محیی الدین ابن عربی متمایز می گردد۔از نظر عملی نیز این جنبه از تصوف دارای آداب و آیینهای ثابت بود۔سلسله های نقشبندیه ومولویه راکه به تدریج در آسیای صغیر گسترش یافتند،می توان ازاین جمله به شمار آورد۔(شاملی،۵۱)

خواجه معین الدین سجزی چشتی (م۶۳۳ق/ ۱۲۳۵م)درباره چشتیه به تبلیغ سلسله در منطقه فرغانه در سال۵۹۹ق باز می گردد۔از مریدان وی قطب الدین بختیار کاکی(م۶۳۴ق/ ۱۲۳۶م) از مردم اوش را می شناسیم که دیری در موطنش نماند و به هند مهاجرت کرد۔(لعلی بدخشی،۱۸۳)

از سده هفتم قمری به بعد،ارتباط نزدیکی میان پیروان چشتیه در شرق ماوراء النهر و حتی سمرقند و بخارا،با محافل تعلیمی چشتیه در هند وجود داشته است،از رجال معروف این سلسله در هند مانند:قطب الدین بختیار کاکی و خواجه بدرالدین محمود خجندی از خلفای خواجه معین الدین چشتی،نظام الدین محمد بخاری مشهور به نظام الدین اولیاء(م۷۲۵ق/ ۱۳۲۵م) و خواجه کریم الدین سمرقندی،خاستگاهی ماوراء النهری داشتند۔(لعلی بدخشی،۱۷۷)

عبدالقادر گیلانی(م۵۶۱ق / ۱۱۶۶م)تعلیم درخصوص قادریه از طریق بازرگانانی که به ماوراء النهر بویژه به منطقه آمد و شد داشتند،تبلیغ شده است

شبه قاره هند:فاتحان عربی که در سده های نخست هجری به هند راه یافتند،به سختی توانستند اسلام را از وادی سند فراتر ببرند۔اززمان غزنویان به بعد بود که

اسلام توسط بزرگان دین، به ویژه صوفیان به نقاط دور دست هند راه یافت۔کهن ترین نشانه های ارتباط تصوف اسلامی با شبه قاره به سده های سوم و چهارم قمری می رسد۔دیدار ابو علی سندی با یزید بسطامی(م۲٦١ق/ ۸۷٤م) شاید نخستین آگاهی ما در این زمینه باشد۔(جامی،٥٦)

پس از آن سفر تبلیغی منصور حلاج(مقتول به سال۳۰۹ق/ ۹۲۱م) است که از طریق دریا به شبه قاره رفت و از راه خشکی به عراق بر گشت۔نخستین صوفی که در سند اقامت گزید،شیخ صفی الدین،مرید و خواهر زاده شیخ ابو اسحاق کازرونی(م٤۲٦ق/ ۱۰۳٥م) بود۔ وی در سند شهری بنا نهاد که بعد ها به نام اوچ شهرت یافت۔(اکرام،۷۲)

شیخ حسین زنجانی به د ستور پیر ومرشدش محمد بن حسین ختلی از پیروان جنیدیه،رهسپار هند گردید۔ختلی پس از چندی از مرید جوان تر خود،علی بن عثمان هجویری نیز خواست که در پی حسین زنجانی به پنجاب رود۔وی احتمالاً در ٤۲٦ق / ۱۰۳٥م به لاهور رسید۔(حکمت،٦٤)هجویری در لاهور خانقاهی ساخت و به تعلیم و ارشاد پرداخت وکتاب مشهور خود کشف المحجوب را در تصوف به فارسی نوشت۔

سلسله های تصوف از اواخرسده ششم و اوایل سده هفتم قمری در دوره سلاطین غوری (٥٤۳۔٦١۲ق) و جانشینان آنان در هند آغاز شد و به ترتیب چهار طریقه مهم چشتیه،سهروردیه،قادریه و نقشبندیه ،و سپس سلسله های کبرویه و نعمت اللهیه که همه آنها خاستگاهی ایرانی داشتند،در هند انتشار یافتند۔ (آریا،٤۲)

چشتیه کهن ترین سلسله ای است که در هند آغاز به فعالیت کرد۔موسس این سلسله در هند خواجه معین الدین حسن سجزی(م٦۳۳ق/ ۱۲۳٥م) در اجمیر هندوستان ساکن شد۔پس از وی جانشینانش قطب الدین بختیار کاکی (م٦۳٤ق/ ۱۲۳٦م) وفرید الدین گنج شکر(م٦٦٤ق/ ۱۲٦٥م) معروف به بابا فرید این سلسله را در دهلی و نواحی پنجاب گسترش دادند۔ (غلام سرور،۲٥۹)

سلسله چشتیه به دو شاخه نظامیه و صابریه تقسیم شد۔ مهم ترین خلیفه بابا فرید، نظام الدین اولیاء(م۷۲٥ق/ ۱۳۲٥م) پایه گذار شاخه نظامیه بود که دو شاعر پارسی گوی،امیر خسرو دهلوی (م۷۲٥ق/ ۱۳۲٥م)معروف سعدی هند

و امیر حسن سجزی (م ۷۳۷ق / ۱۳۳۷م)از مریدان وی بودند.سلسله چشتیه در زمان شیخ نظام الدین اولیاء و خلیفه اش نصیر الدین محمود،(چراغ دهلی)(م۷۵۷ق) از طریق شیخ اخی سراج الدین عثمان (م۷۵۸ق) در بنگال و به توسط محمد گیسو دراز(م۸۲۵ق) جانشین چراغ دهلی،در سرزمین دکن گسترش یافت.شاخه صابریه چشتیه به شیخ علی احمد صابر کلیری(م۶۹۰ق)،خلیفه دیگر با با فرید منسوب است. از صوفیان مشهور شاخه صابریه،عبد القدوس گنگوهی(م۹۴۵ق۱۵۳۷م) بود که در سده های نهم و دهم قمری این شاخه را در هند رونق بخشید. (آریا،۱۷۳،۱۷۹)

سلسله سهروردیه پس از چشتیه در شبه قاره گسترش یافت.نخستین کسی که از این سلسله رهسپار هند گردید،سخی سرور(م۵۵۷ق) بود، اما شیخ بهاء الدین زکریای مولتانی(م۶۶۱ق/ ۱۲۶۲م) به هند آمدند.در حقیقت موسس این سلسله در شبه قاره بهاء الدین زکریای مولتانی است که در ۵۶۶ ق/ ۱۱۷۱م در اطراف مولتان زاده شد.وی در بغداد،با شیخ شهاب الدین ابو حفص سهروردی(م۶۳۲ق / ۱۲۳۴م) دیدار کرد و به حلقه مریدان او پیوست. (داراشکوه،۱۱۴)

وی در شهرمولتان خانقاهی تاسیس نمود و به ارشاد مردم پرداخت و با سلاطین روابط نیکویی داشت .شیخ جلال الدین تبریزی (م ۶۶۱ق/ ۱۲۶۲م) نیز سلسله سهروردیه را در بنگال گسترش داد.پس از مرگ بهاء الدین زکریا،پسرش صدرالدین عارف(م۶۸۴ق)و پس از وی پسرش رکن الدین عالم(م۷۳۵ق) به خلافت رسید .بیشترین شهرت بهاء الدین زکریای مولتانی،مدیون مرید و دامادش فخر الدین عراقی(م ۶۸۸ق/ ۱۲۸۹م)، شاعرمعروف پارسی گوی است. (زیدی،۳۲)

سید جلال الدین شاه میر سرخ بخاری از مریدان شیخ بهاء الدین زکریا است که شاخه جلالیه بدو منسوب است. نوه او، سید جلال مخدوم جهانیان جهانگشت(م۷۸۵ق /۱۳۸۲م)،شاخه مخدومیه را در اوچ پایه گذاری کرد.لعل شهباز قلندر مرندی (م۶۷۳ق/ ۱۲۷۴م)از مریدان شیخ بهاء الدین زکریامولتانی،موسس شاخه لعل شهبازیه است که پیروان وی قلندری مشهورند.(زرین کوب،۲۱۶)

سلسله قادریه سومین سلسله شبه قاره بوده ،موسس آن شیخ عبد القادر گیلانی است (م٥٦١ق/١١٦٦م) که ازخانقاه خود در بغداد برای تبلیغ داشت۔ اولین کسی که از این سلسله رهسپار هند شد، صفی الدین گیلانی(م٦١١ق) نوه شیخ عبدالقادر بود۔سپس ابو الحسن ضیاء الدین گیلانی(م٧١٥ق) به هند سفر کرد و اساس این سلسله رادر این سر زمین بنیاد نهاد۔شاه نعمت الله قادری(م٨٣٤ق)و شیخ عبد الحق محدث دهلوی (م١٠٥٢ق / ١٦٤٢م)از مروجان این سلسله در هند بوده اند۔این سلسله در زمان تیموریان گسترش بیشتری یافت و یکی از اقطاب آن به نام محمد بن شامیر(م١٠٤٥ق)،مشهور به میان میرو جانشینش ملا شاه محمدبدخشی۔که هر دو از مشایخ و پیران داراشکوه قادری(م١٠٦٩ق /١٦٥٨م) بودند۔در رونق سلسله قادریه کوشیدند۔(احمد عزیز،٦١۔٦٢)

سلسله نقشبندیه از سده یازدهم قمری در شبه قاره رواج یافت۔موسس این سلسله خواجه بهاء الدین نقشبند بخاری (م٧١٩ق) است۔این سلسله خود دنباله سلسله خواجگان است که از زمان وی به این نام شهرت یافت۔بزرگان این سلسله، از جمله: نور الدین جامی(م٨٩٨ق/ ١٤٩٢م) است۔این سلسله توسط خواجه محمد باقی بالله(م١٠١٢ق/ ١٦٠٣م) در زمان اکبر شاه در شبه قاره رواج یافت۔این سلسله به کوشش احمد سرهندی معروف به مجدد به الف ثانی(م١٠٣٤ق/ ١٦٢٥م) صورت پذیرفت که خود مرید و خلیفه خواجه باقی بالله بود۔سلسله نقشبندیه پس از شیخ احمد سرهندی بیشتر به مجددیه شهرت یافت و خلفای او به نامهای آدم بنوری(م١٠٥٣ق)،وخواجه محمد معصوم وشیخ محمد سعید سلسله او را در هندوستان گسترش دادند۔ازدیگر شخصیتهای بر جسته نقشبندیه،شاه ولی الله محدث دهلوی(م١١٧٦ق / ١٧٦٢م) و مظهر جان جانان(م١١٩٥ق) بودند۔(احمد عزیز،٦٠۔٦١)

سلسله کبرویه پنجمین سلسله ای که در شبه قاره گسترش یافت منسوب به شیخ نجم الدین کبری(مقتول به سال٦١٨ق١٢٢١م) است ۔ این سلسله در شبه قاره،به دو شاخه مهم فردوسیه و همدانیه تقسیم می شود۔ فردوسیه که نام خود را از رکن الدین فردوسی، از مشایخ کبرویه در هند گرفته است و نسبت روحانی آن به سیف الدین باخرزی(م٦٥٨ق/ ١٢٦٠م)، از مریدان شیخ نجم

الدین کبری می رسد. یکی از مشایخ مشهور فردوسیه،شرف الدین یحیی منیری(م۷۷۲ق/ ۱۳۷۱م) است که مورد احترام تغلق بود و در گسترش نثر فارسی صوفیانه، در شبه قاره سهم مهمی داشت.

سلسله نعمت اللهیه منسوب به شاه نعمت الله ولی (م۸۳٤ق) است که در دوره صفویان(۹۰۷-۱۱٤۸ق/ ۱۵۰۲-۱۷۳۶م) در شبه قاره پایگاه محکمی یافت و شاخه هاشم شاهیه آن- که منسوب به میر هاشم جهانگیر است- نیز در دهلی به فعالیت پرداخت.دراواخر سلطنت کریم خان زند،به دستور رضا علیشاه دکنی، قطب وقت نعمت اللهیه،دو تن از مشایخ این سلسله به نامهای سید میر عبدالحمید معصوم علیشاه و سید شاه طاهر دکنی به منظوراحیای این سلسله در ایران، از دکن به ایران آمدند.(زین العابدین،۲٦)

در شبه قاره گروههای دیگری از صوفیان نیزدر هند حضور داشتند که به (بی شریعتها)مشهورند.شیخ فخر الدین عراقی(م٦۸۸ق / ۱۲۸۹م)،لعل شهباز قلندر(م٦۷۳ق/ ۱۲۷٤م) و راجو قتال،برادر جلال الدین بخاری، از قلندران معروف سهروردیه بودند.شرف الدین بو علی قلندر پانی پتی (م۷۲٤ق / ۱۳۲۳م)،وابسته به سلسله چشتیه نیز گرایشهای قلندری داشت.گروهی از قلندران هم که به نعمتی شهرت داشتند،سلسله خود را به شاه نعمت الله ولی می رسانیدند.(نفیسی،۵۰)

محمد سعید سرمد کاشانی در دوره تیموریان (۷۷۱-۹۱۱ق/۱۳٦۹-۱۵۰۰م)، شاعر مشهور از جمله قلندران بود که غالباً در حالت وجد برهنه می شد و سر انجام اورنگ زیب عالمگیر (۱۰٦۸-۱۱۱۸ق/ ۱٦۵۸-۱۷۰۷م) وی را به جرم کفر و بدعت به قتل رسانید. واژه قلندر امروز در شمال هند به گدایان آواره ای گفته می شود که از راه نمایش امرار معاش می کنند.

رشدو گسترش تصوف در شبه قاره هند از دیر باز زمینه تعامل صوفیان مسلمان با سالکان هندو آشنایی آنان با اندیشه هندویی را فراهم آورد.این تعامل ،بی تردیدحاصل کوشش صوفیان در زمینه فراگیری زبانهای محلی و آشنایی آنان بامهم ترین آثار نوشته شده در زمینه فلسفه و جهان بینی بوده است.از جمله

صوفیانی که در این زمینه کوشیده اند:محمد گیسو دراز که با زبان سنسکریت آشنایی داشته و مبادی تفکر هندویی را می شناخت؛فیضی دکنی(م۱۰۰٤ق/۱۵۹۵م) که منظومه بهگودگیتا و منظومه نل ودمن رابه شعر فارسی نقل کرده؛محمد غوث گوالیوری که با یوگیان و عارفان هندو ارتباط نزدیکی داشت و فلسفه هندویی را نیز آموخته بود۔وی کتاب امرتیه کونده را به فارسی ترجمه کرد۔داراشکوه قادری (م۱۰٦۹ق / ۱٦۵۸م) که برای صوفیان مسلمان و عارفان هندو احترام بسیار قائل بود وبسیاری از کتابهای مهم هندویی مانندداوپانیشادها را به فارسی ترجمه کرد۔(مجتبایی،۸)

در شبه قاره زیارتگاههای صوفیه ازچنان اهمیتی برخوردار بوده است که نه تنها مسلمان و حتی هندوها به زیارت آنها می رفتند بلکه پادشاهان نیز در طول تاریخ آنها را زیارت می کردندو از روح صاحبان آنها مدد می جستند پاره ای ازمهم ترین آنها عبارتند از:آرامگاه هجویری (داتا گنج بخش) در لاهور؛ مزار معین الدین چشتی در اجمیر؛ آرامگاه بابا فرید گنج شکر در پاك پتن؛آرامگاه نظام الدین اولیاء در دهلی؛مزارگیسو دراز در گلبرگه حیدر آباد دکن،مرقد شیخ بهاء الدین زکریا در ملتان؛ مقابر برخی بزرگان سهروردیه در اوچ شریف؛آرامگاه احمد سرهندی در شرق پنجاب؛ مزار شاه مدار در کانپور؛و آرامگاههای یحیی منیری و پیر بدر الدین در بهار۔(داراشکوه،۹۸)

باباگورو نانك(م۹٤۵ق/ ۱۵۳۸م) از اهالی پنجاب، و هندویی عارف مسلك بود،و تحت تاثیر تعلیمات اسلامی مردم را به توحید ونیکو کاری دعوت می کرد۔وی معتقد بود که خدا را به هر نامی که بخوانند یکی است،و او حق است۔بابا گورو نانك دینی جدید بنا نهاد که پیروان آن بعد ها به نام سیك شهرت یافتند۔(حکمت،۲٦٦)

در طول هزار سال رونق زبان و ادب فارسی در شبه قاره، صوفیان سهم عمده ای در گسترش آن داشته اند۔ادبیات صوفیانه با نثر هجویری در لاهور آغاز شد،و با حمله مغول در آغاز سده هفتم رو به رشد و گسترش نهاد، و با شعر اقبال لاهوری (م۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م)به کمال رسید۔از شعرای متصوفه پارسی سرای این سر زمین می توان ازجمال الدین هانسوی(م٦۵۸ق/ ۱۲۵۹م) و سپس

ازشرف الدین بوعلی قلندرپانی پتی(م۷۲٤ق/ ۱۳۲۳م) که اشعار پرشوری بدو منسوب است،یاد کرد۔اما امیر خسرو دهلوی(م۷۲۵ق /۱۳۲٤م) بی تردید بزرگ ترین شاعر هندی پارسی گوی است که از نظر عرفانی یکی از بر جسته ترین مریدان نظام الدین اولیاء بود و به سعدی هند شهرت داشت۔حسن سجزی دهلوی(م۷۳۸ق/ ۱۳۳۷م) نیز از دیگر شاگردان نظام الدین اولیاء بود که اشعارش سرشار ازمضامین عرفانی است۔(احمد عزیز،۱۰٤)

آخرین شاعر بزرگ فارسی سرای،محمد اقبال لاهوری (م۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م) بود که برای بیان اندیشه های عرفانی و فلسفی خویش زبان فارسی را بر گزید۔به نظر می رسد که قلندران دوره گرد نیزبا خواندن اشعار صوفیانه به زبان فارسی،در ترویج شعر عرفانی و تصوف ا سلام در شبه قاره نقش عمده ای داشته اند۔

☆☆☆☆

کتابشناسی

- آریا،غلام علی(۱۳۸۲ش)،طریقه چشتیه در هند وپاکستان،انتشارات امیر کبیر، تهران
- ابراهیمی دینانی،غلامحسین(۱۳٦٤ش)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی،انتشارات حکمت، تهران
- احمد عزیز،(۱۳٦۷ش)تاریخ تفکر اسلامی در هند،ترجمه تقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، انتشارات علمی وفرهنگی کیهان، تهران
- اکرام،محمد،شیخ(۱۹۸٦م)،آب کوثر،علی مجید پرنترز، لاهور
- بجنوردی،کاظم موسوی(۱۳۸۹ش)،دائرة المعارف بزرگ اسلامی،ج۱۰،تهران
- جامی،عبدالرحمان(۱۳٦٦ش)،نفحات الانس،به کوشش مهدی توحیدی پور، انتشارات اطلاعات، تهران
- همو،(۱۳۷۰ش)،نفحات الانس،به کوشش محمود عابدی،انتشارات اطلاعات، تهران
- حکمت،علی اصغر(۱۳۳۷ش)،سرزمین هند،انتشارات دانشگاه تهران، تهران
- حمویه،سعدالدین(۱۳٦۲ش)،المصباح فی التصوف،به کوشش نجیب مایل

هروی،انتشارات مولیٰ، تهران
- داراشکوه،محمد(۱۸۸۳م)،سفینة الاولیاء،انتشارات امیر کبیر، کانپور
- رشید الدین فضل الله(۱۳٦٤ق)،مکاتبات رشیدی،به کوشش محمد شفیع،انتشارات امیر کبیر، لاهور
- ریاض، محمد(۱۳۷۰ش)، احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان،اسلام آباد
- زرین کوب، عبدالحسین(۱۳٦٤ش)،سرنی،انتشارات علمی، تهران
- همو،(۱۳٦۲ش)،دنباله جست وجو در تصوف،انتشارات امیر کبیر، تهران
- زیدی،شمیم محمود(۱۳۵۳ش)، احوال و آثار شیخ بهاء الدین زکریا ملتانی و خلاصة العارفین، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان،اسلام آباد
- زین العابدین شیروانی(۱۳٤۸ش)، حدائق السیاحة،انتشارات الندوة الاسلامیه، تهران
- سهروردی، یحیی(۱۹٤۵م)،المشارع و المطارحات،مجموعة فی الحکمة الالهیة، ج۱،به کوشش هانری کربن،منشورات الجمل، استانبول
- شاملی،عباسعلی و هادی حسین خانی(۱۳۸۲ش)،پژوهش در آینه تاریخ،وزارت آموزش وپرورش، قم
- عبادی، منصور(۱۳٦۲ش)،مناقب الصوفیه، به کوشش نجیب مایل هروی،انتشارات منوچهری، تهران
- غلام سرور لاهوری(۱۳۰۷ق)، خزینةالاصفیا، ج۱،انتشارات مکتبه نبویه ، لاهور
- لعلی بدخشی،لعل بیگ(۱۳۷٦ش)،ثمرات القدس،به کوشش کمال حاج سید جوادی، انتشارات نشر، تهران،ص۱۸۳
- مجتبائی، فتح الله(۱۳۸۵ش،مقدمه بر منتخب جوگ باسشت میر ابوالقاسم فندرسکی، انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی، تهران
- معصوم علیشاه، محمد معصوم(۱۳٤۵ش)،طرائق الحقایق، ج۳،به کوشش محمد جعفر محجوب،انتشارات کتابخانه ملی، تهران
- نفیسی، سعید (۱۳٤۳ش)، سرچشمه تصوف در ایران، انتشارات اساطیر، تهران
- همایی، جلال الدین (۱۳٦۷ش)،مقدمه برمصباح الهدایه عز الدین محمود کاشانی،انتشارات علمی، تهران

❀......❀......❀

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36, Sr.No.101, 2015, pp 67 - 78

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۶، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۵ء، شمارہ ۱۰۱

حس آمیزی در شعر فارسی اقبال

ڈاکٹر محمد ناصر☆ محمد فرید☆☆

Abstract:

Allama Muhammad Iqbal is one the most significant and celebrated Persian poets of 20th century. He was a dedicated modernist philosopher and poet. Although he never claimed to be a poet but still he is respected largely in the Persian world. His Persian poetry where he has shown his brilliance has won great admiration. In this article, Synaesthesia, a n important component of moedrn day Rhetoric, in the Persian poetry of Allama Muhammad Iqbal has been evaluated and analysed.

Key words: Persian Poetry, 20th century, Allama Muhammad Iqbal, Synaethesia, Analysis.

حس آمیزی آمیختن حواس را می گویند، یعنی نسبت دادن محسوسات یکی از حواس پنجگانه به حسی دیگر. این نوع بیان از دیر باز در شعر فارسی کار برد دارد ودر زبان عامیانه نیز نمونه های آن می یابیم . به عنوان مثال ترکیب های نگاهِ سرد و صدایِ خشن از همین قبیل است. حس آمیزی با وصف اینکه از دیر باز در شعر فارسی رواج داشت اخیراً وارد بحث "بیان" شده است واین اصطلاح به طور معادل کلمۂ Synaesthesia وضع شده است. اینجا این نکته هم موردِ یاد آوری است که این آمیختگی حواس تنها منحصر به حوزۂ حواس پنجگانه نیست بلکه با حواس باطنی نیز

☆ پروفیسر، شعبہ فارسی پنجاب یونیورسٹی، لاہور
☆☆ پی۔ایچ۔ڈی سکالر، شعبہ فارسی پنجاب یونیورسٹی، لاہور

نسبت دارد.(برای اطلاعات بیشتر می توان نگاه کرد: شفیعی کدکنی ، محمد رضا، شاعر آینه ها، صص۴۱ـ۵۴؛ همو، صور خیال در شعر فارسی، صص۲۶۷ـ۲۹۷؛ همو، موسیقی شعر، صص۱۵؛ سیما داد ، فرهنگ اصطلاحات ادبی ، صص ۱۱۳ـ۱۱۴؛ میر صادقی ، میمنت ، واژه نامه هنر شاعری ، صص۹۳ـ۹۴)

آمیزش حس بینایی:

حس بینایی با : رنگ ، شکل ، اندازه ...... وافعال هر کدام از قبیل دیدن و رویت وتماشا مخصوص است. در قلمرو حسامیزی پر امکان ترین حس ها حس بینایی است که رنگ مهمترین عنصر ادراکات این حس است. بعضی از شاعران نسبت به رنگها حساس تر اند وبعضی کور رنگ اند. رنگ یکی از موثر ترین عوامل آفرینش است ، هم از نظر مجازهای زبان شعر وهم از نظر اهمیتی که در خلق تشبیهات استعاره های متحرك وحسی دارد. کار برد رنگ ها وتیرگی وروشنی در اشعارعلامه اقبال بسیار چشمگیر است. به عنوان مثال ارغنون صفیر بلبلان ضمیر، او را مست می کند. بهر سو ارغنون عیش در ساز است . بختش روشن است.

آمیزش حس شنوایی:

حس شنوایی با : نغمه ، صدا ، صوت ، آواز...... وافعال هر کدام از قبیل گوش دادن وشنیدن ونیو شیدن مربوط است. اقبال لاهوری از آوازِ تر، دماغ را تر می کند. بینایی دل به هنگام دیدن دروغ نمی گوید. از پاسخ شکر ریز ، عیش شیرین می شود.

آمیزش حس بویایی:

حس بویایی با : عطر وعفونت وافعال هر کدام از قبیل بوییدن و استشمام وابسته است. در شعر اقبال واژۀ بو از اهمیت بیشتر می برخوردار است. اقبال بوی سلامت راز سلامت می برد او بر بوی تسکین شکر می خورد. ز بوی دوستگانی مغرش تر است اگرچه برون از عمر وجان نتوان زیست ولی به بوی وعدۀ جانان می توان زیست.

آمیزش حس چشایی:

حس چشایی با : شیرینی ، تلخی ، بیمزگی...... وافعال هر کدام از قبیل خوردن وچشیدن ونوشیدن مربوط است. علامه اقبال به حس چشایی بیشتر پرداخته است. ذائقه و مزه پیشِ او اهمیت خاصی داشته است. او عیش وعتاب ، عذر وحقه، غم وحسرت، نقش ورنگ ، خنده و وصل ، دل وجان ، زبان ودهان ، افسون و خواب، خشم وخو، وپند وسخن وبخت وهر را باحسیات تلخ وشیرین وشور نمکین آمیخته است.

آمیزش حس بساوایی:

حس با بساوایی با: نرمی ، درشتی ، زبری خشونت وافعال هرکدام از قبیل لمس کردن سروکار دارد، پیش اقبال لاهوری آواز گرم است ، آه سخت است ، اندیشه گرم است، بخت تفته است، بخت گران است، جفا وجنبش گرم است، خاطر سرد و خنده نرم است.

اقبال اشک هایی را که از دل می خیزد در دیده می شکند. آرزوی او هنوز در ضمیر ندمیده است. بت سنگین اقبال از آه گرم می گدازد. "تلخ رومی" که مثال ساده ای از حس آمیزی است البته در شعر او "تلخی آرزو" ، "تلخی انتظار" ، "تلخی پیکار" ، "تلخی مرگ" را می بینیم.

تو بروی بی نوایی در آن جهان کشادی	که هنوز آرزویش ندمیده در ضمیری
آرزویش ندمیده	کلیات اقبال:۳۵۷؛ زبور عجم:۱۳
تا شود از آه گرم این بت سنگین گداز	بستن زنارِ او بود مرا ناگزیر
آه گرم	کلیات اقبال:۲۴۷؛ پیام مشرق:۷۱
سرمایهٔ درد تو غارت نتوان کردن	اشکی که ز دل خیزد، در دیده شکستم من
اشک شکستن	کلیات اقبال:۲۹۸؛ پیام مشرق:۱۲۲
بود بحرِ تلخ رو یک ساده دشت	ساحلی ورزید و از شرم آب گشت
تلخ رو	کلیات اقبال:۱۲۵؛ رموز بیخودی:۱۰۹

شام وعراق وهند وپارس خوبه نبات کرده اند | خو به نبات کرده را تلخئ آرزو بده
تلخی آرزو | کلیات اقبال: ۵۰۰؛ جاویدنامه: ۲۸

از تو درونِ سینه ام برق تجلی که من | با مه ومهر داده ام تلخی انتظار را
تلخی انتظار | کلیات اقبال:۳۷۷؛ زبور عجم: ۳۳

این شجر جنّت ز عالم برده است | تلخئ پیکار بار آورده است
تلخی پیکار | کلیات اقبال:۱۲۶؛ رموز بیخودی: ۱۱۰

هر کسی با تلخئ مرگ آشناست | مرگِ جبّاران ز آیات خداست!
تلخئ مرگ | کلیات اقبال:۵۶۶؛ جاویدنامه: ۹۴

صبح وشامِ ما به فکر ساز وبرگ | آخر ماچیست؟ تلخی های مرگ
تلخی های مرگ | کلیات اقبال:۶۹۹؛پس چه باید کرد:۲۳

پیش اقبال حضرت ملّا "ترش رو" است وشاعر ما "جان شیرین" را از دست فقیهان به سلامت می برد. او با مسلمانان عالم "حرف پرسوزی" می زند ، وکسی که سینهٔ او از دل روشن تهی باشد، دامن او را گرفتن ابلهی است. در شعر او شاعر "رنگین نوا" را می بینیم، "روشن دماغ" را در می یا بیم ، با مرشد روشن ضمیر آشنا می شویم، با بندگان "روشن نفس" انسیت پیدا می کنیم.

گرفتم حضرت مُلّا ترش روست | نگاهش مغز را نشناسد از پوست
ترش رو | کلیات اقبال:۸۱۶؛ شرح ارمغان حجاز:۶۴

نی حدیث ونی کتاب آورده ام | جانِ شیرین از فقیهان برده ام
جان شیرین | کلیات اقبال:۶۰۷؛ جاویدنامه:۱۳۵

نکته های خاطر افروزی که گفت؟ | با مسلمان حرف پرسوزی که گفت؟
حرف پرسوزی | کلیات اقبال:۷۵۱؛پس چه باید کرد:۷

دامن او را گرفتن ابلهی است　　　سینهٔ او از دل روشن تهی است

دل روشن　　　کلیات اقبال:۷۰۷؛پس چه باید کرد:۳۱

شاعرِ رنگین نوا طاهر غنی　　　فقرِ او باطن غنی، طاهر غنی

رنگین نوا　　　کلیات اقبال:۶۳۱؛ جاویدنامه: ۱۵۹

این مسلمان زادهٔ روشن دماغ　　　ظلمت آبادِ ضمیرش بی چراغ

روشن دماغ　　　کلیات اقبال:۷۱۹؛پس چه بایدکرد:۴۳

پیر رومی مرشد روشن ضمیر　　　کاروانِ عشق ومستی را امیر

روشن ضمیر　　　کلیات اقبال:۶۸۱؛ پس چه باید کرد:۵

مرد حق آن بندهٔ روشن نفس　　　نائب تو در جهان او بود وبس

روشن نفس　　　کلیات اقبال:پس چه باید کرد:۶۵

شاعر ما بر آن است که هیچگاه "سخن درشت" نگویم و در طریق یاری بپوشیم. مرد دانا "سخن نازك تر از برگ سمن" می گوید، بادیریان "سخن نرم" نرم باید گفت.

سخن درشت مگو، در طریقِ یاری کوش　　　که صحبتِ من و تو در جهان خدا سازاست

سخن درشت　　　کلیات اقبال:۳۱۳؛ پیام مشرق:۱۳۷

دو صد دانا درین محفل سخن گفت　　　سخن نازك تر از برگ سمن گفت

سخن نازك　　　کلیات اقبال:۸۶۰؛ ارمغان حجاز:۱۰۸

به دیریان سخنِ نرم گو که عشقِ غیور　　　بنای بتکده افگند در دلِ محمود!

سخن نرم　　　کلیات اقبال:۲۹۳؛ پیام مشرق:۱۱۷

شاعر سوال می کند که در درون سینهٔ ما "سوز آرزو" از کجا است. او شعر خود را نتیجهٔ "سوز آرزو" می داند، پیك محبت از "سوز پیغام" او می تپد، "سوز سخن" از نالهٔ مستانهٔ دل اوست، "سوز سخن" چهرهٔ ماهی بچه را می افروزد. در شعر

او "سوز فغان"، "سوز قرأت" و "سوز کلام" نیز دیده می شود.

درونِ سینۀ ما سوزِ آرزو ز کجاست؟ سبو ز ماست، ولی باده در سبو زکجاست؟

سوزِ آرزو کلیات اقبال:۳۵۵؛ زبور عجم:۱۱

همه سازِ جستجویی همه سوزِ آرزویی نفسی که می گدازی غزلی که می سرایی

سوزِ آرزوی کلیات اقبال:۲۷۹؛ پیام مشرق: ۱۰۳

نبود در خورِ طبعش هوای سردِ فرنگ تپید پیك محبت ز سوزِ پیغامش

سوز پیغام کلیات اقبال:۳۲۸؛ پیام مشرق:۱۵۲

سوزِ سخن زنالۀ مستانۀ دل است این شمع را فروغ ز پروانۀ دل است

سوزِ سخن کلیات اقبال:۳۰۹؛ پیام مشرق:۱۳۳

ماهی بچه را سوزِ سخن چهره برافروخت شاهین بچه خندید و زساحل به هوا خاست

سوزِ سخن کلیات اقبال:۲۷۱؛ پیام مشرق:۹۵

سوزِ فغان او بدل هدهدی گرفت بانوكِ خویش خار ز اندام او کشید

سوزِ فغان کلیات اقبال:۳۲۵؛ پیام مشرق: ۱۴۹

تو میدانی که سوزِ قرات تو دگرگون کرد تقدیر عمرؓ را

سوزِ قرات کلیات اقبال:۸۳۰؛ ارمغان حجاز:۷۸

جانم از سوز کلامش در گداز دست او بوسیدم از راهِ نیاز

سوز کلام کلیات اقبال:۷۳۳؛پس چه باید کرد:۵۷

درنی خاموش شاعر "شور عشق" نغمه ها را می انگیزد. "شیرین سخنی" و "شیرین نوای" شعر شاعر ما را عذوبت می بخشد. بعض در شعر او "طبع روشن" "عشق پخته" ، "غم شیرین" ، "گرم نوای" ، "گرمی و سردی روزگار"، "گرمی آواز" ، "گرمی اشعار" ، "گرمی پیکار" ، "گرمی حق" ، "گرمی صحبت" ، "گرمی قرآن " ،

"گرمی گفتار" ، "گرمی نوا"، "گرمی آه وناله" ، "گرمی ذکر " ، "گرمی طبع " ، "گرمی هنگامه" را می بینیم .

شورِ عشقش درنیٔ خاموشِ من | می تپد صد نغمه در آغوشِ من
شور عشق | کلیات اقبال: ۱۰۴؛ اسرارخودی: ۲۴

سرخوش از بادهٔ تو خم شکنی نیست که نیست | مست لعلین تو شیرین سخنی نیست که نیست
شیرین سخنی | کلیات اقبال: ۳۱۵؛ پیام مشرق: ۱۳۹

چه شیرین نوای ، چه دلکش صدای | که می آید از خلوتِ شاخساری
شیرین نوا | کلیات اقبال: ۲۷۰؛ پیام مشرق: ۹۴

طبع روشن مردِ حق را آبروست | خدمتِ خلقِ خدا مقصودِ اوست!
طبع روشن | کلیات اقبال: ۵۸۱؛ جاویدنامه: ۱۰۹

اگر نه بوالهوسی با تو نکته ای گویم | که عشق پخته تر از ناله های بی اثر است
عشق پخته | کلیات اقبال: ۲۹۵؛ پیام مشرق: ۱۱۹

من و تو زان غمی شیرین ندانیم | که اصل او ز افکار بلند است
غم شیرین | کلیات اقبال: ۸۴۶؛ ارمغان حجاز: ۹۴

گرم و سرد روزگار او نگر | سختیٔ جانِ نزارِ او نگر
گرم و سرد روزگار | کلیات اقبال: ۱۳۴؛ رموز بیخودی: ۱۱۸

تا نبودم بی خبر از رازِ او | سوختم از گرمی آواز او
گرمی آواز | کلیات اقبال: ۷۴۰؛ پس چه باید کرد: ۶۴

سوختیم از گرمی آوازِ تو | ای خوش آن قومی که داند رازِ تو
گرمی آواز | کلیات اقبال: ۷۲۸؛ پس چه باید کرد: ۵۲

مشت خاکش آنچنان گردیده سرد | گرمی آواز من کاری نکرد
گرمی آواز | کلیات اقبال: ۷۴۷؛ پس چه باید کرد: ۷۱

سوختم از گرمی اشعارِ تو	بر زبانم رفت از افکارِ تو
گرمی اشعار	کلیات اقبال:٦٥٢؛ جاویدنامه: ١٨٠
سرّ حق تیر از لب سوفار گفت	تیغ را در گرمئ پیکار گفت
گرمی پیکار	کلیات اقبال:١٠٩؛ رموز بیخودی:٩٣
اُمّتی از گرمئ حق سینه تاب	ذرّه اش شمعِ حریم آفتاب
گرمئ حق	کلیات اقبال:١١٦؛ رموز بیخودی: ١٠٠
پخته تر از گرمئ صحبت شود	تا بمعنی فرد هم ملّت شود
گرمئ صحبت	کلیات اقبال:١٠٠؛ رموز بخودی:٨٤
تا دلش از گرمئ قرآن تپید	موجِ بیتابش چو گوهر آرمید
گرمی قرآن	کلیات اقبال:١٣٢؛ رموز بیخودی:١١٦
سینه ها از گرمی قرآن تهی	از چنین مردان چه امید بهی
گرمی قرآن	کلیات اقبال:٦٦٧؛ جاویدنامه: ١٩٥
گرمی گفتار داری؟ از تو نیست	شعلۀ کردار داری؟ از تو نیست
گرمی گفتار	کلیات اقبال:٥٨١؛ جاویدنامه:١٠٩
این نواها روح را بخشد ثبات	گرمئ او از درونِ کائنات!
گرمی نوا	کلیات اقبال:٥٩١؛ جاویدنامه: ١١٩
ای که ز من فزوده گرمی آه و ناله را	زنده کن از صدای من خاك هزار ساله را
گرمی آه و ناله	کلیات اقبال:٣٥٥؛ زبور عجم: ١١
زندگی از گرمی ذکر است و بس	حریت از عفت فکر است و بس
گرمی ذکر	کلیات اقبال:٦٨٥؛پس چه باید کرد:٩

گرمی طبع تو از صهبائی اوست جوی تو پردهٔ دریای اوست

گرمی طبع کلیات اقبال:۶۹۸؛پس چه باید کرد:۲۲

گرمی هنگامه ی می بایدیش تا نخستین رنگ و بو باز آیدش

گرمی هنگامه کلیات اقبال:۷۴۵؛پس چه باید کرد:۶۹

گرمی هنگامه جمهور دید پرده بر روئی ملوکیت کشید

گرمی هنگامه کلیات اقبال:۷۰۶؛پس چه باید کرد:۳۰

گرمی هنگامه بدر و حنین حیدر و صدیق و فاروق و حسین

گرمی هنگامه کلیات اقبال:۷۱۰؛پس چه باید کرد:۳۴

"لذت آه سحر" دل شاعر را می گدازد ـ او "از لذت پیکار" ، "لذت دیدار" ، "لذت رفتار"، "لذت عقل" ، "لذت کردار" آشنا است.

نفسم با تو کند آنچه به گل کرد نسیم اگر از لذت آهِ سحر آگاهی

لذتِ آه سحر کلیات اقبال:۳۱۵؛ پیام مشرق:۱۳۹

فطرت اضداد خیز لذت پیکار داد خواجه ومزدور را آمر ومامور را

لذت پیکار کلیات اقبال:۳۲۶؛ پیام مشرق:۱۵۰

عشق از لذت دیدار سراپا نظر است حسن مشتاقِ نمود است وعیان خواهد بود

لذتِ دیدار کلیات اقبال:۳۲۵؛ پیام مشرق: ۱۴۹

چیست اصل دیدهٔ بیدار ما؟ بست صورت لذتِ دیدار ما

لذت دیدار کلیات اقبال:۳۶؛ اسرار خودی: ۲۰

آهوش بی بهره از لطفِ حرام لذت رفتار بر کبکش حرام

لذت رفتار کلیات اقبال:۵۰؛ اسرارخودی: ۳۴

کجا آن لذت عقل غلط سیر اگر منزل رهِ پیچان ندارد

لذت عقل کلیات اقبال:۲۸۳؛پیام مشرق: ۱۰۷

زشت و نکو زادۂ وهم خداوندِ تست لذت کردار گیر، گام بنه ، جوی کام

لذت کردار کلیات اقبال:۲۴۵؛ پیام مشرق:۶۹

"می روشن" از تاك شاعری اقبال می ریزد. "گرمی ناله" غم ها را می سوزاند. "نرمی گفتار" رفتار کریمانه را نشان می دهد۔ او نشه را در باده می نگرد تا "نغمۂ دل افروزی" به نگاه او برسد، بازهم نغمۂ او در گلوی او می شکند. او "نکته های دل افروزی" می گوید به "نوای دلگدازی" جهان را بدست می گیرد. نوای سوز ناك و "نوای پریشان" دل یاران را می سوزاند.

می روشن ز تاك من فرو ریخت خوشا مردی که در دامانم آویخت

مَی روشن کلیات اقبال:۸۱۹؛ شرح ارمغان حجاز:۶۷

حکمران باید شدن برخاكِ خویش تا می روشن خوری از تاكِ خویش

مَی روشن کلیات اقبال:۶۴؛ اسرارخودی:۴۸

بده آن نالۂ گرمی که ازوی بسوزم جز غم دین هر غمی را

نالۂ گرمی کلیات اقبال:۷۹۶؛ شرح ارمغان حجاز:۴۴

نان خرید این فاقه کش باجان پاك داد ما را ناله های سوز ناك

ناله های سوز ناك کلیات اقبال:۷۲۰؛پس چه باید کرد:۴۴

در ملامت نرم گفتار آن کریم من رهین خجلت و امید و بیم

نرم گفتار کلیات اقبال:۱۴۰؛ رموز بیخودی: ۱۲۴

یا رب درون سینه دلِ با خبر بده در باده نشه را نگرم ، آن نظر بده

نشه را نگریستن کلیات اقبال:۳۵۴؛ زبور عجم: ۱۰

نگاه می رسد از نغمۂ دل افروزی بمعنئ که برو جامۂ سخن تنگ است
نغمۂ دل افروزی کلیات اقبال:۲۹۸؛ پیام مشرق: ۱۲۲
نغمۂ من در گلوی من شکست شعله ای از سینه ام بیرون نجست
نغمه شکستن کلیات اقبال:۷۲۱؛پس چه باید کرد:٤٥
نکته های خاطر افروزی که گفت؟ با مسلمان حرف پرسوزی که گفت؟
نکته های خاطر افروزی کلیات اقبال:۷٥۱؛ پس چه باید کرد:۷٥
به ملازمانِ سلطان خبری دهم ز رازی که جدال توان گرفتن بنوای دلگدازی
نوای دلگدازی کلیات اقبال:۲۹۷؛ پیام مشرق: ۱۲۱
از ضمیر عالم بی چند و چون یك نوای سوزناك آمد برون
نوای سوزناك کلیات اقبال:٦٦٤؛ جاویدنامه: ۱۹۲
دل یاران ز نواهای پریشانم سوخت من ازان نغمه تپیدم که سرودن نتوان
نوای پریشان کلیات اقبال:۳۰۷؛پیام مشرق:۱۳۱

کتابیات:

- آهنی، غلام حسین (۱۳٥۷) معانی وبیان ، مدرسۂ عالی ادبیات وزبان های خارجی، بی جا
- آهنی ، غلام حسین (۱۳۳۹) نقد معانی ، اصفهان ، کتابفروشی تایید، ایران
- اقبال، علامه محمد (۱۹۸۹) کلیات اقبال، فارسی، اقبال اکادمی پاکستان با همکاری نیشنل بك فاؤندیشن، لاهور
- همو (۱۹٥۱م)، اسرارخودی ، جاویدمنزل، لاهور.
- همو (۱۹۱۸م)، رموز بیخودی ، جاوید منزل ، لاهور .

- همو (۱۹۳۲م)، پیام مشرق، شیخ غلام علی ، لاهور .
- همو (۱۹۲۷م)، زبور عجم ، جاوید منزل ، لاهور .
- همو (بی تا) ، ارمغان حجاز ، جاوید منزل ، لاهور.
- همو (۱۹۳۲م)، جاویدنامه ، جاویدمنزل ، لاهور.
- امروهوی ، نسیم، فرهنگ اقبال ، اظهار سنز ۱۹ـاردو بازار ، لاهور .
- جلیل تجلیل (۱۳۷۳) معانی و بیان ، تهران، مرکز دانشگاهی
- رازی، شمس الدین محمد بن قیس (۱۳۷۳) المعجم فی معاییر اشعار العجم ، به کوشش سیروس شمیسا ، تهران ، انتشارات فردوس
- سیما داد (۱۳۷۱) فرهنگ اصطلاحات ادبی ، تهران ، مروارید
- شریعت رضوان (۱۳۷۰) فرهنگ اصطلاحات ادبی ، تهران ، هیرمند
- شفق رضا زاده (۱۳۴۲ تاریخ ادبیات ایران ، تهران ، مؤسسه چاپ وانتشارات امیر کبیر
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۱) شاعر آینه ها، تهران، آگاه
- همو (۱۳۷۵) شاعری در هجوم منتقدان ، تهران ، مؤسسه انتشارات آگاه
- همو (۱۳٦٦) صور خیال در شعر فارسی، تهران، آگاه
- شمیسا ، سیروس (۱۳۷۰) انواع ادبی ، تهران ، باغ آئینه
- همو (۱۳٧٦) بیان ، تهران ، انتشارات فردوس
- همو (۱۳۷۵) بیان ومعنی ، تهران ، انتشارات فردوس
- همو (۱۳٧٦) نگاهی تازه به بدیع ، تهران ، انتشارات فردوس

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36, Sr.No.101, 2015, pp 79 - 86

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۶، اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۱۵ء، شمارہ ۱۰۱

تشخیص در غزلیات منیر لاهوری

ڈاکٹر سید محمد فرید☆ سائرہ عبدالقدوس☆☆

Abstract:

Stylistic devices is a literature and writting term. This stylistic devices is popular in all over the world in different language. Almost all poets of the persian literature used the personification in their poetry druing different time periods. In this articale, Personification in the Poetry of Muneer Lahori.

Key Words: تشخیص ، منیر، ادب، لاهور

تشخیص درلغت به معنی تغیرن دادن, شخصیت بخشیدن است (سیما: ۱۳۷۱ش: ص:۷۷، شفعی: ۱۳۷۲ش: ص: ۱٤۹ ،شریعت: ۱۳۷۵ش: ص:٥٤) امادر اصطلاح بیان و نقد ادبی انتساب و یژگی یا احساسات انسانی به اشیای بی جان موجودات غیربشری، یا اندیشه های انتزاعی است(رادفر:۱۳٦۸ش:ص۳٥۹، زرین کوب:۱۳۷۹ش:ص:٦۹٥)

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی پنجاب یونیورسٹی، لاہور
☆☆ پی۔ایچ۔ڈی سکالر، شعبہ فارسی پنجاب یونیورسٹی، لاہور

تشخیص نوعی ازصور خیال است اگر چه درکتا بهای قدیم بیان و بلاغت فارسی شخصیت بخشی کمتر مورد توجه قرار گرفته شده است. تشخیص در شعر فارسی قالب خاص ندارد تقریباً هر شاعر درزمان قدیم این صنعت رابکا ر برده است. ابو البر کات منیر لاهور ی شاعر و نویسند ه بزرگ قرن یازد هم هجر ی قمری روز چهار شنبه در سال ۱۰۱۹ ق ۱٤۱٦م در شهر لاهور زاد شد و درسی و شش سالگی روز دو شنبه در سال ۱۰٥٤ق/۱۲٤٤م در شهر اکبر آباد در گذشت ، در اشعار خود تشخیص را بکار برده است.(بلگر امی: ۱۱۱٦٦ق:ص٦١، لودی:۱۳۷۷ش:ص:۱۰٤، صدیق:۱۲۹٦ق:ص:۱۷۷٤)

شعر منیر لطیف و نثرا و مانند نثرش دلنشین و ز یبا است، آزا دبلگرامی در تذکره خودنوشته است ابوالبر کات لاهوری صاحب طبع منیر و نظم ولپذیراست(بلگرامی:۱٦٦ق:ص٦١) و مولف روزروشن چنین نوشته است: در سخنوران هند صاحب استعدادی مثلش کمتر خاسته (صبا: ۱۳٤۳ش:ص۷۷٤)منیر در عهد شا جهان(حك:۱۰۱۳ـ۱۰٦۸ق)به اکبر آباد رفت وبه دربار میر زا و صفی ملقب به سیف خان(۱۰٤۹اق) پیو ست۔ او بعداز درگذشت میرزا وصفی به بنگال وآله آباد اقامت گزید درآخربه دربار شا جهان پیو ست منیر درسی وشش سالگی در گذشت. آثار متعدی در صورت منظوم و منثور به یاد گار گذاشت منیر در غزلیات خود تشخیص رابکار ر برده است واین صنعت درشعراو نقش مهمی دارد دراین مقاله تشخیص در غزلیات منیررا بررسی کرد یم به عنوان مثال اشعاری چنداز تشخیص در ذیل آورده شده است.

آب شمشیر شهادت نسیت کم ز آب حیات　　زندگی می بارد از خون شهید ان شما

دراین شعر"زندگی می بارد" تشخیص است

بودن اسیر عشقت، دیگر نك ندار ای سبز سروقامت، آزاد ساز مارا

دراین شعر"امیر عشقت" ،"آزاد ساز" تشخصیص است

رنگ رخسار تومی خواهد فروغ باده را معنی رنگین بود در کا ر لفظ ساده را

این مصر ع"رنگ رخسار تومی خواهد فروغ باده را" تشخیص است

سزد که موی به تن همچو سر وبر خیزد زرشك جلوئه قدت بتان رعنا را

این مصر ع " سزد که موی به تن همچو سر و بر خیزد" تشخیص است

دیده بختم بود چون پنبه داغم سپید کورگردر آفتاب اراحترام بیند به خواب

دراین شعر " کور گردر آفتاب"، "احترام بیند"تشخیص است

گل چوحرف گل شکر گردر عجب نبود اگر بعدازاین گیرد چو طوطی خوبه شرك عندلیب

دراین شعر"حرف گل" تشخیص است

شهید گشة حیا تاز تیغ غمزئه تو زسرمه چشم تودر ماتمش سیه پوش است

دراین شعر" ماتمش" تشخیص است

فغان که عهد جوانی به صد شتاب گذشت سبك چو موسم گل موسم شباب گذشت

دراین شعر" موسم شتاب" تشخیص است

انتخاب مصحف حسن آیت آبروی تست مطلع خورشید فردی از بیاض روی تست

دراین شعر" مصحف حسن" تشخیص است

نی همیں چاك گریبان دست پر وردمن است درد، همداغ من است و داغ همد ست من است

دراین شعر" چاك گریبان" تشخیص است

چون نرگس سیاه تو مشق ستیزه کرد تعلیم گریه ابرز مژگان من گرفت

دراین شعر"تعلیم گریه' تشخیص است

شد دردل شب، صبح نمودار زرویش   ای دیده وضو سازکه هنگام نماز است

دراین شعر " دل شب" تشخیص است

دلم زلذت اندیشه غافل افتاده است   نگه میان من، دوست حایل افتاده است

دراین شعر" لذت اندیشه" تشخیص است

دورون سینه، دل افسرده شد زبی دردی   فغان که گو هر نایاب درگل افتا ده است

دراین شعر" فغان گوهر" تشخیص است

دل روشن دلان گشته اسیراست   شب زلف تو زان روما هتا بی

دراین شعر"شب زلف" تشخیص است

لب لعل تو مارا خوشتر ازمی   زنخدان تو مارا به زآبی است

این مصرع"لب لعل تو مارا خوشتر ازمی" تشخیص است

رخت به حلقه زلف آفتاب نیم شبی است   به شب عیان شده خورشید این چه ابو العجبی است

این مصرع"رخت به حلقه زلف آفتاب نیم شبی است" تشخیص است

زتشنگی به لب کوثر از هلاك شوی   به العطش مگشالب که نقص تشنه لبی است

دراین شعر" زنشنگی"، "هلاك شوی" تشخیص است

بنفشه گرنکند سر، فسانه زلفت   تنش کبودکند تازیانه زلفت

این مصرع"تنش کبودکند تازیانه زلفت"تشخیص است

بردست تو نر سد زلف شانه شمشاد   زشك بید تر شند شانه زلفت

دراین شعر"زلف شانه شمشاد" تشخیص است

هرکه آن رخسار دلکش دیده است گل زگلزار تمنا چیدهاست

دراین شعر"گلزار تمنا" تشخیص است

بیرون تراودازلب لعل تو نو شخند چون بادٔه شکر که ز آتش چکیده است

دراین شعر" آتش چکیده"تشخیص است

عاشق خسته ازآن رو شده انگشت نما که از مهر مه روی تو هلالی شده است

دراین شعر"مهر مه" تشخیص است

درچمن رفتی و گل راجلوه ات مدهوش ساخت باغبان رالال و شمع لاله راخاموش ساخت

دراین شعر" مد هوش"تشخیص است

ای عارض تو نسخه خورشید قیامت ازدولت زلف تو شب فتنه درازاست

دراین شعر "شب فتنه"تشخیص است

دانسته صباراه چمن کرده فراموش امروزمگر بند گریبان تو بازاست

این مصرع"دانسته صباراه چمن کرده فراموش" تشخیص است

غلفت اهل لباس اندر بیان ناید بلی خواب مخمل رانیارد هیچکس تعبیر کرد

دراین شعر"غلفت اهل لباس" تشخیص است

چون زتاب باده آن مه صبر دشمن می شود خانه آینیهٔ ازوی رشك گلشن می شود

این مصرع"چون زتاب باده آن مه صبر دشمن می شود" تشخیص است

ازفروغ صبح رخسار تو هنگام نگاه دوش چون خورشید مژگانم سراسرنورباد

دراین شعر"خورشید مژگانم" تشخیص است

عشوه با چشم تو همد وشی کند فتنه باز لف تو سرگوشی کند

این مصرع"فتنه باز لف تو سرگوشی کند" تشخیص است

دل خیال و صف شوخ پر عتابی می کند شبنم لب تشنه، رو درآفتابی می کند

این مصرع"شبنم لب تشنه، رو درآفتابی می کند" تشخیص است

حلقه زلفت به رخ ازشانه چون درهم شود دیده خورشید گو یی طرح خوابی می کند

دراین شعر"خورشید گویی"تشخیص است

درشب زلف تو باصبح بنا گوش تو دل از فروغ چهره، گشت ماهتابی می کند

دراین شعر" شب زلف"،"صبح بنا گوش"تشخیص است

زبس که جلوۂ حنست بهار افشان است نگه زروی تو سامان صد چمن دارد

دراین شعر" جلوۂ حنست بهار" تشخیص است

سجود سنبل تو طاعت صبا باشد خمار نرگس تونشه حیا باشد

دراین شعر "سجود سنبل" تشخیص است

شب چو ردل سرمی کند حرفی زدرد هجردوست گریه شب خون می زند، افسانه در خون می رود

دراین شعر" گریه شب خون می زند" تشخیص است

هرشب ازخون ریز دل در کوچه تاریك زلف تاسحرا فتادن ، حیزان شانه در خون می رود

این مصرع"هرشب ازخون ریز دل در کوچه تاریك زلف" تشخیص است

ماه ازخیال روی تو روشن ضمیر شد خورشید هم به حلقه زلفت اسیر شد

این مصرع "خورشید هم به حلقه زلفت اسیر شد" تشخیص است

به دست شانه شمشاد ، زلف خویش مده تراکه پنجه خورشید، شانه می زیبد

دراین شعر" دست شانه شمشاد" تشخیص است

آن حیا پیشه شنیدم سخنی می گوید سردبرگ شخنش گو سخنی ساخته اند

دراین شعر "سردبرگ سخنش"تشخیص است

زاشکم شنبم گل می توان کرد زآهم شاخ سنبل می تو ان کرد

دراین شعر"زاشکم شنبم گل" تشخیص است

غمزه هرگه که ازان نرگس جادو خیزد دل آشفته ام ازشوق زپهلو خیزد

دراین شعر"نرگس جادو" تش

چو عارض تو سحر بی نقاب می گردد زشرم روی تو خورشید، آب می گردد

این شعر"زشرم روی تو خورشید، آب می گردد" تشخیص است

☆☆☆☆

کتاب شناسی

۱۔ بلگرامی، غلام علی آزاد، ءء۱۱ق، سرو آزاد، دکن

۲۔ داد، سیما، ۱۳۸۱ش، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران

۳۔ راد فر، ابوالقاسم، ۸ء۱۳ش، فرهنگ بلاغی ادبی، ج:، تهران

٤۔ شریعت، رضوان، ۱۳۸٥ش، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران

٥۔ صدیق، محمد، ۱۲۹ق، تذکره شمع انجمن، بهوپال

٦۔ صبا، محمد حسین، ۱۲۹۷ق، تذکره روز روشن، بهوپال

۷۔ کدکنی، محمد رضا شفیعی، ۱۳۷۲ش، صورخیال درشعر فارسی، تهران

۸۔ کوب، عبدالحسین زرین، ۹ء۱۳ش، تقد ادبی، ج۲، تهران

۹۔ لودی، شیر علی خاں، ۱۳۷۷، تذکره مرآۃالخیال، تهران

۱۰۔ منیر لاهوری. ۲۰۱۰، سروده ها و نوشته ها منیر لاهوری، تصحیح دکتر سید محمد فرید، تهران.

☆☆☆☆

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36, Sr.No.101, 2015, pp 87 - 94

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۶، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۵ء، شمارہ ۱۰۱

تصویر های تشخیص در شعرِ کلیم کاشانی

☆دکتر شاهده عالم

Abstract:

Persion poetry produced during the Mughal reign is of significant importance. During this period thousand of Persian poets migrated from Iran to subcontinent, Kaleem Kashani was one of them. Kaleem joint the court of Shah Jahan and reached to the post of King of the poets. Personification is one of the features of Kaleem's poetry. In this article the significance of personification in his poetry has been evaluated.

Key words: Kaleem Kashani, Persian poetry, Personification, Analysis.

دورۂ گورکانیان در تاریخ ادبیات فارسی شبه قاره از اهمیت ویژه ای بر خور دار است پادشاهان، گورکانی نه تنها با زبان فارسی آشنای داشتند بلکه به ذوق و قریحۂ شعر و نثر هم بر خوردار بودند در دورۂ گورکانیان زبان فارسی زبان رسمی دربار بود و تنها خود پادشاهان بلکه امر ای شان نیز شاعران فارسی گورا مورد تشویق قرار می دادند و به آنها صلائی گر انبهامی دادند پر کردن دهان شاعران با گهرهای گر ان بها همچنین سنجیدن شاعر ان از زرو سیم وغیره در تاریخ معروف و مشهوداست۔(۱) تشویق و تجلیل پادشاهان گورکانی هند نه تنها توجۂ شاعرانِ فارسی گوی شبه قاره بلکه شاعران ایران را نیز بخودجلب کرد و در نتیجه در بارگاه شان یك گونه محیط مسابقت ایجاد شد و تلاش و کوشش آنها در ارائه مضامین بکرو خیالهای نازك کارانه به حدی رسید که کلیم کاشانی می گوید:

☆ اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ فارسی، لاہور کالج برائے خواتین یونیورسٹی، لاہور

می نهم در زیر پای فکر کرسی از سپهر

تا بکف می آورم یك معنی بر جسته را (کلیم، ص: ۹۳، ب: ۸)

این محیط مسابقت بین شاعران هندی و ایرانی و بویژه سعی و کوشش شان همراه باتمرکز ذهین و فکری برای ایجاد نو آوری موجب پدید اور دن سبك شعری شد که در تاریخ ادبیاتِ فارسی بعنوان سبك هندی شهرت دارد شاعران سبك هندی در صدد آن بر آمدند که در کار بردارایه های لفظی و معنوی(بعنوان مثال، تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز، تشخیص، اسلوب معادله و همچنین مضمون سازی و خیالبافی) ابتکار و هنر خود بنمایند۔ این شاعران همچنین تصویر های مبتکر و بی سابقه ارائه کردند که فهم آدم را دچار شگفتی می کند۔ همین انگیزه نو آوری خصیصه ای است که این سبك را از سبکهای پیشین متمایز می سازد۔

تصویر/ صور خیال/ ایماژ :

تصویر یاصورت خیال که جمع آن صور خیال است تصویری است که شاعر آن را بوسیلۀ کلمات می سازد (در تاریخ ادب فارسی این بحث تازه ای نیست۔ در سابق برای این اصسطلاح خیال، تخیل، خیالبافی، تصویر سازی نیز بکار می بردند۔ واضع این اصطلاح منتقد معروف و معاصر ادبیات فارسی واستاد دانشگاه تهران، دکتر شفیعی کد کنی است۔ صور خیال گویی یك گونه نقاشی است که شاعر بوسیلۀ کلمات می کند و درین مورد مار مونتلی چقدر قشنگ گفته:

"شعر یك نقاشی است که زبان دارد و زبانی است که نقش می نگارد

(به نقل از شعر معاصر ایران از بهار تا شهر یار)

همچنین دکتر سید عبدالله در اهمیت صور خیال می نویسد: "نقاشی و موسیقی بمنزله تارو پود کسوت شعر است یعنی اگر شعر برون تصویر و موسیقی باشد بی رنگ خواهد بود" (سید عبدالله)

پس در شعر از اهمیت تصویر نمی توان انکار نمود این تصویر های شعری یك شاعر است یعنی صور خیال اطراف غالب ص:٤٤-٤٣) و است که به مامی نماید که

فکر و اندیشه شاعر از کجا مایه می گیرد سر چشمه اصلی نظام فکری و تخیلی یك شاعر در کجا است؟

از طبعیت چه چیز ها وی را مور د تاثیر قرار می گذارد؟ پدیده های طبیعی زمین چه نقشهای خیال تو ذهنش می کشد؟ تابلوی آسمان برای او چه طرح های اندیشه میر ریزدو دریا جلوی چشمش چهمنظره می کشد۔ این روزنی است که بوسیله آن می توان به نظام ذهنی شاعر نگاه کر دوپی برد۔

مطالعۂ صور خیال تشخیص یا شخصیت بخشیدن به جانوران، اشیای بی جان و امور انتزاعی را یکی اس مهم ترین لهزار صور خیال در شعرا است۔ این همان نو ع استعاره که آن را استعارۂ ؛ مکینه می گویند تشخیص از زیبا ترین شگردهای هنری است که از دیر باز در شعر فارسی کار برد داشت امّا سبك هندی به این رونق تازه ای بخشیده است۔ کلیم کاشانی شاعر نامبر ده سبك هندی ایرانی الاصل بود وی از ایران مهاجرت کرده بادربار شاهجهان متوصل شد و بعد از در گذشت قدسی مشهدی ملك الشعرا ای دربار به خطاب ملك الشعراء سر افراز شد۔(ئ) شعر کلیم کاشانی از نظر تصویر گری بسیار زیبا و جالب است و بویژه کار برده هنر مندانه تشخیص در شعرش بسیار چشمگیر است۔ شاعر همیشه خود را با طبعیت در اتباط حس می کند۔ همۂ پدیده های طبیعت با وی هم سخن می بانبنده او با همه حرف می زند۔گویی همه را همچو خود انسان می پندارد.

شاعر در خارج خود باسه عوامل زیر مواجه می شود۔

۱۔طبیعت؛ ۲۔انسان؛ ۳۔ زندگی

اوّل باید توجه داشت که طبیعت چطور شاعر مورد نظر مارا تحت تاخیر قرار داده و او چه تابلوهای نقاشی از روی آن می سازد

برای مطالعه و بر رسی تصویرهای تشخیص طبیعت یه سه بخش تقسیم می شود:

۱۔طبیعت زمینی؛ ۲۔ طبیعت آسمانی؛ ۳۔ طبیعت دریائی

طبیعت زمینی:

زمین دارای سبزه و گل و آتش و خاك می باشد و همچنن تمام پدیده های

زمینی یعنی جانوران حتٰی جهان و روز گار و دهر شامل حوزه بحث طبیعت زمینی می باشد کلیم کاشانی از زمین بیشتر به گل پرداخته است۔ گاهی حس می کند که غنچۂ گل بروفای بهار کیسه ندوخته است بلکه با چشم بسته هم کاروبار عالم را تماشامی کند، گاه بچشمش می خورد که شکوفه و برگ باهم در جدال هستند تادر بیرون شدن از تنگنای رگ شاخ بر یکدیگر سبقت بجویند۔

برای سبقت بیرون شدن شکوفه و برگ

بتنگنای رگ شاخ می کنند جدال (کلیم ا:ص۱۳، ب:۳)

کلیم گل را شرمسار می بیند که برای نثار مقدم نو روز مشتِ زرِ خود را کمتر می یابد

نثار مقدم نو روز کم دلشت

گل از مشتِ زرِ خود شرمسار است (کلیم، ص: ٦، ب: ۱۹)

غنچه بنظر کلیم چنان به فکرِ دهان محبوب افتاده که با وجود رفتن فصل گل سر از زانوی گلبن بر نداشته است۔

فصل گل رفت و سر از زانوی گلبن بر نداشت

غنچه پنداری به فکر آن دهان افتاده است (کلیم، ص: ۱۳۸، ب: ١٤)

به نگاه کلیم بنفشه که خود را کمان کرده نه از روی پیریست بلکه در تلاش دلربائی است

بنفشه در کمین دلربائیست

نه از پیریست گر خود را کمان کرد (کلیم، ص: ٤٦، ب: ۱۳)

زمین بنظر کلیم چو و امدار تهیدست می آید که از خجالتِ ابر زیر سبزه چهرۂ خود را پنهان کرده است

چو وام دار تهیدست از خجالت ابر

بزیر سبزه زمین روی خویش پنهان کرد (کلیم، ص: ۲۲، ب: ۱)

تصویرهای طبیعت دریائی

به چشم کلیم همۂ طبیعت زنده است جان دارد گفتگو می کند و

ابراز شادی و غم می نماید، تصویر ابرازشادی قطره ملاحظه شود:

بر هوا می افکند هر دم کلا هی از حباب

قطره زین شادی که دریا حال او پرسیده است

ریا نیز در نگاه کلیم از اوصافِ انسانی متصف است در جائی که می گوید

دریا چو درمتا ع گهر آب می کند

لرزان زبیم پادشاه عدل پرورست (کلیم، ص: ٦، ب: ١٩)

دجله و جیحون به نزد کلیم مثل دوستان قدیمی هستندکه به یکدیگر نامه می نویسند

همیشه دجله و جیحون چو دوستان قدیمی

زموج نامه باین دیده پر آب نو شتند (کلیم، ص: ١٨٠، ب: ١٦)

تصویر های طبیعت آسمانی:

کلیم برای آسمان و همه مناسبات وی نیز شخصیت انسانی قایل می شود پیش او آسمان مدح می کندو، چرخ گلا یه دارد:

آسمان مدح او همی خواند

درکفش بین زکهکشان طومار (کلیم، ص: ٣٧، ب: ٢٣)

گلایه چرخ ببینید:

خلعت آسایشی می خواستم از چرخ گفت

از کجا آورده ام خود در لباس خاتمم (کلیم، ص: ٢٧٩، ب: ١٨)

شخصیت بخشی به اعضا و مناسبات انسانی:

دیوان کلیم يك جهانی است که در آنجا چشم پر حرف است ، (خرد از حیرت انگشت در دهان دارد، همت ازکوی طمع پا می کشد) و مراد در دنبال آرزو شتابان است هوا و هوش طفلان مکتب اند که از رسیدن عید بعداز روزه ها رهایی یافته اند

بمن نوبت نداد آن چشم پر حرف

پس ازعمری که راه حرف و اشد (کلیم: ص ٥٦، ب: ١٣)

خرد ز حیرت انگشت در دهان دارد
وزن شه که صدف را محیط عمان یافت (کلیم: ص ٦، ب: ٣)
چنان ز کوی طبع پاکشیده همت من
که عارم آید اگر پند از پدر گیرم (کلیم: ص ٢٩٠، ب: ٦)
ز روزه طفل هوا و هوس به مکتب بود
رسیده عید ز مکتب رها شدند اطفال (کلیم: ص ١٢، ب: ٩)
ز فیض آب و هوایش چو سایه از پی شخص
مراد در عقب آرزو شتابا نست (کلیم: ص ١٥، ب: ١٨)

تصویرهای زندگی

در زندگی اگر اشیای عادی را ببینم اینها نه جان دارند و نه زبان نه احساس دارند و نه بیان امّا کلیم نه تنها با آنها همکلام می شود بلکه نبض وروحیه آنها را می شناسد و به بی زبانی عواطف آنهارا زبان می بخشد۔ چنانچه می بینیم که در شعر خود جرس راتوصیه می کند که بی جهت گلوی خود را پاره نکند چه دربادیه هیچ کس نیست که به فریادش برسد :

ای چرس تابکی از ناله گلو پاره کنی
کس درین بادیه دیدی که به فریاد رسد

کلیم گلویش از گریه گرفته است و نمی تواند شرح حال دیده بنویسد

چون کنم شرحِ حالِ دیده رقم
خامه ام گریه در گلو دارد (کلیم: ص ١٩٤، ب: ١٨)

کلیم با مشاهدهٔ ظریف اشیای عادی و شخصیت بخشی به آنها دربارهٔ زندگی و امور آن نتیجهٔ های پرارزش نیز می گیرد چنانکه می گوید:

صراحی چون دلی خالی کند دیگر نمی گرید
کلیم است اینکه دایم دیده های خونفشان دارد (کلیم: ص ١٨، ب:٦)

پنبه را دانی چرا مینا دهد بر فرق جای

هر که راز میکشان پوشد جایش بر سراست (کلیم: ص ۵۲، ب: ۱۰)

یادداشتها:

۱ـ برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به:

گلچین معانی، کاروان هند ـ ۲ جلد

غلام علی آزاد، خزانه عآمره تذکر عرفی: خانِ از امرای اکبر پادشاه عرفی را در ازاء یك قصیده هفتا وهزار روپیه انعام داد

جهانگیر،نورالدین ، تزك جهانگیری

صباح الدین ، عبدالرحمن ،بزم تیموریه

۲ـ برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به :

آربری،آرتو ر جان ادبیات کلاسیك فارسی،ترجمه اسد الله آزاد

براون ،ادوارد،تاریخادبیات ایران،از صفویه تاعصر حاضر ،،ترجمه رشید یاسمی،

تمیم داری ،احمد، عرفان و ادب در عصرصفوی،

سبك شناسی شعر پارسی از رودکی تاشاملو، دکتر محمد غلام رضایی

۳ـ صورخیال درشعر فارسی از شفیعی کدکنی

٤ـ برای توضیحات بیشتر نگاه کنید :

- شفیعی کدکنی، صور خیال در شعر فارسی ،صص ۱٤۹ تا ۱٥٦.
- انوشه ،مزدك،دانشنامۀ ادب فارسی ، به سرپرستی حسن انوشه ، جلد دوم ، ص ۳٦۲
- جرجانی ، عبدالقادر، اسرار البلاغه ، ص ٤٤، ٤۳.
- شمیسا ، سیروس ، بیان ، ص ۱۷٥.
- سکاکی ، ابو یعقوب ، مفتاح العلوم ، ص ۳٤۹.
- میر صادقی ، میمنت ، واژنامه هنری شاعری ، ص ۷۰
- سیما داد، فرهنگ اصطلاحات ادبی ، صص ۷۷ـ ۷۸.
- زرین کوب ، عبدالحسین ، نقد ادبی ، جلد دوم ، ص ٦۹٥.
- شریعت ، رضوان ، فرهنگ اصطلاحات ادبی ، ص ٥٤
- رادفر ، ابو القاسم ، فرهنگ بلاغی ادبی ، جلد اول ، ص ۳٥۹

- Cuddon, A Dictionary of Literary Terms, p. 501-502
- Abrams, A Glossary of Literary Terms, p.171
- Shipley, Dictionary of World Literary Terms, p.237

۵۔ دربارهٔ او بنگرید به :

تذکرهٔ نصر آبادی، ص ۲۲۰۔۲۲۳

- بهارستان سخن ، ص ۴۹۰۔۴۹۸
- ریاض الشعراء واله داغستانی ، خطی
- آتشکده، بمبئی ، ص ۲۴۶۔۲۴۷
- نتایج الافکار، بمبئی ۱۳۳۶، ص ۶۰۱۔۶۰۵
- شاهجهان نامه (عمل صالح) کلکته ۱۹۳۹، ج ۲، ص ۳۵۳ ببعد
- مجمع الفصحاء ، ج ۲، ص ۲۸
- گنج سخن از مؤلف این کتاب ، ج ۳، ص ۹۲۔۱۰۱
- ترجمهٔ شعر المجم شبلی نعمانی ، تهران ج ۳ ، تهران ۱۳۳۴، ص ۱۷۲۔۱۷۹
- سرو آزاد، ص ۷۷۔۸۱
- صحف ابراهیم و تذکره های دیگر مانند خزانهٔ عامره ،مرآت الخیال شیر خان لودی، کلمات الشعراء محمد افضل

  سرخوش و جزا آنها
- فهرست ریو، ج ۲ ، ص ۶۸۶۔۶۸۷
- فهرست بلوشه،ج۳ ص۴
- دیوان کلیم کاشانی، تهران ۱۳۵۴ ه ق و تهران، ۱۳۳۶ ه ش
- مقدمه دیوان کلیم از پر تو بیضائی .

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36,Sr.No.101, 2015, pp **95 – 108**

مجلہ تحقیق
کلیہ علوم شرقیہ
جلد36 اکتوبر - دسمبر 2015، شمارہ 101

الفقه الإسلامی تطوره وميزاته

* دکتر.قمرعلی زیدی **یاسرمحمو د

Abstract

This paper deals with lexical study of fiqh e Islami and its importance. Many Verses, Ahadith and effects all indicate preferred and standing request of fiqh e Islami and its greatness.So its provisions keep pace with the Muslims and accompanies it in the pathways and issues of his life between him and his Lord, and between him and the creature. Which tightens worship of God in private and in public; purity in prayers, fasting, pilgrimage and rituals,and published by raising the banner of Islam and the Quran and Mannar in the fiqh e Islami of jihad and al-Maghazi and safety, and away from the citizen sin and disobedience.In the fiqh e Islami of transactions and the sale and purchase, and the option, and Lord, and exchange and money by being in the legitimate functions of the judiciary and the commandment and about two of the provisions of the financial transactions.By standing on the fiqh e Islami of the statutes, the Court is pleased at half science. And enjoy their married life and the legitimate cause of the provisions and terms of being married, divorce and dowry. The request by this blessed flag can make Islam as religion on the necessities of life covered by the name of felonies, Blood Money, borders and Altaazirat and live in safety, security, and comfort.

الحمد لله بارئ النسم، ومحي الرمم ومجزل القسم، مبدع البدائع وشارع الشرائع القائل في كلامه الرائع: ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ** الحمد لله بارئ

* الأستاذ بقسم اللغة العربية، جامعة بنجاب،لاهور ** طالب الدکتورا ة فی اللغة العربية

النسم،ومحي الرمم ومجزل القسم، مبدع البدائع وشارع الشرائع القائل في كلامه الرائع: ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[1] والصلوة والسلام على أفضل وأشرف الأنبياء مبين الفقه والشرائع بلسانه الطاهر ومعلم الأحكام والوقائع القائل: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين.[2] وعلى آله الطاهرين الطيبين اهل التقى والنقى من جميع الأدناس والرياء وعلى جميع أصحابه المبلغين احكام الدين في جميع الأرجاء والأنحاء وعلى ورثة علوم النبي صلى الله عليه وسلم أي العلماء.

أما بعد! فهذا بحث ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المخل، حول تعريف الفقه وتطوره مع بيان فضله، وأهميته ولا يدعي اقتناص الشوارد ولا قيد الأوابد، ولكنه يكتفي بإيضاح بعض المقاصد المهمة فأقول وبالله التوفيق وهو الهادي إلى طريق الفلاح والرشاد:

الفقه لغة:

الفقه هو مصدر من فقه بكسر العين في الماضي يفقه بفتح عينه في المضارع وفيه لغة أخرى: فقه يفقه بالضم في الماضي والمضارع وهي تشير إلى رسوخ ملكة الفقه في النفس حتى تصير كالطبع والسجية.[3]

والفقه مصدر غير مقيس وإنما أصله السماع ويرجع أصله إلى معنين بالنظر إلى اختلاف العلماء في التفسير الأولى لمادة فقه.

أولهما: الفهم والفطنة والإدراك والعلم. كما ذهب إليه ابن منظور الإفريقي في لسان العرب فقال: الفقه: العلم بالشئ والفهم له. وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم كما غلب النجم على الثريا والعود على المندل.[4] ثم يقول ابن منظور الإفريقي مبيناً معنى الفقه رواية عن العلماء: الفقه في الأصل الفهم. يقال: أوتي فلان فقهاً في الدين أي فهماً فيه. قال الله عزوجل ﴿ **لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ** ﴾[5] اي ليكونوا علماء به ودعا النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقال: اللهم علمه التاويل وفقهه في الدين[6] اي فهمه تاويله ومعناه،

وقال صاحب مختار الصحاح(666ه): **ف ق هـ**: الفقه :الفهم وقد فقه الرجل بالكسر فقهاً وفلان لا يفقهه ولا ينقه. وافقهته الشيء. هذا أصله. ثم خص به علم الشريعة. والعالم به فقيهاً. وتفقهه اذا تعاطى ذلك وفاقهه باحثه في العلم.[7]

وقال ابن قدامة المقدسي: الفقه في اصل الوضع: الفهم كما قال الله تعالى إخبارا عن موسى عليه السلام: ﴿ **وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي** ﴾[8] وفي عرف الفقهاء: العلم بأحكام الأفعال الشرعية، كالحل والحرمة، والصحة والفساد ونحوها. فلا يطلق اسم الفقيه على متكلم ولا محدث ولا مفسر ولا نحوي[9]وبالنظر إلى كتب القواعد الفقهية نجد لهذه الكلمة معنى آخر وهو الاستنباط كما ذهب إليه الإمام الزركشي (794هـ) فقال: حقيقة الفقه عندي الاستنباط قال الله تعالى: ﴿ **لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ** ﴾[10] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رب حامل فقه غير فقيه[11] أي غير مستنبط،

وبعد ذكر التعريفات المختلفة والمعاني العديدة عند الفريقين أي الائمة القدماء والزمخشري وابن الأثير يمكن لنا أن نقول في ضوء الافكار المذكورة عند العلماء من الباحثين الذين ذكروا آراءهم البالغة: أن كلمة الفقه في الصدر الأول يطلق على كل ما يفهم من الكتاب والسنة وما يلحق بهما ولذلك كانوا يعرفونه بأنه ''معرفة النفس مالها وما عليها'' وبعد ما اتسعت وتمايزت العلوم والفنون وكثرت أصبح الفقه يطلق على الأحكام الشرعية العملية فقط وجعل العلماء يطلقون كلمة الفقه على العلوم بالأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة من القرآن والسنة والإجماع والقياس وغيرها والاستنباط والاستدلال منها. صار الرجل الذي يبحث في الأدلة الشرعية ويحكم حكم الأشياء من حيث الحلة والحرمة والوجوب والندب وغيره فقيهاً.

وهذه الخلاصة ما ذكره العلماء للمعنى اللغوي لكلمة الفقه. اعلم أن الفقه من الألفاظ التي تتطورت تطوراً ملموسا منذ ظهور الإسلام وفي الصدر الأول استعمله العلماء في النصوص الشرعية لمعنين: أولهما: الفهم الذي ينصف به الشخص وثانيها: النصوص الشرعية.

ودليل الأول قوله تعالى: ﴿ **قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ** ﴾[12] وأيضاً قوله تعالى: ﴿ **وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** ﴾[13] ودليله من الحديث المبارك قوله عليه الصلاة السلام في دعائه لابن عباس: اللهم فقهه في الدين.[14]

ثانيها: النصوص الشرعية ودليله قوله صلى الله عليه وسلم: رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. وهكذا قول عمر بن الخطاب شاهداً على ما ندعي حيث قال تفقهوا قبل أن تسودوا.[15]

وبعد هذه المقدمة القصيرة عن بيان معنى كلمة الفقه من القران والحديث والمعاجم يمكن لنا أن نستدل ونستنتج أن كلمة الفقه بمعنى المعلوم تشتمل علوم الدين كلها من عقيدة وأحكام و عبادات ومعاملات، وحدود، كما تشتمل الأدلة من كتاب وسنة. كل ذلك يعتبر فقها، لأن متعلقه الدين كما قال الله تعالى ﴿ **لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ** ﴾[16] وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم فقهه في الدين، فيعلم من هذا أن الفقه هو الفهم العميق والعلم الراسخ في الدين ، ومع ذلك نحن نلاحظ استعمال كلمة الفقه في بعض الآثار الوارة عن بعض السلف الصالحين في عصر الصحابة بجانب الكتاب والسنة كما يشير إلى شيء خاص وليس حتما منافيًا ولكنه على كل حال زائد على حرفية النص كما قال عبدالله بن عباس رضي الله عنه: افضل الجهاد من بني مسجدا يعلم فيه القرآن والفقه والسنة.[17] وهكذا روى عنه علي الأزدي هو يقول: أردت الجهاد فقال لي ابن عباس رضي الله عنه: الا أدلك على ما هو خير لك من الجهاد، تأتي مسجداً فتقرئ فيه القرآن وتعلم الفقه.[18] وهكذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: فمن سوده قومه على الفقه، كان حياة له ولهم ومن سوده قومه على غير فقه كان هلاكاً له ولهم.[19] وهذه الأقوال والأمثلة تدل على أن الفقه بدأ في تمثيل مصطلح خاص مميز في أيام الصحابة وهذا بسب ظهور المسائل الاجتهادية والعقلية، كمسألة ميراث الجد مع الإخوة ومسائل الأراضي المفتوحة في العراق وغيرها من أرض الخراج وهكذا مسألة درء الحد عمن ولدت لستة أشهر وهذه المسائل وغيرها تستدعي الاجتهاد وأعمال العقل والنظر العميق ومع مرور الأيام والزمن اتسعت المملكة الإسلامية وتنوعت عناصر المجتمع الإسلامي وظهرت

المسائل التي استدعت إلى الاجتهاد فجمع القرآن الكريم جمعاً أوليا على عهد الخليفة الراشد الأول صاحب رسول الله في الحياة وبعد مماة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وجمع جمعًا نهائياً على عهد الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه وهذا كله بمشورة الصحابة وحضرتهم وكان العامل الأساسي في المحافظة على وحدة العقيدة والشريعة و جمع الناس على مصحف واحد إلا أن الصحابة وهم حملة الكتاب والسنة قد تفرقوا بمشية الله في الأقطار وجميع أرجاء العالم وكل واد من هذه النفوس الشريفة يحمل معه من الكتاب والسنة من وعى وسمع، ليفتي ويقضي حسب ما سمع من رسول الله وبقدر ما فهم منه. فلهذا نجد أن الصحابة قد اختلفوا في بعض المسائل الفقهية وهذا كان طبيعاً لا مجال لأحد للانكار، إلا أن الصحابة الكرام حفظوا من الاختلاف في مسائل العقيدة، فبدزت الحاجة للفكر والنظر في المصدر الثاني من مصادر الشريعة وهو سنة رسول الله كما قال رسول الله ''تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه''. (20)

وبعد نقل التعريفات والمعاني للفقه لغة واصطلاحا نستقل إلى تطور الفقه.

تطور الفقه:

كل من له علم بمبادئ الإسلام والأحكام يعلم أن الأصل الأول للفقه هو كتاب الله تعالى المترل على رسوله صلى الله عليه وسلم بواسطة جبرائيل عليه السلام ﴿**هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ**﴾ والأصل الثاني هو سنة رسول الله وهي مجموعة أقوال النبي وأفعاله وتقريراته. فهذان الأصلان لا خلاف فيهما أنهما مصدران أساسيان للفقه والأصول الأخرى راجعة إليهما من الإجماع والقياس والاستدلال أيضا من الأسس الأساسية للفقه. وهو كما يقول علماء الأصول دليل ليس بكتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس كا ستصحاب الحال، وشرع من قبلنا والاستحسان عند الحنفية والمالكية والمصالح المرسلة. وأنواع هذا الدليل ليست موضع اتفاق بين العلماء إنما ذكرنا هذه المصادر كتوطئة لتطور الفقه الإسلامي لأن التطور الذمني للفغقه أدوار والحوار وكان هذا التطور نتيجة لتسلسل ظهور هذه الأدلة وبروزها والمكانة التي أخذتها في التشريع الإسلامي. ومر

الفقه الإسلامي بعدة مراحل حتى أصبح على ما نحن اليوم ويمكن لنا أن نبين هذه المراحل حسب الترتيب الذمني من عصر النبوة إلى يومنا هذا.

1. الدور الأول عصر النبوة:

بدأ هذا العصر منذ بعثة النبي وهو ما يقرب من ثلاث وعشرين سنة. وفي تلك الفترة كان رسول الله يجلس في مسجده الجامع ليقضي بين الناس في قضايا دينهم بلاغًا عن الله تعالى سبحانه ووحياً منه، شرحاً وتطبيقاً لأيات الأحكام في القرآن وكان هو المعلم لهذه الأمة يبين الأحكام ويفسر الآيات ويفتي فيما يعرض للمسمين من الحوادث ويقضي بين المتخاصمين بشعرية الله وهو إمامهم يبين لهم بالقول ويعلمهم بالفعل كما يقول الله تعالى ﴿ **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** ﴾[21] وهكذا يقول سبحانه وتعالى: ﴿ **ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ** ﴾[22] وكان النبي بنفسه يقول ويأمر المؤمنين أن يقتدوا به في عباداتهم كما جاء عنه ''صلوا كما رأيتموني أصلي''.[23] وهكذا قال عليه الصلوة والسلام في حجة الوداع: لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه''.[24]

الدور الثاني عصر الصحابة:

بدأ هذا العصر من لحوق النبي برفيقه الأعلى حتى تولى الحكومة معاوية بن سفيان سنة 41هـــ.[25] وفي هذا العصر اتسعت فتوحات الإسلام وبذلك صارت تحت حكم المسلمين أمم مختلفة ذوات حضارات مختلفة وماجت المدن الإسلامية بأمشاج من الأمم ومزج فيها عناصر مختلفة الاقوام والأجناس لابد من أن يجتهد كبار الصحابة لتبيين حكم الله تعالى. فيما حدث من أحداث.... وقد رسموا المنهاج في الاجتهاد، فكانوا إذا عرضت حادثة اتجهوا إلى الكتاب والسنة وإذا لم يجدوا النص اجتهدوا.[26] كما نعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ بن جنبل رضي الله عنه إلى اليمن وجعله قاضيًا على أهل اليمن فقد قال له: كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله قال: ''فإن لم تجده في كتاب الله؟ قال: أقضي بسنة رسول الله: قال: فإن لم تجده في سنة رسول الله؟

قال: اجتهد رأيي لا آلو قال: فضرب بيده في صدري وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله مما يرضي رسول الله:(27)

وان ننظر إلى اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يظهر لنا أن تلك النفوس القدسية التي اصطفها الله تعالى من الخلق لاتباع نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم هم على اربع طبقات حسب رواياتهم عن النبي صلى الله عليه: منهم العامة من الصاحبة الذين تشرفوا الزيارة النبي صلى الله عليه وسلم مرة واحدة اور مرتين وهم الأكثر يزيدون على مائة ألف: ومنهم الذين تشرفوا بزيارة النبي صلى الله عليه وسلم وحضرة مجالسه الكريمة مدة طويلة تعلموا الدين وعلموه خلقا كثيرين ولكن بالنسبة إلى رواياتهم وفتواهم لانجد ميراثاً ضخماً بل أنهم رووا من النبي صلى الله عليه وسلم قليلاًجداّ لهذا سموا المقلين وعددهم يبلغ إلى ثلاث مائة أو أربع مائة. وبعد هذه الطبقة هناك طبقة اخرى تسمى بالمكثرين وهم الذين نقل من الاحاديث النبوية، وتفسير الآيات الكريمة و والفتاوى وبعض الأمور المهمة وهكذا روي منهم الاجتهاد في بعض المسائل ولكن بالنسبة إلى عددهم هم قليلون جداً ويبلغ عددهم مابين عشرين إلى ثلاثين والطبقة الرابعة طبقة فريدة وعديمة المثال وهم الذين اعطاهم النبي صلى الله عليه وسلم وثيقة وسنداً في بعض الميادين للدين كما جاء في الروايات عن انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ارحم امتي بأمتي أبوبكر رضي الله عنه وأشدهم في أمر الله عمر رضي الله عنه، واصدقهم حياء عثمان رضي الله عنه واقضاهم علي رضي الله عنه، وأفرفهم زيد بن ثابت، واقرأهم أين ابن كعب رضي الله عنه وأعلهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل رضي الله عنه ولكل امة امين وأمين هذه الأمة أبوعبيدة بن الجراح.[28]

كما جاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: فعليكم بقرأة ابن أم عبدٌ وابن ام عبد لقب عبدالله بن مسعود رضي الله عنه،.

الدور الثالث عصر التابعين:

يبدأ هذا العصر من نهاية عصر الخلفاء الراشدين سنة 41هـــ حتى أوائل القرن الثاني الهجري.[29] وكان علماء الصحابة في عهد أبي بكرالصديق وعمر وبعض خلافة عثمان مستقرين في المدينة يؤخذ رأيهم في كل المسائل المهمة التي تحدث في الأمصار المختلفة، ولم يسمح لفقهاء الصحابة بمغاورة المدينة وسكن الأمصار المختلفة إلا لغزو أو ولاية أو قضاء ثم أذن لهم عثمان بالتفرق من المدينة إلى الأمصار وكل بلد لها طبيعة خاصة بها، فاتسعت الخلافات الفقهية مما أدى إلى وجود فقهين: فقه الرأي وفقه الأثر واشتهر فريق من الفقهاء بأنهم فقهاء الرأي وأخرون بأنهم فقهاء الأثر.[30]

حتى ظهر في ميدان الفقه الفقهاء السبعة من بين التابعين الذين نالوا شهرة عديمة المثال ورفعة معدومة النظير في ميدان الفقه وهم (1) قاسم بن عبدالله بن أبي بكر رضي الله عنه (2) عروة بن زبير بن العوام رضي الله عنه (**93ه**) (3) سعيد بن المسيب رضي الله عنه(**94ه**) (4) عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود رضي الله عنه(**98هـــ**) (5) خارجة بن زيد بن ثابت رضي الله عنه(**99ه**) (6) سالم بن عبدالله بن عمر(106ه) رضي الله عنه. (7) والسابع هو سليمان بن يسار رضي الله عنه(**107هـــ**) هؤلاء الفقهاء السبعة الذين اكتسبوا الدين من الصحابة وبلغوه إلى الخلق من أمة محمد . وهناك رجال أخرى من التابعين الذين اشتهروا بفقاهتهم واجتهاداهم مثل: عطاء بن ابي رباح رضي الله عنه والإمام نافع رضي الله عنه

الدور الرابع عصر الائمة المجتهدين:

وهو بالتقريب القرنان الهجريان الثاني والثالث. وأصبح الفقه علماً قائماً بذاته بعد أن كان مقصورا على الإفتاء والقضاء وجعل العلماء يتخصصون فيه. وفي هذا العصر المبارك ظهر الائمة مثل الإمام الأعظم أبي حنيفة نعمان بن ثابت (150هـــ) والإمام مالك بن أنس (179هـــ) واشتهر بأنه حجة في الحديث وقد ألف قبل وفاته كتاب ''المؤطا'' ومن بعد الإمام مالك جاء الإمام محمد بن إدريس الشافعي (204هـــ) ''والف كتابه

الام'' وجاء بعده الإمام أحمد بن حنبل (241هـــ) وكان من علية المحدثين والإمام عبدالرحمن ابن أبي ليلى(**148**ه) والإمام عبدالرحمن الأوزعي والإمام سفيان الثوري(161ه) رضي الله عنه و الإمام ابن جرير الطبري(**310ه**) والإمام داؤد بن علي الظاهري (**270ه**) والإمام زيد بن علي بن حسين(**122ه**) رضي الله عنه مؤلف كتاب المجموع في الفقه والحديث وبمرور الأيام انضم فقه بعض الأئمة بغيرهم لقلة الخلاف بين مبدؤهم مثل ما انضم فقه الإمام عبدالرحمن أبي ليلي والإمام عبدالرحمن الأوزاعي بفقه أبي حنيفة رضي الله عنه وانضم فقه ابن جرير الطبري بفقه الإمام الشافعي رضي الله عنه. حتى بقى ثمانية فقه: مثل الفقه الحنفي، والفقه المالكي، الفقه الشافعي، والفقه الحنبلي والفقه الجعفضري، الفقه الأباض والفقه الزيدي والفقه الظارهري وشاع مذهب هؤلاء الأئمة الأربعة في الأمصار. وفي هذا العصر كانت مجموعة الأحكام الفقهية مكونة من أحكام الله تعالى ورسوله وفتاوى المجتهدين واستنباطهم ومصادرها القرآن والسنة واجتهاد الصحابة والأئمة المجتهدين.[31] وفي هذا العصر بدئ بتدوين هذه الأحكام مع البدء بتدوين السنة، واصطبغت الاحكام بالصبغة العلمية.

الدور الخامس عصر التقليد:

يبدأ هذا العهد من منتصف القرن الرابع الهجري إلى سقوط بغداد 656هـــ وقد دخلت في هذا العصر المسائل الفقهية في دور الجدل لتحقيق ما ورد عن الأئمة من مسائل كثيرة كما ظهرت فيه المؤلفات الكثيره على تائيد مذاهب الائمة الاربعة. مثل **المسبوط** للسرخي (483هـــ) على مذهب الأحناف **والنتف في الفتاوى** للامام السغدي الحنفي (461هـــ) **التهذيب** في اختصار المدونة للقيرواني على مذهب المالكية. **اللباب** في الفقه الشافعي للقاضي المحاملي (415هـــ).

ومتن الخرقي على مذهب الامام أبي عبدالله أحمد بن حنبل لأبي القاسم عمر بن الحسين الخرقي (334هـــ).

الدور السادس عصر الانحطاط:

ويبدأ هذا العصر من سقوط بغداد إلى يومنا هذا ويسمي الدكتور وجيه المرسي أبو لين هذا العصر عصر الجمود ثم يقول:التشريع في هذا العصر دخل في دور الجمود المطلق فيعد أن كان مريد الفقه يشتغل بدراسة الكتاب أو رواية السنة. صار في هذا العصر يتلقى كتاب امام معين و يدرس طريقته.فاذاأتم ذلك صار من العلماء الفقهاء وربما ارتفعت ببعضهم همته فألف كتاباً في أحكام إمامه اختصارا أو جمعاً فقط.[32] وبالنظر إلى هذه الأدوار التي تطور الفقه الإسلامي توضح كيفية الفتوى في عهد الرسول ثم بعد عهد الصحابة والتابعين وكيفية اجتهادهم ثم في عصر الأئمة المجتهدين ثم من بعدهم من العلماء والفقهاء يمكن لنا أن الفقه الاسلامي له دور مهم ومكانة رفيعة عند المسلمين من بعثة النبي إلى يومنا هذا ولا مجال لاحد أن ينكر من مكانته إلا من تعدى وتنفر.

الدور السابع من ظهور المجلة إلى أيامنا:[33]

فإن ظهور المجلات والموسوعات الفقهية بدأت في القرن العشرين الميلادي بمحاولة في الشام صدر قرار انشائها سنة (1906م) وبعدها الموسوعة المصرية. والموسوعة الكويتية وهي طور التحير والموسوعة الأردنية وغيرها. ووفي هذ العصر توسعت الدراسات الفقهية خاصة الدراسات المقارنة وطبقت أمهات كتب الفقه.

وبعد هذا البحث الطويل حول تعريف الفقه لغة اصطلاحاً وتطوره من زمن خير القرن إلى يومنا هذا فنتقل إلى بحث آخر وهو أهم بالنسبة إلى السابق هو بحث عن مكانة الفقه في الشريعة الإسلامية أي القرآن الكريم والحديث الشريف وأقوال السلف الصالحين.

مكانة الفقه في الإسلام:

أما مكانة الفقه تظهر من قول الله تعالى حيث قال عزوجل ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ** ﴾[34] وهذه الآية تحث وتحض على النفير للجهاد ثم قوبلت بآية تحض وتحرض على النفير للتفقه في الدين، أو القعود عن النضير للتفقه حسب أوجه التفسير المعروفة في الآية وهذا يدل على أن طلب العلم والتفقه في الدين فرض كفاية.

والثانية: كلمة التفقه تدل على بذل الجهد والتكلف والوسع في طلب الفقه كما هي تدل على فضل طلب العلم.

وأما مكانة الفقه بالنظر إلى الحديث فيتضح لنا أن الفقه له مكانة عالية رفيعة جدا كما قال رسول الله: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين.(35)

وهكذا عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله: إذا اراد الله بأهل بيت خير فقههم في الدين.(36) وعن معاوية؛ أن النبي قال: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وومن لم يبال به لم يفقهه.(37)

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله: تجدون الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا.(38) وعن ابن عمر قال: قال رسول الله: لا خير في قراءة إلا بتدبر ولا عبادة إلا بفقه، ومجلس فقه خير من عبادة ستين سنة(39) وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله: ما عبدالله تعالى بمثل الفقه في الدين.(40)وكان عمر بن الخطاب يدخل السوق وينادي على التجار لا يبع في سوقنا إلا من تفقه في الدين.(41)

وهذه الآيات والأحاديث والآثار كلها تدل على فضل ومكانة طلب علم الفقه وعظمة هذا العلم وشرفه تجل عن الوصف والإحاطة، ذلك أنها أحكام تساير المسلم وتلازمه في عموم مسالك ومسائل حياته فيما بينه وبين ربه وفيما بينه وبين المخلوق. فيها يشد جبل الاتصال بعبادة الله تعالى في السر والعلانية؛ من طهارة، وصلاة، وزكوة، وصيام، وحج ومناسك. وبها ينشر رأية الإسلام ويرفع منار القرآن وذلك في فقه الجهاد والمغازي والسير، والأمان، والعهد وغير ذلك وبها يطلب الرزق المباح، ويتعد عن مواطن الإثم والعصيان. وذلك في فقه المعاملات ومن بيع وشراء، وخيار، وربا، وصرف وبها يجري الأموال في وظائفها الشرعية من وقضاء ووصية ونحو هما من أحكام التصرفات المالية وبها يقف على فقه الفرائض المحكمة فيسعد بنصف العلم. وبها ينعم بالحياة الزوجية الشرعية وما يلحق بها من الأحكام وما يتعلق بالنكاح والطلاق والخلع والمهر. وبواسطة طلب هذا العلم المبارك يمكن للملعم محافظة الإسلام والدين على ضروريات الحياة

المشمولة باسم: الجنايات، والديات، والحدود والتعذيرات؛ ويعيش في أمن وأمان وراحة وبال. وهكذا يمكن الوقوف على أحكام الطعام والنحر والنذر والايمان وغيرها.

وبعد استعراضنا أقوال العلماء حول تعريف الفقه لغة واصطلاحا وتطور الفقه، ومكانته يمكن لنا أن نستخلص مما يلي:

أن كلمة الفقه في اللغة تعني الفهم والفطنة والإدراك والعلم عند أكثر علماء اللغة وفي الإصطلاحية تعني: علم الأحكام الشرعية العلمية المكسب من طريق الأدلة التفصلية وهذا العلم شامل للعقيدة والمعاملات والعبادات وهذا مرادف لعلم الدين وأن الفقه قد مر بأدوار وأطوار كثيرة اقتضتها طبيعة الزمان وضرورة الأوان وهو علم ذا رفعة ومنـــزلة ومكانة ولها مزايا غير محدودة في معارج علوم الشرعية من أوسعها وأكثرها فائدة. وهو مثل البحر العميق لا يدرك عمقه وساحله وفيه حل كل مشكلة ومسئلة من العبادات والمعاملات. وهو علم أصله كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وهذا العلم هو عمود الإسلام ونسأل الله أن يوفق لنا أن نستنير منه ونفوز في هذا العالم والقادم.

****

الهوامش

1ــ سورة التوبة، الآية: 122

2ــ مسند الإمام احمد بن حنبل، رقم الحديث: 16846

3ــ تاج العروس للزبيدي، ج9، ص 402

4ــ لسان العرب، الإفريقي، ابن منظور، محمد بن مكرم، ج 13، ص 522

5ــ سورة التوبة، الآية: 122

6ــ المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد، رقم الحديث 10587، ج10، ص 238، حققه: حمدي بن عبدالمجيد

7ــ مختار الصحاح، الرازي، زين الدين، محمد بن أبي بكر الحنفي، حققه يوسف الشيخ محمد، ص242

8ــ سورة طه، الآية: 26-27

9ــ روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، عبدالله بن أحمد، ج1، ص 54

10ــ سورة النساء، الآية: 83

[11]ـــ المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد، ابو القاسم، حققه: فريق من الباحثين، ج 13، ص 622

[12]ـــ سورة هود، الآية: 91

[13]ـــ سورة الإسراء، الآية: 44

[14]ـــ سبق ذكره

[15]ـــ المعجم الأوسط، الطبراني، سليمان بن أحمد، حققه طارق بن عوض الله، رقم الحديث 5179، ج5، ص233

[16]ـــ سنن الدارمي، الدارمي، السمر قندي، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن، حققه: حسين سليم أسد الداراني، ج1، ص314، رقم الحديث256

[17]ـــ تفسير القرطبي، القرطبي، شمس الدين، محمد بن أحمد، ابو عبدالله، حققه: أحمد القرطبي، ج 8، ص 296، سورة التوبة، الآية: 122

[18]ـــ نفس المرجع، ونفس الصحفة

[19]ـــ سنن الدارمي، الدارمي السمر قندي، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن، حققه: حسين سليم أسد دراني، رقم الحديث، 257، ج 1، ص 314

[20]ـــ المؤطا، مالك بن انس، الإمام، حققه: محمد مصطفى الأعظمي،ج5،ص 1323

[21]ـــ سورة الجمعة، الآية: 2

[22]ـــ سورة النساء، الآية: 65

[23]ـــ سنن الدار قطني، الدار قطني، علي بن عمر، ابو الحسن، حققه: شعيب الأرنووط وغيره، رقم الحديث: 1069

[24]ـــ مسند الإمام أحمد ابن حنبل حققه: شعيب الأرنووط وعادل، رقم الحديث: 14419، ج 22، ص 312

[25]ـــ مراحل تطور الفقه الإسلامي، . وجيه المرسي أبو لين أستاذ مشارك بعامعة طيبة بالمدينة المنورة وجامعة الأزهر الشريف

[26]ـــ مراحل تطور الفقه الإسلامي، . وجيه المرسي أبو لين أستاذ مشارك بعامعة طيبة بالمدينة المنورة وجامعة الأزهر الشريف.

[27]ـــ مسند الإمام أحمد بن حنبل، حققه، شعيب الأرنووط وعادل مرشد، رقم الحديث: 22007، ج36، ص333

28- مسند الإمام أحمد بن حنبل، حققه، شعيب الأرنووط وعادل مرشد، رقم الحديث: 12904، ج20، ص 256

29ــ مراحل تطور الفقه الإسلامي، الدكتور المرسي، وجيه أأبو لين

30ــ مراحل تطور الفقه الإسلامي، الدكتور المرسي، وجيه أأبو لين

31ــ علم أصول الفقه خلاصة وتاريخ التشريع، عبدالوهاب خلاف، ص 17

32ــ مراحل تطور الفقه الإسلامي، المرسي، وجيه أبو لين الدكتور

33ــ الفقه الإسلامي، التعريف، النشأة والأطورا، عكام، محمود، الدكتور، 29 أغسطس، 2013م

34ــ سورة التوبة، الآية: 122

35ــ جامع بيان العلم وفضله، القرطبي، النمري، يوسف بن عبدالله أبو عمر، حققه: أبو الاشبال الزهيري، ج1، ص92

36ــ الفتح الكبير، في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير السيوطي جلال الدين، عبدالرحمن، حققه: يوسف النبهائي، ج1، ص69

37ــ الفتيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي ابو بكر، حققه، أبو عبدالرحمن عادل، ج 1، ص 127

38ــ صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل، حققه: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج4، ص 178

39ــ جامع الأحاديث، السيوطي، جلال الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر، ج 16، ص 387، رقم الحديث:17074

40ــ الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير السيوطي جلال الدين، عبدالرحمن، حققه: يوسف النبهائي، ج 3، ص 91

41ــ تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المباركفوري، محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم، أبو العلاء، ج2، ص 500

Majallah Tahqiq
Research Journal of
the Faculty of Oriental Learning
Vol: 36, Sr.No.101, 2015, pp 109 - 124

مجلّہ تحقیق
مجلّہ کلیہ علوم شرقیہ
جلد ۳۶، اکتوبر۔دسمبر ۲۰۱۵ء، شمارہ ۱۰۱

الاسراء والمعراج للنّبی الکریم ﷺ في الشّعرالعربی والأردی

(دراسة مقارنة)

☆ڈاکٹر محمد سلیم اسماعیل

Abstract:

The article is a comparitive study of Arabic as well as Urdu poetry regarding an Islamic story entitled: Al-Isra & Al-meraj described in the poetry of boath languages.Al-isra & Al-meraj is a great miracle of the Holy prophet peace be upon Him as Al-Quran Al-kareem said:"Praise be to Allah who enabled His slave Muhammad to make the journey at night from Masjid al-Haram in Makkah to Masjid al-Aqsa in jerusalam".(al -isra:1).It has great importantance and status in Islamic history.Arabian as well Urdu poets disscuss this Holy journey in their poetry mentioning all aspecsts of it.Mostly Arabian poets describe the story according to the orignal sources of this event and do not use non cited traditions in their poetry.In other side,Urdu poets do not care this There is an exaggeration in Urdu poetry more than Arabic poetry.The article also shows a brief comparative commentary on the literary beauties of the poetry of both languages.The article shows a comprehensive study of merits and demerits of Arabic and Urdu poetry regarding al-Isra &.al-Meraj.

الإسراء والمعراج وقعة اسلامية الّتی جرت في منتصف فترة الرّسالة الإسلاميّة ما بين السنة الحادية عشر إلى السنة الثانية عشر منذ أعلن النبی محمد ببعثته۔ انّ المراد ّمن وقعة الاسراء والمعراج موافقاّعلى التاريخ الاسلامی هی الرحلة الّتی قام بها النّبی محمد ﷺ

☆ الأستاذ المساعد ،بقسم اللغة العربية ،جامعة الكلية الحكومية بفيصل آباد

على البراق مع جبريل ليلاً من مكّة إلى بيت المقدّس ثم صارت هذه الرحلة السّماوية بصحبة جبريل عليه السلام عرج به إلى الملأ الآعلى عند سدرةالمنتهى أى إلى أقصى وعاد بعد ذلك فى نفس الليلة كماوورد في القرآن الكريم (سُبُحَانَ الَّذِى أَسُرَى بِعَبُدِهِ لَيُلًا مِنَ الْمَسُجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسُجِدِ الْأَقُصَى الَّذِى بَارَكُنَا حَوُلَهُ لِنُرِيَهُ مِنُ آيَاتِنَا إِنَّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)۔(۱)

ويؤكّد علماء المسلمين أن هذه الرحلة تمّت بالروح والجسد معاً كما روى عن ابن هشام فى السيرة النبويّة :

”قال:ثم أسرى برسول اللّه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى،وهو بيت المقدس من إيلياء ،وقد فشأالإسلام بمكة في قريش، وفى القبائل كلها۔قال ابن إسحاق:كان من الحديث فيمابلغنى عن مسراه ﷺ،عن عبد اللّه بن مسعود، وأبى سعيد الخدرى ،وعائشة زوج النبىﷺ،ومعاوية بن أبى سفيان، والحسن بن أبى الحسن البصرى، وابن شهاب الزهرى، وقتادة وغيرهم من أهل العلم، و بنت أبى طالب، مااجتمع فى هذا الحديث،كل يحدث عنه بعض ماذكر من أمره حين أُسرى بهﷺ، وكان فى مسراه، وما ذكر عنه بلاء وتمحيص، وأمر من أمر الله عزّ وجل فى قدرته وسلطانه، فيه عبرة لأولى الألباب، وهدى ورحمة وثبات لمن آمن وصدق، وكان من أمر اللّه سبحانه و تعالى على يقين، فأسرى به سبحانه واللّه كيف شاء ، ليريه من آياته ما أراد،حتى عاين ما عاين من أمره وسلطانه العظيم، وقدرته التى يصنع بها ما يريد .

فكان عبد الله بن مسعود فيما بلغنى عنه يقول :أُتى رسول اللّهﷺ) بالبراق - وهى الدابة الّتى كانت تحُمل عليها الأنبياء قبله، تضع حافرها فى منتهى طرفها -فحُمل عليها، ثم خرج به صاحبه، يرى الآيات فيما بين السّماء والأرض، حتى انتهى إلى بيت المقدس، فوجد فيه إبراهيم الخليل وموسى وعيسى في نفر من الأنبياء قد جمُعواله، فصلّى بهم . ثم أُتى بثلاثة آنية، إناء فيه لبن، وإناء فيه خمر، وإناء فيه ماء. قال: فقال رسول اللهﷺ: فسمعت قائلا يقول حين عُرضت على : إن أخذ الماء غرق وغرقت أمته، وإن أخذ الخمر غوى وغوت أمته، وإن أخذ اللبن هُدى وهديت أمته. قال:فأخذت إناء اللبن، فشربت منه، فقال لى جبريل: هُديت وهديت أمتك يا محمدﷺ“۔(۲)

فعرف اللغويون كلمة المعراج لغوياً: المعراج: السلّم وجمعه معاريج ومعارج ،ومفاتيح وقيل :واحدالمعارج معرج، مثل مرقاة ،فيقال على هذامعراج،وجمعه معاريج

کمفتاح وجمعه مفاتیح ،معرج،جمعه معارج کمفتح وجمعه مفاتح ،والمعارج المصاعد۔وکذا قال ابن درید في جمهرة اللغه:"والمعراج کل شئی عرجت فیه فصعدت من سفل الی علو فهو معراج"۔(٣)

و کذا عرف الافریقی کلمة المعارج :

"وقیل معارج الملائکة وهی مصاعدها التی تصعد فیها وتعرج فیها وقال الفراء: ذی المعارج من نعت الله لأن الملائکة تعرج الی الله فوصف نفسه بذلك۔۔۔ وکذلك قراء الکسائی: والمعرج المصعد والمعرج الطریق الذی تصعد فیه الملائکة۔ والمعراج شبه السّلم او درجة تعرج علیه الأرواح اذا قبضت یقال لیس شئی احسن منه اذا رآه الروح لم یتمالك ان یخرج قال ولوجمع علی المعارج لکان صوابا فامّا المعارج مجمع المعرج۔ وقال الأزهری : ویجوز أن یجمع المعراج معارج۔والمعراج السلم ومنه لیلة المعراج والجمع معارج ومعاریج مثل مفاتح ومفاتیح ۔۔۔"(٤)

وقوله تعالیٰ﴿من اللّه ذی المعارج ﴾المعارج:٣ وقیل :أراد به معارج الملائکة، وقیل ذی الفواصل العالیة، ویقال :عرج في السّلم ،بفتح الراء یعرج،بضمها اذا ارتقی،وعرج یعرج أیضاً:اذا غمز من شئی أصابه،فاذا هوأعرج،یقال:عرج، بکسر الراء یعرج،بفتحها،فاذا قیل ،کان للنبی الکریم ﷺمعراج فمعناه أنّه عرج في السّماء ۔المعارج أی ذی العلو و الدرجات الفواضل و النعم؟۔وقیل ذی العظمة والعلاء وقال مجاهد :هی معارج الملائکة ؛لأن الملائکةتعرج الی السماء فوصف نفسه بذلك۔(٥)

ولاریب أن هذاالسفرکان عظیماًوشاهقاًوجلیلا وفیه مجال وسیع وزوایا مختلفة وعدیدة للشعراء المادحین من ناحیة الفکر و الخیال وهذاالحدث العظیم مازال یحرض الشعراء العربیة والأردیة ویثیر عواطفهم وأحاسیسهم في شعرهم المدحیة حتی قد نظم بعض الشّعراء القصائد المعراجیة کذکریات خاصة لهذاالحدث العظیم موضحاًمکانة معراج النّبی الکریم ﷺ في المدائح النبویّة بارزةجدًا في الشّعرالعربی والأردی منذ البدایة الی یومنا هذا۔

وشعراء العرب والعجم الّذین ذکرواوقعة المعراج والاسراء وماتتعلّق بهما فياشعارهم بالعربیة فمنهم یحی الصرصری وامام البوصیری والشیخ البرعی واحمد شوقی وغلام علی آزادالبلغرامی ویوسف بن اسماعیل النبهانی ومحمد حسین القادری واحمد شوقی ونواب صدیق حسن خاں القنوجی ورفیع الدین الدهلوی وظفر أحمد عثمانی وبدر الدین حسن بن عمر الشیخ عبدالکریم الجیلی ومحمد جار الله السمهودی وبدر الدین حسن

بن عمروو الحافظ ابن حجر العسقلانی وابو محمد بن المستنبر رحمه اللهو الشيخ فخر الدين العراقی و آغامحمد حسين جان المجددی ومحمد حسين القادری ومولانا اعظم بهاولبوری وغيرهم۔

والشعرا ء الأردية الّذين خدموا في هذا المجال فمنهم ملا اسداللّه وجهی وولی محمددكنی وغلام امام شهيد وامير مينائی ومحسن كاكوروی واحمد رضاالبريلوی ومحمد علی ظهوری وحفيظ تائب وغيرهم۔

وقال اللّه تبارك وتعالیٰ فی كلامه المجيد﴿سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَی الَّذِیْ بٰرَکْنَاحَوْلَهٗ لِنُرِیَهٗ مِنْ اٰیٰتِنَااِنَّهٗ هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ﴾(٦) امّاكلمة"العبد" مجموع الجسد والروح،وكلمة "سبحن" دال على قدرةاللّه تعالیٰ،وتنزيهه عن العجز عن الإسراء بالنّبي ﷺجسداً وروحاً،ولوكان الإسراء بالروح وحدهاماكانت حاجة إلى تصديق الآية بتنزيهه عن العجز۔

فخرج النّبی الكريم ﷺ من المسجد الحرام(المكة المكرمة)وذهب الی المسجد الاقصی(البيت المقدّس) ليلة، فصلّی هنا،ثم عرج الی السّمآء مع جبريل الأمينؑ۔فورد في القرآن الكريم﴿ثُمَّ دَنٰی فَتَدَلّٰی ہ فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْاَدْنٰی﴾[7]وقال الله تعالیٰ فی مقام آخر في القرآن العظيم ﴿والنّجم اذا هویٰ---الی عبده ماأوحیٰ﴾(٨)

وقد ذكرالشيخ جمال الدين الصرصری رحمہ اللہ عن وقعة معراج النّبی الكريم ﷺ مشيراًالی صفاتهﷺ في الأبيات التّالية:

رفعت الی السّبع الطباق معظماً　　فقرّبك الرحمن تقريب مزلف
وذكرك مقرون بذكر الهك ال　　عظيم فخارظاهر غير مختف
وأعطاك حوضاًفي القيامة مترعاً　　يروّی غليل الظامی ء المتلهّف(٩)

فجاء العلامة الصرصری بالكلمات البليغة موضحا افكاره فی اشعاره المدحية ،فاشار العلامة الصرصری الی منزلته وعظمته ﷺ قائلا:"فقر بك الرحمن تقريب مزلف" فاهتم سبحانه وتعالی مزلف لتقريبهﷺ وانشد العلامة الصرصری الشّعر الثّانی قائلا: وذكرك مقرون بذكر الهك ال ---فقال العلامة الصرصری الشعر الثالث مشيرا الی الآية الكريمة:"انّااعطينك الكوثر"(الكوثر:١)۔وقداختار العلامةالصرصری اسلوباً بليغا في اشعاره۔

وقدذكرالإمام شرف الدين البوصيری رحمہ اللہ عن الاسرا ءفي الأبيات التّالية:

سريت من حرم ليلاً الی حرم　　كما سری البدر في داج من الظلم

وبتّ ترقی الی أن نلت منزلةً   من قاب قوسین لم تدرك ولم ترم
وقدّمتك جمیع الأنبیاء بها   والرّسل تقدیم مخدوم علی خدم(١٠)

فیوجد التشبیه في الشّعر الاوّل کمایقول الشیخ البوصیری:"کما سری البدر فی داج من الظلم"۔وکذا لمح الشّاعر الی الآیة الکریمة قائلًا:"من قاب قوسین"۔وقد ذکرالشیخ البوصیری فضیلته علی الأنبیاء والرّسل الآخرین۔

وقال عبدالرحیم البرعی رحمہ اللہ حول وقعة إسراء النّبی الکریم ﷺ في الأبیات التّالیة:یارسول اللّه ﷺ أنت الّذی صعد الی السّموات وشرفك عند الرحمن بقربه، وبهذا السبب صار کل ذی شرف وعزّ ة تحتك:فمدح الشیخ البرعی للرسولﷺ مفتخرا بصفاته ﷺ بأسلوب رائع۔

مدحتك یا رسول اللّه فخراً   وتشریفاًولم اکن البدیعا
الست علوت عن سبع طباق   یُؤم رکابك العرش الرفیعا
وشرفك المعین بالتدانی   فاصبح کل ذی شرف وضیعا(١١)

وقال ابن العربی مفسرا الآیة الکریمة :سبحان الذی اسری بعبده۔۔۔۔:

انضی الرکاب الی رب السموات   وانبذ عن القلب اطوار الکرامات
واعکف بشاطی وادی القدس مرتقیا   واخلع نعالك تحظی بالمناجات
وغب عن الکون بالأسماء یا سندی   حتی تغیب عن الأسماء بالذات (١٢)

وقد اشار أحمد شوقی الی قصة الاسراء والمعراج:

اسری بك الله لیلا،اذ ملائکه والرسل فی المسجد الأقصی علی قدم (١٣)

وقال السید غلام علی آزاد البلغرامی رحمہ اللہ عن معراج النّبی الکریم ﷺ في الأبیات التّالیة:

قد ارتقی في السّماء حقاً   وحل بالمنزل الرحیب
جازالسّماء وعاد في لمح   فیالکرامةمن کوکب سیار(١٤)

وأشار یوسف بن اسماعیل النبهانی رحمہ اللہ إلی وقعة الاسرا ء و المعراج موضّحا کرامته وفضیلته ﷺ علی الأنبیاء والرّسل الآخرین کما یذکر الشّاعر عن امامته خلال هذا السفر المبارك في الأبیات التّالیة۔ویذکرالشّاعر منازله ومراتبهﷺ الشریفة بأسلوب رائع:

رسل اللّه هم هداة البرایا   ولکل محجة بیضاء
خصّ منهم محمداً بالمزایاالغر   منهاالمعراج والإسراء

ثم صلّى بالأنبياء اماماً وبه شرف الجميع اقتداء
ورأى اللّه لابكيف وحصر لامكان يحويه لا آناء
ثم عاد الضيف الكريم الى الأهل وتمّت من ربه النعماء
عاد قبل الصباح فارتاب فى مكة قوم من قومه بلداء (۱۵)

وقال الحافظ شهاب الدين احمد بن حجر العسقلانى حول قصة المعراج والأسراء فى شعره:

اسرى بجسمك للسماء فبشرت املاكها وحبتك بالترحيب(۱٦)

وقد ذكر رفيع الدين المحدث، الدهلوى رحمہ اللہ وقعة معراج النّبى الكريم ﷺ :

هل كان غيرك في الأنام من استوى فوق البراق وجاوز الافلاكا
واستمسك الروح الأمين ركابه في سيره واستخدم الاملاكا
وتزيّنت حورالجنان بشاشة لك سيدى شوقاً الى لقياكا
وتبشبش العرش العظيم لاثما رجليك نال الفضل اذ آواكا
حتى اذا تم الدنو تسترت منك الهوية فى سنا مولاكا
فرايته جهراً بعينى نوره ماكان الا اللّه فى مجلاكا(۱۷)

وقال الشاعر في الأبيات التالية، ليس من الممكن لأحد سواك ،أن يركب البراق ويعرج الى السّماء وأنت الّذى استخدم الملائكة فى سيرك وكان جبرئيل معك متمسكاً ركاب براقك وكانت الرّسل ينتظرونك في بيت المقدس،وصرت امامهم فى الصلوة ولا يليق لاحد ان يكون امامك۔

وقد ذكر طلا محمد بشاورى رحمہ اللہ عن معراج النّبى الكريم ﷺ في البيت التّالى:

على من ترقى حضرة أي حضرة دنىٰ فتدلى وارتقىٰ ذروةالسّماء(۱۸)

وأشارظفر أحمد عثمانى رحمہ اللہ الىمعراج النّبى الكريم ﷺ فى البيت التّالى:

قد خصّك اللّه بالاسراء ليلةً اذ ترقى السّموات من طبق الى طبق(۱۹)

وقال محمد جار الله السمهودى رحمہ اللہ فى البيت التّالى، إنّ النبى الكريمﷺ عرج الى السمٰوات لأن اللّه تعالىٰ دعا وأرسل جبرئيل الى النبى الكريم ﷺ ليكون معه رفيق السفر:

جبرئيل اتى ليل الاسراء والرب دعا لحضرته(۲۰)

وقال برهان الدين القيراطى الشّافعى حالة اسراء النّبى الكريم ﷺ :

سبحان من خص فى الاسراء رتبته بقربه حيث لا كيف وتمثيل

بالجسم اسری به والروح خادمه　　له من الله تعظیم و تبجیل
له البراق جواد والسمآء وطرق　　مسلوكة ودلیل السیر وجبریل(۲۱)

وقال الحافظ ابن حجر العسقلانی رحمہ اللہ في الأبیات التّالیة، إنّه علیه الصلوة والسّلام وخصّ بالتقریب یوم الاسراء وهو یصوّر تلك اللیلة قائلا:

خیرالأنام فمن اوی لجنابه　　لا بد ع ان اضحی به مسعودا
المجتبی الهادی الذی منهاجه　　حاز الكمال و مهد التمهیدا
قد خصّ بالتقریب فی الاسراء اذا　　عاد الذی عاد الحبیب بعیدا
و سما فابصرت السماء من دونه　　ارضا و حازبه الصعود سعودا
وعلا محلا دونه جبریل قد　　امسی و قد ورد الحبیب مزودا(۲۲)

وقال محمد ادریس الكاندهلوی رحمہ اللہ علیہ معراج النبی الكریم ﷺ مشیراً الی روایة ابن عباس رجی الله عنه بالأشعار التّالیة:

رآه رآه دون شك وریبة　　ومازاغت العینان عن نوره الجلی
رآه بعینی راسه وفواده　　رواه ابن عباس بنص مسلسل
ومعراجه قدكان بالجسم یقظة　　كماهو منطوق بالكتاب المفصل
علی ذاك اجماع الصحابة كلهم　　واتباعهم قاقبل ولا تتعلل(۲۳)

وقال محمد حسین القادری رحمہ اللہ علیہ معراج النبی الكریم ﷺ فی الأبیات التالیة:

الحمد للمتكبر القهار　　ثم الصلوة علی حبیب الباری
والله منشی الخلق من عدم كذاك　　من الجبال مفجر الأنهار
سبحان من أسری بعبدكامل　　مزمل مدثر مختار
فسری من البلد الحرام الی منا　　خ براقه بالقدس خیر مزار
في المسجد الأقصی أقام صلاته　　والرسل قاموا خلفه بقطار(۲٤)

وأشار ولی محمد دكنی رحمہ اللہ إلی وقعة المعراج فی الأبیات التالیة ،فیأتی ولی دكنی بالأشعار العربیة مع ترجمة اردیة بأسلوب رائع كما هو یقول :

گئے رات معراج عرش پر بلغ العلی بکمالہ　　کھلے پردے بھید کے سر بسر کشف الدجیٰ بجمالہ
ہوئی حق کی ان پہ سوجب نظر حسنت جمیع خصالہ　　ہوا حکم حق محباں اپر صلو علیہ وآلہ(۲۵)

وقد رأینا في الأشعار المذكورة جاء محمد دكنی بالأشعار العربیة أي بلغ العلی بكماله--- كشف الدّجی بجماله،حسنت جمیع خصاله صلّو علیه وآله-ویوجد فی هذه

الأشعارفن الملمح و هو ان ينظم الشاعر الأبيات فى اللغتين المختلفتين ۔
وقد ذكرغلام امام شهيدوقعة الاسراء مادحاً للنّبى الكريم بالكلمات الحسنة فی الأبيات التّالية۔واستعمل فيهاالكلمات العربية و الفارسية:

قد ررعنا کی ادا جامہء زیبا کی پھبن — سرمگیں آنکھ غضب ناز بھری وہ چتون
وہ عمامہ کی سجاوٹ وہ جبیں روشن — اور وہ مکھڑے کی تجلی وہ بیاض گردن
وہ عبائے عربی اور وہ نیچا دامن — دلربانہ وہ رفتار وہ بے ساختہ پن
مردہ بھی دیکھئے تو کر چاک گریبان کفن — اٹھ چلے قبر سے بے تاب زباں پر یہ سخن
مرحبا سید مکی مدنی العربی — دل وجاں باد فدایت چہ عجب خوش لقبی (۲۶)

فجاء الشاعر الأردى بالأشعار الأردية مبينا وقعة المعراج والاسراء كماذكر الشاعر جمالهﷺ و صفاته بأسلوب رائع۔ وقداستخدم الشاعرالكلمات العربية والهندية كماهوواضح في الأشعار المذكورة۔فالكلمة العربية أي"رعنامستعملة فى الأدب العربى موافقا على قول ابن دريد۔۔۔فانشد للفرزدق:

لو لا ابن عتبة عمدو والرجاء له — ماكانت البصرةالرعناء لی وطنا(۲۷)

وكلمات"غضب"و"تجلی"و"بياض"و"مرحبا سيد مكى مدنى العربى" من العربية۔ امّاكلمة"چتون"وهى من الهندية۔ وكلمات"سخن"وفدايت" وغيرهامن الفارسية۔ فيصوّر الشّاعر الأردى بصور بليغة وفصيحة مستخدماًالمصطلحات الأدبية باعتبار سيا قاتها۔ **وقدذكر اميرمينائی رحمہ اللہ في الأبيات التّالية وقعة معراج النّبى الكريم ﷺ :**

گرم حضرت کا یہ بازار تھا معراج کی شب — کہ خدا آپ خریدار تھا معراج کی شب
کس کے آنے کی فلک پر ہے خبر آج کی رات — آنکھ سورج سے ملاتا ہے قمر آج کی رات
اللہ نے خلوت میں بلایا شب معراج کیا رتبہ محبوب بڑھایا شب معراج
شب معراج ہے مہماں رسول اللہ آتے ہیں — چلیں حوریں بڑھیں غلماں رسول اللہ آتے ہیں
غل ہے معراج کی شب شاہ امم آتے ہیں — مالک مہر ومہ ولوح وقلم آتے ہیں
فرشتوں میں ہے ہنگامہ رسول پاک آتے ہیں — کھلیں رحمت کے دروازے شہ لولاک آتے ہیں(۲۸)

وقد ذكر الشاعر الأردى الكلمات الأردية السهلة والمصطلحات الأدبية البليغة مبينا وقعة المعراج فى اشعاره۔ يصور الشاعر الأردى للسفر المبارك كما روى فى الأحاديث النبوية بأسلوب رائع۔ فيقول الشاعر الأردى: مخلوق الخالق حتى الشّمس والقمر والحورات والغلمان كانت تنظر لترحيبهﷺ في السموات السّبعة۔فكان يرتفع الصوت ،من

يأتی؟ او من هو آت؟ ۔فكان غوغا فی السماء بأن سيقدم فی ليلة المعراج ملك الأمم و صاحب اللوح والقلم۔فكانت الملائكة فرحا بالغاً۔

وقدذكر السيد محمد محسن الكاكوروی رحمہ اللہ هذه الوقعة المباركة في أبياته التّالية:

سناٹے کا دم انیس و ہمدم — انفاس ہوا رفیق و محرم
خوشبو وہ کہ ہار یاسمن کے — لپٹے ہوئے بالوں میں دلہن کے
یا تازہ بسی ہوئی ختن کی — کلیاں یوسف کے پیرہن کی
ناخن کی جگہ ہلال کی مد — دفتر سے طلوع کے ندارد
گرتے ہوئے ٹوٹ کر ستارے — ہیں رمی جمار کے اشارے (۲۹)

فتوجد التشبيهات البليغة والمصطلحات الأدبية الأخرى أي الأستعارة والمجاز والكناية وغيرها فی الأشعار المذكورة ۔يقول الشاعر الأردی،يخرج العطر منهﷺ كمايخرج المسك من شعر العروس۔ وشبه أظفار النبیﷺ بالهلال أي كلقمر۔ وكان ينزل النور عليه كالنجوم الساقطة۔

وقال احمد رضا خان البريلوی رحمہ اللہ فی القصيدة التالية وقعة معراج النبی الكريم ﷺ:

وہ سرور کشور رسالت جو عرش پر جلوہ گر ہوئے تھے
نئے نرالے طرب کے ساماں عرب کے مہماں کے لئے تھے
وہاں فلک پر یہاں زمیں پر، رچی تھی شادی، مچی تھیں دھومیں
ادھر سے انوار ہنستے آتے ادھر سے نغمات اٹھ رہے تھے
یہ چھوٹ پڑتی تھی ان کے رخ کی کہ عرش تک چاندنی تھی چھٹکی
وہ رات کیا جگمگا رہی تھی، جگہ جگہ نصب آئینے تھے
خدا ہی دے صبر جان پرغم دکھاؤں کیونکر تجھے دو عالم
جب ان کو جھرمٹ میں لے کے قدسی جناب کا دولہا بنا رہے تھے (۳۰)

قد ذكر احمد رضا خان البريلوی وقعة المعراج بالمفردات الأردية السّهلة مصوراًماجاء في ذهنه ومستغرقاًفی محبّة النّبی ﷺ ،فهو يقول؛ فكانت النزهة الشديدة بظهورصاحب السلّطةو النبوّة على العرش والأرض۔فكان كل ذلك لضيف عربی۔ فانعقد الاحتفال السعيد هنا فی الأرض وهناك على السّمآء وتغنى الأناشيد وتنزل الأنوار على وجههﷺ۔فكان هذا الليل ليل مبارك ۔فكان جبرائيل عليهاالصلوة و السّلام مشغولًا لتقديم رسول اللهﷺ عند عزّ وجل ويأتی النور على وجهه فصار ﷺمنورا۔

وأشار محمد على الظهورى رحمہ اللہ إلى وقعة المعراج فى الأبيات التالية:

فقال محمد على ظهورى في مدح النّبى ﷺ وذكراً وقعة المعراج فى الأشعار الأردية التالية۔

طلوع مہر رسالت ہے، آج باطل کے — سبھی چراغ بجھادو کہ آپ آئے ہیں
خدا نے آمد محبوب کی خوشی میں کہا — فرشتو عرش سجادو کہ آپ آئے ہیں
رکی ہے وقت کی رفتار بھی شب معراج — نبی کی دید کی خاطر یہ اہتمام ہوا (۳۱)

وقد طلعت شمس النبوّة،فيأتى امراً ،اطفى السراج بمجيئهﷺ ،فقال الله تعالى للملائكة ان يزيّنواالعرش ۔واهتم بروئيته ﷺ ووقفت الساعة الزمنية۔

وقال حفيظ تائب رحمہ اللہ عن معراج النبى الكريم ﷺ فى الأبيات التالية:

تسخیر عرصہء دوسرا آپ کے لئے — اعزاز سیر عرش علا آپ کے لئے
انوار لامکاں تھے پیمبر کے منتظر — باب مشاہدات کھلا آپ کے لئے (۳۲)

وقد سخّر هذا السفر المبارك له ﷺ والاسراء الى العرش العلاء له ،فكانت الأنوار تنتظر له ﷺ وقد فتح باب المشاهدة لهﷺ۔

وأشار حسن رضا خاں البريلوى رحمہ اللہ إلى معراج النّبى الكريم ﷺ فى الأبيات التالية:

معراج کی یہ رات ہے رحمت کی رات ہے — فرحت کی آج شام ہے عشرت کی رات ہے
ہم تیرہ اختروں کی شفاعت کی رات ہے — اعزاز ماہ طیبہ کی رویت کی رات ہے (۳۳)

و هذا الليل ليلة المعراج والرّحمة وهذاالمسآء مساء النّزهةوالشفاعة لنارؤية هلال الطيبة مفخرة لنا۔

وبين احسان دانش رحمہ اللہ عن معراج النبى الكريم ﷺ فى الأبيات التالية بأسلوبه الجيّد:

گردوں پہ تھا اس خاک کا چرچا شب معراج — جاگا تھا مدینے کا نصیبا شب معراج
لمحات کے سانچوں میں سمٹ آئی تھی صدیاں — امروز تھا آئینہ فردا شب معراج
جلوے بھی نہ تھے عابد و معبود میں حائل — اک سطح پہ تھے بندہ مولا شب معراج
یہ تھی مرے آقا کی محبت شب معراج — ہونٹوں پہ رہی بخشش امت شب معراج
رضوان بھی، حوریں بھی، فرشتے بھی، نبی بھی — بیتاب تھے سب بہر زیارت شب معراج
امت کیلئے جس میں دعائیں تھیں سحر تک — کام آئی وہ راتوں کی عبادت شب معراج (۳٤)

وقد رفع ذکرہ ومقامہؐ علی درجة عالیة فی هذا اللّیل وصارت القرون مجتمعة فی السّاعة الذمنیة۔فکان الله تعالی مع عبدہﷺ بدون أی حاجز ،وکان رسول اللّہؐ مشغولاًلطلب مغفرة امّتہﷺ فی هذا اللّیل ۔فکانت حور ات وملائکة مضطربة لروئیته فی ذلك اللّیل،فکان رسو ل الله ﷺ مشغولاًفی طلب المغفرة للأمة المحمدية فی ذلك اللیل۔

وقال مظفروارثی رحمہ اللہ عن معراج النبی الکریم ﷺ بأسلوب منفرد:

براق فکر ہے گردوں نورد آج کی رات ہوا اڑاتی ہے تاروں کی گرد آج کی رات
وہ رات، جس کا زمانہ جواب لا نہ سکے ملائے آنکھ تو سورج بھی تاب لا نہ سکے
وہ رات جس نے حسیں خواب جاگ کر دیکھا وہ رات جس نے محمد کو عرش پر دیکھا (۳۵)

فکان البراق یفکر ویسافر سریعاًفی کصرصر الّتی تتحرك تراب الکواکب هذا اللّیل۔فیصف مظفر الوارثی اللیل قائلاً: فکان هذا اللیل مبارکا و معتبراًکالشّمس فلا نظر لها فی الذمن۔فقد رأی هذااللّیل محمداً ﷺعلی العرش۔

وقال اقبال سهیل رحمہ اللہ فی معراج النبی الکریم ﷺ فی الأبیات التالية:

براق برق پیکر لے چلا یوں ذات انور کو فضا میں تیر جائے جس طرح بجلی کی تابانی
حضور اس طرح گذرے گنبد مینائے گردوں سے نظر جس طرح شیشے سے گزر جائے بآسانی (۳۶)

وقد ذکر اقبال سهیل سفر البراق،عندما سار بذاته ﷺ سریعاًفی الفضاء کلبرق،ومرّ رسول اللّہﷺ عند قبّة میناء کما یتجاوز البصر من المرأة بسهولة۔

وأشار أحمد ندیم القاسمی رحمہ اللہ فی إلی وقعة معراج النّبی الکریم ﷺ:

یہ سوچ سوچ کے حیران ہیں فرشتے بھی کہاں کہاں شب اسریٰ ہوئی رسائی تری (۳۷)

فکانت الملائکة متحیرة بفکروصولك الی الأمکنة المختلفة۔

وأشار عبدالستار نیازی رحمہ اللہ إلی معراج النبی الکریم ﷺ فی الأبیات التالية:

سمجھا نہ کوئی رفعت معراج مصطفیٰ انسان حیرتوں کے ابھی تک سفر میں ہے
نہ جبریل پہنچا نہ کوئی پیمبر جہاں تک گئے شہسوار مدینہ (۳۸)

فلا فهم أی رفعت معراج ﷺ وکذا الانسان متحیّر بسفرہﷺ، وماوصل جبرائیل وایّ رسول من الرّسل والأنبیاء الی مکان حیثما وصل فارس المدینة المنورة أی رسول الله صل الله علیه وآله وسلم۔

وأشار السید محمد امین علی النقوی رحمہ اللہ إلی معراج النّبی الکریم ﷺ فی الأبیات التالیة:

کس قدر خوب معراج کی رات ہے — جس پہ قربان جان کمالات ہے
لے کے پیغام آئے ہیں روح الامیں — آپ سے حق کو شوق ملاقات ہے
حکم ہوتا ہے کیا لائے میرے لیے — عرض کی عاجزی میری سوغات ہے (۳۹)

وامّاأھمیة لیل المعراج والأسراء فله مقام رفیع و فداء علیه کل النّفس،وجاء روح الأمین أی روح الأمین(الی الرسولﷺ) حاملا الرسالة (من الله تعالی) ای اراد الله تبارك وتعالی بلقائك،فجاء امراً(من جانب الله تعالی)لهﷺ،بماذا جاء عندی فأجاب رسول اللهﷺ عندی العجز والانکسار هدیاً لك (یا باری تعالی)۔

وأشار الحافظ مستقیم إلی وقعة المعراج فی البیت التالی:

شب اسری کی تقدیر چمکے نہ کیوں — عرش پر آج دوراز داں مل گئے (۴۰)

وقد یلمع تقدیر لیل الأسراء لأن قابل المحافظین علی السر

وأشار اختر بجنوری إلی وقعة المعراج فی البیت التالی:

فرشتوں نے کہا معراج کی شب — کمال آدمیت اوج پر ہے (۴۱)

وقالت الملائکة ،قد وصلت مکانة الانسانیة علی اوج رقیة فی لیلة المعراج۔

وأشار ارمان اکبر آبادی إلی وقعة المعراج فی البیت التالی:

وہ قرب وہ خلوت وہ تکلم شب اسری — حیرت سے ملک شان بشر دیکھ رہے ہیں (۴۲)

فکانت الملائکة والبشر متحیرة بقربه وتخلیته وتکلمه ﷺمع اللّه تعالی فی لیل الاسراء والمعراج۔

في ضوء هذاالبحث نستطیع أن نقولإنّ حب النبی ﷺ کان یجری کالدم في أرواح وأجساد المادحین للنبیﷺ ـأمّا مقامه بین الأنبیاء الآخرین فهوکالقمر بین الکواکب ،وزیّن اللّه تبارك وتعالی الأرض والسّماء بوجودهﷺ۔فالمادحون للرسولﷺ یعبرون العشق والمحبّة بذاتهﷺ قائلاً الأشعار المدحیّة۔ فیصفون النبیﷺ بالتشبیهات والتلمیحات البلیغة ـویذکرون اوصاف النّبیﷺ بکل افتخار کوصف بعضهم بأنه ﷺ کغضنفر ممثلا شجاعته وهیبته۔وقد نری أن حیاة الشعراء العربیة والأردیة تضلعت في حب

رسول اللّه ﷺ ،وکان حبّهم حباً راسخاً وکانت کیفیّة شعراء العربیة والأردیة المادحین کالسّمك التی أبعد من البحر ویضل مضطرباً لإتصال البحر منذ طفولتهم الی کهولتهم وهم یزینون کلامهم بذکر معراج النبی الکریم ﷺ حسب استطاعتهم وفکرتهم، لاریب أنّهم بارعون فی مجالاتهم وقلوبهم مملوء ة بحب النّبی الکریم ﷺ خلال ذکر معراج النبی الکریم ﷺ وبعد عرض نموذج من کلام شعراء العربیة والأردیة عن معراج النبی الکریم ﷺ ۔فنجد هذه الحقیقة الباهرة أن فکر شعراء العربیة والأردیة متفق ومماثل فی هذا الموضوع ونحس التشابه والمماثلة الی حد کبیر فی تعبیر المعانی حول هذا الموضوع۔وکثیرمانشاهدهم یستخدمون الألفاظ والتراکیب القرآنیةوالأحادیث النبویّةوالمصطلحات الدینیة في کلامهم بالعربیة والأردیة۔و تتجلّی قوّة البیان والتعبیرواختیار الألفاظ والکلمات البلیغة في کلامهم الشعریة۔ و نری أن موضوعات المادحین الأردیین أکثر من المادحین العرب فی مدح النبیﷺ ولکن أسلوب الشعراء العرب یفوق علی الشعراء الأردیین۔احیاناً بعض من المادحین الأردیین یبینون وقعة المعراج والاسراء بالمبالغة کماهم یخالطون أفکارهم بتعالیم الاسلامیة کما یقول النقوی والحافظ اختر بجنوری۔اکثر من الشعراء العرب یأتون بمدح النبیﷺ بحمد الله تعالی خلافامن الشعراء الأردیین الذین یأتون بمدحهﷺ ذکرا صفاته المبارکة ۔

☆☆☆☆

الهوامش والمراجع

١۔ الاسراء:١

٢۔ ابن هشام،ابو محمد عبد الملك:السيرة النبوية،تحقيق:عبد الحفيظ الشبلى وغيرهم،مصر،مصطفى البابى الحلبى و اولاده ،ج:٢، ١٣٥٥ه ١٩٣٦ء ص٣٦،٣٧

٣۔ ابن دريد:جمهرة اللغة،ج:٢،ص:٢٢٧(باب ما جاء على مفعال)
www.alwarq.net Dated: 16-5-14

٤۔ الأفريقى ،ابن منظور:لسان العرب،بيروت ،دار الصادر،ج:٢،ط:١،بدون تاريخ الطبعة،ص:٣٢٠

٥۔ ابو عبد الله،محمد بن أحمد بن ابى القرطبى:الجامع لأحكام القرآن،تحقيق:هشام سمير بخارى،الرياض،المملكة العربية السعودية ،ج:١٨ ط : ١٤٢٣ه ٢٠٠٣ء، ص:٢٨١

٦۔ سورة الإسراء: ١ ٧۔ سورة النجم:٩،١٠ ٨۔نفس المصدر :١١،١٢،١٣

٩۔ الصرصرى،جمال الدين، ديوان الصرصرى،القاهرة ،نسخة مصورةفى معهد المخطوطات العربية ،بدون تاريخ الطبعة,ص:٧٥
وقد ذكر الحافظ ابن كثير فى كتابه:"البداية والنهاية" عن الشيخ جمال الدين الصرصرى: "الصرصرى المادح،الماهر،ذو المحبة الصادقة لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم،يشبه فى عصره بحسان بن ثابت رضى الله عنه وقد قتله التتار حينما دخلوا بغداد سنة ٦٥٦ الهجرية"۔ ابن كثير،اسماعيل بن عمر بن كثير القرشى:البداية والنهاية بيروت۔مكتبه المعارف،ج:٦،ص:٢٩٩

١٠۔ البوصيرى، شرف الدين، ديوان البوصيرى، القاهرة،الطبعة الثانية ،١٩٧٣ء،ص:٢٤٥
وقد اخذت هذه الاشعار من قصيدة البردة لامام شرف الدين ابى عبد الله محمد البوصيرى،وهذه القصيدة من اجمل ما قيل فى مدح النبیﷺ وتحتوى هذه القصهدة على ١٧٠ بيتا۔وقد صارت هذه القصيدة شهيرة جداوكانت تنشد فى الاحتفالات لمولد الرسول صل الله عليه و آله وسلم۔

١١۔ النبهانى،يوسف بن اسماعيل: المجموعة النبهانية فى المدائح النبوية، بيروت،المطبعة الأدبية ،ج:٢،١٣٢٠ه ص :٣١٤
وقد اخذت هذه الاشعار العربية من قصيدة الشيخ عبد الرحيم بن محمد وقيع الله ۔ فكان الشيخ محمد وقيع الله من ابرز شيوخ الصوفية العاملين فى السودان،فيرجع نسبه الى الصحابى الجليل الزبير بن العوام۔ولد الشيخ عبد الرحيم فى سنة ١٩٣٢ الميلادية بمدينة الابيض ومات فى سنة ٢٠٠٥الميلادية۔فكان الشيخ شاعرا صوفيا عربيا كبيرا۔

۱۲۔ ابن العربی ،ابو بکر محی الدین محمد بن علی بن محمد الطائی:دیوان ابن العربی،بیروت،دار الکتب العلمیة،ط:۱،۱۴۲۳ھ۲۰۰۲ء،ص:۹
فکان ابن العربی شاعرا عربیااندلسیا فکان ابوہ رئیساً ووزیرا وعالماکبیرا وادیبا عظیما۔
۱۳۔ أحمد شوقی: الشوقیات،بیروت،دار الکتاب العربی،ج:۱،بدون تاریخ الطبعة،ص:۱۹۸
ولد احمد شوقی فی سنة ۱۲۸۷الھجریة و۱۸۶۸المیلادیة بمدینة القاھرةومات فی سنة ۱۳۵۱الھجریة۔واخذت ھذہ الاشعار فی مجموعة اشعارہ:(الشوقیات)
۱۴۔ آزاد،غلام علی،السید ، حسان الھند: الدیوان الأول ،حیدرآباد، مطبعة کنز العلوم،دکن، ۱۱۸۷ھ،ص:۹
الدیوان الثانی ،حیدر آباد،مطبعة لوح محفوظ، دکن، ۱۱۸۷ھ
۱۵۔ النبھانی،یوسف بن اسماعیل الشیخ: المجموعةالنبھانیةفی المدائح النبویة، بیروت،دارالفکر ، ج :۱،۱۳۲۰ھ، ص:۲۳۶
ولد العلامة محمد ناصر الدین النبھانی فی سنة۱۸۴۹الھجریة بقریة اجزم۔فکان العلامة النبھانی شاعرا عربیا وصوفیا کبیرا وشافعیا مذھبا وفلسطینیا موطنا۔فمات العلامة النبھانی فی سنة ۱۹۳۲المیلادیة ۔
۱۶۔ نفس المصدر: ج:۱،ص:۴۶۱
۱۷۔ الحسنی ،عبدالحی ،العلامة، نزھة الخواطر وبھجة المسامع والنواظر،بیروت ، دار ابن حزم ج: ۸،۱۴۲۰ھ،۱۹۹۹ء،ص:۹۷۴
۱۸۔ النبھانی،یوسف بن اسماعیل : المجموعةالنبھانیة فی المدائح النبویة، بیروت،دارالفکر ،ج:۳، ص: ۱۳۸
۱۹۔ نفس المصدر ، ج :۲، ص :۵۷ ۲۰۔ نفس المصدر ونفس الصفحة
۲۱۔ نفس المصدر ، ج :۳، ص :۱۰۴ ۲۲۔ نفس المصدر ، ج: ۲، ص: ۲۱۳
۲۳۔ ظھیرالدین، محمد،مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی علمی خدمات، لاھور،، ص: ۲۴۱، جامعة بنجاب بدون تاریخ الطبعة
۲۴۔ القادری ،محمد حسین ،حدیث النفس،لاھور، المجمع العربی الباکستانی،۱۹۹۵ء، ص :۴۳۴
۲۵۔ الھاشمی، سید نور الحسن، رتبہ: کلیات ولی،لکنئو،یوسفی بریس فرنکی محل، ص :۲۶۲
۲۶۔ مولود شریفشھیدی،دیوان ،لکنئو،مطبوعة نولکشور،۱۸۷۶ء، ص: ۴۷
۲۷۔ ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن ابی بکر شمس الدین القرطبی:الجامع لأحکام القرآن ،تحقیق :ھشام سمیر بخاری،الریاض،دار عالم الکتب،المملکة العربیة السعودیة،ج:۲،ط:۱۴۲۳ھ۲۰۰۳ء،ص:۶۰

۲۸۔ امیر مینائی خاتم النبیین ،لکنئو،نولکشور پریس،۱۹۱۲ء،ص:۱۵۶
۲۹۔ ریاض مجید: اردو میں نعت گوئی،لاهور،اقبال اکادمی،باکستان،ص:۲۶۵
۳۰۔ البریلوی، خاں،احمد رضا:حدائق بخشش،کراتشی مدینه ببلشنك کمپنی، ص :۸۹
۳۱۔ ظهوری، محمد علی: کلیات ظهوری ،لاهور،خزینة علم وادب،ص :۲۰
۳۲۔ حفیظ تائب ،صلواعلیه وآله ،لاهور،سیرت مشن ،۱۹۷۸ء، ص :۱۳۶
۳۳۔ البریلوی ،حسن رضا خاں ،ذوق نعت ،لاهور،شبیر برادرز ،اردو بازار، ص: ۲٦٤،۱۲٦
۳٤۔ دانش، احسان ابر نیساں،لاهور،مکتبة دانش پبلیشرز، ص :۱۳۰
۳۵۔ وارثی، مظفر:لاهور،باب حرم،لاهور،ماورا ببلشرز بدون تاریخ الطبعة،ص:۱۵۶
۳٦۔ سهیل اقبال، ارمغان حرم، لکنئو،ص: ۸۹
۳۷۔ القاسمی، احمد ندیم:جمال،لاهور ،تریك ایند تائی پرنتر ز ،ط:۱، ص:٦٤،۱۹۹۲ء
۳۸۔ نیازی ،عبدالستار،کلیات نیازی ،لاهور،نوریه رضویه گنج بخش رود،۲۰۰٤ ع،ص: ۱۱۲ ۔المصدر السابق، ص :۷۲
۳۹۔ النقوی، امین علی، السید، عشق محمد، ،فیصل آباد،الرفیق افضالی پرنتنك پریس، ۱۹۸۸ئص :۱٦۵
٤۰۔ قاسم ،محمد ،سید ،باکستان کے نعت گو شعراء ،کراتشی،هارون اکیدمی، اورنکی جهاں حمد ببلی کیشنز، ص: ۱۲۰
٤۱۔ المصدر السابق، ص: ۱۲۵ ٤۲۔ المصدر السابق، ص :٦٤