eISSN: 2710-3463
pISSN: 222-1659
www.nmt.org.pk
Declaration No: 7334

سہ ماہی سماجی و دینی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:12 شمارہ:1 مسلسل شمارہ:51 جنوری تا مارچ 2021ء

- ★ صوفیاء کی شطحات: مطالعاتی جائزہ
- ★ اہلِ تشیع کے عمدہ لسانیاتی اصولِ تفسیر
- ★ معاشرتی ارتقائی سفر میں تعلیم اور خواتین کا کردار
- ★ عاشورا نویسی کے جدید رجحانات اور اس کے عوامل
- ★ فیض احمد فیض اور مہدی جواہری کی مشترکہ شعری جہات
- ★ انسان کی اخلاقی تربیت میں معرفت اور رجحان کا تعامل
- ★ وادی السلام کا وجود اور مصداق تاریخ و روایات کے تناظر میں
- ★ الحكم والأمثال للإ مام علی - عليه السلام - و أثرها فى الحياة الإنسانية
- ★ The Effect of Wisdom on the Academic Performance of College Students

نور الہدیٰ ٹرسٹ (ر) اسلام آباد

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/noor-e--marfat.html

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/?page_id=37857

https://www.archive.org/details/@noor-e-marfat

https://www.tehqeeqat.org/urdu/journalDetails/132

https://www.ebsco.com/

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Applied for Indexation

https://www.brill.com

https://www.noormag.ir

https://www.almanhal.com

https://www.scienceopen.com

https://www.aiou.academia.edu/NooreMarfat

https://www.scholar.google.com/

Websites

https://www .nmt.org.pk/

http://ojs.nmt.org.pk/

eISSN: 2710-3463
pISSN: 222-1659
www.nmt.org.pk
Declaration No: 7334

سہ ماہی سماجی و دینی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:12 شمارہ:1 مسلسل شمارہ:51

جنوری تا مارچ 2021ء بمطابق جمادی الثانی تا شعبان 1442ھ

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan.

مدیر: ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر

نور الہدیٰ ٹرسٹ (رجسٹرڈ)، اسلام آباد

E-mail: editor.nm@nmt.org.pk; noor.marfat@gmail.com

رجسٹریشن فیس پاکستان، انڈیا: 800روپے; مڈل ایسٹ: 70ڈالرز؛ یورپ، امریکہ، کنیڈا: 150 ڈالرز۔

مقالہ نگاروں کے لئے چند ضروری ہدایات

جیسا کہ مجلّہ نور معرفت کے نام سے واضح ہے، اس کا Scope سماجی، دینی علوم و موضوعات پر تحقیقی مقالات فراہم کرنا ہے۔ یہ مجلّہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر معاشرتی رواداری اور ادیان ومذاہب کے درمیان تعمیری مکالمے کی فضا کو فروغ دینے کے ساتھ ساتھ عدل وانصاف پر مبنی عالمی اسلامی معاشرے کے قیام کے لئے فکری بنیادیں فراہم کرتا اور ٹھوس منطقی اور عقلی دلائل کی روشنی میں اسلامی تصوّرِ کائنات کا دفاع، اس کی ترویج اور عصر حاضر کے انسان کے عقیدتی اور فکری مسائل کا حل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پیش کرتا ہے۔ اس کے علاوہ، یہ مجلّہ یونیورسٹیز اور دینی علمی مراکز کے اساتذہ اور طلاب کے درمیان تحقیقی ذوق پیدا کرتا اور ان کے ریسرچ ورک کو شائع کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلامی جمہوریہ پاکستان کی یکجہتی ، سالمیت، مذہبی رواداری اور باہمی محبت کے فروغ کو ہمیشہ پہلی ترجیح دی جاتی ہے۔ مجلّہ میں ایسے مقالات کی اشاعت ترجیح پر ہوتی ہے جو علمی، تحقیقی ہونے کے ساتھ عصر حاضر کے انسان کی عملی مشکلات کا راہ حل پیش کرتے ہوں۔

تفسیر وعلوم قرآن، حدیث ورجال، فقہ واصول، فلسفہ وکلام، سیرت وتاریخ، تقابل ادیان، تعلیم وتربیت، ادبیات، عمرانیات، سیاسیات، اقبالیات، تہذیب وتمدن اور قانون وغیرہ مجلّہ نور معرفت کے مستقل موضوعات ہیں۔ بطور کلی، تمام انسانی علوم پر اسلامی نکتہ نگاہ سے لکھے گئے مقالات کی مجلّہ ہٰذا میں اشاعت بلا مانع ہے۔ لہٰذا یہ مجلّہ علماء اور دانشور طبقہ کو دعوت دیتا ہے کہ وہ دینی، سماجی موضوعات پر اپنے قیمتی مقالات سے اس مجلّہ کے صفحات کو مزیّن فرمائیں۔ تاہم ضروری ہے کہ مقالات کی تدوین میں درج ذیل ہدایات کی مکمل پابندی کی جائے:

1. مقالہ غیر مطبوعہ اور ترجیحی بنیادوں پر کمپوز شدہ ہو۔ ترجیحی بنیادوں پر ایسے موضوع پر ہو جو ادارہ تجویز کرے۔
2. مقالہ کی ضخامت 5500 الفاظ سے کم اور 8500 الفاظ سے زائد نہ ہو۔ مقالہ کلیدی کلمات پر مشتمل ہو۔ نیز 120-140 الفاظ پر مشتمل اردو، انگریزی خلاصہ (Abstract) بھی بھیجا جائے۔ مقالہ کی تیاری میں اصلی مآخذ اختیار کریں۔
3. اگر مقالہ کی Plagiarism Report 18% سے زائد ہوئی تو قابل اشاعت نہ ہوگا۔
4. مجلّہ کا مقالہ نگار کی تمام آراء سے متفق ہونا ضروری نہیں۔ لہٰذا مجلّہ مقالات کی تہذیب کا حق رکھتا ہے۔
5. مقالات Peer Review کے بعد ماہرین کی منظوری سے شائع کیے جائیں گے۔
6. حوالہ جات Endnotes کی صورت میں (CMOS) Chicago Manual of Style Reference کے مطابق Latin اور اردو، دونوں Scripts میں لکھے جائیں۔ منابع (Sources) کا نام *Italicized* شکل میں لکھا جائے۔ کتاب سے حوالہ درج ذیل طریقہ پر تحریر فرمائیں:

Number. First name, Last name, *Title of Book* (City: Publisher, year), page[s] cited [or chapter number, if no page numbers], URL [incorporating DOI when possible]. For Example:

1. Peter W. Rose, *Class in Archaic Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 95.

1۔ المتقی الہندی، علاء الدین علی، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، ج 12 (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1424ھ)، 294۔

7. علمی تحقیقی مجلات سے حوالہ جات میں Endnote کے لئے درج ذیل طریقہ اپنائیں:

Number. First name, Last name, "Title of Article", *Journal* volume, no. issue (year): page[s] cited, URL [when online version is consulted].

مثال کے طور پر

1. Rex Buck Jr. and Wilson Wewa, "We Are Created from This Land", *Oregon Historical Quarterly* 115, no. 3 (2014): 303. https://doi-org.uml.idm.oclc.org/10.5403/oregonhistq.115.3.02

1۔ سید رمیز الحسن، موسوی، "عبقات الانوار فی امامۃ الائمۃ الاطہار"، سہ ماہی سماجی، دینی *تحقیقی مجلّہ نور معرفت*، جلد 7، شمارہ 4 (2017): 170۔

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/wp-content/uploads/2018/04/10-Abqat-ul-Anwar-fi-Imamat-il-Aemmatil-Athar", *Quarterly "Noor-e-Marefat* 7, no.4 (2017): 170.

8. اگر کسی کتاب کا مولف معلوم نہ ہو تو Endnote میں خود کتاب کا عنوان سب سے پہلے درج ہو گا۔ نیز اگر Endnote میں مطلوبہ بعض معلومات جیسے طباعت کا سال یا ناشر کا نام وغیرہ میسر نہ ہوں تو ان کی جگہ "ندارد" لکھا جائے۔ مثال کے طور پر: ناصر مکارم، شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج1، ترجمہ: سید صفدر حسین نجفی (لاہور، مصباح القرآن ٹرسٹ، سن ندارد)، 58۔

9. معروف شہروں کے نام کے ساتھ ملک یا صوبہ کا لکھنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن غیر مشہور شہروں کے نام کے ساتھ ملک، صوبہ کا نام لکھنا بہتر ہے۔ نیز صفحہ نمبر درج کرنے سے پہلے ص یا صص نہ لکھنا بہتر ہے۔ محض نمبر لکھنے پر اکتفاء کریں۔

10. کسی بھی منبع (Source) سے پہلی بار حوالہ میں منبع کی مکمل تفصیلات درج کریں۔ لیکن سابقہ منبع سے بلا فاصلہ حوالہ میں ایضا (Ibid) لکھیں اور اگر جلد یا صفحہ کی تبدیلی ہے تو درج کریں۔ مثال کے طور پر: ایضا، ج2، 109۔ لیکن اگر درمیان میں کسی دوسرے منبع کا حوالہ حائل ہوا ہے تو پچھلے منبع کے مصنف کا دوسرا نام، کتاب کا نام، جلد اور صفحہ نمبر درج کریں۔ مثال کے طور پر: شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج1، 121۔

11. کسی ایک مطلب کے بارے میں ایک سے زیادہ حوالہ جات دینے کی صورت میں ہو حوالے کو سابقہ حوالے سے (؛) کے ذریعے جدا کریں۔ مثال کے طور پر:

1۔ خورشید احمد، *سوشلزم یا اسلام* (دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی، 1982ء)، 61؛ حقی، شان الحق *فرہنگ تلفظ* (اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، 2008)، 51۔

12. کتب کی **Bibliography** کے لئے درج ذیل طریقہ اپنائیں:

Last name, First name. *Title of Book*, City: Publisher; year. URL [incorporating DOI when possible]. For example:

Rose, Peter W. *Class in Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

مثال کے طور پر: الزبیدی، سید مرتضی، *تاج العروس*، بیروت: دار الفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع، 1994ء۔

13. علمی تحقیقی مجلات کی **Bibliography** کے لئے درج ذیل طریقہ اپنائیں:

Last name, First name. "Title of Article", *Journal* Volume, No. Issue (year): Page Span. URL [when online version is consulted]. For example:

Buck, Rex, Jr. "We Are Created from This Land",*Oregon Historical Quarterly* 115, no. 3 (2014): 298-323.

مثال کے طور پر: موسوی، سید رمیز الحسن، "عبقات الانوار فی امامۃ الائمۃ الاطہار" سہ ماہی سماجی، دینی *تحقیقی مجلّہ نور معرفت*، جلد 7، شمارہ 4 (2017): 165-184۔

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/?cat=5128

ضروری نوٹ: مزید معلومات کے لئے آن لائن Chicago Manual of Style Reference ملاحظہ فرمائیں۔

مجلس نظامت

مدیر اعلیٰ	سید حسنین عباس گردیزی	ناشر و چیئرمین نور الہدیٰ ٹرسٹ، اسلام آباد۔
مدیر	ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر	جنرل سیکریٹری نور الہدیٰ ٹرسٹ، اسلام آباد۔
سرپرست	سید امتیاز علی رضوی	پرنسپل دی ایمز سکول اینڈ کالج، اسلام آباد۔
معاون مدیر	ڈاکٹر ندیم عباس بلوچ	وزٹنگ لیکچرار، نمل، اسلام آباد۔
معاون تحقیقی امور	سید رمیز الحسن موسوی	ڈائریکٹر نور الہدیٰ مرکز تحقیقات، اسلام آباد۔
معاون روابط	منتظر مہدی	اسسٹنٹ پروفیسر، نمل، اسلام آباد۔

مجلس ادارت

ڈاکٹر سید نثار حسین ہمدانی
سابق ڈین اے۔ جے۔ کے یونیورسٹی، آزاد کشمیر۔

ڈاکٹر حافظ محمد سجاد
چیئرمین شعبہ بین المذاہب مطالعات، AIOU، اسلام آباد۔

ڈاکٹر عبدالباسط مجاہد
شعبہ تاریخ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ڈاکٹر ساجد علی سبحانی
ڈائریکٹر تعلیمی امور جامعہ الرضا، اسلام آباد۔

ڈاکٹر محمد ندیم
شعبہ تعلیم، گورنمنٹ ایس. ای. کالج، بہاولپور۔

ڈاکٹر عائشہ رفیق
شعبہ علوم اسلامیہ، گفٹ یونیورسٹی، گوجرانوالہ۔

ڈاکٹر علی رضا طاہر
شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور۔

ڈاکٹر کرم حسین ودھو
ممبر ریجنل ڈائریکٹوریٹ آف کالجز، لاڑکانہ۔

ڈاکٹر روشن علی
اسٹنٹ پروفیسر اسلام آباد ماڈل کالج فار بوائز، اسلام آباد۔

ڈاکٹر ذوالفقار علی
پی. ایچ. ڈی. تاریخ اسلام (از تہران یونیورسٹی)، جھنگ۔

قومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر ہمایوں عباس
شعبہ عربی وعلوم اسلامی، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد۔

ڈاکٹر عافیہ مہدی
نمل یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ڈاکٹر سید قندیل عباس
قائداعظم یونیورسٹی، اسلام آباد۔

ثاقب اکبر
چیئرمین البصیرہ ٹرسٹ، اسلام آباد۔

ڈاکٹر محمد ریاض
بلتستان یونیورسٹی، اسکردو۔

ڈاکٹر محمد شاکر
اسلامیہ یونیورسٹی، بہاولپور۔

ڈاکٹر رازق حسین
محقق، نورالہدیٰ مرکز تحقیقات، اسلام آباد۔

بین الاقومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر درمش بلگور (شعبہ اردو زبان وادب، استنبول یونیورسٹی، ترکی)

ڈاکٹر علی بیات (شعبہ اردو زبان وادب، تہران یونیورسٹی، ایران)

ڈاکٹر عبیداللہ خان (انگلش لینگویج سنٹر، طائف یونیورسٹی، سعودی عرب)

ڈاکٹر محمد رضا فخر روحانی (انگلش ڈیپارٹمنٹ، قم یونیورسٹی، قم، ایران)

ڈاکٹر غلام رضا جوادی (دانشگاہِ خاتم النبیینﷺ، کابل، افغانستان)

ڈاکٹر عابد حسین حیدری (ایم۔جی۔ایم۔پی۔جی کالج، سمبھل، یو۔پی۔انڈیا)

ڈاکٹر غلام حسین میر (المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، ایران)

ڈاکٹر سید راشد عباس (اہل بیت یونیورسٹی، تہران، ایران)

معاون دفتری امور: طاہر عباس طاہری | کمپوزنگ و ڈیزائننگ: بابر عباس

فہرست

صفحہ	مقالہ نگار	موضوع	نمبر شمار
7	ڈاکٹر شیخ محمد حسنین نادر	اداریہ	۱
9	صدا حسین علوی	اہلِ تشیّع کے عمدہ لسانیاتی اصولِ تفسیر	۲
30	مقدر عباس	انسان کی اخلاقی تربیّت میں معرفت اور رجحان کا تعامل	۳
51	عبد الوہاب جان الازہری	صوفیاء کی شطحات : مطالعاتی جائزہ	۴
67	واجد علی	معاشرتی ارتقائی سفر میں تعلیم اور خواتین کا کردار	۵
83	ڈاکٹر سجاد علی رائیسی	وادی السلام کا وجود اور مصداق تاریخ و روایات کے تناظر میں	۶
97	سید وقار حیدر نقوی	فیض احمد فیض اور مہدی جواہری کی مشترکہ شعری جہات	۷
120	سید علمدار حسین نقوی	عاشورانویسی کے جدید رجحانات اور اس کے عوامل (۱۹۶۰ سے ۲۰۱۰ تک)	۸
150	ظفر اقبال جوئیہ	الحكم والأمثال للإمام علي-عليه السلام- وأثرها في الحياة الإنسانية	۹
170	ڈاکٹر علی حسین عارف	The Effect of Wisdom on the Academic Performance of College Students	۱۰

اداریہ

اس میں شک نہیں کہ قرآن کریم میں ہر خشک و تر کا تذکرہ موجود ہے۔ قرآنی ہدایت، ایک جاودانی ہدایت ہے اور قرآن کریم کی تفسیر درحقیقت، بدلتے زمان و مکان کے تقاضوں کے مطابق اس جاودانی ہدایت کی تطبیقات فراہم کرتی ہے۔ ایسے میں متنِ وحی کی اصالت کی پاسداری کے ہمراہ اس سے نئے مفاہیم اور نئی تطبیقات کا استخراج، مفسر کی مہارت مانگتا ہے۔ ظاہر ہے اِس مہم میں ایک مفسر، تفسیرِ قرآن کے واضح اصول و ضوابط وضع کیے بغیر قدم آگے نہیں بڑھا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مفسرین نے ہمیشہ تفسیرِ قرآن کے ایسے اصول وضع کیے ہیں جن کی روشنی میں وہ قرآن کریم کی تفسیر پیش کرتے ہیں۔ دیگر اسلامی مسالک کی طرح اہلِ تشیّع کے ہاں بھی قرآن کریم کی تفسیر کے باضابطہ اصول موجود ہیں۔ مجلّہ نور معرفت کے 51ویں شمارے کا پہلا مقالہ "اہل تشیّع کے عمدہ لسانیاتی اصولِ تفسیر" کے عنوان سے انہی اصولوں کا بیانگر ہے۔ یہ مقالہ درحقیقت قرآن فہمی کی Methodology میں تکامل اور پیش رفت کا موجب ہے جس کا مطالعہ ایک عام قاری کی بہتر قرآن فہمی کا پیش خیمہ بھی ہے۔

" انسان کی اخلاقی تربیّت میں معرفت اور رجحان کا تعامل "کے عنوان سے اس شمارے کا دوسرا مقالہ اخلاقی تربیت کے ایک انتہائی فنّی موضوع سے مربوط ہے۔ یہ مقالہ اس بحث کا حامل ہے کہ آیا انسان کی اخلاقی تربیت میں اس کے Cognitive Dimension پر توجہ کافی ہے یا اس کے ہمراہ انسانی تمایلات کو ایک خاص سمت و سُو پر لگانا بھی ضروری ہے؟ نیز یہ کہ انسان میں حُسن و قبح کی تشخیص رجحان ساز ہے یا یہ انسان کے فطری و غیر فطری رجحانات ہیں جو اس کے سامنے ایک ہی کام کو کبھی اچھا تو کبھی بُرا بنا کر پیش کرتے ہیں؟ یقیناً اس سوال کا جواب یہ طے کرے گا کہ انسان کی اخلاقی تربیت میں کس امر پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

اس شمارے کا تیسرا مقالہ عالم اسلام کے اندر پروان چڑھنے والی صوفیانہ روش کے بہتر فہم کی غرض سے لکھا گیا ہے۔ "صوفیاء کی شطحات: مطالعاتی جائزہ" کے عنوان کے تحت، اس مقالہ میں شطحات کے صدور کے پسِ منظر کا جائزہ لینے کے علاوہ، ان کی شرعی حیثیت کا تعین کیا گیا ہے۔ یہ مقالہ اپنے قاری کے لئے جہاں صوفیاء کی طرف منسوب بعض ناروا تہمتوں کا ازالہ کرتا ہے، وہاں ترسیم شریعت میں شحطات کے فاقدِ اعتبار ہونے کی بھی عکاسی کرتا ہے۔

" معاشرتی ارتقائی سفر میں تعلیم اور خواتین کا کردار " کے عنوان سے مزیّن، موجودہ شمارے کا چوتھا مقالہ جہاں انسانی سماج کے لئے ارتقائی سفر کو ناگزیر قرار دیتا ہے، وہاں یہ انسان کے ارتقائی سفر کے عوامل کو بھی اجاگر کرتا اور سماجی ارتقاء میں معاشرے کے مختلف طبقات کے کردار پر روشنی بھی ڈالتا ہے۔

"وادی السلام کا وجود اور مصداق "کے عنوان کے تحت اس شمارے کا پانچواں مقالہ دراصل، اسلامی تہذیب و تمدن کے ایک اہم ورثے سے پردہ کشائی کرتا ہے۔ بعض روایات کی روشنی میں "وادی السلام" کی حیثیت محض ایک قبرستان کی نہیں، بلکہ ایک برخی مقام کی ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ وادی السلام کے مفہوم اور مصداق کو اجاگر کیا جائے تاکہ اس کی اسلامی حیثیت اجاگر ہو۔ امید ہے اس مقالہ کی اشاعت بھی عالمِ اسلام کی عقیدتی میراث اور تہذیبی آثار کی بہتر سے بہتر شناخت کا موجب بنے گی۔

"فیض احمد فیضؔ اور مہدی جواہریؔ: مشترکہ شعری جہات" کے عنوان سے اس شمارے کا چھٹا مقالہ دو ایسے شہرہ آفاق شعراء کے افکار کا عکاس ہے جنہوں نے اپنے کلام میں انسانیّت کا مرثیہ لکھ کر انسان کو یہ پیغام دیا ہے کہ اگر ظالم کے خلاف اور مظلوم کے حق میں آواز بلند نہ کی جائے تو انسان، انسانیّت سے نکل کر اپنی نوع پر ایسے مظالم ڈھاتا ہے جو زمین و آسماں کا جور نہیں ڈھاتا۔ اس مقالے کی اشاعت نہ فقط اردو ادبیات، بلکہ انسانیات کے باب میں ایک اہم اضافہ ہے۔ موجودہ شمارے کا ساتواں مقالہ بھی ظالم سے نفرت اور مظلوم کی حمایت کے موضوع سے مربوط ہے۔ "عاشورا نویسی کے جدید رجحانات اور اس کے عوامل (1960 سے 2010 تک)" کے عنوان کے تحت اس مقالہ میں سید الشہداء حضرت امام حسین علیہ السلام کی عظیم قربانی کی تاریخ پر لکھے جانے والے جدید تاریخی آثار کا نہایت علمی اور تحقیقی انداز میں تعارف پیش کیا ہے۔

اس شمارے کا آٹھواں مقالہ "الحكم والأمثال للإمام علي- عليه السلام- وأثرها في الحياة الإنسانية" کے عنوان کے تحت حضرت امام علی علیہ السلام کے عظیم خطبات اور فرمودات سے جواہر پاروں کا ایسا انتخاب ہے جس کی تطبیقات انسانی زندگی کی جہت کے تعین میں انتہائی موثر ہیں۔ The Effect of Wisdom on the Academic Performance of College Students کے عنوان کے تحت اس شمارے کے آخری مقالے میں یہ دیکھا گیا ہے کہ آیا طلباء اور طالبات میں عقل و دانشمندی کے اعتبار سے کوئی فرق پایا جاتا ہے یا نہیں؟ نیز یہ کہ کالج کے طلباء و طالبات کی تعلیمی کارکردگی پر اُن کی عقلی استعداد آیا کوئی مثبت اثر مرتب کرتی ہے یا نہیں؟ ان سوالات کا جواب پانے کے لئے مقالہ نگار نے بارہویں جماعت کے 495 طلباء و طالبات سے معلومات اکٹھی کی ہیں اور اپنی تحقیق کا نتیجہ یہ پیش کیا ہے کہ عقل اور اس کی ذیلی اقسام کالج کے طلباء کی تعلیمی کارکردگی پر اثرانداز ہوتی ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ مجلّہ نور معرفت کے 51ویں شمارے کے یہ متنوّع مقالات ہمارے قارئین کے لئے علمی اور عملی زندگی میں انتہائی مفید ثابت ہوں گے۔ ان شاء اللہ!

* * * * *

اہلِ تشیّع کے عمدہ لسانیاتی اصولِ تفسیر

The Prominent Linguistic Principles of Quranic Exegesis for Shiites

Sada Hussain Alvi
PhD. Scholar, University of Haripur
E-mail: aghaalvi@gmail.com

Dr. Mohsin Raza
Assistant Professor USWA College, Islamabad.
E-mail: mhashmi114@gmail.com

Abstract

This study elaborates some prominent principles adopted by the Shia School of thought for the interpretation of the Holy Qūrān. The research brings to light the roots and the basics of these principles. One of these principles is the correct pronunciation of the Quranic text. Another is to consider background and timings of its revelation. Third principle is to find out exact meanings of the text. Arabic dictionaries must, therefore, be considered as one of the basic source of the interpretations. For accurate understanding of various Arabic terminologies used in the Holy Qūrān, the contemporary illustrations must be taken into considerations also. Moreover, the context of the verses may not be ignored while interpreting any part of the Holy Book. This article also highlights the commonalities between the Shia and Sunni principles adopted for the explanation of Holy Qūrān.

Keywords: Shia, Principles, Exegesis, Quran.

خلاصہ

اس تحقیق میں اہل تشیّع کے ہاں قرآن کریم کی تفسیر کے معمول چند عمدہ لسانیاتی اصولوں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ مقالہ اِن اصولوں کے اختیار کیے جانے کے پسِ منظر پر بھی روشنی ڈالتا ہے۔ ان اصولوں میں سے ایک اصول، قرآن کی درست قرائت بیان ہوا ہے۔ دوسرا اصول، وقت نزول کے معانی و مفاہیم کی پاسداری اور تیسرا اصول، قرآنی الفاظ کے معانی و مفاہیم کی تعیین میں لغت عرب کو محور قرار دینا شمار ہوا ہے۔ اس مقالہ میں قرائن و نظائر کی بحث اور ان کو سامنے رکھ کر قرآن کریم کی تفسیر کرنے کو اہلِ تشیّع کے ہاں معمول چوتھے عمدہ لسانیاتی اصولِ

تفسیر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے اہل تشیّع کے ہاں معمول ان اصولِ تفسیر اور اہل تسنن کے ہاں معمول اصولِ تفسیر کے درمیان مشترکات بیان کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔

کلیدی کلمات: شیعہ، تشیّع، اصول، تفسیر، قرآن کریم۔

موضوع کا تعارف

زمانۂ پیغمبر ﷺ میں آپ ﷺ کے وجود بابرکت کی بدولت مسلمانوں کے لئے قرآن مجید کے مفاہیم کو سمجھنا آسان تھا۔ پیغمبر اکرم ﷺ کی تمام تر زندگی کے دوران اور آپؐ کی رحلت کے بعد خصوصاً جب تک صحابۂ اوّلین موجود تھے ان کے لئے بھی کافی حد تک قرآن کریم کی حقیقت واضح اور روشن تھی اور وہ روشن دلیل اور واضح حجت کے ساتھ قرآن مجید پر عمل پیرا ہوتے رہے۔ لیکن آہستہ آہستہ زمانۂ وحی کے دور ہونے کے ساتھ ساتھ، نئے لوگوں کے دائرہ اسلام میں داخل ہونے کی وجہ سے، مختلف افکار و خیالات کے ان کی صفوں میں در آئے، مختلف اقسام کی بدعات، خرافات اور اسرائیلیات تفسیرِ قرآن میں سرایت کر گئیں۔ بعض گروہوں نے معاشی اور معاشرتی اور عصری ضروریات کے تحت قرآن مجید کے ترجمہ اور تفسیر میں تحریف کی اور ذاتی نظریات و خیالات کو قرآن مجید کی تفسیر میں مسلّط کرنے کی کی مذموم کوششیں کیں۔ یہ سب ایسے مصائب و آلام تھے کہ جو اسلام کے سر پر آ ٹپکے جس کے نتیجے میں حق و باطل مخلوط ہوتے چلے گئے تو انبیاءؑ کے حقیقی وارثین یعنی علمائے کرام کو اس سلسلے میں سعی اور جد و جہد شروع کرنی پڑی۔

اس سلسلہ میں فنِّ تفسیر کے علماء نے قرآن مجید کی تفسیر کے ذمہ کو اپنے دوش پر لیا اور اس فنّ کے لئے باقاعدہ اصول و قواعد وضع کئے۔ اگرچہ ابتدائے اسلام میں قرآنی آیات کی تفسیر انتہائی محدود پیمانے پر کی جاتی تھی اور غالباً مشکل الفاظ کے معانی اور شانِ نزول وغیرہ کے بیان سے بیشتر نہ تھی۔ لیکن جیسے جیسے زمانہ ترقی کرتا چلا گیا تو دیگر علوم کی طرح علمِ تفسیر بھی ایک باقاعدہ فنّ اور علم کی صورت اختیار کرتا چلا گیا۔ لہٰذا ضروری تھا کہ اس علم کے لئے کچھ ایسے قواعد و ضوابط اور اصول وضع کئے جائیں تاکہ ان اصول و قواعد کو قرآنی آیات سے اللہ تعالیٰ کی مراد کو کشف کرتے وقت ملحوظِ خاطر رکھا جائے، قرآنِ مجید کی آیات کی تفسیر کے لئے اصول و قواعد وضع کرنے کے سلسلے میں تمام مکاتیبِ فکر کی طرف سے علمِ تفسیر کے لئے مختلف اقسام کے اصول و قواعد تحریر کیے گئے اور یہی معاملہ اہلِ تشیّع کے ہاں بھی رہا ہے۔ زیرِ نظر تحقیق میں اہل تشیّع کے اصول تفسیر کے اہم خدّ و خال کا احاطہ کیا گیا ہے:

۱۔ صحیح قرائتِ قرآنی کی پہچان

اہلِ تشیّع کے اصولِ تفسیر میں سب سے پہلی بحث قرآن کریم کی صحیح قرائت کی پہچان ہے۔ کیونکہ قرائت کے بارے میں حضرت امام محمد باقر علیہ السلام فرماتے ہیں کہ: اِنَّ القُرآنَ وَاحِد نَزَلَ مِن عِندِ وَاحِد وَّ لٰکِنَّ الاِختِلاَفَ

يَجِيئُ مِن قِبَلِ الرُّوا ةِ [1] یعنی: "قرآن ایک ہے اور ایک خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے لیکن اس میں اختلاف راویوں کی طرف سے ہے۔" قرآن کریم کی تلاوت کی مختلف قرائتیں تاریخی کتب، علومِ قرآنی کی کتب اور کتبِ احادیث میں وارد ہوئی ہیں اور انسانی طبیعت کے تقاضے کے مطابق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان تمام قرائتوں میں سے ایسی قرائت کون سی ہے کہ جو خداوندِ عالم کی طرف سے نازل ہوئی ہے اور پیغمبر اکرم ﷺ نے لوگوں پر اس کو تلاوت کیا ہے؟ ایسی قرائت کی معرفت اور شناخت کیسے ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ "قرائت" کا لفظی مطلب پڑھنا ہے اور قرآن کریم کی قرائت سے مراد قرآن کریم کے کلمات کا صحیح تلفظ ہے اور صحیح قرائت سے مراد ایسی قرائت ہے کہ جو پیغمبر اکرم ﷺ پر نازل ہوئی ہے اور آنحضرت ﷺ نے لوگوں پر اس کو تلاوت کیا ہے۔ [2] کیونکہ پیغمبر اکرم ﷺ کا فرمان ہے کہ: اِنَّ اللهَ تَعَالَىٰ يُحِبُّ اَن يُقرَءَ القُرآنُ كَماَ اَنزَلَ [3]
یعنی: "اللہ تعالیٰ کو یہ پسند ہے کہ قرآن کی قرائت ویسے کی جائے جیسے وہ نازل ہوا ہے۔"

قرآن کریم کی صحیح قرائت کی پہچان اس لئے بھی ضروری ہے کہ حروف، کلمہ اور اس کی حرکات کا قرآنی آیات اور ان کے معانی میں بنیادی کردار ہے اور کلمات اپنی شکل حروف، اعراب اور حرکات کی بناء پر ہی بدلتے ہیں اور مختلف معانی دینے کے قابل ہوتے ہیں۔ اسی طرح تفسیر کہ جس کا کام قرآنی آیات اور خداوندِ عالم کی مراد کی وضاحت کرنا ہے، بھی سب سے پہلے حروف پھر کلمات کی شکل و صورت اور ان کی حرکات وغیرہ سے وابستہ ہے اور ان کی پہچان اور معرفت تب ہی ممکن ہے کہ جب مفسّر قرآن کریم کی صحیح قرائت کی پہچان کرلے گا۔ لہٰذا مفسّر کا سب سے پہلا اور ضروری کام قرآنی آیات کے فہم اور ادراک سے پہلے قرآن کریم کی صحیح قرائت کی پہچان اور معرفت کا حصول ہے۔ [4]

قرآن مجید کی صحیح قرائت تک رسائی

قرآن کریم کی صحیح قرائت تک رسائی مسلمانوں کی عملی سیرت، مشہور قرائت، ایک قرائت کے متواتر نقل، صدرِ اسلام میں مشہور قرائت اور دینی مسلّمات کے ساتھ مطابقت رکھنے کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

1۔ مسلمانوں کا سابقہ طریقہ کار: قرآن کریم ایک ایسی کتاب ہے کہ جو ہر زمانے میں مسلمانوں کے ہاں اہمیت کی حامل رہی ہے اور یوں کہا جا سکتا ہے کہ تاریخ میں ایسی قرائت کہ جس میں اختلاف نظر نہیں آیا وہ موجودہ قرائت ہے کہ جو مسلمانوں کے سابقہ طریقہ کار کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ اگر مسلمانوں کے سابقہ طریقہ کار والی قرائت موجودہ قرائت سے مختلف ہوتی تو تاریخ اس قرائت کو لکھتی۔ لہٰذا ایسی کسی اور قرائت کا تاریخ کی کتب میں ذکر نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کسی اور قرائت کا وجود ہی نہیں تھا اور اسی دلیل کی بنیاد پر اکثر قرآنی

آیات پر اس بات کا اتفاق ہے کہ موجودہ قرائت ہی پیغمبر اکرم ﷺ کی قرائت ہے اور قرآنی آیات کی تفسیر اسی موجودہ قرائت کی بنیاد پر کی جانی چاہیئے۔[5]

2۔ ایک قرائت کا مشہور ہونا: صحیح قرآنی قرائت کی پہچان کا دوسرا طریقہ ایک قرآنی قرائت کا مشہور ہونا اور دوسری قرائتوں کا شاذ ہونا ہے۔ وہ آیات کہ جن کی قرائت میں اختلاف ہوا ہے اور ان قرائتوں میں سے ایک قرائت مشہور اور باقی قرائتیں شاذ ہیں تو ایسی صورت میں مشہور قرائت ہی صحیح قرائت شمار ہو گی اور مفسّر اسی صحیح قرائت کے پیشِ نظر ہی قرآنی آیات کی تفسیر کرے گا۔ کیونکہ مسلمانوں کی نظر میں قرآن کریم اور پیغمبر اکرم ﷺ کی قرائت اہمیت رکھتی ہے اور یہ بات بھی ممکن نہیں کہ پیغمبر اکرم ﷺ کی قرائت کو مسلمانوں نے چھوڑ دیا ہو اور اس کی جگہ ایک اور قرائت نے لے لی ہو۔[6] وہ آیات کہ جن کی قرائت میں اختلاف پایا جاتا ہے ان میں سے ایک آیت "فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوْا مِنْه خَلَصُوْا نَجِيًّا" (80:12) ہے۔ اس آیہ کریمہ کو محمد بن حسن نحوی نے یوں نقل کیا ہے کہ "فَلَمَّا اسْتَيْئَسُوْا مِنْه خَلَصُوْا نَجِباً"[7] اور آیہ کریمہ "اِذْ تَلَقَّوْنَه بِاَلْسِنَتِكُمْ" (15:24) کی قرائت حضرت عائشہ، حضرت ابنِ عباس اور ابنِ یعمر نے "تَلِقَوْنَہٗ" کی ہے اور ابنِ السمیقع سے "تُلقُوْنَہٗ" کی قرائت نقل کی گئی ہے[8] لیکن یہ تمام قرائتیں شاذ ہونے کی وجہ سے شمار میں نہیں آتی ہیں اور صحیح تفسیر اسی رائج قرائت کی بنیاد پر ہو گی۔

3۔ ایک قرائت کا متواتر نقل ہونا: قرآن کریم کی صحیح قرائت تک رسائی کا ایک اور راستہ ایک قرائت کا متواتر نقل ہونا ہے۔ اس بنیاد پر اگر ایک آیت کی چند قرائتیں وارد ہوئی ہوں اور ان تمام قرائتوں میں سے ایک زیادہ نقل ہوئی ہو اور ایسے لوگوں سے نقل شدہ ہو کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو تو ایسی قرائت کو متواتر کہتے ہیں اور یہی صحیح قرائت ہے۔[9]

4۔ صدرِ اسلام کی مشہور قرائت: قرآن کریم کی صحیح قرائت تک رسائی کا ایک اور راستہ یہ بھی ہے کہ ہم صدرِ اسلام کی مشہور قرائت کو دیکھیں اور ایسی آیات کہ جن کی زیادہ قرائتیں وارد ہوئی ہیں لیکن ان میں سے ایک قرائت صدرِ اسلام میں شہرت رکھتی تھی اور دیگر وارد شدہ قرائتیں صدرِ اسلام کے بعد کے ادوار میں وارد ہوئی ہیں تو ایسی صورت میں صدرِ اسلام کی قرائت ہی صحیح قرائت شمار ہو گی اور تفسیر اسی صحیح قرائت کے پیشِ نظر ہی کرنی ہو گی کیونکہ پیغمبر اکرم ﷺ کی قرائت وہی پہلی صدی والی قرائت ہے اور اس قرائت کا شاذ ہونا اور بعد میں آنے والی دوسری قرائتوں کا مشہور ہو جانا معقول نہیں ہے۔ لیکن پیغمبر اکرم ﷺ کی قرائت کے علاوہ دیگر قرائتوں کا صدرِ اسلام اور پہلی صدی ہجری میں مشہور ہونا معتبر نہیں ہے۔ اسی بنیاد پر ایک قرائت کا مشہور ہونا صدرِ اسلام میں یہی اس قرائت کے صحیح اور معیاری ہونے کا معیار ہے۔[10]

5۔دینی اور ادبی مسلّمات کے ساتھ مطابقت رکھنا: قرآن کریم کی صحیح قرائت تک رسائی کا ایک اور ذریعہ یہ بھی ہے کہ وہ قرائت صحیح شمار ہو گی کہ جو دینی اور ادبی مسلّمات کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو گی۔ کیونکہ جب چند قرائتیں مشہور ہوں گی تو ان میں سے کوئی ایک قرائت ایسی ہو گی کہ جو عربی ادب کے ساتھ اور حتمی روایات میں منقول قرائت کے ساتھ شباہت رکھتی ہو گی اور ان کے معیار پر پورا اترتی ہو گی اور اکثر قرائتیں ایسی ہوں گی کہ جو عربی ادب کے مطابق نہیں ہوں گی یا دوسری ظاہری آیات کی مخالف ہوں گی یا ان میں سے اسی طرح کوئی اور نقص پایا جائے گا کہ جو قابلِ قبول نہیں ہو گا۔ لہٰذا ایسی قرائت معتبر اور صحیح نہیں ہو گی۔[11] اور چونکہ قرآن کریم فصاحت و بلاغت کے آخری درجات پر فائز ہے اور اگر اس کو ایسی قرائت سے تلاوت کیا جائے گا کہ جو عربی ادب کے قواعد کے مخالف ہو گی تو اس کلام کی فصاحت و بلاغت ختم ہو جائے گی اور کوئی دوسری قرائت خواہ وہ کتنی ہی مشہور کیوں نہ ہو بلاشبہ وہ حقیقی اور صحیح قرائت شمار نہیں ہو گی اور قرآن کریم کی کوئی بھی آیت کسی بھی صورت میں انسانی عقل کے خلاف یا احادیث و روایت کے برخلاف ہو وہ قرائت صحیح شمار نہیں ہو گی۔[12]

سات قرائتوں کے تواتر سے مراد

سات قرائتوں سے مراد وہ سات مشہور قرائتیں ہیں جو عبداللہ ابن عامر دمشقی، ابنِ کثیر مکی، عاصم کوفی، حمزہ کوفی، نافع مدنی، کسائی کوفی اور ابو عمرو بصری سے منقول ہیں۔[13] بعض مفسّرین، مجتہدین اور علومِ قرآنی کے ماہرین نے ان ساتوں قرائتوں کے متواتر ہونے کا دعوی کیا ہے۔[14] قرائتوں کے متواتر ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ قرائتیں اہلِ سنّت اور شیعہ علماء کے نزدیک ثابت ہیں۔[15] اسی دلیل کی بدولت اختلافِ قرائت میں ان تمام قرائتوں میں سے کسی ایک قرائت کو مدّ نظر رکھتے ہوئے قرآنِ کریم کی تفسیر کی جا سکتی ہے کیونکہ ان قرائتوں کا متواتر ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تمام قرائتیں پیغمبر اکرم ﷺ سے صادر ہوئی ہیں اور قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے سات قرائتوں پر نازل ہوا ہے۔ بعض علماء اس کی دلیل میں یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ: نُزِلَ القُرآنُ عَلیٰ سَبعَۃِ اَحرُفٍ[16] ترجمہ: "قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے۔" اس روایت میں سات حروف سے مراد یہی سات قرائتیں ہیں جو کہ متواتر ہیں۔

موجودہ متواتر قرائت

موجودہ قرائت جو تواتر سے عاصم نے حفص سے اور انہوں نے حضرت علیؑ سے نقل کی ہے اس قرائت کے پیغمبر اکرم ﷺ سے منقول ہونے کی دلیل کے طور پر بعض مفسّرین کا کہنا ہے کہ قرآن مجید کے موجودہ حروف اور اعراب متواتر ہیں اور قرآن کریم کی قرائتیں یا قرآن کریم کی تفسیر صرف اسی بنیاد پر جائز ہے۔[17] اور اس نظریہ کی

دلیل میں فرماتے ہیں کہ قرآن کریم آخری آسمانی کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئی ہے۔ اسلام کے آغاز سے آج تک یہ مسلمانوں کے لئے قابلِ اطمینان ویقین رہی ہے۔ پیغمبر اکرم ﷺ نے اس کی قرائت، حفظ اور جمع کرنے کی تلقین بھی کی ہے اور مسلمان اس کتاب کو اپنے دین کی بنیاد جانتے ہیں۔ اور اس کتاب کی تلاوت کو اپنے روز مرہ کے معمولات کا حصہ جانتے ہیں اور اس کی آیات تاریخِ اسلام میں ہاتھوں ہاتھ اور نسل در نسل منتقل ہوئی ہیں یہی وجہ ہے کہ بے شمار قاریوں اور حفّاظ نے صدرِ اسلام سے آج تک اس کتاب کی تلاوت اور حفظ کے ذریعہ سے حفاظت فرمائی ہے۔ لہٰذا ہم اس نتیجے پہ پہنچتے ہیں کہ موجودہ قرآن کے الفاظ اور قرائت وہی ہے کہ جو پیغمبر اکرم ﷺ کے زمانہ میں تھی اور اس میں کسی بھی لحاظ سے کسی قسم کی کمی بیشی نہیں ہوئی ہے۔[18] پس قرائتوں کے اختلاف کے موارد میں صحیح قرائت وہی شمار ہو گی کہ جو موجودہ قرآن میں اعراب اور حروف کے ساتھ موجود ہے اور قرائت و تفسیر اسی موجودہ قرآن کی جائز ہے اور دیگر قرائتوں کے مطابق نہ قرآن کریم کی تلاوت کی جاسکتی ہے اور نہ ہی اس کی تفسیر جائز ہے۔[19] مندرجہ بالا دلیل کی روشنی میں موجودہ قرائت کے نبوی ﷺ قرائت ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ قرائتیں کہ جن کا تاریخ نے نقل کیا ہے وہ بھی مسلمانوں کے درمیان مشہور ہیں بلکہ ان میں سے بعض کا تواتر بھی ثابت ہے۔[20]

۲۔ عصرِ نزول کے معانی و مفاہیم کی پاسداری

اہل تشیّع کے اصولِ تفسیر میں سے دوسری اصل یہ ہے کہ مفسّر کو اس بات کا علم بھی ہونا چاہئے کہ قرآن کریم کے نزول کے وقت کلمات کے معانی کیا تھے۔ ہر زبان میں کلام، کلمات سے مل کر بنتا ہے اور ہر کلمہ کا اپنا ایک خاص معنیٰ اور مفہوم ہوتا ہے اگر کسی بھی کلام کو صحیح معنوں میں سمجھنا ہو تو اس کلام میں موجود کلمات کے معانی اور مفاہیم کا جاننا ضروری اور لازمی ہے۔ لہٰذا مفسّر کو چاہئے کہ وہ قرآنی مفردات کے مفاہیم اور قرآنی حروف کے معانی سے آگاہ ہو اور انتہائی توجہ کے ساتھ ہر قرآنی لفظ کے مفہوم کی مدد سے قرآنی آیات کی تفسیر کرے۔[21] قرآنِ کریم کے الفاظ کی صحیح تفسیر کے لئے مندرجہ ذیل امور قابلِ توجہ ہیں:

ا۔ قرآنی الفاظ کے معانی میں زمانہ نزول کے معانی کی طرف توجہ: قرآن کریم کے جن الفاظ یا کلمات کی تفسیر کرنا مطلوب ہو ان کے بارے میں یہ دیکھا جائے کہ یہ زمانہ نزول میں کن معانی میں استعمال ہوئے ہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ الفاظ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک معنیٰ سے دوسرے معنیٰ میں تبدیل ہو گئے ہوں۔ یا ایک ہی وقت میں ایک علاقے میں ایک لفظ کا کوئی خاص معنیٰ ہو اور اسی وقت اسی لفظ کے ایک اور علاقے میں کوئی اور معانی پائے جاتے ہوں۔ مفسّر کو چاہیے کہ وہ قرآنی الفاظ کو سمجھنے کے لئے مختلف طریقوں اور راستوں کی مدد سے زمانہ نزول کے معانی و مفاہیم کو دیکھے اور قرآن کریم کی تفسیر اسی کی بنیاد پر کرے کیونکہ قرآن کریم کی تمام تر

گفتگو زمانہ نزول کے لوگوں کے اذہان کے مطابق اور ان کے زمانے میں رائج معانی کے عین مطابق تھی۔ لہٰذا مفسّر کو قرآنی آیات کی تفسیر میں زمانہ نزول کے علاوہ کسی اور زمانے کے معانی اور مفاہیم کی طرف متوجہ ہو کر تفسیر نہیں کرنی چاہئے۔[22] مثال کے طور پر آیہ مجیدہ: اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ کِفَاتًا (25:77) میں موجود کلمہ " کِفَاتًا" سے بعض مفسّرین نے "پرواز کرنے والی" مراد لیا ہے اور اس آیہ مجیدہ سے "زمین کی حرکت" مراد لی ہے۔[23] لیکن اس معنیٰ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زمین کی حرکت والا معنیٰ نئے معانی میں سے ہے جو کہ زمانہ نزول میں متصوّر نہیں تھا۔ لہٰذا اس آیہ مجیدہ کی تفسیر زمین کی حرکت والے معنیٰ سے درست شمار نہیں ہو گی۔[24] اس کے بر عکس، بعض شیعہ مفکرین نے یہ نظریہ بھی پیش کیا ہے کہ ہر زمانے میں قرآنی آیات کے معانی اور تفسیر کرتے وقت اس زمانے میں رائج معانی اور اصطلاحات کے مطابق تفسیر کی جائے۔[25] شاید ان مفکرین کے پیش نظر یہ مطلب ہے کہ ضروری نہیں کہ قرآن کریم کی سب آیات اور الفاظ عرب جاہلی کے ہاں متصور الفاظ کے معانی میں نازل ہوں۔ بلکہ قرآن کریم نے عربوں کے ہاں مستعمل الفاظ میں نئے معانی ڈالے ہوں۔ بہر صورت، اہل تشیّع کے ہاں مشہور اصول یہی ہے کہ قرآنی الفاظ کے معانی کی تعیین و تفسیر میں زمانہ نزول میں مستعمل معانی ہی مراد لیے جائیں۔ کیونکہ بعض اوقات بعض الفاظ زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ پرانے معانی کو چھوڑ کر نئے معانی اپنا لیتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لفظ کا ایک ہی معنیٰ ہو اور سارا زمانہ اس لفظ کا ایک ہی معنیٰ رہے۔[26]

۲۔ مجازی معانی پر کفایت نہ کرنا: قرآن کریم کے تفسیری امور میں سے ایک امر یہ بھی ہے کہ ہر لفظ کا معنیٰ معتبر منابع سے لیا جائے۔[27] اور اسی کی بدولت قرآن کی تفسیر کی جائے کیونکہ ممکن ہے کہ الفاظ کے مجازی معانی قرآن کریم کے نزول کے بعد ظاہر ہوئے ہوں اور قرآن کے نزول کے وقت ان کلمات کے معانی کچھ اور ہوں۔[28]

۳۔ قرآنی الفاظ کے تمام معانی کو مدّ نظر رکھنا: قرآن کریم عربی زبان میں نازل ہوا ہے اور دیگر زبانوں کی طرح عربی زبان میں بھی بہت سے الفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ جو متعدد معانی رکھتے ہیں۔ ایسی صورتحال میں متکلّم کے پیشِ نظر معنیٰ کو سمجھنے کے لئے قرائن سے مدد لی جاتی ہے۔ لیکن متکلّم کے بیان کردہ تمام صحیح معنیٰ تک رسائی کے لئے کلمات کے تمام معانی کا جاننا ضروری ہے تاکہ ان تمام معانی اور قرائن کی مدد سے متکلّم کے پیشِ نظر معنیٰ تک پہنچا جا سکے۔ اور اگر مفسّر الفاظ کے تمام معانی سے آگاہ نہیں ہو گا یا وہ تمام معانی کو مدّ نظر نہیں رکھے گا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مراد سے صحیح معنوں میں پردہ نہیں اٹھا سکے گا۔[29] الفاظ کے معانی کے سلسلہ میں درج ذیل امور کا خیال رکھنا ضروری ہے:

1) قرآنی الفاظ کے حقیقی اور مجازی معانی میں فرق

قرآنی الفاظ کو سمجھنے کے لئے ایک اور ضروری نکتہ یہ بھی ہے کہ الفاظ کے معانی میں سے حقیقی اور مجازی معانی میں فرق کیا جائے۔ حقیقی اور مجازی معانی میں فرق کے لئے ہم قرینے کے محتاج ہوتے ہیں اور ایک ایسا لفظ کہ جس کا ایک ہی معنیٰ ہے وہ قرینے کا محتاج نہیں ہوگا۔ پس قرآن کریم میں جہاں کہیں بھی ایسا لفظ استعمال ہوا ہو کہ جس کا ایک ہی معنیٰ ہو تو اسی معنیٰ کے اعتبار سے قرآن کی تفسیر کی جائے گی۔ لیکن اگر ایک لفظ کے متعدد معانی ہوں تو اللہ تعالیٰ کے پیشِ نظر حقیقی معنیٰ تک رسائی کے لئے مفسّر قرینے کا محتاج ہوتا ہے اور قرینے تک رسائی کے بعد ہی مفسّر قرآن کریم کی صحیح تفسیر کرنے کے قابل ہوگا۔ لہٰذا ایک مفسّر کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآنی کلمات کے متعدد معانی سے آگاہی رکھتا ہو، حقیقی اور مجازی معانی کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور قرائن سے بھی بخوبی واقف ہو۔[30]

2) قرآنی حقائق سے آگاہی

کبھی متکلمین کسی لفظ یا چند الفاظ کو ایک خاص معنیٰ یا ایک خاص مورد میں اتنا زیادہ استعمال کرتے ہیں کہ پھر ان الفاظ کو انہی معانی یا موارد کے ساتھ خاص کر دیا جاتا ہے۔ اور اگر انہی الفاظ سے کوئی دوسرا معنیٰ سمجھانا ہو تو متکلم کو قرینہ استعمال کرنا پڑتا ہے تو ایسی صورت میں ان الفاظ کا ایسے معانی میں استعمال کرنا حقیقت ہوتا۔ اور اس اصطلاح کو علمِ اصول میں "حقیقتِ شرعیہ" یا" حقیقتِ متشرعہ "کہا جاتا ہے۔[31] قرآن کریم میں ممکن ہے کہ بعض الفاظ ایک معنیٰ میں کثرتِ استعمال کی وجہ سے قرآنی حقیقت بن گئے ہوں۔[32] قرآنی حقائق کے پیشِ نظر مفسّر کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآنی الفاظ میں غور و فکر کرے کہ کیا آیہ میں استعمال ہونے والے الفاظ قرآنی حقائق میں سے ہیں یا نہیں؟ اور اگر وہ الفاظ قرآنی حقیقت رکھتے ہوں اور کوئی قرینہ بھی موجود نہ ہو تو ان الفاظ کی تفسیر کرتے وقت قرآنی حقائق کے مطابق تفسیر کرے۔[33]

3) ایک لفظ سے متعدد معانی مراد لینا

عربی جاننے والے اس بات سے بخوبی آگاہ ہیں کہ قرآنی الفاظ کے متعدد معانی ہوتے ہیں اور ان معانی کے تعین پر اکثر کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ لہٰذا اکثر مفسّرین ایسے موارد میں ایک لفظ کو اس کے تمام معانی پر حمل کرتے ہیں اور ان تمام معانی کو اللہ تعالیٰ کی مراد تسلیم کرتے ہیں۔[34] جہاں کہیں بھی مشترکِ معنوی لفظ کے متعدد معانی ہوں اور ان معانی کی تعیین پر کوئی قرینہ بھی موجود نہ ہو تو لفظ اپنے اندر پوشیدہ تمام معانی کو ظاہر کرتا ہے۔ لیکن اگر مشترکِ لفظی میں معانی متعدد ہوں تو ان کو تمام معانی پر حمل کرنا قرینے کا محتاج ہوتا ہے اور خلافِ ظاہر ہوتا

ہے۔ اور اگر قرینہ موجود نہ ہو تو لفظ کو تمام معانی پر حمل نہیں کیا جاسکتا اور ان تمام معانی کو خداوندِ عالم کی مراد نہیں کہا جاسکتا۔[35]

4) قرآن کریم کی زبان

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ قرآن کریم عربی زبان میں نازل ہوا ہے جو کہ فصیح ترین زبان ہے اور قرآن کریم کی فصاحت و بلاغت پر بہت سی آیات دلالت کرتی ہیں چنانچہ قرآن کریم کی پانچ آیات میں قرآن کریم کی صفت عربی ہونا ذکر کی گئی ہے۔(2:12)،(3:41)،(3:43)،(12:46) اور دو آیات میں قرآنی زبان کو عربی مبین ذکر کیا گیا ہے (103:16)،(192:26) اور ایک آیہ میں قرآنِ کریم کے عربی ہونے کی صفت بیان کی گئی ہے۔ (28:39) یہ بات توجہ کے قابل ہے کہ عربوں میں دیگر اقوام کی طرح کئی قبیلے موجود تھے جو سب عربی بولتے تھے اور آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ الفاظ اور لہجے کا فرق بھی رکھتے تھے۔[36] لیکن ان تمام اقوام اور قبائل کی موجودگی میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم عرب کے کس قبیلے یا قوم کی زبان میں نازل ہوا تاکہ اسی قبیلے یا قوم کے مطابق قرآن کی تفسیر کی جاسکے۔

۳۔ لغتِ عرب بحیثیتِ مآخذِ تفسیر

اہل تشیّع کے اصولِ تفسیر میں سے ایک اور اہم بحث لغتِ عرب اور عربی زبان کا مآخذِ تفسیر میں سے ہونا ہے۔ اس بحث میں قرآنی کلمات کی اصل کی طرف توجہ کرنا اور قرآنی کلمات کے مفاہیم کو سمجھنا شامل ہے اور اس بحث میں ادبیاتِ عرب سے مراد علمِ صرف، نحو، معانی اور بیان ہوگا۔ عربی زبان میں دیگر تمام زبانوں کی طرح جس طرح کلمہ کے مادہ کو معنیٰ پر دلالت کرنے کے لئے بنایا جاتا ہے اسی طرح کلمہ کی ساخت، اس کی ترکیبی حالت اور ترکیب میں کلمات ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ کیونکہ ایک کلمہ جب فاعل ہوتا ہے تو ایک خاص معنیٰ رکھتا ہے اور جب مفعول ہوتا ہے تو دوسرا معنیٰ رکھتا ہے اور جب مبتدا ہوتا ہے تو ایک معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور خبر ہونے کی صورت میں وہ ایک اور معنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ اگر خبر اسمِ معرفہ ہو تو وہ ایک خاص نکتے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اگر خبر اسمِ نکرہ ہو تو وہ کسی اور معنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ اگر وہی خبر مبتدا پر مقدّم ہو جائے تو وہ ایسے نکتے پر دلالت کرتا ہے کہ جو اس کے مؤخر کرنے میں مفید نہیں ہوتا۔ اسی طرح جملے کا اسمیہ ہونا اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ جو فعلیہ ہونے کی صورت میں نہیں دے سکتا ہے۔[37]

یہ تمام باتیں قرآن کریم کی تفسیر کرتے وقت مفید ثابت ہوتی ہیں اور قرآنی آیات کو سمجھنے کے لئے الفاظ کے مفاہیم کو جاننے کے ساتھ ساتھ ترکیب کے لحاظ سے معانی کی شناخت اور ان کی پہچان بھی ضروری ہے۔ ان تمام امور تک رسائی اس وقت تک ممکن نہیں کہ جب تک ان چار علوم پر دسترس حاصل نہ ہو جائے۔ یہ چار علوم

علمِ صرف، نحو، معانی اور بیان ہیں۔[38] لیکن اس نکتہ کی طرف بھی متوجہ ہونا چاہئے کہ قرآن کریم اپنے مطالب کو فصیح ترین عربی میں پیش کرتا ہے۔ للہٰذا مفسّر کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآنی آیات کی تفسیر عربی ادب کے قواعد کے مطابق اور فصیح ترین لغت کے مطابق کرے۔[39] علمِ صرف، نحو، معانی اور بیان اگرچہ نزولِ قرآن کے زمانہ سے بعد کے علوم ہیں۔[40] ان علوم میں درج قواعد کی بنیاد فصیح عربی نثر اور شعر پر ہے کہ جو زمانہ قدیم میں رائج تھے۔[41] قرآن کریم کی تفسیر ایسے قواعد کی روشنی میں کی جانی چاہئے کہ جو قواعد تمام مفسّرین کے موردِ اتفاق ہوں اور علمِ صرف، نحو، معانی اور بیان کے عین مطابق ہوں۔[42] اس حوالے سے درج ذیل امور اہمیت کے حامل ہیں:

1) عربی ادب کے قواعد اور قرآن کی تفسیر

اگر عربی ادب کے قواعد میں سے کوئی قاعدہ قرآن کریم کی عبارت کے مخالف ہو تو ایسی صورت میں قرآن کریم کی عبارت مقدّم ہو گی۔ اس قاعدے میں کمی یا کوتاہی ہو گی کیونکہ عربی ادب کے قواعد کی صحت کا معیار یہ ہے کہ وہ فصیح عربی لغت کے مطابق ہوں اور تعارض کی صورت میں فصیح ترین کو ترجیح دی جائے گی جو کہ قرآن کریم ہے۔[43] للہٰذا اگر کوئی بھی قاعدہ قرآنی عبارت کے ساتھ جو کہ قطعی ہے مخالفت رکھتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس قاعدہ میں کسی قسم کی کمی یا ضُعف پایا جاتا ہے۔[44]

2) قرائن کی طرف توجہ کرنا

ایک مفسّر کے لئے قرآن کریم کی آیات میں موجود قرائن کی طرف توجہ کرنا بھی ایک نہایت ہی اہم امر ہے کہ جس کی پاسداری ہر حال میں لازم اور ضروری ہے۔ قرائن کی طرف توجہ کلام کے سمجھنے میں نہایت ہی مفید ہوتی ہے کیونکہ قرآن کریم کی فصاحت و بلاغت انتہائی عروج پر ہے اور قرائن کی مختلف اقسام قرآن میں بہت زیادہ استعمال ہوئی ہیں اور ان قرائن سے غفلت برتنا ایک مفسّر کے لئے بہت بڑی غلطی ثابت ہو سکتی ہے۔[45]

اس حوالے سے چند اہم نکات درج ذیل ہیں:

1۔ قرینہ سے مراد: قرائن جمع ہے قرینہ کی اور لغت میں لفظِ قرینہ کے بہت سے معانی ذکر ہوئے ہیں جیسے کہ علامت، نظیر، مقصد تک پہنچنے کا ذریعہ یا مجہول تک رسائی کا ذریعہ وغیرہ[46] اور دو چیزوں کے درمیان ظاہری مناسبت کا پایا جانا وغیرہ بھی لفظِ قرائن کے معانی میں سے ہیں۔[47] اور اس بحث میں قرائن سے مراد ایسے امور ہیں کہ جو کلام کے ساتھ لفظی یا معنوی ربط رکھتے ہوں اور کلام کو سمجھنے میں اور متکلم کی مراد کو سمجھنے میں مؤثر ثابت ہوں چاہے وہ قرائن کلام کے ساتھ متصل ہوں یا منفصل ہوں اور چاہے وہ قرائن لفظی ہوں یا معنوی ہوں کہ جو کلام کے معنیٰ اور مدلول کو مشخص کرتے ہیں۔[48]

2۔قرائن متصل و منفصل: قرائنِ متصل سے مراد جیسا کہ نام سے ظاہر ہے کہ کلام کے ساتھ ملے ہوئے اور متصل قرینے کو کہتے ہیں اور ان کے مقابل میں قرائنِ منفصل ہوتے ہیں کہ جو کلام سے جدا ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرائن متصل الفاظ اور عبارات کا تعیّن کرتے ہیں جبکہ قرائنِ منفصل میں الفاظ اور عبارات، معنیٰ کو پڑھنے والے یا سننے والے تک منتقل کرتا ہے اور مفہوم کو ادا کرتا ہے۔

3) ایجاز

بلاغت کی خوبیوں میں سے ایک بڑی خوبی ایجاز ہے اور ایجاز سے مراد یہ ہے کہ گفتگو میں کہنے والا یا لکھنے والا اپنے مطالب کو کم الفاظ میں اور مختصر عبارت کے ساتھ بیان کرے اور کلام میں کسی قسم کا کوئی خلل نہ واقع ہو۔ایجاز اس بات کا تقاضا بھی کرتا ہے کہ مختصر عبارت کے ضمن میں دقیق مطالب کا انتخاب کیا جائے۔ایجاز کی دو اقسام ہیں: ایک قسم، ایجازِ قصر ہے کہ جس سے کوئی کلمہ یا جملہ حذف نہ ہوا ہو۔ اور دوسری قسم، ایجازِ حذف ہے کہ جس سے مراد ایسے الفاظ کا کلام میں نہ ہونا ہے کہ جن کے نہ ہونے سے کلام میں کوئی خلل نہیں واقع ہوتا ہے اور محذوف کلمے کا کوئی جزء بھی ہو سکتا ہے اور مکمل جملہ بھی ہو سکتا ہے۔اصولِ تفسیر کی بحث میں ایجاز سے مراد ایجازِ حذف ہے۔[49]
ایجازِ حذف میں ہم قرینہ صارفہ اور قرینہ معیّنہ کے محتاج ہوتے ہیں کیونکہ ایک طرف سے کلام میں قرینے کا ہونا ضروری ہے کہ جس کا کچھ حصہ حذف ہونے سے کلام کو سمجھا جاسکے اور دوسری طرف ہم قرینے کے محتاج ہوتے ہیں کہ جو محذوف کو معیّن کرتا ہے۔[50] قرآن کریم کہ جس کی بلاغت حدِّاعجاز تک پہنچی ہوئی ہے میں اکثر موارد میں دیکھا گیا ہے کہ اس کے کلمات اور جملات سے عبارت محذوف ہے اور اس کے مفاہیم کو سمجھنے کے لئے ہم موجودہ عبارات اور قرائن کی طرف رجوع کرتے ہیں پس ایسے موارد میں قرآنی آیات کے مطالب کو سمجھنے کے لئے قرائن کا سمجھنا انتہائی ضروری اور لازمی ہے کیونکہ حقیقت میں یہ قرائن ہی ہیں کہ جو محذوف موارد کو معیّن اور مشخّص کرتے ہیں۔[51]

4) اضمار

فصاحت و بلاغت کی خوبیوں میں سے ایک اور خوبی اضمار ہے اور اضمار سے مراد یہ ہے کہ مطالب کا بیان ضمیر کے توسط سے کیا جائے اور ایسے موارد میں کبھی تو ضمیر سامنے ہوتی ہے اور آسانی سے مل جاتی ہے لیکن اکثر موارد میں ضمیر کی پہچان صرف قرائن ہی کی مدد سے ممکن ہوتی ہے اور قرآن کریم میں ایسی ضمائر کا استعمال بہت زیادہ ہوا ہے کہ جو قرائن کی مدد سے پہچانی جاتی ہیں۔[52]

5) مجاز

فصاحت و بلاغت کی خوبیوں میں سے ایک خوبی مجاز گوئی ہے مجاز کی دو اقسام ہیں ایک قسم مجازِ لغوی اور دوسری قسم مجازِ عقلی ہے مجازِ لغوی سے مراد کسی لفظ کا ایسے معنیٰ میں استعمال کرنا کہ جس کے لئے اس کو وضع نہ کیا گیا ہو

لیکن کلمہ کے مجازی معنٰی اور حقیقی معنٰی کے درمیان نسبت اور ربط پایا جاتا ہو اور اگر وہ ربط مشابہت والا ہو تو اس کو استعارہ اور اگر بغیر مشابہت کے ہو تو اسے مجازِ مرسل کہتے ہیں۔[53]

مجازِ عقلی سے مراد یہ ہے کہ فعل کو کسی ایسی چیز سے نسبت دینا کہ جو اس کا حقیقی فاعل یا نائبِ فاعل نہ ہو لیکن وہ اس کے فاعل یا نائبِ فاعل کے ساتھ وابستہ ہو۔[54] مجاز کی ان دونوں اقسام میں سے ہر ایک کے لئے کلام کو سمجھنے کے لئے قرینہ لازمی ہے۔ مجازِ لغوی میں ایسا قرینہ لازمی ہے کہ جو مخاطب کے ذہن کو حقیقی معنٰی سے غیر حقیقی معنٰی کی طرف لوٹا دے۔ اور مجازِ عقلی میں ایسا قرینہ ہونا لازمی ہے کہ جو کہنے والے کی نظر میں کلام میں ذکر شدہ فاعل کو غیر حقیقی قرار دے۔ مجاز کی یہ دو اقسام قرآن مجید میں زیادہ استعمال ہوئی ہیں۔ اور اگر مجاز کے چند ایک معانی موجود ہوں تو ہم ایسے قرینے کے بھی محتاج ہیں کہ جو مجاز کو معیّن کرنے والا ہو۔[55]

6) کنایہ

لغت میں کنایہ سے مراد "ادھوری بات کہنا" ہے اور اصطلاح میں کنایہ سے مراد "ایسا لفظ یا ایسی عبارت ہے کہ جس سے اس کے لازم یا ملزوم کا ارادہ کیا جائے" یا "ایسا لفظ یا ایسی عبارت کہ جو اپنے موضوع لہ معنٰی میں استعمال ہوئی ہو لیکن اس کا لازم یا ملزوم والا معنٰی مراد ہو۔"[56]

۴۔ قرائن و نظائر

اہل تشیّع کے اصولِ تفسیر میں سے ایک اور اہم بحث قرائن و نظائر کی بحث ہے اور قرائن کی بحث میں مندرجہ ذیل ابحاث شامل ہیں:

الف: قرآن کے نزول کی فضاء

قرآن کے نزول کی فضاء میں درج ذیل اہم ابحاث شامل ہیں:

1) سببِ نزولِ قرآن

مفسّرین کی اصطلاح میں قرآن کریم کا کچھ حصہ جس مقصد کی خاطر نازل ہوا ہو اسے اس آیہ یا آیات کا سببِ نزول کہا جاتا ہے۔[57] ایسی آیات میں ممکن ہے کہ آیات کے مفاہیم اسبابِ نزول کی طرف توجہ کئے بغیر سمجھ میں آ جائیں۔ لیکن ان جیسی آیات میں سببِ نزول سے آگاہی ان کے مفاہیم کی جزئیات کو سمجھنے میں مفید ثابت ہوتی ہے اور تمام موارد میں سببِ نزول سے آگاہی آیات کو سمجھنے میں کارگر ثابت ہوتی ہے اور تفسیر کو مؤثر تر بناتی ہے۔[58] اکثر مفسّرین اور علومِ قرآنی کے ماہرین نے شانِ نزول کی کوئی خاص تعریف ذکر نہیں کی۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ سببِ نزول اور شانِ نزول میں کوئی خاص فرق نہیں ہے اور ان دونوں اصطلاحوں کا ایک ہی معنٰی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر تفاسیر میں شانِ نزول کی اصطلاح سببِ نزول کی جگہ استعمال کی گئی ہے۔[59] اور

لغت کی بعض کتابوں میں شانِ نزول کی تعریف کچھ یوں بیان کی گئی ہے کہ "شانِ نزول ایسا واقعہ کہ قرآن کریم کا کچھ حصہ اس کے بارے میں نازل ہوا ہو"۔[60]

2) قرآن کے نازل ہونے کا زمانہ اور مقام

قرآنی آیات کے نازل ہونے کے وقت اور جگہ سے آگاہی بھی ایک مفسّر کے لئے ضروری ہے اور اس کے ذریعہ مفسّر قرآنی آیات کی حقیقت سے بخوبی واقف ہو جاتا ہے۔ قرآن کے نازل ہونے کے وقت اور جگہ سے واقفیت کو کلام کے قرائن میں سے شمار کیا جاتا ہے اور ان کی طرف توجہ قرآنی آیات کی تفسیر میں لازم قرار دی گئی ہے۔[61] مفسّرین اور علومِ قرآنی کے ماہرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سببِ نزول یا شانِ نزول مخصّص اور مقیّد نہیں ہوتے ہیں۔[62]

3) گفتگو کا مقام

لغت میں مقام سے مراد "محلِ قیام، مکان، رتبہ، منزلت اور جگہ" ہے۔[63] لیکن اس بحث میں مقامِ گفتگو سے مراد ایسا کلی مقصد ہے کہ جس کی وجہ سے کلام کرنے والے نے کلام کیا ہوتا ہے۔ عام بات چیت میں بھی گفتگو کا مقام الفاظ کی معانی پر دلالت کرنے میں اچھا خاصا کردار ادا کرتا ہے اور معنیٰ کو معیّن کرتا ہے۔ یعنی جو بات کسی کی مدح میں منہ سے نکلتی ہے اس میں مدح کے الفاظ ہونے چاہئیں اور اگر کسی کی مذمت میں الفاظ منہ سے نکلتے ہیں تو ایسی صورت میں مذمت والے الفاظ کا استعمال ہونا چاہئے۔[64] قرآنی آیات کی تفسیر بھی اسی بنیاد پر ہونی چاہئے اور ان آیات کی تفسیر میں بھی گفتگو کے مقام پر توجہ دینی چاہئے اور الفاظ اور جملات کو اسی توجہ سے دیکھنا چاہئے اور ایک مفسّر کو چاہئے کہ وہ تفسیر کرتے وقت گفتگو کے مقام سے مدد لے۔[65]

4) کلام کا لحن

لحن کے متعدد معانی ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے مشہور معانی "آواز، آواز کا لمبا کرنا، اعراب یا تلفّظ میں غلطی کرنا اور مفادِ کلام وغیرہ" ہیں[66] لیکن اس بحث میں کلام کے لحن سے مراد تلفّظ کی کیفیت اور کلام میں گفتگو کی موجود خصوصیات وغیرہ ہیں۔[67] لحنِ کلام قرائنِ کلام میں سے ہے اور یہ متکلّم کی مراد کو واضح کرنے میں موثر ثابت ہوتا ہے اور اسی طرح متکلّم بھی اپنے مفاہیم کا پہنچانے کے لئے اس سے مدد لیتے ہیں۔[68]

5) قرائنِ منفصلہ

قرائنِ منفصلہ میں سے اہم ترین قرائن روایات اور دینی مسلّمات ہیں۔ قرآن کریم ایسی کتاب ہے کہ جس میں موضوعات کی تقسیم بندی نہیں کی گئی ہے۔ یعنی تمام مطالب جو ایک موضوع کے متعلق ہوں وہ ایک ہی جگہ پر جمع ہوں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس میں مطالب بکھرے ہوئے ہیں اور مختلف سورتوں میں موجود ہیں۔ لیکن اس کے باوجود کہ آیات بکھری ہوئی ہیں مگر ان کے مطالب آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں۔ اور قرآن کریم

کی آیات میں بھی بعض دوسری آیات کی تاکید اور تصریح کی گئی ہے۔[69] اور روایات میں بھی قرآن کی بعض آیات کو دوسری بعض آیات کے لئے مفسّر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت علیؑ اس بارے میں فرماتے ہیں کہ: يَنطِقُ بَعضُه بِبَعضَ وَيَشهَدُ بَعضُه عَلىٰ بَعض[70] یعنی: "قرآن کی بعض آیات دوسری بعض آیات کے بارے میں گفتگو کرتی ہیں اور بعض آیات دیگر بعض آیات کی گواہ ہوتی ہیں۔" قرائنِ منفصلہ میں سے معتبر روایات بھی ہیں کہ جو قرآنی آیات کی وضاحت اور بیان کے لئے آتی ہیں۔

جہاں تک دینی مسلمّات اور اجماع کا تعلق ہے تو اس سے مراد تمام علمائے دین کا کسی دینی معاملے پر اتفاقِ نظر ہے۔ اس طریقے سے کہ وہ اجماع پیغمبر اکرم ﷺ کی احادیث سے کاشف ہو اور مذہب کی ضرورت شیعہ نقطۂ نظر کے مطابق وہ ہے کہ جو معصومؑ کے بیان سے کاشف ہو۔[71]

6) نصوص اور ظواہر

"قرآنی نصوص اور ظواہر میں اپنے معانی پر دلالت کرنے میں فرق پایا جاتا ہے۔ نصوص" جمع ہے نصّ کی اور لغت میں نصّ سے مراد "صریح اور واضح کلام" ہے۔[72] علمِ درایہ میں نصّ سے مراد "ایسا لفظ یا ایسی عبارت ہے کہ جس کی دلالت صریح اور واضح ہو اور وہ ایک معنیٰ کی متحمّل ہو۔" [73] اس کے برعکس، "ظواہر" جمع ہے ظاہر کی جس کے لغوی معنیٰ "واضح کرنا" ہیں۔ [74] اصطلاح میں "ظاہر" سے مراد ایسا لفظ ہے کہ جس کی ایک معنیٰ پر دلالت ظنّی ہو اور اس کے علاوہ کسی دوسرے معنی کے مراد ہونے کا احتمال بھی پایا جائے۔[75] اور اس بحث میں نصوص سے مراد قرآنی آیات کی قطعی دلالت ہے اور ظواہر سے مراد علمی مصداق ہے۔[76] بنابریں، نصوص میں لفظ کے مستعمل معنی سے تجاوز نہیں کیا جاسکتا لیکن ظواہر میں یہ امکان موجود ہوتا ہے کہ ظاہری اور رائج معنی سے ہٹ کر بعض شواہد و دلائل کی روشنی میں دُور کا معنی بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔

7) سیاقِ کلام کی رعایت

اہلِ تشیّع کے لسانیاتی اصولِ تفسیر میں سے ایک اور اہم اصول سیاقِ کلام کی رعایت کرنا ہے۔ سیاق کے بہت سے معانی ذکر کئے گئے ہیں جن میں سے "چلانا، اسلوب، روش، طریقہ، فنِّ تحریر وغیرہ" ہیں۔[77] علمِ فقہ، اصولِ فقہ اور علمِ تفسیر کے علماء نے لفظِ سیاق کا استعمال بہت زیادہ کیا ہے اور اسے موردِ استناد قرار دیا ہے۔[78] لیکن اس کی کوئی دقیق اصطلاحی تعریف نہیں کی گئی۔ اس کی صرف ایک ہی تعریف ملتی ہے اور وہ یہ ہے کہ: "سیاق سے مراد ایسی دلیل ہے کہ جس کے الفاظ اور عبارات کو اگر ہم سمجھنا چاہیں تو سمجھ لیں چاہے وہ لفظی صورت میں ہوں یا قرینہ حالیہ کی صورت میں ہوں اور موردِ بحث لفظ کو سمجھنے میں مدد فراہم کریں۔"[79] سیاق کی یہ تعریف اس قدر وسیع ہے کہ جو تمام متصلہ قرائن کو شامل ہے کیونکہ متصلہ قرائن میں سے خود سیاق ہے سیاق ایسی

اصطلاح ہے کہ جو کلمات، جملوں یا قرآنی آیات کے معانی میں اثر چھوڑتی ہے لیکن یہ معنیٰ قرآن کریم کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دیگر عبارات میں بھی پایا جاتا ہے۔[80]

سیاق کی اہمیت کے لئے یہی بات کافی ہے کہ یہ تمام زبانوں میں موثر ہوتا ہے اور علماء بھی ظواہرِ قرآنی کے متون کو سمجھنے کے لئے سیاق سے استفادہ کرتے ہیں۔ امام زرکشیؒ مفرداتِ قرآن کے معانی اور سیاق کے مطابق آیات کے معانی تک پہنچنے کے لئے لازمی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: "امام راغبؒ نے اپنی کتاب مفردات میں سیاق کو بہت اہم شمار کیا ہے اور آیات کی تفسیر میں سیاق کی اہمیت کا تقاضا کیا ہے"[81] اور بے شک معانی کی حقیقت پر دلالت کرنے والا بہترین قرینہ وہ ہے کہ جو معنیٰ کے مناسب ہو۔[82] سیاق ایسے بڑے قرائن میں سے ہے کہ جو متکلّم کی مراد پر دلالت کرتا ہے۔ پس جو کوئی بھی سیاق سے قطع نظر کرتا ہے وہ خطا کرتا ہے۔[83] علّامہ طباطبائیؒ نے آیات کے سیاق کی دلالت کو توجہ کے قابل قرار دیا ہے اور سیاقِ کلام کو ظاہرِ روایات سے زیادہ قوی شمار کیا ہے۔ انہوں نے جہاں پر بھی ظاہرِ روایات کو سیاقِ کلام کے متعارض پایا ہے وہاں پر ظاہرِ روایات کو چھوڑ دیا ہے تاکہ سیاقِ کلام کی مخالفت نہ ہو جائے۔[84]

البتہ سیاق کے قرینہ ہونے کا معیار یہ ہے کہ ہر لفظ سے ہر معنیٰ کا ارادہ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن مختلف معانی میں الفاظ کا استعمال متکلّم کے ارادے کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے کرنا چاہیئے۔ دوسری طرف کوئی بھی عقلمند متکلّم متناقض معانی والے الفاظ، متضاد الفاظ اور غیر مناسب الفاظ کو استعمال نہیں کرتا۔ لہٰذا اگر جملے میں مستعمل لفظ کے ایسے دو معانی ہوں کہ جن دونوں معانی کے ساتھ سیاق مناسب ہو یعنی دونوں معانی کو مراد لیا جا سکتا ہو تو ایسی صورت میں سیاق بہتر نہیں ہوگا۔ لیکن اگر مورد ایسا ہو کہ دو متناسب معانی میں سے ایک معنیٰ سیاقِ کلام کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتا ہو اور دوسرا معنیٰ کم مناسبت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں جو معنیٰ سیاقِ کلام کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتا ہوگا اس کی دلالت واضح اور روشن ہوگی۔[85]

حاصل بحث

اہل تشیّع کے چند ایک اہم لسانیاتی اصولِ تفسیر کی اس بحث میں جن نکات پر گفتگو کی گئی ہے ان میں مفسّر کے لئے قرآن کریم کی صحیح قرائت کی پہچان، نزولِ قرآن کے معانی و مفاہیم کو تفسیر کرتے وقت مدِّ نظر رکھنا، لغتِ عرب کو مأخذ تفسیر کی حیثیت سے لیا جانا، آیات کے سببِ نزول، شانِ نزول، زمان و مکانِ نزول، فضائے سخن، مقامِ گفتگو، لحنِ کلام وغیرہ کی ابحاث کو شامل کرنے کے ساتھ ساتھ، سیاقِ کلام، سیاق کی اقسام اور اس کے متحقق ہونے کی شرائط کو بھی بیان کیا گیا ہے۔

* * * * *

References

1. Muhammad B.Ya'qūb, Abu Ja'far,al-kulayni, *Al-kāfi*, vol- 2 (Tehran: Dār-ul-Kutub Al-Islamiyyah,1389AD.), 630.

محمد بن یعقوب، ابو جعفر، الکلینی، الکافی، ج2 (تہران: دارالکتب الاسلامیہ، 1389ھ)، 630۔

2. Abu al-Hasan, Amili, *Mira'at al-Anwār* (Beirut: Dār al-Hadi, 1412AH.), 88.

ابوالحسن، عاملی، مرآۃالانوار (بیروت: دارالھادی، 1412ھ)، 88۔

3. Ali b. Hassām, Mutaqqi Hindi, *Kanz al-Ammāl*, vol... . 2 (Beirut: Moassissa-tur-Risāla, 1405AH), 49.

علی بن حسّام، متقی ہندی، کنزالعمال، ج2 (بیروت: مؤسستہ الرّسالہ، 1405ھ)، 49۔

4.Abd al-Hadi, Fazli, *Muqaddima-i Bar Tarīkh-e Qira'at Quran Karīm* (Tehran: Uswa,nd) ,144.

عبدالھادی، فضلی، مقدمہ ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم، ترجمہ سید محمد باقر حجتی (تہران: اسوہ، سن ندارد)، 144۔

5.Noya, Pall, *Tafsīr-e Qurani Wa Zuban-e Irfani* (Tehran: Nashr-E-Danishgahi, 1373AD), 123.

نویا، پل، تفسیرِ قرآنی وزبانِ عرفانی، ترجمہ اسماعیل سعادت (تہران: نشر دانشگاہی، 1373ھ)، 123۔

6. Muhammad Raza, Hussaini, *Kaifa Nufhim al-Quran* (Qom: Moassissa-To-Aalal-Bait, 1400 AH), 88.

محمد رضا، حسینی، کَیفَ نُفھِمُ القُرآنَ (قم: مؤسستہ آل البیتؑ، 1400ھ)، 88۔

7.Muhammad Hadi, Marifat, *Al-Tamhīd Fi Ulūm al-Quran*, Vol... . 2 (Qom: Chāp Khana Meher, 1403 AH), 39.

محمد ہادی، معرفت، التمہید فی علوم القرآن، ج2 (قم: چاپخانہ مہر، 1403ھ)، 39۔

8.Fazal b. Al-Hasan, Abu Ali, Tabrassi, *Majma' al-Bayān*, vol. 7 (Beirut: Moassissa-Tul-Aalami Lil-Matbua'at, 1415AH), 227.

فضل بن الحسن، ابو علی، طبرسی، مجمع البیان، ج7 (بیروت: مؤسستہ الاعلمی للمطبوعات، 1415ھ)، 227۔

9. Muhammad Hussain Ali, Al-Saghīr, *Al-Mubādi al-Aamma Li Tafsīr al-Qurān al-Karīm* (Beirut: Moassissa-Tul-Jamia Liddirasaat Wal-Nashre Wat-Tozee, 1403AH), 119.

محمد حسین علی، الصغیر، المبادیٔ العامۃ لتفسیر القرآن الکریم (بیروت: المؤسستہ الجامعیۃ للدراسات والنشر والتوزیع، 1403ھ)، 119۔

10.Ibid.

ایضاً۔

11.Abd al-Rehman, Sa'adi, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān Fi Tafsīr Kalām al-Manan* (Beirut: Aalam-Ul-Kutob, 1408AH), 322.

عبدالرحمان، سعدی، تیسیر الکریم الرّحمٰن فی تفسیر کلامِ المنان (بیروت: عالم الکتب، 1408ھ)، 322۔

12. Marifat, *Al-Tamhīd Fi Ulūm al-Quran*, vol. 2, 91

معرفت، التمہید فی علوم القرآن، ج2، 91۔

13 .Fazli, *Muqaddima-i Bar Tarīkh-e Qira'at Quran Karīm*, 41.

فضلی، مقدمہ ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم، 41۔

14.Muhammad Jawad, Hussaini, Amili, *Mifta-Hul-Kirāma*, vol. 2 (Qom: Moassissa-To-Aalal-Bait, nd), 39.

محمد جواد، حسینی عاملی، مفتاح الکرامۃ، ج2 (قم: موسستہ آل البیتؑ، سن ندارد)، 39۔

15.Abd al-Azeem, Zarqani, *Manahil al-Irfan Fi Ulūm al-Quran*, vol. 1 (Beirut: Daar-ul-Fikr, 1988), 436.

عبدالعظیم، زرقانی، مناہل العرفان فی علوم القرآن، ج1 (بیروت: دارالفکر، 1988ء)، 436۔

16.Muhammad Jawad, Balaghi, *Alā al-Rahmān Fi Tafsīr al-Quran*, vol. 1 (Beirut: Daar-E-Ihyā-it-Turās-il-Arabi, nd), 29.

محمد جواد، بلاغی، آلاء الرحمٰن فی تفسیر القرآن، ج1 (بیروت: داراحیاء التراث العربی، سن ندارد)، 29۔

17.Muhammad Salim, Muhaisin, *Fi Rihāb al-Qurān* (Cairo: Maktaba-Tul-Kulliyāt-il-Azhariyyah, 1402AH), 321.

محمد سالم، محیسن، فی رحاب القرآن (قاہرہ: مکتبۃ الکلیات الازہریۃ، 1402ھ)، 321۔

18.Mahmood, Rajabi, *Rawish-e Tafsīr-e Qurān* (Tehran: Moassissa Payoohashkadda Hoza wa Danishgah, 1383AD), 49.

محمود، رجبی، روشِ تفسیرِ قرآن (تہران: مؤسسہ پژوهشکده حوزه ودانشگاه، 1383ش)، 49۔

19. Ibid.

ایضاً۔

20. Hussaini, *Kaifa Nufhim al-Quran*, 80.

حسینی، کَیفَ نُفھِمُ القُرآنَ، 80۔

21. Marifat, *Al-Tamhīd Fi Ulūm al-Quran*, vol. 1, 129.

معرفت، التمہید فی علوم القرآن، ج1، 129۔

22. Muhammad, Rasheed Raza, *Al-Manar Fi Tafsīr al-Quran*, vol. 1 (Beirut: Dār-Ul-Marifah, nd), 21.

محمد، رشید رضا، المنار فی تفسیر القرآن، ج1 (بیروت: دارالمعرفۃ، سن ندارد)، 21۔

23. Muhammad Hussain, Bihishti, *Rawish Bardāsht Az Qurān* (Tehran: Nashr-E-Hadi, 1360AD), 9.

محمد حسین، بہشتی، روش برداشت از قرآن (تہران: نشر ہادی، 1360ھ)، 9۔

24. Muhammad Baqir, Muhaqqiq, *Namūna Bayyenāt dar Shān-e Nazūl-e Ayāt* (Tehran: Intisharat-E-Islami, 1339AD), 119.

محمد باقر، محقق، نمونہ بیّنات در شانِ نزولِ آیات (تہران: انتشاراتِ اسلامی، 1359ھ)، 119۔

25. Abdul Kareem, Sarosh, *Qabz wa Bast Torīk Sharia't* (Tehran: Moassissa farhanggi Sirat, 1310AD), 130.

عبدالکریم، سروش، قبض وبسط تئوریک شریعت (تہران: مؤسسہ فرہنگی صراط، 1310ھ)، 130۔

26. Hassan b. Muhammad, Qummi Neshapuri, *Gharaib al-Qurān wa Raghāib al-Furqān* (Beirut: Dār-ul-Kutub Al-Ilmiyya, 1416AH), 188.

حسن بن محمد، قمی نیشاپوری، غرائب القرآن ورغائب الفرقان (بیروت: دارالکتب العلمیہ، 1416ھ)، 188۔

27.Muhammad, *Almanār Fi Tafsīr al-Quran*, vol. 1, 21.

محمد، المنار فی تفسیر القرآن، ج1، 21۔

28. Muhammad Badruddin, Al-Zarkashi, *Al-Burhān Fi Ulūm al-Quran*, vol. 1 (Beirut: Daar-Ul-Marifah, 1410AH), 399.

محمد بدر الدین، الزرکشی، البرہان فی علوم القرآن، ج1 (بیروت: دار المعرفۃ، 1410ھ)، 399۔

29.Ibid, 76.

ایضاً، 76۔

30. Rajabi, *Rawish-e Tafsīr-e Qurān*, 65.

رجبی، روشِ تفسیرِ قرآن، 65۔

31. Urūsi, Hawaizī, *Tafsīr Noor al-Thaqlain*, vol. 5, 460.

عروسی، حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج5، 460۔

32. Masai'd b. Sulaiman, Al-Tayyar, *Fusūl Fi Usūl al-Tafsīr* (Riyaz: Dār-un-Nashr Al-Doli, 1413AH), 106.

مساعد بن سلیمان، الطیار، فصول فی اصول التفسیر (ریاض: دار النشر الدولی، 1413ھ)، 106۔

33. Ibid,

ایضاً۔

34. Tabrai, *Jame' al-Bayān a'n Tawīl al-Qurān,* vol. 6 (Beirut: Dār-ul-Kutub Al-Ilmiyya, 1412AH), 325.

طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج6 (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1412ھ)، 325۔

35. Rajabi, *Rawish-e Tafsīr-e Qurān*, 67.

رجبی، روشِ تفسیرِ قرآن، 67۔

36. Sāmrai, *Majalla Kuliyyat al-Adāb*, Issue 5 (Emirates: *Jamia-Tul-Emarāt*, 1409AH), 138.

سامرائی، مجلۃ کلیۃ الآداب ش5 (امارات: جامعۃ الامارات، 1409ھ)، 138۔

37. Muhammad b. Muhammad Nu'man, Sheikh Mufīd. *Al-Irshād Fi Ma'rifat Hujaj Illah ala al-Ibād* (Qom: Moassissa-To-Aalal-Bait Leihyā-it-Turās, 1413AH), 1078.

محمد بن محمد نعمان، شیخ مفید، الارشاد فی معرفۃ حجج اللہ علی العباد (قم: مؤسسۃ آل البیتؑ لاحیاء التراث، 1413ھ)، 180۔

38. Mustafa, Haji Khalīfa, Chalbi, *Kashf al-Zunūn An Asāmi al-Kutub wa al-funūn*, vol... . 2 (Beirut: Dār-ul-Kutub Al-Ilmiyya, 1413AH), 1078.

مصطفیٰ (حاجی خلیفہ)، چلبی، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، ج2 (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1413ھ)، 1078۔

39. Muhammad Fazil, Lankarani, *Madkhal al-Tafsīr* (Tehran: Matba'a Tul Haidri, 1396AD), 177.

محمد فاضل، لنکرانی، مدخل التفسیر (تہران: مطبعۃ الحیدری، 1396ھ)، 177۔

40. Sheikh Abbas, Qummi, Al-*Kina wa al-Alqāb*, vol... . 1 (Qom: Intisharat-E-Baidār. nd), 7.

شیخ عباس، قمی، الکنی والالقاب، ج1 (قم: انتشارات بیدار، سن ندارد)، 7۔

41. Abd al-Aal, Sālim, Mukarram, *Al-Qurān al-Karīm wa Atharuhu fi Dirāsat al-Nahviyyah* (Kuwait: Almatba'a Tul Asriyya, 1978), 316.

عبد العال، سالم مکرم، القرآن الکریم واثرہ فی الدراسات النحویہ، مجلۃ الازھر (کویت: المطبعۃ العصریہ، 1978ء)، 316۔

42. Ibid.

ایضاً۔

43. Yahyā b. Zaidd, Farrā’, *Ma’ani al-Qurān* (Beirut: Aalam-Ul-Kutob, 1403AH), 14.

یحٰی بن زیاد، فرّاء، معانی القرآن، ج1 (بیروت: عالم الکتب، 1403ھ)، 14۔

44. Ibid.

ایضاً۔

45. Rashīd al-Dīn, Maibadī, *Tafsīr kashf al-Asrār Wa Iddah al-Abrār,* vol. 3, (Tehran: Intisharāt E Ameer kabeer, 1371AH.), 630.

رشید الدین، میبدی، تفسیر کشف الاسرار وعدۃ الابرار، ج3 (تہران: انتشارات امیر کبیر، 1371ھ)، 630۔

46. Muhammad, Moeen, *Farhangh-e Moeen,* (Tehran: Ameer Kabeer, 1375AH), 391.

محمد، معین، فرہنگ معین، لفظِ قرائن کے ذیل میں (تہران: امیر کبیر، 1375ھ)، 391۔

47.Ali Akbar, Dahkhudā, *Lughat Nāma Dahkhudā,* (Tehran: Danishgah Tehran, 1372AH.), 189.

علی اکبر، دھخدا، لغت نامہ دھخدا، لفظِ قرینہ کے ذیل میں (تہران: دانشگاہ تہران، 1372ھ)، 189۔

48. Rajabi, *Rawish-e Tafsīr-e Qurān*, 84.

رجبی، روشِ تفسیرِ قرآن، 84۔

49. Sālim, Mukarram, *Al-Qurān al-Karīm Wa Atharuhu Fi Dirāsat al-Nahviyyah*, 346.

سالم مکرم، القرآن الکریم واثرہ فی الدراسات النحویہ، 346۔

50.Ibid.

ایضاً۔

51. Rajabi, *Rawish-e Tafsīr-e Qurān*, 87.

رجبی، روشِ تفسیرِ قرآن، 87۔

52. Lankarani, *Madkhal al-Tafsīr,* 191.

لنکرانی، مدخل التفسیر، 191۔

53. Muhammad Ali, Thānwi, *Kashāf Istilahāt al-Funūn*, vol. 2, (Tehran: Maktaba Khayyam, 1967), 1456.

محمد علی، تھانوی، کشّاف اصطلاحات الفنون، ج2 (تہران: مکتبہ خیام، 1967ء)، 1456۔

54.Saa’d al-Dīn, Taftazāni, *Mukhtasar al-Ma’ani*, (Qom: Maktaba-Tul-Mustafawi, nd.), 71.

سعد الدین، تفتازانی، مختصر المعانی (قم: مکتبۃ المصطفوی، سن ندارد)، 71۔

55. Lankarani, *Madkhal al-Tafsīr,* 121.

لنکرانی، مدخل التفسیر، 121۔

56. Yousaf, Sakkaki, *Miftā al-Ulūm* (Beirut: Dār Ul Kutub Ul Ilmiyyah, nd), 170.

یوسف، سکاکی، مفتاح العلوم (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، سن ندارد)، 170۔

57.Muhammad Baqir, Hujjati, *Asbaab al-Nuzūl* (Tehran: Daftar Nashr Firhang Islami, 1372AD), 9.

محمد باقر، حجتی، اسباب النزول (تہران: دفتر نشر فرہنگ اسلامی، 1372ھ)، 9۔

58. Syed Muhammad Hussain, Tabatbai, *Qurān Dar Islam* (Qom: Daftar Intisharat-E-Islami, 1361AD), 120.

سید محمد حسین، طباطبائی، قرآن دراسلام (قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1361ھ)، 120۔

59. Nasir Makarim, Sherazi, *Tafsīr-e Namūna*, vol... 1 (Tehran: Dār ul Kutubil Islamiyah, 1366AD), 145.

ناصر مکارم، شیرازی، تفسیرِ نمونہ، ج1 (تہران: دارالکتب الاسلامیہ، 1366ھ)، 145۔

60. Muhammad Alvi, Muqaddam, *Dar Qalamro-ye Balaghat* (Mashad: Aastan e Qudus Rizwi, 1372AD), 77.

محمد علوی، مقدّم، درقلمرو بلاغت (مشہد: آستانِ قدس رضوی، 1372ھ)، 77۔

61. Ibid.

ایضاً۔

62. Ali, Wahidi, *Asbāb al- Nazūl* (Cairo: Maktaba Tul Mutnabi, nd), 103.

علی، واحدی، اسباب النزول (قاہرہ: مکتبۃ المتنبی، سن ندارد)، 103۔

63. Muhammad Ibn e Duraid, *Jumhara al-Lughāt* (Beirut: Dār Ul Ilm Lil Malayeen, 1987), 188.

محمد ابنِ درید، جمہرۃ اللغۃ (بیروت: دارالعلم للملایین، 1987ء)، 188۔

64. Muqaddam, *Dar Qalamro-ye Balaghat*, 89.

مقدّم، درقلمرو بلاغت، 89۔

65. Syed Muhammad Hussain, Tabatbai, *Al Mīzān Fi Tafsīr il Quran*, vol. 5 (Beirut: Moassissa-Tul-Aalami Lil-Matbua'at, 1393AD), 199.

سید محمد حسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج5 (بیروت: مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات، 1393ھ)، 199۔

66. Khalīl b. Ahmad, Farahīdi, *Tartīb Kitab al-Ain* (Beirut: Dār Ul Hijrah, 1409AD), 389.

خلیل بن احمد، فراہیدی، ترتیب کتاب العین (بیروت: دارالھجرۃ، 1409ھ)، 389۔

67. Tabatabai, *Al-Mīzān Fi Tafsīr il Quran*, vol. 20, 160.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج20، 160۔

68. Ibid.

ایضا۔

69. Ubaidullah, Hakim Haskāni, *Shawahid al-Tanzīl* (Tehran: Wizarat Farhang Wa Irshad E Islami, 1411AH), 27.

عبیداللہ، حاکم حسکانی، شواہد التنزیل (تہران: وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، 1411ھ)، 27۔

70. Ibn-e Abil al-Hadīd, *Shrah Nahju al-Balaghah* (Egypt: Dār Ihyā Ul Kutob il Arabiyyah, 1965), 197.

ابنِ ابی الحدید، شرح نہج البلاغہ، خطبہ 85، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم (مصر، داراحیاء الکتب العربیہ، 1965ء)، 197۔

71.Lankarani, *Madkhal-Al-Tafsīr,* 188.

لنکرانی، مدخل التفسیر، 188۔

72. Muhammad, Moeen, *Farhangg-e Moeen, 291.*

محمد، معین، فرہنگ معین، لفظِ نصّ کے ذیل میں، 291۔

73. Ja'far, Subhani, *Usūl al-Hadīth wa Ahkāmuhu Fi Ilm al-Dirayat* (Qom: Lujnat Idarat Ul Hozah Tul Ilmiyyah, 1412AH), 84.

جعفر، سبحانی، *اصول الحدیث واحکامہ فی علم الدرایۃ* (قم: لجنہ ادارۃ الحوزۃ العلمیہ، 1412ھ)، 84۔

74. Moeen, *Farhangg-e-Moeen, Word Zahir,291.*

معین، *فرہنگ معین*، لفظِ ظاہر کے ذیل میں، 291۔

75. Abdullah, Māmqani, *Miqbas al-Hidāya Fi Ilm al-Diraya*, vol.1 (Beirut: Moassissa-To-Aalal-Bait Le Ihyā It Turās, 1411AH), 316.

عبداللہ، مامقانی، *مقباس الھدایۃ فی علم الدرایۃ*، ج1 (بیروت: مؤسسۃ آل البیتؑ لاحیاء التراث، 1411ھ)، 316۔

76. Ibid.

ایضاً۔

77. Moeen, *Farhangg-e-Moeen, Word,Qiyas,* 411.

معین، لفظِ قیاس کے ذیل میں، 411۔

78. Mustafa Sadiq, Rafiey, *Tarīkh Adāb al-Arab*, vol. 2 (Beirut: Dār Ul Kitab il Arabi, 1394AD), 72.

مصطفیٰ صادق، رافعی، *تاریخ آداب العرب*، ج2 (بیروت: دار الکتاب العربی، 1394ھ)، 72۔

79. Syed Muhammad Baqir, Sadr, *Durūs Fi Ilm al-Usūl* (Qom: Moassissat Un Nashril Islami, 1410AH), 103.

سید محمد باقر، صدر، *دروس فی علم الاصول* (قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی، 1410ھ)، 103۔

80. Hussaini, *Kaifa Nufhim al-Quran.* 125.

حسینی، *کَیفَ نُفھِمُ القُرآنَ*، 125۔

81. Zarkashi, *Al-Burhan Fi Ulūm al-Quran*, Vol. 2, 313.

زرکشی، *البرہان فی علوم القرآن*، ج2، 313۔

82. Rasheed Raza, *Almanar Fi Tafsīr-il-Quran*, vol. 1, 22.

رشید رضا، *المنار فی تفسیر القرآن*، ج1، 22۔

83. Sa'adi, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān Fi Tafsīr Kalam al-Manān* vol. 1, 13.

سعدی، *تیسیر الکریم الرّحمٰن فی تفسیر کلام المنّان*، ج1، 13۔

84. Tabatbai, *Al-Mīzān Fi Tafsīr al-Quran*, vol. 17, 9.

طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج17، 9۔

85. Al-Tayyar, *Fusūl Fi Usūl al-Tafsīr*, 43.

الطیار، *فصول فی اصول التفسیر*، 43۔

انسان کی اخلاقی تربیت میں معرفت اور رجحان کا تعامل

Interaction between Cognition and Tendency in the Moral Upbringing of the Mankind

Muqaddar Abbas
PhD. Scholar, Mustafa International University, Qum
E-mail: muqaddarrajoa@gmail.com

Abstract

Hu is an independent creature, always struggling for perfection. But, he cannot achieve high goals without sovereignty. Sovereignty in itself is based upon three factors: cognition, tendency, and power. In this perspective, this article deals with the question as to whether it is only cognition that motivates human intention for action and perfection or his tendencies, inclinations and emotions also play a role to motivate him for all actions, including moral actions. Answer to this question indicates a starting point for moral upbringing of human kind. It determines whether we have to provoke only human cognition for his moral upbringing or we have to give direction to his tendencies and emotions also. This approach shows that it is necessary to direct both cognition and tendencies for the moral upbringing of human kind as both of them play an important role in human character building.

Key Words: Moral Upbringing, Cognition, Tendency, Emotions.

خلاصہ

انسان ایک ایسی خود مختار مخلوق کا نام ہے جو کمال کی تلاش میں ہے۔ خود مختاری کے بغیر انسان اعلیٰ اہداف کو حاصل نہیں کر پاتا۔ لیکن خود مختاری بذات خود، معرفت، رجحان اور قدرت کے تین عناصر پر مشتمل ہے۔ انسان کے ارادی و اختیاری کام رجحان اور شناخت و آگاہی کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہوتے۔ اس پسِ منظر میں اس مقالے کا سوال یہ ہے کہ آیا انسانی رجحانات کا محرک فقط معرفت و شناخت ہے یا معرفت و شناخت کے ساتھ تمایلات و رجحانات اور عواطف بھی عوامل ہیں؟ اس تحقیق کے نتیجہ میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ انسان کی اخلاقی تربیت کے لئے صرف معرفت کافی نہیں ہے بلکہ معرفت اور رجحان کا باہمی تعامل ہے۔ انسانی کردار و رفتار میں دونوں اہم کردار کی حامل ہیں۔

کلیدی الفاظ: اخلاقی تربیت، اخلاقی رویّے، رجحان، معرفت، عواطف۔

تعارف

انسان کی جسمانی اور عقلی تربیت کے ساتھ ساتھ اس کی اخلاقی تربیت کے بھی مختلف مراحل ہیں۔ یہ ایک لمبے عرصے پر محیط، طویل سر گرمی ہے۔ انسانی صلاحیتوں اور قابلیتوں میں فرق کی وجہ سے ماہرینِ نفسیات کی آراء بھی مختلف ہیں۔ معاشرتی، اقتصادی، ثقافتی و تہذیبی اختلافات بھی انسان کی تربیت اور رُشد پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دین اسلام نے ہر تربیتی مرحلے کے مخصوص تربیتی احکامات بیان کئے ہیں۔ معصومین علیہم السلام کی احادیث مختلف مراحلِ زندگی کے مختلف احکامات کا تعین کرتی ہیں۔ تربیت کے بعض مراحل کی طرف حضرت علی علیہ السلام نے رہنمائی فرمائی ہے: "سات سال بچے کی پرورش کی جائے، اگلے سات سال ادب، پھر سات سال اس سے خدمت کروائی جائے. قد کی بڑھوتری تیئیس سال اور عقلی تکامل کی عمر پینتیس سال ہے اور اس کے بعد تجربات کا حصول۔"[1] اسی طرح آپؑ اپنے فرزند امام حسن علیہ السلام کو یوں نصیحت فرماتے ہیں: "کم سن کا دل اس خالی زمین کی مانند ہوتا ہے کہ جس میں جو بیج ڈالا جاتا ہے اسے قبول کر لیتی ہے۔ لہٰذا میں نے چاہا کہ تمہیں دل کے سخت ہونے اور عقل کے مشغول ہو جانے سے پہلے وصیت کر دوں۔"[2]

اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اخلاقی تربیت کے مربی کو انسانی وجود میں پیش آنے والے نشیب و فراز کا علم ہونا ضروری ہے۔ اس کے ساتھ اس کے لئے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ انسانی افعال کا سرچشمہ کیا ہے؟ بعض محققین علم و معرفت اور شناخت کو قرار دیتا ہے تو کوئی انسانی تمایلات، رجحانات اور رغبتوں کو۔ لیکن یہ عین ممکن ہے کہ کسی ایک معیار کو مطلق ترجیح نہ دی جاسکے۔ کیونکہ انسان کی شناخت، رجحانات اور افعال کو اگر اس کی زندگی کے مختلف مراحل اور صنف کے تناظر میں دیکھا جائے تو بحث کے نتائج مختلف ہوں گے۔ بچپن میں انسان ہر چیز کو جاننے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ کیا ہے؟ کیوں ہے؟ کب سے ہے؟ کب تک ہے؟ کس کے لئے ہے؟ وغیرہ جیسے سوالات۔ یہ سوالات انسانی فطرت کی عکّاسی کرتے ہیں۔ انسان اپنی فطرت میں معرفت کا متلاشی ہے۔ لیکن یہ تلاش بذات خود ایک رجحان اور رغبت ہے جو معرفت کے حصول کا زینہ ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ خود معرفت کی تلاش کے رجحان کا سرچشمہ کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہاں پر اس کا سرچشمہ خود اجمالی معرفت ہے۔ اور یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ رجحان اور معرفت ہر دو باہم استعمال ہو رہے ہیں اور ان میں کوئی عمودی ترتیب نہیں پائی جاتی بلکہ یہ دونوں عرضی ترتیب میں ہیں۔

میل ورجحان معرفت کو مضبوط کرتی ہے اور معرفت رجحان اور رغبت کو پروان چڑھاتی ہے۔ بچپن جو بادشاہت اور تکریم کا زمانہ ہے، اس میں بیشتر غریزہ اور رجحان کا عمل دخل ہے لیکن اس میں اگر انسان کا مربی ایک عملی

نمونہ ہو تو وہ اسے درست سمت فراہم کر سکتا ہے۔ یعنی اس انداز میں وہ امور کو منظّم کرے کہ بچے کو محسوس ہو کہ وہی ہو رہا ہے جو میری خواہش ہے لیکن ساتھ وہ کمال کی جانب ارتقائی مراحل کو بھی طے کر رہا ہو۔[3]

بچپن کے بعد نوجوانی کا مرحلہ، اطاعت کا مرحلہ ہے جس میں انسان اپنے مربی، معلم اور ماں باپ کو ایک دلسوز اور مہربان کی نگاہ سے جاننے لگتا ہے۔ اگرچہ اس عمر کا تعین کرنا ایک مشکل امر ہے لیکن تقریباسات سے چودہ سال کا یہ سفر چیزوں کو سیکھنے، معلومات کی جانچ پڑتال اور قوانین کو جاننے کی جانب ایک قدم ہے۔ یہ مرحلہ اطاعت محور ہے۔ متربی خود آمادگی ظاہر کرتا ہے اور تربیت کے لئے اپنے آپ کو معلم کے حوالے کر دیتا ہے۔ اچھے برے اور مطلوب و منفور کے درمیان فرق سمجھنے لگتا ہے۔ یہی وہ عمر ہے جس میں انسان زندگی کے بنیادی اصول، تعاون و بھائی چارگی، خوبیوں اور اخلاق حسنہ کی طرف رغبت اور اخلاق رذیلہ سے دوری اور بیزاری سیکھتا ہے۔

اس کے بعد وزارت کا زمانہ ہے جس میں وہ مشیر ہے۔ اس سے مشورہ طلب کرنا ہے۔ اسے اعتماد میں لینا کہ تمہاری اہمیت ہے۔ اب ذمہ داری اٹھانی ہے اور تم کر سکتے ہو۔ جسمانی قوت اپنے عروج پر، ہوش و حواس اور شناخت کی مختلف راہیں اور اپنے گزشتہ تفکرات کی تحلیل کا زمانہ ہے۔ یہاں خود مختاری کا احساس پایا جاتا ہے۔ عمر کے اس حصے میں مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب جو ان کو اخلاقی تربیت اور فکری غذا صحیح اور کامل فراہم نہ کی جائے۔ جب اس کے سوالات کو کم اہمیت دی جائے اور اس کو تسلی بخش اور اطمینان بخش جواب نہ دیا جائے۔ اگر اسے درست راستہ نہ دکھایا جائے تو اس کی قوتیں انحراف کا شکار ہو جاتی ہیں۔[4]

تربیت اخلاقی میں آخری مرحلہ "بزرگی" ہے۔ اسے مرحلۂ حمایت کا نام دیا جا سکتا ہے۔ یہ زمانہ معرفت و شناخت، رجحان و رغبت اور رفتار و کردار میں کمال کا درجہ رکھتا ہے۔ اس عمر کے افراد کو تدریس، تربیت، مدیریت اور اہم فیصلہ جات میں مشاور کی حیثیت سے ذمہ داریاں سونپنا مفید ثابت ہوگا۔ انسان شناسی میں ہم اس بات سے آشنا ہوتے ہیں کہ انسان تین جہات یعنی معرفت و شناخت، رجحان ورغبت، اور توانائی کا حامل ہے۔ یہی انسانی افعال کا اصلی عامل ہیں۔ انسان فاعلِ خود مختار ہے۔ بلند اہداف کے حصول کے لئے کوشاں ہے[5]۔ اکثر افعال آگاہی اور انتخاب پر مبنی ہیں۔ چاہے ان افعال کا تعلق ظاہری اعضاء سے ہو یا باطن سے۔ یہ تمام امور اس کی معرفت اور شناخت پر مبنی ہوتے ہیں۔ پس فعل اختیاری وہ فعل ہے کہ فاعل کی چاہت کے مطابق ہو۔ اور بلند ہدف کو پالینے کی خاطر اس کے عوامل میں رجحان و رغبت کا بھی عمل دخل ہو۔ کیونکہ جہاں فاعل خود مختار نہیں اور بلند ہدف کا حصول، باعث رغبت نہ ہو وہاں انسان کام کرنے میں دلچسپی ظاہر نہیں کرتا۔ پس ہر انسانی فعل کی بنیاد شناخت اور رجحان و رغبت ہے۔

انسانی اعمال بھی بعض اوقات معرفت اور رجحانات کی افزایش کا سبب بنتے ہیں۔[6] اسی طرح بعض رجحانات ظاہری ہوں یا باطنی، وہ بھی انسان کے اعمال و معرفت کا پیش خیمہ ثابت ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر، ماں دنیا ومافیہا کے آوازیں سن کر بھی نیند جاری رکھتی ہے، لیکن جونہی بچے کی رونے کی آواز آتی ہے۔ نیند سے بیدار ہو جاتی ہے۔ یہاں پر ماں کے رجحانات اعمال ورفتار میں اثرانداز واقع ہوتے ہیں[7]۔ انسانی تخیل میں وہی چیزیں یاد رہتی ہیں جن میں رغبت ہو اور وہ چیزیں محو ہو جاتی ہیں جس سے انسان بیزار ہوتا ہے۔ لہذا اس ترتیب سے ان کے درمیان تعاملی صورت حال ہے۔ اتنے متصل ہیں کہ جدائی ناممکن ہے۔ انسان کی تربیت اخلاقی میں ابتدائی مرحلہ شناخت کا مرحلہ ہے، پھر میل ورغبت۔ ارادہ و اختیار کے لئے شناخت اور رجحان و رغبت دو بنیادی عناصر ہیں۔ کوئی بھی ارادی اور اختیاری کام شناخت اور رجحان ورغبت کے بغیر پایہ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا۔ پس مولا علی علیہ السلام کے اس فرمان کے ذیل میں جو آپ نے کمیلؓ سے فرمایا: کوئی کام بھی ایسا نہیں ہے کہ جس میں آپ معرفت کے محتاج نہ ہوں۔[8] کیونکہ انسان فطرتاً معرفت کی تلاش میں ہے۔

بیانِ مسئلہ

دنیا کے تمام مکاتب،انسانی معاشرے میں اخلاق کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ کیونکہ اخلاق کے بغیر اجتماعی زندگی ممکن نہیں ہے۔ اگر اخلاق کو زندگی سے نکال دیا جائے تو بشریت کے لئے امنیت ایک خواب بن کے رہ جاتی ہے۔ اسی لیے تمام مکاتب کی خواہش یہی ہے کہ پسندیدہ، معقول اور مقبول بنیادوں کو اخلاق کے لئے متعارف کرائیں۔ البتہ حقیقت یہی ہے کہ کوئی بھی الحادی مکتب، اخلاق کی بنیادیں فراہم نہیں کر سکا۔ کیا صرف انسان کا علم و معرفت اسے خوبی و بدی، اچھے کام کرنے کی ترغیب اور برے کام اور بداخلاقی سے رکنے میں مددگار ثابت ہوسکتا ہے۔؟ اگر مؤثر ہے تو کیا آگاہی و شناخت، انسان کے کردار کو سنوارنے میں شرطِ کافی ہے؟ یا دیگر بھی کوئی قوت درکار ہے۔؟ جس کی بنیاد پر انسان کا کردار نمایاں ہوگا۔ اس سوال کے مختلف مکاتب نے جوابات بھی دیے اور اُن کی طرف سے عقلی و تجربی دلائل بھی پیش کئے گئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی پیش کی گئی تربیت اخلاقی بھی مختلف ہے۔ ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس سوال کا جواب تلاش کیا جائے۔

ہر عمل کی بنیاد ایک نظریے پر ہوتی ہے اور ہر نظریے کی بنیاد کائنات شناسی و انسان شناسی پر ہے۔ اور ہر کائنات شناسی اور انسان شناسی کی بنیاد معرفت وشناخت پر ہوتی ہے۔[9] اگر ہم نے نظام سازی کرنی ہے تو جس ہستی کے لیے اس نظام کو بنا رہے ہیں اس ہستی کی شناخت کا ہونا ضروری ہے۔ نظام سازی میں اس چیز کا بہت عمل دخل ہے

کہ نظام بنانے والے اس دنیا اور انسان کو کس نظر سے دیکھتے ہیں وہ جب بھی نظام بنائیں گے اسی فکر کے تناظر میں بنائیں گے۔

(الف) اگر وہ اس جہان اور انسان کو فقط مادی خیال کرتے ہیں تو فقط مادی نگاہ سے نظام تشکیل دیں گے۔ (ب) اگر ان کو مادہ سے ماوراء سمجھتے ہیں تو فقط معنوی پہلو کو ترجیح دیں گے اور اصلا مادہ کو زیر بحث نہیں لائیں گے۔ (ج) اگر مادہ کو اصل قرار دیں گے اور روح و معنویت کو ایک ثانوی حیثیت دیں گے تو ان کا ہدفِ اصلی مادیت ہوگا اور اس کے لئے معنویت کو قربان کر دیں گے (د) اگر اصل روح و معنویت کو قرار دیں گے اور مادہ کی اہمیت سے بھی انکار نہیں ہو گا تو ایک ایسا نظام تشکیل دیں گے کہ جس میں روح ومادہ دونوں کو اہمیت دی جائی گی مگر معنویت کو اصالت حاصل ہوگی۔[10] یعنی جب ان میں سے کسی ایک کو قربان کرنے کا وقت آئے گا تو مادیت کو قربان کر دیں گے اور جس کو بقا حاصل ہے اس کو بچالیں گے۔ یعنی اقدار کو بچائیں گے چاہے اپنے مادی وجود کے ٹکڑے ہو جائیں۔ اور جو اس نظریے کا حامل ہو وہی بر حق ہے اور وہی یہ نعرہ لگا سکتا ہے کہ میں گردن تو کٹوا سکتا ہوں مگر باطل کے سامنے سر نہیں جھکا سکتا۔

اس تحقیق میں سوال اصلی یہ ہے کہ: کیا دینی و اخلاقی تربیت میں فقط معرفت اور شناخت ہی کافی ہے۔؟ انسان کو کمال تک لے جانے میں صرف معرفت و شناخت کا ہی کردار ہے؟ یا اس کے ساتھ کچھ اور عوامل بھی ہیں۔؟ انسان شناسی میں ہم اس نقطے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ انسان مختلفُ الابعاد ہے، اس کی کئی جہات اور پہلو ہیں۔ یعنی بُعد جسمانی کے ساتھ ساتھ ایک ایسے گوہر سے بھی مزین ہے کہ جو غیر مادی (مجرّد) ہے۔ جسے نفس یا روح کہتے ہیں۔ یعنی اگر ایک اور انداز میں دیکھیں تو نفسِ انسانی مختلف جلوے رکھتا ہے۔ جیسے عقل، فطرت، ہوائے نفس، ارادہ و میلانات واحساسات و عواطف۔[11]

مفاہیم شناسی

اخلاق، خَلق کے معنی ظاہری شکل و صورت، جس کو ظاہری نگاہوں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ اور خُلق کا معنیٰ قویٰ باطنہ اور وہ عادات و خصائل ہیں کہ جن کا تعلق بصیرت سے ہے۔[12] "خلق" مادہ "خلقت" سے ہے۔ یعنی وہ صفات جو انسان سے جدا نہ ہو سکیں۔[13] اخلاق جمع ہے خُلق اور خُلُق کی اور لغت میں انسان کی ایسی باطنی کیفیت کہ جسے وہ کام کرتے ہوئے مشکل محسوس نہ ہو اور آسانی سے وہ کام سرانجام دے لے۔ اچھے کام میں یہ صفت پیدا ہو تو اخلاق حسنہ اور برے کام میں یہ صفت پیدا ہو تو اسے اخلاقِ رذیلہ کہتے ہیں۔ ایک دو دفعہ سرانجام دینے کو خُلق نہیں کہا جاتا بلکہ وہ کام جو طبیعت کا حصّہ بن جائے۔ اب وہ اچھا اخلاق بھی ہو سکتا ہے اور برا بھی۔[14]

تربیت کی اصل رب یعنی مالک و سرپرست یا "ربو" بمفہوم زیادتی، رشد، نمو، نگہداری، غذا دینا اور پرورش کرنا۔ اصطلاحی طور پر تربیت، پرورش جسمی و روحی و معنوی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ تربیت اگر "رب" سے ہو تو اس کے معانی انسان کی صلاحیتوں کو پروان چڑھانا، نواقص کو دور کرنا اور ہدایت کرنا تاکہ حد کمال تک جا پہنچے جو کہ مطلوب ہے۔[15] دوسرے معنوں میں انسان کو کمال تک پہنچانے کے لئے اس کو جن چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے فراہم کرنا۔ اور جو یہ فراہم کرے اسے رب کہا جاتا ہے۔ قرآن میں جہاں بھی رب کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ تربیت کنندہ کے لئے ہے۔ یعنی تمام مخلوقات کو اور بالخصوص انسان کو کمال تک پہنچانے کے لیے ان کی تمام ضروریات کو پورا کرنے والی ہستی کو رب کہا جاتا ہے۔ تربیت کنندہ۔ پرورش کنندہ۔ اور بطور مطلق فقط خداوند متعال کے لئے ہے۔

استاد مصباح یزدی کے مطابق انسان کی ذہنی مدیریت کو تعلیم اور انسان کی قلبی و ارادی مدیریت کو تربیت کہتے ہیں۔ یعنی انسان کی صلاحیتوں کو چاہے وہ ذہنی ہوں، حسی ہوں، حرکتی ہوں یا کردار کے حوالے سے ہوں ان کو کمال تک پہنچانا۔ پس ہدف اول انسان سالم، ہدف دوم انسان سالک، سوم انسان صالح و ہدف اصلی انسانِ کامل۔[16] جدید دنیا، آئیدیالوجی اور مکاتب کی دنیا ہے۔ آئیدیالوجی اور مکاتب کی بنیاد جہان بینی پر ہے پس جو اس جہان کو جس نگاہ سے دیکھے گا اسی کی بنیاد پر اپنی آیڈیالوجی تشکیل دے گا۔ اور اُسی آیڈیالوجی کے ذیل میں اپنے نظام درست کرے گا۔ سب سے اہم یہ ہے کہ جہان بینی کی بنیاد شناخت ہے۔ پس یہاں سے ہم شناخت کی اہمیت کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ پس شناخت کے مسئلے کو واضح کرنا ضروری ہے۔[17]

شناخت کا مفہوم

ہمارے پاس شناخت کے لئے دو مراحل ہیں۔ شناخت ابتدائی، شناخت لفظی، شرح لفظ بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرا مرحلہ تفصیلی، تفکر و تدبر کے ساتھ عمیق ادراک[18] ہے جسے تعریف بھی کہتے ہیں۔ معرفت بھی اسی طرح ہے۔ ایسا یقین و ایمان کہ جو مدلّل اور صادق ہو۔Through Justified Belief۔ لہٰذا معرفت میں ہم اعتماد، اطمینان اور سکون اور یقین کے پیچھے ہیں۔ پس ہماری معرفت لازماً دلیل کی بنیاد پر ہو۔ دلیل معتبر کی بنیاد پر۔ یہ مدلّل ہونا، بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ لوگوں کے بہت زیادہ یقین و ایمان، منطقی دلیل نہیں رکھتے۔ لوگوں کے بہت زیادہ ایمان ایسے ہیں جو سنی سنائی باتوں پر بنے ہوئے ہیں۔ اجتماعی، سیاسی مسائل میں سب جگہ ایسا ہی ہے۔ آج سوشل میڈیا ایک ایسی جگہ ہے جو ایسے بے شمار غلط اعتقادات کو لوگوں تک پہنچاتا ہے۔ ان میں سے اکثر اعتقادات جھوٹ ہیں، اِن کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ یہ جعلی اور من گھڑت ہیں، مبالغہ ہیں یا مغالطہ ہیں۔ بہت زیادہ اعتقادات تقلید کی بنیاد پر ہیں۔ بہت زیادہ ایسے افراد جو اپنے آپ کو اہل فکر سمجھتے ہیں اور روشن فکر کہلاتے ہیں۔ ان سب کے پاس ایسے ہی

اعتقادات ہیں۔ معرفت شناسی کے لئے لحاظ سے اِن کے عقیدہ کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ان کے نظریات مدلّل نہیں ہیں۔اپنی کوشش کی حد تک ہم اس قابل ہوں کہ اپنی معرفت کو دلیل کے ساتھ بیان کر سکیں۔[19]

تصور بدیہی و تصور نظری

ذہن میں دو طرح کے مفاہیم پائے جاتے ہیں۔ایک، نظری مفاہیم؛ یعنی ایسے مفاہیم جن کی تعریف کی ضرورت ہے۔ نظری یعنی فقط لفظ سننے سے معنی درک نہیں کر سکتے۔ معنی سمجھنے کے لئے تفکر و تحقیق کی ضرورت ہے۔ مثلاً لفظ توانائی وغیرہ۔دوسرے، بدیہی مفاہیم؛ جن کی تعریف کی ضرورت نہیں ہوتی اور انہیں سنتے ہی آسانی سے ان کا معنی پتہ چل جاتا ہے۔ مثلاً درخت۔ معرفت بدیہی مفہوم ہے۔یعنی شناخت، دانست، دانش، دانائی، آگاہی، علم یہ سب تقریباً معرفت کے مترادف ہیں۔ ہم آگاہ موجودات ہیں۔ معرفت رکھتے ہیں یعنی خود آگاہی۔ جس طرح باہر ہم درخت کی واقعیت کو دیکھ رہے ہوتے ہیں اسی طرح اپنے اندر معرفت کی حقیقت کو دیکھتے ہیں۔[20] مثلاً ہم جانتے ہیں کہ انسان وجود رکھتا ہے۔ سورج روشنی کا گولہ ہے۔ جھوٹ برا ہے۔ دو اور دو چار ہیں۔ میں ہوں، میں خوش ہوں، میں غمگین ہوں۔ ہم سب یہ سمجھتے ہیں۔ بعض کو ہم بیرونی حواس سے سمجھتے ہیں اور بعض کو اندرونی طریقے سے کشف کرتے ہیں۔ بعض کو تھوڑے سے تفکر سے جانتے ہیں۔ یہ معرفت کے مصادیق ہیں۔اسی طرح جاننے اور نہ جاننے کے فرق کو سمجھتے ہیں۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ بعض چیزوں کو نہیں جانتے۔ مثلاً ہمیں نہیں معلوم کہ باقی سیاروں پر موجودات ہیں یا نہیں؟ یا مثلاً انسان ہزار سال پہلے کتنی تعداد میں تھے؟ یا ہزار سال میں ہماری زمین پر کون سے جاندار ہوں گے۔؟ وغیرہ۔ پس کچھ چیزیں اور معاملات ہیں جن کے بارے میں ہم جانتے ہیں اور کچھ ہیں جن کے بارے میں ہم نہیں جانتے۔ لہٰذا معرفت کے معنی میں اس فرق کو جان لیتے ہیں کہ ہم کچھ جانتے ہیں اور کچھ نہیں جانتے۔ یہ سب اس بات کی علامت ہے کہ معرفت کو درک کرتے ہیں۔ بہر حال یہ اجمالی ادرک ہے۔ اسے تفصیلی کرنے کے لئے اس میں حد سے بڑھنا ہو گا۔ اس کے درجات ہیں۔ شدت و ضعف ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے ایک حقیقت کے مختلف پہلو ہوں۔ ممکن ہے ہم کچھ پہلوؤں کو جانتے ہوں اور کچھ کو نہیں۔ بعض کو اجمالی جانتے ہیں تفصیلی نہیں جانتے۔

شناخت حضوری اور شناخت حصولی

شناخت حضوری شناخت بے واسطہ ہے۔یعنی عالم اور معلوم میں جدائی نہیں ہے۔ عالم اور معلوم ایک طرح سے یگانگی رکھتے ہیں۔ایک طرح سے عینیت رکھتے ہیں۔ معلوم اپنے عالم کے نزدیک حاضر ہے۔ علم حصولی وہاں ہے جہاں معلوم عالم کے نزدیک حاضر نہیں ہے اور معلوم کو ایک واسطے سے شناخت کرتے ہیں۔ شناخت

حصولی، شناخت مفہومی ہے، شناخت خبری ہے[21]۔ مثلًا اگر ابھی ہم ماضی کے انسانوں کے متعلق بات کریں تو ماضی کے انسان ہمارے سامنے نہیں ہیں۔اِس دنیا میں وجود نہیں رکھتے۔ لیکن ہم اُن کے بارے میں بات کرتے ہیں۔ موسیٰ علیہ السلام، فرعون، نوحؑ، قارون۔ یہ سب ابھی اِس دنیا میں وجود نہیں رکھتے۔ لیکن ہم اِن کے بارے میں ایک طرح کا علم رکھتے ہیں۔ یہ قسم علم حصولی ہے۔[22] منابع معرفت کچھ اس طرح ہیں۔ عقلانی، وحیانی، تجربی، شہودی۔

شناخت انسانی ضرورت

انسان کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت معرفت ہے، شناسائی رکھنا ہے۔جب ہم آنکھ کھولتے ہیں تو ہم اپنے آس پاس ماحول کو دیکھتے ہیں۔ ماحول سے رابطہ قائم کرتے ہیں۔ اپنی ضرورتوں کو شناخت کرتے ہیں اور اُن ضرورتوں کو پورا کرتے ہیں۔اس سارے عمل میں شناخت اہم ہے۔ ہم میں اور جمادات اور پودوں میں فرق ہے۔ جانوروں کے بارے میں کچھ نہیں جانتے اور فقط یہ کہہ سکتے ہیں کہ جانور بھی ایک حد تک شناخت رکھتے ہیں۔ البتہ شناخت کی جہت، دائرہ کار اور گہرائی کا فرق ہے۔ ہماری بحث انسان سے متعلق ہے۔[23] ہماری شناخت تدریجی ہے۔ ہم ہر چیز کو جسے جاننا چاہتے ہیں، پہلے سے نہیں جانتے ہوتے بلکہ بتدریج جانتے ہیں۔ انسان اس لحاظ سے ایک دوسرے سے فرق کرتے ہیں۔ جو شخص زیادہ کوشش کرتا ہے اور زیادہ صلاحیت رکھتا ہے وہ زیادہ معرفت پالیتا ہے۔ بہرحال ایک حد تک فیلسوفان اور متفکران نے سوالات اور جوابات کے متعلق بحث کی ہے۔ مثلًا یہ سوال کہ ہمارے ادراک کہیں سب خطا نہ ہوں۔ کیا محدودیت کی وجہ سے ہم واقعیت کو شناخت کر سکتے ہیں؟ شناخت کی راہیں کون سی ہیں؟ کون سی راہ معتبر ہے اور کون سی معتبر نہیں ہے؟ حسی معرفت کی قدر و قیمت کتنی ہے؟ معرفت عقلی کتنی اہمیت کی حامل ہے؟ کیا حس و عقل کے علاوہ معرفت کا کوئی راستہ یا کوئی اوزار ہے؟ معرفت دینی، اس جہان کو سمجھنے میں کیا مقام رکھتی ہے؟ کیا معرفت عرفانی ممکن ہے اور ہم کیسے پا سکتے ہیں؟ اُس کا اعتبار اور جانچ پڑتال کیسے ہو سکتی ہے؟ کون سی چیز قابل شناخت ہے اور کون سی چیز قابل شناخت نہیں ہے؟

وہ علم جو معرفت کی بحث کرتا ہے معرفت شناسی Epistemology یا Theory of Knowledge[24] کہلاتا ہے۔ معرفت شناسی میں اہم ترین بحث جو قرون وسطیٰ میں موجود تھی، وہ نسبت عقل وایمان تھی۔ عقل اور وحی کی نسبت کے بارے میں تھی۔ ایک طرف انسان قوہ عاقلہ رکھتا ہے اور دوسری طرف ادیان الٰہی ہیں جو مقدس کتابوں کے ساتھ معتقد ہیں، یہ کتابیں کلام الٰہی ہیں۔ ان میں بیان شدہ حقائق صادق اور یقینی ہیں۔ مسیحیت قرون وسطیٰ میں، متکلمان اور فیلسوفان مسیحی ان دو سنتوں کے وارث تھے۔ سنت دینی جو مسیحی اور ایک سنت عقلی جو یونان

سے اُنہیں وراثت میں ملی تھی۔ ڈیکارٹ کی کتابوں اور تاریخ فلسفہ کی کتابوں میں بیان ہوا ہے کہ ڈیکارٹ اپنے تفکر میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اگر ہر چیز پر شک کر بھی لیا جائے، تب بھی اپنے شک پر شک نہیں کیا جا سکتا۔ میں شک کروں یا نہ کروں، جس پہ یقین کرتا ہوں وہ درست ہو یا نہ ہو، یہ بات لازم ہے کہ میں فکر کر رہا ہوں۔ پس فکر کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ میں موجود ہوں۔ میں فکر کر رہا ہوں لہٰذا میں موجود ہوں۔[25]

قرآنی معرفت شناسی

قرآنی معرفت شناسی متنوع ہے اور اس میں معرفت کی تمام راہوں اور تمام روشوں پر تاکید ہوئی ہے۔ قرآن معرفت کے تمام راستوں کو معتبر سمجھتا ہے اور کسی معرفت کو کسی ایک راستے میں منحصر نہیں کرتا۔ البتہ معرفت کے ان تمام راستوں میں ممکن ہے ہم غلطی اور خطا کر بیٹھیں اور یہ البتہ ہماری انسانی طبیعت کا لازمہ ہے۔ ہماری محدودیت خود ان روشوں کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ ممکن ہے تجربے یا عقلی روش میں خطا کر بیٹھیں، شناخت عرفانی اور حتیٰ شناخت دینی میں غلطی ہو جائے۔ اِس میں شک نہیں کہ دینی معرفت میں بہت زیادہ غلطیاں ہوئیں ہیں۔ وہ جو معصوم ہیں اور خطا نہیں کرتے، وہ پیغمبر وہ معصوم اور قرآن ہیں۔ جب ہم مطالعہ کرتے ہیں تو ممکن ہے کہ ہم تفسیر میں غلطی کر بیٹھیں۔ پس غلطی انسانی محدودیت کا لازمہ ہے۔ پس ہمیں چاہیے کہ ہم کوشش کریں کہ جہاں تک ہو سکے، غلطیوں کو کم کر سکیں اور تصیح کر سکیں۔ اپنی غلطیوں کو سدھارنے کا ایک اہم ترین راستہ خود معرفت کے راستوں کی طرف توجہ کرنا ہے۔ معارف کی مختلف اقسام کے بارے میں اور اُن کے حساب سے روشوں سے استفادہ کرنے میں تاکہ واقعیت کو سمجھا جا سکے۔[26] ایک اہم سوال جس کو ہم جاننے کی کوشش کرتے ہیں؛ کیا انسان کی دینی اور اخلاقی تربیت میں فقط معرفت کافی ہے؟

کیا صرف معرفت کافی ہے؟

اس بارے میں فلسفی حضرات مختلف آراء رکھتے ہیں۔ سقراط کی نظر میں انسانی احساسات اور عواطف و غرائز کی شناخت کی روشنی میں ہی فضیلت اور اخلاق کے درخت کو ثمر آور کیا جا سکتا ہے۔ افلاطون کے مطابق انسان عقل و دانش کی وجہ سے نفس کی طغیانی اور سرکش احساسات کو کنٹرول کر سکتا ہے اور فضائل کو اپنے وجود کا حصہ بنا سکتا ہے۔ لہٰذا جوں جوں انسانی عقل کامل تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ اس کی شناخت و ادارک اور فضائل اخلاقی کی طرف رغبت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اس کو ہم کلی طور پر قبول نہیں کر سکتے کہ علم و عقل ہی ہے جو لوگوں کو سرکش غرائز کے کنٹرول کرنے میں ان کی مدد کرتا ہے۔ وہ افراد کہ جن کا علم و عقل سے واسطہ نہیں وہ برے لوگ ہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ بافضیلت لوگ اہل عقل و شناخت ہی ہیں۔[27]

اس نظریہ کے نقد میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمیں دنیا میں یہ بھی نظر آتا ہے کہ وہ بھی اہل عقل ہی ہیں جو دنیا میں انتشار پھیلاتے ہیں۔ اور بہت سے اخلاقی مفاسد کے بارے میں باقاعدہ کتابیں تحریر کرتے ہیں یا شراب خوری، جنسی آزادی، رشوت، جوا اور دیگر مفاسد کی حمایت میں سیمینارز کا انعقاد کرتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ صرف عقل و شناخت پر اکتفا نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہی افراد ہوتے جو انسانی حقوق کے نام پر ان کا استحصال کرتے ہیں۔ اور "پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات" پس یہی چیز سامنے آتی ہے کہ صرف علم و عقل غرائز واحساسات اور عواطف کو تبدیل نہیں کر سکتے۔

درست ہے کہ معرفت ایمان کا رکن ہے۔ لیکن کیا صرف پہچان اور سمجھنا ہی ایمان ہے؟ نہیں قرآن میں ایمان کا یہ مطلب نہیں ہے۔ ایمان پہچان کے ساتھ ساتھ تسلیم بھی ہے۔ ایمان میں میلان و رجحان کا عنصر، تسلیم کا عنصر، خضوع و مہر و محبت کا عنصر بھی رچا بسا ہوا ہو۔ لازم نہیں ہے کہ جو شخص کسی کی پہچان رکھتا ہو اس سے میلان بھی رکھتا ہو۔ ستارہ شناس یا معدن شناس لازمی نہیں ہے کہ وہ ستارے اور معدن سے میلان بھی رکھتے ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ ان کے دشمن بھی ہوں۔ ابو جہل و ابو لہب و ابو سفیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اچھی طرح پہچانتے تھے لیکن دشمنی بھی انتہا درجے کی رکھتے تھے۔ اور قرآن نے بھی اہل کتاب کے بارے میں اسی مطلب میں یوں بیان فرمایا ہے۔[28] جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی ہے وہ اس (رسول) کو اسی طرح پہچانتے ہیں جیسے وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں اور ان میں سے ایک گروہ جان بوجھ کر حق کو چھپا رہا ہے(146:2)۔ اہل کتاب اپنی کتب میں رسول آخر الزمان ﷺ کے تمام اوصاف پڑھ چکے تھے۔ چنانچہ اہل کتاب کا پڑھا لکھا شخص پہلی نظر میں ہی آپ ﷺ کو پہچان لیتا تھا۔ جس طرح اپنی اولاد کو پہچاننے میں انسان کو دشواری نہیں ہوتی۔ کیونکہ اولاد کی پہچان کا تعلق صرف مشاہدات سے نہیں ہوتا، بلکہ قلبی تعلق اور محبت اس پہچان کے اہم عنصر ہیں۔ جن کی وجہ سے باپ دور سے اپنی اولاد کی خوشبو سونگھ لیتا ہے اور بیٹے کی قمیص سے چشم پدر میں روشنی لوٹ آتی ہے[29]۔ اسلام میں فقط پہچان کافی نہیں ہے جیسا کہ فلسفی دعویٰ کرتے ہیں۔

اس بات کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے بہترین پہچاننے والوں کے بہترین نمونے بتلائے ہیں۔ اور بہترین پہچاننے والوں کا تعارف یہ کہہ کر کرایا ہے کہ وہ خدا و معاد کو اونچے درجے تک پہچانتے ہیں اور اس کے باوجود پھر بھی کافر ہیں۔ مومن نہیں ہیں وہ کون ہیں؟ وہ شیطان ہے دشمن خدا، جس کی پہچان ہم سے کئی گنا زیادہ۔ ہزارہا سال عبادت خدا میں بسر کر دیئے، فرشتوں کو پہچانتا ہے، فرشتوں کی صف میں رہا، وہ تمام پیغمبروں اور معاد کو ہم سے بہتر پہچانتا ہے۔ اگر صرف پہچان لینا ہی کافی ہوتا شیطان کو پہلا مومن ہونا چاہیے۔ لیکن وہ مومن نہیں

ہے۔ قرآن نے ایمان کے ساتھ ساتھ عملُوا الصالحات کی بھی شرط عائد کی ہے۔ اس میں پہچان سے بالاتر ایک چیز وجود رکھتی ہے جو تسلیم اور میلان اور رجحان ہے۔ اگر صرف شناخت و پہچان ہی کافی ہوتی تو ہم تاریخ میں بہت سے ایسے افراد دیکھتے ہیں کہ جن کے ہاتھوں میں علم و معرفت کی روشن شمعیں تھیں لیکن کوئی "کمثل الکلب کہلایا تو کوئی کمثل الحمار"۔ پس ہم دیکھتے ہیں اگرچہ تربیت دینی واخلاقی میں تعلیم و شناخت[30] کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے تو ہمیں یہ بھی مد نظر رکھنا ہوگا کہ اس کے علاوہ بھی دیگر عوامل مثلاً رجحان و رغبت، عواطف کی پرورش اور ہدایت، موانع تربیت سے دوری، مربی کا نمونہ کامل ہونا اور متربی کا تزکیہ نفس وہ عوامل ہیں کہ اسے کمال تک پہنچانے میں معاون ہو سکتے ہیں۔ ایک اہم سوال جو توجہ طلب ہے۔ رجحان و رغبت کا انسانی کردار و رفتار میں کتنا عمل دخل ہے؟

رجحان و رغبت کا مفہوم

"الرّغبۃُ" کے اصل معانی کسی چیز میں وسعت کے ہیں۔ ''اَلرَّغَبُ'' ارادہ اور خواہش کی رغبت کے لئے بولا جاتا ہے۔ جب "رغب" کے ساتھ "فیہ" یا "الیہ" بولا جائے تو اس وقت کسی چیز پر "رغبت" اور "حرص" کے معانی میں آتا ہے۔ اور اگر "رغب عن" آئے تو اس وقت اسے بے رغبتی کے معانی میں لیا جاتا ہے۔ الشھوہ کے معانی نفس کا اس چیز کی طرف کھینچ جانا جسے وہ چاہتا ہے۔ خوہشات دنیوی دو قسم پر ہیں صادقہ اور کاذبہ سچی خواہش وہ ہے جس کے حصول کے بغیر بدن کا نظام میں اختلال یا خلل واقع ہو جاتا ہے جیسے بھوک کے وقت کھانے کی اشتہا وغیرہ اور جھوٹی خواہش وہ جس کے عدم حصول کی صورت میں بدن میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔[31]

پھر شھوۃ کا لفظ کبھی اس چیز پر بولا جاتا ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان اور رجحان ہو اور کبھی خود اس قوت شھویہ پر۔ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ لوگوں کو ان کی خواہشوں کی چیزیں بڑی زینت دار معلوم ہوتی ہیں۔ اس میں دونوں قسم کے خواہشات مراد ہیں اور ''واتبعوا الشھوات'' کہ جس میں خواہشات نفسانی کے پیچھے لگ جانے کی بات ہے۔ اس میں مراد وہ جھوٹی خواہشات ہیں کہ جن سے استغنا ہو سکتا ہے۔ انسان مادی بدن کے علاوہ ایک دوسری حقیقت بھی رکھتا ہے کہ جسے روح و روان کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اسے دیگر حیوانات ایک امتیازی حیثیت عطا کرتی ہے۔ جب ہم انسان کی اس حقیقت کے بارے تھوڑا غور کرتے ہیں تو ہم دو جہات یعنی جہت ادراکی و جہت میل و رغبت (یا جسے شہوت کا نام بھی دیا جاتا ہے) کا حامل پاتے ہیں۔[32]

انسان کا ایک اہم پہلو یعنی رجحان و رغبت

خداوند متعال انسانی فطرت میں خیر و شر کی رغبت اور رجحان کو رکھا ہے۔ اگر یہ میل و رغبت نہ ہو تو "اختیار" بے معنی ہے۔ انسانی ارادے اس کی میل و رغبت کے عکاس ہوتے ہیں۔ یعنی ہر ارادے کے پیچھے ایک میل و رغبت پنہاں ہے۔ شدت شوق ہی تمایل انسانی ہے[33]۔ یہ تمایلات کیسے ابھرتے اور وجود میں آتے ہیں۔؟ پس ضروری ہے کہ اس بات کو یہاں بیان کیا جائے۔ انسان کی اختیاری حرکت کی بنیاد تین عوامل پر ہے۔ میل و رغبت، شناخت و آگاہی، قدرت۔ [34] یہی مثلث انسانی خود مختاری کی زمینہ سازی ہے۔ اگر انسان کو ایک گاڑی سے تشبیہ دی جائے تو اس میں حرکت کا اصلی عامل میل و رغبت ہے۔ یہی وہ موٹر ہے کہ جو اس وجود کو انرجی فراہم کرتی ہے۔ علم و آگاہی وہ چراغ ہیں کہ جو رستے کو روشن و مشخّص کرتے ہیں۔ اور قدرت و طاقت اس گاڑی کے ٹائیر اور دیگر پرزہ جات ہیں جو اسے متحرک ہونے میں مدد فراہم کرتے ہیں[35]۔ انسانی خواہشات و رجحانات کو مادی و غیر مادی عنوان سے تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ وہ خواہشات کہ جن کا نتیجہ بدنی ضروریات کا پورا کرنا ہے جیسے بھوک، پیاس وغیرہ۔ بعض رجحانات کا تعلق انسان کی روحی خواہشات سے وابستہ ہے۔ مثلاً خوشی، سکون، اطمینان، حق کی جستجو وغیرہ۔ سوال یہ ہے کہ کون سے محرکات ہیں جو انسانی خواہشات کو ابھارنے کا کام سرانجام دیتے ہیں؟ جو نتیجتاً ایک کردار کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔

ہر ذی روح میں دو چیزیں بنیادی خصوصیات کے طور پر پائی جاتی ہیں۔ ایک ادراک اور دوسری حرکت بالارادہ۔ ادراک کی سرزمین علم و شناخت کی سرزمین ہے۔ اور ارادہ میں انسان کا تمایل، رغبت اور انگیزہ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ شناخت اور رجحان و رغبت یہ دو بنیادی عوامل ہیں کہ جس کے کوکھ سے انسان کا عمل ظاہر ہوتا ہے۔ اور اسی کو ہم کردار و رفتار کا نام دیتے ہیں۔ یعنی شناخت + رغبت و رجحان = عمل و رفتار؛؛ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ اعمال کی بجاآوری میں فقط شناخت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان جس چیز کو جانتا ہوتا ہے اسی کے برخلاف عمل کرتا ہے۔ یعنی وہ معالج کہ جو مریضوں کو سگریٹ نوشی کے نقصانات سے تو آگاہ کرتا ہے لیکن خود سگریٹ نوشی بھی کرتا ہے۔

یہ بات قطعی ہے کی شناخت کی ہماری زندگی بنیادی تاثیر ہے۔ لیکن فقط تنہا محرک نہیں ہے۔ اس کے ساتھ کچھ دیگر عوامل بھی ہیں۔[36] غرائز، عواطف، اور احساسات بھی ایک طرح سے رجحانات کا دوسرا نام ہے۔ عواطف وہ رجحانات ہیں جو دیگر انسانوں سے رابطے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے والدین اور اولاد کا رابطہ اور اسی طرح باہمی عطوفت اور کشش۔ جیسے جیسے یہ اجتماعی، قدرتی اور معنوی روابط مضبوط ہوتے ہیں اس کے ساتھ

ساتھ عطوفت بھی بڑھتی ہے۔ اولاد اور والدین کا رابطہ (طبیعی) قدرتی رابطہ ہے جب کہ استاد اور شاگرد کا رابطہ معنوی بنیادوں پر ہے۔[37]

عواطف ایک قوت محرکہ

شناخت و عواطف، یہ دونوں اس قدر ایک دوسری کے ساتھ وابستہ ہیں کہ بعض اوقات باریک بین دانشمندان پر بھی یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ عاطفہ شناخت سے پہلے ہے یا بعد میں یا دونوں ایک ہی ہیں۔؟(J.Piaget) اس بات کا معتقد ہے کہ شناخت اور عواطف میں بہت زیادہ ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ان میں سے اگر ایک تبدیل ہو گا تو دوسرے میں بھی تبدیلی آئے گی۔ ہوش کو کام میں لانے کے لئے عواطف کی طاقت محرکہ کو لانا پڑے گا۔اگر کوئی ایسا کام کہ جس میں انسان کا رجحان و رغبت نہ ہو تو وہ اسے حل کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ یہ رغبت اور عاطفی ہی وہ قوت محرکہ ہے جو اسے آگے لے کر چلتی ہے۔ کسی بھی کام میں رغبت یا اس سے نفرت۔ بہرحال اس کے لئے عواطف ذریعۂ انرجی ہیں۔ ریاضی کے دو طالب علموں کی مثال لیتے ہیں ایک جس کو ریاضی کے مسائل میں دلچسپی ہے لیکن دوسرے کو دلچسپی نہیں ہے۔پہلا ریاضی کو اچھے طریقے سے حل کرے گا لیکن دوسرا اُسے بوجھ تصور کرے گا اور دامن چھڑوانے کی کوشش کرے گا۔ پس اوّل کے لئے رغبت باعثِ انرجی ہے جبکہ دوسرے کے لئے باعثِ سُستی۔[38] عواطف ہی رجحانات کا پیش خیمہ ہیں کہ جو ایک انسان کو دوسرے انسانوں سے جوڑتے ہیں جیسے بچے کی والدین اور والدین کی بچوں سے اُلفت۔ جوں جوں انسان کے اجتماعی، فطری و معنوی روابط مضبوط ہوتے جائیں گے اس کے ساتھ ساتھ عطوفت میں اس قدر اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ والدین و فرزند کے درمیان ایک قدرتی رابطہ عطوفت ہے۔ طالب علم اور استاد کا رشتہ معنویت کی بنیاد پر ہے۔[39]

امام غزالی کے بقول عواطف نفسیات کا بلند ٹیلہ ہے کہ جس نے اپنے اندر بہت سے احساسات کو سمویا ہوا ہے۔ کہتے ہیں انسانیت سے مراد وہ عطوفت ہے کہ جس میں محبت، اخوت، تعاون وغیرہ دیکھا جا سکتا ہے[40]۔ بعض ماہرین نفسیات خوشی و غمی، افسردگی، پسند و ناپسند کو بھی عواطف اور احساسات کے زمرے میں ذکر کرتے ہیں۔ عطوفت اور بے رغبتی کے بارے میں مختلف آراء کو دیکھنے کے بعد یہ سوال سامنے آتا ہے کہ عطوفت کی بنیاد اور سرچشمہ کیا ہے۔؟ کیسے وجود میں آتا ہے؟ کلی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ تمایلات اور رغبت ہی ہیں کہ جو عاطفہ کو بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ عواطف کی تکیہ گاہ وہ محبت اور تعلق ہے یا وہ نفرت اور کراہت ہے کہ جو درد و الم اور لذت سے جڑی ہوئی ہے۔ یہ انسانی فطرت ہے کہ جن عوامل سے اسے لذت حاصل ہوتی ہے وہ ان کی طرف راغب

ہوتا ہے۔ اور وہ عوامل کہ جو رنج والم کا پیش خیمہ ہوتے ہیں ان سے دوری اختیار کرتا ہے۔ محبت اور نفرت کی بنیاد پر عواطف وقوع پذیر ہوتے ہیں۔[41]

عواطف اور شناخت کی ایک دوسرے پر تاثیر

جیسا کہ بیان ہو چکا کہ ارادہ واختیار کے لئے شناخت و عواطف دو بنیادی عناصر ہیں۔ کوئی بھی ارادی اور اختیاری کام شناخت اور عطوفت کے بغیر پایہ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا۔ پس مولا علی علیہ السلام کے اس فرمان کے ذیل میں جو آپ نے کمیلؓ سے فرمایا: "مامِنْ حَرَکَةٍ الّاوَانْتَ مُحْتاجٌ فیها الی مَعْرِفَةٍ" کوئی کام بھی ایسا نہیں ہے کہ جس میں آپ معرفت کے محتاج نہیں ہیں۔ ہر عمل کا لازمہ یہ ہے کہ انسان اس کو اچھی طرح جانے اور اس کے بعد عمل کو اچھے انداز میں سرانجام دینے کے لئے میل ورغبت کا ہونا ضروری ہے۔ محبت والفت بغیر معرفت کے حاصل نہیں ہوتی۔ شناخت و معرفت کی مثال ایک کار کی سی ہے اور عطوفت ایک موٹر کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ معرفت کی روشنی میں منزل کی جانب حرکت کرتی ہے۔ اور اپنی منزل کا تعین کرتی ہے۔ جتنی شناخت مضبوط ہو گی اتنی ہی میل ورغبت و عطوفت بیشتر ہو گی۔ بقول پیاجے شناخت جہت دیتی ہے اور عطوفت اس کام کی تاخیر یا سرعت کا باعث بنتی ہے۔ ان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ یعنی جدائی ناپذیر ہیں۔[42]

انسانی کردار ورفتار پر عطوفت کا اثر

انسانی وجود کے اندر مثبت و منفی دو طرح کے احساسات پائے جاتے ہیں۔ جہاں خدا نے انسان کو ہنسنے کی صلاحیت عطا کی ہے اسی نے رونے کی بھی استعداد سے نوازا ہے۔ ایک موقع ہے کہ جہاں ہنستا ہے اور ایک موقع ہے کہ روتا ہے۔ ایک جگہ ایسی ہے کہ جہاں اسے مہربانی، الفت و محبت کا اظہار کرنا ہے۔ اور ایک محل ایسا ہے کہ وہاں غم وغصے کا اظہار واجب ہے۔ یہی وہ خاصیت ہے کہ جسے قرآن اشدّاءُ علی الکفار و رحماء بینهم کہا ہے۔ یعنی انسانی فطرت میں قوت جاذبہ بھی رکھی ہے اور قوت دافعہ بھی۔ کمال اسی میں ہے کہ اس کے اندر دونوں سرچشمے یعنی تولّی و تبری، محبت و نفرت، خوشی و غمی، ہنسنا اور رونا، رحمت و شدت موجود ہوں اسے معلوم ہو کہ کہاں کس ہتھیار کو استعمال میں لانا ہے۔ پس ضروری ہے کہ انسان افراط و تفریط کا شکار نہ ہو۔ اعتدال کا راستہ بہترین راستہ ہے۔ پس علم وآگاہی کی بدولت ہی انسان قوت جاذبہ و دافعہ کا محلِّ استعمال جان پاتا ہے۔ پس علم و شناخت کا بنیادی کردار ہے جو انسان کی راہنمائی کرتا ہے کہ محبت کہاں ظاہر کرنی ہے اور نفرت کا جگہ کونسی ہے۔ امام غزالی بھی دوسرے مسلمان علماء کی طرح یقین رکھتے ہیں کہ انسان کے کمال میں نفرت کو بھی وہی مقام حاصل ہے جو

محبت والفت کو۔ اگر خداوند متعال انسان کو غضب کی قوت عطانہ کرتا تو انسانی زندگی غیر محفوظ ہو جاتی اور وہ بہت ساری آفات کا مقابلہ نہ کر پاتا۔[43]

معرفت کا عطوفت پر اثر

انسانی زندگی نشیب و فراز کی حامل ہے۔ بعض لوگوں کے لئے ایک مصیبت ایسی ہوتی ہے۔ وہ اپنا صبر و حوصلے کا دامن چھوڑ دیتے ہیں۔ اور بعض لوگوں کے لئے وہی مصیبت ایک نئی راہ کھلنے کا سبب بنتی ہے۔ ایک بندہ اپنے والدین کو کھونے پر پریشان ہوتا ہے اور اپنی امیدیں کھو دیتا ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے والدین، اُس کے رزق و روزی کا ذریعہ تھے جو کہ چلے گئے۔ اب جہان ویران ہے۔ ایک دوسرا شخص ہے جس کا قیامت پر یقینِ کامل ہے۔ خدا کو روزی رسان سمجھتا ہے وہ ہمت کرتا ہے اور اپنی قوت بازو اور نصرت الٰہی کے سائے میں اپنی جدوجہد کرتا ہے۔ انسان امتحان کو کس نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اگر اس کی زندگی میں مایوسی اور پریشانی غالب آ جائے تو یہ آزمائش اس کے لئے منفی ثابت ہوئی ہے اور اگر اسے قربِ خدا کی منزل پر فائز کرے تو یہ اس کے لئے نعمت ہے اور "وما رأيت الا جميلا'' بھی ایسی ہی فکر کی صدا ہے۔ احساس، عواطف کے اظہار میں انسان کی جہان بینی ایک اہم کردار ادا کرتی ہے۔ پس یہاں پر بھی ہمارے لئے واضح ہے کہ عواطف کے لئے شناخت کس قدر اہم ہے۔ اگر شناخت وآگاہی ٹھیک ہو تو عواطف کا رد عمل بھی اسی طرح آتا ہے۔ اور شناخت و معرفت ہی کج روی کا شکار ہو تو عواطف بھی انحرافی شکل اختیار کر جاتے ہیں۔[44]

عواطف کی فیصلہ جات پر تاثیر

انسانی تفکر پر عواطف کی تاثیر اہلِ علم اور فلسفی حضرات کا موضوعِ بحث رہا ہے۔ ڈیکارٹ نے بھی تفکر واحساس کے درمیان رابطے کو بیان کیا ہے۔ ویلیام جیمز نے اپنی کتاب بنام "اصل روان شناسی" میں اس کو مورد بحث قرار دیا ہے۔ "فنشباخ و سینگر" کا اس بات پر یقین ہے کہ جو خود ڈرپوک ہوتے ہیں۔ وہ دوسروں کو بھی ڈرپوک تصور کرتے ہیں۔ ان کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ اس احساسِ ترس کو ایک اجتماعی خصلت کے طور پر ظاہر کریں۔ اسی نظریے کی بنیاد پر افراد کے فیصلوں اور طرفداری کا انحصار ہوتا ہے۔ انسانی عواطف پر جب خوشی کا غلبہ ہوتا ہے۔ اس کے فیصلوں میں بھی خوشی کا رنگ ٹپکتا ہے۔ اگر اس کے عواطف غضب ناک کیفیت میں ہوں تو اس کے فیصلے میں جھول، ناکامی، شکست خوردگی، ناتوانی اور کمزوری نظر آتی ہے۔ یہی وجہ ہے اسلام نے غصے کی حالت میں حسّاس فیصلہ جات کرنے سے منع فرمایا ہے۔ دونبار (Dunbar. G.C) و لیشمن (1984) (Lishman, W.A) نے منفی عطوفت کے حامل افراد کی فیصلہ سازی اور طرفداری کو دیکھنے کے لئے ایک آزمائش کے مرحلے سے گزارا۔ انہوں نے مثبت اور منفی

احساسات کے حامل الفاظ، ان افراد کے سامنے رکھے اور شناخت کرنے کو کہا۔افسردہ افراد نے منفی عواطف والے الفاظ کی نسبت زیادہ پہچان کا اظہار کیا۔افسردگی کی شدت میں اضافہ انسانی معلومات اور یادآوری کی قابلیت کو زیادہ تر منفی خیالات وافکار کی طرف لے کر جاتی ہے۔[45]

عطوفت کے منفی اثرات

جس طرح کسی سے محبت اور دل لگی، محب کو اس بات پر مجبور کر دیتی ہے کہ وہ محبوب کے رنگ میں رنگ جائے۔ اتنا عاشق ہو جائے کہ فدا ہونے پر آمادہ نظر آئے۔ در گزر اور ایثار و فداکاری کے جذبے سے سرشار نظر آئے۔ یہی چیزیں بعض اوقات انسان کے لئے حجاب بن جاتی ہیں۔ حقائق دھندلا جاتے ہیں۔عیوب او جھل ہو جاتے ہیں۔ انسان کمزوریوں کو اچھائیاں سمجھنے لگتا ہے۔ پیامبر اکرم (صلی اللہ علیہ وآلہ) کا فرمان ہے ''حُبُّ الشيئِ يعمی و يصمُّ[46] حد سے بڑھ کر چاہنا انسان کو اندھا اور بہرہ بنا دیتا ہے۔ قال علي علیہ السلام: «مَنْ عَشِقَ شَيئاً اعشى بَصَرَهُ وامْرَضَ قَلْبَهُ فَهُوَ ينْظُرُ بِعينٍ غَيرِ صَحيحَةٍ وَيسْمَعُ بِاذُنٍ غَيرِ سَميعَةٍ» جو شخص کسی شے سے بے تحاشا محبت کرتا ہے، تو وہ اس کی انکھوں کو اندھا، دل کو مریض کر دیتی ہے۔وہ دیکھتا ہے تو بیمار انکھوں سے سنتا ہے تو نہ سننے والے کانوں سے۔[47] یہی محبت تعصّب کا پیش خیمہ بنتی ہے۔ اور اسی طرح پارٹی بازی اور گروپ تشکیل پاتے ہیں۔ انسان معلومات کو حقائق کی بنیاد پر نہیں پرکھتا بلکہ اپنی پسند ناپسند کو بنیاد قرار دیتا ہے۔ اسی رنگ میں تجزیہ و تحلیل کرتا ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کچھ شہوتیں ایک لمحے کے لئے ہوتی ہیں لیکن اس کے غم طویل ہوتے ہیں۔

شناخت، عواطف اور انفرادی اختلافات

انسانی وجود میں دو بُعد اثر رکھتے ہیں۔ ایک بعد عقلانی، اور دوسرا عاطفی۔ لیکن تمام انسان ان کو یکساں استعمال نہیں کرتے۔ بعض افراد میں عقلانی پہلو غالب ہوتا ہے اور بعض میں عاطفی۔ان میں سے جو غالب ہو گا وہی اپنے اثرات ظاہر کرے گا۔ وظایف کا تعین کرتے ہوئے بھی اس پہلو کو سامنے رکھا جاتا ہے۔ مثلاً خانوادہ میں اختلاف کے وقت نومولود بچے کی دیکھ بھال اور پرورش کے لئے ماں کو ترجیح دی جاتی ہے۔ کیونکہ بچے کی خوراک کا ذریعہ ماں ہے۔ اس عمر میں عطوفت کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔اس عمر کو باپ اس ذمہ داری کو اچھے طریقے سے سرانجام نہیں دے سکتا۔ ہر انسان عقل و عواطف سے مختلف انداز میں استفادہ کرتا ہے۔

ہر انسان میں دو طرح کا شعور موجود ہے۔ وہ شعور جس کی بنیاد عقل ہے یعنی شعورِ عقلانی۔ دوسرا شعور کہ جو انسانی عواطف پر استوار ہے یعنی شعور عاطفی۔ ان کا استعمال اور انسانی زندگی پر اس کے اثرات بھی فرق رکھتا ہے۔

دل عواطف کا مرکز ہے جبکہ عقل معرفت و شناخت کا مرکز۔ جب بھی انسان کسی بحرانی صورت حال سے دوچار ہوتا ہے۔ وہاں انسانی عواطف، عقلانیت پر غالب آجاتے ہیں۔ ہمیشہ احساسات، عقل پر اور قلب، ذہن پر برتری حاصل کرلیتا ہے۔ عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی۔ مثلاً اپنے بچے کو بچانے کے ماں یا باپ کا آگ یا پانی میں چھلانگ لگا دینا۔ ابتداءِ عمر میں چونکہ بچے کو عطوفت زیادہ چاہئے ہوتی ہے اسی لئے ماں کو ترجیح حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مردوں اور خواتین کے امور کا مختلف ہونا ایک فطری امر ہے۔ سخت کاموں کی ذمہ داری خواتین کے کندھوں سے اٹھالی گئی ہے۔ گھر اور گھریلو امور کہ جو عطوفت کا مرکز ہے، اسے خواتین کے سپرد کیا گیا ہے۔ شعور عقلانی و عاطفی کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ مکمل طور پر ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کو اعتدال میں رکھتے ہیں۔[48]

نتیجہ

جو کچھ بیان ہو چکا اس کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ فطرتِ انسانی میں دو چیزیں موجود ہیں:

1. اپنا اور دنیا کا ادراک جسے معرفت اور شناخت کا نام دیا جاتا ہے۔
2. جذبات، احساسات، عواطف، میلانات اور رجحانات۔

انسان ہمیشہ حقیقت کی تلاش میں ہے۔ یہ جستجو انسان کو مجبور کرتی ہے کہ وہ حقائقِ ہستی کو درک کرے۔ اس کے لئے بنیادی طور پر تین عوامل رجحان و رغبت، شناخت و آگاہی اور قدرت نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ ہر ذی روح میں دو چیزیں بنیادی خصوصیات کے طور پر پائی جاتی ہیں۔ ایک معرفت اور دوسری ارادی حرکت۔ معرفت کا میدان علم و شناخت کا میدان ہے۔ ارادے میں انسان کے رُجحان، رغبت اور شدتِ شوق کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ شناخت اور میل و رغبت یہ دو بنیادی عوامل ہیں کہ جن کی کوکھ سے انسان کا عمل ظاہر ہوتا ہے۔ اور اسی کو ہم کردار و رفتار کا نام دیتے ہیں۔ یعنی شناخت + رغبت و رجحان = کردار و رفتار۔ انسانی کردار میں شناخت اور رجحان و رغبت کا کردار تعاملی ہے۔ یعنی ایک دوسرے کو پایہ تکمیل تک پہنچانے میں دونوں ایک دوسرے کے معاون ہیں۔ پس ہمارے سامنے نتیجے کے طور پر یہ تین صورتیں ہیں:

علم و معرفت ⬅ رجحان ⬅ ارادہ ⬅ ⬅ کردار/عمل

رجحان ⬅ علم و معرفت ⬅ رجحان (اول الذکر سے شدید تر) ⬅ ارادہ

کردار/عمل ⬅ علم و رجحان ⬅ رجحان ⬅ ارادہ ⬅ کردار/عمل۔

پس اس ترتیب سے ان کے درمیان تعاملی صورت حال ہے۔ادراک اور رجحان آپس میں اتنے قریب ہیں کہ ان میں جدائی ممکن نہیں ہے۔ لہذا انسان کی اخلاقی تربیت ان میں سے کسی ایک کو بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اس میں ابتدائی مرحلہ شناخت کا ہے، پھر رجحان ورغبت۔ رجحان و رغبت کے ساتھ ساتھ احساسات و عواطف انسانی افعال کا اہم محرک بنتے ہیں۔ کوئی بھی ارادی اور اختیاری کام شناخت اور رجحان ورغبت کے بغیر پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا۔

* * * * *

References

1- Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Philosophy of Islamic Education and Training* (Tarbiat) (Tehran: Cultural Publishing Madrassa Burhan (Madras Publications, 1390AD), 343.

محمد تقی، مصباح یزدی، فلسفہ تعلیم وتربیت اسلامی (تہران: انتشارات مؤسسہ فرہنگی مدرسہ برہان (انتشاراتِ مدرس، 1390ش)، 343۔

2. Syed Radhi, Sharif, *Nahjul Balagha*, Trans. Mufti Jafar Hussain, Maktūb 31 (Lahore: Al-Miraj Company, 2003), 601.

سید رضی، شریف، نہج البلاغہ، ترجمہ: مفتی جعفر حسین، مکتوب 31(لاہور: المعراج کمپنی، 2003ء)، 601۔

3. Misbah Yazdi, *Philosophy of Islamic Education and Training*, 344.

مصباح یزدی، فلسفہ تعلیم وتربیت اسلامی، 344۔

4. Ibid, 344.

ایضاً، 344۔

5. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Ethics in The Quran (Akhlaq Dar Quran)* vol. 1 (Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, 1398 AD), 25, 15.

محمد تقی، مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج1 (قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینیؒ، 1398ش) ، 15، 25۔

6.Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Self-Building (Be,Suay khud sazi)*, Print 4 (Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, 1384 AD), 58,78.

محمد تقی، مصباح یزدی، بہ سویِ خودسازی، چاپ4 (قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینیؒ، 1384) ، 58,78۔

7. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Self-Knowledge for Self-Building* (Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, 1382 AD), 110.

محمد تقی، مصباح یزدی، خودشناسی برای خودسازی (قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینیؒ، 1382ش) ، 110۔

8 . Al-Harani, Ibn Shu'bah, *Tuhaf al-Uqūl*, annptated by Ali Akbar Al-Ghaffari (Qom: Islamic Publishing Foundation, Association of Teachers, 1404 AH-1363 AD) ,171.

الحرانی، ابن شعبۃ، تحف العقول، تحقیق: تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، (قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی التابعۃ لجماعۃ المدرسین، 1404-1363) 171۔

9. Shaheed Murtaza, Motahhari, *Masala-ye- Shinākht* (Qom: Sadra Publications, 1368 AD) , 16.

شہید مرتضیٰ، مطہری، *مسئلہ شناخت* (قم: انتشاراتِ صدرا، 1368 ش)، 16۔

10. Misbah Yazdi, *Philosophy of Islamic Education and Training*, 164, 167.

مصباح یزدی، *فلسفہ تعلیم و تربیت اسلامی*، 164،167 ۔

11. Misbah Yazdi, *Self-Building*, 59.

مصباح یزدی، *بہ سوی خود سازی*، 59۔

12. Imam Raghib, Isfahani, *Mufradat al-Quran*, vol. 1, Trans. Maulana Abdullah Ferozpuri (Lahore: Sheikh Shams-ul-Haq, 1390 AD), 341.

امام راغب، اصفہانی، *مفردات القرآن*، ج1، ترجمہ مولانا عبدہ فیروزپوری (لاہور: شیخ شمس الحق، 1390ھ)، 341۔

13. Nasir Makarim, Shirazi, *Tafsīr Namuna*, vol. 14, Trans. Syed Safdar Hussain Najafi (Lahore: Meraj Din Printers, 1417 AH), 147.

ناصر مکارم، شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج14، ترجمہ: سید صفدر حسین نجفی (لاہور: معراج دین پرنٹرز، 1417ھ)، 147۔

14. Mujtaba Misbah, *Moral Philosophy*: Fundamentals of Islamic Thought 4 (Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications , 1398AD) , 23.

مجتبیٰ مصباح، *فلسفہ اخلاق*: مبانی اندیشہ اسلامی 4 (قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینیؒ، 1398ش)، 23۔

15. Isfahani, *Mufradat al-Quran*, 397.

اصفہانی، *مفردات القرآن*، 397۔

16. Misbah Yazdi, *Philosophy of Islamic Education and Training*, 30.

مصباح یزدی، *فلسفہ تعلیم و تربیت اسلامی*، 30۔

17. Motahhari, *Masala-ye Shinākht*, 16.

مطہری، *مسئلہ شناخت*، 16۔

18. Muhammad b. Mukarram, Ibn Manzoor, *Lisān al-Arab* (Beirut: Dar e ahiya al-Tarath al-Arabi, 1408 AH), 153.

محمد بن مکرم، ابنِ منظور، *لسان العرب* (بیروت: داراحیاء التراث العربی، 1408ق)، 153۔

19.Mohammad Taqi, Misbah Yazdi, *Teaching Philosophy* (Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, 1398 AD), 156.

محمد تقی، مصباح یزدی، *آموزش فلسفہ* (قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینیؒ، 1398ش)، 156۔

20. Misbah Yazdi, *Teaching Philosophy*,188 , 175.

مصباح یزدی، *آموزش فلسفہ*، 188،175۔

21. Murtaza, Motahari, *Principles of Philosophy and Method of Realism*, vol. 2 (Qom: Sadra Publications, 1390 shamsi), 44.

مرتضیٰ، مطہری، *اصول فلسفہ و روشِ رئالیسم*، ج2 (قم: انتشارات صدرا، 1390ش)، 44۔

22. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Ma'arif Qur'an Khuda Shinasi* (Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, 1398 AD), 46.

محمد تقی، مصباح یزدی، *معارف قرآن خداشناسی* (قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینیؒ، 1398ش)، 46۔

23. Mohammad Beheshti, *Foundations of Tarbiat in the Qur'anic perspective* (Tehran: Islamic Culture and Research Institute, 1386 AD), 309.

محمد بہشتی، مبانی تربیت از دیدگاہِ قرآن (تہران: سازمان انتشارات پژوہشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی، 1386 ش)، 309۔

24. Misbah Yazdi, *Teaching Philosophy*, vol. 1, 147.

مصباح یزدی، آموزش فلسفہ، ج1، 147۔

25. Motahhari, *Masala-ye Shinākht*, 26.

مطہری، مسئلہ شناخت، 26۔

26. Mohammad Beheshti, *Foundations of Training from the Qur'anic perspective*, 346.

محمد بہشتی، مبانی تربیت از دیدگاہِ قرآن، 346۔

27. Zainab, Kabiri, *Mabani wa Shaiwaha-ye Tarbiat-e dar Qur'an* (Qom: Zeena Publications, 1391 AD) , 170-173.

زینب، کبیری، مبانی و شیوہ ھای تربیت اخلاقی در قرآن (قم: انتشارات زینا، 1391ھ، ش) 170تا173۔

28. Shaheed Murtaza, Motahari, *Insan-e Kamil* (Qom: Sadra Publications, 1390 AD), 133 to 136.

شہید مرتضٰی, مطہری، انسان کامل (قم: انتشارات صدرا، 1390 ش)، 133تا136۔

29. Mohsin Ali, Najafi, *Balagh al-Quran* (Lahore: Meraj Din Printing Press, 2007), 35.

محسن علی نجفی، بلاغ القرآن (لاہور: معراج دین پرنٹنگ پریس، 2007ء)، 35۔

30. Misbah Yazdi, *Ethics in the Qur'an*, vol. 1, 156.

مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ج1، 156۔

31. Isfahani, *Mufradat al-Quran*, vol. 1, 429.

اصفہانی، مفردات القرآن، ج1، 429۔

32. Ibid, 588.

ایضاً، 588۔

33. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Quranic Studies*, *Anthropology*, vol. 3 (Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, 1398 AD), 412.

محمد تقی، مصباح یزدی، معارف قرآن، انسان شناسی، ج3 (قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوہشی امام خمینیؒ، 1398 ش)، 412۔

34. Ibid.,420-425.

ایضاً، 420، 425۔

35. Ibid.

ایضاً۔

36. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Another Lightning from the Sky of Karbala* (Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, 1396 AD) , 17-18.

محمد تقی، مصباح یزدی، آذرخشی دیگر از آسمان کربلا (قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوہشی امام خمینیؒ، 1382 ش)، 17-18۔

37. Ibid, *Self-Actualization (Ba,sua'y Khudsazi)*, 60.

مصباح یزدی، بہ سویِ خود سازی، 60۔

38. Mohammad Baqir, Hujjati, *Psychology from the Perspective of Ghazali and Islamic Scholars*, vol. 2 (Tehran: Islamic Cultural Office, 1367 AD) ,141.

محمد باقر، حجتی، روان شناسی از دیدگاہ غزالی و دانشمندان اسلامی، ج2 (تہران: دفتر نشر فرہنگ اسلامی، 1367 ش)،141۔

39. Misbah Yazdi, *Knowledge of the Qur'an*, vol. 3: *Anthropology*, 413.

مصباح یزدی، معارف قرآن، ج3، انسان شناسی،413۔

40. Majid, Mahmoud Alilo, *Examining the Effect of People's Effects on Memory*, Payan Nama (thesis) of Karshanasi Arshad (M.Phil.) (Tehran: Institute of Medical, 1373 AD), 18.

مجید، محمود علیلو، بررسی آزمائشی اثر خُلق بر حافظہ، پایان نامہ کارشناسی ارشد (تہران: انستیتو روان پزشکی، 1373ش)،18۔

41. Mansoor, Mahmoud, *Piaget's View of the Psychological Transformation* (Tehran: Bi'that Publishing House, 1391AD), 147.

منصور، محمود، دیدگاہ پیاژہ درگسترہ تحول روانی (تہران: موسسہ انتشارات بعثت،1391) ،147۔

42. Misbah Yazdi, *Aanother Lightning from the Sky of Karbala*, 17.

مصباح یزدی، استفادہ از آذرخشی دیگر از آسمان کربلا ،17۔

43. Ibid, 24, 25.

ایضاً، 24،25۔

44. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Humanization in the Qur'an* (Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, 1398 AD), 281.

محمد تقی، مصباح یزدی، انسان سازی در قرآن (قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینیؒ، 1398ش) ،281۔

45.G.C Dunbar, and W.A. Lishman, "Depression, recognition, memory and hedonic tone: A signal Detection Analysis," *British journal of Psychiatry*, (1984). https://doi.org/10.1192/bjp.144.4.376.

46. Muhammad Ibn Ali Abu Ja'far, (Shaykh Suddooq), F*rom La Hadhrat al-Faqih*, vol. 4 (Qom: Jamia Mudarriseen, 1404 AH) , Hadees 5812, 380.

محمد ابن علی ابو جعفر (شیخ صدوق) من لایحضرہ الفقیہ، ج4 (قم: جامعہ مدرسین، 1404ق) ، حدیث5812،380۔

47. Syed Sharif, Radhi, *Nahj al-Balaghah*, Trans. Mufti Jafar Hussain, Sermon 107, 273.

سید شریف، رضی، نہج البلاغہ، ترجمہ: مفتی جعفر حسین، خطبہ107،273۔

48. Daniel Gulman, *Hoosh-e Aatifi wa Nqash-e Hayati-e Aan*, Translated by; Hamid Reza Baloch, Chapter 1 (Tehran: The Golden Dragon Publications, 1389 AD), 47.

دانیل گلمن، ہوش عاطفی ونقش حیاتی آن، ترجمہ حمید رضا بلوچ، فصل اول (تہران: انتشارات اژدھای طلائی ،1389ش) ،47۔

صوفیاء کی شطحات : مطالعاتی جائزہ

Unusual Assetions of *Sufiya*: A Review Study

Dr.Abdul Wahab Jan Al-Azhari
Assistant Professor, Department of Aqeedah & Philosophy,
Faculty of Usuluddin (International Islamic university Islamabad)
E-mail: abdulwahab.jan@iiu.edu.pk

Abstract

When the saints of Allah attain progress in their ranks, some of them become silent over some revelations, and some do not bear the observation of these (spiritual) manifestations, which results in the utterance of unusual assertions. The words that come out from the tongue of the saints in such a state of spiritual annihilation and intoxication is called *Shatah* (sing. of *shatahāt*) in the language of Sufism. Some saints call this as the state of intoxication (*sukr*). At the time of the utterances of these words, Sufis generally do not observe the norms of *Shari'ah* which makes these utterances as non-*Shari'ah* claims. However, inwardly they point to a secret which is not understandable to everyone. It is this reason that the people of sharia issue verdicts against such claims. This article deals with these shatahāt in a critical way.

Key words: *Shatahāt, Sufiya, Shari'ah, Tariqah.*

خلاصہ

اولیاء اللہ جب اپنے درجات میں ترقی پاتے ہیں بعض تجلّیات کے وارد ہونے پر سکوت اختیار کرتے ہیں اور بعض ان تجلیات کا مشاہدہ ضبط نہیں کر پاتے اور زبان پر "سبحانی ما اعظم شانی" یعنی: " میں پاک ہوں اور میری شان کتنی بلند ہے۔" یا "لیس فی جبّتی سِوَی اللّٰہ" یعنی: " میرے جبہ میں اللہ کے سوا کچھ نہیں۔" جیسی تعبیرات جارے کر دیتے ہیں۔ فنا و مستی کی اس حالت میں مغلوب الحال صوفیاء کی زبان سے اس طرح کا جو کلام بیان ہوتا ہے اسے تصوف کی اصطلاح میں " شطح" کہتے ہیں جس کی جمع شطحات ہے۔ بعض بزرگ اس حالت کو حالتِ سُکر کا نام بھی دیتے ہیں۔ شطحات کے صدور کے وقت صوفیاء عام طور پر آدابِ شریعت کا لحاظ نہیں رکھ پاتے جس کی وجہ سے یہ کلمات غیر شرعی دعوؤں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مگر باطنی طور پر یہ کسی سِرّ(راز) کی

جانب اشارہ ہوتے ہیں جسے ہر شخص سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اہلِ شریعت کے حلقوں میں شطحات پر کئی فتوے صادر کیے جاتے ہیں۔اس مقالے میں ان شطحات کا تحقیقی جائزہ لیا گیا ہے۔

کلیدی کلمات: شطحات، صوفیاء، شریعت، طریقت۔

لفظ شطح کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق

لفظ شطحات شطح کی جمع ہے، لغت عرب میں شطح کا معنٰی حرکت ہے جیسے کہا جاتا ہے شَطَحَ یَشْطَحُ یعنی حرکت کرنا۔ آٹے کے گودام کو "مشطاح" کہتے ہیں۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

قف بشط الفرات مشرعة الخیل   قبیل الطریق بالمشطاح
بالطواحین من حجارة بطریق   بدیر الغزلان دیر الملاح
واذا لاح بالمسّناة ظبی   قد کساه الاشراق ضوء الصباح
فاقر ذاک الغزال منّی سلاماً   کل صاح صالح الفلاح

ترجمہ: "فرات کے کنارے گھوڑوں کے گھاٹ، آٹے کے گودام کی طرف جانے والے رستے سے کچھ پہلے، پادری کی قبر کے نزدیک آٹے کی چکیوں اور ہرنیوں کی خانقاہ جو کہ حسیناؤں کی خانقاہ ہے اُس کے پاس ٹھہر جا۔اور جب پانی کے بند کے پاس کوئی ہرنی جس کے حسن نے صبح کی روشنی کی طرح چادر اوڑھ رکھی ہو ظاہر ہو جائے تو اس کو میرا سلام کہنا جب بھی کوئی بھلائی کی جانب پکارے۔"[1]

آٹے کے گودام کو مشطاح اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں آٹے کو چھاننے کے لئے کثرت سے ہلاتے رہتے ہیں اور بعض اوقات آٹا چھانتے وقت پہلوؤں سے گر بھی جاتا ہے۔ لہٰذا لفظ شطح حرکت سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ شطح واجدین کے قوی وجد کی حالت میں ان کے اسرار کی حرکت کے نتیجہ میں صادر ہونے والے اس کلام کو کہتے ہیں جو سننے والے کو بظاہر عجیب سا لگتا ہے۔ اور شطح میں بیان کی گئی بات کا انکار کرنے والا یا اس پر اعتراض کرنے والا مفتون و ہلاکت میں پڑنے والا ہے، اور جو اسے سنے تو وہ کسی ایسے شخص سے رجوع کرے جو اس کا علم رکھتا ہو۔ اس طرح کہ وہ انکار اور اس پر بحث کرنے کو ہی ختم کر دے تو ایسا شخص بلاشبہ نجات پانے والا اور صالح ہے۔

جبکہ سراج الدین الطّوسی کہتے ہیں:

"اور شطح کی کیفیت تو ایسی ہوتی ہے جیسا کہ کسی تنگ نہر میں جب پانی چھوڑ دیا جائے تو پانی اس کے کناروں سے باہر نکل پڑے تو ایسے میں کہا جاتا ہے شَطَحَ المَاءُ فِی النَهر ۔اسی طرح ایک مبتدی صوفی جو بحالتِ وجد اپنے وجد کو اس قدر قوی پاتا ہے کہ وہ اپنے قلب پر وارد ہونے والے انوارِ حقائق کے غلبہ کا متحمل نہیں ہو سکتا یہ

انوار اس کی زبان پر پھیل جاتے ہیں اور وہ ان کے بارے میں ایسی عجیب و غریب پیچیدہ گفتگو کرتا ہے کہ سننے والے کی سمجھ سے بالا ہوتی ہے۔ ہاں وہ لوگ اسے سمجھتے ہیں جو اس کا علم رکھتے ہیں۔ اس لیے ایسا کلام اہل اصطلاح کے ہاں شطح کہلایا جانے لگا۔[2]

جرجانی نے شطح کی تعریف کچھ یوں کی ہے: " الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى تصدر من اهل المعرفة باضطرار و اضطراب، و هو زلات المحققين، فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الهى "[3] ترجمہ: " یہ عبارت ہے ایسی اصطلاح کی جس سے ناپسندیدگی کی بوآتی ہو، اور یہ ایک ایسے دعوی کا نام ہے جو اہل معرفت سے حالتِ اضطراب اور اضطراری کیفیت میں صادر ہوتا ہے۔ یہ محققین حضرات کی لغزش ہے جن کا یہ دعوی ہے کہ اس سے حقائق تک رسائی حاصل ہوتی ہے، اگرچہ کوئی شرعی حکم نہ ہو۔ " تو شطح سے مراد وہ عجیب و غریب عبارات ہیں جو صوفیاء کرام سے وجد و مستی کی انتہائی کیفیت میں صادر ہوتی ہیں۔

شطحات کی شرائط

شطح کی مندرجہ بالا تحقیق سے شطح کی چند شروط مستنبط کئے گئے ہیں:

1- شدۃ الوجد سے مراد حرکت، بے چینی اور اضطراب ہے۔ اگر اس میں عجیب و غریب الفاظ نکلے تو شطح کہلائے گا۔ اور اگر عدم وجد میں نکلے تو اس کو شطح نہیں کہلائے گا بلکہ وہ کفر کے زیادہ قریب ہوگا۔

2- جس شخص سے یہ کلمات صادر ہوتے ہوں وہ حالت سُکر میں ہو۔ اور سکر کے معنی " عقل کا موجود نہ ہونا "۔

3- یہ کہ وہ اندر سے ہاتف غیبی سن رہا ہو، اور اپنی زبان پر اس غیبی ندا کو دہراتا ہو۔ اور اگر اس نے نہیں سنی ہو تو اس کی یہ باتیں جھوٹ کی بدترین قسم ہوگی۔

4- یہ سب کچھ حضرت صوفی سے غیر شعوری طور پر صادر ہوتے ہوں۔

شیخ عبد القادر جیلانی فرماتے ہیں کہ: اگر یہ کلمات صوفی سے حالت صحو میں ادا ہو جائے تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور اگر بے ہوشی میں نکلے تو اس پر کوئی حکم نہیں لگ سکتا۔[4] جبکہ شطح کی ذاتی خصوصیت یہ ہو کہ صوفی ضمیر متکلم کا صیغہ استعمال کرتا ہو، اس شطح کا ظاہر عجیب و غریب ہو جبکہ باطنی طور پر صحیح ہو، جیسا کہ سراج الدین الطوسی نے لکھا ہے: (ظاهرها مستشنع و باطنها مستقيم)[5]

صوفیاء کے مشہور شطحات

شیخ بایزید بسطامی طیفور بن عیسی۔ (ت261ھ) کی شطحات

شیخ بسطامی کی مشہور شطح "سبحانی سبحانی ما اعظم شانی" کے علاوہ چند دیگر شطحات بھی ذکر کرتا ہوں:

1) شیخ بایزید بسطامی کہتے ہیں "میں اس خدا کی تلاش میں خانہ کعبہ کا طواف کرتا تھا۔ وصال ہوا تو دیکھا کہ کعبہ میرا طواف کر رہا ہے"۔[6]

2) فناء کی کیفیت کا اندازہ کرنے کے لئے ان کا یہ شطح مشہور ہے:

3) "میں نے پہلی دفعہ حج کیا تو کعبہ کو دیکھا۔ دوسری بار حج کیا تو صاحب کعبہ کو دیکھا۔ تیسری مرتبہ حج کیا تو نہ کعبہ کو دیکھا نہ صاحب کو۔[7]

4) اپنے روحانی عروج اور سربلندی کے متعلق ایک مرتبہ شیخ بایزید بسطامی کی زبان سے یہ الفاظ نکلے: "اللہ تعالیٰ نے مجھے ایک دفعہ اٹھا کر اپنے سامنے کیا اور کہا اے بایزید! میری مخلوق تجھے دیکھنا چاہتی ہے۔ میں نے کہا مجھے اپنی وحدانیت سے سجادے اپنی "انا" کا لباس پہنا، اپنی احدیت کی طرف اٹھا، یہاں تک کہ جب آپ کی مخلوق مجھے دیکھے تو کہے کیا ہم نے تجھے (خدا) دیکھا اس وقت وہ آپ ہی ہونگے میں نہیں ہوں گا۔"[8]

5) آیت قرآنی: اِنّ بَطشَ رَبّكَ لَشَدید۔ یعنی تحقیق پکڑ تیرے رب کی البتہ شدید ہے۔ پڑھی گئی، تو بایزید بسطامی بول اٹھے: اِنَّ بطشِی اَشَدّ (یعنی تحقیق میری پکڑ شدید تر ہے)۔

ابوالحسین احمد بن نوری (ت 295ھ) کی شطحات

ابوالحسین نوری سے بھی شطحات منقول ہیں:

ا) کسی کو آپ نے نماز میں داڑھی سے شغل کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اپنا ہاتھ خدا کی داڑھی سے دور رکھو۔[9] کہتے ہیں: میں اللہ سے عشق کرتا ہوں اور وہ مجھ سے عشق کرتا ہے۔[10]

ب) ایک دفعہ انہوں نے موذن کو اذان دیتے ہوئے سنا تو کہا: طعنه و شم الموت اور کتے کو بھونکتے ہوئے سنا تو کہا: لبیک و سعدیک۔[11]

ابو حمزہ ابراہیم بن عیسی بغدادی (ت 289ھ) کی شطحات

ابو حمزہ ایک مرتبہ حارث المحاسبی کے گھر میں تھے کہ چھت پر سے مرغ نے بانگ دی۔ بانگ سن کر شیخ ابو حمزہ نے کہا لبیک (میں حاضر ہوں) اس پر حارث المحاسبی نے ان سے کہا کہ اگر تم اس سے توبہ نہیں کرتے ہو تو میں تمہیں قتل کروں گا۔[12]

شیخ جنید بغدادی (ت 299ھ) کی شطحات

شیخ جنید بغدادی ایک دفعہ اپنے ایک مرید کے ساتھ کہیں جارہے تھے کہ راستہ میں کتا بھونکا شیخ نے کہا لبیک لبیک (میں حاضر ہوں، میں حاضر ہوں)۔[13] اسی طرح اس کا ایک مشہور شطح: لیس فی جبّتی سِوَی الله۔

ترجمہ: "میرے جبہ میں اللہ کے سوا کچھ نہیں۔"[14]

شیخ ابو بکر شبلی (ت326ھ) کی شطحات

شبلی صاحب کہتے ہیں کہ: لو خطر ببالی انّ الجحیم نیرانہا و سعیرھا تحرق منی شعرة لکنت مشرکا"

اگر میرے دل میں یہ خیال بھی گزرا ہوتا کہ جہنم اپنی آگ سے میرے جسم کے ایک بال کو جلا ڈالے گی تو میں مشرک ہوتا۔[15]

شطحات کی تأویلات

تصوف کے علماء نے اپنے مشائخ کے شطحات کی تأویلیں پیش کرنے کی کوشش کی ہیں جس میں سے چند کا ذیل سطور میں ذکر کیا جاتا ہے:

شیخ علی الہروی

صوفیاء کے شطحات کا عمومی طور پر دفاع کرکے لکھتے کہ: "اللہ تعالی کا ارشاد "لمن الملك الیوم" کی تأویل میں کہتے ہیں کہ ملک سے مراد "سالک کا دل ہے"۔ جب اللہ تعالیٰ اس دل میں احدیت کے غلبہ سے تجلّی فرماتے ہیں تو اس میں اللہ تعالی کی ذات کے علاوہ کسی اور چیز کی گنجائش نہیں رہتی، پھر اس دل کو مخاطب کرکے منادی لگاتے ہیں کہ "لمن الملك الیوم" اگر اس بادشاہی میں اللہ کے سوا کوئی اور نہ ہو کہ اس کا جواب دے تو خود اللہ ہی اس کا جواب دے دیتا ہے "اللہ الواحد القھّار" اور یہی آواز سنی جاتی ہے کہ "سبحانی ما اعظم شانی" اور "انا الحق"۔[16]

شیخ بایزید بسطامی کی شطحات کی تأویلات

ا) "اِنّ بَطشَ رَبّكَ لَشَدید" کے مقابلے میں شیخ کا یہ بولنا کہ "اِنَّ بطشِی اَشَدّ" یعنی تحقیق میری پکڑ شدید تر ہے۔ بظاہر ایک گستاخانہ کلمہ معلوم ہوتا ہے اور ہر شخص کی سمجھ میں نہیں آسکتا مگر کسی قدر تامل کے بعد ایک سمجھ دار شخص کو اس فقرہ سے متعدد باریکیوں کی جانب رہنمائی ہوتی ہے اور وہ اسے گستاخانہ کلمہ قرار نہیں دیتا۔ ان باریکیوں میں سے چند درج ذیل ہیں۔

اوّل: حق تعالیٰ کی پکڑ اگرچہ شدید ہے مگر اپنی ہی ملکیت میں تصرف ہے۔ لہٰذا یہ پکڑ عدل کے خلاف نہیں جبکہ ولی کی طرف سے پکڑ ظلم ہے کیونکہ بندہ ہونے کی حثیت سے اس کو ملک خدا میں تصرف کا کوئی حق حاصل

نہیں۔ شریعت نے بندگانِ الٰہی کے باہمی تعلقات کے متعلق جو حدود قائم کر دیئے ہیں۔ ان پر تجاوز ظلم و زیادتی ہے۔ لہٰذا ولی کی گرفت خدا کی گرفت سے اشد ہوئی۔

دوئم: حق تعالیٰ کی گرفت میں مہلت دی جاتی ہے اور توبہ و استغفار کا موقعہ عطا فرمایا جاتا ہے مگر ولی کی پکڑ غلبہ حال میں فی الفور عمل میں آجاتی ہے اور سنبھلنے کا موقع تک نہیں ملتا۔

سوئم: معرفت کے رنگ میں یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ بطش عبارت ہے قبض و تصرف سے اور بندہ چونکہ خود تصرفِ حق کے تحت ہے۔ بندہ کا بطش حقیقۃً خدا کا بطش ہے اور خدا چونکہ اپنے مقبول بندہ کا کہنا مانتا ہے اور اس کی دعا قبول فرماتا ہے اس لیے خدا کا بطش دراصل اس بندہ کا فعل ہے جس کی دعا سے خدا نے یہ قبض و تصرف فرمایا۔ اس لحاظ سے جو کہ بظاہر ولی کی پکڑ ہے وہ حقیقۃً خدا کا فعل ہے جو زیادہ قوی ہے یہ نسبت اس فعل کے جو کہ دراصل بندہ کا فعل ہے مگر خدا کے فعل کے نام سے موسوم ہے۔ [17]

ب) ابویزید کی دوسری شطح کی تاویل

" اللہ تعالیٰ نے مجھے ایک دفعہ اٹھا کر اپنے سامنے کیا اور کہا اے بایزید! میری مخلوق تجھے دیکھنا چاہتی ہے۔ میں نے کہا مجھے اپنی وحدانیت سے سجادے اپنی ' انا ' کا لباس پہنا، اپنی احدیت کی طرف اٹھا، یہاں تک کہ جب آپ کی مخلوق مجھے دیکھے تو کہے کیا ہم نے تجھے (خدا) دیکھا اس وقت وہ آپ ہی ہونگے میں نہیں ہوں گا۔" [18] شیخ ابو نصر سراج طوسی اس شطح کی تاویل کرتے ہیں کہ: "ابویزید کا قول "اللہ نے اوپر لے جا کر مجھے اپنے سامنے کیا" سے مراد یہ ہے کہ اللہ نے مجھے مشاہدہ کرایا اور میرے دل کو اس مشاہدے کے لئے حاضر فرمایا کیونکہ تمام خلق اللہ کے سامنے ہے ان پر ایک سانس یا ایک لمحہ بھی ایسا نہیں گزرتا کہ جس میں وہ تمام ایک دوسرے سے مشاہدے کے اعتبار سے مختلف نہ ہوں۔

اور اس کا یہ کہنا کہ "مجھے اپنی وحدانیت سے سجادے اپنی 'انا' کا لباس پہنا، اپنی احدیت کی طرف اٹھا" سے مراد ابویزید کا اپنے حال سے تجریدِ توحید اور حقیقتِ تفرید کے آخری مقام کو پانے والوں کے احوال کی جانب منتقل ہونا ہے۔ اور اس کا یہ کہنا کہ "جب آپ کی مخلوق مجھے دیکھے تو کہے کیا ہم نے تجھے (خدا) دیکھا اس وقت وہ آپ ہی ہونگے میں نہیں ہوں گا" اس کا مطلب یہ ہے کہ ابویزید فنا ہو جائے اور پھر وہ اپنی فنا سے بھی فنا ہو جائے، اس کا اشارہ اس حدیث کی طرف ہے کہ "میں اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اس کی سماعت بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اس کی زبان بن جاتا ہوں جس سے وہ بولتا ہے اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے۔" [19]

ابوبکر شبلی کی شطح کی تاویل

" اگر میرے دل میں یہ خیال بھی گزرا ہوتا کہ جہنم اپنی آگ سے میرے جسم کے ایک بال کو جلا ڈالے گی تو میں مشرک ہوتا۔ ابوبکر شبلی علیہ الرحمۃ نے درست کہا ہے اس وجہ سے کہ جہنم کو جلانے کی حیثیت حاصل ہے بلکہ وہ خود اللہ تعالیٰ کے تابع ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ اہل دوزخ کو ان کے لئے مقررہ مقدار کے مطابق ہی جلانے کا عذاب دیا جاتا ہے۔"[20]

ابوالحسین احمد بن نوری کی شطح کی تاویل

کسی کو آپ نے نماز میں داڑھی سے شغل کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اپنا ہاتھ خدا کی داڑھی سے دور رکھو۔ یہ کلمہ سن کر لوگوں نے خلیفہ وقت سے شکایت کی کہ یہ کلمہ کفر ہے اور جب خلیفہ نے اس سے سوال کیا تو فرمایا کہ جب بندہ خود خدا کی ملکیت ہے تو اس کی داڑھی بھی خدائی ملک ہے یہ جواب سن کر خلیفہ نے کہا کہ خدا کا شکر ہے کہ میں نے آپ کو قتل نہیں کیا۔[21]

شیخ جنید بغدادی کی شطح کی تاویل

شیخ جنید بغدادی کی شطح کی تاویل ان کے مرید کے سوال سے سامنے آجاتی ہے جس نے شیخ سے کتے کے بھونکنے پر لبیک کہنے کے بارے میں شیخ سے پوچھا کہ حضرت یہ کیا ہے؟ تو شیخ نے جواب دیا: قوت و دبدبہ قہر الٰہی کا نظر آیا، آواز قدرت الٰہی کی سنی۔ کتے کو درمیان میں نہیں دیکھا۔ اس لیے لبیک کہنا ناگزیر تھا۔[22]

<u>شطحات کی تائید میں اہل علم کے دلائل:</u>

شیخ جنید بغدادی کا مؤقف:

شیخ جنید بغدادی سے جب بایزید بسطامی کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا وہ شخص جلال کے مشاہدہ میں فنا ہوا ہے وہ اسی چیز کو بولتا ہے جس میں اس نے خود کو فنا کیا ہوا ہے۔ پس حق نے اسے اپنے آپ کو دیکھنے سے دور کیا وہ حق کے ماسوا نہیں دیکھتا اس لیے اس نے اسی کا نطق کیا ہے۔[23]

شیخ جنید فرماتے ہیں میں نے یہ دیکھا کہ ابویزید بسطامی کے کلام کا مقصد و منتھیٰ بہت دور ہوتا ہے یعنی ان کی یہ حالت ہوتی ہے کہ وہ جو کچھ کہتے ہیں اسے بہت کم کوئی سمجھ سکتا ہے صرف وہی شخص ان کے کلام سے پورا مفہوم اخذ کرسکتا ہے جو اس کے معانی کو جانتا ہو۔ اور اگر کوئی اس صلاحیت سے عاری ہو تو اس نے جو کچھ سنا اور سمجھا وہ قابل قبول نہیں۔[24]

امام غزالی کا مؤقف

امام غزالی نے شطحات کی تاویلات کی کوشش کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱) حلول اور اتحاد کی باتیں بالکل غلط اور باطل ہیں، لیکن حق اور عالم ارواح اور عالم ملایئک وغیرہ کے مشاہدہ کی تصدیق کی جاسکتی ہے۔

۲) عارف باللہ کی شطحات توحید میں استغراق اور مبالغہ کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنیٰ سبحانی سبحانی ما اعظم شانیٰ کی صدا یہ ایک فرق کے لئے ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ سبحان اللہ تو یہ شریک کی نفی ہے، اور کسی چیز کی نفی اس وقت ہوتی ہے جب اس کے وجود کا احتمال ہو، یہاں شرک کا احتمال تھا اس لئے شرک کی نفی کی جاتی ہے، لیکن موحدین توحید کے اعلی مقام پر پہنچنے سے اس سے برآت کو بھی بے ادبی سمجھتے ہیں۔ جس طرح فلاسفہ باری تعالی کے بارے میں موجود کا لفظ نہیں کہتے کیونکہ پھر یہ تمام موجودات کے جنس کے زمرے میں آجاتا ہے۔[25]

۳) امام غزالی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

عارفوں کے آسمانِ حقیقت پر پہنچنے کے بعد اس امر پر اتفاق کر لیا ہے کہ انہوں نے تنہا حق تعالیٰ کا ہی وجود دیکھا ہے لیکن ان میں بعض کے لئے یہ حالت عرفانِ علمی کی ہے۔ اور بعض کے لئے یہ کیفیت ذوقی اور حالی ہے۔ ان کے سامنے سے کثرت کلی طور پر غائب ہو جاتی ہے اور وہ فردانیت محض میں مستغرق ہو جاتے ہیں۔ ان کی عقلیں گم ہو جاتی ہیں اور وہ مبہوت ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اس حال میں نہ تو غیر اللہ کے خیال کی گنجائش ہے اور نہ اپنے نفس کی پرواہ۔ ان کے سامنے صرف اللہ باقی رہتا ہے وہ سکر میں مست ہو جاتے ہیں اور پاسبان عقل رخصت ہو جاتا ہے۔ پس ان میں سے کوئی انا الحق بولتا ہے، کوئی سبحانی ما اعظم شانی کہتا ہے۔ اور کسی کی زبان سے لیس فی جبتی سوی اللہ کے الفاظ نکلتے ہیں۔ عاشقوں کا یہ کلام جو حالت سکر میں ان کی زبانوں سے صادر ہوتا ہے بیان نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ اس کو تہہ کرکے لپیٹا جاتا ہے۔ پھر ان کا سکر جب کم ہو جاتا ہے اور پاسبانِ عقل لوٹ آتا ہے تو ان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اتحاد نہیں بلکہ اتحاد سے مشابہ کوئی بات تھی۔[26]

۴) ابوالقاسم عبدالکریم ہوازن القشیری کا مؤقف

امام قشیری کہتے ہیں کہ شطح اھل نہایۃ کے سِرّ سے ایک خطاب ہوتا ہے صاحبِ سرّ کو اس بات میں قطعاً شک و شبہ نہیں ہوتا کہ یہ خطاب اللہ کی طرف سے ہے۔ امام قشیری کے بقول یہ خطاب لطف و مہربانی اور مناجات کی صورت میں ہوتا ہے اور اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ اس کو یہ محسوس ہوتا ہے جیسے وہ سو رہا ہے۔ امام موصوف اس حالت کو جمع الجمع سے تعبیر کرتے ہیں اور شطحات کے صدور میں صوفی کو معذور مانتے ہیں۔[27]

۵) ابن خلدون کا مؤقف

یہ حضرات حواس کھو بیٹھے ہوتے ہیں اس لئے جو باتیں ان سے اسی حالت میں نکل جاتے ہیں وہ ارادتاً نہیں ہوتیں اس لئے یہ غیر مکلّف، مجبور اور معذور ہوتے ہیں۔[28]

۶) شیخ محمود شبستری (648ھ۔۔۔720ھ) کا مؤقف

شیخ صاحب کہتے ہیں، موسیٰ علیہ السلام نے درخت سے آواز سنی تھے "اے موسیؑ میں ہی اللہ ہوں تمام عالم کا پروردگار" اور یہ واقعہ قرآن مجید کی سورت القصص کی آیت نمبر ۳۰ میں بیان ہوا ہے۔ حالانکہ یہ کلام درخت کا نہیں تھا بلکہ رب العالمین کا تھا۔ اگرچہ سنا درخت سے گیا۔ لٰہذا اگر اللہ تعالیٰ انسانی گلے سے جو درخت سے زیادہ شرافت رکھتا ہے کلام فرمائے اور لوگوں کو ان کے منہ سے وہ آواز سنائی دے تو اس میں کیا تعجب ہے۔ ان بزرگوں کا کہا ہوا اللہ تعالیٰ کا فرمایا ہوا ہے، اس ظاہری متکلم یعنی بزرگ نے خود کو فنا کرکے اس متکلم حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کے کہلانے سے وہ بات کہی اس میں نفس کے فریب کو یا ان کی خودی کو ہرگز دخل نہیں ہے۔ جبکہ فرعون کا "انا ربکم الاعلیٰ" (میں تمہارا بڑا پروردگار ہوں) کہنا اپنی خودی سے تھا اس لیے فرعون مردود ہوا جبکہ اولیاء مقبول ہوئے کیونکہ اولیاء کا کلام اپنی ہستی کو فنا کرنے کے بعد صادر ہوا۔[29]

۷) شیخ حیدر الآملی

جس طرح آگ کی خصوصیات میں روشنی، جلن اور گرمی وغیرہ ہوتی ہے اسی طرح اس کے برعکس کوئلہ میں تاریکی، کدورت اور عدم حرارت کی صفات ہوتی ہیں۔ لیکن جب کوئلے کو آگ کے قریب کر دیا جاتا ہے تو آہستہ آہستہ اس کے اندر وہی آگ والی صفات پیدا ہو جاتی ہیں یہاں تک کہ وہ آگ بن جاتا ہے۔ تو کیا اس کوئلہ کے لئے یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ وہ کہے کہ میں "آگ" ہوں!! جس طرح ایک عارف نے کہا تھا "انا الحق"۔[30]

مختلف صوفیاء کی آراء

علماء تصوف خواتینِ مصر کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ جس وقت خواتینِ مصر نے زلیخا کو ملامت کی اور کہنے لگیں کہ زلیخا اپنے غلام پر فریفتہ ہو کر گمراہ ہو گئی ہے تو زلیخا نے انہیں دعوت میں بلایا وہ آئیں تو ان کے ہاتھوں میں چاقو پھل کاٹنے کے لئے دیے۔ اسی اثناء میں حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کے سامنے لائیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا جمال دیکھ کر یہ عورتیں اس قدر مبہوت ہو گئیں کہ بدحواسی میں میوہ کے بجائے اپنی انگلیاں کاٹ دیں۔ صوفیاء کہتے ہیں ہ جمالِ یوسفی سے انسان خود فرموشی کے ایسے مقام پر پہنچ سکتا ہے تو جمال حقیقی کا مشاہدہ کرنے والے کا کیا حال ہوگا؟[31]

اسلام نے ہر اس حال کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے جس میں انسان کی عقل رخصت ہو جائے کیونکہ انسان کی عقل رخصت ہونے کے بعد اس کے منہ سے وہ الفاظ نکلتے ہیں۔ جن کے مفہوم سے وہ خود بھی واقف نہیں ہوتا یہ حال فرطِ مسرت کے نتیجہ میں بھی پیدا ہوتا ہے۔ایک حدیث جو براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ اپنے مومن بندے کے توبہ کرنے پر اس شخص سے بھی زیادہ خوش ہوتا ہے جو کسی چٹیل میدان میں پہنچ کہ قیام کرے اور سو کر جب اٹھے تو اپنی سواری کا اونٹ نہ پائے اور نہایت پریشان ہو۔ یہاں تک کہ تلاش کرنے کے بعد مایوس ہو کر مرنے کے لئے آمادہ ہو کر اپنی جگہ پر آکر لیٹے اور اس کی انکھ لگ جائے پھر اچانک آنکھ کھلنے کے بعد دیکھتا ہے کہ اس کی سواری کا جانور اس کے پاس کھڑا ہے اور اس پر خورد و نوش کا سامان موجود ہے۔ پس اس کے منہ سے: اللّهم انت عبدی وانا ربک یعنی: "اے اللہ! تو میرا بندہ ہے اور میں تیرا رب ہوں" کے الفاظ نکلے فرط مسرت سے، اس سے خطا ہوئی۔[32]

اس طرح غصہ بھی وہ حال ہے کہ جس کے اندر انسان کی عقل ٹھکانے نہیں رہتی۔ چنانچہ حدیث میں آتا ہے: "لایحکم احد بین اثنین وهو غضبان" یعنی کوئی انسان اس وقت دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جب وہ غصہ میں ہو۔[33] لہٰذا جب مذکورہ احوال کے اندر انسان کی عقل ٹھکانے نہیں رہتی تو ان پر شریعت کا کوئی حکم جاری نہیں ہوتا ہے۔ تو صوفیاء کے اوپر بھی حالت سکر میں کوئی حکم جاری نہیں ہوگا۔[34]

۹) عزالدین المقدسی

اباحت دمی اذ باح قلبی بحبها　　وحل لها فی حکمها ما استحلت
وما کنت ممن یظهر السرّ انما　　عروس هواها فی ضمیری تجلّت
فالقت علی سری اشعة نورها　　فلاحت لجلاسی قضایا طویتی
سقونی و قالوا لا تغن ولو س　　قوا جبال حنین ما سقونی لغنت[35]

اور شبلی کہتے ہیں کہ "کنت انا و الحلاّج شیئا واحدا الاّ انه أظهر وأنا کتمت" یعنی: "میرے اور حلاج کا معاملہ ایک جیسا ہے لیکن اس نے اظہار کیا اور میں نے چھپایا۔"[36]

شطحات کے معترضین کی آراء

۱) علامہ ابن تیمیہ کا مؤقف

شیخ الاسلام صاحب رابعہ عدویہ کی ایک شطح ذکر کرتے ہیں کہ "رابعۃ کعبہ کے بارے میں کہتی ہیں کہ "هذا الصنم المعبود فی الارض! وانه ما ولجه الله و لا خلا منه" یعنی: "یہ ایک معبود جو زمین پر صنم کی

شکل میں ہے، جس میں نہ اللہ نے حلول کیا ہے اور نہ اس سے بیزار ہے۔" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: اس قسم کے قول کو رابعہ عدویہ کی طرف منسوب کرنا سراسر جھوٹ ہے، کیونکہ مسلمان اس بیت اللہ کی عبادت نہیں کرتے بلکہ لوگ طواف اور نماز کی شکل میں اس گھر کی رب کی عبادت کرتے ہیں جس کا اللہ تعالی نے حکم دیا ہے۔ یہ عبارت کہ "جس میں نہ اللہ نے حلول کیا ہے" تو یہ بات درست ہے البتہ یہ عبارت کہ "و لا خلا منه" اگر مراد حلول اور اتحاد کی لزوم کا ہے تو پھر یہ باطل اور کفر ہے۔اور اس بات کو ملحوظ خیال رکھا جائے کہ بیت اللہ کا دوسرے عام گھروں کی بہ نسبت ایک امتیازی مقام ہے۔[37]

۲) علامہ ابن قیم کا مؤقف

علامہ ابن قیم کے بقول سکر متاخرین کی اصطلاح ہے اور بری اصطلاح ہے سکر کے الفاظ عقلاً اور شرعاً بلکہ عام لوگوں کے نزدیک بھی مذموم معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن مجید میں بحالت سکر نماز پڑھنے سے منع فرمایا: لَا تَقْرَبُوا۟ الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ (43:4) ترجمہ: "نماز کے پاس بھی ایسی حالت میں مت جاو جب تم نشہ میں ہو۔" قراان مجید میں سکر کے لفظ کا استعمال ان قوموں کے لئے بھی ہوا ہے جو اپنی بداعمالیوں اور سیاہ کرتوتوں کی وجہ سے تاریخ میں بدنام ہیں۔ مثلاً حضرت لوط علیہ السلام کی قوم کے متعلق فرمایا: لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (72:15) ترجمہ: "آپ کی جان کی قسم وہ اپنی مستی میں مدہوش تھے۔"

حدیث میں بھی سکر کا لفظ شراب کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔(کل شراب مسکر فهو حرام) ترجمہ: "ہر پینے والی چیز جو نشہ لائے حرام ہے۔"[38] عام بول چال میں بھی سکر کا استعمال قابل مذمت معنوں میں کیا جاتا ہے۔ مثلاً (فلان اسکره حب الدنيا) یعنی: "فلاں آدمی کو دنیا کی محبت نے مست کر دیا۔" لہٰذا مذموم معنوں میں سکر کے استعمال کو دیکھتے ہوئے سمجھ میں نہیں آتا کہ صوفیاء نے اس کو کس طرح اشرف اور اعلیٰ حال کہا اور اسے وہ معنٰی پہنائے جو قرآن و سنت میں موجود اور سلف صالحین میں معروف نہیں ہیں۔ وہ حال جس میں انسان کی عقل رخصت ہو جاتی ہے۔ اچھے اور برے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے اور انسان کی زبان سے وہ الفاظ نکلتے ہیں اگر ہوش اور حواس کی حالت میں نکلتے تو حدود اور تعزیرات نافذ ہوتی کس طرح افضل اور اشرف حال ہو سکتا ہے؟[39]

۳) ابو الفرج عبد الرحمان ابن جوزی کا مؤقف

ابو الحسن نوری کی "اللہ کی داڑھی" والی شطح پر ابن جوزی ردّ کرتے ہوئے کہا کہ بے علمی نے ان لوگوں کو خبط میں ڈالا اور ان کو اس کی کیا حاجت تھی کہ انہوں نے ملکیت کی صفت کو ذات کی صفت ٹھہرایا۔[40] ابو الحسن نوری کی

اس شطح کہ "" میں خدا کا عاشق ہوں اور خدا مجھ پر عاشق ہے " پر ابن جوزی رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: اس عقیدہ میں تین وجہوں سے جہالت ہے:

۱۔اول بحیثیت اسم کہ کیونکہ اہل لغت کے نزدیک عشق فقط اس کے لئے ہوتا ہے جس سے نکاح ہوسکے۔

۲۔دوسرا صفات الٰہی سب منقولہ ہیں للذا اللہ تبارک وتعالیٰ محبت رکھتا ہے یوں نہیں کہہ سکتے کہ عشق رکھتا ہے۔

۳۔تیسرا اس مدعی کو کہاں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو اس سے محبت ہے یہ دعویٰ محض بلا دلیل کے ہے۔[41]

۴) ابن عقیل کا مؤقف

ابن عقیل ابو بکر شبلی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ کہتے تھے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: " وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ " (5:93) ترجمہ: "اے محمد (ﷺ) تم کو خدا اس قدر دے گا کہ تم راضی ہو جاؤ گے۔" خدا کی قسم محمد ﷺ راضی نہ ہوں گے جب تک ایک بھی ان کی امت میں سے دوزخ میں ہوگا۔ پھر شبلی بولے کہ محمد ﷺ اپنی امت کی شفاعت کریں گے اور ان کے بعد میں شفاعت کروں گا۔ یہاں تک کہ دوزخ میں کوئی باقی نہ رہے گا۔

مذکورہ شطح کا ابن عقیل کی طرف سے رد

رسول اللہ ﷺ کی طرف پہلے دعوے کی نسبت کرنا غلط ہے کیونکہ اللہ کے رسول کہ متعلق یہ بات کہنا کہ فاجروں کے عذاب پر بھی راضی نہ ہونگے سراسر غلط ہے اور جہالت پر پیش قدمی ہے اور یہ دعویٰ کرنا کہ وہ خود بھی اہل شفاعت ہے۔ سب کی شفاعت کریں گے۔ رسول اللہ ﷺ کی شفاعت سے اپنی شفاعت کو بڑھانا کفر ہے۔ پھر اس شخص کی نسبت بھلا کیا کہا جائے جو اپنے آپ کو یہ خیال کرتا ہے کہ مقام محمود سے بڑھ کر اس کو مقام ملے گا اور وہ مقام شفاعت ہے۔[42]

خلاصۃ البحث

1) صوفی عشق الٰہی میں وہ اتنے مغلوب ہو جاتے ہیں کہ اگر مجذوب بن کر حالت وجد و مستی میں ان سے کوئی بات یا شطح نکل جائے تو وہ قابل معافی سمجھی جائے اگرچہ ان کی یہ باتیں تصوف اسلامی کا نمونہ نہیں ہے اصل قدوۃ اور نمونہ محققینِ سلف اور صوفیائے کاملین ہی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ عوام الناس شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلاۃ والسلام کی اتباع کی مکلّف ہے اس لئے کسی عارف کے منہ سے حالت سُکر میں نکلنے والے جملوں، جو بظاہر شریعت کے تابع نظر نہ آئیں، کی اتّباع ہرگز نہ کریں۔

2) جب صوفی عارف کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے تو وہ حق کا مشاہدہ کرتا ہے اور جب وہ حق کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے تو تمام شواہد فنا ہو جاتے ہیں اور حواس کام چھوڑ دیتے ہیں۔[43] اس لئے شیخ عبد القادر جیلانیؒ فرماتے ہیں کہ: اگر یہ کلمات صوفی سے حالت صحو میں ادا ہو جائیں تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور اگر بے ہوشی میں نکلیں تو اس پر کوئی حکم نہیں لگ سکتا۔[44] اس لے لاشعوری شطحات کے لئے ایک قوی اور لازمی عنصر ہے۔ اس طرح نصیر الدین طوسی بھی فرماتے ہیں: "کسی بھی عارف نے الوہیت کا دعوی نہیں کیا، بلکہ انہوں نے اپنی "انیّیت" کی نفی کی تھی تاکہ مطلق کی اثبات اور اس کے غیر کی نفی ہو۔"

3) اور ایسی شطحات جو جنت اور جہنم کے بارے میں کی جائیں، جنت سے بے رغبتی اور جہنم سے نڈری یہ جہالت کی باتیں ہیں، جنت صرف ماکولات اور مشروبات کی جگہ نہیں بلکہ یہ تو رب ذوالجلال کی رضا اور اس کے دیدار و ملاقات کا مقام اور ٹھکانہ ہے۔

4) کفر کا فتوی لگانے میں احتیاط کرنی چاہئے کیونکہ لغت کے اعتبار سے کسی بات کے دو معنی بھی ہو سکتے ہیں، اس لئے اگر کسی نے ارادۃً اپنی بات کو الوہیت کا جامہ پہنایا تو یہ لامحالہ کفر ہے لیکن اگر کسی سے بے خودی میں اس طرح الفاظ نکل آئے تو کفر کے فتوی میں لازمی احتیاط برتنی چاہئے۔ ایک مصری محقق ڈاکٹر سامی النشار کہتے ہیں کہ منصور حلاج کو "انا الحق" کے نعرہ پر تختہ دار نہیں لٹکایا گیا تھا بلکہ جب اس نے لوگوں کو "حج بالھمۃ" یعنی مکہ مکرمہ جانے کی بجائے گھر بیٹھ کر حج کرنے کی دعوت دی اور اس پر مستزاد یہ کہ اس نے اپنے گھر میں کعبہ بنایا اور لوگوں کو اس کی طرف بلایا تب اسے قتل کرنے کا فتوی دیا گیا، اس بات کی دلیل اس نے ابن عربی کے چند اشعار سے دیئے ہیں۔[45]

5) اسی طرح بات کے مفہوم اور مقصود کو بھی مدّ نظر رکھ کر حکم صادر کیا جائے، جس طرح ابو الیزید البسطامی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ایک دن کسی نے ان کے دروازہ پر دستک دی تو آپ نے پوچھا کون اور کیا چاہئے؟ تو اس نے کہا ابو الیزید موجود ہے؟ ابوالیزید نے کہا وہ ادھر نہیں ہے میں خود اس کو ڈھونڈ رہا ہوں۔ مقصد یہ تھا کہ ابو الیزید نے "انّیت غیر" کی نفی کی تھی اور تصوف میں جو مقام فنا ہے اس میں فنا ہونے کی طرف اشارہ کیا ہوگا، سوال کرنے والے نے اس کو دیوانہ سمجھا۔[46]

6) ابن عربی بھی ان شطحات کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کے مقصد کو مدّ نظر رکھا جائے نہ کہ الفاظ کو، کہتے ہیں کہ: " فان مذھبی فی کل ما اوردہ ، اننی لا اقصد لفظة بعینها دون غیرها، مما یدل علی

معناها الا لمعنی، ولا ازید حرفا الا لمعنی، فما فی کلامی بالنظر الی قصدی حشو، وان تخیله الناظر، فالخلط عنده فی قصدی، لا عندی"[47] یعنی: "مقصد یہ ہے کہ " مجھ سے جو الفاظ نکلتے ہیں اس لفظ کا بعینہٖ معنی میرا مقصد نہیں ہوتا، اور نہ ہی میں اس میں کسی حرف کا اضافہ کرتا ہوں، نہ میں کوئی بے مقصد بات کرتا ہوں۔ اگرچہ وہ دیکھنے اور سننے والے کے خیال سے مطابقت نہ رکھتا ہو، لیکن میرے مقصد کو غلط پیش کرنا میری طرف سے نہیں بلکہ دوسروں کی طرف سے ہے۔

*****

References

1. Sirāj al-Dīn, al-Ṭūsī, *al-Lum'a* (Lahore: Islamic Book Foundation, 1986) , 624.

سراج الدین، الطوسی، *اللمع* (لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، 1986ء)، 624۔

2.Ibid, 625.

ایضاً، 625۔

3. Al-Jurjānī, *T'rīfāt,* Shatḥ (Karachi: Maktaba al-Bushrā,1986) , 132.

الجرجانی، *تعریفات*۔مادۃ شطح (کراچی: مکتبۃ البشری، 1984ء)، 132۔

4. Abd al-Raḥmān, Badawī, *Shaṭaḥāt al-Ṣufiyya*, (Kuwait: Wikala al-Maṭbū'āt, 1978) ,17.

عبدالرحمان، بدوی، *شطحات الصوفیۃ*، ط3 (الکویت: وکالۃ المطبوعات، 1978ء)، 17۔

5. Al-Ṭūsī, *al-Lum'a*, 375.

الطوسی، *اللمع*، 375۔

6. Badawī, *Shaṭaḥāt al-Ṣufiyya*, 39

بدوی، *شطحات الصوفیۃ*، 39۔

7. Badawī, Shaṭaḥāt al-Ṣufiyya, 102; Talbīs Iblīs, 344.

بدوی، *شطحات الصوفیۃ*، 102؛ الجوزی، *تلبیس ابلیس*، 344۔

8. Sirāj al-Ṭūsī, *al-Lum'a*, 461.

الطوسی، *اللمع*، 461۔

9. Farīd al-Din 'Aṭṭār, *Tadhkira al-Awliyā* (Lahore: al-Fārūq Book Foundation, 1986), 230.

فرید الدین، عطّار، *تذکرۃ الاولیآء* (لاہور: الفاروق بک فاؤنڈیشن، 1984ء)، 230۔

10. Sirāj al-Ṭūsī, *al-Lum'a*, 492.

الطوسی، *اللمع*، 492۔

11.Ibid.

ایضاً۔

12. Ibid, 405.

ایضاً، 405۔

13. Aṭṭār, *Tadhkira al-Awliyā*, 230.

عطّار، تذکرۃ الاولیآء، 230۔

14. Nūrī, *Sirāj al-Ṭūsī*, 405.

نوری، سراج العوارف، 104۔

15. Al-Ṭūsī, *al-Lum'a*, 405.

الطوسی، اللّمع، 405۔

16. Ali al-Harwi, *Rishahat fi Ain al-Hayat* (Turkish: Islamic Library, 1984), 186.

علی الھروی، رشحات فی عین الحیاۃ (ترکی: المکتبۃ الاسلامیۃ، 1984ء)، 186۔

17. Abd al-Raḥmān, al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, (Karachi: Mir Mohammad kutub khan, 1971) , 410.

عبدالرحمان، الجوزی، تلبیسِ ابلیس (کراچی: میر محمد کتب خانہ، 1971ء)، 410۔

18. Al-Ṭūsī, *al-Lum'a*, 461; Al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, 344.

الطوسی، اللّمع، 461؛ الجوزی، تلبیسِ ابلیس، 344۔

19. Al-Ṭūsī, *al-Lum'a*, 637.

الطوسی، اللّمع، 637۔

20. Al-Ṭūsī, *al-Lum'a*, 670.

الطوسی، اللّمع، 670۔

21. Aṭṭār, *Tadhkira al-Awliyā*, 230.

عطّار، تذکرۃ الاولیآء، 230۔

22.Ibid.

ایضاً۔

23. Ghulām Qādir, Lone, *Muṭāli'a Taṣawwuf* (Lahore: Dost associates, 2016) , 89.

ڈاکٹر غلام قادر، لون، مطالعہ تصوف (لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، 2016ء)، 89۔

24. Al-Ṭūsī, *al-Lum'a*, 32.

الطوسی، اللّمع، 32۔

25. Al-Ghazālī, *Risāla M'rāj al-Sālikīn* (Cairo: Darusaqafa AlArabia, 1960) , 72.

الغزالی، رسالۃ معراج السالکین (قاہرہ: دار الثقافۃ العربیۃ، 1960)، 72۔

26. Al-Ghazālī, *Mishkatul Anwar*, (Berut: Aalamul kitab,1986) , 57; Ghulām Qādir Lone, *Muṭāli'a Taṣawwuf*, 441.

الغزالی، مشکاۃ الانوار (بیروت: عالم الکتاب، 1986)، 57؛ ڈاکٹر غلام قادر لون، مطالعہ تصوف، 441۔

27. Abd al-Karīm, Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayriya* (Lahore: maktaba Ȧ'la Hadhrat, 2009) , 72

عبدالکریم، قشیری، الرسالۃ القشیریۃ (لاہور: مکتبہ اعلی حضرت، 2009)، 72۔

28. Ibn Khaldūn, *Ta'rīkh*, vol... . . 1 (nd: Dār al Kutub al-Lubnānī, 1967) ,881.

ابن خلدون، تاریخ، ج1، ط3 (شہر ندارد: دار الکتاب اللبنانی، 1967ء)، 881۔

29. Shah Turāb al-Ḥaq, Qādrī, *Taṣawwuf wa Ṭarīqat* (Lahore: Żāwiya Publishers, 2010) , 230 ; Quoted from Alsheikh Altabarsi,, *Tafsir Majma 'al-Bayan*, vol. 7 (Beirut: Dar al-Murtada, 2006), 433.

شاہ تراب الحق، قادری، تصوف و طریقت (لاہور: زاویہ پبلیشرز، 2010ء)، 230، منقول از: الشیخ الطبرسی، تفسیر مجمع البیان، ج7 (بیروت: دار المرتضی، 2006)، 433۔

30. Ḥaydar al-Āmilī, *Asrār al-Shariah*, Muqaddima wa Taṣḥīḥ Muḥammad Khawajwī (Tehran: Mu'assasa Muṭāli'āt Firhangī, 1983) , 213.

حیدر الآملی، اسرار الشریعۃ، مقدمۃ و تصحیح محمد خواجوی (تہران: مؤسسۃ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، 1983ء)، 213۔

31. Lone, *Muṭāli'a Taṣawwuf*, 439.

ڈاکٹر غلام قادر لون، مطالعہ تصوف، 439۔

32. Imam Muslim b. Hajjaj al-Qasiri, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Tawba, Chapter: Alhuz-e-ala-Al-Tawba wa al-Farh-e-Beha, Hadith:2474, 64-64.

امام مسلم بن حجّاج القشیری، صحیح مسلم، کتاب التوبہ، باب فی الحض علی التوبۃ والفرح بہا، حدیث نمبر:2474، 63-64۔

33. Ibid, 12-15.

صحیح مسلم، کتاب الاقضیہ، باب بیان اجر الحاکم إذا اجتہد فأصاب اوإخطأ، 12-15۔

34. Nurī, *Sirāj al-Awārif,* 106-107.

نوری، سراج العوارف، 106-107۔

35. Badawī, *Shaṭaḥāt al-Ṣufiya*, 9.

بدوی، شطحات الصوفیۃ، 9۔

36.Ibid.

ایضا۔

37. Ibn Taimiyya, *Majmū‘a al-Rasā’il wa al-Masā’il*, vol... ..1 (Beirut: Daral-Fikr, 2006, 22,81.

ابن تیمیہ، مجموعۃ الرسائل والمسائل، ج1 (بیروت :دارالفکر، 2006ء)، 81-66۔

38. *Sunan al-Tirmidḥī*, Kitāb al-Ashriba, (Beirut: Daral-Fikr, 1403AH) ,Hadees1863.

محمد ابن عیسی، الترمذی، سنن الترمذی، کتاب الاسربہ (بیروت: دارالفکر، 1403ھ)، حدیث نمبر1863۔

39. Lone, *Muṭāli‘a Taṣawwuf,* 443.

لون، مطالعہ تصوف، 443۔

40.Al-Jawzī, *Talbīs Iblīs*, 412.

الجوزی، تلبیس ابلیس، 412۔

41.Ibid, 235-236.

ایضاً، 235-236۔

42.Ibid, 416-417.

ایضاً، 416-417۔

43. Al-Kalābāzī, *al-T‘arruf li Maḍhab ahl al-Tasawwuf*, 104.

الکلاباذی، التعرف لمذھب اھل التصوف، 104۔

44. Badawī, *Shaṭaḥāt al Ṣūfiya*, 17.

بدوی، شطحات الصوفیۃ، 17۔

45. Sāmī al-Nasshār, *Nash’at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (Cairo: dār al-Ma‘ārif, 1990) ,203.

سامی النشار، نشأۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج2، (القاہرۃ: دار المعارف، 1990ء)، 203۔

46. Ibn ‘Aṭā’ Allah, al-Iskandarī, *Īqāz al-Himam*, vol... . . 1, 61.

ابن عطاء اللہ، اسکندری، ایقاظ الھمم، ج1، 61۔

47. Ibn ‘Arabī, *Shaqq al-Jīb bi ‘Ilm al-Ghayb*, (nd: Mu’assasa Intishār al-‘Arabī, nd) , 339.

ابن عربی، شق الجیب بعلم الغیب (شہر ندارد: مؤسسۃ انتشار العربی، سن ندارد)، 339۔

معاشرتی ارتقائی سفر میں تعلیم اور خواتین کا کردار

The Role of Education and Women in the Social Evolution

Wajid Ali
PhD. Scholar & Visiting Lecturer;
Department of Islamic Learning, University of Karachi
E-mail: w.wajidi@yahoo.com

Abstract
The process of simultaneous progress in the educational, moral and economic fields of society is called "social evolution". Numerous factors and classes including teachers, intellectuals, politicians, women, laborers etc. play an important role in social evolution. In fact, all individuals and classes of society leave its educational, moral and economic impact on the society. This article discusses the role of women and individuals engaged in the field of education in social evolution. Overall, this article discusses in details the role of scholars, intellectuals, teachers and educational institutions in the social evolution. It also discusses the role of women as mothers and as wives in the social evolution.

Keywords: Society, Evolution, Education, Women.

خلاصہ
معاشرہ کی تعلیمی، اخلاقی اور اقتصادی میدانوں میں بیک وقت پیشرفت کے عمل کا نام " معاشرتی ارتقاء " ہے۔ ہر معاشرے کے سماجی ارتقاء میں متعدد عوامل اور طبقے منجملہ اساتذہ، دانشور، سیاست دان، خواتین، مزدور وغیرہ عمدہ کردار ادا کرتے ہیں۔ دراصل، ان طبقوں میں سے ہر طبقہ معاشرے پر اپنا تعلیمی، اخلاقی اور اقتصادی اثر چھوڑتا ہے۔ موضوع کی وسعت کے پیش نظر اس مقالہ میں معاشرتی ارتقاء میں تعلیم کے شعبہ سے وابستہ افراد اور خواتین کے طبقے کا معاشرتی ارتقاء میں کردار زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ مجموعی طور پر اس مقالہ میں علماء، دانشوروں، معلّمین، تعلیمی اداروں اور خواتین کے طبقے سے خاتون بحیثیت ماں اور خاتون بحیثیت بیوی کے معاشرتی ارتقاء میں کردار پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔

کلیدی کلمات: معاشرہ، ارتقاء، تعلیم، خواتین۔

موضوع کا تعارف

معاشرتی ارتقاء کسی بھی معاشرہ کے لئے انتہائی ناگزیر عمل ہے۔ معاشرتی ارتقاء کا دارومدار اس بات پر ہے کہ کسی معاشرہ میں بسنے والے افراد روزمرہ کیسے زندگی گزارتے ہیں؟ ان کا معیار زندگی کیا ہے؟ معاشرہ جب ارتقائی مراحل طے کرتا ہے تو ترقی کا ثمر عام عوام تک پہنچتا ہے جس کے نتیجے میں غریب غربت سے اور جاہل جہالت سے باہر نکلتا ہے۔ یوں ایک طرف مالی و معاشی ترقی ہوتی ہے تو دوسری جانب علمی و فکری ترقی ہوتی ہے جس سے معاشرہ میں بسنے والے تمام افراد بلااستثناء مستفید ہوتے ہیں۔ تاہم کسی بھی معاشرہ میں یہ ارتقائی سفر تب وجود میں آتا ہے جب اس میں بسنے والے تمام طبقات اپنی سماجی ذمہ داریاں بخوبی نبھائیں۔ اس مقالہ میں تعلیم کے شعبہ سے وابستہ طبقے اور خواتین کے طبقے کا معاشرتی ارتقائی سفر میں کردار زیر بحث لایا گیا ہے۔

معاشرتی ارتقاء میں علماء اور دانشوروں کا کردار

اہل علم، اسکالرز، دانشور اور بالخصوص علماء دین کا ملی و قومی ترقی میں مرکزی کردار ہوتا ہے کیوں کہ یہی معاشرہ کے وہ لوگ ہوتے ہیں جو روح انسانی کو پروان چڑھاکے معاشرہ کے لئے ایک موثر اور نفیس انسان مہیا کرتے ہیں اور اس کا دائرہ کار بہت وسعت رکھتا ہے۔ لیکن اگر یہی گروہ محققین و مفکرین اگر صحیح اسلامی خطوط سے ہٹ جائیں تو ملت تنزلی وغلامی کا شکار ہوتی ہے اور نظریات کے بجائے شخصیات کو بنیاد بناتی ہے اور قومی واجتماعی کے بجائے ذاتی وانفرادی مفادات کو ترجیح دیتی ہے معاشرتی ماحول اس طرح کا بن جاتا ہے کہ لوگ کسی ایک شخصیت کے افکار کے غلام بن جاتے ہیں یوں معاشرتی ارتقائی سفر میں جمود وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر صحت مند معاشرتی ماحول جس میں اعلیٰ انسانی واسلامی اقدار کو مدّ نظر رکھتے ہوئے پروان چڑھایا جائے تو معاشرہ کو یہی گروہ ترقی کی اعلیٰ منزلوں تک لے کے جاسکتا ہے اور معاشرتی عمارت کی مستحکم فکری، عصری اور نظریاتی بنیادوں پر تربیت کے ذریعے مستقل و پائیدار بنیادوں پر قومی ارتقائی سفر کی راہ فراہم کی جاسکتی ہے جس کی بنیاد قرآن وسنت نبویؐ ہو۔ یہ علماء کرام کے دوش میں سب سے بھاری ذمہ داری ہے اور اسی سے قوم وملت کا روشن یا تاریک مستقبل مشروط ہے۔

قرآن کا فرمان ہے اِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا (28:35) ترجمہ: اللہ کے بندوں میں سے صرف اہل علم ہی اس سے ڈرتے ہیں۔" علماء کی شان بیان کی جارہی ہے کہ علم اور بالخصوص معارف اسلامی کے علم کا لازمی نتیجہ خشیت الٰہی، درجہ عبودیت وبندگی کے مدارج کی تکمیل ہے واطاعت خالق کل کائنات ہے۔ جن کو اللہ یہ توفیق دیتا ہے وہی حقیقت میں اللہ سے ڈرتے اور اس کی طرف ہر وقت مائل رہتے ہیں۔ یہی علماء اسی شان کے ساتھ

معاشرتی پیش آمدہ مسائل کا حل نصوص اسلامی کی روشنی میں عوام کے سامنے پیش کرتے ہیں اور ہرآں انہیں مطلع و باخبر رکھتے ہیں۔ ان کے پیش نظر ہر وقت اصلاح معاشرہ وارتقائی سفر ہوتا ہے کہ کیسے معاشرتی برائیوں کو ختم کرکے ایک ترقی یافتہ اور صحت مند اقدار پہ مبنی معاشرہ کا وجود قیام میں لایا جاسکتا ہے۔ یہ علماء حق کی بات ہے۔ مرقوم ہے کہ "اصلاح معاشرہ میں علماء کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ لوگوں کو گناہ آلودہ باتوں سے بھی روکیں اور اعمال گناہ سے بھی۔ علماء ایک فاسد معاشرے کی اصلاح کے لئے پہلے ان کے غلط افکار و عقائد کی اصلاح کریں کیوں کہ جب تک افکار و نظریات میں انقلاب نہیں آتا یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ ان کے عمل میں کوئی گہری اصلاح ہوسکے۔ جو لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی عظیم ذمہ داری کو پورا نہیں کرتے خاص طور پہ علماء اور دانشمندوں کا انجام بھی اصلی گناہ گاروں کا سا ہوگا درحقیقت یہ لوگ ان کے جرم میں شریک شمار ہوں گے"۔ [1]
قابل غور بات یہ ہے کہ انبیاء جو الٰہی نمائندے ہیں اس روئے زمین پر اور وہ لوگ جو راہ الٰہی میں اپنی جان کا نذرانہ پیش کرتے ہیں جو کہ دین خدا کی نگاہ میں مقام بلند ہے ان دو گروہوں کے ساتھ علماء و اہل علم کی بھی شفاعت روز جزاو سزا قبول ہوگی۔ علماء حق کا کس قدر عظیم مرتبہ ہے۔ امام صادق علیہ السلام فرماتے ہیں: "روز قیامت عالم و عابد دونوں حشر میں لائے جائیں گے اور جب بارگاالٰہی میں کھڑے ہوں گے تو اس وقت عابد سے کہا جائے گا کہ جنت کو روانہ ہو جاؤ جب کہ عالم کو کہا جائے گا ٹھرو اور جن کی تم نے تربیت اور ہدایت کی ہے ان کے حق میں شفاعت کرو۔ [2]

ایک اور حدیث میں آیا ہے:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ، قَالَ: ذُكِرَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا: عَابِدٌ وَالْآخَرُ عَالِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِي عَلَى أَدْنَاكُمْ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ وَأَهْلَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ حَتَّى النَّمْلَةَ فِي جُحْرِهَا، وَحَتَّى الْحُوتَ لَيُصَلُّونَ عَلَى مُعَلِّمِ النَّاسِ الْخَيْرَ [3] یعنی: "امامہ باہلی کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے دو آدمیوں کا ذکر کیا گیا۔ ان میں سے ایک عابد تھا اور دوسرا عالم۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے میری فضیلت تم میں سے کمترین حیثیت کے آدمی پر ہے"۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "اللہ اور اس کے فرشتے اور آسمان اور زمین والے یہاں تک کہ چیونٹیاں اپنے سوراخ میں اور مچھلیاں اس شخص کے لیے جو نیکی و بھلائی کی تعلیم دیتا ہے خیر و برکت کی دعائیں کرتی ہیں۔"

بنابریں، عالم کی اہمیت اور دوش پر ذمہ داری کا مذکورہ احادیث نبوی سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اگرچہ فراوان احادیث اس تناظر میں موجود ہیں مگر طوالت سے بچنے کی خاطر انہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ صاحبان علم بالعموم و علمائے دین کے لئے بالخصوص جو لوگوں کو بلاتے ہیں و دعوت دین دیتے ہیں انتہائی حسین و دلنشین انداز میں اللہ تعالیٰ نے ایک کلی کلیہ بتا دیا ہے کہ اے رسول اکرم ﷺ! لوگوں کو میری طرف بلایئے مگر حکمت ودانائی کے ساتھ اور احسن ترین انداز میں دعوت دیجئے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اَتَاۡمُرُوۡنَ النَّاسَ بِالۡبِرِّ وَتَنۡسَوۡنَ اَنۡفُسَكُمۡ وَاَنۡتُمۡ تَتۡلُوۡنَ الۡكِتٰبَ اَفَلَا تَعۡقِلُوۡنَ(2:44) ترجمہ: "کیا تم لوگوں کو نیکیوں کا حکم دیتے ہو اور خود اپنے کو بھول جاتے ہو جب کہ کتاب خدا کی تلاوت بھی کرتے ہو۔ کیا تمہارے پاس عقل نہیں ہے؟"

یہ بات خلاف عقل ہے کہ انسان دوسروں کو تو دین و تعلیمات اسلامی کی طرف بلائے مگر خود اس پہ روبہ عمل ہونے سے قاصر رہے اور غفلت کا شکار ہو ایسے نصائح کی عملی زندگی میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی ہے۔ لوگوں کے دلوں میں وہی بات اثر کرتی ہے جو دل سے نکلے اور خلوص کے ساتھ نکلے اور جس پر بولنے والا خود عمل بھی کررہا ہو اور کامل ایمان و یقین بھی رکھتا۔ پس اگر جہاں اخلاص و ادراک کی کمی ہو اور گفتار و کردار میں تفاوت ہو تو ایسے وعظ و نصیحت نہ صرف کسی کام کا نہیں بلکہ دینی مطالب کو مبہم و پنہاں کرنے اور دین سے لوگوں کو دور کرنے کا سبب بنتا ہے۔

قرآن کا بھی فرمان ہے: یٰۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لِمَ تَقُوۡلُوۡنَ مَا لَا تَفۡعَلُوۡنَ (2:61) ترجمہ: "ایمان والو آخر وہ بات کیوں کہتے ہو جس پر عمل نہیں کرتے ہو۔" علماء کرام کا عمل عوام کے لئے ایک نمونہ ہوا کرتا ہے۔ جس طرح ایک طالب علم اپنے استاد کو نمونہ عمل قرار دیتا ہے اسی طرح عالم کو وہی حثیت معاشرہ میں ہے کہ لوگ ان کے کردار کو بعض اوقات حجت مانتے ہیں لحاظ اس تناظر سے اس میں حساسیت وخلاقیت کی اشد ضرورت ہے۔ مضامین قرآن میں ناصر علی مہندس رقم طراز ہیں کہ: "عملی دعوت کی گہری تاثیر کا سرچشمہ یہ ہے کہ اگر سننے والے کو معلوم ہو جائے کہ کہنے والا دل سے بات کر رہا ہے اور خود اپنے قول پر سو فیصد ایمان رکھتا ہے اور دوسروں سے پہلے خود عمل کرتا ہے تو وہ اپنے دل کے کانوں سے اس کی بات سنے گا پھر اس کی باتیں بدن سے گزر کر نفس پر گہرا اثر کریں گی۔"[4]

نیز فرمان الٰہی ہے: اُدۡعُ اِلٰى سَبِيۡلِ رَبِّكَ بِالۡحِكۡمَةِ وَالۡمَوۡعِظَةِ الۡحَسَنَةِ وَجَادِلۡهُمۡ بِالَّتِىۡ هِىَ اَحۡسَنُ ترجمہ: "(اے رسولِ معظّم!) آپ اپنے رب کی راہ کی طرف حکمت اور عمدہ نصیحت کے ساتھ بلایئے اور ان سے بحث (بھی) ایسے انداز سے کیجئے جو نہایت حسین ہو۔" (125:16) اس آیہ کریمہ میں مثالی تبلیغاتی اصول کو بیان فرمایا ہے

کہ اپنے پروردگار کے راستے کی طرف بلاؤ مگر حکمت و دانائی اور بہترین نصیحت کے ساتھ اور جب لوگوں سے بحث کریں تو الجھیں مت بلکہ ہر کسی کا نقط نظر انتہاتک غور و فکر اور توجہ سے سنیں اور تعمیری ماحول جنم دے کر مود بانہ، و ادب آداب کے ساتھ انتہائی احسن انداز میں بحث و گفتگو کیجئے۔ صاحب تفسیر الکوثر اس ضمن میں راقم طراز ہیں "دعوت الی الحق تین چیزوں پر استوار ہے۔ ایک حکمت، دوسری، موعظ حسنہ اور تیسری مناظرہ۔ حکمت یعنی حقائق کا صحیح ادراک۔ لہٰذا حکمت کے ساتھ دعوت دینے سے مراد دعوت کا وہ اسلوب ہو سکتا ہے جس سے مخاطب پر حقائق آشکار ہونے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے۔ لہٰذا واقع بینی کی دعوت دینا حکیمانہ دعوت ہوگی۔ دعوت کو حکیمانہ بنانے کے لئے ضروری ہے کہ مخاطب کی ذہنی و فکری صلاحیت، نفسیاتی حالت، اس کے عقائد و نظریات اورا س کے ماحول و عادات کو مدّ نظر رکھا جائے۔"[5]

امین اصلاحی رقم طراز ہیں کہ: "حکمت سے مراد یہاں دلائل و براہین ہیں اور موعظہ حسنہ سے مشفقانہ انداز میں تذکیر وتنبیہ ہے۔ دعوت دین میں یہی دو چیزیں اصول کار کی حثیت رکھتی ہیں۔ آدمی جو بات بھی کہے دلیل و برہان کی روشنی میں کہے اور انداز دھوس جمانے کا نہیں بلکہ اس کے سچے جذبہ خیر خواہی وہمدردری کا غماز ہوتا کہ مخالف بدکنے کے بجائے اس کی باتوں کے سننے اور ان پر غور کرنے کی طرف مائل ہو۔"[6]

مناظرہ کی تفسیر میں علامہ مودودیؒ لکھتے ہیں کہ: "اس کی نوعیت محض مناظرہ بازی اور عقلی کُشتی اور زہنی دنگل کی نہ ہو۔ اس میں کج بحثیاں اور الزام تراشیاں اور چوٹیں اور پھبتیاں نہ ہوں۔ اس کا مقصود حریف مقابل کو چُپ کر دینا اور اپنی زبان آوری کے ڈنکے بجا دینا نہ ہو۔ بلکہ اس میں شیریں کلامی ہو، اعلیٰ درجے کا شریفانہ اخلاق ہو۔ معقول اور دل لگتے دلائل ہوں۔ مخاطب کے اندر ضد اور بات کی پچ اور ہٹ دھرمی پیدا نہ ہونے دی جائے۔ سیدھے سیدھے طریقے سے اس کو بات سمجھانے کی کوشش کی جائے اور جب محسوس ہو کہ وہ کج بحثی پہ اتر آیا ہے تو اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے تا کہ وہ گمراہی میں اور زیادہ دُور نہ نکل جائے۔"[7]

اس قرآنی کلیہ و فارمولے کے بالکل برعکس مبلغین کی کثرت ہے اور عمل پیرا ہونے والوں کی کمیت ہے۔ آج داعی اسلام جس کا کام حکمت و دانائی کے ساتھ پیغام اسلام ناب محمدیؐ یعنی وہ اسلام جو خالص ہے، جو اللہ نے بذریعہ وحی قلب رسول اکرم ﷺ پر اتارا اس کا پرچار کرنا اور پیغام اسلام کو پہنچانا تھا بجائے اس کے خود ساختہ افکار، ذاتی نظریات کی تشہیر، خود نمائی، مفادپرستی اور تفسیر بالرائے کے ذریعے معاشرہ کے ماحول کو پراگندہ کیا جارہا ہے جس کی وجہ سے معاشرتی ترقی کا سفر جمود و انحطاط کا شکار ہو رہا ہے اور معاشرہ میں شدت پسندی اور خوف ہراس کا ماحول جنم لے رہا ہے جو کہ کسی بھی طرح معاشرتی ارتقاء کے لئے سازگار نہیں ہے۔ دین کے نام پہ انتہا پسندی، شدت

پسندی، مذہبی منافرت، گروہ بندی اور یہاں تک اک دوسروں پر کفر کے فتوے بھی صادر کئے جارہے ہیں اور جب مناظرہ ہوتا ہے تو افہام و تفہیم کے بجائے سمت مخالف کو نیچ دکھانے اور توہین آمیز رویہ و گفتگو سے سامعین و ناظرین جن کی کثرت عوام پر مشتمل ہوتی ہے بہت بُرا اثر لیتی ہے جس کا نتیجہ شدت پسندانہ ماحول، معاشرتی بگاڑ اور قومی گروہی تقسیم کی شکل میں دکھائی دیتا ہے۔

حکمت، دانائی، ہمدردی، خیر خواہی اور مخلصی سے خالی پیغام رسانی معاشرہ میں مسائل کو جنم دیتی ہے اور ترقی کے بجائے تنزلی اور معاشرتی عمارت کو منہدم کرنے کا سبب بنتی ہے لحاظ مبلغین اسلام و صاحبان علم کو چاہیے کہ اپنے افکار کو اسلام کا محور بنانے کے بجائے اسلام کو اپنے افکار کا محور بنایا جائے۔ اسلامی فکر کو اپنی حد تک لانے کے بجائے اسلامی بلند و بالا فکری عمارت تک خود کو بلند کیا جائے اور اسلام میں کامل داخل ہو کر گہری فہم دین حاصل کیا جائے اور عصری تقاضوں کے مطابق اسلام کی از سر نو تفسیر و تشریح کی ضرورت ہے اور یہ کام بھی خواص، علماء، فقہاء، مفکرین اور صاحبان حل و عقد کا ہے۔ جس قدر خواص اور بالخصوص علماء واہل دانش نگاہ عمیق کرکے اسلامی فکر کو پروان چڑھائیں گے اور معاشرتی مسائل کا حل قرآن و حدیث کے مطابق بیان کریں گے اس قدر معاشرہ ارتقائی منازل کو سرعت کے ساتھ طے کرے گا۔

معاشرتی ارتقاء میں اہل علم اور دانشور طبقہ کے کردار کے حوالے سے آصف جاوید لکھتے ہیں:

"مہذب دنیا میں اہل دانش اور اہل قلم کی سماجی ذمّہ داریوں میں سرِ فہرست سماجی مسائل کو اجاگر کرنا شامل ہوتا ہے۔ سماج میں درپیش مسائل سب سے پہلے اہل قلم کے ذریعے میڈیا میں آتے ہیں، اہل دانش ان مسائل پر گفتگو، مکالمہ اور بحث و مباحثہ کرتے ہیں، تجاویز مرتب کرتے ہیں اور یوں ان مسائل کے تدارک کے لئے ایک بیانیہ مرتب ہوتا ہے۔ سول سوسائٹی آگے آکر اس بیانیے کی روشنی میں سیاستدانوں اور عمال حکومت پر اخلاقی دباؤ قائم کرتی ہے اور یوں حکومتی وسائل اور اختیارات کے ذریعے ان مسائل کا حل نکلوایا جاتا ہے۔ میں برسوں سے کہتا آرہا ہوں کہ ہمارے زیادہ تر اہل دانش بے حسی اور مصلحتوں کی بیماری میں مبتلا ہیں۔ انہیں سماجی ذمہ داریوں کا قطعی احساس نہیں ہے۔

اکثر اہل دانش نہ تو سماجی مسائل پر کھل کر گفتگو کرتے ہیں، نہ ہی اہل قلم ان مسائل پر قلم اٹھاتے ہیں۔ ان دانشوروں کی اکثریت منافقت کی چادر اوڑھے لمبی تان کر سو رہی ہوتی ہے۔ یہ اہل دانش اور صاحبانِ قلم جب تک اپنی مجرمانہ خاموشی کے قفل کو توڑ کر اور مصلحتوں کے غلیظ کمبل کو اتار کر نہیں پھینکیں گے، اپنی آواز بلند نہیں کریں گے۔ معاشرتی مسائل پر قلم اور آواز نہیں اٹھائیں گے ناانصافیوں اور نااہلیوں کا رونا نہیں روئیں گے، سماجی مسائل کو

شدت سے اجاگر نہیں کریں گے، ہم مسائل کی گرداب میں پھنسے رہیں گے۔ ہم سب کچھ نااہل اور مفاد پرست سیاستدانوں پر نہیں چھوڑ سکتے۔اہل قلم اور اہل دانش کو اپنی سماجی ذمہ داریاں پوری کرنا ہوں گی۔ مجرمانہ غفلت سے باہر آنا ہوگا۔"[8]

پس اہل دانش کے دوش پر جو سنگین مسوئیت ہے اسے محسوس کریں اور مخلصی کے ساتھ نبھائیں اور مسلکی، لسانی، قومی اور دیگر ہر رنگ پر صبغتہ اللہ کو غالب کریں تو معاشرہ ترقی کی طرف ہر آن گامزن ہوگا۔

معاشرتی ارتقاء میں معلّمین کا کردار

معاشرتی ارتقاء میں معلّمین کا کردار بھی نہایت ہی اہمیت کا حامل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور ہدایت کا مکمل نظام بھی مرتب کرکے انسانیت کو دو راستوں میں سے انتخاب کا حق دیا۔ اب یہ انسان کی اپنی فکر و آگاہی ہے کہ وہ بھلائی و برائی میں سے جو چاہے انتخاب کرے اور نعمت خداندی کو اختیار کرکے شاکر بنے یا انکار کرکے کافر یہ انسان کا اپنا ذوق انتخاب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان تک اس نظام ہدایت کو پہنچانے کے لئے انبیاء، رُسل اور پیامبر بھیجے اور یہ سب معلّمی کا فریضہ انجام دیتے رہے اور لوگوں کو ہدایت کی طرف اور اللہ کے بتائے ہوئے راستے "صرط مستقیم" کی طرف بلاتے رہے۔ بشریت کا پہلا معلم خود خداوند کریم کی ذات ہے وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَا(31:2) ترجمہ: "اور (اللہ نے) آدمؑ کو تمام سکھا دیے" اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے جتنے الٰہی نمائندے بھیجے ہیں سب کے سب نے انسان کی تعلیم و تربیت کو بطور معلم فریضہ اول کے طور پہ نبھایا اور یہی بعثت انبیاء کا مقصد ٹھہرا۔

فرمان الٰہی ہے: كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ يَتْلُوْا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ (151:2) ترجمہ: "جس طرح ہم نے تمہارے درمیان تم ہی میں سے ایک رسول بھیجا ہے جو تم پر ہماری آیات کی تلاوت کرتا ہے تمہیں پاک و پاکیزہ بناتا ہے اور تمہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور وہ سب کچھ بتاتا ہے جو تم نہیں جانتے تھے" یہ الٰہی معلّمین انسانیت کو فلاح و کامیابی کی راہ کی ہدایت کرتے ہیں اور معاشروں کو نجات دلاتے ہیں یہی انکی مسئولیت اور فرائض منصبی ہیں۔ دور حاضر میں اسی طرح کی بھاری ذمہ داری معلّمین کرام کے دوش پہ ہے جن کا کام نسلوں کی تربیت کرنا ہے۔ جن کے ہاتھ میں قوم وملت کا مستقبل ہے۔ خود رسول اکرم ﷺ فرماتے ہیں کہ "مجھے معلم بنا کر بھیجا گیا"[9] معلم دنیا میں جہاں کہیں بھی ہو دوش پہ اٹھائی ہوئی مسئولیت نہایت بار آور و عظیم ذمہ داری ہے کیوں؟ اس لئے کہ

شیخ مکتب ہے اک عمارت گر　　جس کی صنعت ہے روح انسانی[10]

جس طرح مختلف صنعتوں میں مختلف اشیاء بنتی ہیں کسی کھانے کی چیزیں تو کسی میں پہننے کی مختلف چیزیں بنائی جاتی ہیں لیکن شیخ مکتب یعنی استاد و معلم کی صنعت میں کیا بنتا ہے؟ یہاں کونسی پروڈکٹ بنتی ہے؟ اس صنعت میں روح انسانی کو پروان چڑھایا جاتا ہے۔ معلم ایک ایسا عمارت گر ہے جس کی صنعت میں روح انسانی پروان چڑھتی ہے۔ جو نسلوں کی تربیت کرتا ہے۔ جو معاشرتی عمارت کے لئے اعلی انسانی صفات کے حامل افراد کی مکمل تربیت کر کے معاشرے کے سپرد کرتا ہے۔ بعض انسان اللہ کی دی ہوئی خداداصلاحیتوں (God gifted abilities) سے مالا مال ہوتے ہیں اور بعض اوقات انسان کے اندر مخفی صلاحیتوں (hidden abilities) کا ایک خزانہ ہوتا ہے ان دونوں صلاحیتوں کو صحیح وقت پہ پہچاننا اور متوجہ کرنا، ان کو صحیح راہ پر لگانا اور اُسے نکھارنا بھی استاد اور معلم کی مسئولیت ہے۔ اسی طرح خود معلم کو چاہیئے کہ اپنے علم و حلم کو بڑھائے اور ہر آں ہونے والی تبدیلیوں و ماحول سے ہم آہنگ کرے۔ چونکہ معلم اپنے شاگردوں کے لئے ایک نمونہ ہوتا ہے اور وہ ان کی نقالی کرتے ہیں لحاظ معلم کو چاہیئے کہ کردار و گفتار میں اپنے آپ کو عملی نمونہ بنائے۔ مخلصی، جذبہ ایثار، ہمدردانہ رویہ اور اعلیٰ اقدار سے خود کو مزین کرے اور ہر وقت اپنے علم کو بڑھانے میں سعی کرے تب جاکے ایک مثالی معلم کا کردار ادا کرسکتا ہے اور معاشرتی ترقی میں نسل جواں کی صحیح رخ پر تربیت کے ذریعے اپنا حصہ ڈال سکتا ہے و گرنہ اقبالؒ کی وہ فریاد و شکایت فضامیں گونجتی رہے گی کہ

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے　　　　سبق شاہیں بچوں کو دے رہا ہے خاکبازی کا[11]

وہ معلم جو روایتی انداز میں بچوں کو تعلیم دے، پیشہ معلّمی کو اپنا فریضہ نہ سمجھے بلکہ صرف نوکری کی حد تک دن، مہینے اور سال پورے کرے بچے کی تعلیم و تربیت میں توجہ نہ دے۔ وہ آج کی دنیا کے تقاضوں کو پورا کرے اور نہ ہی اسلامی و انسانی اقدار کو بچے کی شخصیت میں پروان چڑھائے، طالب علم کو صرف دنیا داری کا ہی خوگر بنا دے، جو الٰہی جہاں بینی کو ترک کرکے صرف مادی جہاں بینی کا درس دے تو ایسا معلم اپنے منصب سے وفادار نہیں کہلائے گا۔ ہمارے موجودہ نظام تعلیم کی سب سے بڑی خرابی ہی یہی ہے کہ ہماری تمام تر کوششیں مادی جہاں بینی کے لئے ہیں اور الٰہی جہاں بینی کی طرف بالکل بھی متوجہ نہیں ہیں اور یہ جہاں بانی آسان اور جہاں بینی مشکل کام ہے جس کی طرف بھرپور توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ طلباء کی تربیت بھی اس نقطہ نگاہ سے کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ایک متوازن شخصیت معاشرہ کے سپرد کی جاسکے۔

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کار جہاں بینی　　　　جگر خوں ہو تو چشم دل میں ہوتی ہے نظر پیدا[12]

معاشرتی ارتقاء میں تعلیمی اداروں کا کردار

قوموں کی ترقی میں تعلیمی ادروں کا کردار نہایت اہم، مرکزی اور بنیادی ہوتا ہے۔ تفہیم کے لئے اس کی مثال ایسے دی جا سکتی ہے کہ جس طرح کسی بھی عمارت کی بنیاد جس قدر مضبوط ہو گی اتنی ہی عمارت مضبوط تر ہو گی بالکل اسی طرح سے جس قدر علمی درس گاہیں معیاری، خلاقیت اور علم و حکمت سے بھر پور ہونگی معاشرتی عمارت مضبوط تر ہو گی۔ صاحبان علم و دانش قومی تعلیمی نصاب و نظام کو دیکھ کے ہی اندازہ لگا لیتے ہیں کہ قوم کا مستقبل کیا ہے اور نسل نو کو کس راہ پہ لگایا جارہا ہے۔ وہی قومیں ترقی کی منازل کو طے کرتی ہیں جن کا نظام تعلیم معیاری و عصر حاضر سے ہم آہنگ بھی ہو اور اس میں خلاقیت بھی ہو کیوں کہ کورانہ واندھی تقلید کی حامل اور رسمی غیر معیاری تعلیم نسلوں کو تباہ کرتی ہے اور معاشرہ کو تنزلی کی طرف گامزن کر کے جمود کا سبب بنا دیتی ہے۔ جس کے نتیجے میں معاشرتی ارتقائی سفر رک جاتا ہے۔

معاشرتی ترقی میں ایک بڑی رکاوٹ طبقاتی نظام تعلیم ہے۔ ایک ہی معاشرہ میں کئی نظام رائج ہیں۔ یکساں اور معیاری نظام تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے معاشرہ میں اتحاد و یگانگت جو قوموں کی ترقی میں نہایت اہم جز ہے وہ مفقود نظر آتا ہے اور معاشرتی تفاوت ہر جگہ نمایاں نظر آتا ہے۔ اگر گہری گہری سوچ بچار کریں تو معلوم ہو گا کہ غربت اور جہالت کی ابتداء دراصل یہی سے شروع ہوتی ہے کیوں کہ اب تعلیم عام آدمی کی بساط سے باہر ہو گئ ہے اگر زمینی حقائق کو مدّ نظر رکھتے ہوئے یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہو گا کہ دور حاضر میں تعلیم حاصل نہیں کی جا رہی بلکہ خریدی جارہی ہے اور غرباء جو اپنے بچوں کے لئے دال روٹی مشکل سے مہیا کر رہے ہیں وہ کیسے اپنے بچوں کو تعلیم دیں۔ معیاری تعلیم سے یہاں ہماری مراد ایسی تعلیم جو آج کی جدید دنیا یعنی سائنس و ٹیکنالوجی سے ہم آہنگ بھی ہو اور اسلامی وانسانی اعلی ترین اقدار کی حامل بھی ہو۔ اس طرز تعلیم کی آج مسلم امہ کو ضرورت بھی ہے اور عصر حاضر کا تقاضہ بھی یہی ہے۔

جس طرح آج مختلف ترقی یافتہ خاص کر مغربی ممالک میں BYOD کا سسٹم آیا ہے کہ Bring your own device اس قدر جدت پسندی کے ساتھ اپنے نظام تعلیم کو ہم آہنگ کیا ہوا ہے کہ ہر طالب علم اپنے ساتھ ڈیواس لے کر آئے۔ خلاصہ یہ کہ ان قوموں نے ہر آن اپنے تعلیمی نظام کو جدت دی اور ہر گزرتے لمحے اپنے آپ کو جدید سائنس و ٹیکنالوجی سے ہم آہنگ کر لیا تب جاکے وہ قومیں ترقی کی اعلیٰ منازل طے کی ہیں البتہ مادی لحاظ سے ان کی یہ ترقی قابل ذکر و تقلید ہے وگرنہ اخلاقی و معنوی لحاظ سے یہی ممالک کی صورتحال ایسی ہے جس طرح ترقی پذیر ممالک میں جدید سائنس و ٹیکنالوجی کی یعنی انتہائی خستہ حالت ہے۔ اخلاقی، معنوی اور روحانی لحاظ

سے انتہائی بے راہ روی کا شکار ہیں لیکن چونکہ وہ مادی لحاظ سے قوی و مضبوط ہیں اس لئے دنیا پر اپنی حکمرانی کا سکہ چلاتے ہیں۔ ایسی ہی قومیں جو مادی طور پر مضبوط اور عہد حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق اپنے تعلیمی معیار کو بلند کریں اور مملکت میں بسنے والے ہر شہری کو حصول تعلیم کے یکساں مواقع فراہم کریں ترقی کی شاہراہ پر گامزن ہوتی رہیں اور دوسری دیگر قوموں کو اپنا غلام و مزدور اور آلہ کار بنا لیتی ہیں۔ مغرب میں ہر آں تبدیلی ہے۔ نئی نئی تحقیق تمام شعبہ ہائے زندگی میں مگر ہمارے ہاں وہی صدیوں پرانا نظام آج بھی رائج ہے۔ پس کُلی نظام کو بالعموم اور نظام تعلیم کو بلخصوص عصر حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق ڈھالنے اور آج کی جدید دنیا سے ہم آہنگ کرنے کی ضرورت ہے جس میں عصری جدید علوم کے ماہرین کا کردار نمایاں اور اہم ہے۔

معاشرتی ارتقاء میں خواتین کا کردار

ان طبقات میں خواتین کا ایک نہایت بنیادی کردار ہے۔ کسی بھی معاشرہ میں خاتون کی کئی ایک جہتیں ہیں جو معاشرتی ترقی میں نہایت اہم کردار ادا کرتی ہے۔ ان میں سب سے پہلی جہت خاتون بحیثیت ما ں ہے۔ماں کی گود بچے کی پہلی درس گاہ ہے۔ کسی بھی معاشرہ میں اگر ماں تعلیم یافتہ ہو تو ایسا معاشرہ صدیوں کا ترقی کا سفر سالوں میں طے کرتا ہے کیوں کہ جب قوم کے نومولود و نسل نوآگاہانہ، باشعور و بابصیرت، بامقصد، صحت مند اور مستحکم تعلیمی ماحول میں پروان چڑھے گی تو یہی قومی و ملی مستقبل میں اپنا نمایاں کردار شعورانہ وآگاہانہ طور پر ادا کرینگے جس کے نتیجے میں ملک وملت ترقی کی اوج پہ پہنچ جاتی ہے۔ اس قسم کی تربیت کا نقطہ آغاز ماں کی گود سے ہوتا ہے اور یہی انسان کی پہلی دانش گاہے۔بقول اقبالؒ

سیرت فرزندھاازامھات　　　　بیٹوں کی سیرت ماں سے ہی ماخوذ ہوتی ہے

جوھر صدق و صفاازامھات　　　　سچائی اور ایمانداری کا جوہر ماں سے ہی ملتا ہے

اس سے بھی بڑھ کر ماں کے دوش میں اک اور بھی بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے وہ ہے معلّمی کی یعنی ماں بیک وقت دانش گا ہ بھی ہے اور اسی دانشگاہ کی معلّمہ بھی کہ اس دانش گاہ میں اس نومولود کو اک شخص سے شخصیت، بااخلاق و باکردار انسان اور بالخصوص "خاک سے خدا تک" کا انسانی ارتقائی سفر کو تکمیل کرا کے اک کامل انسان بنانے تک کے سفر میں ماں کی آغوش کی تربیت ایک عظیم سرمایہ اور بااثر ترین رکن ہے۔ لہٰذا اس قدر عظیم ذمہ داری کو اپنے دوش پہ لینا اور اس کو احسن طریقے سے نبھانا انہی عظیم ماؤں کا کارنامہ ہوگا جو خود آگاہ و بینا اور جہاں بین ہوں۔ جو خود تعلیم یافتہ وتربیت یافتہ اور اعلیٰ اقدار کی حامل ہوں۔ اس کے لئے جس قدر یہ کار عظیم ہے، کارِیگر و عمارت گر بھی عظیم و باعظمت درکار ہے۔

پس یہ درس گاہ و دانش گاہ جس مقدار میں اعلیٰ اسلامی و انسانی اقدار سے مزین ہوگی اسی قدر اس قوم و ملت کا مستقبل روشن سے روشن تر ہوگا۔ جس قوم کی مائیں تعلیم و تربیت کے زیور سے آراستہ ہوں اس قوم کو کوئی شکست نہیں دے سکتا اور نہ ہی معاشرتی ارتقاء اور ترقی سے کوئی روک سکتا ہے کیوں کہ ان کی گود میں پروان چڑھنے والی نسلیں ہی آگے جاکے قوم و ملت کا مستقبل سنبھالتی ہیں جن کی روز اول سے عالمانہ وآگاہانہ تربیت ہوئی ہو وہی انسان، انسانی و اسلامی اقدار کا لحاظ و پاس رکھتا ہے اور تعمیر مال و دولت کے بجائے تعمیر ملت پہ اپنی خدادا صلاحیتوں کو صرف کرتا ہے اور سرمایہ دین و سرمایہ ملت بن کے زیست انسانی میں اک نئے دور کے آغاز میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے جس کی طول تاریخ میں کئی امثال بھی موجود ہیں۔ ماں معاشرتی عمارت کی بنیاد و مرکز اور اولاد اس کے ستون ہیں۔ اسی لئے اقبال فرماتے ہیں کہ "جب تک عورتوں کی صحیح قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا، حیات ملی نامکمل رہے گی۔"[13]

اسی لئے اس معاشرتی ارتقاء کے بنیادی رکن کی اہمیت و فضیلت کی وجہ سے قرآن مجید میں متعدد مقامات پر والدین کے ساتھ حسن سلوک و نیکی کا حکم دیا ہے اور ماں کا تذکرہ بیان فرمایا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ "وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ اِحْسٰنًا حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ كُرْهًا وَّوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا" (15:46) ترجمہ: "اور ہم نے انسان کو اپنے ماں باپ پر احسان کرنے کا حکم دیا، اس کی ماں نے تکلیف سہ کر اسے پیٹ میں اٹھائے رکھا اور تکلیف اٹھا کر اسے جنا اور اس کے حمل اور دودھ چھڑانے میں تیس ماہ لگ جاتے ہیں۔"

آیہ کریمہ میں ذات پروردگار انسان سے مخاطب ہے اور والدین پہ احسان کے فورا بعد ماں کی تکالیف کی طرف انسانی توجہات کو مبذول کراکے عظمت ماں کو انتہائی دلکش انداز بیان فرما کر انسان کو احساس دلایا جارہا ہے کہ اے انسان! یہ ماں وہ ہے جو تجھے عرصہ دراز تک اپنے پیٹ میں اٹھا کر اپنا خون جگر تجھے پلاتی ہے اور زحمت برداشت کرتی ہے پھر اس کے بعد وضع حمل یعنی انتہائی مشقت سے تجھے جنتی ہے اور اس جننے کے بعد تجھے اک مقررہ عرصہ دو سال تک دودھ پلاتی ہے۔ اس قرآنی فرمان کے مطابق ان تمام مراحل کا عرصہ تیس ماہ بتایا گیا ہے۔ اس طویل المدت صبر آزما راہ میں مائیں خود جس قدر باعظمت، باکردار، بااخلاق، جانثار اور شجاعت کا پیکر ہونگی اس قدر اس قوم کا مستقبل روشن سے روشن تر ہوگا۔ ان کی گودوں میں پلنے والی نسلوں سے ہی ملک و قوم کے آئندہ مستقبل کا اندازہ بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔

صاحب تفسیر الکوثر رقم فرماتے ہیں کہ: "ماں ہی وہ مہربان ذات ہے جس نے صبر آزما مشقتوں کو برداشت، رات کی نیندوں کا سکون برباد کرکے اس بچے کو اپنے پاؤں پہ کھڑا ہونے کے قابل بنایا۔ پھر بھی ہنوز یہ بچہ مہر

مادری کا محتاج ہے۔ یہ وہ مہر و محبت ہے جس پر اس بچے کی شخصیت کا اعتدال موقوف ہے۔ اس مہر مادری سے محروم ہونے کی صورت میں یہ بچہ غیر معتدل، غیر مہذب اور درندہ صفت بن جاتا ہے۔"[14]

بنت رسولؐ حضرت فاطمہ زہراؑ کو خواتین عالم کے لئے اسوہ کامل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ وہ ہستی جو رحمت اللعالمین ﷺ ہیں، جن کو قرآن کی زبان میں کہا کہ رسول اکرم ﷺ کی ذات گرامی انسانیت کے لئے اسوہ حسنہ ہیں، کائنات کی عظیم ترین ہستی حضرت محمد ﷺ خود جناب فاطمہ زہراؑ کے احترام میں کھڑے ہوتے ہیں یہ مقام فاطمۃالزہراؑ ہے۔ صحیح بخاری کی حدیث بزبان رسول اکرم ﷺ ملاحظ کیجئے "حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ،عَنْ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ،أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،قَالَ: "فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي فَمَنْ أَغْضَبَهَا أَغْضَبَنِي" رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ فاطمہؑ میرے جسم کا ٹکڑا ہے، اس لیے جس نے اسے ناحق ناراض کیا، اس نے مجھے ناراض کیا۔[15]

صحیح مسلم میں ہے حَدَّثَنِي أَبُو مَعْمَرٍ إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْهُذَلِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرٍو، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي يُؤْذِينِي مَا آذَاهَا" عمرو نے ابن ابی ملیکہ سے، انہوں نے حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی، کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میرے جسم کا ایک ٹکڑا ہے جو چیز اس کو ایذا دے وہ مجھے ایذا دیتی ہے۔"[16]

اس کائنات کی عظیم ترین ہستی جس کے بارے میں ارشاد الٰہی ہے وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ (3:132) ترجمہ: "اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو تاکہ تم پر رحمت کی جائے۔" مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (4:80) ترجمہ: "جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی" اطاعت الٰہی کے ساتھ ساتھ اطاعت رسولؐ کی مسلسل تاکید کی جارہی ہے اور اگر کوئی اطاعت نہ کرے اور نافرمانی رسولؐ کرے تو قرآن نے سزا و عتاب کی وعید سنائی ہے کہ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ (4:14) ترجمہ: "اور جو اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کرتا ہے اور اس کی حدود سے تجاوز کرتا ہے اللہ اس سے داخل جہنم کرے گا جہاں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس کے لئے ذلت آمیز سزا ہے۔" یہ الٰہی منصب والے رسول اکرم ﷺ فرماتے ہیں کہ: "فاطمہ میرے جسم کا ٹکڑا ہے۔"

اور علامہ اقبالؒ جیسے مغز متفکر حضرت فاطمہ زہراؑ کو ماؤں کے لئے اسوہ کامل کے طور پہ کو پیش فرماتے ہیں:

مزرع تسلیم را حاصل بتول — بتول اللہ کی بارگاہ میں تسلیم کا نمونہ ہیں
مادران را اسوہء کامل بتول — ماؤں کے لئے بتول اسوہ کامل ہیں۔[17]

جس طرح سیرت رسول اکرمﷺ عالم انسانیت کے لئے آج بھی مشعل راہ ہے اسی طرح سیرت بنت رسول اکرمؐ بھی ماؤں کے لئے کامل نمونہ ہے جس کو اپنا کر آنے والی نسلوں کی بہترین تربیت کی جا سکتی ہے اور معاشرے کو بہترین تربیت شدہ انسان دئے جا سکتے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان کی سیرت کو گہری و عمیق نگاہ سے دیکھا جائے اور نسل نو تک اخلاص و صداقت کے ساتھ اس کامل اسوہ کو پہنچایا جائے۔ اسی طرح نسل نو کو بھی ماں جیسی ہستی کی قدر کرنی چاہیئے۔

عصر حاضر میں جہاں سائنس و ٹیکنالوجی نے ترقی کی ہے،انسانوں کو آسائشیں فراہم کی ہیں وہاں بیشتر انسانی اقدار کا بھی جنازہ نکالا ہے۔ ان میں سے ایک والدین کی قدر و قیمت میں کمی اور ان کے تقدس کی پامالی ہے جس کا مشاہدہ ہم آئے روز میڈیا کی دنیا میں کرتے ہیں۔ دوسری جانب اولڈ ایج ہومز کی فراوانی سے بھی بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے جو کہ معاشرے کے لئے آنے والے دقتوں میں ایک بہت بڑی آفت ہے اس کا سدّ باب لازمی ہے۔

حدیث میں مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی: "یا رسول اللہﷺ میں کس پر احسان کروں؟ فرمایا اپنی ماں پر۔ کہا پھر کس پر؟ فرمایا اپنی ماں پر۔ کہا پھر کس پر؟ فرمایا اپنی ماں پر۔ کہا پھر کس پر؟ اپنے باپ پر۔"[18] لیکن آج ہمارے معاشرہ کی غالب اکثریت اس کے برعکس ہے۔ والدین کو بوجھ تصور کرتے ہیں جہاں ان کو "اُف" کہنے سے بھی منع فرمایا ہے۔ اسلام نے اس عمر میں بچے والدین کو اولڈ ایج ہومز میں منتقل کر آتے ہیں۔ ایسے ماحول میں بالعموم پورا معاشرہ اور بالخصوص صاحبان علم کی ذمہ داری ہے کہ معاشرہ میں انسانی واسلامی اقدار کا موثر انداز میں نسل نو و عصر حاضر کی زبان میں پیغام رسانی کر کے اپنی پیامبرانہ مسؤلیت کو نبھائیں تاکہ مزید معاشرتی خرابیوں سے ماحول کو آلودہ ہونے سے بچایا جاسکے۔

خاتون، بیوی کی حیثیت میں

معاشرتی ارتقاء میں خاتون بحیثیت بیوی بھی نہایت اہم کردار کی حامل ہے۔ یہی معاشرے کی بنیادی اکائی ہے کہ جب ایک مرد اور ایک عورت رشتہ ازدواج میں بندھ جاتے ہیں تو نہ صرف مرد اور عورت بلکہ دو خاندان آپس میں ملتے ہیں اور یہی سے معاشرتی عمارت کی بنیاد شروع ہوتی ہے۔ اس مرکزی اینٹ کے انتخاب میں اسلامی تعلیمات و روایات میں تاکیدی ہدایات انسان کو فراہم کی ہیں کہ اس قدر اہمیت کے حامل معاشرتی رکن کے انتخاب میں احتیاط برتی جائے۔ اس ضمن میں مثنی بن ولید حناط نے ابی بصیر سے روایت کی ہے ان کا بیان ہے

کہ "حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے مجھ سے دریافت فرمایا: بتاؤ تم میں سے کوئی شخص تزویج و نکاح کرنا چاہے تو وہ کیا کرے؟ میں نے عرض کیا: مولا میں آپ پہ قربان مجھے نہیں معلوم۔ آپؑ نے فرمایا سنو! جب تم میں سے کوئی شخص یہ ارادہ کرے تو دو رکعت نماز پڑھ کر حمد الٰہی بجا لائے اور یہ دعا پڑھے (پروردگارا میرا ارادہ شادی اور تزویج کا ہے تو میرے لئے عورتوں میں سے ایک ایسی عورت مقدر کر دے جو سب سے زیادہ پاک دامن ہو اور میرے لئے وہ اپنی ذات کو اور میرے مال کو سب سے زیادہ محفوظ رکھنے والی ہو۔ اور سب سے زیادہ وسعت رزق والی اور سب سے بڑی برکت والی ہو اور اس سے میرے لئے پاک طینت بیٹا عطا فرما جو میری زندگی میں اور میری موت کے بعد میرا خلف صالح قرار پائے۔"[19]

صحیح بخاری میں روایت ہے کہ "نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ عورت سے نکاح چار چیزوں کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اس کے مال کی وجہ سے اور اس کے خاندانی شرف کی وجہ سے اور اس کی خوبصورتی کی وجہ سے اور اس کے دین کی وجہ سے اور تو دیندار عورت سے نکاح کر کے کامیابی حاصل کر، اگر ایسا نہ کرے تو تیرے ہاتھوں کو مٹی لگے گی (یعنی اخیر میں تجھ کو ندامت ہو گی)۔"[20]

خاتون خانہ اپنے شوہر کے ہر دکھ سکھ میں ساتھ ہوتی ہے اسی وجہ سے انتخاب کے دوران مرد و زن دونوں کو احتیاط کرنے کی تلقین کی ہے کہ انتخاب کے وقت دقیق نگاہ ضروری ہے اور بجائے مال و دولت اور حسن وحسب نسب کے دین داری کو پہلی ترجیح قرار دی ہے۔ معاشرتی ماحول میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے کہ جس گھر میں میاں بیوی کے تعلقات صحت مندانہ ماحول میں انجام پاتے ہیں ایسے مرد و زن معاشرتی زندگی میں بھی صحت مندانہ، تعمیری اور تخلیقی سرگرمیاں انجام دیتے ہیں نتیجے میں معاشرہ دن بہ دن ترقی کی راہ میں گامزن ہوتا ہے اور دیکھا دیکھی دیگر لوگ بھی اسی سے اثر لیتے ہیں لحاظ بیوی کا کردار معاشرہ میں بہت اہم ہے۔ چونکہ اسلام مکمل ضابطہ حیات ہے اور زندگی کے تمام پہلوؤں پر مکمل رہنمائی عطا کرتا ہے۔ اس معاملہ میں بھی شوہر کے حقوق بیوی پر اور بیوی کے حقوق شوہر پر مکمل ہدایات دی ہیں جو کہ نصوص اسلامی میں مفصل بیان ہوئی ہیں اگر اس کو مدّنظر رکھ کر اس مشترکہ عمل کو آگے بڑھایا جائے تو ایک صحت مند معاشرہ کا وجود عملی میں لایا جا سکتا ہے اور اسے دیرپا برقرار رکھا جا سکتا ہے۔

* * * * *

References

1. Nasir Ali, Mohandis, *Mazameen Quran*, vol. 2 (Lahore: MisbahulQuran Trust, nd) ,187.

مہندس، ناصر علی، *مضامین قرآن*، ج2(لاہور، مصباح القرآن ٹرسٹ، سن ندارد)، 187۔

2. Muhammad Baqir, Majlisi, *Bihar al-Anwar*, vol. 8 (Lahore, Ahyaalkutub alIslamia, nd) ,56.

محمد باقر، مجلسی، *بحارالانوار*، ج8 (شہر ندارد، احیاء الکتب الاسلامیہ، سن ندارد)، 56۔

3.Muhammad b. Esa, *Sunan Tirmizi*, vol. 5 (Misar: Sharka maktaba w mtaba Mustafa albaye alhalbi, nd) ,hadith 2685, 50.

محمد بن عیسیٰ، ترمذی، *سنن ترمذی*، ج5 (مصر، شرکہ مکتبہ ومطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، سن ندارد)، حدیث 2685، 50۔

4. Mohandis, *Mazameen Quran*, 185.

مہندس، *مضامین قرآن*،، 185۔

5. Mohsin Ali, Najfi, *Al-Kature fe tafseerulquran*, vol. 8 (Lahore: Misbahul Quran Trust, 2013) ,220.

محسن علی، نجفی، *الکوثر فی تفسیر القرآن*، ج8(لاہور، مصباح القرآن ٹرسٹ، 2013ء)، 220۔

6. Ameen Ahsan, Elahi, *Tadabur al-Quran*, vol. 3 (Lahore: Maktab Markazi Anjuman Khudamul Quran, 1976) ,709..

امین احسن، اصلاحی، *تدبر القرآن*، ج3(لاہور، مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن، 1976ء)، 709۔

7. Syed Abulala Mawdudi, *Tafiem al-Quran*, vol. 2, 19th ed. (Lahore: Maktab Tameer Insaniat, 1981) ,582.

سید ابوالاعلیٰ، مودودی، *تفہیم القرآن*، ج2، انیسواں ایڈیشن (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، 1981ء)، 582۔

8.Asif Javed, kalam nigar, *takhleqe chirag jalany ki zarorat*, (Roznma Naya Pakistan, 19 August 2018).

آصف جاوید، کالم نگار، *تخلیقی چراغ جلانے کی ضرورت* (روز نامہ نیا پاکستان، 19 اگست 2018۔

9. Sadrudin, sherazi, *shrh usol kafi*, vol. 4, (Tehran: mosisa mutaliat wa tehqiqat farhngi,1383) ,95.

صدرالدین، شیرازی، *شرح اصول کافی*، ج4 (تہران، موسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، 1383ش)، 95۔

10. Muhammad Iqbal, *Kulyat Iqbal*,(Lahore: khazina ilm wo adab, 1994) ,501.

محمد، اقبال، *کلیات اقبال* (لاہور، خزینہ علم وادب، 1994ء)، 501۔

11-Muhammad Iqbal, *Bal jabreel*,(Lahore: Sheikh Ghulam Ali and sons,1973) ,73.

محمد، اقبال، *بال جبریل* (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1973ء)، 73۔

12.Muhammad Iqbal, *Kulyat Iqbal*, (Lahore: khazina ilm wo adab, 1994) , 319.

محمد، اقبال، *کلیات اقبال* (لاہور، خزینہ علم وادب، 1994ء)، 319۔

13.Muhammad Iqbal, *Tashkeel jaded Ilahyat Islamia*, mtrjm, syed Nazeer Niazi (Lahore: Nighat Sadiqu,Bzm Iqbal, 2012) ,236.

محمد اقبال، *تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ*، مترجم: سید نیر نیازی (لاہور، نگہت صدیق بزم اقبال، 2012)، 236۔

14. Mohsin Ali, Najfi, *Al-Kature fee tafseerulquran*, vol. 8, (Lahore: Misbahul Quran Trust, 2013) ,220.

محسن علی، نجفی، *الکوثر فی تفسیر القرآن*، ج 8 (لاہور، مصباح القرآن ٹرسٹ، 2013)، 220۔

15. Muhammad b. Ismail Abdullah,, Albukhari, *Assahihulukhari*, vol. 5(Berut: Dar toqunnjah,1422AH), hadith,3714, 29.

محمد بن اسماعیل ابو عبداللہ، البخاری، *الصحیح البخاری*، ج 5 (بیروت، دار طوق النجاہ، 1422ھ)، حدیث 3714، 29۔

16.Abulhasan AlHjaj alqasheree, Muslim, *Sahi Muslim*, vol. 4 (Berut: Darulahya, Alturasularabi, 1902.

ابو لحسن الحجاج القشیری، مسلم، *صحیح مسلم*، ج 4 (بیروت، داراحیاء، التراث العربی، سن ندارد)، 1902۔

17. Muhammad Iqbal, *Ramoz Bekhudi*, mutrjam: Abdurasheed, (Lahore: Sheikh Ghulam Ali and Sons, 1918) ,332.

محمد، اقبال، رموز بیخودی، مترجم: عبدالرشید (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، 1918)، 332۔

18. Muhammad b. Yaqūb, Kulayni, *al-Kafi* (Qum: Darul Hadith, nd), 332.

محمد بن یعقوب، کلینی، *الکافی* (قم، دارالحدیث، سن ندارد)، 332۔

19. Abu Jafer Muhammad b. Ali, sheikh Sadooq, *Manlayahzarolfaqih*, mutrjam: Syed Hasan Imdad, vol. 3 (Karachi: alkisa publishers, nd) ,232.

ابو جعفر محمد بن علی، الشیخ الصدوق، *من لایحضرہ الفقیہ*، مترجم: سید حسن امداد، ج 3 (کراچی، الکساء پبلشرز، سن ندارد)، 232۔

20.Muhammad b. Ismail Abu Abdullah, Albukhari, *Assahiulbukhari*, vol. 7, (nd, dartouulnjah, 1422) ,hadith3767, 16.

محمد بن اسماعیل ابو عبداللہ، البخاری، *الصحیح البخاری*، ج 7 (شہر ندارد، دار طوق النجاہ، 1422ھ)، حدیث 3767، 16۔

وادی السلام کا وجود اور مصداق : تاریخ و روایات کے تناظر میں

The Existence and Identity of The Valley of Peace

(In the context of history and traditions)

Dr. Sajjad Ali Raeesi
Associate Professor / Director Institute of Islamic Studies,
Shah Abdul Latif University, Khairpur Mir's.
Email: sajjad.ali@salu.edu.pk

Gul Mohammad Sahr
Research Scholar, Institute of Islamic Studies,
Shah Abdul Latif University, Khairpur Mir's.
Email: sarkar.asadi@yahoo.com

Abstract

The Valley of Peace (*Wadi-ul-Salam*) located in the city of Najaf Ashraf (Iraq), is one of the oldest cemeteries in the world. In the light of many historical evidences, the graves of *Hazrat Adam*, *Hazrat Noah*, *Hazrat Hud*, *Hazrat Saleh* and *Hazrat Ali* (as) exist here. According to some traditions, the blessed head of Imam Hussain bin Ali (as) was also buried here. But the question is whether the burial of the Prophets and the Ahl al-Bayt (as) in this place is historically proven? Whether the virtue and importance given to *Wadi-ul-Salam* is proven by the Quranic verses and traditions? This article provides answers to these questions. Author has tried to know the reality of *Wadi-ul-Salam* in the light of Quranic verses, historical evidences and traditions. According to him the terminology of *Wadi-ul-Salam* refers to the holy city of *Najaf Ashraf*. In the light of many traditions, the spiritual status of *Wadi-ul-Salam* is declared as a peace place for residences of virtuous believers soles after their death.

Key Words: *Wadi-ul-Salam, Najaf-e-Ashraf,* Cemetery, *Barzakh*.

خلاصہ

نجف اشرف، عراق میں واقع "وادی السلام" کا شمار دنیا کے قدیمی ترین قبرستانوں میں ہوتا ہے۔ کئی تاریخی شواہد کی روشنی میں حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ہود، حضرت صالح اور حضرت علی علیہم السلام کی قبور اسی جگہ موجود ہیں۔ بعض روایات کے مطابق حضرت امام حسین بن علی علیہ السلام کا سر مبارک بھی اسی قبرستان میں

دفن ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا انبیاء اور اہل بیت اطہار علیہم السلام کا اس جگہ دفن ہونا تاریخی اعتبار سے ثابت ہے؟ نیز وادی السلام یا نجف اشرف کو جو فضیلت اور اہمیت دی جاتی ہے آیا یہ آیات و روایات سے ثابت شدہ ہے؟ یہ مقالہ ان سوالوں کا جواب فراہم کرتا ہے۔ مقالہ نگار نے اس مقالہ میں قرآنی آیات، تاریخ ا رو روایات کی روشنی میں وادی السلام کی حقیقت کو جاننے کی کوشش کی ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق اصطلاحی طور پر وادی السلام سے مراد نجف اشرف ہی ہے اور کئی روایات کی روشنی میں وادی السلام کی معنوی حیثیت یہ ہے کہ جب ایک نیک کردار مومن مر جاتا ہے تو اُس کی روح کو جس پر امن جگہ سکونت حاصل ہوتی ہے اسے "وادی السلام" کہتے ہیں۔

کلیدی الفاظ: وادی السلام، نجف اشرف، قبرستان، برزخ۔

وادی السلام کا لغوی و اصطلاحی معنی و مفہوم

وادی السلام دو الفاظ کا مجمع ہے۔ جس کے لغوی معنی و مفہوم امن اور سلامتی والی جگہ کے ہیں۔ عربی میں وادی کے معنی پہاڑوں کے درمیان موجود جگہ کو کہا جاتا ہے جہاں سے پانی یا لوگ گزرتے ہوں۔ "کل مضرح بين الجبال و اكام تلال يكون مسلكا لسيل او منفذا"[1] عرف عام میں وادی زمین کے اس ٹکڑے کو کہا جاتا ہے جس کے حدود چاروں طرف سے معین اور محدود ہوں۔ لغوی اعتبار سے سلام کے متعدد معانی ہیں تاہم مشہور ترین معنی امان و آشتی اور مشکلات و آفات سے محفوظ رہنے کے ہیں: "السلام و معناه السلامة من جميع الافات"[2] جہاں تک وادی السلام کے اصطلاحی معنی و مفہوم کا تعلق ہے تو عرف عام میں وادی السلام سے مراد عراق کا شہر نجف اشرف لیا جاتا ہے جہاں خلیفۃ المسلمین حضرت علی علیہ السلام کی قبر پائی جاتی ہے۔

اکثر مورخین و محدثین متفق ہیں کہ وادی السلام سے مراد نجف اشرف ہے۔ تاریخی طور پر وادی السلام کا اسی ایک مصداق کے علاوہ کوئی اور مصداق بنیادی منابع میں نہیں ملتا ہے۔ تاہم بعض لوگ وادی السلام سے مراد نجف اشرف میں موجود قدیمی قبرستان لیتے ہیں۔ تاریخی و لغوی دونوں اعتبار سے یہ مفہوم غلط العام مستعمل ہے۔ نجف اشرف کے یہ قدیمی قبرستان وادی السلام کا ایک جزء ہے جس پر وادی السلام کا کلی اطلاق نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لیکن دور حاضر میں تاریخی و لغوی مفہوم سے ہٹ کر وادی السلام سے مراد نجف اشرف میں موجود قدیمی قبرستان ہی مراد لیا جاتا ہے۔ جبکہ قدیم ادوار میں اس پورے شہر کو وادی السلام کہا جاتا تھا۔ البتہ تاریخی طور پر مختلف ادوار میں اس وادی کے مختلف نام رہے ہیں۔ لیکن کس دور میں کون سا نام استعمال کیا گیا ہے اس بارے

میں تاریخی مواد موجود نہیں ہے۔ تاہم یہ بات واضح ہے کہ یہ شہر ہمیشہ سے ثقافتی اور تجارتی طور پر مشہور رہا ہے اس لئے اسی اعتبار سے مختلف ادوار میں اس کے مختلف نام مورخین نے لکھے ہیں۔ یہاں تک کہ ان ناموں کے وضع ہونے کی وجوہات بھی مورخین نے لکھا ہے۔

1. **نجف:** وادی السلام کے متبادل ناموں میں سے ایک نجف ہے جو سب سے زیادہ مستعمل ہے۔ یہ نام تمام دیگر ناموں کے مقابلے میں سب سے زیادہ مشہور رہا ہے اور دور حاضر میں بھی وادی السلام کو اسی نام سے یاد کیا جاتا ہے۔اس نام کی شہرت اور زیادہ استعمال کی شاہد بنیادی وجہ اس کا آسان تلفظ بھی ہو سکتا ہے۔ نجف کے لغوی معنی ایسی ابھری ہوئی جگہ جہاں عام طور پر پانی نہ پہنچ سکے۔"النجف مکان مستطیل منقاد لایعلوہ الماء"[3] جیسا کہ پہلے ذکر ہوا کہ موجودہ دور میں وادی السلام سے مراد فقط قدیمی قبرستان ہی لیا جاتا ہے۔ جبکہ پورے شہر کا نام نجف اشرف سے منسوب ہوگیا ہے۔ چونکہ اس شہر میں مقدس شخصیات مدفن ہیں اسی مناسبت سے نجف کے ساتھ اشرف کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

2. **بانقیا:** زمانے قدیم میں وادی السلام کو بانقیا کے نام سے بھی جانا جاتا تھا البتہ اس کی حدود اربعہ کا اطلاق کہاں تک ہوتا ہے۔ آیا اس میں نجف اور کوفے کو شامل کیا جاتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں بعض مورخین اور ماہرین جغرافیہ نے بانقیا کی حدود کا تعین کچھ یوں کیا ہے۔ "ارض النجف دون الکوفہ"[4] کوفہ سے ہٹ کر نجف کی زمین کو بانقیا کہا جاتا ہے۔ مورخین کے نزدیک موجودہ نجف اشرف کا نام زمانے قدیم میں بانقیا بھی مستعمل رہا ہے۔ تاہم یہ نام نجف اشرف کے لئے کیوں وضع ہوا اور اس کی وجہ تسمیہ کیا تھی اس پر بعض مورخین نے اپنی اپنی تحقیقات دی ہیں ان میں سب سے مشہور رائے جس کو البکری اندلسی نے تحریر کیا ہے۔ "حضرت ابراہیمؑ اور حضرت لوط بیت المقدس جاتے ہوئے وادی السلام میں پڑاؤ ڈالا۔ اور وہی پر زمین کے ایک ٹکڑے کو ان دونوں انبیاء علیھم السلام نے کچھ غنائم کے بدلے میں خرید لی، ان کے پاس سات بھیڑیں اور چار گدھے تھے۔وہ زمین کی قیمت کے طور پر دیا اور زمین کو اپنے نام کر دیا۔ چونکہ غنم (مال مویشی) کو نبطی زبان میں نقیا کہا جاتا ہے۔ حضرت لوط نے کہا کہ اے خلیل اللہ اس زمین کو خرید کر کیا کروگے اس پر نہ زراعت اگ سکتی ہے اور نہ ہی درخت۔ تو حضرت ابراہیمؑ نے کہا خاموش

ہو جاؤ۔ اس زمین سے ستر ہزار انسان بغیر حساب کے جنت میں داخل ہوں گے۔"[5] چونکہ غنم کو نبطی زبان سے بانیقا کہتے ہیں اسی بناء پر وادی السلام کو بانقیا بھی کہا گیا ہے۔

3. **الجودی:** جودی اس جگہ کو کہا جاتا ہے جس پر حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی نے استقرار کیا۔ قرآن مجید میں اس جگہ کا تذکر موجود ہے: "وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ" (44:11) مفسرین اور مورخین نے اس آیت کے ذیل میں جودی کے مختلف مصادق تحریر کئے ہیں۔ تاہم بعض مفسرین نے اس سے مراد وادی السلام بھی لیا ہے۔ ڈاکٹر کامل سلمان جبوری نے عراق کے ایک مشہور تحقیقی رسالے میں جودی پر ایک تحقیق پیش کی ہے جس میں انہوں نے جودی سے مراد وادی السلام قرار دیا ہے۔[6]

4. **الطور سیناء:** یہ بھی ایک قرآنی اصطلاح ہے: "وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ" (95:3،2،1) مفسرین نے طور سیناء کے مختلف مصادیق بیان کئے ہیں جن میں ایک مصداق ظہر کوفہ بھی ہے۔ ظہر کوفہ (کوفہ کے پشت) وادی السلام کو کہاجاتا ہے۔ فخرالدین رازی نے اس آیت میں مذکور لفظ طور سینین کا مصداق ظہر کوفہ لکھا ہے۔[7]

5. **الربوۃ:** وادی السلام کے اسماء میں سے ایک نام ربوہ تاریخ میں آیا ہے۔ ربوہ کے لغوی معنی ہے: "کل ما ارتفع عن الارض"[8] ہر وہ مکان جو زمین سے مرتفع اور بلند ہو۔ یہ لفظ قرآن مجید میں بھی استعمال ہوا ہے: وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ (50:23) ترجمہ: "اور ہم نے ابن مریم اور ان کی والدہ کو نشانی قرار دیا اور انہیں ایک بلندی پر پناہ دی جس پر ٹھہرنے کی جگہ بھی تھی اور چشمہ بھی تھا۔" بعض مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے۔ الربوۃ، نجف۔ القرار المسجد والمعین الفرات۔[9] ربوۃ یعنی نجف (وادی السلام)، القرار یعنی مسجد کوفہ اور المعین یعنی فرات (فرات کی ندی) ہے۔[10]

6. **الحیرۃ:** الحیرۃ کا نام تقریبا دوسری صدی عیسوی میں مشہور ہوا۔ یہ نام اس وقت رکھا گیا تھا جب اس جگہ پر ایک مملکت بنائی گئی تھی جس کا نام " مملكة الحير"[11] رکھا گیا تھا۔

7. **غریین:** وادی السلام کے ناموں میں ایک نام تاریخ میں غریین بھی آیا ہے۔ مورخین نے اس کی وجہ تسمیہ بھی بیان کی ہے۔ "منذر بن ماء نے نشے کی حالت میں دو بنی اسد کے آدمیوں کو یہاں دفن کرنے کا حکم

دیا اور جب نشے سے افاقہ ہوا تو پوچھا کہ (وہ دونوں) کہاں گئے؟ تو کہا گیا کہ آپ کے حکم کے مطابق قتل کر کے فلاں جگہ پر دفن کئے گئے، اس نے ان دونوں کے قبروں کے اوپر دو بلند مینار بنوائے جو دور سے نظر آتے تھے۔ جن کو غریین کہا جاتا ہے کیونکہ غریین کے معنی بلندی کے ہیں۔"[12]

8. **المشہد**: لغوی اعتبار سے مشہد کے معنی مجمع الناس او محضر الناس[13] لوگوں کے جمع یا حاضر ہونے کی جگہ۔ یہ نام اس وقت مشہور ہوا جب خلیفہ راشد حضرت علیؑ کی قبر ظاہر ہوئی اور لوگ اس قبر کی زیارت کے لئے اس جگہ میں حاضری دینے لگے تو اسی لغوی مفہوم کے تحت یہ جگہ مشہد سے مشہور ہوئی۔

9. **الغری**: الغری کے لغوی معنی الحسن من کل شئی[14] ہر چیز کی خوبصورتی کے ہیں۔ یہ لفظ عربی ادب میں استعمال ہوا ہے۔ ابن ابوالحدید معتزلی کا معروف قصیدہ عینیہ اسی وادی کی فضیلت میں ہے جس نے وادی السلام کی پوری تاریخ کو اس قصیدے میں بیان کیا ہے۔ اور اس قصیدے میں اس نے نجف اشرف کے لئے الغری کا لفظ استعمال کیا ہے:

يا برق ان جئت الغري فقل له: أتراك تعلم من بأرضك مودع

فيك الأمام المرتضى فيك الوصي   المجتبى فيك البطين الأنزع[15]

یعنی: "اے روشنی جب بھی آپ کا غری کے مقام سے گزر ہو تو ان سے کہنا۔ کیا آپ کو پتہ ہے کہ آپ کے دامن میں کونسی سے امانت موجود ہے۔ آپ کے دامن میں امام مرتضیٰؑ ہے جو رسول ﷺ کا منتخب کردہ وصی ہے۔ اور آپ کے دامن میں علم کا سمندر موجود ہے۔"

ان اسماء کے علاوہ وادی السلام کے لئے چند اور نام بھی تاریخ کی کتب میں موجود ہیں۔ جیسے ظہر الکوفہ، نجف الحیرہ، الملطاط، اللسانخد العذراء، الرحی: الجرف، شاطیء البحر، الثویہ۔ لیکن یہ نام زیادہ مشہور نہیں ہیں اس لئے ان پر مقالے ہذا میں زیادہ بحث نہیں کی گئی ہے۔

وادی السلام کی جغرافیائی حدود

وادی السلام جنوبِ عراق کے غرب میں دار الخلافہ بغداد سے 161 کلومیٹر کی دوری پر واقع ہے۔ یہ سطح سمند سے 70 میٹر بلندی پر واقع ہے۔ وادی السلام کے شمال میں 80 کلومیٹر کے فاصلے پر کربلاء اور جنوب اور غرب میں بحر نجف اور ابو صخیر 18 کلومیٹر کے فاصلے پر موجود ہیں۔ جبکہ وادی السلام کے شرق میں 12 کلومیٹر کی دوری پر شہر کوفہ واقع ہے۔ اور وادی السلام کے وسط میں حضرت علی علیہ السلام کی قبر موجود ہے۔[16]

وادی السلام دنیا کے قدیم قبرستانوں میں سے ایک ہے جس کے وجود پر تاریخ اور حدیث کی کتب میں روایات بھی موجود ہیں۔ ایک روایت ایسی بھی ملتی ہے جس میں حضرت علی علیہ السلام نے وادی السلام کے حدود اربعہ کا تعین بھی کیا ہے۔"ان البركة عن الكوفه على اثنى عشر ميلا من اى الجوانب جئته"[17] کوفہ سے لے کر چاروں طرف بارہ میل تک یہ زمین بابرکت ہے۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ" اشترى امير المومنين ما بين الخورنق الى الحيره الى الكوفه--- من الدهاقين"[18] امیر المومنین حضرت علی علیہ السلام نے خورنق سے حیرہ اور حیرہ سے کوفہ تک کی زمین دہاقین سے خریدی تھی۔ حضرت علی علیہ السلام سے چاروں طرف، خورنق سے حیرہ ارو حیرہ سے کوفہ تقریباان کا درمیانی فاصلہ 12 میل بنتا ہے۔اس روایت کے مطابق وادی السلام کی حدود میں مزارات کوفہ مکمل شامل ہوتے ہیں۔ تاریخی طور پر وادی السلام ایک مشہور اور معروف جگہ رہی ہے۔ جہاں پر متعدد سلاطین کی حکومتیں قائم ہوئی ہیں جس میں ساسانی مناذرہ اور عباسی حکام کے نام آتے ہیں۔

مسعودی لکھتے ہیں کہ خلفاء بنی عباس سفاح، منصور، رشید وغیرہ وادی السلام آکر سکون کرتے تھے اس کا سبب یہ تھا کہ اس کی آب و ہوا صاف وآرام دہ تھی درمیانی موسم کے ساتھ وہاں کی مٹی بھی زرخیز ہے۔[19] وادی السلام ایسی بابرکت زمین ہے یہی وجہ ہے کہ جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس زمین کو خریدا تھا اسی طرح اس زمین کو حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے خریدا تھا۔ اور آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے سنا ہے کہ جو اس زمین میں دفن ہوگا وہ عذاب برزخ وحشر سے محفوظ رہے گا اور ستر ہزار بغیر حساب کے جنت میں داخل ہوں گے اور میں یہ چاہتا ہوں کہ وہ میری ملکیت سے اٹھیں۔ جبکہ ستر ہزار کے تعداد کی روایات تمام مکتبِ فکر کے کتب میں موجود ہے، بعض محدثین نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا اور بعض نے مبہم، مگر جس طرح بعض آیات بعض کی تفسیر کرتی ہیں۔

اسی طرح بعض روایات بعضِ دیگر کی تشریح کرتی ہیں۔امام بخاری نے اپنی صحیح میں ابن عباس سے روایت نقل کرتے ہیں"عن ابن عباس .ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغيرحساب"[20] آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میری امت سے ستر ہزار بغیر حساب کے جنت میں داخل ہوں گے۔اس حدیث میں ستر ہزار کی تعداد بیان ہوئی ہے مگر یہ واضح نہیں کہ کس جگہ سے اٹھائے جائیں گے۔ علم اصول کے قوائد کے مطابق ہر عام کو تخصیص لگائی جاتی۔"ما من عام الا وقد خص" دوسری روایات اس کو تخصیص لگاتی ہیں۔ جیسے ابن ابی شیبہ اپنی کتاب مصنف میں نقل کرتے ہیں: "عن ابي هرثمه سمعته من أمير المؤمنين وكنت معه بكربلاء فمرّ بشجرة تحتها بعر غزلان فأخذ منه قبضة

فشمها ثم قال يحشر من هذا الظهر سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب"[21] ابوہرثمہ کہتا ہے کہ جب حضرت علی علیہ السلام کربلاء سے گذر کر ظہر کوفہ پہنچے جہاں ایک درخت تھا اس درخت کے نیچے ہرن کا فضلہ پڑا ہوا تھا وہاں سے مٹی کی مٹھی بھر کر سونگھ کر فرمایا کہ اس زمین سے ستر ہزار بغیر حساب کے جنت میں داخل ہوں گے۔"

اس روایت نے بخاری کی روایت کو تخصیص لگا کر جگہ کو معین کیا کہ وہ جگہ ظہر کوفہ ہے۔ ابو نعیم اصبہانی اپنی کتاب تاریخ اصبہان میں اس جگہ کو اور واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "حضرت علی علیہ السلام نے خورنق سے حیرہ تک دہاقین سے چالیس ہزار میں زمین خریدی۔ جب پوچھا گیا کہ اے امیر المومنین آپ نے ایسی زمین کیوں خریدی جو پتھریلی ہے جس سے کچھ اگتا ہی نہیں؟ حضرت علی علیہ السلام نے فرمایا تم لوگوں نے سچ کہا ہے مگر میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قیامت کے دن خداوند کریم ستر ہزار بندوں کو اس زمین سے اٹھائے گا جن کے چہرے چاند کی طرح چمکتے ہوں گے اور ان کو بغیر حساب کے جنت میں داخل کیا جائے گا۔ ان پر کوئی عذاب نہیں ہوگا۔ میں نے چاہا کہ کیوں نہ وہ میری ملکیت سے اٹھائے جائیں۔"[22] وادی السلام کے وجود کے بارے میں تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اس زمین میں مدفون ستر ہزار انسان بغیر حساب کے جنت میں جائیں گے اور وہ اس جگہ سے اٹھائے جائیں گے جو حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے خریدی تھی، اور اس جگہ کو خرید کر حضرت علی علیہ السلام ہمیشہ دعا مانگتے رہتے تھے "نظر امير المومنين الى ظهر الكوفه فقال مااحسن ظهرك و اطيب قعرك، اللهم اجعل قبرى بها"[23] یا اللہ میری قبر بھی اسی زمین میں بنے۔ جب یہ بات مسلم معاشرے میں مشہور ہوئی تو اس وقت یمن کے رہنے والے ابوثیب یمانی نے وادی السلام میں دفن ہونے کی وصیت کی جس کو حضرت علی علیہ السلام نے اپنے ہاتھوں سے دفن کیا تھا۔ جس کی قبر کا مقام مشہور ہے اور آج کل پوری دنیا سے میتوں کو وادی السلام میں دفن کرنے کے لئے بھی لایا جاتا ہے۔

وادی السلام کی خصوصیات

اصبغ بن نباتہ نقل کرتے ہیں کہ حضرت علی علیہ السلام کوفہ سے نکل کر وادی السلام پہنچ کر بغیر چادر یا بچھونے کے زمین پر لیٹ گئے، قنبر نے کہا اے امیر المومنینؑ زمین پر کپڑا بچھاؤں آپ اس پر لیٹ جائیں، فرمایا کہ اس کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ مومن وادی ہے، یہ زمین ہماری اور مومنین کی مجلس گاہ ہے ،اصبغ نے کہا اے امیر المومنینؑ یہ تو سمجھ میں آیا کہ یہ زمین مومن ہے مگر مومنین کے ساتھ بیٹھک اور مجلس گاہ سمجھ میں نہیں آیا کہ وہ ابھی ہے یا ہوگی؟ امیر المومنینؑ نے فرمایا۔ "يابن نباته لوكشف لكم لألفيتم أرواح المؤمنين

حلقا يتزاورون و يتحدثون.ان في هذاالظهرروح كل مومن وفي وادي برهوت نسمة كل كافر "یعنی: "اے ابن نباتہ اگر آپ کی آنکھوں سے بھی وہ پردہ ہٹایا جائے تو تم بھی دیکھ سکتے ہو کہ کیسے مومنین کے ارواح گروہوں کی صورت میں آپس میں باتیں کر رہے ہیں، اے ابن نباتہ اس وادی السلام میں ہر مومن کی روح آئے گی اور وادی برہوت میں ہر کافر کی روح جائے گی۔"[24] حضرت علی علیہ السلام جب بھی وادی السلام کی طرف دیکھتے تھے تو فرماتے تھے سبحان اللہ کتنا حسین منظر ہے اور کتنی خوشبودار مٹی ہے یا اللہ میری قبر بھی اسی جگہ پر بنے۔اسی طرح دیلمی ارشاد القلوب میں ذکر کرتے ہیں کہ "ومن خواص تربته اسقاط عذاب القبر وترك المحاسبة منكر و نكير للمدفون هناك"[25] وادی السلام کی مٹی میں خداوند کریم نے یہ خصوصیت رکھی ہے کہ جو بھی وہاں دفن ہوگا وہ عذاب قبر سے محفوظ رہے گا اور منکر و نکیر کا محاسبہ بھی اس سے نہیں ہوگا۔

فقیہ العفکاوی لکھتے ہیں کہ:"ان الغري قطعة من طورسيناء وان من دفن فيه لايعذب عذاب البرزخ وان فيه وادي السلام وانها لبقعة من جنة عدن"[26] غری طور سیناء کا ایک ٹکڑا ہے جو بھی یہاں دفن ہوگا وہ عذاب برزخ سے امان میں رہے گا یہی تو وادی السلام ہے جو جنت عدن کے ٹکڑوں میں سے ایک ٹکڑا ہے۔

وادی السلام میں مدفون چند اہم شخصیات

حضرت آدمؑ کی قبر: وادی السلام دنیا کا پہلا اور قدیم ترین قبرستان ہے، اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی قبر اسی وادی میں ہے اور حضرت آدمؑ سے پہلے کوئی بشر نہیں تھا۔ تاریخ کے مطابق جہاں جناب نوحؑ نے کشتی کو تیار کیا اور جہاں سے طوفان اٹھا وہاں سے ہی حضرت آدمؑ کے جسد کو اپنے ساتھ اٹھایا۔اس کا مطلب واضح ہے کہ حضرت آدمؑ کی قبر وہیں تھی جہاں حضرت نوحؑ رہائش پذیر تھے[27]۔ حضرت نوحؑ نے جب کشتی کو تیار کیا اور طوفان آنے کے بعد اپنے چاہنے والوں کو اس پر سوار کیا اور حضرت آدم علیہ السلام کا جسد بھی زمین سے اٹھا کر کشتی کے وسط میں رکھا۔"[28]

ان روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ جناب آدمؑ بھی وہیں دفن تھے جہاں حضرت نوحؑ رہائش پذیر تھے اور حضرت آدمؑ کو جبرائیلؑ کے حکم پر اٹھایا تھا اور اتنے سالوں کے بعد بھی حضرت آدمؑ کا جسد خراب نہیں ہوا تھا۔اس سے ثابت ہو رہا ہے کہ انبیاء و صالحین کے جسم کو مٹی ختم نہیں کرتی بلکہ قبر میں بھی ثابت رہتے ہیں۔ جناب نوحؑ نے طوفان

کے بعد جناب آدمؑ کے جسد کو اپنے ساتھ لے کر آئے اور کشتی کو جبل جودی پر اتار کر وہی پر حضرت آدمؑ کو دفن کیا۔ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں کہ جبل جودی وادی السلام کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

جب امام جعفر الصادق علیہ السلام سے طوفانِ نوح اور کشتی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؑ نے فرمایا :"ان الله تبارک و تعالي اوحي الي نوح وهو في السفينة ان يطوف في البيت اسبوعاً، فطاف اسبوعاً ثم نزل في الماءِ الي رکبته فاستخرج تابوتاً فيه غطام آدم. فحمل التابوت في جوف السفينة حتي طاف بالبيت ماشاءَالله ان يطوف ثم ورد الي باب الکوفة في وسط مسجدها و تفرق الجمع الذي کان مع نوح في السفينة فاخذ التابوت فدفنه في الغري"[29] یعنی: "خداوند کریم نے حضرت نوحؑ کو وحی کی کہ سات دن تک بیت اللہ کا طواف کریں، جناب نوحؑ سات دن تک طواف کرنے کے بعد گھٹنوں تک پانی میں اترے اور وہاں سے ایک تابوت نکالا جس میں حضرت آدمؑ کا جسد تھا، اس کو اٹھا کر کشتی کے درمیان رکھا اور بیت اللہ کے طواف کے بعد کشتی کو مسجد کوفہ کے وسط میں روک کر سب کو اتارنے کے بعد جناب حضرت آدمؑ کے تابوت کو اٹھا کر غریٰ میں دفن کیا۔ تحقیق کے مطابق دوسرا قول قوی ہے اور اس قول کی تصدیق اکثر مورخین کرتے ہیں۔ چاہے پہلے قول کو تسلیم کیا جائے یا دوسرے کو ہر دو صورت میں جہاں بھی جناب نوحؑ کی کشتی اتری وہاں جناب آدمؑ کو دفن کیا گیا۔" ادلہ ما سبق سے ظاہر ہوتا ہے کہ کشتی نوح وادی السلام میں اتری جس کو جبل جودی کے نام سے بھی جانا جاتا ہے اور وہی جناب آدمؑ کو دفن کیا گیا ہے جس کی قبر حضرت علی علیہ السلامکی قبر کے ساتھ آج بھی موجود ہے۔

حضرت نوحؑ کی قبر: سید ابن طاؤس فرحۃ الغریٰ میں ذکر کرتے ہیں کہ حضرت علی علیہ السلام نے اپنے بیٹے حسن علیہ السلام کو وصیت کی " جیسے ہی آپ وادی السلام کی کھدائی کریں گے تو وہاں پر ایک بنی بنائی قبر ملے گی جس کو حضرت نوحؑ نے بنایا تھا تاکہ وہاں مجھے (علی) دفن کیا جائے۔"[30] ابو بصیر نے حضرت جعفر الصادق بن محمد الباقر علیہ السلام سے پوچھا کہ "این دفن امیر المومنین قال دفن فی قبر ابیه نوح۔ قلت این نوح؟ ان الناس يقولون انه في المسجد قال لا ذلک في ظهر الکوفه"[31] حضرت علی علیہ السلام کہاں دفن ہوئے تھے؟ فرمایا اپنے بابا نوحؑ کی قبر میں، ابو بصیر نے پوچھا کہ نوحؑ کی قبر کہاں ہے؟ لوگ تو کہتے ہیں کہ مسجد کوفہ میں ہے۔ فرمایا: مسجد میں نہیں ہے وہ ظہر الکوفہ (وادی السلام) میں ہے۔ (ترجمہ بقلم خود) ان روایات سے فقط حضرت علی علیہ السلام کی قبر کا تعین نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ حضرت نوحؑ کی قبر کا تعین بھی ہو

جاتا ہے۔ جس طرح حضرت آدمؑ کی قبر حضرت علی علیہ السلام کے پہلو میں ہے اسی طرح حضرت نوحؑ کی قبر بھی حضرت علی علیہ السلام کے ساتھ ہے۔

جناب ھود و صالح علیہما السلام: حضرت ہودؑ و صالحؑ کے قبروں پر وادی السلام میں ایک سبز رنگ کا مقبرہ بنا ہوا ہے اور یہ حضرت علی علیہ السلام کے روضے سے شمال کی طرف 60 سو میٹر کے فاصلے پر واقع ہے اور دونوں ایک ہی مقبرے کے اندر ہیں۔ علامہ مجلسیؒ کتاب مزار میں حضرت علی علیہ السلام کی وصیت اس طرح نقل کرتے ہیں کہ حضرت نے فرمایا: ادفونی فی هذا الظهر فی قبر اخوی هود و صالح[32] ظہر کوفہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ مجھے اسی جگہ دفن کرنا جہاں میرے بھائی حضرت ھود و صالح کی قبریں ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ہود و صالح بھی اسی مقام پر دفن ہیں جہاں حضرت علی علیہ السلام دفن ہیں۔

وادی السلام میں مدفون اہل بیت رسول ﷺ کے قبور کی حقیقت

وادی السلام جہاں انبیاء کی قبور سے مشہور ہے وہی پر اس قبرستان میں اہل بیت رسول ﷺ میں کچھ شخصیات کے قبور کا ہونے پر بھی روایات ملتی ہیں۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ حضرت حسن بن علی علیہ السلام کے تین بیٹے وادی السلام میں مدفون ہیں۔

1۔ **مرقد رقیہ بنت الحسن بن علیؑ**: ایک قبر براق محلے میں موجود ہے جہاں شارع السور اور شارع خورنق ملتے ہیں اس قبر پر نیلے رنگ کی کاشی پر لکھا ہوا ہے (ہذا قبر رقیۃ بنت الحسن بن علی بن ابی طالبؑ) یہ قبر رقیہ بنت الامام الحسن بن علی کی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ رقیہ عبید اللہ ابن عباس بن علی کی زوجہ تھی۔[33] قبر آج بھی موجود ہے جس کو وزارۃ اوقاف نے نئے سرے سے تعمیر کرایا ہے، آج کل یہ محلّہ بنات الحسن کے نام سے مشہور ہے۔ یہ قبر امام حسن کی بیٹی سے منسوب ہونے کی شہرت تو بہت ہے لیکن کتب تواریخ اور روایات میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا ہے۔ ہم نے وادی السلام کے حوالے سے کتب پر عمیق مطالعہ کیا لیکن ہمیں امام حسن بن علی علیہ السلام کی بیٹی کی قبر وادی السلام میں ثابت نہیں ہوئی۔

2۔ **مرقد السیدۃ الزہراءؑ**: یہ محلّہ حویش میں ہے جو شارع الرسول اور شارع سور کے نزدیک ہے۔ اس قبر کے اوپر چھوٹا سا کاشی کا قبہ بنا ہوا ہے اس کے ساتھ چھوٹا سا صحن ہے، مرقد کے سامنے لکھا ہوا ہے: هذا مرقد السيدة زهرا بنت الحسن المجتبي ابن اميرالمومنين یعنی: "یہ مرقد سیدہ زہراء بنت امام الحسن المجتبیٰ کی ہے۔" اس کے بارے میں بھی اس قبر اور قبے کے علاوہ کوئی تاریخ و روایات میں ذکر نہیں ملتا ہے، اس کی نسبت زہراء بنت الامام الحسن سے دینا شبہات سے خالی نہیں ہے۔[34]

3۔ مرقد بنت الامام الحسنؑ: روضہ امام علیؑ کے قریب ایک مشہور محلّہ حویش سادات العوادة موجود ہے۔ اس محلے میں ایک مشہور شخصیت صادق حمدی شربہ کے گھر صحن میں ایک قبر موجود ہے۔ جس کے کتبے پر لکھا ہوا ہے: "ھذا قبر بنت الامام الحسن المجتبیٰ"[35] یہ امام حسن مجتبیٰؑ کی بیٹی کی ہے۔ یہ قبر بھی مشکوک قبروں میں سے ایک ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ کتبے میں بنت الحسن کا نام تحریر نہیں ہے جس سے بات واضح ہو جائے کہ امام حسن کی کونسی بیٹی کا یہ قبر ہے۔ نیز بنیادی منابع میں بھی امام حسنؑ کی بیٹی کا نجف میں دفن ہونے کا ذکر نہیں ملتا ہے۔

4۔ قبر عمران بن علیؑ: یہ قبر بھی حویش میں موجود ایک سرداب میں ہے یہ بھی آل شربہ کے خاندان کے گھر میں ہے، اس کے ساتھ بھی بہت ساری کرامات منسوب کی جاتی ہیں اور لوگ نماز پڑھنے اس جگے میں آتے ہیں، اس کے بارے میں شیخ جعفر محبوبہ لکھتے ہیں۔ "اس قبر کی نسبت کے صحیح ہونے میں شک ہے۔"[36]

5۔ مرقد راس الامام الحسینؑ: اہل بیت رسول اکرمﷺ میں سے بعض شخصیات سے مروی روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام حسینؑ کا سر مبارک وادی السلام میں حضرت علی علیہ السلام کے سر مبارک کے پاس دفن ہے: عن مبارک الخباز انه قدم مع الامام الصادق من الحيرة الي النجف فلما وصلا الي المرقد الشريف نزل الامام الصادق من دابته و صلي ركعتين ثم تقدم قليلا فصلي ركعتين ثم تقدم قليلا فصلي ركعتين فقلت له جعلت فداک ما الاولويتين والثانتين والثالثتين. فاجابه ان الركعتين الاوليتين لموضع قبر اميرالمومنين والركعتين الثانيتين لموضع راس الحسين. والركعتين الثالثتين لموضع منبر القائم[37] یعنی: "مبارک خباز سے روایت ہے کہ وہ حضرت جعفر الصادق بن محمد باقر علیہ السلام کے ساتھ حیرہ سے وادی السلام کی طرف روانہ ہوئے۔ جب مرقد شریف کے پاس پہنچے تو امام اپنی سواری سے اترے اور دو رکعت نماز پڑھی۔ پھر دو قدم آگے بڑھے اور دو رکعت نماز پڑھی۔ پھر تھوڑا آگے بڑھ کر دو رکعت نماز پڑھی۔ میں نے امام سے سوال کیا کہ میری جان آپ پر قربان۔ پہلی دو رکعات نماز کس کے لئے ادا کی پھر دوسری کعات اور تیسری دفعہ دو رکعات نمازیں کس مناسبت سے ادا کی۔ تو آپ نے فرمایا کہ جہاں پہلی دو رکعت نماز پڑھی وہاں حضرت علی علیہ السلام کی قبر ہے اور دوسری دو حضرت حسین بن علی علیہ السلام کے سر مبارک کے پاس پڑھی اور تیسری دو منبر قائم کے پاس پڑھی۔"

نتیجہ تحقیق

وادی السلام دنیا کا قدیم ترین قبرستانوں میں سے ایک ہے۔ جس میں حضرت آدمؑ، نوحؑ، ہودؑ اور صالحؑ کی قبور موجود ہیں۔ قرآن مجید میں مشہور انبیاء کے واقعات سے منسوب مشہور مقامات جبل جودی، مقام ربوہ اور

طور سیناء بھی اسی وادی سے منسلک ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت علی علیہ السلام نے اس زمین کو ایک ہی مقصد کے لئے خرید اکہ اس زمین سے ستر ہزار انسان بغیر حساب کے جنت میں داخل ہوں گے۔ اس وادی کی بابرکت اراضی قبر مطہر حضرت علی علیہ السلام سے چار اطراف بارہ میل کے اندر ہے۔ اس وای میں انبیاء، اہل بیت اور اصحابِ کرام کی قبریں موجود ہیں اور اس میں کچھ ایسی قبریں بھی اہل بیت رسول ﷺ سے منسوب ہیں جن کا تاریخی کتب میں تذکر نہیں ملتا۔

* * * * *

References

1. Mehmood b. Umer, al-Zamakhshari. *Asās al-Balagha*, vol.2 (Berut: Almathmba'at ul wahbiya. 1299AD), 289.

محمود بن عمر، الزمخشری، اساس البلاغہ، ج2 (بیروت: المطبعۃ الوھبیہ، 1299ھ)، 289۔

2. Muhammad b. Abi Baker Al- Razi, Zain al-Din. *Mukhtar al-Sahah*, vol.1 (Beirut: Dar al-Namuzajiya, 1429AH) 150.

زین الدین، محمد بن ابی بکر الراضی، مختار الصحاح، طبع الخامسہ، ج1 (بیروت: مکتبۃ العصریہ دار النموذجیہ، 1429ھ)، 150۔

3. Al- Zamakhshari, *Asās al-Balagha, 289.*

الزمخشری، اساس البلاغہ، 289۔

4. Abdullah b. Abdul Aziz, Al-Bekhri, *Mo'jam ma Estajam min al-Assama' al-Bilād wal Mawazi'*, Annotated by Mustafa Al-Saqa, vol. 1 (Caro: Matba'a tul lujna tul taleef wa tarajum wan nashir, 1945) ,122.

عبداللہ بن عبدالعزیز، معجم ما استعجم من السماء البلاد والمواضع، تحقیق مصطفٰی السقاط، ج1 (قاہرہ: معبعۃ لجنتہ التالیف والتراجم والنشر، 1945ء)، 122۔

5. Abdullah b. Abd al-Aziz, al-Bakri, *Dictionary of what he sought from the names of countries and places*, Edited by Mustafa al-Sakka, vol.. 1 (Berut: Alam alkutab, 1983), 222-

عبداللہ بن عبدالعزیز، البکری، معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع، تحقیق مصطفٰی السقا، ج1 (بیروت: عالم الکتب، 1983)، 222۔

6. Dr. Kamil Salman, Al-Jubouri, Magazine (Afãq Najafiya) vol.33. (Iraq: Najaf Press, 2014), np.

دکتور کامل سلمان، الجبوری، مجلۃ (آفاق نجفیہ) عدد 33۔ مطبعۃ النجف عراق 2014۔ صفحہ ندارد۔

7. Abu Abdullah Muhammad b. Umar b. al-Hasan, al-Razi, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 32 (Berut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1961), 15.

ابو عبداللہ محمد بن عمر بن الحسن، الرازی، *التفسیر الکبیر*، ج32 (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1961)، 15۔

8. Ahmad b. Muhammad, Al-Fayumi, *Al-Misbah Al-Munār fi Sharh Al-Kabīr* (Alriaz, Al-Khairiya Press, 1893AD), 110.

احمد بن محمد، الفیومی، *المصباح المنیر فی شرح الکبیر* (الریاض: مطبعۃ الخیریہ 1893ء)، 110۔

9. Ali b. al-Hasan, known as Bab al-Asakr, Abu al-Qasim, *History of the city of Medina & Damascus*, Research by Amr b. Gharama Al-Amrawi, vol.1 (Damascus: Al-Tarqi Press, 1371 AD) ,202.

علی بن الحسن المعروف بابن عساکر، ابوالقاسم، تاریخ مدینۃ دمشق، تحقیق عمرو بن غرامۃ العمروی مطبعۃ الترقی ج1 (دمشق: مطبعہ الترقی، 1371ھ)، 202۔

10. Dr. Jawad Kazim, Al-Janabi, *Al-Kufa fi Tarīkh Ibn Asakir* (Caro: Masdar Press, 2009a), 183-

دکتور جواد کاظم، الجنابی، *الکوفہ فی تاریخ ابن عساکر* (قاہرہ: مطبعۃ مصادر، 2009ء)، 183۔

11. Dr. Kamil Salman, Al-Jubouri, Magazine (Afaq Najafiya) vol.33. (Iraq: Najaf Press, 2014), np.

دکتور کامل سلمان، الجبوری، مجلۃ (آفاق نجفیہ) عدد 33۔ مطبعۃ النجف عراق 2014۔ صفحہ ندارد۔

12. Muhammad b. Muhammad, Al-Zubaidi, Abu al-Faydh aka. *Murtaza*, vol..10 (Berut: Taj al-Arus Dar ul Hidaya, 1371AD), 648.

محمّد بن محمّد، الزَّبیدی، ابوالفیض، *الملقّب بمرتضی*، ج10 (بیروت: تاج العروس دار الہدایۃ، 1371ھ)، 648۔

13. Abu al-Fadl Muhammad b. Mukarram, Ibn Manzūr, *Lisaan al-Arab*, vol. 3 (Beirut: Matba’a tul Dar Sadir, 1383AD), 321.

ابوالفضل محمد بن مکرم، ابن منظور، *لسان العرب*، ج3 (بیروت: مطبعۃ دار صادر، 1383ھ)، 321۔

14. Hassan Isa Al-Hakim. *Mustala’a Al-Ghari wa Atwār sl-Tarīkh*. Faculty of Jurisprudence (Magazine). vol.1. (Najaf: University of Kufa. 1999.

حسن عیسی الحکیم، *مصطلع الغری والاطوار التاریخ*، "کلیۃ الفقہ" (مجلّہ) العدد اول 197، شمارہ 17، 1999ع: 4199۔

15. Ibn Abi Al-Hadīd, Mu'tazili, *Al-Rawdat Al-Mukhtarah (Sharh Qasaid Al-Alawiyat Al-Sabba)* (Tehran: Institute of Press, 1398 AD), 12.

ابن ابی الحدید، معتزلی، *الروضۃ المختارۃ (شرح قصائد العلویات السبع)* (تہران: موسسۃ الاعلمی للمطبوعات، 1398ھ)، 12۔

16. Shaykh Ja'far, Aal-Mahbuba, *The Past of Najaf and the Present*, Research by Dr. Ali Khudair Hajji, vol. 1 (Najaf al-Ashraf: Qasm al-Shawwan al-Fikriya wa al-Thaqafiya fi al-Utbah al-Alawiyyah al-Muqaddasah, 1986), 23.

شیخ جعفر، آل محبوبہ، *ماضی النجف وحاضرھا*، تحقیق دکتور علی خضیر حجی، ج1 (نجف الاشرف: قسم الشوون الفکریہ والثقافیہ فی العتبہ العلویہ المقدسہ، 1986)، 23۔

17. Muhammad Baqir, Al-Majlisi, Bihar *Al-Anwar*, vol. 45 (Tehran: Matba'a tul-Islamia. 1388AD), 245.

محمد باقر، المجلسی، *بحارالانوار*، ج45 (تہران: المطبعۃالاسلامیۃ، 1388ھ)، 245۔

18. Shaykh Ja'far, Al-Mahbuba, *The Past of Najaf and the Present,* (Alnajaf: Al-Adab Press, 1958) , 20.

محبوبہ جعفر، *ماضی النجف وحاضرھا*، ج1 (النجف: مطبعۃالاداب، 1958)، 20۔

19. Abu al-Hasan Ali b. Al-Hussein, Al-Masoudi, *Murūj al-Zahab wa Maa'din al-Jawhar*, vol.1 (Egypt: Matba'a tul Misria al-rae'a, 1347AD), 297.

ابوالحسن علی ابن الحسین، المسعودی، *مروج الذہب ومعادن الجوہر*، ج1 (مصر، الطبعۃالمصریۃالرائعۃ، القاھرہ، 1347ھ)، 297۔

20. Abu Abdullah Muhammad b. Isma'il, Al-Bukhari, *Al-Sahih Al-Bukhari*, vol. 8 (Labnan: Dar Al-Tawq Al-Najat, 2001), Hadith number 6472.

ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، البخاری، *الصحیح البخاری*، ج8 (بیروت: دارطوق النجاۃ ط الاولی، 2001ء)، 100، رقم الحدیث 6472۔

21.Abdullah b. Muhammad b. Ibrahim, Ibn Abi Shaybah, *Kitab al-Musnnaf*, vol.7 (Riyadh: Al-Rashad al-Riyadh, 1425AH), Hadith#3736. 478.

عبداللہ بن محمد بن ابراہیم ابن ابی شیبہ ابن ابی شیبہ، *کتاب المصنف*، ج7 (الرشد الریاض 1425ھ)، رقم الحدیث 478،3736۔

22. Ahmad b. Abdullah b. Ahmad al-Isbahani, Abu Na'im, *Tarīkh al-Isbahan*, vol. 2 (Buirut: Dar al-'Ulamiyah, 1990), 144.

ابو نعیم، احمد بن عبداللہ بن احمد الاصبہانی، *تاریخ اصبہان*، ج2 (بیروت: دارالعلمیہ، 1990ء)، 144۔

23. Muhamad Baqir, Al-Majlisi, *Bihar Al-Anwar*, vol. 22 (Tehran: Islamic Press, 1388 AD), 37.

محمد باقر، المجلسی، *بحارالانوار*، ج22 (تہران: المطبعۃالاسلامیۃ، 1388ھ)، 37۔

24.Izz al-Din, Abu Muhammad Hassan b. Salman b. Muhammad al-Hilli, *Al-Muhtadar*, (Najaf: Al-Maktaba wal Matba'a Al-Haidia, 1951), 9.

عزالدین، ابو محمد حسن بن سلمان بن محمد الحلی، *المحتضر* (نجف: المکتبہ والمطبعہ الحیدریہ، 1951)، 9۔

25. Abu Muhammad Al-Hassan b. Muhammad, Al-Daylmi, *Irshad al-Qulūb*, vol.1 (Beirut: Al-Alami lilmatbua'at, 1398AD), 43.

ابو محمد الحسن بن محمد، الدیلمی، *ارشادالقلوب*، ج1 (بیروت: موسسہ الاعلمی للمطبوعات، 1398ھ)، 43۔

26. Aal-Khuddām Khidr b. Shalāl al-Afkawi, *Abwāb al-Janān wa Bashai'r al-Rizwān* (Baghdad, Ashura Institute of Al-Awli, 1430AH), 53.

آل خدام خضر بن شلال العفکاوی، *ابواب الجنان وبشائرالرضوان* (بغداد: موسسہ عاشوراء، 1430ھ)، 53۔

27. Izz al-Din, Ibn al-Athir al-Jazri, Abu al-Hasan Ali, *Al-Kāmil fi al-Tarīkh*, vol.1, Kitab al-Sunnah wa al-Jama'ah (Beirut: Dar al-Kitab, 2003-4/1424AH), 56.

عزالدین، ابن الاثیر الجذری، ابوالحسن علی، *الکامل فی التاریخ*، کتب السنۃ والجماعۃ، ج1 (بیروت، دارکتب، 2003-4ء/1424ھ)، 56۔

28. Al-Yaqubi, Ahmad b. Abi Yaqūb b. Ja'far, Tahrīkh al-Yaqubi, vol.1, Beirut: Al-Aali Al-Mutabaat Press, 1993), 38.

احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج1 (بیروت: مطبعہ موسسہ الاعلی المطبوعات، 1993ء)، 38۔

29.Hassan Isa, Detailed *in the history of Najaf Al-Ashraf*, Sharia't Press, vol. 3 (Holy Qom: Maktab al-Haydariyah, 1285 AD), 9.

حسن عیسیٰ، رئیس جامعۃ الکوفہ، المفصل فی تاریخ النجف الاشرف، المطبعہ شریعت، ج3 (قم المقدسہ: مکتبۃ الحیدریہ، 1285ھ)، 9۔

30. Ghias-ud-Din Abdul Kareem, Ibn Taus, *Farhat al-Ghari at the tomb of the Commander of the Faithful in Al-Najaf Al-Ashraf* (Al-Najaf: Al-Haidari Press, 1368AD) ,163.

Ghias al-Din Abd al-Karīm, Ibn Taus, *Farhat al-Ghari fi Tayīn Ābr Amīr al-Mu'minīn fi Najaf al-Ashraf*, (Al-Najaf: Al-Haidari Press, 1368AD), 163.

غیاث الدین عبد الکریم، ابن طاؤس، فرحۃ الغری فی تعیین قبر امیر المومنین فی النجف الاشرف، لطبعۃ الثانی (النجف الاشرف: المطبعۃ الحیدریۃ

،1368)، 163۔

31.Ibid.

نفس المصدر۔

32.Al-Majlisi, *Al-Mazār*, 83.

المجلسی، المزار، 83۔

33. Comunna Abdul Razzaq Al-Husseini, *Mushahid al-Atra al-Tahira wa A'yān al-Sahaba wa al-Tabeī'n* (Al-Najaf Al-Ashraf: Al-Ada'bا Press, 1968/1387AD), 147.

الکمونہ عبد الرزاق الحسینی، مشاھد العترۃ الطاھرۃ واعیان الصحابہ والتابعین (النجف الاشرف: مطبعۃ الآداب، 1387ھ/ 1968ء)، 147۔

34. Hassan Isa, *Al-Mufaddal fi Tarikh al-Najaf al-Ashraf*, 54.

حسن عیسیٰ، المفصل فی تاریخ النجف الاشرف، 54۔

35. Nafs Almasdar.

نفس المصدر۔

36. Al-Sheikh Baqir, Ja'far, *Mazi al-Najaf wa Hadiraha*, vol.1 (Al-Najaf Al-Ashraf: Al-Alamiya Press, 1955), 97.

الشیخ باقر جعفر، ماضی النجف وحاضرھا، مطبعہ العلمیہ، ج1 (النجف الاشرف: مطبعۃ النعمان، 1955ء)، 97۔

37. Abu Ja'far Muhammad b. Hassan, Al-Tusi, *Al-Tahzīb al-Ahkām*, annotated by Syed Hassan Khursan) Tehran: Khurshid Press, 1962), 35.

ابو جعفر محمد بن حسن، الطوسی، التہذیب الاحکام، تحقیق و تعلیق سید حسن خرسان، ج6 (تہران: خورشید پریس، 1962ء)، 35۔

فیض احمد فیض اور مہدی جواہری کی مشترکہ شعری جہات

Faiz Ahmad Faiz and Mehdi Jawahiri: Common Aspects of their Poetry

Syed Waqar Haider Naqvi
PhD. Scholar, Arabic, NUML, Islamabad.
E-mail: Izathaider@gmail.com

Dr. Kafait Ullah Hamdani
Head of the Arabic department NUML Islamabad
E-mail: Kuhamdani@numl.edu.pk

Abstract

The poetry focuses on the aspects that are generally overlooked or disregarded and presents them in an enchanting way. That is why poetry is considered to be the most effective mode of expression. This article provides a comparative overview of some common aspects of two 19th century poets, Faiz Ahmed Faiz and 'Mehdi Jawahiri'. A comparative overview of three common themes of the poetry of these poets, i.e Elegy (Marthiya), Society and Humanity is provided. Actually, both of them have generally conveyed the message to mankind that if they do not raise their voice against the oppressors and in the favor of the oppressed, they lack humanity.

Keywords: Jawahiri, Faiz, Literature, Society, Humanity, Poetry.

خلاصہ

شعر و شاعری انسانی زندگی کے اُن پہلوؤں کو پیش کرتی ہے جنہیں عام طور پر نظرانداز کیا جاتا ہے۔ شاعری انہی پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی وجہ سے اظہارِ خیال کا انتہائی موئثر ذریعہ تصوّر کی جاتی ہے۔ پیشِ نظر مقالہ میں انیسویں صدی کے دو معروف شعراء، فیض احمد فیضؔ اور مہدی جواہریؔ کی مشترکہ شعری جہات کا تحلیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، اِن دونوں شعراء نے ہمیں انسانیت کی تکریم کا سبق دیا ہے۔ انہوں نے اپنے کلام میں

انسانیّت کے مصائب کا مرثیہ لکھا ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ ظالم کے خلاف اور مظلوم کے حق میں آواز بلند کرنا، انسانیّت کی دلیل ہے۔

کلیدی الفاظ: فیض احمد فیض، مہدی جواہری، ادبیات، شاعری، معاشرہ، انسانیّت۔

فیض احمد فیض

فیض کا اصلی نام فیض احمد خان جب کہ ادبی نام فیض احمد فیض تھا[1] اور آپ ۱۳فروری ۱۹۱۱ء کو سیالکوٹ کے نواحی علاقے "کالا قادر" میں پیدا ہوئے۔ فیض احمد فیض کا تعلق ایک علمی اور مذہبی گھرانے سے تھا فیض کے والد نے لندن سے بریسٹری کی ڈگری حاصل کی اور واپس آکر وکالت کے شعبہ سے وابستگی اختیار کی۔[2] فیض نے اپنی ابتدائی تعلیم کا آغاز اپنے گھر سے کیا اور قرآن مجید کی ابتدائی تعلیم اور اردو زبان اور زبان فارسی سے ابتدائی آشنائی کا آغاز حسب دستور اپنے گھر سے ہی کیا اور پھر تنظیم اسلامی کے تحت چلنے والے پرائمری سکول میں باقاعدہ طور سے رسمی تعلیم حاصل کرنا شروع کی اور پھر کچھ ہی عرصہ کے بعد اسکاچ مشن سکول میں داخلہ لے لیا اور دس برس تک اسی سکول میں زیور تعلیم سے آراستہ ہوتے رہے۔ اس دوران فیض نے مولوی ابراہیم سیالکوٹی اور شمس العلماء مولوی میر حسن سے عربی صرف و نحو سمیت دیگر مختلف علوم کی تعلیم حاصل کی۔

اسکاچ مشن اسکول سے ۱۹۲۷ء میں اول درجے میں میٹرک کی ڈگری حاصل کی اور پھر ۱۹۲۹ء میں مرے کالج سیالکوٹ میں داخلہ لیا۔[3] مرے کالج سے ایف اے کرنے کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں داخلہ لیا اور ۱۹۳۱ء بے اے آنرز کیا اور ۱۹۳۳ء میں انگریزی ادب میں ماسٹر کی ڈگری حاصل کی اور ۱۹۳۴ء میں عربی زبان وادب میں ماسٹر کی ڈگری بھی گورنمنت کالج لاہور سے ہی حاصل کی۔[4]

فیض احمد فیض کی ادبی شخصیت اور شعوری سفر دونوں کا آغاز اسی کالج سے ہوا اور فیض نے اس کالج میں صوفی تبسم، پطرس بخاری اور مولانا چراغ حسن حسرت جیسی ادبی شخصیات سے بھرپور استفادہ کیا۔ اگر فیض کی پیشوارانہ زندگی کی بات کی جائے تو فیض نے اپنی زندگی کے مختلف مراحل میں مختلف پیشے اختیار کیے۔ جب فیض گورنمنٹ کالج لاہور میں زیر تعلیم تھے تو اس وقت ایک نجی تجارتی کمپنی میں بطور کلرک کام کرتے رہے۔[5] اور گورنمنٹ کالج سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد (MO) کالج امرتسر میں بطور تدریس فرائض سرانجام دینا شروع کر دیے۔ فیض نے اپنے اس زمانے کو زندگی کے خوبصورت لمحات میں سے قرار دیا ہے۔[6] اسی دوران فیض نے صحافت کے میدان میں بھی قدم رکھا اور ادب لطیف کے نام سے ایک مجلے کی ادارت کی اور اس تجربے کو فیض نے ایک

دلچسپ تجربہ قرار دیا۔[7] اس کے بعد فیض نے ریڈیو میں کام شروع کر دیا اور کچھ عرصے کے بعد فوج میں چلے گئے اور وہاں کرنل بنے اور MBE کا خطاب حاصل کیا۔[8]

فوج میں ملازمت کے دوران ایک انگلش اخبار (Pakistan Times) کی ادارت کی پیش کش کی گئی تو فیض نے بادل نخواستہ اسے قبول کر لیا۔[9] پھر فیض نے فلم سازی کی دنیا میں قدم رکھا اور کچھ فلموں کی کہانیاں تحریر کیں۔

فیض احمد فیض نے آرٹس کونسل کے سکریٹری کے طور سے فرائض بھی انجام دیئے۔اس کے علاوہ فیض ثقافتی امور کے مشیر کے طور سے خدمات انجام دیتے رہے اور اس میدان میں بھی بیش بہا خدمات انجام دیں اور پاکستانی ثقافت کے خدوخال اجاگر کرکے دنیا میں پاکستان کے تشخص کو نمایاں کرنے کے لیے بھی سرگرم عمل رہے۔[10]

اور زندگی کے آخری عرصے میں (لوٹس) مجلے کی ادارات کے فرائض سرانجام دیے۔ قابل ذکر ہے کہ فیض نے عملی طور سے ادب کے ساتھ ساتھ انسانیت، دکھوں پر مرہم رکھنے کی کوشش ہمیشہ جاری رکھی اور فیض اردو ادب کے ترقی پسند شاعر شمار ہوتے تھے اور فکری طور سے اشتراکیت سے بھی متاثر تھے۔

فیض نے اپنی انسانی خدمات کی وجہ سے لینن انعام بھی حاصل کیا۔ دنیا بھر کے مختلف ملکوں کے دورے کیے اور ہر جگہ مظلوم انسانیت کے حق میں آواز بلند کی۔ فلسطین کے مظلوم مسلمانوں کے حق میں جس طریقے سے فیض نے آواز بلند کی اور عملی جدوجہد کی اس کی مثال نہیں ملتی ہے۔ فیض کے یاسر عرفات کے ساتھ انتہائی قریبی تعلقات فلسطین کے مسلمانوں کے ساتھ محبت کی وجہ سے تھے جہاں فیض نے کئی شاندار نظموں میں فلسطین کے مسلمانوں کو موضوع بنایا وہاں عملی طور سے عمر کے آخری حصے لوٹس مجلّہ کی ادارت کے دوران بیروت میں سخت ترین جنگی حالات کا سامنا بھی کیا اور اس وقت تک مظلومین کی حمایت کی خاطر وہاں موجود رہے جب تک محل سکونت بمباری سے متاثر نہ ہوا۔

فیض کی ادبی اور علمی میراث میں دو طرح کے نمونے قابل ذکر ہیں۔ ایک نثری کتب اور دوسرے شعری مجموعے، فیض کے نثری اعمال میں سب سے پہلی کتاب (میزان) ہے جو ۱۹۶۲م میں شائع ہوئی۔[11] دوسری کتاب (صلیبیں مرے دریچے میں) ہے جو فیض اور ان کی بیوی کے درمیان ہونے والی خط وکتابت پر مشتمل ہیں۔اس کتاب میں فیض نے کہا حسبیات معاشرتی علوم کا ایک مستقل موضوع ہے۔[12]

فیض کی دسمبر ۱۹۷۳ میں شائع ہونے والی نثر کی تیسری کتاب (متاع لوح و قلم) ہے۔ فیض کی چوتھی نثری کتاب (سفر نامہ کیوبا) ہے جو جولائی ۱۹۷۳ میں لاہور سے شائع ہوئی۔ فیض کی پانچویں نثر کی کتاب کا نام (مہ وسال آشنائی) ہے جو اگست ۱۹۷۵ کو شائع ہوئی۔ چھٹی اور آخری نثر کی کتاب (انتخاب پیام مشرق) ہے۔ یہ کتاب علامہ

اقبال کی فارسی کتاب پیام مشرق کا انتخاب اور اردو ترجمہ ہے اور یہ ترجمہ منظوم کیا گیا ہے۔ فیض نے اس ترجمے کے توسط پیام مشرق کے دقیق مطالعے کو اپنے لیے سعادت قرار دیا تھا۔[13]

اگر فیض کی شعری میراث کی بات کی جائے تو اس میں سب سے پہلا نام (نقش فریادی) کا ہے جو ۱۹۴۱ میں شائع ہوئی۔ فیض نے اس کے مقدمے میں لکھا کہ یہ کتاب رومانسی اور انقلابی شاعری پر مشتمل ہے۔[14] دوسرا شعری مجموعہ (دست صبا) کے نام سے ۱۹۵۲ میں شائع ہوا۔ اس کتاب کے مقدمے میں فیض نے اپنے ترقی پسند شاعر ہونے کا اظہار کیا۔[15] تیسرا شعری مجموعہ (زندان نامہ) ہے جو ۱۹۵۶ میں شائع ہوا۔ علی عباس جلالی پوری نے اس کو حبسی ادب کا سرمایہ قرار دیا ہے۔[16] چوتھا شعری مجموعہ (دست تہہ سنگ) ہے اور پانچواں شعری مجموعہ (سر وادی سینا) ہے جو اپنے عنوان میں فلسطین کی طرف اشارہ کرتا ہے اور یہ مجموعہ ۱۹۷۱ میں شائع ہوا۔[17] فیض کے چھٹے شعری مجموعے کا نام (شام شہر یاراں) ہے۔ اور ساتواں شعری مجموعہ (مرے دل مرے مسافر) ہے جو ۱۹۸۰ میں شائع ہوا اور آٹھواں شعری مجموعہ (غبار ایام) ہے اور نواں اور آخری شعری مجموعہ کامل یعنی جو سابقہ تمام شعری مجموعوں کو یکجا کر کے ترتیب دیا گیا تھا اس کو (نسخہ ہائے وفا) کے نام سے شائع کیا گیا۔

محمد مہدی جواہری

محمد مہدی جواہری انیسوں صدی عیسوی کے مشہور عراقی شاعر ہیں۔ آپ صحیح روایت کے مطابق ۱۸۹۹/ ۲۶ جولائی بروز بدھ عراق کے مذہبی شہر نجف اشرف میں پیدا ہوئے۔[18] جواہری کا تعلق ایک علمی اور مذہبی گھرانے سے تھا آپ کے ایک جید والد عالم دین تھے اور آپ کے بھائی عبد العزیز شاعر ہونے کے ساتھ ایک مشہور عالم دین بھی تھے اور اسی طرح آپ کے بچپن کے ساتھی اور دوست علی شرقی (جو آپ کے پھوپھی زاد بھائی تھے) ایک مشہور شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک قابل قدر عالم دین بھی تھے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ جواہری کے دادا شیخ محمد حسن اپنے زمانے کے جلیل القدر فقہاء میں سے ایک تھے اور آپ کو یہ شرف حاصل تھا کہ آپ اپنے زمانے میں عالم تشیع کے مرجع دینی بھی تھے۔ شیخ محمد حسن نے علم فقہ میں کئی کتابیں تحریر فرمائیں لیکن (جواہر الکلام فی شرح شرائع الاسلام) آپ کی وہ شاندار کتاب ہے جو آپ شہرت کا سبب بنی اور اسی نسبت سے آپ کو جواہری کے لقب سے یاد کیا جانے لگا اور آپ کا خاندان آل جواہری کے نام سے مشہور ہو گیا۔

اسی وجہ سے محمد مہدی بھی جواہری کے لقب سے ملقب ہوئے۔ مہدی جواہری کے والد کی شدید خواہش تھی کہ مہدی جواہری بھی عالم دین بنیں[19] اور اسی غرض سے جواہری کے والد نے جواہری کو سکول کے بجائے دینی مدرسے میں داخل کرا دیا اور جواہری نے عباء، قباء اور عمامہ پہننا شروع کر دیا اور حوزہ علمیہ کی اجتہادی کتاب

کفایہ الاصول تک حوزہ علمیہ میں تعلیم حاصل کی۔ لیکن جواہری شروع سے ہی شعر و شاعری سے شغف رکھتے تھے اور انکا دینی تعلیم کی طرف خاطر خواہ رجحان نہ ہونے کے برابر تھا جس کے سبب جواہری نے اپنے والد کی وفات کے بعد دینی تعلیم کو ترک کر دیا اور شعر و ادب کی دنیا میں باقاعدہ طور سے داخل ہو گئے۔ ۱۹۲۷ میں جب جواہری نے نجف اشرف کو خیر آباد کہا تو تدریس کے میدان میں داخل ہونے کی خواہش ابھری تو مشکل یہ پیش آئی کہ جواہری کے پاس عراقی شہریت نہیں تھی اور وہ ایرانی شہریت کے حامل تھے۔ ایک طویل جدوجہد کے بعد عراقی شہریت حاصل کی اور بغداد کے ایک پرائمری سکول میں تدریس کی خدمات انجام دینا شروع کر دیں۔[20]
جواہری بوجوہ زیادہ عرصے تک تدریس کا عمل جاری نہ رکھ سکے اور اس اسکول کو ترک کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اس کے بعد جواہری نے عراق کے مختلف شہروں کے کئی اسکولوں تدریسی خدمات انجام دیں اور متعدد اسباب کے پیش نظر کبھی اسکول سے نکال دیے جاتے اور کبھی خود ہی استعفاء پیش کر دیتے۔ بہر طور جواہری کو تدریسی عمل زیادہ عرصے تک اپنے دامن میں جگہ نہ دے پایا۔ تدریسی عمل کو چھوڑنے کے بعد جواہری انقلابی شاعری کے حوالے سے شہرت حاصل کرنے لگے۔ لیکن معاشی حالات بہت اچھے نہ ہونے کی وجہ سے ملازمت کی تلاش میں تھے کہ شاہ فیصل اول نے جواہری کو شاہی محل میں تشریفات کے امین کے طور سے نوکری کی پیشکش کی جس کو جواہری نے بخوشی قبول کیا[21] اور کافی عرصے تک شاہی محل میں ملازمت کرتے رہے۔
بعد ازآں، صحافت کے میدان میں عملاً قدر رکھنے کی آرزو نے جواہری کو شاہی محل کی ملازمت سے استعفاء دینے پر مجبور کر دیا لیکن جواہری کے استعفاء کو قبول نہ کیا گیا۔[22] اور جواہری نے عملا خود کو شاہی محل سے دور کر کے صحافت کے میدان کے سپرد کر دیا۔ جواہری سے استعفاء صحافت کے میدان میں عملًا قدم رکھنے کے بعد دیا کیونکہ ۱۹۳۰م میں جب جواہری نے اپنا پہلا اخبار "العراق" شائع کیا تو اس وقت جواہری شاہی محل کے ملازم تھے لیکن صحافت کے میدان میں قدم رکھنے کے بعد جواہری آخری دم تک صحافت سے وابستہ رہے اور صحافت اور شاعری کے ذریعے مظلوم انسانیت کی حمایت میں ایک مجاہد مبارز کی حیثیت علمی جدوجہد کرتے رہے اور یوں جواہری نے کئی اخبارات اور کئی مجلات شائع کیے اور بوجوہ ان اخبارات و مجلات پر وقتاً فوقتاً پابندیاں عائد کی جاتی رہیں۔ اگر جواہری کے ادبی اور علمی میراث کی بات کی جائے تو جواہری نے دو طرح کی میراث چھوڑی ہے۔ ایک نثر میں اور دوسرے شعر میں۔
نثر کے میدان میں جواہری کا کیا ہوا وہ ترجمہ بھی شامل ہے جو فارسی میں لکھی گئی ایک کتاب کو عربی زبان میں منتقل کرنے کی صورت میں وجود میں آیا اور اس کو (جنایۃ الروس والا نکلیز فی ایران) کے نام سے پیش کیا گیا۔ اس کے علاوہ جواہری نے (مذکراتی)[23] کے نام سے اپنی آپ بیتی لکھی۔ اور اس کے علاوہ (مختارت الرای العام) کے نام

سے جواہری کے ان مقالات کا ایک مجموعہ شائع ہوا جو آپ نے مختلف اخبارات اور مجلات میں تحریر کیے تھے۔ جواہری ایک ترقی پسند شاعر تھے اور اشتراکی فکر سے متاثر تھے اور عملاً اشتراکیت کے لئے کام بھی کرتے رہے۔ جواہری کو آج بھی "شاعر العراق الاکبر" یعنی عراق کا شاعر اعظم کہا جاتا ہے۔ جس کی وجہ صرف شاعری ہی نہیں بلکہ مظلوم انسانیت کے لئے وہ دلسوزی بھی تھی جس نے جواہری کو زندگی بھر چین سے نہ بیٹھنے دیا اور اگر جگہ پائی تو عوام کے دلوں میں۔ جواہری کی انقلابی اور انسان دوست خدمات کو ایران کے سپریم لیڈر آیۃ اللہ سید علی خامنہ ای کچھ یوں بیان فرماتے ہیں:

"میں نے معاصر مصری، شامی اور عراقی بڑے شعراء اور لکھاریوں کو پڑھا لیکن اپنے گمشدہ مقصود کو عراقی شاعر محمد مہدی جواہری کے اشعار میں پایا جواہری اپنے عربی انداز بیان میں قدیم اور مستند زبان سے بہرمند ہے چونکہ اس نے اصلی ادبی اور دینی گھرانے قبیلہ جواہری اور نجف کے دینی ماحول میں پروش پائی ہے اس کی شاعری عوام کے دکھوں اور ان کی امیدوں کو موضوع بحث بنانے میں منفرد حیثیت رکھتی ہے اس طرح جرات مندانہ موقف کو ضبط تحریر میں لانا اور ظالم حکمرانوں کو للکارنا اس کا طرہ امتیاز ہے۔ اسی وجہ سے اسے گرفتاریوں اور جیلوں کا سامنا رہا۔"[24]

جواہری کی شعر کے میدان میں ادبی میراث میں سب سے پہلے (حلبۃ الادب) کے نام سے شعری مجموعہ ۱۳۴۰ھ میں نجف اشرف سے شائع ہوا۔ اس کے بعد (دیوان بین الشعور والعاطفۃ) ۱۹۲۸م میں بغداد سے شائع ہوا۔ جواہری کا پہلا دیوان ۱۹۳۵م میں نجف اشرف سے شائع ہوا۔ (بريد الغربۃ) اور (بريد العودۃ) بھی جواہری کے شعری مجموعے ہیں اور جواہری کا پہلا مکمل دیوان ۱۹۸۶م میں بیروت سے شائع ہوا۔

مہدی جواہری اور فیض احمد فیض کی مشترکہ جہات

1. انسان دوستی

انسان دوستی جواہری کی شاعری کا وہ خاصا ہے جس کی وجہ سے اسے "شاعر العراق الاکبر" کے لقب سے یاد گیا جاتا ہے۔ جواہری جغرافیائی حدود سے ماوراء شاعر تھا۔ جواہری رنگ و نسل و زبان و وطن سے بالاتر تھا۔ اسی لیے جواہری کے کلام میں دنیا کے کسی بھی خطے سے تعلق رکھنے والے مظلوم انسان کے لئے محبت اور ہمدردی کا عنصر بہت نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ اور اسی وجہ سے جواہری نے شرق و غرب میں شہرت حاصل کی۔[25] اور اسی وجہ سے جواہری کو اگست ۱۹۳۸م میں برسلاو میں منعقد ہونی والی انٹر نیشنل کانفرنس میں مدعو کیا گیا۔ اور اس کا

نام (بین الاقوامی دانشوروں کی کانفرنس) تھا۔ عالمی امن کی بین الاقوامی تحریک کے قیام میں اس کانفرنس کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس کانفرنس میں دنیا بھر سے پانچ سو سے زائد مندوبین نے شرکت کی۔ لیکن پوری عرب دنیا کی نمائندگی کے لئے صرف جواہری کو ہی منتخب کیا گیا۔ اور اس انتخاب کا سبب جواہری کی جانب سے انسانیت کے لئے کی جانی والی جدوجہد اور خلوص تھا اور اس کے بعد جواہری باقاعدہ طور سے امن عالم کی بین الاقوامی کے رکن بن گئے۔ اور پھر جواہری نے اس تحریک کے لئے انتہائی دل جمی کے ساتھ کام کیا اور انسانیت کی خاطر علمی اور عملی دونوں سطح پر بیش بہا خدمات انجام دیں۔

اس عالمی تنظیم نے ایک مجلّہ "امن اور اشتراکیت" کے نام سے شائع کیا تھا جس میں عربی سمیت کئی یورپی زبانوں میں مضامین چھپا کرتے تھے اور آخری سالوں میں یہ مجلّہ عربی میں "الوقت" کے نام سے شائع ہونا شروع ہوا اور یہ اب بھی لبنان سے اسی نام سے شائع ہو رہا ہے۔[26] جواہری نے دنیا بھر کے مظلوم انسانوں کی حمایت میں شاعری کی ہے جسے اختصار کے پیش نظر یہاں پیش نہیں کیا جا سکتا ۔ فلسطین کے مظلوم انسانوں کی آزادی کے حق جواہری نے کئی بار منظوم کلام سپرد قرطاس کیا۔ اس نے فلسطین پر ایک شاندار نظم "فلسطین الدامية" کے نام سے لکھی جس کے چند اشعار پیش خدمت ہیں:

لو استطعتُ نشرتُ الحزنَ والألما	على فِلسُطينَ مسودّاً لها علما
ساءت نهاريَّ يقظاناً فجائعُها	وساءني ليليَ إذ صُوِّرنَ لي حلما
صمتُ السكوتَ حداداً يوم مَصرَعِها	فلو تُرِكتُ وشأني ما فتحتُ فما
أكلما عصفت بالشعب عاصفةٌ	هوجاءُ نستصرخُ القرطاسَ والقلما؟

یعنی: "اگر میرے بس میں ہوتا تو میں فلسطین کے لیے سیاہ پرچم لہراتے ہوئے اس کے رنج والم کو ہر سو پھیلا دیتا۔ فلسطین کی مصیبتیں میرے جاگتے دن کو ناگوار بنا دیتی ہیں اور یہ مصیبتیں میری رات کو بھی تکلیف دہ بنا دیتی ہیں کیونکہ یہ مصیبتیں مجھے رات کو ڈراونے خواب دیکھاتی ہیں۔ اگر مجھے میری حالت پہ چھوڑ دیا جائے تو میں منہ نہ کھولوں اور خاموشی کو فلسطین کی جنگ کی علامت سوگ قرار دوں۔ تو کیا جب بھی عوام پر تیز و تند طوفان کا وار ہو تو ہم قرطاس و قلم سے مدد مانگیں؟"

فیض احمد فیض نے بھی اپنی شاعری میں انسانیت کی تکریم پر زور دیا ہے اور انسان دوستی نبھائی ہے۔ اور پوری دنیا کی مظلوم انسانیت کی آواز بن کر ابھرے۔ فیض کے نزدیک کسی بھی شاعر کے بڑے یا چھوٹے ہونے کا معیار اس کی وسعت نظر ہے اور فیض نئے ابھرنے والے شعراء کو بھی وسعت نظر کی تلقین کیا کرتے تھے۔ فیض نے دنیا بھر

کے مظلوم انسانوں کے حق میں شاعری کرتے وقت رنگ و نسل و زبان و اوطان کو بلائے طاق رکھا۔ مشہور تنقید نگار خالد سہیل فیض کے انسان دوست ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

Whenever I read Faizs Poetry I am always impressed by his style as well as his Philosaphy. His Words ,images and metaphors not only capture his peasonal straggle but also Pains and ecstasies of millions around him[27]

ترجمہ: میں جب بھی فیض کی شاعری پڑھتا ہوں تو اس کے انداز اور فلسفہ سے متاثر ہوتا ہوں۔ اس کے الفاظ، تصویریں اور استعارے ہی اس کی شخصی کاوشوں پر دلالت نہیں کرتے بلکہ اپنے گرد موجود لاکھوں لوگوں کے غم اور خوشیوں کا خیال بھی فیض کی شخصی جدوجہد پر دلالت کرتا ہے۔

فیض کے کلام کی ظاہری خوبصورتی کے ساتھ انسان دوستی، ایک انتہائی قابل قدر وصف ہے۔ فیض نے بھی فلسطین کے مظلوم انسانوں کے لئے گراں قدر علمی اور علمی خدمات انجام دیں جن کا احاطہ اس مختصر سے مقالے میں ممکن نہیں ہے۔ ہم صرف فیض احمد فیض کی کتاب سر وادی سینا سے فلسطینی بچے کی محبت میں لکھی گئی ایک نظم " فلسطینی بچے کے لئے لوری" پر اکتفاء کرتے ہیں:

مت رو بچے، رو رو کے ابھی تیری امی کی آنکھ لگی ہے
مت رو بچے، کچھ ہی پہلے، تیرے ابا نے، اپنے غم سے رخصت لی ہے
مت رو بچے، تیرا بھائی، اپنے خواب کی تتلی کے پیچھے، دور کہیں پردیس گیا ہے
مت رو بچے، تیری باجی کا، ڈولا پرائے دیس گیا ہے
مت رو بچے، تیرے آنگن میں، مردہ سورج نہلا کے گئے ہیں، چندرما دفنا کے گئے ہیں
مت رو بچے، امی، ابا، باجی، بھائی، چاند اور سورج
تو گر روئے گا، اور بھی تجھ کو رلوائیں گے
تو مسکائے گا تو شاید، سارے اک دن بھیس بدل کر، تجھ سے کھیلنے لوٹ آئیں گے۔[28]

فیض نے انقلاب ایران کے موقعہ پر شہید ہونے والے طلباء کے لئے ایک خوبصورت کلام کہا:

یہ کون سخی ہیں　　　　جن کے لہو کی
اشرفیاں چھن چھن، چھن چھن،　　　　دھرتی کے پیہم پیاسے
کشکول میں ڈھلتی جاتی ہیں　　　　کشکول کو بھرتی ہیں
یہ کون جواں ہیں ارض عجم　　　　یہ لکھ لٹ

جن کے جسموں کی
بھرپور جوانی کا کندن
یوں خاک میں ریزہ ریزہ ہے
یوں کوچہ کوچہ بکھرا ہے
اے ارض عجم، اے ارض عجم !
کیوں نوچ کے ہنس ہنس پھینک دئے
ان آنکھوں نے اپنے نیلم
ان ہونٹوں نے اپنے مرجاں
ان ہاتھوں کی "بے کل چاندی
کس کام آئی کس ہاتھ لگی"
اے پوچھنے والے پردیسی
یہ طفل و جواں
اس نور کے نورس موتی ہیں
اس آگ کی کچی کلیاں ہیں
جس میٹھے نور اور کڑوی آگ
سے ظلم کی اندھی رات میں پھوٹا
صبح بغاوت کا گلشن
اور صبح ہوئی من من، تن تن،
ان جسموں کا چاندی سونا
ان چہروں کے نیلم، مرجاں،
جگ مگ جگ مگ، رخشاں رخشاں
جو دیکھنا چاہے پردیسی
پاس آئے دیکھے جی بھر کر
یہ زیست کی رانی کا جھومر، یہ امن کی دیوی کا کنگن ! [29]

جواہری اور فیض کی شاعری میں انسانیت کے موضوع کو یکساں طور پر بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے دونوں شاعروں نے علمی اور عملی دونوں سطح پر انسانیت کی خاطر گراں قدر خدمات انجام دیں اور یہی وجہ ہے کہ دونوں شاعر زمان و مکان کی محدودیت کے باوجود دنیا بھر میں مقبول و محبوب شاعر تصور کیے جاتے ہیں۔

جواہری کی شاعری اور معاشرہ

معاشرہ جواہری کی شاعری کے اہم ترین موضوعات میں سے ایک ہے جواہری نے معاشرے کے اہم ترین مسائل کو ابھارا اور ذمہ دار لوگوں کو ان کی طرف متوجہ ہونے کی دعوت دی اور ان کا حل پیش کیا۔ جواہری کے دور میں معاشرے کے اہم ترین مسائل میں سے ایک دولت کی غیر منصفانہ تقسیم ہے کہ جو طبقاتی نظام کے وجود میں آنے کا سبب بنی اور جاگیردارانہ نظام، عورت کا معاشرتی استحصال بھی جواہری کے معاشرتی موضوعات کا حصہ رہے ہیں جواہری نے ان موضوعات پہ بے باک قلم اُٹھایا اور معاشرے کے مظلوم طبقوں کے لئے پر زور آواز اُٹھائی اور مظلوم طبقے کو شعور کی دعوت دی اور جواہری کی یہ شاعری ظالم کے سامنے ایک سیسہ پلائی دیوار ثابت ہوئی۔ جواہری نے کمال کی صراحت گوئی سے کام لیتے ہوئے کہا:

أَلا قُوَّةٌ تَسطيعُ دَفعَ المظالِمِ
وإنعاشَ مخلوقٍ على الذُّلِّ نائمِ ؟

أَلا أَعْيُنٌ تُلْقِي على الشعبِ هاوِيًا		إلى حَمْأَةِ الإدقاعِ نظرةَ راحمِ؟

وهل ما يُرَجِّي المصلِحون يَرَوْنَهُ		مواجَهةً أم تلكَ أضغاثُ حالمِ؟

إذا رُمتُ أوصافًا تَليقُ بحالةٍ		تَعَرَّفْتُها ضاقتْ بُطُونُ المَعَاجِمِ

هِيَ الأرضُ لم يَخْصُصْ لها اللهُ مالكًا		يُصَرِّفُها مُستهتِرًا في الجرائمِ

ولم يَبْغِ منها أن يكونَ نِتاجُها		شقاوةَ مظلومٍ ونعمةَ ظالمِ![30]

ترجمہ: " کیا کوئی ایسی طاقت نہیں جو ظلم و ستم کو ختم کر سکتی ہو اور ذلت کی نیند میں سوئی ہوئی مخلوق کو جگا دے۔ کیا ایسی آنکھیں نہیں جو رسوا کن غربت کے کیچڑ کی دل دادہ عوام پر نظر کرم کریں۔ کیا اصلاح کرنے والے لوگ عوام کو جس چیز کی امید دلاتے ہیں وہ عوام اس چیز کو براہ راست دیکھتے ہیں یا یہ ناقابل تعبیر الجھے ہوئے خواب ہیں جاگیر داری کا ہاتھ اتنا بڑھ گیا ہے کہ حاکم کا ہاتھ بھی جاگیر داری کے ہاتھ کی مضبوطی کو جڑ سے اکھاڑنے سے عاجز ہے یہاں تک کہ چند بے اثر گروہ کی بڑی تعداد عوام پر ظلم ڈھا رہے ہیں اور عوام کو جانوروں کی طرح گھسیٹ رہے ہیں جب میں ان کے اوصاف کو بیان کرنے کا ارادہ کرتا ہوں کہ جو اس حالت کے لائق ہیں کہ جس کو میں جانتا ہوں تو معاجم کے پیٹ کم پڑ جاتے ہیں یعنی الفاظ نہیں ملتے ہیں کیا ہمیں اس بات پر نہیں شرمانا چاہیے کہ عوام کے دیس کو اس جاگیر دار ٹولوں نے ہر طرف سے حتمی رسوائی میں مبتلا کر رکھا ہے اللہ نے اس زمین کا کوئی ایک ایسا مالک مختص نہیں کیا ہوا جو بے ہودہ جرائم کرتے ہوئے اس زمین میں تصرف کرے۔ اللہ نہیں چاہتا کہ اس زمین کی فصل مظلوم کی شقاوت اور ظالم کی نعمت کو۔"

مہدی جواہری جاگیر دارنہ نظام کے خلاف یوں گویا ہوتا ہے۔

وباتَتْ بطونٌ ساغِباتٌ على طَوىً		وأُتخِمَتِ الأخرى بِطيبِ المطاعمِ

أهذي رعايا أُمَّةٍ قد تهَيَّأَتْ		لِتَسْتَقْبِلَ الدُّنيا بعزمِ المُهاجمِ!؟

أهذا سوادٌ يُبتغى لِمُلِمَّةٍ		ونحتاجُهُ في المأزِقِ المتلاحِمِ؟[31]

یعنی: "ہم اس کی قربانیوں میں اخلاص کو تلاش کر رہے ہیں جبکہ ہم نے اسے ظالم کے ظلم کا شکار ہونے کے لئے چھوڑ دیا ہے۔ اور اس منزل کی طرف تیز دوڑنا چاہ رہے ہیں جس منزل کی توقع ہم ایسے شخص کر رہے ہیں پابند سلاسل ہونے کی وجہ سے سست رفتار ہے۔ ہمیں عوام کی سخت ضرورت ہے کہ ہم جسے روز جنگ حاصل نہیں کر پائیں گے۔"

جواہری نے محنت کش طبقے کے بارے میں کہا:

حيَّيتُ "أيَّارَ" بعطر شذاتي ، وخَصَصْتُه بالمحض من نَفَحاتي

وسقيتهُ نبعَ القصيدِ مضرَّجاً ، كدماءِ أحرارٍ به عَطِرات

وشددتُ أوتاري وقلتُ أظنها ستَشُدُّ أيَّارَ على نغماتي

حيَّيتُ شهراً أفكرهُ من فكرتي فيما يخط ، وذاتُه من ذاتي[32]

یعنی: "میں (ماہ مئی) کو خوشبو سے معطر سلام پیش کرتا ہوں اور میں اس مہینے کو صرف اپنی خوشبوؤں سے مختص کرتا ہوں۔ میں اس مہینے کو آزاد منش لوگوں کے معطر لہو کی مانند خوبصورت قصیدے کے چشمے سے سیراب کرتا ہوں۔ میں اپنی تانتیں کھینچ کر کہا کہ مجھے گمان ہے کہ ان تانتوں نے ماہ مئی کو میرے نغموں پر کھینچ رکھا ہے۔"

جواہری نے عراقی عورت کی معاشرتی زبوں حالی کو یوں بیان کیا:

علِّموها فقد كفاكُمْ شَنارا	وكفاها أنْ تحسَبَ العلمَ عارا
وكفانا من التّقهقُرِ أنّا	لم نعالج حتى الأمورَ الصغارا
هذه حالُنا على حينَ كادتْ	أممُ الغربِ تسبِقُ الأقدارا
أنجب الشرقُ جامداً يحسبُ المرأةَ	عاراً وأنجبت طيّارا
تحكم البرلمانَ من أمم الدنيا	نساءٌ تمثلُ الأقطارا
ونساء العراقِ تُمنعُ أن ترسمَ خطّاً	أوْ تقرأَ الأسفارا
علِّموها وأوسِعوها من التّهذيب	ما يجعلُ النّفوسَ كبارا
ولكي تُحسنوا سياسةَ شعبٍ	برهنوا أنّكم تسوسون دارا
أنّكُمْ باحتقارِكُمْ للنساء اليومَ	أوسعتُمُ الرّجالَ احتقارا
أفَمِنْ أجلِ أنْ تعيشوا تُريدونَ	لثلثَيْ أهلِ البلادِ الدّمارا[33]

ترجمہ: " عورت کو تعلیم دو اور تمہاری رسوائی اور عورت کے عیب کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ علم کو عار سمجھے ہماری شکست کے لیے اتنا کافی ہے کہ ہم چھوٹے چھوٹے معاملات بھی نہیں سلجھا سکتے۔ ہماری یہ حالت ہے جبکہ مغربی قومیں اقدار میں سبقت لے گئی ہیں۔ مشرق نے ایسے بے حس انسان کو جنم دیا ہے جو عورت کو رسوائی سمجھتے ہیں حالانکہ عورت نے خلا بازوں کو بھی جنم دیا ہے دنیا کی قوموں میں ایسی عورتیں ہیں جو پارلیمنٹ پر

حکومت کرتی ہیں اور ملکوں کی نمائندگی کرتی ہیں اور عراق کی عورت کو لکھنے اور پڑھنے سے منع کیا جا رہا ہے عورتوں کو تعلیم دو اور اس کو اس تہذیب کے قابل بناؤ جو انسانوں کو بڑا بنا دیتی ہے اور تاکہ تم عوام کی سیاست کو اچھا بنا سکو اس بات کی دلیل دو کہ تم گھر کے امور کو چلا سکتے ہو تم آج عورت کو حقیر جان کر مردوں کو حقارت پر قادر بنا دیا ہے۔ کیا تم اپنی زندگی گزارنے کی خاطر ملک کے تیسرے حصے کو تباہ کر دینا چاہتے ہو۔"

معاشرہ اور فیض احمد فیض کی شاعری

فیض احمد فیض ایک انتہائی دل سوز شاعر تھے معاشرے میں پستے ہوئے طبقوں کو فیض نے بطور خاص، اپنی شاعری کا موضوع بنایا اور معاشرے میں موجود ناہمواریوں کو آشکار کیا اور شاعری کی تلوار کے ذریعے طاغوت کو للکارا اور ہر محروم طبقے کی آواز بن کر سامنے آئے۔ فیض نے معاشرے کے مظلوم ترین طبقہ یعنی مزدوروں کی زبوں حالی کو اپنی ایک نظم "کتے" میں انتہائی دلچسپ انداز میں پیش کرکے مزدوروں کو اپنے حقوق کے حصول کی خاطر ظالموں کے خلاف اُٹھ کھڑے ہونے کی دعوت دی۔ ملاحظہ ہو:

یہ گلیوں کے آوارہ بیکار کتے　　　کہ بخشا گیا جن کو ذوقِ گدائی
زمانے کی پھٹکار سرمایہ ان کا　　　جہاں بھر کی دھتکار ان کی کمائی
نہ آرام شب کو نہ راحت سویرے　　　غلاظت میں گھر نالیوں میں بسیرے
جو بگڑیں تو اک دوسرے کو لڑا دو　　　ذرا ایک روٹی کا ٹکڑا دکھا دو
یہ ہر ایک کی ٹھوکریں کھانے والے　　　یہ فاقوں سے اکتا کے مر جانے والے
مظلوم مخلوق گر سر اٹھائے　　　تو انسان سب سرکشی بھول جائے
یہ چاہیں تو دنیا کو اپنا بنالیں　　　یہ آقاؤں کی ہڈیاں تک چبالیں
کوئی ان کو احساسِ ذلت دلا دے　　　کوئی ان کی سوئی ہوئی دم ہلا دے[34]

اسی طریقے سے (رقیب سے) میں بھی مزدوروں کے لئے یوں گویا ہوئے:

جب کبھی بکتا ہے بازار میں مزدور کا گوشت　　　شاہراہوں پہ غریبوں کا لہو بہتا ہے
آگ سی سینے میں رہ رہ کے ابلتی ہے نہ پوچھ　　　اپنے دل پر مجھے قابو ہی نہیں رہتا ہے[35]

فیض رومانس اور انسانیت کے شاعر تھے لیکن ایک مرحلے پر فیض رومانس سے اکتائے ہوئے دیکھائی دیتے ہیں اور دیگر معاشرتی اور انسانی مسائل کو زیر غور لانا چاہتے ہیں اور یوں لکھتے ہیں:

اور بھی دکھ ہیں زمانے میں محبت کے سوا　　　راحتیں اور بھی ہیں وصل کی راحت کے سوا[36]

جواہری اور فیض کی شاعری میں معاشرہ ایک اہم موضوع بن کر سامنے آتا ہے اور جواہری معاشرے کے مختلف طبقوں کے حوالے سے بات کرتے ہوئے انتہائی واضح الفاظ میں اپنے موقف کو پیش کرتے ہیں موضوع مزدوروں کے حق کی بات ہو یا جاگیرداروں کے خلاف یا عورت کے حق میں آواز۔ لیکن فیض جب معاشرے کے محروم و مظلوم طبقوں پر بات کرتے ہیں تو نسبتاً کم صراحت گوئی سے کام لیتے ہیں اور اشاروں کناوں میں بات زیادہ کرتے ہیں۔ بہر طور جواہری اور فیض دونوں انقلابی شاعر ہونے کی حیثیت سے لوگوں کو جگانے کی کوشش میں لگے رہے اور بہت حد تک معاشرے کے سوئے ہوئے محروم طبقوں کو بیداری کی ثروت سے آشنا کر گئے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ دونوں شاعر اپنی اس دلسوزی اور انسان دوستی کی بنیاد پر آج بھی یاد کئے جاتے ہیں بلکہ ان کو انتہائی عزت و تکریم کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے۔

مرثیہ مہدی جواہری اور فیض احمد فیض کی شاعری کے تناظر میں

عربی زبان میں جب لفظ رثاء سے مراد مدح و ستائش ہی ہوتی ہے لیکن مدح اور رثاء میں صرف اتنا فرق ہے کہ مدح، زندہ شخصیات اور موضوعات سے متعلق ہوتی ہے جبکہ رثاء یا مرثیہ کا تعلق فوت شدہ شخصیات سے ہوتا ہے۔اور عربی زبان میں مرثیہ گو شاعر میت کی شخصیت خوبیوں اور اس سے وابستہ اچھی یادوں کے ساتھ ساتھ ان واقعات کو بھی ذکر کرتا ہے جو اس کی موت کا سبب بنتے ہیں اگر مہدی جواہری کی شاعری میں مرثیہ گوئی کے حوالے سے بات کی جائے تو جواہری نے اپنے پیاروں اور چند تاریخی اعتبار سے مثالی سمجھی جانے والی شخصیات کے ساتھ ساتھ خود اپنا مرثیہ بھی کہا اور بلکہ معاشرے کا مرثیہ بھی پڑھا۔ دلچسپ سوال یہ ہے کہ مرثیہ تو مردہ افراد کے بارے میں کہا جاتا ہے تو پھر جواہری نے خود اپنا اور معاشرے کا مرثیہ کیونکر کہا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جواہری نے پہلے خود کو اور معاشرے کو مردہ فرض کیا اور پھر ان کے بارے میں مرثیہ کہا۔ اس لحاظ جواہری کی مرثیہ گوئی ایک امتیازی حیثیت کی حامل ہے۔

جواہری کی مرثیہ گوئی میں سیاسی رنگ اور معاشرتی زبوں حالی پر تنقید نمایاں طور سے ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ بہر طور جواہری کی مرثیہ گوئی کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ایک شخصیات کی مرثیہ گوئی اور دوسرے خود اپنی اور معاشرے کی مرثیہ گوئی۔ جواہری کی مرثیہ گوئی کی نمایاں خصوصیت جذباتیت اور ولولہ انگیزی کا پہلو ہے جو درحقیقت سچے احساس اور داخلی اضطراب کی آئینہ دور ہے۔ لیکن وہ پر امید نظر آتا ہے اور اپنے قاری کو یہ حوصلہ دینے کی کوشش کرتا ہے کہ حالات کو ثبات نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ تغیر پذیر ہوتے ہیں اور آج نہیں تو کل ان کو بدل جانا ہے اور یوں وہ معاشرے کو مایوسی کی دلدل سے نکال کر امید کے گلستان کی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔

وہ چند اہم شخصیات جن کے بارے میں جواہری نے مرثیہ کہا

ا۔ حضرت امام حسین علیہ السلام

مہدی جواہری کی شاعری کے شاہکار نمونوں میں سے ایک امام حسین علیہ السلام کا مرثیہ بھی ہے اور اس مرثیہ کو جواہری کا شعری معجزہ بھی کہا جاتا ہے کہ جس کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا۔ یہ ایک انتہائی خوبصورت حماسی اور جاویدان مرثیہ ہے کہ جو لفظ "عین" کے قافیہ پر ختم ہوتا ہے اور اس اس کو "قصیدہ عینیة" کہا جاتا ہے اس مرثیہ کی خوبصورتی اور کمال کے پیش نظر اس کے ۱۵ پندرہ اشعار کو حرم امام حسین علیہ السلام کے مرکزی دروازے پر (کہ جو رواق حسینی علیہ السلام کی طرف) آویزاں کیا گیا ہے جو ہر اہل ذوق سے داد تحسین بھی وصول کرتا ہے اور اہل مودت کے سینوں امام حسین علیہ السلام کی محبت کی آگ اور بھی بھڑکاتا ہے۔

اور جواہری نے اس مرثیہ میں بعض سیاسی معاملات کو زیر بحث لاتے ہوئے امت عرب اور بطور خاص عراق اور شام کے خلاف ہونے والی سازشوں کی طرف اشارہ بھی کیا۔[37]

اس مرثیے کے چند اشعار پیش خدمت ہیں:

فِدَاءً لمثواكَ من مَضْجَعِ　　تَنَوَّرَ بالأبلَجِ الأروَعِ

بأعبقَ من نفحاتِ الجِنانِ　　رُوحاً ومن مِسْكِها أَضْوَعِ

وَرَعْياً ليومِكَ يومِ "الطُّفوف"　　وسَقْياً لأرضِكَ مِن مَصْرَعِ

وحُزْناً عليكَ بِحَبْسِ النفوس　　على نَهْجِكَ النَّيِّرِ المَهْيَعِ

وصَوْناً لمجدِكَ مِنْ أَنْ يُذَال　　بما أنتَ تأباهُ مِنْ مُبْدَعِ

یعنی: "آپ کی آخری آرام گاہ کے قربان جاوں جو روشنی اور خوبصورتی سے منور ہے اور جو روحانی اعتبار سے جنت کی خوشبو کے جھونکوں سے زیادہ خوشبودار ہے اور جن کی مشک کی خوشبو جنت کی مشک کی خوشبو سے زیادہ ہے۔ طفوف کے روز آپ کے دن کا پاس رکھتا ہوں۔ آپ کے مقتل کی زمین کی آبیاری کرتا ہوں۔ آپ کے روشن اور کھلے راستے پر چلتے ہوئے قید ہونے والے نفوس کی وجہ سے میں آپ پر غمگین ہوں۔ آپ نے اپنی عظمت کو حقارت سے بچانے کی خاطر بدعت گزار سے بغاوت کی۔"

عظیم عرب شاعر حافظ ابراہیم کا مرثیہ

جواہری نے عظیم معاصر عرب شاعر حافظ ابراہیم کے لئے ایک شاندار مرثیہ کہا اور اسی مرثیہ میں خود اپنے اوپر بھی مرثیہ گوئی کی اور ان تمام لوگوں کا مرثیہ بھی کہا جو حتما موت کا شکار ہوں گے۔

جواہری کہتا ہے:

نَعوا إلى الشِعرِ حُراً كان يرعاهُ　　ومَنْ يَشُقُّ على الأحرارِ مَنعاهُ
أخنى الزّمانُ على نادٍ "زها" زَمناً　　بحافِظٍ واكتسى بالحُزنِ مغناه
واستُدرِجَ الكوكبُ الوضاءُ عن أُفُقٍ　　عالي السَّنا يُحسِرُ الأبصارَ مَرقاه
أعْزِزْ بأنّا افتقدناهُ فأعوزنا　　وجهٌ طليقٌ وطبعٌ خفَّ مجراه
وأنَّ ذاكَ الخفيفَ الروحِ يُوحشُه　　بيتٌ ثقيلٌ على الأحياءِ مَثواه[38]

یعنی: " جب آزاد شاعری وجود میں آئی تو شعراء نے اس شاعری کی موت کی خبر سنادی جو شاعری ان کی محافظ تھی اور موت کی یہ آزاد منشا شعراء کے لیے باعث مشقت ہے اور حافظ کے زمانے میں اس وقت نے شعراء کی بڑی جماعت کی محفل کو برباد کرکے رکھ دیا ہے اور ان کی محفل کے گیت کو غم کا لباس پہنا دیا ہے۔ وہ روشن ستارہ جس کی بلندی آنکھوں کو تھکا دیتی ہے اسے رفتہ رفتہ بلند روشن افق سے ہٹایا جارہا ہے۔ اور آج ہمیں شاعری کو چھوڑ دینے کا غم ہے۔ اور ہمیں روشن رخ شاعری کی کمی محسوس ہو رہی ہے اور اس فطرت کی کمی محسوس ہو رہی ہے جس کی روانی میں خفت ہے۔ اور اس خفیف شاعری کو اس شاعری نے وحشت زدہ کر دیا ہے جس کی قبر زندہ لوگوں پر بھاری ہے۔"

امیر الشعراء احمد شوقی کا مرثیہ

احمد شوقی معاصر عربی ادب کے انتہائی عظیم شاعر تھے جواہری نے ان کے تعزیتی ریفرنس کیمحفل میں ایک شاندار مرثیہ پڑھا جس کی وجہ سے سامعین گریہ کے سمندر میں ڈوب گئے اور یہ مرثیہ صرف احمد شوقی کے بارے میں ہی نہیں تھا بکہ یہ مفکرین اور عظیم انسانوں کو بھی شامل تھا۔ اس مرثیے میں جواہری یوں گویاں ہوتا ہے:

طوى الموتُ ربَّ القوافي الغُرَرْ　　وأصبحَ "شوقي" رهينَ الحُفَرْ
وأُلقِيَ ذاكَ التُّراثُ العظيمُ　　لِثقلِ التّراب وضغطِ الحَجر
وجئنا نُعزّي به الحاضرين　　كأنْ لم يكنْ أمسِ فيمن حضر[39]

یعنی: " موت نے روشن قافیوں کے رب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے اور " شوقی" کو گڑھوں کے حوالے ہو گیا ہے۔ اور عظیم میراث کو مٹی کی سختی اور پتھروں کے دباؤ کے حوالے کر دیا گیا ہے۔ اور ہم آج حاضرین کو " شوقی" کی تعزیت پیش کرنے یوں چلے آئے ہیں جیسے وہ کل حاضرین میں تھا ہی نہیں۔

شہید عدنان مالکی کا مرثیہ

۱۹۵۶ میں جواہری کو شہید عدنان مالکی کے تعزیتی ریفرنس میں شرکت کی دعوت دی گئی تو جواہری نے اس دعوت کو قبول کیا اور اس محفل میں شریک ہوئے اور شہید عدنان مالکی کے لئے ایک شاہکار مرثیہ پڑھا۔ جواہری نے اس مرثیہ میں بعض سیاسی معاملات کو زیر بحث لاتے ہوئے امت عرب اور بطور خاص عراق اور شام کے خلاف ہونے والی سازشوں کی طرف اشارہ کیا۔[40] اور یہ مرثیہ شہرت کے عروج کو پہنچا اور یہاں تک کہ جب بھی کسی محفل میں جواہری کا تذکرہ ہوتا تو اس کے ساتھ اس مرثیہ کو ضرور یاد کیا جاتا۔ اس مرثیہ کے چند اشعار پیش خدمت ہیں:

خلفت غاشية الخنوع ورائـــــــي　　واتيت أقبس جمرة الشهـــداء

ودرجت في درب على عنت السرى　　الق بنور خطاهم وضــــــــاء

خلفتها واتيت يعتصر الأســــــى　　قلبي وينتصب الكفاح ازائـــي

وحمدت نفسا حرة لم تنتقـــــص　　شهد الوفاء بعلقم الإغــــراء[41]

یعنی: "میں نے عاجزی کے پردے کو پس پشت ڈال دیا اور آ کر شہدا کے انگارے کو بھڑکا دیا۔ میں ایسے راستے پر چل پڑا ہوں جو تھکا دینے والے سفر کی مشقت کی طرف نکلتا ہے ایسا راستہ جو چمکدار ہے اور شہداء کے قدموں سے روشن ہے۔ میں عاجزی کے پردے کو چھوڑ آیا ہوں اور غم نے میرے دل کو نچوڑ دیا ہے اور میرے سامنے جنگ ہو رہی ہے۔ میں ایسے آزاد نفس کی تعریف کرتا ہوں جس نے کڑواہٹ کی ترغیب کی وفا کے گواہوں کو کم نہیں کیا۔"

فیض احمد فیض کی مرثیہ گوئی

مرثیہ اردو شاعری اصناف میں سے ایک پرانی صنف ہے بلکہ مرثیہ گوئی یعنی مردہ افراد کی ستائش کے کچھ زوایے اردو نثر یں بھی ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ بہر طور اردو زبان میں مرثیہ گوئی پر مشتمل سب سے پہلی کتاب "نوسرہاد" کو قرار دیا جاتا ہے۔ عظیم شاعر شیخ شفیع کی امام حسین علیہ السلام کے مرثیوں پر مشتمل یہ کتاب ۱۵۰۵م میں لکھی اور سب سے پہلا صاحب دیوان شاعر کہ جس نے اپنے دیوان میں امام حسین علیہ السلام کے مرثیوں کو درج کیا سلطان محمد قلی قطب شاہ تھے ان کے دیوان میں پانچ مرثیے موجود ہیں جن میں سے تین مکمل اور دو نا تمام ہیں۔

اور ان کے مرثیوں کو سولھویں صدی عیسوی کے یادگار مرثیے قرار دیا جاتا ہے۔ اردو ادب کے باوا آدم ولی دکنی کے کلام میں بھی مرثیے موجود ہیں اور اردو ادب کے چار بڑے شعراء کے کلام بھی مرثیے موجود ہیں۔ خدائے سخن میر تقی میر کے کلام میں (۳۴) مرثیے اور پانچ مطبوعہ سلام موجود ہیں جبکہ میر انیس نے ۲۱۳ مرثیے لکھے اور

ڈاکٹر علامہ اقبالؒ نے ایک مکمل نظم باعنوان واقعہ کربلا لکھی جو درحقیقت مرثیہ ہی ہے۔ اردو ادب کا شاید ہی کوئی عظیم شاعر ہو جس نے مرثیہ گوئی نہیں کی ہے۔ بیسویں صدی کے عظیم شاعر جوش ملیح آبادی نے ۹ مرثیے لکھے اور کئی سلام، قطعات اور رباعیات سپرد قرطاس کیں۔ اسی طرح فیض احمد فیض نے بارہ بند یعنی بہتر مصرعوں پر مشتمل ایک شاندار مرثیہ امامؑ ۱۹۶۴ میں لکھا۔ جو ۱۹۷۸ میں شام شہر یاراں میں شائع ہوا اور فیض نے یہ مرثیہ علامہ رشید ترابی کی فرمائش پر لکھا تھا۔[42]

اگرچہ عربی ادب میں مرثیہ کا مفہوم بہت وسیع ہے لیکن اردو زبان میں عام طور سے مرثیہ سے مراد مرثیہ امام حسین علیہ السلام ہی لیا جاتا ہے۔ لیکن اگر مرثیے کے مفہوم عام کو مدنظر رکھا جائے تو فیض احمد فیض امام حسین علیہ السلام کے علاوہ بھی کئی شخصیات کے بارے میں مرثیے لکھے۔

فیض کا مرثیہ امام حسین علیہ السلام

رات آئی ہے شبّیر پہ یلغارِ بلا ہے　　　ساتھی نہ کوئی یار نہ غمخوار رہا ہے
مونِس ہے تو اِک درد کی گھنگھور گھٹا ہے　　　مُشفِق ہے تو اِک دِل کے دھڑکنے کی صدا ہے
تنہائی کی، غُربت کی، پریشانی کی شب ہے!　　　یہ خانۂ شبّیر کی ویرانی کی شب ہے
دُشمن کی سپہ خواب میں مدہوش پڑی تھی　　　پَل بھر کو کسی کی نہ اِدھر آنکھ لگی تھی
ہر ایک گھڑی آج قیامت کی گھڑی تھی　　　یہ رات بہت آلِ مُحمّد پہ کڑی تھی
رہ رہ کے بُکا اہلِ حَرَم کرتے تھے ایسے　　　تھم تھم کے دِیا آخرِ شب جلتا ہے جیسے
اِک گوشے میں اِن سوختہ سامانوں کے سالار[43]

فیض احمد فیض نے سپاہی کا مرثیہ بھی لکھا

اٹھو اب ماٹی سے اٹھو　　　جاگو میرے لال
اب جاگو میرے لال　　　تمری سیج سجاون کارن
دیکھو آئی رین اندھیارن　　　نیلے شال دوشالے لے کر
جن میں ان دکھین اکھین نے　　　ڈھیر کیے ہیں اتنے موتی
اتنے موتی جن کی جیوتی　　　دان سے تمرا
جگ جگ لاگا　　　نام چمکنے
اٹھو اب ماٹی سے اٹھو　　　جاگو میرے لال

اب جاگو میرے لال　　گھر گھر بکھرا بھور کا کندن
گھور اندھیرا اپنا آنگن　　جانے کب سے راہ تکے ہیں
بالی دلہنیا، بانکے ویرن　　سونا تمرا راج پڑا ہے
دیکھو کتنا کاج پڑا ہے　　بیری براجے راج سنگھاسن
تم ماٹی میں لال　　اٹھو اب ماٹی سے اٹھو، جاگو میرے لال
ہٹ نہ کرو ماٹی سے اٹھو، جاگو میرے لال　　اب جاگو میرے لال[44]

فیض نے اپنے شعری مجموعہ سر وادی سینا میں ایک اور شاندار مرثیہ کہا۔

دور جا کر قریب ہو جتنے　　ہم سے کب تم قریب تھے اتنے
اب نہ آؤ گے تم نہ جاؤ گے　　وصل ہجراں بہم ہوئے کتنے[45]

فیض کا ایک اور مرثیہ پیش خدمت ہے:

چاند نکلے کسی جانب تری زیبائی کا　　رنگ بدلے کسی صورت شب تنہائی کا
دولت لب سے پھر اے خسرو شیریں دہناں　　آج ارزاں ہو کوئی حرف شناسائی کا
گرمئی رشک سے ہر انجمن گل بدناں　　تذکرہ چھیڑے تری پیرہن آرائی کا
صحن گلشن میں کبھی اے شہ شمشاد قداں　　پھر نظر آئے سلیقہ تری رعنائی کا[46]

اکتوبر 1968 میں فیض نے ایک اور شاندار مرثیہ لکھا۔

کب تک دل کی خیر منائیں کب تک رہ دکھلاؤ گے　　کب تک چین کی مہلت دو گے کب تک یاد نہ آؤ گے
بیتا دید امید کا موسم خاک اڑتی ہے آنکھوں میں　　کب بھیجو گے درد کا بادل کب برکھا برساؤ گے
عہد وفا یا ترک محبت جو چاہو سو آپ کرو　　اپنے بس کی بات ہی کیا ہے ہم سے کیا منواؤ گے
کس نے وصل کا سورج دیکھا کس پر ہجر کی رات ڈھلی　　گیسوؤں والے کون تھے کیا تھے ان کو کیا جتلاؤ گے۔[47]

اگر مہدی جواہری اور فیض احمد فیض کی مرثیہ گوئی کا تقابلی جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ جواہری اور فیض احمد فیض دونوں نے امام حسین علیہ السلام کی شان میں مرثیے کہے اور اس کے علاوہ کئی دیگر ملکی اور عالمی سطح پر قابل قدر شخصیات کو بھی اپنے مرثیوں کا موضوع قرار دیا۔ دونوں شاعروں نے مرثیہ گوئی کو انتہائی شاندار انداز سے

بنایا اور اسی وجہ سے مرثیہ گوئی میں ان دونوں شعراء کو امتیازی حیثیت بھی حاصل ہے لیکن جواہری کی مرثیہ گوئی کی وسعت فیض احمد فیض مرثیہ گوئی کی نسبت زیادہ ہے اور یہ وسعت دو اعتبار سے ہے ایک یہ کہ جواہری کی مرثیہ گوئی صرف امام حسین علیہ السلام اور دیگر شخصیات تک محدود نہیں تھی بلکہ اس نے اپنا مرثیہ بھی کہا یعنی خود کو مردہ تصور کرنے کے بعد اپنے اوپر مرثیہ لکھا۔ لیکن فیض احمد فیض کی مرثیہ گوئی میں کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی ہے۔ جواہری اور فیض کے مرثیہ امام حسین علیہ السلام کے مابین ایک اور جہت سے بھی فرق پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ جواہری نے مرثیہ امام حسین علیہ السلام میں شب عاشورا اور روز عاشورا کے واقعات کو مد نظر رکھ کر لکھا ہے اور ان احوال کو انتہائی خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے۔

نتیجۂ بحث

مہدی جواھری اور فیض احمد فیض انیسویں صدی کے دو عظیم شاعر تھے معاصر ادب میں دونوں شخصیات نے نہایت قابل قدر شعری اور نثری میراث چھوڑی ہے اس مقالے میں دونوں شعراء کی شاعری کی مشترکہ جہات میں سے صرف تین جہات کو مورد بحث قرار دیا گیا ہے اور مقدمہ کے طور پر دونوں شعراء کے مختصر حالات زندگی کو بیان کیا گیا ہے اگر جواھری اور فیض کی شاعری کی تین مشترکہ جہات مرثیہ، معاشرہ اور انسانیت کی بات کی جائے تو ہر جہت میں دونوں شعراء کے درمیان اتحاد وافتراق ملاحظہ کیا جا سکتا ہے مثلاًدونوں شعراء نے امام حسین علیہ السلام اور دیگر چند قابل قدر شخصیات کے بارے میں مرثیہ گوئی کی۔لیکن جواھری نے اپنا مرثیہ بھی کہا اور اگر معاشرہ کے موضوع پر بات کی جائے تو دونوں شعراء نے معاشرے کے مختلف پہلوؤں کو صراحت کے ساتھ بیان کیا لیکن فیض احمد فیض ان موضوعات پر بات کرتے ہوئے صراحت کے بجائے اشارے اور کنائے کا سہارا لیتا ہے اور جب دونوں شعراء کی انسانیت پر کی گئی شاعری کو ملاحظہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں شعراء نے لسان، اوطان، الوان اور زمان و مکان سے بالاتر ہو کر مظلوم انسانیت کے حق میں آواز اٹھائی اور اسی وجہ سے جب بھی کوئی با شعور انسان ان شعراء کی انسانیت دوست شاعری کو ملاحظہ کرتا ہے تو بے ساختہ ان دونوں شعراء کی کی محبت میں گرفتار ہو جاتا ہے۔

*****

References

1. Sehba Lakhnawi, *Faiz key Mustanad Halāt* (Karachi, Afkar Faiz Number,Danial library, 1973) ,113.

صہبا لکھنوی، فیض مستند حالات (کراتشی: مشمولہ اِفکار رقم فیض مکتبۃ دانیال، 1973)،113۔

2.Ishfaq Hussain, *Faiz Ahmad Faiz Shaksiat or fun* (Islamabad: Academy Adabiat Pakistan, 2008) ,17.

اشفاق حسین، فیض احمد فیض شخصیت اور فن (اسلام آباد: اِکادمی اِدبیات پاکستان، 2008)،17۔

3. Dr. Taqi Al-abedi, *Faiz Shanasi*, (Lahore: Sangh e meel Publication, 2014),16.

الدکتور تقی العابدی، فیض شناسی (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، 2014)،16۔

4.Ishfaq Hussain, *Faiz Ahmad Faiz: Shaksiat aur Fun*, 21.

اشفاق حسین، فیض احمد فیض شخصیت اور فن، 21۔

5.Shair Mohammad Hameed, *Faiz sey meri Rafāqt ki Chand Yadyn* (Karachi: Maktaba Usloob, 1998) ,47.

شیر محمد حمید، فیض سے مری رفاقت کی چند یادیں (کراتشی: مکتبہ اسلوب، 1998)،47۔

6.Mirza Zafar-ul-Hasan, *Khūn-e Dil ki Kashīd* (Karachi: Makataba Usloob, 1983) ,15.

مرزا ظفر الحسن، خون دل کی کشید (کراتشی: مکتبہ اِسلوب، 1983)،15۔

7.Shima Majeed, *Ahd-e Tifli sey Afafwān-e Shabab tak, Mirza Zafarul Hassan Mashmula Faiz sy Batyn* (Lahore: Al-Hamad Publication, 1990) 21.

شیما، مجید، عہد طفلی سے عففوان شباب تک، مرزا ظفر الحسن مشمولہ فیض سے باتیں (لاہور: الحمد پبلیکیشنز، 1990)،21۔

8. Dr. Ayoob Mirza, *Hum keh Thehrey Ajnabi*, (Islamabad: Dost Publication, 1994) ,86.

الدکتور ایوب، مرزا، ہم کہ ٹھہرے اجنبی (اسلام آباد: دوست پبلی کیشنز، 1994)،86۔

9.Dr.Ayoob Mirza, *Faiz namah* (Lahore: classic Publication, 2003) ,72.

الدکتور ایوب، مرزا، فیض نامہ (لاہور: کلاسیک، 2003م)،72۔

10. Faiz Ahmad Faiz, *Pakistan Kahan hey*? Afkar-e Faiz number (Karachi: Makaba Afkar, 1945), 483.

فیض احمد فیض، پاکستان کہاں ہے؟ افکار فیض نمبر (کراچی: مکتبہ افکار 1945م)،683۔

11. Mirza Zafar-ul-Hasan, *Umr-e Ghuzishta ki Kitab* (Haiderabad Indian: Hamaasi Book depo, 1978), 168.

مرزا، ظفر الحسن، عمر گذشتہ کی کتاب (حیدر آباد ہند: حسامی بک ڈپو، 1978)، 168۔

12. Faiz Ahmad Faiz, *Salībain merey Darīchey may*, (Karachi: Maktaba Danial, 1971), 10.

فیض اِحمد، فیض، صلیبیں مرے دریچے میں (کراتشی: مکتبہ دانیال، 1971)،10۔

13. Faiz Ahmad Faiz, *Itikhab-e Payam-e Mashriq*, (Lahore: Iqabla Academy, 1977), 7.

فیض اِحمد، فیض، انتخاب پیام مشرق (لاہور: اقبال اکادامی، 1977م)،7۔

14. Faiz Ahmad Faiz, *Naqsh-e Faryadi*, (Lahore: Maktaba Karwan, 1978), 5.

فیض احمد فیض، نقش فریادی (لاہور: مکتبہ کارواں، 1978)،5۔

15. Faiz Ahmad Faiz, *Dast-e- Saba* (Lahore: Maktaba Karwan, 1952), 5.

فیض احمد، فیض، دست صبا (لاہور: مکتبۃ کاروان، 1952م)،5۔

16. Malik Abul Raoof, *Faiz ki Shaeri ka naya door* (Lahore: Publishing House, 1988), 77.

ملک عبد الروف، فیض کی شاعری کا نیا دور (لاہور: پبلیز پبلشنگ ہاوس، 1988م)،77۔

17. Faiz Ahmad Faiz, *Nushkah ha-ye Wafa* (Lahore: Makatba Karwan, 1985), 487.

فیض احمد، فیض، نسخہ ہائے وفا (لاہور: مکتبہ کاروان، 1985م)، 487۔

18. Jafar Mahboba, *The past and Present of Al-Najaf*, vol. 2 (Al-Najaf: Al-ilmia publisher, 1955) , 136.

جعفر، محبوبہ، ماضی النجف وحاضرھا، ج2 (النجف: المطبعۃ العلمیۃ، 1955ء)، 136۔

19. Almindlawi, Sabah, *Fi Rihāb Al-Jawahari*, (Damascus: Daro Alaowdeen Publications, 2000) ,24.

المندلاوی صباح، فی رحاب الجواہری، (دمشق: منشورات دار علاء الدین، 2000م)، 24۔

3. Hadi al-Alavi, Maqalat mutasalsalah, *Alwadi Magazine*, number 14, 21 june, 1960, 33.

ھادی العلوی، مقالات متسلسلۃ، مجلّہ الوادی، العدد 14، السنہ 21، 1960م حزیران 33۔

21.Abd al-Hussain Shaban, *Al-Jawahri Jadl al-Sh'ear wa al-Hayāt*, (Brute: Dar-ul-Alkonoz Al-Adabia, 1997) ,40.

عبدالحسین شعبان، الجواہری جدل الشعر والحیاۃ (بیروت: دار الکنوز الأدبیۃ، 1997م)، 40۔

22. Hasan Al-Alavi, Jawahri, *Diwan al-Asar Hassan Al-Alavi* (Damascus: publications of ministry of culture, 1986), 58.

حسن العلوی، الجواہری، دیوان العصر حسن العلوی (دمشق: وزارہ الثقافہ، 1986م)، 58۔

23. Mohammad Mahdi, Al-Jawahari, *Muzakkaraati* (Beirut: publication Dar-ul-Muntzar, 1999) ,14.

محمد مہدی، الجواہری، مذاکراتی (بیروت: مطبعۃ دار المنتظر، 1999م)، 14۔

24. Mohammad Ali Azarshab, *Muzakkaraato Syed Ali Al-Khamanai Al-Arabia* (Beirut: Dabooq International company of Publication, 2019) ,59.

محمد علی آذر شب، مذکرات سید علی الخامنئی العربیۃ (بیروت: شرکہ دبوق العالمیۃ للطباعۃ، 2019)، 59۔

25. Muhammad Jalil Hassan, *Works of Documents, Literary Studies in Al-Jawahiri Poetry* (Erbil: Ministry of Culture, 2008), 78.

محمد جلیل حسن، آثار الوثائق، دراسات ادبیہ فی شعر الجواہری (اربیل: وزارۃ الثقافۃ، 2008م)، 78۔

26. Muhammad Jawad, Al-Ghaban, *Al-Jawahiri Persia Halbat Al-Adab*, Dar Al-Madi (Damascus: Culture and Publishing, 2006), 45.

محمد جواد، الغبان، الجواہری فارس حلبۃ الادب، دار المدی (دمشق: للثقافۃ والنشر، 2006م)، 45۔

27 .Khalid Sohail, *Faiz a Poet of Peace from Pakistan*, 530.

28.Faiz Ahmad Faiz, *Nushkah ha-ye wafa*, 155.

فیض احمد فیض، نسخہ ہائے وفا، 155۔

29. Faiz Ahmad Faiz, *Sar-e Wadi-ye Sina*, (Lahore: Maktab Karwan, 1980), 40.

فیض احمد فیض، سر وادی سینا، (لاہور: مکتبہ کاروان، 1980)، 40۔

30. Hasan Al-Alawi Jawahri, *Diwan–ul-Asar Hassan Al-Alawi*, vol. 2, 375.

حسن العلوی الجواھری، دیوان الجواھری، ج2، 375۔

31.Ibid, 375.

ایضاً، 375۔

32. Nafs al-Masdar, vol. 2, 375.

نفس المصدر، ج2، 375۔

33. Hassan Al-Alawi Jawahri, *Diwan–al-Jawahri*, vol. 1, 275.

حسن العلوی الجواہری، دیوان الجواہری، ج1، 275۔

34. Faiz Ahmad, Faiz, *Naqsh-e Faryadi* (Lahore: Maktab Caravan, 1978), 71.

فیض احمد، فیض، نقش فریادی (لاہور: مکتبہ کارواں، 1978)، 71۔

35. Nafs al-Masdar, 62.

نفس المصدر، 62۔

36.Ibid, 53.

ایضاً، 53۔

37.Muhammad Mahdi, Al-jawahri, *Diwan Al-Jawahri*, vol. 2, (Beirut: Besaan lilnashr wa altowzee, 2000), 133.

محمد مہدی، الجواہری، دیوان الجواہری، ج2 (بیروت: بیسان للنشر والتوازیع، 2000م)، 133۔

38.Hadi Alalwi, *Al-Jawahari fil oyoon min ashaarehi* (Damascus, Dar Talas lil tarjma wl Nashr, 1986), 112.

ہادی، العلوی، الجواہری فی العیون من اِشعارہ (دمشق: دار طلاس للترجمۃ والنشر، 1986م)، 112۔

39. Al-jawahri, *Diwan Al-Jawahri*, vol. 2, 133.

الجواھری، دیوان الجواھری، ج2، 133۔

40. Mustandi Hatim Waheed, *Al-Ramūz al-Turathia fi She'ar Al-Jawahari* (Baghdad, risalatul meister, 2005), 65.

مستندی حاتم وحید، الرموز التراثیہ فی شعر الجواھری (بغداد: جامعہ بغداد، رسالۃ الماجستر، 2005م)، 65۔

41. Hadi Alalwi, *Aljawaheri fil oyoon min ashaarehi*, 376.

ہادی العلوی، الجواھری فی عیون اشعارہ، 376۔

42. Dr.Taqi Abedi, *Faiz Shanasi*, 414.

ڈاکٹر تقی العابدی، فیض شناسی، 414۔

43. Faiz Ahmad Faiz, *Shām-e Shahr-e Yarān* (Lahore, Karwan press, 1978), 34.

فیض اِحمد فیض، شام شہر یاران (لاہور: کاروان پریس، 1978)، 34۔

44. Faiz Ahmad Faiz, *Nushkah hay wafa*, 412.

فیض احمد فیض، نسخہ ہائے وفا، 412۔

45. Ibid, 438.

ایضا، 438۔

46. Ibid, 324.

ایضا، 324۔

47.Ibid, 440.

ایضا، 440۔

عاشورا نویسی کے جدید رجحانات اور اس کے عوامل

(۱۹۶۰ سے ۲۰۱۰ تک)

Modern Trends in Historiography of Ashura and its Causes (from 1960 to 2010)

Dr. Syed Alamdar Hussain Naqvi
PhD. History, Almustafa International Univisty, Qom
E-mail: ahussain207@gmail.com
Dr. Muhammad Reza Barani
Assistant Professor in History Department, Al-Zahra Univeristy
E-mail: m.barani@alzahra.ac.ir

Abstract
The event of Karbala has always been of interest to historians. In the last century, there have been significant changes in Historiography of Ashura. But, the period from 1960 to 2010 can be considered an important one in terms of both quantity and quality. Instead of taking the narrative aspect of the historiography of Ashura, this period ushered in a research-based and analytical approach. Drawing on this approach, both Shia and Sunni scholars produced many works in this era in the subcontinent, Egypt, Lebanon, Iraq, and especially in Iran, where many research-based books were written. This article presents an introduction of the historiography of Ashura over the 50 years, spanning from 1960 to 2010.

Key words: Imam Hussain, Maqtle, Historiography of Ashura, Calamities, Analysis.

خلاصہ
واقعہ کربلا ہمیشہ مورخین کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ گذشتہ صدی میں عاشورا نویسی میں اہم تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں لیکن 1960 سے 2010 تک کا دَور، اپنی کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے عاشورا نویسی کا ایک اہم دَور قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس دَور میں عاشورا نویسی کے محض توصیفی پہلو کو سامنے رکھنے کی بجائے، اس میں تحقیقی اور تجزیاتی اسلوب کا آغاز ہوا۔ اس دَور میں برصغیر، مصر، لبنان، عراق اور ایران میں شیعہ اور اہل سنت دونوں مکاتبِ فکر کی جانب سے اس جدید اسلوب سے مزیّن متعدد تصانیف منظر عام پر آئی ہیں۔ اس عرصے میں ایران میں

بہت زیادہ کام ہوا ہے اور متعدد تحقیقی کتب تالیف کی گئی ہیں۔ پیشِ نظر مقالہ میں 1960 سے 2010 کے پچاس سالہ عرصہ میں عاشورانویسی کا تحقیقاتی تعارف پیش کیا گیا ہے۔

کلیدی الفاظ: امام حسین علیہ السلام، مقتل، عاشورانویسی، مصائب، تحلیل و تجزیہ۔

مقدمہ

واقعہ کربلا آغاز سے عصر حاضر تک محدثین و مورخین کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ واقعہ کربلا، تاریخ ہی کی شاخوں میں سے ایک شاخ ہے جسے مقتل کہا جاتا ہے اور اس کا آغاز سیرت نبوی کے تقریباً ہم زمان ہوا اور آج کے دور میں مقتل کے بجائے عاشورا نگاری کی اصطلاح بیشتر رائج ہے۔ یہ واقعہ ہر دور میں تاریخ و حدیث کی کتب میں مختلف زاویوں اور نقطہ نظرات سے نقل اور بیان کیا جاتا رہا ہے۔[1] جس کی وجہ امام حسین علیہ السلام اور اس واقعہ کے بارے میں مختلف آراء نظر آتی ہیں اس لحاظ سے اگر عاشورا نگاری یا مقتل نگاری کے تسلسل اور ارتقاء کا جائزہ لیا جائے تو اس میں واقعہ کربلا کی تاریخ نویسی میں رونما ہونے والے تحولات و تغییرات کو بآسانی دیکھا جاسکتا ہے اور جیسے جیسے عصر حاضر سے قریب ہوتے جائیں اس واقعہ سے متعلق تحلیل و تجزیہ کی بناء پر جدید رجحانات، کثرت سے اسلامی ممالک کے محققین از جملہ دنیائے عرب، ایران اور برصغیر میں نظر آتے ہیں جن کا بنظر غائر مطالعہ ضروری اور فائدہ مند ہوگا۔

تحریر ہذا میں محققین کے ان رجحانات اور ان کی بنا پر تجزیاتی عاشورہ نویسی کا جائزہ لیا جائے گا۔ جو گذشتہ پانچ دہائیوں یعنی ۱۹۶۰ سے ۲۰۱۰ عیسوی تک مختلف نقطہ نظرات سے لکھی گئی ہیں۔ ان پچاس سال کے انتخاب کی وجہ یہ ہے کہ اس عرصے میں واقعہ کربلا کی تاریخ نویسی میں متعدد تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ ایک تبدیلی تو یہ واقع ہوئی کہ اس مدت زمان میں کمیت و کیفیت کے اعتبار سے جتنی کتابیں لکھی گئی گذشتہ چودہ صدیوں میں بھی نہیں لکھی گئیں۔ اگر کمیت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو شاید چھ ہزار سے بیشتر کتب اور مقالات صرف ایران میں انہی پچاس سالوں میں لکھی گئیں[2] اس کے علاوہ دوسرے اسلامی ممالک میں بھی بہت متعدد کتب تحریر کی گئیں۔[3]

اور اگر کیفیت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو علمی و تحقیقی کتابیں جو جدید تحقیقاتی اسلوب سے لکھی گئی وہ بھی تمام کی تمام اسی عرصے میں منصہ شہود پر آئیں۔ نتیجتا واقعہ کربلا کے علل و اسباب اور امام حسین علیہ السلام کے مقصد کے بارے میں مختلف و متضاد نظریات سامنے آئے ہیں اس لیے اس تحریر میں محققین کی طبقہ بندی ان کے رجحانات و نظریات اور فکری مبانی کی بناپر کی گئی ہے۔ بالخصوص ایران کے محققین بیشتر توجہ کا مرکز رہیں گے کیوں کہ ایران میں باقی ممالک سے زیادہ کتب اور مقالات اس موضوع پر تحریر کیے گئے ہیں۔ اس تحریر کا اصلی ہدف ان

محققین کی آراء اور رجحانات کے بارے میں تحقیق ہے جو علمی حیثیت کی حامل اور جدید تجزیاتی اسلوب پر مشتمل ہیں۔ اگرچہ عاشورا کے موضوع پر بہت زیادہ کتب تحریر کی گئی ہیں لیکن اکثر کتابیں علمی اعتبار سے اس قابل نہیں کہ ان کو علمی پیمانہ پر جانچا جائے اور اس لیے صرف انہی کتب اور مولفین کا انتخاب کیا گیا ہے جنہوں نے تحقیقاتی اسلوب اختیار کیا اور ایک خاص نقطہ نظر اور رجحان کو وجود میں لانے یا اسے وسعت اور تقویت دے کر اس کے ارتقاء و دوام کا باعث بنے۔

ا۔ عاشورہ نویسی کا مختصر جائزہ آغاز سے دور حاضر تک

عاشورہ نویسی، تاریخ نویسی کی ابتدائی اور ذیلی شاخ ہے جسے آغاز میں مقتل سے موسوم کیا جاتا تھا مقتل نویسی کا آغاز سیرہ نبوی کے ہم زمان دوسری صدی ہجری سے ہوا۔ اس وقت تاریخ نگاری کی یہ صنف تک نگاری یا موضوعاتی تالیف کی صورت میں تھی جسے ہم مونو گرافی کہہ سکتے ہیں پھر تیسری صدی میں اس رجحان میں اضافہ ہوا لیکن تیسری صدی ہی میں مورخین کی جانب سے عمومی تاریخ نویسی کے جدید اسلوب کا آغاز ہوا جس سے بتدریج چوتھی سے ساتویں صدی تک اضافہ ہوتا چلا گیا اور مقتل نویسی مونو گراف کی نادر شکل میں باقی رہ گئی اور تاریخ عمومی کا غلبہ ہوتا گیا البتہ تاریخ کی یہ مفصل کتب ان روایات پر مشتمل تھیں جو روایات ابتدائی دور تدوین کی موضوعاتی تالیفات (مقتل) میں ذکر کی گئی تھیں۔ انہی مفصل تاریخوں میں دوسرے تاریخی واقعات کی مانند واقعہ کربلا کی روایات بھی در حقیقت انہی موضوعاتی تالیفات (مقتل) سے من و عن یا اقتباس کی صورت میں نقل کی گئی تھیں۔ البتہ تمام مقاتل کی روایات معتبر ہونے کے حوالے سے یکساں درجے کی نہ تھیں اس لیے انہی صاحبان مقاتل کی روایات باقی رہ گئیں جو برجستہ شخصیت اور علمی مقام کے حامل تھے۔ پس مقتل کے مصنف کی علمی شخصیت، روایات کی اہمیت و اعتبار کے لحاظ سے عمومی تواریخ کا جز لاینفک بن گئیں۔ ساتویں صدی تک ان کتب میں واقعہ کربلا کی روایات کی حیثیت محض تاریخی تھی اس میں رثاء کا عنصر بہت محدود تھا۔[4] یہاں تک کے سید ابن طاووس نے زائرین کے لئے کتاب لھوف تحریر کی تاکہ وہ زیارت کرتے وقت ان جانسوز مصائب کو پڑھ کر اس غم کو تازہ کر سکیں۔[5] پھر نویں صدی میں ابن خلدون نے مقدمہ ابن خلدون میں نظریہ عصبیت کی بنیاد پر واقعہ کربلا کا تجزیہ اور تحلیل کی[6] لیکن باوجود علمی اور محققانہ تجزیہ ہونے کے اُس دور کے مورخین کی توجہ کو جلب کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکا البتہ موجودہ دور میں اس تجزیہ کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ بالخصوص اس کے بعض اقتباسات سے موجودہ دور میں بعض افراد نے استفادہ کیا اور اس کا خوب پرچار کیا۔[7]

اس کے بعد دسویں صدی ہجری میں اہلسنت کے ملا واعظ کاشفی نے روضہ الشہداء نامی کتاب لکھی جس سے روضہ خوانی کا آغاز ہوا اور روضہ خوانی، مصائب خوانی کی اصطلاح کے طور پر رائج ہو گئی[8] اس سے پہلے مصائب شعر و مرثیہ کی صورت میں پڑھا جاتا تھا لیکن روضہ الشہداء کی تالیف کے بعد مصائب نثر کی صورت میں پڑھا جانے لگا۔ البتہ بعض روایات کے مطابق چھٹی صدی ہجری میں ایران کے بعض شہروں میں محرم کے پہلے دس دنوں میں اہل سنت کے ہاں مصائب خوانی بصورت قصہ و شعر رائج تھی اور لطف کی بات یہ ہے کہ شیعہ سے زیادہ اہل سنت کے ہاں رواج رکھتی تھی[9]۔ بہر حال روضہ الشہداء مصائب خوانی کی تاریخ میں پہلی کتاب ہے اور اس موضوع پر ایک اہم موڑ کی حیثیت اختیار کر گئی اور اسے ہند و ایران و عراق میں محرم کی مجالس میں پڑھا جانے لگا[10] اور چونکہ اسے سامنے رکھ کر پڑھا جاتا تھا اس لیے پڑھنے والے کے لئے روضہ خوان کی اصطلاح رائج ہو گئی۔ ہندوستان میں پہلے قطب شاہی دور میں اسے فارسی میں پڑھا جاتا[11] اور بعد میں اس کے منظوم اور غیر منظوم ترجمے ہوئے جن کو اردو میں پڑھا جاتا اور اس کے بعد ایک شیعہ عالم فضل علی فضلی نے کربل کتھا کے نام سے ایک کتاب لکھی جو درحقیقت روضہ الشہداء کا ایسا ترجمہ ہے جس میں اس کتاب کے مضمون اور مفاد کو اردو میں ڈھالنے کی کوشش کی گئی ہے اور اس پر اضافہ بھی کیا گیا ہے۔[12] اس کے علاوہ اس کتاب کو متعدد لوگوں نے خلاصہ بھی کیا جن میں سے ایک خلاصہ اس وقت گل مغفرت کے عنوان سے حیدر بخش حیدری کا موجود ہے۔[13]

اس کے بعد گیارہویں صدی ہجری میں صفویہ دور میں شیعہ کے ہاں اسی طریقے پر روضہ خوانی کی کتب لکھنے کا آغاز ہوا اور عراق میں موجود روضہ خوانوں میں سے بعض نے اسی کتاب سے متاثر ہو کر کتب لکھیں۔ پہلی کتاب فخر الدین طریحی (م 1085ق) نے المنتخب کے نام سے عین جوانی کی عمر میں لکھی جو درحقیقت اس کی تقریروں کا مجموعہ تھی۔[14] اس کے بعد ملا رضی قزوینی (زندہ در 1134ق) کتاب تظلم الزہراء لکھی جسے ہم لہوف کی شرح بھی کہہ سکتے ہیں قزوینی نے اس کتاب کی تالیف کے لئے المنتخب طریحی و بحار الانوار سے استفادہ کیا۔[15] اور اس طرح روضہ الشہداء کے بعد مقتل نویسی کا عزاداری کی محافل و مجالس سے گہرا رشتہ قائم ہو گیا بالخصوص گیارہویں اور بارہویں صدی ہجری میں یہ رشتہ مستحکم تر ہو گیا جس کے نتیجے میں مقتل نویسی روضہ نویسی میں ڈھل گئی اور صفویہ حکومت میں عزاداری کی مجالس و محافل کا آزادانہ انعقاد اور بادشاہوں کی سرپرستی اور ان مراسم میں شرکت سے اس رجحان کو اور مزید تقویت ملی۔[16]

قاجاری دور حکومت میں مذکورہ رجحان میں اضافے کے سبب روضہ خوانی کے نقطہ نظر سے سب سے زیادہ کتابیں اسی دور ہی میں لکھی گئیں۔[17] حتی نجف کے دینی و علمی مراکز کے علماء و فضلاء روضہ خوانی اور روضہ نویسی کے

میدان میں سامنے آگئے جیسے ملا دربندی (متوفی 1286 ہجری) وغیرہ اس کے علاوہ دوسرے افراد میں سے محمد تقی سپہری (متوفی 1297ق) اور حبیب کاشانی (م 1340ق) نے اپنی تالیفات کے ذریعے اس رجحان کو بڑھاوا دیا. مذکورہ کتب میں من گھڑت اور ضعیف روایات کا اضافہ بھی کیا گیا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ان ضعیف اور مافوق الفطرت واقعات پر مشتمل روایات کی عجیب و غریب توجیہ و تاویل کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔[18]
قاجاری دور میں لکھی جانے والی مذکورہ اور دیگر تمام کتب ضعیف اور من گھڑت قصوں سے بھری پڑی ہیں اور اس المیہ کی وجہ یہ ہے کہ ان کتب میں واقعہ کربلا کی تاریخی حیثیت سے زیادہ اس کی مصائب خوانی کی ضرورت کے پیش نظر رثائی حیثیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی اس طرح مقتل نویسی کا جدید اسلوب مصائب خوانی اور روضہ نویسی کی صورت میں سامنے آیا جس کا تاریک پہلو یہ تھا کہ اس میں رثائی پہلو کو نمایاں کرنے کے لئے جعلیات و ضعیف روایات کو کثرت سے شامل کیا جانے لگا اور تنقید اور علمی واجتہادی طریقہ کار کو یکسر نظرانداز کر دیا گیا اور روضہ خوانی کی کتب احساسات کے غلبہ کی وجہ سے اپنا علمی اعتبار کھو بیٹھیں البتہ مصائب خوانی کی مجالس کے تقدس اور فلسفہ ثواب گریہ نے اس علمی ضعف کے خلا کو پُر کر دیا۔

اگرچہ ان من گھڑت اور ضعیف کتب و روایات کے خلاف ہند، ایران، عراق اور لبنان میں مختلف اوقات میں آوازیں بلند ہوتی رہیں۔ محدث نوری وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے نے سلبی اور تنقیدی پہلو سے لولو والمرجان کے عنوان سے ایک کتاب لکھی جس میں من گھڑت روایات کو شدید تنقید کا نشانہ بنانے کے ساتھ ساتھ منبر کے تقدس کے لئے اہل منبر کے آداب و شرائط کا مفصل تذکرہ بھی کیا۔[19] قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس کتاب کی تالیف کا اصلی سبب جونپور کے ایک عالم دین کا محدث نوری کو خط ہے کہ جس میں محدث نوری سے انحراف کے سد باب کے لئے کتاب تالیف کرنے کی درخواست کی گئی تھی۔[20]

اور اس کے بعد قاجاری شہزادے فرہاد مرزا نے ۱۳۰۳ہجری میں اثباتی نقطہ نظر سے بنا تنقید کیے حشو و زواید سے پاک فقط معتبر روایات کو جمع کرنے کا ادعا کیا تاکہ اس طرح مقتل نویسی کی موجودہ کتب میں موجود ضعف کا ازالہ کیا جاسکے[21] اور پھر اسی اثباتی اسلوب کے مطابق شیخ عباس قمی نے قاجاری دور حکومت کے آخری حصے میں پہلے ۱۳۳۵ہجری میں کتاب نفس المہموم لکھی اور پھر دوسرے مرحلے ۱۳۵۰ہجری میں منتہی الآمال جو آئمہ اثنا عشر کی زندگی پر مشتمل ہے اس میں واقعہ کربلا کی روایات کی مزید تہذیب کر دی۔[22] اس کے ہم زمان لبنان میں محسن امین عاملی نے سلبی اور اثباتی دونوں پہلوؤں سے کتابیں لکھیں جس پر انہیں شدید تنقید و توہین کا سامنا کرنا

پڑا۔[23] خلاصہ کلام یہ کہ قاجار کا دور حکومت میں واقعہ کربلا کی تاریخ نویسی یا بہتر ہے کہ یوں کہا جائے کہ احساساتی اور رثائی نقطہ نظر سے واقعہ کربلا کی تاریخ روضہ نویسی کی صورت میں اپنے عروج پر نظر آتی ہے۔

اس کے بعد پہلوی دور حکومت میں یہ سلسلہ نہایت سست روی کا شکار ہو جاتا ہے لیکن پہلوی دور حکومت کی آخری دو دہایوں میں یعنی ۱۳۸۰ ہجری (مطابق با ۱۹۶۱عیسوی و ۱۳۴۰ ہجری شمسی) واقعہ کربلا کی تاریخ نویسی میں ایک واضح تبدیلی رونما ہوئی اور وہ یہ کہ واقعہ کربلا کی تجزیاتی اور تحلیلی تاریخ کا آغاز ہوا اور وہ بھی مذہبی حلقہ اور مذہبی مراکز سے اس کی ابتداء ہوئی۔ اگرچہ اس سے پہلے دوسرے ممالک بالخصوص مصر، لبنان اور برصغیر میں کسی حد تک اس واقعہ کربلا کی تاریخ نویسی کا جدید اسلوب سے آغاز ہو چکا تھا[24]۔ لیکن ایران میں یہ کام تاخیر سے شروع ہوا لیکن اس تاخیر کے باوجود اس میدان میں اسلام کی بالعموم اور واقعہ کربلا کی بالخصوص تجزیاتی تاریخ میں دوسروں سے سبقت لے گئے۔

۲۔ جدید اسلوب کے عوامل

گذشتہ صدی میں تاریخی تجزیہ نگاری کے جس اسلوب کا آغاز ہوا اس کے مختلف عوامل درج ذیل ہیں۔

۱۔۲۔ تجدد پسندی کے اثرات

پندرہویں صدی سے یورپ میں احیائے علوم اور روشن فکری کی جس تحریک کا آغاز ہوا جس کی مذہبی حلقہ کی جانب سے شدت سے مخالفت کی گئی۔اس احیائے علوم کی تحریک سے تاریخ کے مطالعہ کو بہت تقویت پہنچی۔ تاریخ بھی جو اس سے پہلے فقط وقائع نویسی تک محدود تھی اب جدید تجزیاتی اسلوب اور فلسفہ تاریخ کی روشنی میں لکھی جانے لگی۔ سولہویں اور سترہویں صدی میں یہ علم ابتدائی درجات سے لے کر اعلی یونیورسٹی کے اعلی درجات تک پڑھایا جانے لگا۔[25] اور پھر مسلمانوں کے یورپ کے ساتھ سیاسی و ثقافتی تعلقات برقرار ہوئے جس نے تعلیم کے شعبے پر بہت گہرے اثرات چھوڑے اس عرصے میں تاریخ کو ایک علم کی حیثیت حاصل ہوئی اور نئ روایت نے جنم لیا۔اس کی واضح مثال برصغیر اور مصر میں لکھی جانے والی کتب ہیں جیسے طہ حسین نے کتاب علی وبنوہ اور عقاد نے ابوالشہداء لکھی۔

۲۔۲۔ مختلف ممالک کے دانشوروں کے باہمی روابط

اس کے ساتھ ہی دوسرے اسلامی ممالک کے ساتھ علمی روابط کی برقراری یا دانشوروں کا اسلامی ممالک میں سفر اور دوسرے مسلمان دانشوروں سے میل ملاقات اور ان کی جدید تحقیقات سے استفادہ سے بھی اس نئے رجحان کو بہت زیادہ تقویت ملی جس کی ایک مثال شبلی نعمانی ہے بقول چوہدری محمد علی، شبلی کی تصانیف دو حصوں میں

تقسیم کی جاسکتی ہیں ایک وہ جو ان کے مصر و شام کے سفر سے پہلے جیسے المامون وغیرہ اور دوسری وہ جو بعد میں شائع ہوئیں اس سفر نے مولانا کی آنکھیں کھول دیں[26]۔ اسی طرح کی مثالیں تمام ممالک میں موجود ہیں وہ لوگ جو تعلیم کی غرض سے یورپ یا دوسرے ممالک گئے یا جنہوں نے دوسرے اسلامی اور غیر اسلامی تعلیمی مراکز کے دورے کیے اور ان کے ساتھ ارتباط قائم کیے اس کے اثرات ان کی تالیفات میں واضح طور پر دیکھے جاسکتے ہیں جیسے ایران کے سید جعفر شہیدی جو حوزہ علمیہ نجف کے فاضل اور درجہ اجتہاد پر فائز تھے جب مصر کے سفر میں ڈاکٹر طہ حسین سے تعارف ہوا اور تو ان کی تالیفات سے بہت زیادہ متاثر ہوئے جس کی دلیل یہ ہے کہ ڈاکٹر شہیدی کی تالیفات میں طہ حسین کے اسلوب اور ان کے تجزیہ کی جھلک واضح طور پر دیکھی جاسکتی ہے۔

اس علمی سفر اور ارتباط سے بھی کہیں بڑھ کر جب تالیفات دوسرے ممالک میں پہنچی اور ان کے تراجم بھی ہونا شروع ہوئے تو علمی حلقے ان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے جس کی ایک مثال مولانا مودودی کی تالیفات کی مصر میں تاثیر ہے جس سے سید قطب بہت متاثر ہوئے اور جب ان پر فرد جرم عائد کرکے پھانسی کی سزا کا حکم دیا گیا تو اس بات کا ان سے اعتراف لیا گیا۔[27]

۳۔۲۔ جدید نظام تعلیم

نیا نظام تعلیم جو پوری دنیا میں رائج ہوا جو درحقیقت اسی تجدد پسندی کا نتیجہ تھا۔ اس سے بھی معاشرہ پر کئی مثبت اور منفی اثرات مرتب ہوئے مثبت اثرات میں سے ایک یہ تھا کہ ہر چیز کی علت اور سبب دریافت کیا جانے لگا بالاخص تاریخ میں کیوں اور کیسے جیسے سوالات اٹھنے لگے یہی سوالات دانشوروں اور دینی علما سے بھی کیے جانے لگے اور دوسری طرف دینی علما نے جب جدید تعلیمی اداروں کا رخ کیا تو انہیں ان سوالات اور شبہات کا سامنا کرنا پڑا جس سے اس نئے رجحان کو مزید تقویت ملی۔ ایران میں شہید مطہری، ڈاکٹر ابراہیم آیتی، ڈاکٹر شہید بہشتی، عبدالکریم ہاشمی نژاد، ڈاکٹر جعفر شہیدی وغیرہ نے جب یونیورسٹیوں میں لیکچر دیے تو انہیں ان جدید سوالات کا سامنا کرنا پڑا جن کا جواب انہوں نے اپنے لیکچرز میں دیا یا انہی سوالات کو بنیاد بنا کر کتب لکھیں۔

۴۔۲۔ مطبوعات و جرائد و رسائل

ایک اور عامل جس سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی وہ علمی مجلات، رسائل اور جرائد کا رواج ہے جس سے مختصر مضامین اور مقالات لکھے جانے کا نیا طریقہ ایجاد ہوا اس سے پہلے مختصر رسائل بعض مسائل اور موضوعات پر لکھے جاتے تھے لیکن اب کہ نئے اسلوب اور منظّم اور تسلسل کے ساتھ یہ سلسلہ شروع ہوا۔ مقالات و مضامین میں غالباً ایک مسئلہ یا موضوع کو محور بنا کر اس کے بارے میں لکھا جاتا ہے اور تحقیق کی جاتی ہے اور مقالہ میں خصوصاً

سوال سے تحقیق کا آغاز کیا جاتا ہے انہی سوالات اور ان کی بنا پر لکھے گئے مقالات نے بھی اس جدید رجحان کو ارتقاء بخشا۔ اس دور میں حوزہ علمیہ کے علماء و فضلاء کی جانب سے مکتب اسلام کے نام سے ایک مجلّہ کا آغاز ہوا جس میں اس جدید نقطہ نظر سے مختلف موضوعات از جملہ تاریخی موضوعات پر مقالات لکھے گئے۔[28] بظاہر مودودی اور ابوالکلام نے بھی واقعہ کربلا سے متعلق جو کچھ لکھا وہ ایک مقالے کی صورت میں تھا۔

۵۔۲۔ تاریخ اور علم کلام کی باہمی کشمکش

یہ عامل امامیہ کے ساتھ مختص ہے اور سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ اس دور سے پہلے عاشورہ نویسی فقط وقائع نگاری ہی کی صورت میں رائج تھی اور وہ بھی احساساتی پہلو کے غلبہ اور روضہ خوانی کے زیر اثر حقیقی واقعات اور من گھڑت واقعات کے مخلوط ہو جانے سے اپنا اعتبار کھوتی جا رہی تھی۔ اسی وجہ سے ڈاکٹر ابراہیم آیتی تیسری اور چوتھی صدی کی قدیم تاریخی کتب کو معتبر قرار دیتے ہیں اور روضہ خوانی کی کتب کو جعلی اور من گھڑت قرار دیتے ہیں۔[29]

اس جدید دور میں سامنے آنے والی تحقیقات کا اگر بہ نظر غائر جائزہ لیا جائے تو بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس دور میں کی جانے تحقیقات میں سوال کو محور قرار دے کر ایک مسئلہ کی صورت میں پیش کرنا اور پھر اس کے بعد اسی کے جواب کو علمی اسلوب سے ڈھونڈ کر اس مسئلہ کا حل پیش کرنا ہے۔ سوالات جو واقعہ کربلا کے بارے میں اٹھائے گئے وہ مختلف نوعیت اور مختلف زاویہ دید سے تھے مثلاً واقعہ کربلا کیوں پیش آیا؟ اس کے رونما ہونے میں کون سے عوامل دخیل تھے؟ امام حسین علیہ السلام کا ہدف کیا تھا؟ امام حسین علیہ السلام کیوں شہید ہوئے؟ کیا امام حسین علیہ السلام کے پاس اور کوئی راستہ نہ تھا؟ اس واقعہ کی تاثیر کتنی تھی اور کیوں مورخین کی توجہ کا مرکز رہا؟ عاشورا نویسی کن مراحل سے گزری؟ واقعات کے صحیح اور معتبر ہونے کا کیا معیار ہے؟ واقعہ کربلا میں کیا تحریفات ہوئیں اور ان تحریفات کے عوامل کیا تھے؟ اور اس کے علاوہ مختلف نوعیت کے سوال اٹھائے گئے جس سے اس واقعہ کے مختلف پہلو روشن ہوئے۔ ان تمام موضوعات میں واقعہ کربلا میں تحریفات اور اس کے عوامل و اثرات، قیام امام علیہ السلام کے عوامل و اسباب، اور امام حسین علیہ السلام کا ہدف سب سے زیادہ موضوعِ بحث رہے۔

انہی سوالات کے اٹھنے سے ایک ایسا مسئلہ پیش آیا جس نے تمام تر تحقیقات کو نئی جہت دی اور اس واقعہ کی تاریخ نویسی کا رخ ہی موڑ دیا لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ مورد نظر پچاس سال کی مدت میں اکثر تحقیقات اسی حول و محور میں انجام پاتی ہیں اور یہ اہم مسئلہ تاریخ اور علم کلام کا آپس میں تعارض و تضاد تھا جس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ انبیاء و آئمہ معصومین علیہم السلام کا علم غیب جاننے کی نوعیت اور کیفیت کیا ہے اور اس مسئلہ میں علماء سلف کی

مختلف و متضاد آراء اور ان کے تاریخی واقعات سے ٹکراؤ اور اس ٹکراؤ کے نتیجہ میں ایک جدلی بحث کا آغاز ہوا۔ اگرچہ قدیم سے بھی علماء سلف کے درمیان یہ موضوع زیر بحث رہا لیکن اس میں شدت نہیں پائی جاتی تھی وہ موضوع یہ تھا کہ پیامبر ص و آئمہ معصومین ع کو غیب کا علم ہوتا ہے یا نہیں اگر ہوتا ہے تو اس کی کیفیت اور نوعیت کیا ہے؟ اگر خدا کی بر گزیدہ ہستیاں غیب کا علم رکھتی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انہیں روز مرہ پیش آنے والے خوشگوار یا ناگوار حوادث من جملہ اپنے انجام یعنی موت و شہادت کا علم ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آئندہ حوادث بالخصوص ناگوار حوادث کا علم ہے تو ان کے پیش آنے سے پہلے اس کا سدّ باب کیوں نہیں کر سکتے مثلاً اگر زہر یا تلوار کے ذریعہ شہادت کا علم ہے تو پھر اس علم کے باوجود زندگی بچانے کی تدبیر نہ کرنا اور موت کو گلے لگانا کیا یہ خود کو جان بوجھ کر معرض ہلاکت میں قرار دینا اور خود کشی کے مترادف نہیں؟ اور اس دستور قرآنی کی مخالفت نہیں وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ۔

پس وہ احادیث جو امام حسین علیہ السلام کی کربلا میں شہادت پر مبنی ہیں یا امام حسین علیہ السلام کے اقوال جن میں واضح طور پر کہا گیا کہ انہیں شہید کیا جائے گا اور وہ شہادت کے لئے ہی جا رہے ہیں۔ جیسا کہ اہل سنت و شیعہ کی معتبر کتب میں یہ روایات موجود ہیں۔[30] یہ روایات جہاں عقیدتی نقطہ نظر کے حامل افراد کے علم غیب کے مسلک کی تائید کرتی ہیں وہیں انہیں علم غیب کے باوجود خود کو جان بوجھ کر ہلاکت میں ڈالنے جیسا مسئلہ بھی پیش آتا ہے اور اس کے ساتھ ہی علم غیب کے بالمقابل ایسے تاریخی واقعات ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام حسین علیہ السلام کو بظاہر شہادت کا علم نہیں تھا جیسا کہ امام علیہ السلام کے تمام تر تاریخی اقدامات اس بات کی گواہی دیتے ہیں جیسے بیعت سے انکار اور مدینہ سے مکہ کی طرف سفر اور مکہ میں چند ماہ قیام،[31] جناب مسلم بن عقیل کو کوفہ کے حالات کا جائزہ لینے کے لئے نمائندہ بنا کر کوفہ بھیجنا[32] اور ان کے خط کے جواب کے بعد بصرہ والوں کو خط لکھ کر یزید کے خلاف قیام کی دعوت،[33] کوفہ کے حالات سازگار اور وہاں پر کامیابی اور غلبہ کے امکانات دیکھ کر مکہ سے کوفہ کی طرف سفر اور کوفہ پہنچنے سے پہلے اور ایک تہائی سفر طے کرنے کے بعد اہل کوفہ اپنی آمد کی اطلاع اور ان کو تیار رہنے کے لئے کہنا[34] اور پھر راستے میں مسلم بن عقیل کی شہادت کی اطلاع ملنے کے بعد بھی کوفہ میں داخلے کی کوشش اور پہلے حر بن یزید ریاحی سے مڈ بھیڑ کے بعد حر کے سامنے واپسی کا مطالبہ[35] اور اس پر اصرار اور پھر کربلا میں عمرو بن سعد سے واپس جانے کا مطالبہ[36] اور متعدد مقامات پر یہ اقرار کہ ہمیں نہیں معلوم کہ انجام کیا ہوگا جیسے فرزدق سے ملاقات کے بعد اور کوفہ کے حالات جاننے کے بعد فرماتے ہیں سب کچھ خدا کی دست قدرت میں ہے اگر قضای الہی ہمارے موافق رہی اور ہم کامیاب ہوئے تو ہم خدا کی اس نعمت پر شکر ادا کریں گے

اور اس شکر ادا کرنے کے لئے اس کی مدد کے طلب گار رہیں گے اور اگر قضای الٰہی ہماری ارادے اور منصوبے کے برخلاف نازل ہوئی تو اس صورت میں بھی ہمیں حق کا طلبگار ہونے کے باعث کوئی نقصان نہیں ہوگا[37] یا کوفہ کے نزدیک پہنچ کر طرماح بن عدی سے فرماتے ہیں: خدا کی قسم مجھے امید ہے کہ خدا نے جو کچھ ہمارے لیے فیصلہ کر رکھا ہے وہ ہمارے حق میں بہتر ہے چاہے خدا کی راہ میں شہید ہو جائیں چاہے اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائیں۔[38] ان تمام واقعات سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ امام علیہ السلام بظاہر اپنے انجام (شہادت) سے باخبر نہیں تھے اسی لیے ہر واقعہ کے بعد اس صورتحال کے مطابق اقدام کرتے آغاز میں بیعت سے انکار کیا اور مکہ آگئے وہاں آکر کوفہ والوں کے خطوط ملے جن میں کوفہ آنے اور حکومت سنبھالنے کی دعوت دی گئی چونکہ کوفی قابل اعتماد نہیں تھے اس لیے اطمئنان حاصل کرنے کے لئے مسلم بن عقیل کو بھیجا اور جب انہوں نے کوفہ جاکر حالات کے سازگار ہونے کی خبر دی تو امام علیہ السلام رخت سفر باندھ کر کوفہ روانہ ہوگئے اور راستے میں کوفہ والوں کو خط لکھ کر اپنے آنے کی اطلاع دی اور ان کو تیار ہونے کو کہا اور جب کوفہ کے قریب آکر پتہ چلتا ہے کہ کوفہ کے حالات ابن زیاد کے آنے سے بدل گئے اور مسلم شہید کر دیے گئے تو پھر بھی اپنے ساتھیوں کے ساتھ مشورہ کرنے کے بعد کوفہ میں جانے کی کوشش جاری رکھی اس امید پر کہ اگر کوفہ میں ایک دفعہ وارد ہو جائیں تو جس طرح ابن زیاد کے آنے سے کوفہ کے حالات بدل گئے امام علیہ السلام کے وارد ہونے سے پھر دوبارہ امام علیہ السلام کے حق میں سازگار ہو سکتے ہیں لیکن ابن زیاد بھی اس بات سے آگاہ تھا کہ اگر امام علیہ السلام آزادانہ کوفہ پہنچ گئے تو حالات پلٹ جائیں گے اسی لیے اس نے داخلے کے تمام راستے بند کر دیے اور حر کو امام عالی مقام کا راستہ روک کر گرفتار کرکے کوفہ لانے کا حکم دیا۔ جب امام علیہ السلام کوفہ سے بالکل مایوس ہو گئے تو وہیں سے واپس جانے کا ارادہ کیا اور پہلے حر اور پھر ابن سعد سے واپس جانے کا مطالبہ کیا جسے منظور نہ کیا گیا اور امام علیہ السلام کربلا پہنچ گئے اور شہید کر دیے گئے۔

ان تاریخی واقعات کے مقابلے میں ایسے واقعات بھی بعض کتب میں درج ہیں جس میں امام حسین علیہ السلام واضح طور پر یہ اعتراف کرتے ہیں کہ وہ شہادت کے مقصد سے کربلا کی طرف جا رہے ہیں۔ جیسے مدینہ سے ہجرت کرنے سے پہلے مرقد پیامبر ص پر حاضری اور خواب میں اپنی شہادت سے آگاہ ہونا اور پھر مکہ سے کوفہ جاتے ہوئے خطبہ جس میں اپنے انجام (شہادت کی خبر دینا)[39] اور اس کے علاوہ بعض دوسرے واقعات جو بعض کتب میں مذکور ہیں۔[40] پس مجموعی طور پر واقعہ کربلا کی تاریخ کا تجزیہ کرنے کے لئے جو مواد فراہم ہے ہم ان روایات و واقعات کو تین گروہوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ پہلی قسم ان روایات کی ہے جن میں شہادت کی پیشگوئی اجمال یا تفصیل کی صورت میں موجود ہے۔

۲۔ دوسری قسم ان واقعہ کربلا کی تاریخ کے ان واقعات پر مشتمل ہے جن میں امام حسین علیہ السلام اپنی شہادت کی خبر دیتے ہیں اور شہادت کو مشئیت الٰہی قرار دیتے ہوئے شہادت کے لئے کربلا جانے کو اپنا مقصد و مقصود قرار بتلاتے ہیں۔

۳۔ تیسری قسم ان تاریخی واقعات پر مشتمل ہے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ امام علیہ السلام کو اپنے انجام کا علم نہ تھا اور انہیں نے ہر مقام اور مرحلہ پر ظاہری حالات کے مطابق فیصلہ کرتے ہوئے حالات سازگار دیکھ کر کوفہ جاکر حکومت ہاتھ میں لینے کا فیصلہ کیا لیکن اہل کوفہ نے بے وفائی کی اور امام علیہ السلام کو تنہا چھوڑ دیا یہ دیکھ کر امام علیہ السلام نے واپس مدینہ جانے کا ارادہ کیا لیکن امام علیہ السلام کو اس کی اجازت نہ دی گئی اور امام علیہ السلام کو درمیانی راستہ انتخاب کرنا پڑا اور اس طرح کربلا میں پہنچے جہاں انہیں شہید کر دیا گیا۔

ان تین اقسام کی روایات و واقعات سے مختلف و متضاد نتائج نکلتے ہیں اور مختلف تجزیہ و تحلیل سامنے آتا ہے۔ پہلی دو اقسام سے نتیجہ نکلتا ہے کہ امام حسین علیہ السلام کی شہادت پہلے سے طے شدہ تھی اور یہ مشئیت الٰہی کے نتیجے میں واقع ہوئی اور امام علیہ السلام کا مقصد بھی مشئیت کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہوئے جام شہادت نوش کرنا تھا۔ اس تجزیہ سے جبر لازم آتا ہے البتہ اہلسنت کے ہاں بالخصوص مکاتب فکر کے نزدیک تو جبر درست ہے لہٰذا اس تجزیہ میں کوئی اشکال نہیں جیسا کہ محدث دہلوی نے کتاب سر الشاد تین لکھی۔ البتہ امامیہ مسلک جبر کو درست نہیں مانتے لیکن اس کے باوجود شہادت کو مشئیت الٰہی قرار دیتے ہیں لیکن اسے جبر سے خارج کرکے ابتلاء و آزمائش وغیرہ جیسی توجیہ و تاویل کرتے ہیں۔

تیسری قسم کی روایات اور تاریخی واقعات کی بنا پر سابقہ تجزیہ کے بالکل برعکس نتیجہ سامنے آتا ہے کہ امام علیہ السلام قطع نظر علم غیب کے، ظاہر پر عمل کرتے ہوئے ہر مرحلہ پر اپنی حکمت عملی مرتب کرتے ہیں اور کوفہ جانا چاہتے ہیں لیکن ناگہانی واقعات کے باعث حالات کے بدلنے سے کوفہ کے بجائے کربلا جانا پڑ جاتا ہے اور وہاں بھی امام علیہ السلام کی ہر کوشش ہوتی ہے یزید کی بیعت کسی بھی صورت میں نہ کی جائے اور اپنی اور تمام یار وانصار کی جان بھی بچ جائے لیکن جب یزید کی بیعت اور موت کے انتخاب کے دوراہے پر پہنچتے ہیں تو آبرومندانہ شہادت کا انتخاب کرتے ہیں۔

موجودہ دور سے پہلے بہت کم علماء اس مسئلہ کی طرف متوجہ ہوئے حتی علماء امامیہ میں سے کم افراد نے اس کی طرف توجہ کی۔ شیخ مفیدؒ، شیخ طوسیؒ اور سید مرتضیؒ اس مسئلہ کی طرف متوجہ ہوئے اور اس تاریخ و کلام کے

تعارض کو مختصر طور پر بیان کیا اور راہ حل پیش کیا[41] لیکن ان کے بعد کسی نے بھی اس مسئلہ کو پیش نہیں کیا۔ تقریباً نصف صدی پہلے امامیہ کے ہاں یہ مسئلہ بہت نمایاں صورت میں سامنے آیا اور اس نے علماء امامیہ کو ایک دوسرے کے آمنے سامنے لا کھڑا کیا۔ موجودہ دور میں سب سے پہلے نعمت اللہ صالحہ نجف آبادی نے تفصیل سے اس مسئلہ کو بیان کیا اور علم غیب کا تقریباً انکار کرتے ہوئے واقعہ کربلا کا تجزیہ تاریخی واقعات کی روشنی میں پیش کیا اور علماء میں سے کچھ نے ان کی تائید کی اور اکثر ان کے شدید مخالف ہو گئے اور ان کے جواب میں متعدد کتابیں لکھیں اور اس طرح ایران کی تاریخ میں شہید جاوید ایک جنجالی ترین کتاب بن گئی اور اس کے نقد میں سب سے زیادہ کتب لکھی گئیں۔

ایران میں ہم اس نئے رجحان کو اس تحریک کا نتیجہ قرار دے سکتے ہیں جو اصلاحی حرکت گذشتہ قاجاری دور حکومت کے آخر میں شروع واقعہ کربلا کی تاریخ نویسی بھی اس نئے رجحان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی اگرچہ اس نئے رجحان کی قدامت پسند حلقہ کی جانب سے شدید مخالفت بھی ہوئی کیونکہ قدامت پرست موجودہ صورت حال، اقدار اور رسومات کی مخالفت کو قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھے اور روضہ خوانی ان کی روایت کا ایک اہم حصہ تھی اس لیے روضہ خوانی کی مجالس کی ضرورت کے پیش نظر یہ احساساتی پہلو کی حمایت کی گئی جس کی وجہ سے یہ احساساتی پہلو بھی نمایاں صورت میں اس نئی تحقیقی رجحان کا رقیب رہا اور دونوں کا سفر ایک دوسرے کے متوازی خطوط میں جاری رہا۔ البتہ ان دونوں کے بیچ ایک طبقہ بھی وجود میں آیا جن کی کوشش یہ تھی ان دونوں کے بیچ درمیانی راستہ اختیار کیا جائے۔

تحریر ہذا میں اس نصف صدی کے عرصے میں تاریخ اور علم کلام کی باہمی کشمکش اور اس کے نتیجہ میں سامنے آنے والی تحقیقات، محققین کے علمی نقطہ نظر اور انہی رجحانات اور ان کی خصوصیات کے بارے میں نہایت اختصار کے ساتھ بحث کی جائے گی۔

۶۔۲۔ تعصب پر مبنی تحریریں

برصغیر میں عصر حاضر میں جس چیز سے عاشورانویسی کے جدید رجحان کو تقویت ملی ان میں سے ایک اہم عامل یہ بھی تھا کہ بعض افراد نے تحقیق کے نام پر ایسی تحریریں شائع کیں جو تعصب پر مبنی تھی جن میں تمام تر تاریخی حقائق کو توڑ مروڑ کر یزید اور بنی امیہ کا دفاع کرنے کی کوشش کی گئی اور امام علیہ السلام کو قصوروار قرار دینے کی کوشش کی گئی۔ برصغیر میں سب سے پہلے مرزا حیرت دہلوی نے ۱۹۱۳ میں کتاب شہادت لکھی اور اس میں مذکورہ نظریہ کو پیش کیا۔ اس کے بعد ۱۹۵۹ میں محمود احمد عباسی نے کتاب خلافت معاویہ و یزید لکھ کر تاریخی

واقعات میں مغالطے اور مبالغے سے اس نظریہ کا پرچار کیا۔[42] اس کتاب سے بعض سادہ لوح افراد متاثر ضرور ہوئے لیکن تمام مکاتب فکر بریلوی، دیوبندی، اہل حدیث اور شیعہ نے اس کتاب پر شدید تنقید کرتے ہوئے اس کے جواب میں متعدد تحقیقی کتابیں لکھیں ان میں سر فہرست قاضی اطہر مبارک پوری کی کتاب علی و حسین، مشتاق احمد نظامی کی کتاب کربلا کی مسافر، سید علی مطہر نقوی امروہی کی کتاب محمود احمد عباسی عقائد و نظریات کہ آئینے میں اور اس کے علاوہ اور متعدد افراد نے اس کتاب کے جواب میں تحقیقی کتب اور مقالات تحریر کیے۔

۳۔ جدید عاشورہ نویسی کے نئے نقطہ نظر اور رجحانات

جدید عاشورہ نویسی میں تین غالب نقطہ نظر اور رجحان پائے جاتے ہیں۔ البتہ یہ تینوں ایک دوسرے سے کاملا متمایز اور جدا نہیں اور نہ ہی ان کو باآسانی ایک دوسرے سے تشخیص دے کر جدا کیا جاسکتا ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ بعض اشخاص فقط ایک ہی نقطہ نظر کے حامل ہوں اور ان میں ایک ہی رجحان پایا جائے اور بعض میں دو اور بعض میں تینوں رجحان مختلف تناسب سے پائے جاتے ہوں۔ لیکن ہمارے نزدیک غلبہ معیار ہے یعنی تحریر ہذا میں ہر مولف کو اس کے نطقہ نظر کے غلبہ کے مطابق میں اس کے موافق گروہ میں شمار کرکے فقط اہم ترین کتب کو اختصار کے ساتھ زیر بحث لایا گیا ہے۔

۳۔۱۔ احساساتی نطقہ نظر

جسے ہم احساساتی رجحان سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں اس نقطہ نظر رکھنے والا وہ محافظہ کار اور کلامی رویہ رکھنے والا دینی طبقہ ہے جو کسی بھی نئے سوال اور موجودہ وضعیت کی مخالفت کو برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں۔ یہ لوگ واقعہ کربلا جو عوام میں شہرت پاچکا اور محرم کے جو مراسم موجود ہیں ان کو درست اور مقدس مانتے ہوئے اس پر تنقید اور سوال کو بے جا مانتے ہوئے شدت کے ساتھ جدید تحقیقاتی اسلوب کے مخالف ہیں۔ یہ کوئی جدید نقطہ نظر نہیں بلکہ اسی رجحان کا تسلسل ہے جو گذشتہ چند صدیوں سے چلا آرہا ہے۔

۳۔۲۔ کلامی تجزیاتی نقطہ نظر

جسے ہم کلامی رجحان سے تعبیر کرتے ہیں یہ کلامی رویہ رکھنے والے افراد پر مشتمل ہے۔ جو ہر مسئلہ کو کلامی نقطہ نظر سے دیکھنے کے عادی ہیں جن کے مدّ نظر اپنے مسلک کی حقانیت ہوتی ہے اور یہ بھی ایک حد تک محافظہ کار ہیں لیکن یہ سوال اور جدید اسلوب کے مخالف نہیں بلکہ یہ اپنے کلامی مدعا کو توجیہ و تاویل کے ساتھ اسی جدید اسلوب سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۳۔۳۔ تاریخی تجزیاتی نقطہ نظر

اسے ہم تاریخی اور علمی اسلوب بھی کہہ سکتے ہیں اس نقطہ نظر کے حامل افراد سابقہ دین اور دینی روایات من جملہ تاریخی مسائل میں نظر ثانی اور تجدید نظر کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک جو چیز اہمیت کی حامل ہے وہ واقعیت ہے چاہے وہ ان کے دینی مسلک کے موافق ہو یا مخالف یہ واقعیت کو جاننا چاہتے ہیں اور اس کی بنا پر حقانیت کا فیصلہ کرتے ہیں برخلاف متکلمین۔ اس لیے اس گروہ کے افراد کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ تاریخی منابع و مصادر اور تاریخی روایات کا تنقیدی جائزہ لے کر واقعیت کو کشف کیا جائے اور اس کا جو بھی نتیجہ برآمد ہو اس کھلے دل سے قبول کرنا چاہیے۔

۴۔ جدید رجحانات کا آغاز وارتقاء

اب ہم ان پچاس سالوں کو پانچ دہائیوں میں تقسیم کرکے ہر دہائی میں لکھی جانے والی اہم ترین کتب پر مختصر تبصرہ کریں گے۔

۱۔۴ پہلی دہائی ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۰ (1961 تا 1970)

یہ دہائی عاشورا نویسی میں ایک تاریخی اور اہم موڑ کی حیثیت رکھتی ہے یہیں سے جدید اسلوب اور روش سے تجزیاتی تاریخ کا آغاز ہوا۔ اس سے قبل جیسا کہ اشارہ کیا گیا ہے کہ بعض افراد واقعہ کربلا کی تاریخ میں موجود نقائص کی طرف متوجہ ہوئے اور انہوں نے اپنی بساط کے مطابق اس کی اصلاح کرنے کی کوشش بھی کی لیکن یہ ایک طرف تو یہ تنقیدی اور تجزیاتی روش سے خالی تھی اور دوسری طرف یہ کوشش انفرادی تھی اور سماج کی جانب سے اس کو حمایت حاصل نہ ہو سکی اس لیے زیادہ ثمر بخش اور تاثیر گذار ثابت نہ ہو سکی لیکن اب کی بار اس کا آغاز ہی معاشرے کے جدید علمی رجحان اور اس واقعہ کے علل واسباب اور نتائج کے بارے میں اٹھنے والے سوالات سے ہوا اسی لیے اس کے نتیجہ میں شروع ہونے والی حرکت ایک اجتماعی رجحان کی صورت اختیار کرتی گئی۔

برصغیر میں مدتوں پہلے ہی تجزیاتی تاریخ کا آغاز ہو چکا تھا اور مولانا مودودی، ابوالکلام آزاد وغیرہ نے اس موضوع پر تحریریں لکھیں یہ کتب ۱۹۶۰ سے پہلے تالیف کی گئیں۔ پاکستان میں ۱۹۵۹ میں محمود عباسی نے کتاب خلافت معاویہ و یزید لکھی اور پھر ۱۹۶۰ کے بعد تحقیقی مزید فی خلافت معاویہ ویزید لکھی کہ جس کے رد عمل میں متعدد کتابیں لکھی گئیں اور اس طرح تحقیقی رجحان کو تقویت ملی[43] اس کے علاوہ اصلاحی نقطہ نظر سے سعادۃ الدارین فی مقتل الحسین لکھی گئی جس میں کوشش کی گئی مجالس میں مصائب کے طور پر پڑھی جانے والی روایات کی اصلاح کی جائے اور ایسی روایات پیش کی جائیں جو معتبر ہوں اس لیے یہ کوشش کی گئی کہ معتبر منابع سے استفادہ کیا جائے اور مشہور اور غیر معتبر

واقعات پر تنقید بھی کی گئی۔[44] ایران میں مذکورہ دہائی میں جو پہلی کتاب لکھی گئی وہ ڈاکٹر ابراہیم آیتی (م1343 ش) کی کتاب بررسی تاریخ عاشوراہے ابراہیم آیتی ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ یونیورسٹی کی تعلیم بھی حاصل کی اسی لیے وہ سنتی تعلیم کے ساتھ ساتھ جدید تعلیمی روش سے بھی آشنا تھے اور انہوں نے سیرت و تاریخ پر تحقیقاتی کتابیں بھی لکھیں[45] اور قدیم و معاصر مورخین کی کتابوں کے ترجمے بھی کیے۔[46] بررسی تاریخ عاشورا کے عنوان سے ان کی کتاب جو درحقیقت ان کی تقریروں کا مجموعہ ہے لیکن یہ تقریریں تحقیقی مواد اور واقعہ کربلا کی تجزیاتی تاریخ پر مشتمل تھی اور کوشش کی گئی ہے کہ غیر جانبدار رہا جائے۔[47] اگرچہ اس زمانے تک تاریخ اور کلام کی کشمکش شروع نہیں ہوئی اسی لیے ان کی کتاب میں اس مسئلہ پر کسی قسم کی بحث نظر نہیں آتی بہر حال یہیں سے اسی جدید رجحان کاآغاز ہوتا ہے۔

آیتی کے ہمزمان سید عبدالکریم ہاشمی نژاد نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی جس کا عنوان درسی کہ حسین علیہ السلام بہ انسانہا آموخت تھا۔ ہاشمی نژاد بھی آیتی کی مانند دینی اور حکومتی نظام تعلیم کے پروردہ اور متحرک سیاسی کارکن بھی تھے اس کتاب میں عاشورا کے عوامل واسباب اور اس واقعہ کے پس منظر اور امام حسین علیہ السلام کے ہدف کے بارے میں مفصل بحث کی۔[48] چونکہ اس وقت تک تاریخ اور علم کلام کا تضاد ابھی ظاہر نہ ہوا تھا اس لیے اس مسئلہ کو اس کتاب میں زیر بحث نہیں لایا گیا البتہ مولف نے اپنی تحقیق میں علم امام کو اصول موضوعہ قرار دے کر اسی مفروضہ پر اپنی تحقیق کی بنیاد رکھی اور تجزیاتی تاریخ تالیف کی اور اختلاف اور تعارض کی طرف متوجہ ضرور ہوئے لیکن یہ سوچ بنا ہی کہ یہ تاریخ اور کلام میں متنازع مسئلہ ہے اختلاف کی صورت میں توجیہ اور تاویل کرتے نظر آتے ہیں۔

چالیس کی دہائی کے آخر سالوں میں نعمت اللہ صالحہ نجف آبادی، شہید جاوید نامی کتاب تحریر کرتے ہیں۔ مولف اگرچہ فقط دینی مدارس کے پروردہ تھے اور علمی شخصیت کے حامل تھے لیکن تنقیدی ذہنیت کے حامل تھے اور اسی تنقیدی نگاہ سے انہوں نے سات سال کی تحقیق کے نتیجہ میں یہ واقعہ کربلا کی تجزیاتی تاریخ لکھی تالیف کی۔[49] اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے تحقیق کی ابتدا سوال سے کی اور آغاز ہی میں تاریخ اور کلام میں عدم سازگاری کو برجستہ کیا اور اس بارے میں درپیش مسائل کو بھی بیان کیا اور واضح انداز میں یہ اعلان کیا کہ ان کا موضوع تاریخی ہے لہٰذا وہ علم امام کے کلامی مسئلے کی دخالت کے بغیر ہی قیام امام حسین علیہ السلام کے بارے میں کیے جانے سوالوں کے جواب تلاش کریں گے۔ بلکہ انہوں نے علم امام کی بحث کو زیر بحث لاکر اس کی نفی کرتے ہوئے امام حسین علیہ السلام کے ہدف کے بارے میں تاریخی واقعات کی بناپر اپنی رای پیش کی کہ امام حسین علیہ السلام کو

اپنے انجام کا علم نہ تھا اور تاریخی واقعات کی بنا پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ امام حسین علیہ السلام کا ہدف حکومت کی تشکیل تھی نہ کہ شہادت اور اس کے لیے حالات بھی سازگار تھے لہٰذا امام حسین علیہ السلام تشکیل حکومت کے قصد سے اہل کوفہ کی دعوت اور حمایت و نصرت کے وعدہ کی بنا پر کوفہ کی جانب روانہ ہوئے لیکن کوفہ کے قریب پہنچ کر معلوم ہو کہ کوفہ کے لوگ یزید کے گورنر عبیداللہ ابن زیاد کے خوف سے اپنے وعدے سے منصرف ہو چکے ہیں اور پھر امام علیہ السلام خود کو ابن زیاد کے سامنے سر تسلیم خم کریا اور موت کے دوراہے پر دیکھ کر عزت کی موت کو قبول کرتے ہوئے کربلا میں شہید ہو جاتے ہیں۔[50]
مولف اپنے اس تجزیہ و تحلیل کی راہ میں ان روایات و واقعات کو رکاوٹ خیال کرتے ہیں جن میں امام حسین علیہ السلام کا اپنی شہادت کے بارے میں یہ واضح اعلان ملتا ہے کہ وہ شہید ہونے کربلا جارہے ہیں نہ کہ کوفہ۔ مولف ایسے تمام واقعات کو ایک ایک کرکے تفصیل سے تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے ان رویات و واقعات کا انکار کرتے ہیں اسی وجہ سے ان کی شدید مخالفت کی جاتی ہے۔ اور دینی محافل میں یہ مسئلہ بہت برجستہ ہو کر ظاہر ہوتا ہے اور بحث و مناقشہ کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔[51] اور اس کتاب کے رد میں بیس سے زیادہ کتب اور مقالات لکھے جاتے ہیں[52] اور اس کے علاوہ بعد والی تمام تالیفات میں اس کتاب کے نظریات واقتباسات کو مورد بحث و تنقید قرار دیا جاتا ہے۔ اس دور میں امام خمینیؒ کی قیادت میں ایران میں حکومت کے خلاف سیاسی جدوجہد جاری تھی اور دینی طبقہ اس میں بہت نمایاں تھا۔ اس کتاب کی تالیف اور اس کے نتیجہ میں پیش آنے والے شدید اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حکومت وقت بھی علماء کے باہمی اتحاد کو ختم کرکے ان کی سیاسی تحریک کو کمزور کرنے کے لئے اس مسئلہ کو خوب بڑھاوا دیتی ہے۔ بہرحال سلبی روش کی حامل یہ کتاب اپنی مثبت و منفی تاثیر کے ہمراہ سب سے موثر کتاب کہلانے کے قابل ہے۔
شہید جاوید کے شائع ہونے کے بعد علماء جن میں سے اکثر سنتی اور محافظہ کار طبقے سے تعلق رکھتے ہیں وہ اس کتاب کے خلاف اظہار نظر کو اپنا مذہبی فریضہ جانتے ہوئے زبانی یا تحریری صورت میں اس کتاب کو جواب دیتے ہیں حتی بعض اس کتاب کے مولف کی تکفیر کرتے ہوئے اسے دشمن کا ایجنٹ تک قرار دیتے ہیں۔[53] جوابات میں لکھی جانے والی اکثر کتب علمی روش اور استدلال سے خالی اور اس کی جگہ ان تحریروں میں احساسات وجذبات سے مغلوب ہو کر اور اخلاق کا دامن چھوڑ کر اس کتاب کے مولف کو برا بھلا کہا جاتا ہے۔ فقط چند کتب علمی اعتبار کی حامل ہیں باقی سب علمی اور اخلاقی لحاظ سے بہت نچلے درجے میں ہیں۔ حتی بعض علماء کا ردعمل اتنا شدید تھا کہ درجہ اول کے علماء کی جانب سے اس کتاب کے مولف کو رقم کی پیش کش کی جاتی ہے کہ وہ پیسے لے کر توبہ کرے

اور اپنی غلطی کا اعتراف اور اعلان بھی کرے۔[54] لیکن مولف اپنی رای پر باقی رہتے ہوئے ان تمام جوابات کے جواب میں عصای موسی نامی کتاب تالیف کرکے اپنے مخالفیں کو جواب دیتے ہوئے اپنا دفاع کرتا ہے۔

شہید جاوید کے خلاف لکھی جانے والی کتابوں میں سب سے پہلے اور علمی استدلال کے اعتبار سے سب سے مہم کتاب شہید آگاہ ہے جس کے مولف آیت اللہ لطف اللہ صافی گلپائگانی ہیں اور یہ کتاب شہید جاوید کے شائع ہونے کے صرف چھ ماہ کے عرصے میں لکھی گئی اور اس میں ایک ایک کرکے شہید جاوید کے نظریات واستدلال پر تنقید کی گئی ہے اور علم امام علیہ السلام کو بنیاد بنا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ امام حسین علیہ السلام اپنے انجام سے بخوبی آگاہ تھے اور شہید ہونے کی غرض سے ہی کربلا کی جانب روانہ ہوئے اور امام علیہ السلام علم غیب ہی کی بنا پر جانتے تھے کہ کوفہ والے بے وفائی کریں گے لہٰذا آغاز ہی سے شہادت کے مقصد سے روانہ ہوئے۔ مولف اس کتاب میں ان واقعات کو پورے شد و مد سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن کو شہید جاوید میں تنقیدن کا نشانہ بنا کر انکار کیا گیا تھا اور ان کے مقابل تاریخی واقعات کی توجیہ و تاویل کرکے علم غیب پر مبنی روایات کے ساتھ سازگار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔[55]

اس مجادلہ کے ماحول میں بعض علماء طرفین میں سے کسی ایک طرف اور نظریہ کا ساتھ دینے کے بجائے یہ کوشش کرتے ہیں کہ تاریخ اور کلام کی باہمی کشمکش کو رفع کیا جائے اور ایک ایسا نظریہ پیش کیا جائے جس سے اس اختلاف کو ختم یا کم کیا جاسکے لہٰذا اس دہائی میں شہید جاوید کے نقد میں لکھی جانے والی کتابوں کے ساتھ ساتھ ایسی تحریریں بھی شامل ہوجاتی ہیں جو اس مسئلہ کے حل کو پیش کرتی نظر آتی ہیں ان میں سے ایک تحریر علامہ محمد حسین طباطبائی کی مختصر رسالہ کی صورت میں علم امام کے عنوان سے ہے۔ اس تحریر میں جو در حقیقت شہید جاوید کے تناظر میں کیے جانے والے مخاطبین کے سوالات کے جوابات کا مجموعہ ہے۔ اس میں علم امام کے مسئلہ پر بحث کرکے اس اشکال کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ اپنے انجام یعنی شہادت کے علم کا مطلب جانتے بوجھتے ہوئے خود کو ہلاکت میں ڈالنا نہیں اور پھر اس علم امام کے تناظر میں مختصر طور پر واقعہ کربلا کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔[56]

خلاصہ کلام یہ کہ اس دہائی میں ہمیں تاریخی اور کلامی رجحان کا آپس میں شدید ٹکراو دکھائی دیتا ہے اور جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں تاریخی، کلامی اور احساساتی تین قسم کے رجحان پائے جاتے ہیں ان کتابوں کا مختصر تعارف ذیل میں دیے گئے جدول میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان کتابوں میں سے شہید جاوید کے بعد لکھی جانے والی تمام کتب اس کے جواب میں تالیف کی گئیں۔

	مولف	عنوان	پہلی بار شائع ہونے کی شمسی تاریخ	تاریخ قمری	رجحان و نقطہ نظر
1.	آیتی، محمد ابراہیم	بررسی تاریخ نہضت حسینی	سخنرانی1342و1343ش	84،1383 ق).	تاریخی تجزیاتی
2.	ہاشمی نژاد عبدالکریم،	درسی کہ حسینؑ بہ انسانہا آموخت	نگارش 1347ش.	1388ق	کلامی و تجزیاتی
1.	صافی	پرتوی از عظمت امام حسینؑ	1355ش	حدود 1396ق	کلامی تجزیاتی
3.	صالحی، نجف آبادی	شہید جاوید	چ1349ش	1390ق	تاریخی تجزیاتی
4.	عطائی خراسانی	افسانہ کتاب (ردیہ بر شہید جاوید)	چ1350ش	1391ق	احساساتی و کلامی
5.	صافی، لطف اللہ	شہید آگاہ	1350ش.	1391ق	کلامی تجزیاتی
6.	محمد حسین طباطبائی	رسالہ علم امام	۱۳۵۰ش	۱۳۹۱ق	کلامی
7.	زاہدی قمی	مقصد الحسین	چ1350ش	1391ق	احساساتی کلامی
8.	حسین اشعری و ...	یک بررسی مختصر دربارہ قیام شہید جاوید	چ1350ش.	1391ق	احساساتی کلامی
9.	شیخ علی کاظمی	راہ سوم در موضوع قیام مقدس شہید جاوید	1350ش	1391ق.	احساساتی کلامی
10.	اشتہاردی، علی پناہ	کتاب ہفت سالہ چرا صدا درآورد	1350ش	1391ق	احساساتی کلامی
11.	انصاری قمی	دفاع از حسین شہید	1350ش	1391ق	احساساتی کلامی
12.	محمد مہدی مرتضوی قمی	جواب اواز کتاب او	1350ش.	1391ق	احساساتی کلامی
13.	فہری زنجانی	سیری در سر شہادت سالار شہیدان	چ1350ش.	1392ق	احساساتی کلامی
14.	محمد حسین نجفی	سعادۃ الدارین فی مقتل الحسین ع	۱۹۶۷عیسوی		کلامی تاریخی

۲۔۴۔ دوسری دہائی ۱۳۵۱ سے ۱۳۶۰ (1971 تا 1980)

پاکستان اور ہندوستان میں ایران میں اس دہائی کے آغاز میں جو کتابیں لکھی گئیں وہ تمام کی تمام شہید جاوید کے جواب میں لکھی جاتی ہیں لیکن پھر بتدریج اس شدت میں کمی آتی گئی اس کی ایک وجہ ایسی شخصیات جنہوں نے درمیانی راستہ انتخاب کرتے ہوئے اپنے تئیں اس مسئلہ کا حل پیش کیا جس کی ایک مثال علامہ طباطبائیؒ اور اس کے بعد شہید مطہریؒ ہیں۔ شہید مطہریؒ نے پچاس اور ساٹھ کی دہائی میں اپنی تقریر و تحریر میں اس موضوع کو بیان کیا۔ شہید مطہریؒ ان افراد میں سے ہیں جو دینی مراکز سے تحصیل یافتہ ہیں لیکن اپنی قابلیت کے بل بوتے پر یونیورسٹیوں میں تدریس کرنے لگے اور وہاں اپنے علم و فضل کا لوہا منوایا۔ ان کی کتاب حماسہ حسینی درحقیقت ان کی تقریروں کا مجموعہ ہے جو ان دو دہائیوں میں کی گئیں اور بعد میں کتابی صورت میں شائع ہوئیں۔ اس کتاب میں واقعہ کربلا سے متعلق بہت سارے موضوعات کو زیر بحث لایا گیا ہے جس میں سے واقعہ کربلا کے عوامل اور قیام امام حسین علیہ السلام کی ماہیت اور واقعہ کربلا کی تحلیل قابل ذکر ہیں۔ شہید مطہریؒ اس مجادلہ میں معتدل موقف اپناتے ہوئے شہید جاوید کے مندرجات پر علمی تنقید کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے نظریہ تشکیل حکومت کو قبول کرتے ہیں۔ قابل توجہ بات یہ ہے کہ شہید مطہریؒ علم امام علیہ السلام کے مسئلہ پر تنقید کیے بنا ہی بعض مطالب پر تنقید کرتے ہیں اور اس اختلاف کا راہ حل یہ پیش کرتے ہیں کہ تاریخی واقعات کی بناپر یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام علیہ السلام کا مقصد حکومت کی تشکیل ہی تھی اور جب تک اس کے اسباب و وسائل بھی فراہم تھے امام حسین علیہ السلام کا مقصد حکومت کی تشکیل تھی اور جب یہ یقین ہو گیا کہ اب کوفہ والے اپنے وعدے سے پھر چکے ہیں تو تشکیل حکومت کا کوئی امکان نہیں تو اس وقت امام علیہ السلام نے اپنا منصوبہ تبدیل کر لیا اور کوشش کی کہ اس انداز میں جام شہادت نوش کریں کہ جس کی تاثیر بہت زیادہ ہو اس ہدف کی تکمیل کے لئے امام حسین علیہ السلام کربلا میں شہید ہو گئے۔

ساٹھ ہی کی دہائی میں سید جعفر شہیدی نے قیام امام حسین علیہ السلام نامی کتاب تحریر کی۔ شہیدی حوزہ نجف کے فارغ التحصیل اور درجہ اجتہاد پر فائز برجستہ علمی شخصیت تھے وہ حکومتی اداروں میں تدریس کی وجہ سے جدید نظام تعلیم اور اسلوب سے بھی آشنا تھے اور اس کے ساتھ مصر اور دوسرے ممالک میں سفر کی وجہ سے وہاں کے دانشوروں سے ملاقات اور رابطے کی وجہ سے آزادانہ افکار کے حامل تھے۔ مصری ادیب اور مورخ طہ حسین کے ساتھ ملاقات اور ارتباط کی تاثیر ان کی تحریروں میں بخوبی دیکھی جاسکتی ہے۔ اگرچہ کربلا کی تاریخ پر ان کی تحقیق خود ان کے بقول پچاس سال کے عرصے پر محیط ہے یعنی صدی کے آغاز ہی سے انہوں نے اس موضوع پر کام

شروع کر دیا تھا لیکن اسے شائع پچاس سال کے بعد کیا اس طرح وہ ان پچاس سالوں میں ہونے والی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے رہے اور یقیناً دوسروں کی تالیفات سے استفادہ کیا ہوگا۔ اس لیے ان کی تحریر میں اشارے کنائے سے شہید جاوید کے بعض نظریات اور مطالب پر علمی اور عمدہ انداز میں اس طرح غیر محسوس طریقے سے تنقید کی گئی ہے جس سے کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کتاب میں شہید جاوید کا نقد کیا گیا ہے اور تشکیل حکومت کے نظریہ کی نفی کی گئی ہے۔ اس کتاب میں واقعہ کربلا کے علل و عوامل کے بارے میں بحث کی گئی ہے اور اس کے لیے اس واقعہ کے پس منظر اور اس زمانے کے حالات کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ اس کتاب کی بنیاد طہ حسین مصری کے اسلوب اور تجزیہ پر رکھی گئی ہے۔[57]

پس اس مدت میں بھی شہید جاوید کی تاثیر کو واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ اور تاریخی اور کلامی نقطہ نظر ایک دوسرے کے بالمقابل دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ سابقہ قدیم اسلوب کے مطابق احساساتی نقطہ نظر سے بھی کتابیں تحریر کی گئیں۔

	مولف	عنوان	پہلی بار شائع ہونے کی شمسی تاریخ	تاریخ قمری	رجحان و نقطہ نظر
1.	صدیقین اصفہانی	حسین و پذیرش دعوت	1351ش	1393ق	احساساتی کلامی
2.	قاضی طباطبایی	اولین اربعین حسینی	1352ش	1393ق	احساساتی کلامی
3.	شریعتی	حسین وارث آدم	س(1347- 1355)		احساساتی
4.	صالحہ،	عصای موسی	1355ش	1396ق	کلامی
5.	مطہری، مرتضی	حماسہ حسینی	سخنرانی 1347-1356ش (1388-1397ق)		تاریخی تجزیاتی
6.	شہیدی، سید جعفر	پس از پنجاہ سال، نگارش 1357ش	1358ش	1399ق	تاریخی تجزیاتی
7.	علی ربانی خلخالی	عزاداری از دیدگاہ مرجعیت شیعہ	1358ش	1399ق	احساساتی

8.	میر جہانی طباطبایی	البکاء للحسین ع	پایان نگارش 1400ق حدود 1359ش	بی تا وبی جا	احساساتی

۳۔۴۔ تیسری دہائی 1360 سے ۱۳۷۰ (۱۹۸۱ تا ۱۹۹۰)

پاکستان اور ہندوستان میں اس عرصے میں زیادہ توجہ عربی اور فارسی میں لکھی گئی کتابوں کے تراجم کی جانب ہو جاتی ہے اور کوئی قابل ذکر کتاب تالیف نہیں کی گئی اور ایران میں بھی اس عرصے میں کوئی قابل ذکر تالیف نہیں کی گئی اس کی وجہ بظاہر یہ نظر آتی ہے کہ ایک طرف ایران میں اسلامی انقلاب آنے سے بہت ساری تبدیلیاں رونما ہوئیں اور اس کے کچھ ہی عرصے بعد ایران پر جو جنگ مسلط کی گئی جو آٹھ سال تک جاری رہی اس جنگ نے تمام شعبہ جات کو شدید متاثر کیا من جملہ علمی ماحول بھی اس جنگ سے شدید متاثر ہوا۔

۴۔۴۔ چوتھی دہائی ۱۳۷۰ تا ۱۳۸۰ (1991 تا 2001)

پاکستان میں اس دہائی میں شرف الدین موسوی تحقیقی اسلوب کو اختیار کرتے ہوئے تفسیر سیاسی قیام امام حسین علیہ السلام کے عنوان سے کتاب تالیف کرتے ہیں بظاہر یہی لگتا ہے کہ صالحہ کے نظریات سے متاثر ہو کر اس کتاب کو تالیف کیا گیا۔البتہ اس کے علاوہ اصلاحی نقطہ نظر سے بھی انہوں نے متعدد کتابیں تالیف کی۔ کہا جاسکتا ہے کہ مجاہد اعظم اور شہید انسانیت کے بعد ایک طویل مدت کے بعد تحقیقی اسلوب کی حامل کتاب تالیف کی گئی۔

ایران میں اس دہائی میں جب کے جنگ تمام ہو چکی اور اسلامی انقلاب کے نتیجہ میں اسلامی حکومت بر سر اقتدار آ گئی اور ایک آزاد علمی ماحول وجود میں آیا لہٰذا ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ ایک طرف تحقیقاتی جرائد میں اضافہ ہونا شروع ہوا اور دوسری جانب علماء و دانشوروں کو آزادانہ علمی کام کرنے کا موقعہ ملا اور اس کے ساتھ ساتھ جو سب سے بڑی تبدیلی رونما ہوئی وہ یہ تھی کہ دینی اور حکومتی مراکز ایک دوسرے کے بہت زیادہ قریب آ گئے حتیٰ بعض جگہ یہ دونوں مراکز ایک دوسرے میں ضم ہو گئے۔

اس دور میں دوبارہ اسی بحث کا پھر سے آغاز ہو گیا جو پچاس کی دہائی میں شروع ہوئی اور ساٹھ کی دہائی میں ایک جنجالی موضوع کی شکل اختیار کر گئی۔ لیکن سابقہ دہائیوں اور اس دہائی میں کی جانے والی بحث میں فرق یہ تھا کہ آغاز میں جو شدت اور شور و غوغا کا طوفان اٹھا اب وہ تھم چکا تھا اور لوگوں کو فریقین کے موقف کو پڑھنے اور سمجھنے کی فرصت میسر آئی اور علمی اور غیر جانبداری سے سابقہ تحقیقات کا جائزہ لیا جانے لگا۔

اس دہائی میں لکھی جانے والی کتابوں میں سے محمد جواد صاحبی کی کتاب مقتل الشمس اہمیت کی حامل ہے جسے کافی پذیرائی ملی اور اس کے بعد نوے کی دہائی میں اسی اسلوب کے مطابق تفسیر تاریخ سرخ کے عنوان سے ایک اور

کتاب لکھی اس میں مولف نے کوشش کی کہ تاریخ اور کلام کی باہمی کشمکش میں معتدل راستہ اپناتے ہوئے کلامی آراء کے موافق تاریخی واقعات کی توجیہ و تاویل کی جائے اور بڑی حد تک اس مقصد میں کامیاب بھی ہوئے۔ اس کے بعد اور بھی بہت سارے افراد نے اسی اسلوب کو اپنایا جن میں محققین کی ایک جماعت کی باہمی کاوش بھی شامل ہے جو مع الرکب الحسینی نامی کتاب کی صورت میں سامنے آئی۔

اس مرحلہ میں کتب کی تعداد میں قابل توجہ اضافہ نظر آتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ محققین کے مقالات بھی کتابی شکل میں شائع ہوتے ہیں اور اس طرح جدید اسلوب کو مزید تقویت ملتی ہے اور ایک اور بات جو قابل توجہ ہے وہ یہ کہ اس مرحلہ پر بعض افراد اس نقطہ کی طرف متوجہ ہوئے کہ واقعہ کربلا کے تجزیہ اور تحلیل کے لئے جو چیز بنیادی اہمیت کی حامل ہے وہ قدیم مصادر و منابع اور انکا درجہ اعتبار اور علمی مقام و منزلت ہے کیونکہ تجزیہ روایات کی بنا پر کیا جاتا ہے اور چونکہ روایات مختلف و متضاد ہیں اس لیے مختلف اور متضاد آراء و نظریات سامنے آتے ہیں اور محقق کے لئے جس چیز کا جاننا ضروری ہے وہ کتاب شناسی ہے لہٰذا محمد اسفندیاری نے واقعہ کربلا کے موضوع پر لکھی جانے والی جدید و قدیم سو کتاب کا مختصر تعارف پیش کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ واقعہ کربلا کے مختلف سیاسی، سماجی، فقہی اور اخلاقی پہلو بھی زیر بحث آنے لگے۔

	مولف	عنوان	پہلی بار شائع ہونے کی شمسی تاریخ	تاریخ قمری	رجحان و نقطہ نظر
.1	صالحہ، نجف آبادی	نگاہی بہ حماسہ حسینی	1372ش	1414ق	تاریخی تجزیاتی
.2	محلاتی، ہاشم رسول	زندگانی امام حسینؑ	1372ش	1414ق	کلامی تجزیاتی
.3	صاحبی، محمد جواد	مقتل الشمس	1372ش	حدود 1414ش	کلامی تجزیاتی
.4	گروہ	موسوعہ کلمات امام حسینؑ	1373ش	حدود 1415	کلامی
.5	حکیمی	قیام جاودانہ	1373ش،	1415ق	کلامی
.6	ابطحی	الامام الحسینؑ فی احادیث الفریقین	حدود 1373-1377ش.	1414-1418ق	کلامی
.7	محمودی	عبرات المصطفین	حدود 1374ش	1415ق	کلامی
.8	مرعشی	ملحقات الاحقاق	حدود 1373ش	1415ق،	کلامی
.9	جواد محدثی	فرہنگ عاشورا	1374ش	1416ق	احساساتی

.10	گروہ	مقالات خورشید شہادت	-1374 1376ش	-1416 1418ق.	تاریخی تجزیاتی، کلامی
.11	گروہ	مجموعہ مقالات کنگرہ بین المللی امام خمینیؒ	-1374 1376ش	1416، 1418ق.	تاریخی تجزیاتی، کلامی
.12	شفیعی، سید محمد پیرامون	پیرامون حماسہ عاشورا	1374ش	1416ق	کلامی
.13	ضیائی بیگدلی،	حسین انگیزہ قیام امام حسینؑ	1374ش	1416ق	کلامی
.14	فرحی، سید علی	بررسی و تحقیق پیرامون نہضت حسینی	1375ش	1417ق	تاریخی وکلامی
.15	نظری منفرد	قصہ کربلا	1375ش،	1417ق	احساساتی و تاریخی
.16	واحدی جیلانی	الحسینؑ فی القرآن	حدود1376ش	1418ق	کلامی
.17	دشتی محمد	انگیزہ ہای قیام امام حسینؑ	چ1376ش	1418ق	کلامی تجزیاتی
.18	ہمدانی، حسین عندلیب	خون حسینؑ در رگہای اسلام	1376ش	1418ق.	کلامی و احساساتی
.19	عطاردی، عزیز اللہ،	مسند الامام الشہیدؑ	1376ش	1418ق	کلامی
.20	حجتی کرمانی	حسینؑ بن علیؑ حماسہ تاریخ	1377ش	1419ق	کلامی
.21	جعفری بافقی	،قیام حسینی	1377ش	1419ق	کلامی
.22	باہنر	گسترش نہضت حسینی	1377ش	1419ق	کلامی
.23	سلیمانی، جواد	امام حسینؑ وجاہلیت نو	1377ش	1419ق	کلامی
.24	مہاجرانی	انقلاب عاشورا	1378ش.	1420ق	تاریخی تجزیاتی
.25	گروہ	تاریخ امام حسینؑ	-1378 1390ش	-1420 1432ق	تاریخی، کلامی
.26	علیزادہ سورکی	نظریہ ہای عاشورا	1378ش.	1420ق	کلامی تجزیاتی
.27	ہیثم شیر کش	بررسی اثرات قیام امام حسینؑ در فقہ	1379ش	1421ق	تجزیاتی

28.	سعیدی، علی	عاشورا (درسہا و پیامہا	1379ش	1421ق	کلامی
29.	اسفندیاری، محمد	کتابشناسی تاریخی امام حسینؑ	1380ق	1422ق	تاریخی تجزیاتی
30.	علی شاوی و دیگران	مع الرکب الحسینی	1379-1382ش	1421-1424ق	کلامی تجزیاتی
31.	شرف الدین موسوی	تفسیر سیاسی قیام امام حسینؑ	۱۹۹۴عیسوی		تاریخی

۵۔۴۔ پانچویں دہائی ۱۳۸۰تا۱۳۹۰(2002تا2011)

اس دہائی میں سب سے زیادہ کتابیں لکھی گئی اور اگر یہ کہا جائے کہ گذشتہ ۱۳۸۰ سال میں لکھی جانے والی کتب ایک طرف اور ان دس سالوں میں انجام پانے والی تالیفات اور مقالات کی تعداد کئی گناہ زیادہ ہے۔ لیکن اس کا مطلب قطعاً یہ نہیں کہ یہ تمام کی تمام کتب و مقالات علمی اعتبار سے اعلی درجہ کی ہیں بلکہ ان میں سے قلیل تعداد ہی علمی معیارات پر پوری اترتی ہیں باقی تمام کتب ایک دوسرے کی نقل اور فقط سچے جھوٹے واقعات کا مجموعہ اور تحقیقی و تجزیاتی اسلوب سے فاقد ہیں۔ اسی لیے ذیل میں دیے گئے جدول میں فقط مہم کتب کو ذکر کیا گیا ہے۔

جو کتابیں اس دہائی میں علمی اعبار سے اہمیت کی حامل ہیں ان میں جو بات اہمیت کی حامل ہے وہ یہ کہ علمی ارتقاء کی وجہ سے افہام و تفہیم فضا وجود میں آئی اور شدت پسندی کا خاتمہ ہوا اگرچہ اسی عرصہ میں سابقہ جدال میں حصہ لینے والے افراد میں سے بعض افراد نے جب یہ صورت حال دیکھی تو اس سابقہ انداز کو اپناتے ہوئے دوبارہ اس فضا کو زندہ کرنے کی کوشش کی گئی انہی میں سے ایک کتاب آیت اللہ استادی نے تحریر کی جو در حقیقت ساٹھ کی دہائی میں ان کا شہید جاوید کے خلاف چھپنے والا ایک رسالہ تھا جس کو انہوں نے کئی سال بعد مزید اضافات کے ساتھ دوبارہ ایک کتابی شکل میں شائع کیا اور اس کا نام سرگذشت شہید جاوید رکھا اور کوشش کی کہ شہید جاوید کے منفی اثرات کو گذشتہ دہائیوں میں پیش کیا جائے لیکن اس کتاب کو خاص پذیرائی نہ مل سکی۔

اس دور میں تحقیقاتی تاریخ کا ارتقاء حاصل ہوا اور کئی اہم تحقیقی کتب معرض وجود میں آئیں اور برجستہ افراد نے واقعہ کربلا پر قلم فرسائی کی ان میں سے رسول جعفریان، ڈاکٹر غلا محسن زرگری نژاد اور محمد اسفندیاری ہیں جنہوں نے جدید اسلوب کے ساتھ واقعہ کربلا کی تجزیاتی تاریخ لکھی۔ بالخصوص محمد اسفندیاری نے تاریخ اور کلام کے تعارض سے پیش آنے والے مسئلہ کو تاریخی نقطہ نظر سے حل کیا اور شہید جاوید کے نظریے کا دفاع کیا اگرچہ اپنی تالیف میں شہید جاوید کا ذکر نہیں کیا لیکن اثباتی روش کے ساتھ اسی نظریے کی تائید کی اور اس میں موجود نواقص

کو دور کیا۔ بعض دوسرے افراد نے بھی کوشش کی کہ اس مسئلہ کو حل کیا جائے لیکن انہوں نے سابقہ افراد کی طرف کلامی نقطہ نظر سے اس مسئلہ کو حل کیا۔

	مولف	عنوان	پہلی بار شائع ہونے کی شمسی تاریخ	تاریخ قمری	رجحان و نقطہ نظر
.1	مصباح یزدی	آذرخشی دیگر از آسمان کربلا	1380ش	1422ق	کلامی تجزیاتی
.2	رسول جعفریان،	تاملی در نہضت عاشورا،	1381ش	1423ق	تاریخی
.3	استادی، محمد رضا	سرگذشت شہید جاوید	1382ش	1424ق	کلامی
.4	صحتی	تحریف شناسی عاشورا	1383ش	1425ق	کلامی
.5	زرگری نژاد،	نہضت امام حسین ع و قیام کربلا	1383ش	1425ق	تاریخی
.6	گروہ	نگاہی نو بہ جریان عاشورا	1383ش	1425ق	مختلف
.7	گروہ پژوہشگاہ علوم و فرہنگ	مجموعہ مقالات نہضت عاشورا	1387ش	1429ق	مختلف
.8	حسینی	نقد منابع عاشورا	1386ش	1428ق	تاریخی
.9	اسفندیاری، محمد	عاشوراشناسی	1387ش	1429ق	تاریخی
.10	حسینی	مقایسہ تطبیقی چہار گزارش	1388ش	1430ق	تاریخی
.11	ری شہری	دانشنامہ امام حسین ع	1388ش	1430ق	کلامی
.12	ہدایت پناہ،	بازتاب تفکر عثمانی در واقعہ کربلا	1388ش	1430ق	کلامی
.13	رنجبر	جریان شناسی تاریخی قرائت رویکردہای عاشورا	1389ش	1431ق	تاریخی
.14	مہدی پیشوائی	تاریخ قیام و مقتل جامع امام حسین ع	1389ش	1431ق	کلامی
.15	گروہ	بازشناسی نہضت عاشورا	1390ش	1432ق	کلامی
.16	علی ملاکاظمی،	گونہ ہای نقد و روش ہای حل تعارض در اخبار عاشورا	1390ش	1432ق	تاریخی

نتیجہ

مذکورہ تالیفات کا جائزہ لینے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ چالیس کی دہائی میں جدید اسلوب کے ساتھ شروع ہونے والی عاشورانویسی آغاز ہوا بر صغیر میں جو تحقیقی کتب لکھی گئی ان میں سے سعادۃالدارین اور تفسیر سیاسی قیام امام حسین علیہ السلام اور اہل سنت کی بعض کتب ہیں۔ ایران میں شہید جاوید کی تالیف کے بعد تاریخ اور کلام کی باہمی کشمش ایک جدال کی صورت میں سامنے آئی اور جس کے اثرات بعد میں ہونے والی تحقیقات میں بخوبی دیکھے جاسکتے ہیں۔

آغاز میں اگرچہ بہت کم کتابیں اور مقالات لکھے گئے اور جو کتب لکھی بھی گئی ان میں سے زیادہ تر شہید جاوید کے جواب میں لکھی گئیں پھر آئندہ سالوں میں تاریخی تجزیاتی رجحان میں اضافہ ہوااور اس کے ساتھ ہی بعض نے تاریخ اور کلام کے تعارض کو حل کرنے کی کوشش کرنا شروع کردی۔ اور پھر ایران عراق کی جنگ کی وجہ سے اس عرصے میں یہ سلسلہ متوقف رہنے کے بعد نہ صرف یہ کہ دوبارہ یہ سلسلہ شروع ہوا بلکہ جدید اسلوب کے ساتھ تحقیق کا رجحان مزید تیز ہوتا گیا۔ اور اس میں بھی مولفین کی یہی کوشش رہتی کہ کہ تاریخ و کلام کے نزاع کو ختم کیا جائے لہٰذا بعض تاریخی بحث کرتے ہوئے کلام کی توجیہ اور تاویل کرتے ہیں اور اس کے بالمقابل بعض کلام کی طرف جھکاو کرتے ہوئے تاریخ کی توجیہ و تاویل کرتے۔ اس کے ساتھ ساتھ واقعہ کربلا کے سیاسی، سماجی، اخلاقی اور فقہی پہلو بھی تحقیقات کا محور قرار پاتے ہیں۔ آخری دس سالوں میں یہ تحقیقی رجحان کو مزید ارتقاء حاصل ہوتا ہے اور تحقیقی کتب کی تالیف کے ساتھ جرائد میں شائع ہونے والے مقالات کی تعداد بھی بڑھ کر ہزاروں میں پہنچ جاتی ہے۔ اور آخری دو دہائیوں عاشورانویسی دینی مراکز سے نکل کر یونیورسٹیوں میں پہنچ جاتی ہے اور اس طرح واقعہ کربلا کے کئی پہلو نمایاں ہونے لگتے ہیں۔

*****

References

---

1. Aqād, Abbas Mahmood, *Abu al-Shuhada* (Qom: Majma Taqreeb-e Mazahib, 2004), Muqadma Kitab.

عقاد، عباس محمود، *ابوالشہداء* (قم: تقریب مذاہب اسلامی، 2004)، مقدمہ کتاب۔

2. A Group of Writers, *Imam Hussein dar Aieney-e Qalam* (Tehran: Parsa Institute, 1396AD), 10.

اہل قلم کی ایک جماعت، *امام حسین علیہ السلام در آیینہ قلم* (تہران: موسسہ پارسا، 1396ش)، 10۔

3. Sharaf al-Din, Musawi, *Moa'jam Kutub wa Mualifīn-e Hayat wa Qayam-e Imam Hussain a.s* (Karachi: dar-us-Saqafa, 2001), 10,20.

شرف الدین، موسوی، *معجم کتب و مولفین حیات و قیام امام حسین علیہ السلام* (کراچی: دارالثقافہ، 2001)، ۱۰ و ۲۰۔

4. Haider Bakhsh, Haidari, *Gul-e-Maghfirat* (Lahore: Majlis-e-Taraqi-e-Adab, 1965), 13.

حیدر بخش، حیدری، *گل مغفرت* (لاہور: مجلس ترقی ادب 1965ء)، 13، اس کتاب پر ناظر حسن زیدی نے مقدمہ لکھا اور اس کتاب کے بارے میں مختصر تبصرہ کیا۔

5.Ibn-e-Tau's, Ali b. Musa, *Al-Lahūf Ala Qatlil al-Tafūf*, annotated Fars Tabrez (Qum: Dar-ul-Uswa 1414 AH), 87.

ابن طاووس، علی بن موسی، *اللهوف علی قتل الطفوف* تحقیق: فارس تبریزیان (تہران: دار الاسوہ، 1414ق)، 87۔

6- Abd al-Rahman b. Muhammad, Ibn Khaldun, *Moqaama-e Ibn Khaldun*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya, 1413AH), 212.

عبدالرحمٰن ابن محمد، ابن خلدون، *مقدمہ تاریخ ابن خلدون*، ج1 (بیروت: دارالکتب العلمیہ، 1413ھ)، 212۔

7.Abbassi Mahmood Ahmed, *Khilafat-e Muawiyya waYazīd*, (Karachi: Maqtaba-e-Mahmoodiya, 1962.), 47.

محمود احمد عباسی، *خلافت معاویہ و یزید* (کراچی: مکتبہ محمودیہ، 1962)، 47۔

8. Ja'faryān, Rasūl, *Ta'amulli dar Nehza-et Ashura, vol. 2* (Qom: Nashr-e-muariskh, 1386AD), 349.

جعفریان، رسول، *تاملی در نہضت عاشورا* (قم: نشر مورخ، 1386ش)، 349۔

9. Abu Jalīl Razi, Qazvini, *Al-Naqdh* (Qom: Dar Al-Hadith, 1385AD), 385-389.

ابو جلیل رازی، قزوینی، *النقض* (قم: دارالحدیث، 1385ش)، 385-389۔

10.Hasan Zulfiqari, Reviewer of the book of *Raudha al-Shuhada* (Tehran: Moeen Publishers, 1390AD), 37, 58.

حسن ذوالفقاری، مصحح کتاب *روضہ الشہداء* (تہران: انتشارات معین، 1390)، 37، 58۔

11.Abdullah Sāeidi، Shirazi, *Hadīqa al-Salatīn*, ReviewerAli Asghar Bilgarami, (Hyderabad: Islamic Publications Society, sn), 52.

عبداللہ ساعدی، شیرازی، *حدیقہ السلاطین قطب شاہی*، تصحیح علی اصغر بلگرامی (حیدرآباد: اسلامک پبلیکیشنز سوسائٹی، سن ندارد)، 52۔

12. Fazal Ali Fazli, *Karbal Katha* (Patna: Urdu Research Institute, 1965), 17.

فضل علی فضلی، *کربل کتھا* (پٹنہ: ادارہ تحقیقات اردو، 1965)، 17۔

13. Haidri, *Gul-e-maghfirat,* 9.

حیدری، *گل مغفرت*، 9۔

14.Fakhr al-Din, Tarhihi, *Al-Muntakhab* (Berut: Moassasa Alalami, 2003), 4.

فخرالدین، طریحی، *المنتخب* (بیروت: موسسہ اعلمی، 2003)، 4۔

15.Razi b. Nabi, Qazvini, *Tazlam al-Zahra* (Qom: Publishing Sharif Razi, 1375AD), 7.

رضی بن نبی، قزوینی، *تظلم الزہراء*، مقدمہ مصحح کتاب (قم: انتشارات شریف رضی، 1375ش)، 7۔

16. Mahmood Taqi Zadeh, Dawoodi, *Sunnat-e-Azadari Wa Manqabat Khwani Dar Tarīkh-e Shia-e Imamiye* (Qum: Muasisah-e-Shia-Shanasi, 1385AD), 147.

محمود تقی زادہ، داودی، *سنت عزاداری و منقبت خوانی در تاریخ شیعہ امامیہ* (قم: موسسہ شیعہ شناسی، 1385ش)، 147۔

17. Muhammad Isfandyari, *Kitāb Shanasi-e Taarīkhi Imam Hussain(AS)*, 2nd ed. (Tehran: Wiarat-e-Irshad, 1391), np ;Rafa-i-Abdul Jabar, *Moajam Ma Qataba Annirrasul waAhl-e-Bait*, vol. 7,8, wa Zimah (Tehran: Wizarat-e-Farhang Wa Irshad, 1371AD), np; Muhammad Jawad, Sahibi, *Sair-e-Tahawul-e-Maqtal Nigari*, Tehran: Mujalla e farhang-o-Indeeshe, vol. 17, 1386AD, 180.

محمد اسفندیاری، *کتابشناسی تاریخی امام حسینؑ باضمیمہ الذریعہ*، چاپ 2 (تہران: انتشارات وزارت ارشاد، 1391 ش)، صفحہ ندارد؛ رفاعی عبدالجبار، *معجم ما کتب عن الرسول واہلبیت*، ج 7، 8، و ضمیمہ (تہران: وزارت فرہنگ و ارشاد، 1371 ش)، صفحہ ندارد؛ محمد جواد صاحبی، *سیر تحول مقتل نگاری*، تہران مجلّہ فرہنگ واندیشہ، ش 17 سال 1386 ش، 180۔

18.DarBandi Fazil, *Isrār al-Shahadāt*, vol.1 (Bahrain: Shirkat-ul-Mustafa, 1994), 659to675.

دربندی، فاضل، *اسرارالشہادات*، ج 1 (بحرین: شرکۃ المصطفیٰ، 1994) 659 تا 675۔ ملادربندی نے مافوق الفطرت واقعات بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی مختلف عجیب وغریب توجیہ وتاویل بھی کی۔

19. Muhaddith Noori, *Lulu wa Marjān* (Qom: Religious Publications, 1388AD), 180-1998.

محدث نوری، *لؤلؤ ومرجان* (قم: انتشارات مطبوعات دینی، 1388 ش)، 180- 199۔

20. Ibid, 35.

ایضاً، 35۔

21. Farhad Mirza, Mo'tamed Al-Dawla, *Qamqam Al-Zakhar Wa Samsam Al-Batar* (Tehran: Farang Islami, 1990), 5.

فرہاد میرزا، معتمد الدولہ، *قمقام الزخار وصمصام البتار* (تہران: دفتر نشر فرہنگ اسلامی، 1390 ش)، 5۔

22. Muhammad Sehati, Sardrūdi, *Ashura Pajuhishi ba Royekared Bey Tahrīf Shanasiye Tarīkh-e-Imam Hussain (AS)* (Qom: (Qom: Khadim Al-Reza Publications, 1384AD), 106.

محمد صحتی سردرودی، *عاشورا پژوہشی بارویکرد بہ تحریف شناسی تاریخ امام حسینؑ*، چ 1 (قم: انتشارات خادم الرضاؑ، 1384)، 106۔

23. Jalal Al-Ahmad, *Illegal Mourning*, Trans: Al-Tanziya, (Bushehr: Nashir Darya, 1371AD), 27, 37.

جلال آل احمد، *عزاداریھای نامشروع*، ترجمہ التنزیہ، (بوشہر: ناشر دریا، 1371 ش)، 27 تا 37۔

24۔ ابوالکلام آزاد نے شہادت حسینؑ کے عنوان سے ایک تقریر کی جسے بعد میں کتابی صورت میں شائع کیا گیا۔ مصر میں طہ حسین نے کتاب علی و بنوہ میں اس واقعہ کی تحلیل کی اور عمروابوالنصر نے کتاب الحسین بن علی اور عقاد ابوالشہداء اس موضوع پر کتابیں لکھیں۔

25. Saadiq Ali Gul, *Fan-e Tarīkh Nawīsi* (Lahore: Nashir Iftikhar Ahmed, 2002), 12,35.

صادق علی گل، *فن تاریخ نویسی* (لاہور: ناشر افتخار احمد، 2002ء)، 12و35۔

26. Chauhdary Muhammad Ali, *Kuliyaat-e Chauhadry Muhammad Ali*, vol.2 (Delhi: Qoumi Counsil Bara-e-Farogh-e-Urdu Zaban, 2005), 76.

چوہدری محمد علی، *کلیات چوہدری محمد علی*، ج 2 (دہلی: قومی کونسل برای فروغ اردو زبان، 2005ء)، 76۔

27. Syed Qutab,J*adah wa Manzil*, Excerpt from the life of Syed Qutb from the pen of the translator (Lahore: islamic Publications, 2018), 44.

سید قطب، *جادہ ومنزل*، مترجم کے قلم سے سید قطب کے حالات زندگی سے اقتباس (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، 2018)، 44۔

28. *Magazine Maktab Islam*.

مجلّہ مکتب اسلام۔

29.Mohammad Ibrahim, Ayati, *Majmoa'ye Athar-e Ashurai Mohammad Ibrahim Ayati*, research of Seyyed Abdullah Hosseini (Qom: Dar al-Irfan, 2013), 29.

آیتی، *مجموعہ آثار عاشورائی محمد ابراہیم آیتی*، تحقیق سید عبداللہ حسینی، (قم دارالعرفان، 2013)،29۔

30. Muhammad Ibn Sa'd, Tabaqat Al-Kubra, *Translated By Imam Al-Husain From Tabaqat Ibn Sa'du* Tahaqiq Abdul Aziz Tabatabai (Qom: Al-Bayt Foundation, 1995), 21 to 25; Tabarani, Abu Al-Qasim Salman Ibn Ahmad, Tabarani, *Muqtil Al-Hussein (a.s)*, Muhammad Shuja Zaifullah (Kuwait: Dar Al-Awrad, 1412Ah), 43 to 50.

محمد بن سعد، *ترجمہ الامام الحسینؑ من طبقات ابن سعد* و تحقق عبدالعزیز طباطبائی (قم: موسسہ آل البیت، 1995)،21تا25؛ابوالقاسم سلمان بن احمد، طبرانی، *مقتل الحسینؑ*، محمد شجاع ضیف اللہ (کویت: دار الاوراد، 1412ق)،43تا50۔

31. Abu Ja'far Muhammad b- Jarir, Tabari, *Tarikh Al-Umum wa Al-Malūk*, Taqiq Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, vol.5 (Berut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya. Sn), 339 to 351.

ابو جعفر محمد بن جریر، طبری، *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، ج5 (بیروت: دارالکتب العلمیہ، سن ندارد)،339تا351۔

32. Tabari, *Tarikh Tabari*, 353.

طبری، *تاریخ طبری*،353۔

33. Ibid, 357.

ایضاً، 357۔

34.Ibid, 394.

ایضاً، 394۔

35.Ibid, 496.

ایضاً،496۔

36. Ibid, 427.

ایضاً،427۔

37..Ibid, 386; Sheikh Mufīd Muhammad b. Nau'man, *Al-IrshĀd*, vol. 2 (Berut: Dar-ul-Mufeed, 1993), 67, 68.

ایضاً،386؛ محمد بن نعمان، شیخ مفید، *الارشاد*، ج2 (بیروت: دارالمفید،1993)،67،68۔

38. Ibid, 403,404.

ایضاً،403و404۔

39. Ibn Atham, Ahmad, *Al-Fatuh*, Research: Ali Sherry, vol. 5 (Berut: Dar Al-Adwa', 1411AH), 19.

ابن اعثم، احمد، *الفتوح*، تحقیق: علی شیری، ج5 (بیروت: دار الاضواء، 1411ق)،19۔

40۔ان واقعات کو صالحہ نجف آبادی نے کتاب شہید جاوید میں ایک ایک کرکے نقد کیا ہے، شہید جاوید98تا 108۔

41۔رجوع کریں شیخ مفید کی کتاب مسائل العکبریہ، سید مرتضی *تنزیہ الانبیاء* ص179 فش 182اور شیخ طوسی کی تلخیص الشافی ص182 فش188۔

42۔رجوع کریں محمود احمد عباسی کی کتاب خلافت معاویہ و یزید اور تحقیق مزید فی خلافت معاویہ و یزید نیز تحقیق سید و سادات

43۔رجوع کریں علی و حسین تالیف قاضی اطہر مبارک پوری، کتاب کربلا کا مسافر تالیف مشتاق احمد نظامی، محمود احمد عباسی عقائد و نظریات کہ آئینے میں تالیف سید علی مطہر نقوی امروہی۔

44. Muhammad Hussain Najafi, *Saa'dat Al-Darain Fi Muqtal Al-Hussein (A.S)* (Islamabad: Islamic Book Center, 2004), 19.

محمد حسین نجفی، سعادۃالدارین فی مقتل الحسینؑ (اسلام آباد: اسلامک بک سنٹر، 2004)، 19۔

45 . Ibrahim Ayati, *Tarikh Piambar Islam*.

ابراہیم آیتی،تاریخ پیامبر اسلام۔

46۔ مشہور مورخ یعقوبی کی کتاب البلدان اور معاصر مورخ طہ حسین کی کتاب تاریخ پیامبر اسلام کا ترجمہ کیا۔

47. Ayati, *Majmova e aasar e ashurai*, 39.

آیتی، مجموعہ آثار عاشورائی، 39۔

48. Hashemi Nejad Abdul Karim, *Darasi keh Hussain(A.S) Bay Insanha Amokth* (Tehran: Published By Shahid, 1380AD), Muqadma Kitab.

ہاشمی نژاد عبدالکریم، درسی کہ حسینؑ بہ انسانہاآموخت (تہران: نشر شاہد، 1380ش.) مقدمہ کتاب

49. Saleyhi Najaf Abaadi, Naimatullah, *Shahīd-e Jawaid* (Tehran: Umeed-e-Farda 1387AD), Muqadma Kitab Shaheed-e-Jawaid..

صالحہ نجف آبادی، نعمت اللہ، شہید جاوید، چاپ4 (تہران: امید فردا، 1387ش). مقدمہ کتاب شہید جاوید

50۔ رجوع کریں نعمت اللہ صالحہ نجف آبادی کی کتاب شہید جاوید۔

51. Hameed Inayat, *Andeesha-e Siyasi dar Islam Islam-e-Mua'sir*, Translated by Baha-ud-Din Khurram Shahi) Tehran: Khua Razmi Publishers, 1365AD), 325.

حمید عنایت، اندیشہ سیاسی دراسلام معاصر، ترجمہ بہاء الدین خرمشاہی (تہران: انتشارات خوارزمی، 1365ش)، 325۔

52. Isfandyari, *Kitāb Shanasi-e Taarīkhi Imam Hussain(AS)*, 181.

اسفندیاری، کتابشناسی امام حسینؑ، 181۔

53. Mahdi Murtazawi, Jawab OraKitab ou muqadma Kitab, (Qom: Allama Publications, 1350AD), Muqadma Kitab.

مہدی مرتضوی، جواب اوازکتاب اومقدمہ کتاب (قم: انتشارات علامہ، 1350ش)، مقدمہ کتاب۔

54. Lotfi, Mujtaba, *Shokran Andisheh*) Tehran: Kawair Publications, 1395AD), 200.

لطفی مجتبی، شوکران اندیشہ (تہران: انتشارات کویر، 1395ش) ،200۔

55. Safi Gulpaighani, Lutf Ullah, *Shahīd-e Agāh* (Tehran: Kitāb Khana-e-Sadr, 1391AD), 25.

صافی گلپایگانی، لطف اللہ، شہید آگاہ (تہران: کتابخانہ صدر، 1391ق)، 25۔

56.Muhammad Hussain, Tabatabai, *Rasala Ilm-e Imam* (Berut: Dar Al-Hijjah Al-Bayda, 1421AH), 5.

محمد حسین، طباطبایی، رسالہ علم امام (بیروت: دارالحجہ البیضاء، 1421ق)، 5۔

57. Syed Ja'far, Shahīdi, *Qayam-e-Hussain (A.S)* (Tehran: Daftar-e-Nashr-e-Farhang-e-Islami, 1388AD), 10.

سید جعفر، شہیدی، قیام حسینؑ (تہران: دفتر نشر فرہنگ اسلامی، 1388ش)، 10۔

الحكم والأمثال للإمام علي-عليه السلام- وأثرها في الحياة الإنسانية

The Wise Words and Proverbs of Imam Ali (as) and their Impact on Human Life

Zafar Hussain
PhD. Scholar, Arabic, BZU, Multan.
E-mail: joyiazafar514@gmail.com

Professor Dr. Muhammad Abu Zur Khalil
Arabic Dept. BZU, Multan.
E-mail: abuzarkhalil@bzu.edu.pk

Syed Ammar Haider Zaidi
Associate Professor, Arabic Dept. BZU, Multan.
E-mail:ammarhaider@bzu.edu.pk

Abstract
Hazrat Ali (as) prevailed the opportunity of seeking knowledge as revealed by the Holy Prophet since childhood. This showered upon him the innocence and purity in all phases of human life. If viewed internally and externally from the recognition of the Islamic life to the transformation of humanity in religion, politics, social activities, provision of justice, his life stands as a role model for the entire humanity. In fact, no portion of human life goes unattended in his wisdom and knowledge. That is why every one can seek guidelines from his comprehensive grip on human life. All aspects of human life have been illuminated by his unparalleled wisdom and depth in comprehension of all happenings. A notable collection of the sermons, wise words and proverbs of Imam Ali (as) is presented in *Nahjul-al-Balaghah*, compiled and edited by Syed Sharif Radi in 400 AH. This article is a selection of those sayings related with our daily lives. It shows that we can live a successful life if we follow these precious sayings of Imam Ali (as).

Keywords: Hazrat Ali, Wise Words, Proverbs, Human Life, Success.

مقدّمة

إن العلم فضيلة وكمال، ويعترف البشر بشرفه وفضله وأهميته. وخاصة في الإسلام بأن أسس عقائده و قواعده و نظرياته هي العلم.وأنه قد أكد تحصيل العلم تأكيدا، و رفع درجات الذين حصلوه من الناس، وشرف العالم و عظمه. والقرآن الكريم يشير إلى قيمته وكرامته فى كثير من الآيات، ويثنى على كل من أوتى من العلم نصيبا.و قد أكد غرض بعثة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم -هو تعليم الكتاب والحكمة وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الجهل إلى العلم.

ولا شك أن الله سبحانه وتعالى علّم رسوله صلى الله عليه وآله وسلم أحسن التعليم، وأدبه أحسن التاديب،وعلّمه مالم يكن يعلم. وعلم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ليس عن طريق الاكتساب والتحصيل، بل بالافاضة والالقاء في القلب من عندالله سبحانه وتعالى. ومعلوم أن هذا النوع من العلم هو الحق المطابق للواقع. ولا شك أن سيدنا الإمام علي عليه السلام-هو الذي تلقى العلوم كلها من النبي صلى الله عليه وآله وسلم- وهو الذي ربّاه من طفولته إلى أن يلحقّ برفيقه الأعلىٰ.وأنه اتبع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و اتصل بخدمته زمنا طويلا، كمايقول عليه السلام في نهج البلاغة:

"قَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم - بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ وَ الْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ وَضَعَنِي فِي حِجْرِهِ وَ أَنَا وَلَدٌ يَضُمُّنِي إِلَى صَدْرِهِ وَيَكْنُفُنِي فِي فِرَاشِهِ وَيُمِسُّنِي جَسَدَهُ وَيُشِمُّنِي عَرْفَهُ وَكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيهِ وَ مَا وَجَدَ لِي كَذْبَةً فِي قَوْلٍ وَ لَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ وَ لَقَدْ قَرَنَ اللهُ بِهِ صلى الله عليه وآله وسلم مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَ مَحَاسِنَ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَ نَهَارَهُ وَ لَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ اتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَثَرَ أُمِّهِ يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عَلَماً وَ يَأْمُرُنِي بِالِاقْتِدَاءِ بِهِ."[1]

وهذا يدل على أن علمه عليه السلام ربانيّ، وأنه أعلم بين الخلق، وأنه المعصوم فى علومه ومعارفه كما هو معصوم فى أعماله وعباداته وأخلاقه وغيرها من الصفات. وقال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فى علمه وعلم علي عليه السلام:(أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِ مِنْ بَابِهِ)[2] وقال صلى الله عليه وآله وسلم: أَنَا دَارُ الْحِكْمَةِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا[3] و إن القلم لا يقدر مواكبة علمه عليه السلام. و قد اجتمعت فى نفسية الإمام جميع العلوم القرآنيّة، والمعارف الدينيّة، وغيرها من العلوم. لاحظ قوله في هذا الصدد: اندمجتُ علىٰ مكنون علم لو بُحت به لاضطربتم اضطراب الأرشية فى الطوىّ البعيدة[4] وخير شاهدعلى ذلك كله بين أيديناكتب التاريخ والحديث

والادب وغير ذلك من الفنون، ألفت وكتبت قبل السيدالشريف الرضى أوبعده، وخاصة كتاب نهج البلاغة، وهومجموعة من خطب الإمام علي عليه السلام ورسائله وحكمه وأمثاله ومواعظه، الذي جمعها الشريف الرضي[5]في سنة400هـ۔
وهذا الكتاب العظيم قد اعتناه العلماء واهتم به الادباء من القديم حتى الآن، لأن حكم الإمام وأمثاله فينهج البلاغة، هي النهج المستقيم والطريق القويم في جميع موضوعات الحياة الإنسانية۔ ولما كان الشريف الرضي عالما أديبا،وهذا الكتاب قد رآه من نظره الأدبية، وسمّاه نهج البلاغة۔ وموضوعات هذا الكتاب السفر الخالد قد تشتمل على شتى النواحي من العلوم والمعارف و مجالات مختلفة من الحياة الإنسانية۔وبهذا وغير ذلك من الوجوه أثر الكلمات والحكم والأمثال للإمام علي عليه السلام فى الحياة الإنسانية كثير۔ستناول بالتفصيل في هذا المقال أهم مجالات الحياة الإنسانية التي تأثرت تأثرا واضحا من حكم الإمام وأمثاله۔

الحكمة فى اللغة

الْحِكْمَة: هي المنع و الرد لإصلاحٍ، و العلم الذى يرفع الإنسانَ عن فعل القبيح، و الفقه، والفهم، وإصابة الحق بالعلم والعقل، و علم القرآنِ۔

الْحِكْمَة فِى الاصطلاح

و قد عرّف الْحِكْمَة بأنها:معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم[6] و علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه فِي نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية۔[7]

المَثل فى اللغة

مثل يدل على مناظرة الشيئ للشيئ وهذا مِثل هذا، أي نظيرُه۔ والمثل والمِثل: الشبه، وكلمة تسوية، وصفة۔

المثل فى الاصطلاح:

المثل عبارة عن قولٍ في شيئ يُشبه قولاً في شيئ آخر بينهما مشابهة ليبيّن أحَدهما الآخرُ و يُصوّرَه نحوُ قولهم الصّيْفَ أضيّعَتِ اللبنَ. فإنّ هذا القول يشبه قولك أهَملتَ وقْتَ الإمكانِ أمرُك۔

الحكم والأمثال للإمام على–عليه السلام۔ وأثرها فى معرفة توحيد البارى تعالىٰ

إن فكرة الخالق و الرب و اعتقاد بالله سبحانه و تعالى ليس من الأمور قد استدل بها البشر بالعلم والفلسفة والبرهان، بل هذه الفكرة موجودة فى ذات الإنسان من خلقته ووجوده۔

والإنسان يختار أن يجليه و ينوره، وبالعكس يمكن له أن يضغطه و يكدره و يميته۔ كما أن فرعون قد حكم عليه ملكه و قوته و سلطانه و أنه ما توجه إلى خالقه، واتبع هواه و سلك على طريق الشيطان۔ ولكن عندما أحاطه أمواج الماء و علم و أيقن بأن ملكه و سلطانه و طاقته لا يغنيه عن أمواج البحر شيأ۔ وأنه سيغرق فنادى بأننى آمنت بربّ موسى، و أنه لا معبود سواه۔ و بهذا السبب أن الله سبحانه و تعالى بعث الأنبياء و الرسل لهداية البشر و أعادهم إلى فطرة الله والإسلام التي فطر الناس عليها جميعا۔ و أن لا يتبعوا خطوات الشيطان، لأن الشيطان قد ينحرفهم عن طريق الفطرة الحق إلى طريق الضلال والباطل ومو الشرك بالله سبحانه و تعالى۔كما قال الله سبحانه و تعالى في القرآن الحكيم:" فِطْرَةَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ" (30:30) و قد نقل عنه عليه السلام قوله فى هذا المجال:"**فجهلوا حقه، و اتخذوا الأنداد معه، و اجتالتهم الشياطين عن معرفته و اقتطعتهم عن عبادته فبعث فيهم رسله و واتر اليهم أنبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته و يذكروهم منسى نعمته**"[8]

إن أفضل العلم و أكرمه هو علم معرفة ذات الباري سبحانه و تعالى، لأن عظمة العلم و رفعته هي موقوف على عظمة المعلوم و رفعته۔ و معلوم بأن الله سبحانه و تعالى هو الأعلى و الأكبر، و هو خالق الخلق جميعا و مربيها، و مالك الملك كلها۔فأن علم توحيد الباري تعالىٰ وصفاته وكمالاته و ما يتعلق به من العلم،هو أفضل العلوم و أكرمها ألبتة۔و يجب لنا أن نعلم بأن الإيمان بالله وصفاته وكمالاته أول درجة للوصول إلى الكمال لحياة الإنسان أي كان. و إننا قد طالعنا و درسنا كلمات و حكم للامام علي عليه السلام فى معرفة ذات الباري سبحانه و تعالى، و إننا نقدم منها فى هذا المقال۔

و ينبغي لنا كلنا أن ننظر اليها بنظر الإمعان و التدقيق، لأن كلمات الإمام و حكمه فى معرفة توحيد الباري سبحانه و تعالى أعلى كلام و مقال، و مع ذلك هي ليست محدودة فى ناحية من نواحى التوحيد، بل يمكن لنا أن نستفيد من هذه الدرر و الحكم و الكلمات الثمينة القيمةفي مجالات مختلفة و فى نواحى شتى فى معرفة توحيد الباري سبحانه و تعالى۔و الحق أن العقول و الحواس تقصر و تعجز عن أن تدرك سبحانه و تعالى، و لم يطلع العقول على تحديد صفته إلا الاقتصار على ما جاءفي القرآن الكريم و السنة. فَتبارَك اللَّهُ الذي دل على وجوده بخَلْقه، بأَنه هو خالق كل الخلق. وكلمات الإمام علي عليه السلام و عباراته في هذا النمط كثيرة. نذكر ههنا منها:

انظر حكم الإمام علي عليه السلام-عن قصور العقول و الحواس عن إدراكه سبحانه و تعالى، و قصور المقال عن بلوغ مدحه و ذم التعمق في كنهِ ذاته عز و جل أي حقيقته۔ قال الإمام عليه السلام-:" اَلَّذِى لا يُدْرِكُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ، وَ لا يَنالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ"[9] و قال سيدنا عليه السلام في موضع آخرفي نهج البلاغة:"لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الَّذِى تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِى الْجُحُودِ تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَقُولُهُ الْمُشَبِّهُونَ بِهِ وَ الْجَاحِدُونَ لَهُ عُلُوّا كَبِيرا"[10] و قد نقل عنه عليه السلام قوله في هذا المجال:"لا يُدْرَكُ بِوَهْمٍ، وَ لا يُقَدَّرُ بِفَهْمٍ، وَ لا يَشْغَلُهُ سائِلٌ، وَ لا يَنْقُصُهُ نائِلٌ، وَ لا يَنْظُرُ بِعَيْنٍ، وَ لا يُحَدُّ بِأَيْنٍ، وَ لا يُوصَفُ بِالْأَزْواجِ، وَ لا يُدْرَكُ بِالْحَواسِّ، وَ لا يُقاسُ بِالنَّاسِ"[11] ولا يمكن أن يقدر أحد أن يحمده سبحانه و تعالى حق حمده. لاحظ ما قال علي عليه السلام في هذا الصدد:" اَلْحَمْدُ لِلّهِ اَلَّذِى لا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقائِلُونَ، وَ لا يُحْصِى نَعْماءَهُ الْعادُّونَ، وَ لا يُؤَدِّى حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ"[12]

و نحن لا نستطيع و لا نقدر أنْ ندرك سبحانه و تعالى حق الإدراك و نعرفه حق معرفته، ولذلك لزاما علينا أن نترك التعمق في كنهِ ذاته عز و جل وحقيقته. ونقتصر و نعتمدعلى ما ذكر في القرآن الكريم وفِي سُنَّة النَّبِيّ صَلّى اللّهُ عَلَيه وَ آلِه۔ لاحظ ما قال الإمام علي عليه السلام في هذا الصعيد:"فَانْظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ فَمَا دَلَّكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَائْتَمَّ بِهِ وَ اسْتَضِئْ بِنُورِ هِدَايَتِهِ وَ مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِى الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ وَ لَا فِى سُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ أَئِمَّةِ الْهُدَى أَثَرُهُ فَكِلْ عِلْمَهُ إِلَى اللهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللهِ عَلَيْكَ.---وَ سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخا فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ"[13]

إن لمعرفة الله سبحانه و تعالى درجات كما وضح ذلك سيدناعليه السلام في أول خطبته في نهج البلاغة قائلا: "أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ"[14] و صفاته عز و جل هي عين ذاته، وقال عليه السلام- في وحدة ذاته الله وصفاته فينفس الخطبة قائلا:"وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ"[15]

إن الكلمات و الألفاظ تعجز و تقصر من أن تصف الله عز و جل و تعبره. ولاشكَ أن الله سبحانه تعالى واحد في الذات، لا شريكَ لَه و أنه تعالى واحد في الصفات و الأفعال، و صفاته تعالى عين ذاته و لا يشاركه فيها أحد،كما أنه تعالى واحد في الخلق و الرزق و القدرة و غيرها من الصفات و الأفعال.انظر حكم الإمام علي عليه السلام و كلماته في هذا الموضوع:"اَلَّذِی لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُوْدٌ، وَ لا نَعْتٌ مَوْجُودٌ"[16] و قال سيدنا عليه السلام: "فَمَنْ وَصَفَ اَللّٰهَ سُبْحانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنّاهُ وَ مَنْ ثَنّاهُ فَقَدْ جَزَّاءهُ، وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جهِلَهُ، وَ مَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ اءشارَ اِلَيْهِ. وَ مَنْ أشارَ اِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ"[17]

ثم لاحظ كلمات الإمام علي عليه السلام- و حكمه تدل على أن خَلْقه سبحانه و تعالى دال على وجوده:" اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِی بَطَنَ خَفِيَّاتِ الْاُمُوْرِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ أعْلاَمُ الظُّهُوْرِ "[18]وقال عليه السلام- في موضع آخر:"وَ أرَانَا مِنْ مَلَكُوتِ قُدْرَتِهِ وَ عَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ وَ اعْتَرَافِ الْحَاجَةِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى أنْ يُقِيمَهَا بِمِسَاكِ قُوَّتِهِ مَا دَلَّنَا بِاضْطِرَارِ قِيَامِ الْحُجَّةِ لَهُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ فَظَهَرَتِ الْبَدَائِعُ الَّتِی أحْدَثَتْهَا آثَارُ صَنْعَتِهِ وَ أعْلاَمُ حِكْمَتِهِ فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَ دَلِيلاً عَلَيْهِ"[19] و قال عليه السلام: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الدَّالِّ عَلى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ،"[20]ومن وصية له –عليه السلام– لابنه الحسن عليه السلام كتبها إليه: "وَاعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ" [21]

و لاحظ ماقال علي عليه السلام في ذات الله وتوحيده في خطبة في نهج البلاغة:"وَاحِدٌ لَا بِعَدَدٍ وَ دَائِمٌ لَا بِأَمَدٍ وَ قَائِمٌ لَا بِعَمَدٍ تَتَلَقَّاهُ الْأَذْهَانُ لَا بِمُشَاعَرَةٍ وَ تَشْهَدُ لَهُ الْمَرَائِی لَا بِمُحَاضَرَةٍ" [22] كما قال عليه السلام: "مَا وَحَّدَهُ مَنْ كَيَّفَهُ وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ وَلَا إِيَّاهُ عَنَى مَنْ شَبَّهَهُ وَلَا صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَتَوَهَّمَهُ "[23] وَ سُئِلَ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ عليه السلام: "التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ" [24] لا يمكن إدراكه سبحانه و تعالى حق الإدراك، و لن يصل الإنسان إلى كنهِ معرفته،لأَنه أعجز من أن يتعرف على نَفْسه حق المعرفة فكيف يدرك رَبه سبحانه و تعالى. وقال علي عليه السلام في هذا الصدد:" مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه" [25]

و عندما سئل عنه،هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين فقال عليه السلام: أفأعبد ما لا أرى؟ فقيل و كيف تراه؟ فقال عليه السلام: " لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ

الْإِيمَانِ، قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرَ مُلَابِسٍ، بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرَ مُبَايِنٍ، مُتَكَلِّمٌ لَا بِرَوِيَّةٍ، مُرِيدٌ لَا بِهِمَّةٍ، صَانِعٌ لَا بِجَارِحَةٍ، لَطِيفٌ لَا يُوصَفُ بِالْخَفَاءِ، كَبِيرٌ لَا يُوصَفُ بِالْجَفَاءِ"[26] و انظر حكم الإمام علي عليه السلام و كلماته عن توحيده الباري تعالیٰ في الفعل و نفي المادة: "أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَ ابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً، بِلَا رَوِيَّةٍ أَجَالَهَا وَ لَا تَجْرِبَةٍ اسْتَفَادَهَا، وَ لَا حَرَكَةٍ أَحْدَثَهَا، وَ لَا هَمَامَةِ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا"[27]

الحكم والأمثال للإمام علی —عليه السلام— وأثرهافی العدل الاجتماعی للإنسان

إن العدل صفة من الصفات الكريمة الحسنة و أن الإنسان يحب تنفيذ هذه الصفة و إجراءها فی المجتمع، ولكن أحيانا حب الشئ يمنع الإنسان فی إجراء العدالة، كما حب والديه و حب أولاده و حب أقرباءه و غير ذلك من الوجوه. والحق أن العدلأساس الملك، و به يقوم نظام الاجتماع واعتداله،ويحصل أضعف الناس حقوقهم، و به يمكن الأمن فی المجتمع.و قد أيّد الله رسله بالكتب للأحكام وأنزل معهم الميزان و العدل ليقوم الناس بالقسط، ويحكمون بينهم بالعدل. قال الله سبحانه وتعالی فی القرآن الكريم: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (57:25) وأمرالله سبحانه وتعالی المؤمنين بالقيام بالقسط والعدل فی كل حال.وأنه يحب المقسطين كما قال الله سبحانه وتعالی فی القرآن الكريم: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ (5:8)

لاشك أن العدل أصعب قانون يمكن تطبيقه وتنفيذه فی المجتمعلأن تطبيقه وتنفيذه يصطدم بنزعات الأثرياء و الجبابرة و الأقوياء.وأن الشخص الذي قام بتطبيق العدالة وتنفيذها لابدلهأن يكون قويا فی الإيمان بالله سبحانه وتعالی، وأن يكون متقيا، بل التقوی يكون شعاره،و لابد له أن يكون حازما، وعازما فوق كل عاطفة واتجاه،ومع ذلك لا يخاف من المشاكل المتوقعة،و المصائب المتحمل وقوعها.هذه المؤهلات و الخصال وغيرها من الصفات، قد توفرت فی شخصية الإمام علي عليه السلام توفرا، فهو عليه السلام قوي الإيمان و التقوی المتجسدة. وله السيطرة الكاملة علی أعصابه وعواطفه، وهوالذي لاتأخذه فی الله لومة لائم.

ذكر معاذ بن جبل حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم- في خصال علي، خصه الله بها لم يخص بهاأحدا من الناس: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم- :أنت أولهم إيمانا بالله، وأوفاهم بعهد الله، وأقومهم بأمر الله، وأقسمهم بالسوية، وأعدلهم فی الرعية،...[28] لاحظ تعريف العدل و فضله و شرفه في منظور الإمام علي عليه

السلام عندما سُئِلَ منه عليه السلام: أَيُّهَا أَفْضَلُ: الْعَدْلُ، أَوِ الْجُودُ؟ فَقَالَ: "الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَ الْجُودُ يُخْرِجُهَا عَنْ جِهَتِهَا، وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ، وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ، فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا"[29] وكان الإمام علي - عليه السلام-معتقدا بأن إقامة العدل و إجراءها هو فرض من فرائض الله سبحانه و تعالى، ويكره و ينفر الظلم و الجور شديدا. و كان يوصِي الناس بأن يحاولوا حسب استطاعتهم في تطبيق العدل و اجتثاث الظلم و التعدي من المجتمع. فهو -عليه السلام- يقول عن هذا الموضوع بعبارة: "وَمَا أَخَذَ اللّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِها"[30] و كان يفضل العدل و يرجحه دائما. قال عليه السلام: "وَاللهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ وَ مُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ لَرَدَدْتُهُ، فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ"[31]

إن هدف الإمام من إقامة الحكومة هو إقامة العدل و الحق و إدفاع الباطل و الظلم. وأنه رجح العدل على إِمْرَته. وانظر بنظر عميق إلى حكمة الإمام عليه السلام-التى قالها بعبْد اللَّهِ بْن عَبَّاسٍ[32] رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ عند دخوله عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ بِذِي قَارٍ[33] وَ هُوَ يَخْصِفُ نَعْلَهُ فَقَالَ عليه السلام: مَا قِيمَةُ هَذَا النَّعْلِ؟ فَقُلْتُ لَا قِيمَةَ لَهَا فَقَالَ: "وَاللهِ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أُقِيمَ حَقّاً أَوْ أَدْفَعَ بَاطِلًا"[34] و كان الإمام دائما يظهر العدل و العدالة بشكل واضح كامل. و التي بسببها قد مات شهيدا فى المسجد. انظر ما قاله الإمام عليه السلام مظهرا للعدالة: "وَاللهِ لَوْ أُعْطِيتُ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتَ أَفْلاكِهَا عَلَى أَنْ أَعْصِيَ اللهَ فِي نَمْلَةٍ أَسْلُبُهَا جُلْبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ، وَإِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمِ جَرَادَةٍ تَقْضَمُهَا"[35]

منذ خلافته إلى استشهاده كان دائما يقاوم إنجاز العدل بين الناس في ظل أكثر الظروف صعوبة و تحديا، و يحفظ حقوقهم. لاحظ أيها القاري بنظر عميق أن الإمام قد ضربه ابن ملجم بسيفه السم الناقع ضربة شديدة و هو كان ساجدا. و الإمام كان يتململ من الألم، و كان بين الموت و الحياة. وفى حين يجمع أولاد عبد المطلب، و يوصيهم خير وصية قائلا: "لَا أُلْفِيَنَّكُمْ تَخُوضُونَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ خَوْضاً تَقُولُونَ قُتِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَلَا لَا تَقْتُلُنَّ بِي إِلَّا قَاتِلِي انْظُرُوا إِذَا أَنَا مِتُّ مِنْ ضَرْبَتِهِ هَذِهِ فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً بِضَرْبَةٍ وَلَا تُمَثِّلُوا بِالرَّجُلِ"[36] وانظر ما أحسن ما قاله الإمام في رسالة كتبها إلى أخيه عقيل بن أبي طالب: "لَا يَزِيدُنِي كَثْرَةُ النَّاسِ حَوْلِي عِزَّةً وَلَا تَفَرُّقُهُمْ عَنِّي وَحْشَةً"[37] بل كان

يوصي الناس بكلام بليغ قائلاً: " أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقِلَّةِ أَهْلِهِ فَإِنَّ النَّاسَ قَدِ اجْتَمَعُوا عَلَى مَائِدَةٍ شِبَعُهَا قَصِيرٌ وَ جُوعُهَا طَوِيلٌ " [38]

سيدنا الإمام علي عليه السلام- كان حريصا أشد الحرص في تنفيذ العدل. وكان يعامل معاملة العدل دائما.و كان يراعي حقوق الناس بعدله و يحفظها. وإننا نذكر عوامل العدالة والإنصاف في ضوء حكم الإمام علي عليه السلام- و أمثاله فيما ياتي:

الأول: لابد للحاكم و الأمير أن يكون زاهدا، لأن الزهد عاملٌ أساسي و مهمّ من عوامل العدالة والإنصاف قال رسولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: الزُّهْدُ لَيْسَ بِتَحْرِيمِ الْحَلَالِ وَ لَكِنْ أَنْ يَكُونَ بِمَا فِي يَدَيِ اللهِ أَوْثَقُ مِنْهُ بِمَا فِي يَدَيْهِ [39] أما الإمام علي عليه السلام فتجلى الزهد في جميع مظاهر حياته بدون أي تكلف و تعسف. فلا يشتاق إلى اختلاف الإطعمة و الملبس، ولا يميل نفسه إلى زخارف الحياة وزبرجها.ضرار بن ضُمرة[40] أحد أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام يصفه بما يأتي:

"يَقُولُ يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا إِلَيْكِ عَنِّي أَبِي تَعَرَّضْتِ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتِ لَا حَانَ حِينُكِ هَيْهَاتَ غُرِّي غَيْرِي لَا حَاجَةَ لِي فِيكِ قَدْ طَلَّقْتُكِ ثَلَاثاً لَا رَجْعَةَ فِيهَا فَعَيْشُكِ قَصِيرٌ وَ خَطَرُكِ يَسِيرٌ آهِ مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وَ بُعْدِ السَّفَرِ" [41] وقال عليه السلام عن نفسه:" وَ اللهِ لَأَنْ أَبِيتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّداً أَوْ أُجَرَّ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّداً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللهَ وَ رَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِماً لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَ غَاصِباً لِشَيْءٍ مِنَ الْحُطَامِ" [42]

الثاني: لابد للأمير والسلطان أن يكون متنزها عن أهواء النفس، و أن يكون نَفْسه طاهرا لقيام العدل واجتثاث الظلم عن المجتمع. لاحظ أنه يعدل و يقسط مع نفسه أولا،بنَفْي الْهَوى. وقد جاء عنه-عليه السلام- وصفه للمتقي يومَ خطب فقال:" قَدْ أَلْزَمَ نَفْسَهُ الْعَدْلَ فَكَانَ أَوَّلَ عَدْلِهِ نَفْيُ الْهَوَى عَنْ نَفْسِهِ" [43] انظر بنظر عميق عدله-عليه السلام- و موقفه مع أخيه عقيل بن أبي طالب حينماجاء يوما، وكان ضريراً، يطلب صاعا من القمح من بيت المال، يصف ذلك الموقفَ أمير المؤمنين عليه السلام قائلاً:

" وَ اللهِ لَقَدْ رَأَيْتُ عَقِيلًا وَ قَدْ أَمْلَقَ حَتَّى اسْتَمَاحَنِي مِنْ بُرِّكُمْ صَاعاً وَ رَأَيْتُ صِبْيَانَهُ شُعْثَ الشُّعُورِ غُبْرَ الْأَلْوَانِ مِنْ فَقْرِهِمْ كَأَنَّمَا سُوِّدَتْ وُجُوهُهُمْ بِالْعِظْلِمِ وَ عَاوَدَنِي مُؤَكِّداً وَ كَرَّرَ عَلَيَّ الْقَوْلَ مُرَدِّداً فَأَصْغَيْتُ إِلَيْهِ سَمْعِي فَظَنَّ أَنِّي أَبِيعُهُ دِينِي وَ أَتَّبِعُ قِيَادَهُ مُفَارِقاً طَرِيقَتِي فَأَحْمَيْتُ لَهُ حَدِيدَةً ثُمَّ أَدْنَيْتُهَا مِنْ جِسْمِهِ لِيَعْتَبِرَ بِهَا فَضَجَّ ضَجِيجَ ذِي

دَنِفٍ مِنْ أَلَمِهَا وَ كَادَ أَنْ يَحْتَرِقَ مِنْ مِيسَمِهَا فَقُلْتُ لَهُ ثَكِلَتْكَ الثَّوَاكِلُ يَا عَقِيلُ أَتَئِنُّ مِنْ حَدِيدَةٍ أَحْمَاهَا إِنْسَانُهَا لِلَعِبِهِ وَ تَجُرُّنِي إِلَى نَارٍ سَجَرَهَا جَبَّارُهَا لِغَضَبِهِ أَتَئِنُّ مِنَ الْأَذَى وَ لَا أَئِنُّ مِنْ لَظَى "[44] كما قال –عليه السلام–: "وَ مَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ "[45]

الثالث: لابد للأمير أن يكون قوله موافقا لعمله. إن أميرالمؤمنين كان يراقب الأسواق مانعا من التطفيف والغش والاحتكار والتلاعب بالأسعار، وكان حريصا على حفظ بيت المال من السرقة أو التبذير. انظر قوله سيدنا–عليه السلام–في هذا الصدد: "وَ ايْمُ اللهِ لَأُنْصِفَنَّ الْمَظْلُومَ مِنْ ظَالِمِهِ وَ لَأَقُودَنَّ الظَّالِمَ بِخِزَامَتِهِ حَتَّى أُورِدَهُ مَنْهَلَ الْحَقِّ وَإِنْ كَانَ كَارِهاً"[46]

الرابع: و من سمات العدالة العلوية هي إنصاف الناس من نفسه. و هذا من أصعب الأمور عملا. عاش الإمام علي –عليه السلام– في أفقر الفقراء. و كان يرتدي القميص المرقوع، وبالغ في رقع مدرعته حتّى قال-عليه السلام-: " وَ اللهِ لَقَدْ رَقَّعْتُ مِدْرَعَتِي هَذِهِ حَتَّى اسْتَحْيَيْتُ مِنْ رَاقِعِهَا "[47] لاحظ ما قاله الإمام لسويد بن غفلة[48] حول هذا الموضوع: "إن اللبيب لا يتأثث في دار النقلة، وأمامنا دارُ المقامة، وقد نقلنا إليها متاعنا ونحن منقلبون إليها عن قريب" [49]

كتب الإمام عليه السلام-إلى عثمان بن حُنيف[50] الأنصاري عامله على البصرة: "أَلَا وَإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدِ اكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطِمْرَيْهِ وَ مِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَيْهِ أَلَا وَ إِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَكِنْ أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَ اجْتِهَادٍ وَ عِفَّةٍ وَ سَدَادٍ فَوَاللهِ مَا كَنَزْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تِبْراً وَ لَا ادَّخَرْتُ مِنْ غَنَائِمِهَا وَفْراً وَ لَا أَعْدَدْتُ لِبَالِي ثَوْبِي طِمْراً. وَ لَوْ شِئْتُ لَاهْتَدَيْتُ الطَّرِيقَ إِلَى مُصَفَّى هَذَا نهج الْعَسَلِ وَ لُبَابِ هَذَا الْقَمْحِ وَ نَسَائِجِ هَذَا الْقَزِّ وَ لَكِنْ هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ وَ يَقُودَنِي جَشَعِي إِلَى تَخَيُّرِ الْأَطْعِمَةِ--- أَوْ أَبِيتَ مِبْطَاناً وَ حَوْلِي بُطُونٌ غَرْثَى وَ أَكْبَادٌ حَرَّى--- أَأَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ "[51]

و قد زجر أميرالمؤمنين عليه السلام-:عاصم بن زياد الذي تخلي عن الدنيا قائلاً: "يَا عُدَيَّ نَفْسِهِ لَقَدِ اسْتَهَامَ بِكَ الْخَبِيثُ أَمَا رَحِمْتَ أَهْلَكَ وَ وَلَدَكَ أَتَرَى اللهَ أَحَلَّ لَكَ الطَّيِّبَاتِ وَ هُوَ يَكْرَهُ أَنْ تَأْخُذَهَا أَنْتَ أَهْوَنُ عَلَى اللهِ مِنْ ذَلِكَ"[52] لاحظ كتاب أميرالمؤمنين عليه السلام- إلى واليه على مصر مالك الأشتر

النخعي،و هو دستور كامل في إجراء العدالة الإلهية على الناس. قال-عليه السلام-: "وَإِنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنِ الْوُلَاةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ وَ ظُهُورُ مَوَدَّةِ الرَّعِيَّةِ" [53]

و قال الإمام -عليه السلام-لزياد بن أبيه[54]، واليه على فارس وأعمالها،و وصاه بأن يعمل العدل: "اسْتَعْمِلِ الْعَدْلَ وَ احْذَرِ الْعَسْفَ وَ الْحَيْفَ، فَإِنَّ الْعَسْفَ يَعُودُ بِالْجَلَاءِ وَ الْحَيْفَ يَدْعُو إِلَى السَّيْفِ"[55] و يحكم -عليه السلام- و يوصى ولاته بأن يحترموا الناس مسلمين كانوا أو غير المسلمين من اليهود و النصارى و أن يحفظوا حقوقهم. و أن يصرفوهم بصورة تواضعة و اللطف و الكرم و المحبة جميعا، و من خير أمثلة عدله مع غير المسلمين عهده كتبه لِلاشْتَر النَّخِعِيّ[56]-رَحِمَه اللّهُ- لَما وَلاّهُ على مِصْرَ وَ أعْمالِها قائلا: "وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعا ضَارِيا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ"[57] وكتب -عليه السلام-في نفس الرسالة. فقال: "أَنْصِفِ اللهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ وَ مِنْ خَاصَّةِ أَهْلِكَ وَ مَنْ لَكَ فِيهِ هَوًى مِنْ رَعِيَّتِكَ فَإِنَّكَ إِلَّا تَفْعَلْ تَظْلِمْ" [58] وكتب أيضا في هذه الرسالة: "وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَ الْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاءٍ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَزْهِيداً لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ وَتَدْرِيباً لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ" [59]

الأمير الكبير و الحاكم العادل مثل علي -عليه السلام-يستحيل في حقه أن يقبل بالظلم القليل. و هو يرعى حقوق الناس و يحفظها. لاحظ ما قال أمير المؤمنين -عليه السلام- فيحق أضعف الطبقات من الناس في خطبة: "الذَّلِيلُ عِنْدِي عَزِيزٌ حَتَّى آخُذَ الْحَقَّ لَهُ وَ الْقَوِيُّ عِنْدِي ضَعِيفٌ حَتَّى آخُذَ الْحَقَّ مِنْهُ رَضِينَا عَنِ اللهِ"[60] وقال -عليه السلام- في حكمة تحذيرا من عاقبة الظلم: "يَوْمُ الْمَظْلُومِ عَلَى الظَّالِمِ أَشَدُّ مِنْ يَوْمِ الظَّالِمِ عَلَى الْمَظْلُومِ"[61]وقال -عليه السلام-في موضع آخر في نهج البلاغة: "ظُلْمُ الضَّعِيفِ أَفْحَشُ الظُّلْمِ".[62]وأنه -عليه السلام-يكون محزونا عندما يسمع ظلم الظالم وتعديه على المظلوم والضعيف، وليس له معين فقال حول هذا الموضوع: "لَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَ الْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةِ فَيَنْتَزِعُ حِجْلَهَا وَ قُلُبَهَا وَ قَلَائِدَهَا وَ رُعُثَهَا مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالِاسْتِرْجَاعِ وَ الِاسْتِرْحَامِ ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِينَ مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلْمٌ وَ لَا أُرِيقَ لَهُمْ دَمٌ فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِماً مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسَفاً مَا كَانَ بِهِ مَلُوماً"(63)

الحكم والأمثال للإمام على –عليه السلام– وأثرها فى الحياة الاقتصادية

كان الإمام علي –عليه السلام–يحرص حرصاشديدا على بيت المال و كان يدق في إنفاقه دقة. و سيدنا–عليه السلام–كان يؤكد في توصياته ومواعظه وحكمه لعمّاله على الصدقات والخراج معاملة الناس باللطف، و يحذّرهم من التشديد على الناس في أخذ الأموال. وقد كتب رسالة إلى من يستعمل منهم على الصدقات.وأوضحَ لهم فيها الرحمة و الكرم مع الناسفي أخذ الزكاة و الحقوق المالية. يقول الإمام كرّم الله وجهه: "وَلَا تُرَوِّعَنَّ مُسْلِماً وَلَا تَجْتَازَنَّ عَلَيْهِ كَارِهاً وَلَا تَأْخُذَنَّ مِنْهُ أَكْثَرَمِنْ حَقِّ اللهِ فِي مَالِهِ--- ثُمَّ تَقُولَ عِبَادَ اللهِ--- فَهَلْ لِلّٰهِ فِي أَمْوَالِكُمْ مِنْ حَقٍّ فَتُؤَدُّوهُ إِلَى وَلِيِّهِ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ لَا. فَلَا تُرَاجِعْهُ وَإِنْ أَنْعَمَ لَكَ مُنْعِمٌ فَانْطَلِقْ مَعَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُخِيفَهُ أَوْ تُوعِدَهُ أَوْ تَعْسِفَهُ أَوْ تُرْهِقَهُ فَخُذْ مَا أَعْطَاكَ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ"[64] و قال الإمام عليه السلام في هذا الصدد: "إِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مُتِّعَ بِهِ غَنِيٌّ"[65]

إننا قد نشاهد فى طول التاريخ بأن الحاكمين و السلاطين و الأمراء يكنزون أموال الناس لأنفسهم، و يقسمون أموال المسلمين بين الأقارب و أفراد قومهم من غير حق.و هم يعيشون عيش الأغنياء في النعم. و ينسون الإخلاص و الصدق، و يحرمون الفقراء و المحتاجين و البائسين عن حقوقهم المالية.و لا تطابق عيشتهم مع عيشة عامة من الناس. و أما الإمام عليه السلام فلا يمكن له أن يقبل مثل ذلك و لو ساعة. بل أنه قدنفق بيت المال بالسويةبين المسلمين، دونما اعتبارات طبقية. هذا المعنى يتجلّى واضحاًفي تعليمات الإمام علي عليه السلام، وفي رسائله وتوصياته.

و قال الإمام حول هذا الموضوع في رسالة إلىٰ مصقلةبن هبيرة[66] الشيباني عامله أردشيرخرّة[67]، يعتب الإمام عليه السلام عليه فيها بألفاظ واضحة و يحذره من سخط الله و غضب إمامه،فقال: "بَلَغَنِي عَنْكَ أَمْرٌإِنْ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ أَسْخَطْتَ إِلَهَكَ وَ عَصَيْتَ إِمَامَكَ أَنَّكَ تَقْسِمُ فَيْءَ الْمُسْلِمِينَ الَّذِي حَازَتْهُ رِمَاحُهُمْ وَ خُيُولُهُمْ وَ أُرِيقَتْ عَلَيْهِ دِمَاؤُهُمْ فِيمَنِ اعْتَامَكَ مِنْ أَعْرَابِ قَوْمِكَ فَوَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَئِنْ كَانَ ذَلِكَ حَقّاً لَتَجِدَنَّ لَكَ عَلَيَّ هَوَاناً وَ لَتَخِفَّنَّ عِنْدِي مِيزَاناً فَلَا تَسْتَهِنْ بِحَقِّ رَبِّكَ وَ لَا تُصْلِحْ دُنْيَاكَ بِمَحْقِ دِينِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا"[68] و قد نقل عنه قوله حول هذا الموضوع: "إِنَّ اللهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَى أَئِمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعَفَةِ النَّاسِ كَيْلَا يَتَبَيَّغَ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ"[69] و من كتاب له-

عليه السلام- إلى بعض عمّاله ممّن قد بعثه على الصدقةِ يأمره: "وَإِنَّ أَعْظَمَ الْخِيَانَةِ خِيَانَةُ الْأُمَّةِ وَأَفْظَعَ الْغِشِّ غِشُّ الْأَئِمَّةِ"[70]

إن الإسلام نظام عدل و اقتصاد، ويراعي حقوق أضعف الناس ويحفظها،ويحكم العدل الاجتماعي، ويكره الظلم والتعدي في المجتمع، و قال الله تعالىٰ في القرآن الكريم:﴿وَفِى أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (19:51) لا شكأن الإمام كان يهتم بحال الفقراء و المساكين و المحرومين غاية الاهتمام، و كان يسعى كل السعى لإزالة الفقر. لأن الإمام هو أعلم بالفقر و آفاته. فهو يقول فى كتاب له-عليه السلام-إلى قُثم بن العباس[71] وهو عامله علىٰ مكة: "وَلَا تَحْجُبَنَّ ذَا حَاجَةٍ عَنْ لِقَائِكَ بِهَا فَإِنَّهَا إِنْ ذِيدَتْ عَنْ أَبْوَابِكَ فِى أَوَّلِ وِرْدِهَا لَمْ تُحْمَدْ فِيمَا بَعْدُ عَلَى قَضَائِهَا وَ انْظُرْ إِلَى مَا اجْتَمَعَ عِنْدَكَ مِنْ مَالِ اللهِ فَاصْرِفْهُ إِلَى مَنْ قِبَلَكَ مِنْ ذَوِى الْعِيَالِ وَ الْمَجَاعَةِ--- وَ مَا فَضَلَ عَنْ ذَلِكَ فَاحْمِلْهُ إِلَيْنَا لِنَقْسِمَهُ فِيمَنْ قِبَلَنَا"[72]

وفي عهد له-عليه السلام- كتبه إلىٰ مالك بن حارث الأشتر حين وَلاّه مصر، و يذكره اللّٰهَ فيه في الطَّبَقَة السُّفْلَى من المجتمع مِن الفقراء و الْمَساكين،فقال: "اللهَ اللهَ فِى الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ مِنَ الْمَسَاكِينِ وَ الْمُحْتَاجِينَ وَ أَهْلِ الْبُؤْسَى وَ الزَّمْنَى فَإِنَّ فِى هَذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعاً وَ مُعْتَرّاً وَ احْفَظِ لِلهِ مَا اسْتَحْفَظَكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ"[73]

خلاصة البحث

في هذا البحث ذكرَ معنى الحكمة و المثل لغة و اصطلاحا. ثم قدّم الحكم و الأمثال المختارة من كتاب نهج البلاغة لسيدنا الإمام علي كرّم الله وجهه- الذي جمعه الشريف الرضي في سنة 400هـ-وأنه تلقى العلوم كلها من النبي ﷺ -، و هو الذي رباه من طفولته إلى أن يلحق برفيقه الأعلى،بهذا السبب أن الإمام علي-عليه السلام-كان صاحب حكمة عالية و بالغة، كما يدل عليها الروايات و الآثار الواردة عن النبي ﷺ -.و أثر كلمات الإمام علي- عليه السلام- وحكمه وأمثاله في الحياة الإنسانيةكثير. ناولنا بالتفصيل في هذا البحث أهم مجالات الحياةالإنسانية التي تأثرت تأثرا واضحا من حكم الإمام وأمثاله.

الأول: الحكم والأمثال للإمام علي كرّم الله وجهه- وأثرهافي معرفة توحيد الباري تعالىٰ: الإيمان بالله وصفاته وكمالاته أول درجة للوصول إلى الكمال لحياة الإنسانأي كان. و الحق أن العقول و الحواس تقصر عن إدراكه سبحانه و تعالى، و لم يطلع العقول على تحديد

صفته إلا الاقتصار على ما في الكتاب و السنة. فَتبارَك اللّهُ الذي دل على وجوده بخَلْقه، بأَنه هو خالق كل الخلق. و لا يمكن أن يستطيع أحد أن يحمده سبحانه و تعالى حق حمده. لا ريب ولاشكَ أن الله سبحانه وتعالى واحد في الذات لا شريكَ لَه في ذاته. و أنه تعالى واحد في الصفات، و صفاته تعالى عين ذاته و لا يشاركه فيها أحد،كما أنه تعالى واحد في الخلق و الرزق والإحياء و الإماتة و القدرة و غيرها. لا يمكن إدراكه سبحانه و تعالى حق الإدراك، و لن يصل الإنسان إلى كنهِ معرفته، لأَنه أعجز من أن يتعرف على نَفْسه حق المعرفة فكيف يدرك رَبه سبحانه و تعالى. حكم الإمام علي عليه السلام و عباراته في هذا الصدد كثيرة.

الثاني: الحكم والأمثال للإمام علي –عليه السلام– وأثرهافي العدل الاجتماعي للإنسان:

إن العدالة فهي تتطلّب الإيمان بالله تعالى، واليوم الآخر إيمانا صادقا، والتقوى واستحضار رقابة الله جلّ وعلا في الضمير في كل وقت، وكل واقعةكما تتطلّب العدالة عزوفا عن المحرمات والأهواء، وغير ذلك من الصفات. و كان-عليه السلام- يرجح العدل و يفضله دائما. ولقد أخذتِ العدالة أزهى صورها في سيرة الإمام عليه السلام-، و كان يراعي حقوق العامة من الناس،و كان يحكم وُلاته العدل دائما.لا بد للأمير والسلطان أن يكون متنزها عن الأهواء الشخصية، و أن يكون نَفْسه طاهرا لقيام العدل واجتثاث الظلم عن المجتمع.كما لابد له الزهد، وإنصافه الناس من نفسه، ومطابقة قوله للعمل.

الثالث: الحكم والأمثال للإمام علي –عليه السلام– وأثرها في الحياة الاقتصادية:

إن الإسلام نظام عدل و اقتصاد، ويراعي حقوق أضعف الناس، ويحكم العدل الاجتماعي، و يكره الظلم والتعدي في المجتمع. هذا المعنى يتجلّى واضحاً في تعليمات الإمام علي عليه السلام، وفي رسائله التي كان يبعث بها إلى المسؤلين في أقاليم الدولة والقائمين على الشؤون المالية والإدارية. كما أنه--عليه السلام–يأكّد في مواعظه وحكمه ورسائله و توصياته لعمّاله على الصدقات والخراج معاملة الناس بالرِفق، و يحذّرهم من التشديد على الناسفي جباية الأموال التي فرضها الله تعالىٰ عليهم.

نتائج البحث

1. إن الإمام علي -عليه السلام ربّاه النبي ﷺ منذ نعومة أظفاره إلى أن يلحق برَبه سبحانه و تعالى، و بهذا السبب حكم الإمام هي ضامن لرسوخ الايمان بالله سبحانه و تعالى و نفي الشرك بالله سبحانه و تعالى.

2. ولابد للحاكم والأمير أن يكون قويا فى الإيمان بالله سبحانه وتعالى، و يكون التقوى له شعاره، و لابدله أن يكون حازما، وعازما فوق كل عاطفة واتجاه، ومع ذلك لا يخاف من المشاكل المتوقعة،و المصائب المتحمل وقوعها۔هذه المؤهلات و الخصال، قد توفرت فى شخصية الإمام علي عليه السلام- توفرا،فهو-عليه السلام-كان قويا الإيمان و التقوى المتجسدة۔ وله السيطرة الكاملة على أعصابه وعواطفه۔
3. و إن نظام المجتمع والأمة لا يقوم على الظلم و الجور بالناس بل استحكامه و قواه يحتاج إلى العدل والقسط بين أفراد المجتمع ألبتة۔ و هذا يحتاج إلى تعليمات الإمام العادل والحاكم العالم الحكيم۔
4. و إن الإمام والأمير الخبير هو ضامن لحقوق الضعفاء من المجتمع اقتصاديا و لحفظ حقوق من اليهود والنصارى و غيرهم۔
5. و إن كتاب نهج البلاغة لسيدنا الإمام علي عليه السلام مليٌ من الحكم والأمثال في كل مجالات الحياة الإنسانية من العقائد والعدل الاجتماعيللإنسان والحياة الاقتصادية۔ فلابد للقارئ أن يقرأ هذا السفر الخالد۔

* * * * *

References

1. Syed Muhammad b. Husyn, Al-Sharīf al-Radi, *Nahj al-Balagha* (Qom: Hijrat, 1414AH), 190.

سيد محمد بن حسين، للشريف الرضي، *نهج البلاغة*، حققه : صبحي صالح(قم: ہجرت، 1414ھ) ،الخطبة القاصعة 190۔

2. Muhammad b. Muhammad, Ibn Athīr, *Asad al-Ghabah*, (Beirut: Dare Ahya Alturas alarbi, 1377AD), 23..

لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ابن الأثير، أسد الغابة، ج64(بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1377ھ) ، 23۔

3. Abi Naeī'm, Ahmad b. Abduallah, *Hulya al-Aouliya'*, vol. 1, tahqīq Mustafaa Abdulqadir Ata', (Beirut: darulkutab alilmiyah, 1418AH), 103.

لأبي نعيم، أحمد بن عبد الله، حلية الإولياء، تحقيق: مصطفیٰ عبدالقادرعطا،ج1(بيروت، دارالكتب العلمية، 1418ھ) ،103۔

4. Al-Radi, *Nahj al-Balagha*, 5.

للشريف الرضي، نهج البلاغة، المخطبة 5۔

5-الشريف الرضي أبو الحسن محمدبن طاهر ذي المناقب أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد ابن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، المعروف بالموسوي صاحب ديوان الشعر؛ ذكره الثعالبي في كتاب اليتيمة فقال في ترجمته: ابتدأ يقول الشعر بعد أن جاوز عشر سنين بقليل، وهو اليوم أبدع أنشأ الزمان، وأنجب سادة العراق، يتحلى مع محتدة الشريف ومفخره المنيف، بأدب ظاهر وفضل باهر

وحظ من جميع المحاسن وافر، ثم هو أشعر الطالبين من مضى منهم ومن غبر، على كثرة شعرائهم الملفقين، ولو قلت إنهأشعر قريش لم أبعد عن الصدق.وديوان شعره كبير يدخل في أربع مجلدات.وصنف كتابا في معاني القرآن الكريم يتعذروجود مثله دل على توسعه في علم النحو واللغة، وصنف كتابا في مجازات القرآن فجاء نادرا في بابه.وكانت ولادته سنة تسع وخمسين وثلثمائة ببغداد؛ وتوفي بكرة يوم الأحد سادس المحرم - وقيل صفر - سنة ست وأربعمائة ببغداد، ودفن في داره بخط مسجد الأنبارين بالكرخ.(وفيات الأعيان،لابن خلكان: 4/ 414-419.

6. Muhammad b. Mukarram, Ibn Manzūr, *Lisān al-Arab*, vol. 3 (Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi, 1408AH), 140.

محمد بن مكرم، ابنِ منظور، لسان العرب، ج3(بيروت: داراحياء التراث العربى، 1408ق) ،140 .

7. Abd al-Nabī b. Abd al-Rasūl al-Ahmad, Nagri, *Dastūr al-Ulama*, (Beirut: Darrulkutb.al. ilmiyah, 1421AH), 32.

عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد، نگري،دستور العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ) ،32.

8. Al-Radi, *Nahj al-Balagha*, 1.

للشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 1.

9. Ibid., al-Kutbah#1..

المصدر نفسه،الخطبة : 1

10. Ibid, 49.

ايضاً 49.

11.Ibid, 182.

ايضاً 182.

12.Ibid, 1.

ايضاً 1.

13.Ibid, 91.

ايضاً 91.

14.Ibid, 1.

ايضاً 1.

15.Ibid.

ايضاً.

16.Ibid.

ايضاً.

17.Ibid.

ايضاً.

18.Ibid, 49.

ايضاً.49.

19.Ibid, 91.

ايضاً.91.

20.Ibid, 152.

ايضاً.152.

21.Ibid, 31.

ايضاً۔31۔

22.Ibid, 185.

ايضاً۔185۔

23.Ibid, 186.

ايضاً۔186 ۔

24. Ibid, Alhikmat 370.

ايضاً ، الحكمة 370۔

25. Abd al-Qahir b. Abd al-Rahman, al-Jurjāni, *Asrar al-Balagha fi Ilm al-Bayān*, tahqīq Abdulhamīd Hindavi, (Beirut: Darulkutbul Ilmiyah, 1422AH/2001), 88; Abd al-Hamīd b. Hibbatullah, and *Shar al-Nahaj al-Balagah* Li Ibn Abī al-Hadīd, vol. 20 (Qom: Muktaba Ayatollah al-Marshaie Najfi, 1404AH), 292.

للشيخ عبد القاهربنعبدالرحمٰنالجرجاني، *أسرار البلاغةفي علم البيان*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي(بيروت: دارالكتب العلمية، 1422هـ-2001) ، 88؛ عبد الحميد بن هبةالله، *وشرح نهج البلاغة*،لا بن أبي الحديد،ج20 (قم: مكتبة آيةالله المرعشي النجفي، 1404هـ) ، 292۔

26. Al-Radi, *Nahj al-Balagha*, 177..

للشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 177۔

27. Ibid., 1.

المصدر نفسه،الخطبة 1۔

28. Abi Naeīʼm, *Hulya al-Aouliya*, vol. 1, 66.

لأبي نعيم، حلية الإولياءج1،66۔

29. Al-Radi, *Nahj al-Balagha*, Al-khutbah#43

للشريف الرضي، نهج البلاغة الحكمة 437۔

30. Ibid., Al-khutbah#3.

المصدرنفسه، الخطبة: 3۔

31.Ibid, 15.

ايضاً 15۔

32۔عبد الله بن عباس حبر الامة، وفقيه العصر، وإمام التفسير، أبو العباس عبد الله، ابنعم رسول الله صلى الله عليه وسلم العباس بن عبدالمطلب شيبة بن هاشمالقرشي الهاشمي.مولده بشعب بني هاشم قبل عام الهجرة بثلاث سنين.صحب النبي صلى الله عليه وسلم نحوا من ثلاثين شهرا، وأمه، هي أم الفضل لبابة بنت الحارث بن حزن.وله جماعة أولاد، أكبرهم العباس، وبه كان يكنى، وعلي أبو الخلفاء، وهو أصغرهم، والفضل، ومحمد، وعبيد الله، ولبابة، وأسماء.وكان وسيما، جميلا، مديد القامة، مهيبا، كامل العقل، ذكي النفس، من رجال الكمال.انتقل ابن عباس مع أبويه إلى دار الهجرة سنة الفتح، وقد أسلم قبل ذلك.توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولابن عباس ثلاث عشرة سنة.وكان أبيض، طويلا، مشربا صفرة، جسيما، وسيما، صبيح الوجه، له وفرة، يخضب بالحناء.كان ابن عباس إذا مر في الطريق، قلن النساء على الحيطان: أمر المسك، أم مر ابن عباس؟ وعن ابن عباس: دعا لي رسول الله بالحكمة مرتين.توفي سنة ثمان أو سبع وستين.وقيل: عاش إحدى وسبعين سنة.ومسنده ألف وست مئة وستون حديثا.وله من ذلك في " الصحيحين" خمسة وسبعون.وتفرد البخاري له بمئة وعشرين حديثا، وتفرد مسلم بتسعة أحاديث.(سير أعلام النبلا؛:331/3-359)

33-ذوقار: ماء لبكر بن وائل قريب من الكوفة بينها وبين واسط (معجم البلدان، ليعقوب الحموي: باب القاف و الألف وما يليهما)

34.al-Radi, *Nahj al-Balagha*, Al-Khutbah#33.

للشريف الرضي، نهج البلاغة،الخطبة: 33-

35. Ibid., Al-Khutbah#224.

المصدرنفسه ، الخطبة: 224-

36. Ibid., Nafsa, al-Wasiyah#47.

المصدرنفسه، الوصية: 47-

37.Ibid., Al-Kitāb#36.

المصدرنفسه، الكتاب: 36-

38. Ibid., Al-Khutbah#199.

المصدرنفسه، الخطبة:199-

39. Muhammad Baqir b. Muhammad Taqi, Allama Majlisi, Bihār *al-Anwār*, vol. 77 (Beirut: Muassahtul Wafaa, 1404AH), 174.

محمد باقر بن محمدتقي، للعلاّمة مجلسي، بحار الأنوار، ج77 (بيروت: مؤسسة الوفاء،1404هـ) ،174-

40.

ضرار بن ضمرة - وكان من خواصّ علي-(مروج الذهب:344/1)

41. Jamāl al-Din Abi al-Faraj, Ibn al-Jouzi, *Sufaha al-Safwah*, vol. 1, (Beirut: Darul Marfat, 1406AH/1986),315-316.

للإمام جمال الدين أبي الفرج، ابن الجوزي، صفة الصفوة، حققه وعلق عليه: محمود فاخوري، ط: الرابعة،ج1 (بيروت: دارالمعرفة ، 1406هـ-1986) ، 315-316-

42. al-Radi, *Nahj al-Balagha*, Al-Khutbah#221.

للشريف الرضي، نهج البلاغة الخطبة: 221-

43. Ibid., Al-Khutbah#87.

المصدرنفسه، الخطبة: 87-

44. Ibid., Al-Khutbah#221.

المصدرنفسه ، الخطبة: 221-

45. Ibid., Al-Khutbah#3.

المصدر نفسه،الخطبة 3-

46. Ibid., Al-Khutbah#134.

المصدرنفسه، الخطبة134-

47. Ibid., Al-Khutbah#158.

المصدرنفسه ، الخطبة 158-

48-سويد بن غفلة بن عوسجةالجعفي يكنى أبا أمية أدرك الجاهلية ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم وكان شريكاً لعمر في الجاهلية وكان أسن من عمر لأنه ولد عام الفيل وكان قد أدى الصدقة إلى مصدق النبي صلى الله عليه وسلم ثم قدم المدينة يوم دفن النبي صلى الله عليه وسلم ثم شهد القادسية فصاح الناس: الأسد الأسد. فخرج إليه سويد بن غفلة فضرب الأسد على رأسه فمر سيفه في فقار ظهره وخرج من عكوة ذنبه وأصاب حجراً ففلقه. روى هذه الحكاية فلفلة الجعفي ثم شهد سويد بن غفلة مع علي رضي الله عنه صفين.

تزوج سويد بن غفلة جارية بكراً وهو ابن مائة وست عشرة سنة فافتضها.كان سويد بن غفلة يمر بنا وله امرأة في النخع فكان يختلف إليها وقد أتت عليه سبع وعشرون ومائة سنة.سكن الكوفة ومات بها في زمن الحجاج سنة إحدى وثمانين وهو ابن مائة وخمس وعشرين سنة. وقيل سبع وعشرين ومائة سنة رحمة الله عليه. (الإستيعاب في معرفة الأصحاب، : 205/1)

49. Ibn al-Jawzi, *Tadkira al-Khawās* (Beirut: Muassah.i.Ahlulbayat, 1401AH) ,68.

للسبط ابن الجوزي، *تذكرة الخواص*(بيروت: مؤسسة أهلالبيت،1401هـ) ، 68.

50-عثمان بن حنيف الأنصاري الأوسي. يكنى عثمان: أبا عمرو. وقيل: أبو عبد الله.شهد أحداً والمشاهد بعدها. واستعمله عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، على مساحة سواد العراق، فمسحه عامره وغامره، فمسحه وقسط خراجه. واستعمله علي، رضي الله عنه، على البصرة فبقي عليها إلى أن قدمها طلحة والزبير مع عائشة رضي الله عنهم في نوبة وقعة الجمل، فأخرجوه منها. ثم قدم علي إليها فكانت وقعة الجمل، فلما ظفر بهم علي استعمل على البصرة عبد الله بن عباس.وسكن عثمان بن حنيف الكوفة، وبقي إلى زمان معاوية.(أسد الغابة، : 246/2)

51. Al-Radi, *Nahj al-Balagha*, Al-kitāb#45.

للشريف الرضي، نهج البلاغة ، الكتاب: 45.

52. Ibid., Al-Khutbah#207.

المصدرنفسه، الخطبة207.

53. Ibid., Al-Khutbah #53.

المصدرنفسه، الكتاب53.

54-زياد بن أبيه وهو بن سمية الذي صار يقال له بن أبي سفيان ولد على فراش عبيد مولى ثقيف فكان يقال له زياد بن عبيد ثم استلحقه معاوية ثم لما انقضت الدولة الأموية صار يقال له زياد بن أبيه وزياد بن سمية وكنيته أبو المغيرة أنه وفد على عمر من عند أبي موسى وكان كاتبه. وأنه أسلم في عهد أبي بكر. وكانت أمه مولاة صفية بنت عبيد بن أسد بن علاج الثقفي وكانت من البغايا بالطائف وكان من الدهاة الخطباء الفصحاء واستكتبه أبو موسى واستعمله على شيء من البصرة فأقره عمر ثم صار مع علي فاستعمله على فارس وكان استلحاق معاوية به في سنة أربع وأربعين. وكان يضرب به المثل في حسن السياسة ووفور العقل وحسن الضبط لما يتولاه مات سنة ثلاث وخمسين وهو أمير المصرين الكوفة والبصرة ولم يجمعا قبله لغيره وأقام في ذلك خمس سنين.(الإصابةفي تمييز الصحابة، الباب الزا بعدها اليا).

55. Ibid., Al-Kitāb#476.

للشريف الرضي، نهج البلاغة ، الحكمة 476.

56-مالك بن الحارث بن عبد يغوث ابن مسلمة بن ربيعة الأشتر النخعي شهد اليرموك. لقد قتل ثلاثة عشر وذهبت عينه فيها. فاشتهر بالأشتر(الشتر: انقلاب جفن العين إلى أسفل، و الرجل أشتر. انظر النهاية: 443/2). وكان في الطبقة الأولى من أهل الكوفة. وكان طويل القامة، عريض الصدر، طلق اللسان، عديم المثل في الفروسية. وكان من أصحاب علي بن أبي طالب وشهد معه الجمل وصفين ومشاهده كلها وولاه على مصر فخرج إليها فلما كان بالعريش شرب شربة عسل فمات. عن يزيد بن أبي حبيب أنه قال : بعث علي بن أبي طالب مالكا بعد قيس بن سعد أميرا على مصر فسار يريد مصر وتنكب طريق الشام حتى نزل جسر القلزم فصلى حين نزل من راحلته ودعا الله وسأله إن كان في دخوله مصر خيرا أن يدخله إياها وإلا صرفه عنها فشرب شربة من عسل فمات؛لما جاء نعي الأشتر ووفاته على علي بن أبي طالب قال: " إنا لله وإنا إليه راجعون" لله مالك وما مالك ! وهل موجود مثل مالك ؟ لو كان من جبل كان فندا ولو كان من حجر لكان صلدا على مثل مالك فلتبك البواكي. ولما جاء معاوية نعيه ووفاته قال: الحمد لله إن لله جنودا من العسل. وكانت وفاته بالقلزم في سنة سبع وثلاثين. وقال خليفة : سنة ثمان وثلاثين.(مختصر تاريخ دمشق:3192-3195،و تاريخ الإسلام للذهبي: 594/3، و تاريخ دمشق:380/56)

57.Ibid., Al-Kitāb#53.

للشريف الرضي، نهج البلاغة، الكتاب 53۔

58. Ibid..

المصدرنفسه ، الكتاب 53۔

59. Ibid.

ايضاً۔

60. Ibid., Al-Khutbah#37.

المصدر نفسه،الخطبة 37۔

61. Ibid., Al-Hikma#241.

المصدر نفسه، الحكمة241۔

62. Ibid., Al-Kitāb#31.

المصدر نفسه، الكتاب31۔

63. Ibid., Al-Khutbah#27.

المصدر نفسه،الخطبة27۔

64. Ibid., Al-wasiyah#25.

المصدر نفسه، الوصية 25۔

65. Ibid., Al-Hikma#328.

المصدر نفسه، الحكمة 328۔

66۔مصقلة بن هبيرة بن شبل ابن يثربي بن امرئ القيس كان من أصحاب علي بن أبي طالب وولي أردشيرخره من قبل ابن عباس وعتب علي عليه في إعطاء مال الخراج لمن يقصده من بني عمه وقيل: لأنه فدى نصارى ني ناجية بخمسمئة ألف فلم يردها كلها؛ ووفد على معاوية۔(مختصر تاريخ دمشق:3298/1-3299)

67۔من أجلّ بقاع فارس، و قد بناها أردشير بابكان، و منها مدينة شيراز و كازرون، و هي بلدة قديمة۔(معجم البلدان: 146/1)

68. Ibid., Al-Kitāb #43.

للشريف الرضي، نهج البلاغة، الكتاب 43۔

69. Ibid., Al-Khutbah#207.

المصدرنفسه، الخطبة207۔

70. Ibid., Al-Hikma#26.

المصدر نفسه، الكتاب 26۔

71۔قثم بن العباسبن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي. قال عبد الله بن جعفر: كنت أنا وعبيد الله وقثم ابنا العباس نلعب. فمر بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: " ارفعوا إلي هذا " يعني قثم فرفع إليه، فأردفه خلفه، وجعلني بين يديه ودعا لنا.واستشهد قثم بسمرقند قال ابن عباس: هو آخر الناس عهداً برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك أنه كان آخر من خرج من قبره ممن نزل فيه.وكان قثم بن العباس والياً لعلي بن أبي طالب على مكة، وذلك أن علياً لما ولي الخلافة عزل خالد بن العاصي بن هشام بن المغيرة المخزومي عن مكة، وولاها أبا قتادة الأنصاري ثم عزله وولى قثم بن العباس، فلم يزل والياً عليها حتى قتل علي رحمه الله هذا قول خليفة. وقال الزبير: استعمل علي بن أبي طالب قثم بن العباس، على المدينة.وكان قثم بن العباس يشبه بالنبي صلى الله عليه وسلم۔(الإستيعاب في معرفة الأصحاب، : 404/1)

72. Ibid., Al-Kitāb#67.

للشريف الرضي، نهج البلاغة، الكتاب 67۔

73. Ibid., Al-Hikma#53.

المصدر نفسه، الكتاب 53۔

The Effect of Wisdom on the Academic Performance of College Students

Dr. Ali Hussain Arif
Ph.D. Education, NUML, Islamabad.
E-mail: aliarif512@yahoo.com

Dr. Zafar Saleem Khattak
Assistant Professor, Mir Chaker Khan Rind University Sibi
E-mail: drsaleem1947@gmail.com

Dr. Marium Din
HoD, of Education, NUML, Islamabad
Email: mdin@numl.edu.pk

Abstract

The current study finds out the gender differences with reference to wisdom and its three domains. 495 2nd year students from 6 colleges of district Skardu were selected as a sample of the study by using the stratified sampling technique. The findings of the study revealed that students' wisdom level fell at moderate range and wisdom affected positively their academic achievements. Moreover, female students are wiser than male students, but there is no significant difference between them regarding the reflective domain of wisdom. As the result of this study, it is recommended that teachers should develop reflective, creative, and critical thinking abilities of the students in order to enhance their wisdom level. It is also suggested that different curricular and co-curricular activities that provide students opportunities to decide, chose, reflect and evaluate themselves may be included in the college syllabus.

Key Words*:* Explore, Effect, Dimensions of wisdom, Academic, Performance, Students.

Introduction

Wisdom has been under-discussed across the cultures and history in both the East and West . It is considered one of the more controversial and important topics in education, philosophy, and psychology. Scholars, philosophers, and educationists have different views about wisdom, its limitation, definition, application, and development. According to the American Nursing Association (2015), wisdom is an ability of a person to use knowledge in order to manage and solve the problems appropriately and effectively.[1]

The word wisdom is not the newest in educational phenomenon; rather it has a long history, as it history goes back to times of Greek philosophers: Socrates, Plato, and Aristotle.

In all Divine religions, wisdom has significant importance. According to Islam, Allah Almighty created man and taught him wisdom through the Apostles. As Allah says in the Holy Quran: "Certainly Allah conferred a benefit upon the believers when He raised among them an Apostle from among themselves, reciting to them His communications and purifying them, and teaching them the Book and the wisdom, although before that they were surely in manifest error".[2]

Philosophical Perspectives of Wisdom

Plato defined wisdom as the knowledge and awareness about the good within all that exists.[3] While Aristotle defined wisdom in a different way, he perceived wisdom as the knowledge about the first principle and cause that exists behind the things' existence.[4]

Here, both definitions are very different from each other, because Plato defined wisdom as the knowledge about the good, whereas, Aristotle defined as the knowledge about the first cause that governs the universe.

Furthermore, Aristotle classified wisdom into five categories or states of mind and each category or state of mind has different functions. The first state of mind is "episteme" that means scientific knowledge, which is based on observations, experiments and other senses' knowledge. The second one is called "theoretikes". It means

theoretical knowledge of a person, but this theoretical knowledge does not include all types of knowledge, rather it is devoted to the knowledge about the truth.

The third state of mind is called “techne”. It means the competencies and abilities of a person needed to achieve and accomplish professional success, (it is called technical skills). And the fourth one is called “phronesis”. It means a practical wisdom of a person that leads towards ethical actions, which define common good and the last state of mind is called “Sophia”. Sophia is related with the truth which leads toward a practical end.[5]

Generally talking about wisdom, we can divide modern philosophers into two major groups; those who accept the wisdom and other abstract themes as realities such as rationalism, idealism and those who deny the existence of wisdom. Rene Descartes (who is known as a father of modern philosophy and was a pioneer of “Cartesianism or Continental Rationalism”) believes wisdom as a true knowledge and true knowledge is self-evidently knowledge that cannot be rejected.

Descartes further explained that true knowledge can be gained only through techniques without fear of deception; intuition and induction. Here, intuition means the type of knowledge that is cleared and oblivious to the faculty of logic and reason and induction means specific to general or making a generalized conclusion from particulars or deriving additional knowledge about truth logically from the known truth.

George Berkeley a well-known Irish philosopher (who is called the originator of the philosophy “Immaterialism” or subjective idealism) agreed with Rene Descartes’ views about wisdom and gave reason to support him by saying that the knowledge about God is the empirical knowledge, and all other types of knowledge are derived from this basic source. The universe is made by God and all wisdom comes from God. David Hume and Immanuel Kant believed that wisdom is an opinion or perhaps an object that an individual possesses, it is not state nor action.[6]

Psychological Perspectives of Wisdom

Psychologists like philosophers have different views on wisdom. Some psychologists believe that wisdom is the combination and integration of three essential components; knowledge, life's experiences and deep understanding as well as wisdom integrates tolerance, patience, and stability in life's uncertainty and its upheavals. They also believe that only knowledge is not enough to be a wise person, rather experience should be with knowledge, and this experience must be gained through conducting researches to look into the emotional, social and cognitive processes that transfer experience into wisdom(www.psychologytoday.com)

According to Baltes and Staudinger (1996), wisdom cannot be defined, because there is no such kind of specific criteria that define wisdom, rather wisdom is known, and attributed by people consensus on anything,[7] but Alieda Assmann defined wisdom as the validated behaviors, attitudes, and action. According to Clayton, "wisdom is the ability of an individual to control human nature that manages the rules and principles of change, paradox, and contradiction".[8]

Types of Wisdom

Psychology classifies wisdom into two major categories; the general wisdom and the personal wisdom.[9] Personal wisdom is generally based on personality development and personality research, and personal wisdom describes the endpoint of personality or mature personality of a person.[10] Wisdom from this point of view clearly close link to research on coping from others and learning from the traumatic incidents and events, post-traumatic development and growth of an individual (Tedeschi & Calhoun 2004), while general wisdom generally has a strong connection with expertise approaches research and deep study of wisdom as well as the literature of historical wisdom. [11]

In philosophical perspective, there is clear distinction between personal and general wisdom, because personal wisdom is related to the first person ontology (the branch of metaphysics that deals

with the nature of being and existence) and the general wisdom is a completely third-person ontology. In first-person ontology, a person becomes an observer of his or her action and this observation indicates insight that is based on self-experience. It is different from the third person ontology about an individual because, in this type of ontology, the third person observes the person's life and makes views about the person being observed. His perspective of life may be different from the first person perspective about him or herself. This third person perspective about others is called general wisdom. In general wisdom, the person his or her own views, perceptions, insights are not directly concerned (Searle, 1992).

Here, it necessary to be highlighted that the essential nature of man's existence, its consequences for life planning, life management, and life review are not neglected and ignored in personal wisdom, rather these are the important part both general and personal wisdom.[12] Although, personal and general wisdom differ to some extent, but both of them are interlinked and correlated in overall wisdom development. A balanced person needs to be wise in knowing his own life as well as knowing other people.

An individual may be wise with regard to other people, as he or she cares of other's life and resolves other problems, but at the same time, he or she may not be a wise person with regard his or her own life. Likewise, those individuals who are perceived to be wise may have insight about specific circumstances and may not be able to think about the problems of life beyond their circumstances or they may not be able to advice given capability. If we study and research on the wise person, we expect and find that those individuals who have both types of wisdom at a high level are rarely seen.[13]

There is another confusing concept in the wisdom that is what does mean by wisdom as a judgment and wisdom as an action. Some scholars think that personal and general wisdoms are the same as wisdom by judgment and wisdom by action. This is a misconception, and it should be avoided from committing such kind of misunderstanding because there is a clear distinction between both

concepts. Wisdom as judgment is more common as compared to wisdom as action and researches mostly focused on wisdom as judgment, and only few numbers of researches have been conducted on wisdom as action.[14]

Wisdom as an action is the part of both personal and general wisdom. In general wisdom, action means to advise others to solve their life problems and action in personal wisdom regards with the life planning, life management and coping others in one's life.

The one most important feature and an element of general wisdom is action wisdom, which is related to advice giving to others.[15] From this description, it can be concluded that wisdom as an action does not refer to the only personal wisdom, nor wisdom as judgment refers to general wisdom, rather both types of wisdom may investigate the action and well as judgment.

Personal wisdom can be differentiated from the general wisdom, as the personal wisdom is mostly assessed and measured by the self-report and general wisdom mostly is measured and assessed by performance-based scales.[16] The general wisdom refers to expertise in the fundamental pragmatics of life and it includes sound judgment and deep insight about the individual's ways of life planning, life management and understanding of an excellent life. The word expertise illustrates that wisdom usually acquired through more practices and experiences in life; therefore it is distinguishing and differentiating body of skills and insights.

There are five criteria that are used to describe the term "expertise in fundamental pragmatics of life". The first criterion is called "rich factual knowledge". It refers the type of knowledge that is related with social norms, interpersonal relations, life sprain development, human nature, variations in planning and development processes and outcomes. The second criterion is called "Rich procedural knowledge". It refers to the knowledge about the heuristics (how to solve other's problems and how to give advice ethers) strategies.

The third criterion is called "lifespan conceptualism". It relates with the knowledge about the life's problems and their solutions, for

instance: family, friends, education, work, leisure, and social services problems and their solutions, as well as their interrelations with times.

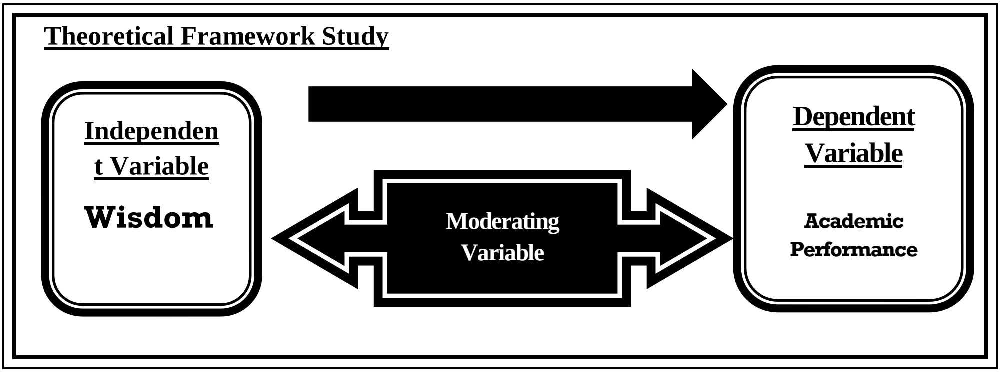
The fourth criterion is known as “life priorities and Relativism of values”. In this world, man has limited time and resources as compared to his needs, desires, and ambitions, therefore, it is very difficult to do what he wants to do, and to acquire what he wants to gain, as a result, he needs to make life’s priorities. Similarly, he and she must also know, accept, and tolerate individual differences, their priorities, preferences, and values. At the same time, he and she should be balanced in optimizing individual and the common good.

The last criterion is called “recognition and management of uncertainty”.

It is perceived that due to limited knowledge, awareness and experiences human beings do not make sound, best and perfect decisions in future and also cannot predict the future. A wise person always keeps himself aware of about the life uncertainty and makes options and manages ways to face the uncertainty and life challenges.[17]

Theoretical Framework of the Study

The current study is based on the three domains of wisdom developed by Dr. Ardelt. The cognitive, reflective and affective domains of wisdom. The first domain (the cognitive wisdom) measures how an individual understands him/herself, the second domain of wisdom (the affective wisdom) examines that how an individual reflects on the gained knowledge and how he or she perceives the events of life from different perspective and the third domain (the affective wisdom) assess an individual how he or she compassionates and sympathy for others and how he or she serves for others’ welfares. This theory has been applied on the study to understand and analyze the academic effects of 3D wisdom on the performance of students.



Statement of the Problem

There are many factors that affect the students' performance, such as teachers, friends, educational institution, parents and students' own wisdom and intelligence. Different types of researches have been conducted to investigate the effect of the above-mentioned factors. The current research study was aimed at investigating the effect of wisdom on the academic performance of college students.

Objectives of the Study

1) To assess the level of three domains of wisdom of college students
2) To determine the effect of overall wisdom on the academic performance of college students.
3) To explore the effect of cognitive, affective and reflective wisdom on the academic performance of college students.
4) To identify the significant difference between male and female college students regarding three dimensions of wisdom.

Hypotheses of the Study

H_{o1}: Wisdom and its three domains have no significant effect on the academic performance of the college students.

H_{o2}: A significant difference does not exist between male and female students regarding the wisdom and its three domains.

Methods and Procedures

The method of the study was quantitative. The following methodologies and procedures were adopted for data collection, analysis, and interpretation:

Population and Sampling

The population of this research study constituted all males and female students studying in the second year at public and private colleges of District Skardu, Gilgit Baltistan. Three boys and three girls' colleges were selected for the purpose of this research study. Stratified sampling technique was used. Data were collected from 495 students, out of them, 268 students were males and 227 students were females.

Research Instruments

For the measurement of students' cognitive, reflective and affective domains of wisdom and academic performance of college students two types of instruments were used i.e., 3D Wisdom scales and students' first-year annual results. 3D Wisdom scales were developed by Monica Ardelt, and it consisted of 38 items. 13 items measure cognitive wisdom, 12 items measure reflective wisdom and 13 items measure affective wisdom.

Data Analysis

The different statistical tests such as the mean, Linear Regression, and Independent Sample t-test were applied for data tabulation, analysis, and interpretation.

Table 1: ***College Students' 3Dimensions Wisdom Level***

Cognitive	*Reflective*	*Affective*
3.50	3.96	3.05

This table describes the students' levels of 3 domains of wisdom. It reveals the students 'levels fall in the moderate range. It is understood from this table that students' mean score on reflective wisdom is higher than cognitive wisdom and affective wisdom. The students' affective wisdom mean score is less than the cognitive and reflective.

Table 2: ***Wisdom effect on the Academic Performance (N: 495)***

R Square	B (Coefficients)	*T*	*F*	Sig.
.048	.221	5.41	45.0	.00

a. Predictors: (Constant), Wisdom
b. Dependent Variable: Academic Performance

Table 2 describes the effect of wisdom on the academic performance of college students. It reveals R2 value is .048 that means our independent variable (wisdom) explains 4.80 % difference in academic performance and the rest of it due to some other factors. Beta (β) value found β.221that reveals that a unit increase in the independent variable, will cause to increase of .221units in the dependent variable. P value found .00, which is less than 0.05 ($p<0.05$) at 95% confidence level. So, our null hypothesis Ho1 that there wisdom does not have any significant effect on the academic performance of college students is rejected, and it is concluded that there is a significant effect of wisdom on the academic performance of college students.

Table 3

The Effect of Cognitive Wisdom on the Academic Performance of College Students (N: 495)

Independent Variables	Dependent Variable	R Square	B (Coefficients)	*T*	*F*	Sig.
Cognitive Wisdom	Academic Performance	.054	.233	7.17	51.54	.00

a. Predictors: (Constant), Cognitive Wisdom
b. Dependent Variable: Academic Performance

Table 3 represents the effect of cognitive wisdom on the academic performance of college students. It shows R2 value is .054, which highlights that our independent variable (cognitive wisdom) explains 5.40 % variance in our dependent variable (academic performance). Beta (β) value is .233, which describes that a unit increase in independent variable will bring a positive change of .233 units in the dependent variable. It is evident from this table that t value is 7.17, which is statistically significant. P value is 0.00, which less than 0.05 ($p<0.05$) at 95% confidence level. It is concluded that a positive and significant effect of cognitive wisdom on the academic performance of colleges students.

Table 4

The Effect of Reflective Wisdom on the Academic Performance of College Students (N: 495)

Independent Variables	Dependent Variable	R Square	B (Coefficients)	*T*	*F*	Sig.
Reflective Wisdom	Academic Performance	.043	.207	6.33	40.18	.001

a. Predictors: (Constant), Reflective Wisdom
b. Dependent Variable: Academic Performance

Table 4 points out the effect of the reflective domain of wisdom on the academic performance of college students. It shows R2 value is .043, which explains that 4.30 % variation in our dependent variable (academic Performance) can be explained by the independent variable (reflective wisdom), and other variation due to some other factors. Beta (β) value is .207 which portrays that a unit increase in our independent variable will bring a positive change of .207 units in the dependent variable. It is evident from this table that t value is 6.33, which is statistically significant. P value is.001 which is less than 0.05 ($p<0.05$) at 95% confidence level. So, it is concluded that reflective wisdom has a positive and significant effect on the academic performance of college students.

Table 5

The Effect of Affective Wisdom on the Academic Performance of College Students (N: 495)

Independent Variables	Dependent Variable	R Square	B (Coefficients)	*T*	*F*	Sig.
Affective Wisdom	Academic Performance	.030	.172	5.23	27.37	.00

a. Predictors: (Constant), Affective Wisdom
b. Dependent Variable: Academic Performance

Table 5 describes the effect of affective wisdom on the academic performance of college students. It shows R2 value is .030. It means that our independent variable (affective wisdom) indicates a 3.00 % variance in our dependent variable (academic Performance) while the rest is due to some other factors. Beta (β) value is .172, which illustrates that a unit increase in our independent variable (Affective wisdom) approximately increase .172 units in the dependent variable (Academic Performance). It is evident from this table that t value is 5.23, which is statistically significant. P value is .00, which is less than 0.05 ($p<0.05$) at 95% confidence level. Therefore, it is concluded that affective wisdom has a positive and significant effect on the academic performance of college students.

Table 6

Gender Differences with Reference to Cognitive Wisdom. (No: 495)

Variable	Gender	*N*	Mean	*Df*	t-value	Sig.
Wisdom	Male	267	40.94	493	-2.48	.005
	Female	228	42.64			

$P \leq 0.05$

Table 6 depicts the result of a significant difference between male and female college students' responses to cognitive wisdom. Independent sample t-test was used to find out a significant difference between male and female college students' responses to cognitive wisdom. It shows that male college students mean score is 40.94, while female college students mean score is 42.64. P value was found .005, which is less than.05 ($p < .05$); it means that there is a significant difference in cognitive wisdom between male and female college students. The result illustrates that students of both genders responded in different ways. It is concluded that there is a significant difference in cognitive wisdom between male and female college students.

Table 7

Gender Differences with Reference to Affective Wisdom. (No: 495)

Variable	Gender	*N*	Mean	*Df*	t-value	Sig.
Wisdom	Male	267	41.80	493	-2.45	.015
	Female	228	43.20			

P≤ 0.05

Table 7 reveals the result of male and female college students' responses on affective wisdom. Independent sample t-test was used to find out a significant difference between male and female college students' responses on affective wisdom. It shows that male college students' mean score is 41.80, while female college students' mean score is 43.20. P value was found .015, which is fewer than.05 (p < .05); it means that there is a significant difference in affective wisdom between male and female college students. The result illustrates that students of both genders responded in different ways. Hence, our null hypothesis Ho7 that there is no significant difference between male and female college students regarding affective wisdom is rejected at 5% confidence level. It is concluded that there is a significant difference in affective wisdom between male and female college students.

Table 8

Gender difference with Reference to Reflective Wisdom. (No: 495)

Variable	Gender	*N*	Mean	*Df*	t-value	Sig.
Wisdom	Male	267	33.77	493	-1.395	.164
	Female	228	34.37			

P≤ 0.05

Table 8 depicts the result of a significant difference between male and female college students' responses to reflective wisdom. Independent sample t-test was used to find out the significant difference between male and female college students' responses to wisdom. It shows that male college students mean score is 33.77, while female college students mean score is 34.37. P value was found .164, which is greater than.05 ($p > .05$). Hence, it is concluded that there is no significant difference between male and female college students regarding reflective wisdom is accepted at 5% confidence level.

Discussion

There are a few numbers of research studies that examined the effect of wisdom on the academic performance of college students. The findings of the current study revealed that wisdom had a positive and significant effect on the academic performance of college students. This finding supported the previous research findings by Michael Maeir (2008), he found a positive effect of wisdom on the higher GPA and academic skill.[18]

The findings of the present study are consistent with the previous study conducted by Staudinger, Ursula, Baltes, and Paul (1996).[19] They found a positive but weak relationship between wisdom and wisdom related performance. The findings of the present study are also consistent with the findings by Vimple and Sawhney's study (2017[20]) titled "relationship between academic achievement and successful intelligence of adolescents".

The results of the current study disconfirmed the results of the study conducted by Derek Cavilla (2017), he found an insignificant relationship between wisdom and academic achievements of students.[21] These differences may be due to a geographical, cultural, religious and demographical difference. The findings of the current study also declared that gender differences existed regarding the cognitive and affective domain of wisdom. On contrary to a common concept, this study found that female students had higher mean scores on the cognitive and affective wisdom than male students. The findings of the study consistent

with findings of previous studies conducted by findings by Rukhsana, Khan, Mussarat and Ayesha (2015)[22], and findings by Gluck, and Bluck, (2009), and findings by Ardelt, (2009)[23]. The findings of the current study disconfirmed the findings by Leveson (2005) and Webster (2003) that they did not find any significant difference between men and women regarding wisdom.[24]

Conclusion

On the basis of research findings and discussion, it can be concluded that students' levels of the cognitive, reflective and affective domains of wisdom fell in a moderate range. The results of the present study reported that wisdom, and its three domains; the cognitive, reflective and affective wisdom positively and significantly affected the academic performance of college students and with the increase in wisdom level, the academic performance level increases accordingly.

The findings of the current study also declared that differences existed between male and female students regarding cognitive and affective domains of wisdom and female students got higher means scores as compared to male students on the cognitive and affective domains of wisdom, but there was not found any significant difference between male and female students regarding the affective domain of wisdom.

Wisdom is the most desirable characteristic of human beings and it has a positive effect on human life. The students' performance was also affected by wisdom. So, the following recommendations may be put forward.

1) Reflection plays a vital role in wisdom development; therefore, the teachers may increase the students' level of wisdom in order to enhance the academic performance of the students, especially the male students need a considerable attention to increase the wisdom level.
2) Knowledge and experiences are very fundamental elements that make the students wise persons, therefore, the teachers and

parents may help students how to gain maximum knowledge and more experiences from their own lives and from others' lives.

3) Blind imitation leads to foolishness, while rationale and logic lead towards wisdom, therefore, the teachers may teach and train their students how to avoid to be blind imitators and how to be rationales in their lives.

*****

References

1.Bell, Linda. "Code of ethics for nurses with interpretive statements." *Critical Care Nurse;* 35, no. 4 (2015): 84-84.

2 . Quran, 3:164.

3.Truglio-Londrigan, Marie. "An analysis of wisdom: an experience in nursing practice." *The Journal of the New York State Nurses' Association;* 33, no. 2 (2002): 24-30.

4 .Rice, Eugene F. "The renaissance idea of wisdom." Cambridge, MA: Harvard University Press. (1958).

5 .McKee, P., & Barber, C. (1999). On defining wisdom. *The International Journal of Aging and Human Development*, 49(2), 149-164.

6.Bolton, Gillie. Reflective practice: *Writing and professional development*. Sage publications, 2010.

7 Pasupathi, Monisha, Ursula M. Staudinger, and Paul B. Baltes. "Seeds of wisdom: Adolescents' knowledge and judgment about difficult life problems." *Developmental psychology* 37, no. 3 (2001): 351.

8 .Assmann, Aleida. "Wholesome knowledge: Concepts of wisdom in a historical and cross-cultural perspective." *D L. Featherman* (1994): 187-224.

9.Staudinger, Ursula M., and Judith Glück. "Psychological wisdom research: Commonalities and differences in a growing field." *Annual review of psychology*; 62 (2011): 215-241.

10.Ardelt, Monika. "Where can wisdom be found?." *Human Development;* 47, no. 5 (2004): 304-307.

11 .Baltes, Paul B., and Ursula M. Staudinger. "Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence." *American psychologist;* 55, no. 1 (2000): 122.

12 .Staudinger, Ursula M., and Paul B. Baltes. "Interactive minds: A facilitative setting for wisdom-related performance?." *Journal of Personality and social psychology;* 71, no. 4 (1996): 746.

13 .Varela, Francisco J., and Jonathan Shear. "First-person methodologies: What, why, how." *Journal of Consciousness studies;* 6, no. 2-3 (1999): 1-14.
14.Bluck, Susan, and Judith Glück. "Making things better and learning a lesson: Experiencing wisdom across the lifespan." *Journal of personality;* 72, no. 3 (2004): 543-572.
15.Staudinger, Ursula M., Eva-Marie Kessler, and Jessica Dörner. "Wisdom in social context." *Social structures, aging, and self-regulation in the elderly* (2006): 33-54.
16 .Baltes, Paul B., and Ursula M. Staudinger. "Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence." *American psychologist* 55, no. 1 (2000): 122.
17.Brugman, Gerard M. "Wisdom and aging." *In Handbook of the psychology of aging*, pp. 445-476. Academic Press, 2006.
18.Thompson, Laura Yamhure, Charles R. Snyder, Lesa Hoffman, Scott T. Michael, Heather N. Rasmussen, Laura S. Billings, Laura Heinze et al. "Dispositional forgiveness of self, others, and situations." *Journal of personality;* 73, no. 2 (2005): 313-360.
19 . Baltes, Paul B., and Ursula M. Staudinger. "Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence." American psychologist 55, no. 1 (2000): 122.
20.Sawhney, Sandeep. "Relationship between Academic Achievement and Successful Intelligence of Adolescents."*Educational Quest;* 8, no. 3 (2017): 799-805.
21 . Cavilla, Derek. "The effects of student reflection on academic performance and motivation." *SAGE Open;* 7, no. 3 (2017): 2158244017733790.
22.Maroof, Rukhsana, Muhammad Jahan Zeb Khan, Mussarat Anwar, and Ayesha Anwar. "A cross-sectional study of wisdom: A matter of age and gender." *FWU Journal of Social Sciences* 9, no. 2 (2015): 63-71.
23 . Ardelt, Monika. "Wisdom, age, and well-being." *In Handbook of the psychology of aging*, pp. 279-291. Academic Press, 2011.
24.Dean Webster, Jeffrey. "Measuring the character strength of wisdom." *The International Journal of Aging and Human Development* 65, no. 2 (2007): 163-183.

Editorial

There is no doubt that the Holy Qur'an mentions every dry and moist. The Qur'anic guidance is an eternal one and the interpretation of the Holy Qur'an, in fact, provides applications of this eternal guidance as per the requirements of different times and places. It is in this way that it requires the expertise of the interpreter in extracting new meanings and applications while upholding the authenticity of the text of revelation. It is obvious that a commentator cannot embark on this task without formulating clear rules and principles for the interpretation of the Qur'an. It is this reason that the commentators have always formulated such principles in the light of which they interpret the Holy Qur'an. Like other Islamic schools of thought, the Shiites have formal principles for interpreting the Holy Qur'an. The first article in this issue (51st) of *Noor-e-Ma'rfat*, entitled "The Prominent Linguistic Principles of Quranic exegesis for Shiites," presents these principles. This article is in fact the cause of evolution and progress in the methodology of understanding the Qur'an, the study of which is also a prelude to a better understanding of the Qur'an for a common reader.

The second article in this issue, entitled “Interaction between Cognition and Tendency in the moral upbringing of mankind,” is concerned with a highly technical subject of moral upbringing. This article deals with the debate whether it is sufficient to focus on the cognitive dimension of a person's moral upbringing, or whether it is necessary to direct human tendencies in a certain direction. This article also deals with the question as to whether the perception of beauty and ugliness adjust human inclinations or the natural and unnatural tendencies of mankind present the same thing sometimes as Virtue and sometimes as Evil? The answer to this question will indeed determine which side should be given more attention in human moral upbringing.

The third article in this issue is written for better understanding of mystical approach developed within the Islamic world. Entitled as "Unusual Assertions of *Sufiya*: A Review Study," this article examines the background of the utterance of assertions (by Sufis in a certain spiritual state) called "*Shatahāt*". It also determines the religious status of such assertions. While this article defends Sufis against some unjustified slanders, it also declares that such assertions lake any credibility in demonstrating the rules of *Shariah* (Islamic Jurisprudence).
Entitled as "The Role of Education and Women in the Social Evolution," the fourth article of the current issue not only considers the evolutionary journey essential for a human society, it also highlights the factors behind this evolution. This article sheds light on the role of different social classes in such an evolution and discusses the role of scholars, intellectuals, teachers and educational institutions in the social evolution in details. It also discusses the role of women as mother and as wife in the social evolution.
The fifth article included in this issue is entitled "The Existence and Identity of the Valley of Peace." This article unveils an important inheritance of Islamic culture and civilization. According to some traditions, the Valley of Peace (Wadi-us-Salam/وادی السلام) is not just a cemetery, it is also a hereafter destination known as *Barzakh* (برزخ). It is necessary, therefore, to highlight the conception, significance, and identity of the Valley so that its Islamic status may be highlighted. It is hoped that the publication of this article will also lead to a better identification of the religious heritage and cultural relics of the Islamic world.
The sixth article in this issue, entitled "Faiz Ahmad Faiz and Mehdi Jawahiri: Common Aspects of their Poetry," reflects the thoughts of two world-renowned poets who, in their writings, have composed the elegy of humanity and have conveyed the message to mankind that if they do not raise their voice against the oppressors and in the favor of the oppressed, they lack humanity and this causes such atrocities on his kind which do not inflict the tyranny of heaven and earth. Publication of this article is an important addition not only to Urdu literature but

also to the humanities. The seventh article of the current issue is also on the subject of hatred for the oppressor and the support of the oppressed. The article entitled as “Modern Trends in Historiography of Ashura and its Causes" is a very scholarly and research-oriented introduction presented to the modern historical works written on the history of the great sacrifice of Imam Hussain (as).

The eighth article of this issue, entitled as "The Wise Words and Proverbs of Imam Ali (as) and their Impact on Human Life," is a selection of gems from the great sermons and sayings of Imam Ali (as), the applications of which are extremely effective in determining the direction of human life. The last article in this issue, entitled “The Effect of Wisdom on the Academic Performance of The College Students,” examines as to whether there is a difference in the intelligence of male and female students, and whether their intellectual abilities effect the academic performance of college students or not. To answer these questions, the author has collected information from 495 students of grade 12. He concludes that the intellect and its subtypes affect the academic performance of college students.

We hope these diverse articles in the 51st issue of quarterly *Noor-e-Ma'rfat* will be very useful for our readers in their academic and practical life. God willing!

NATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Humauoon Abbas
Islamic Studies & Arabic Dept. Govt. College University, Faisalabad.

Dr. Aafia Mehdi
NUML, Islamabad.

Dr. Syed Qandil Abbas
SPI R- QAU, Islamabad.

Saqib Akbar
ChairmanAlbasirah Trust, Islamabad.

Dr. Muhammad Riaz
University of Baltistan, Skardu.

Dr. Muhammad Shakir
Islamia University of Bahawalpur.

Dr. Raziq Hussain
Research Scholar NMT, Islamabad.

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Durmus Bulgur
Urdu Language and Literature Dept. Istanbul University, Turkey.

Dr. Ali Biyat
Urdu Language and Literature Dept. Tehran University, Iran.

Dr. Ubaidullah khan
English Language Center, University of Taif, Saudi Arabia.

Dr. Muhammad Reza Fakhar Rohani
Tehran University, Iran.

Dr. Ghulam Raza Javidi
Danishgah-e-Katum-un-Nabieen, kabal, Afghanistan.

Dr. Abid Hussain Haideri
M.G.M.P.G.College Sambhal; U.P. India.

Dr. Ghulam Hussain Mir
MIU, Iran.

Dr. Syed Rashid Abbas
Tehran, Iran.

Assistant Office Affairs:	Composer & Designer:
Tahir Abbas Tahiri	**Babar Abbas**

MANAGERIAL BOARD

Editor-in-Chief:
Syed Hasnain Abbas Gardezi
Publisher & Chairman Noorul Huda Trust, Islamabad.

Editor:
Dr. Sh. Muhammad Hasnain Nadir
General Secretary Noorul Huda Trust, Islamabad.

Patron:
Syed Imtiaz Ali Rizvi
Prncipal “The AIMS School & College”, Islamabad.

Asst. Editor:
Dr. Nadeem Abbas Baloch
Visiting Lecturer, NUML Islamabad.

Asst.Research Affairs:
Syed Rameez ul Hasan Mosvi
Director Noor-Ul-Huda Research Center, Islamabad.

Asst. Relations:
Muntazar Mehdi
Assistant Professor, NUML Islamabad.

EDITORIAL BOARD

Dr. Syed Nisar Hussain Hamdani
Ex-Dean University of AJ&K, Muzafarabad.

Dr. Hafiz Muhammad Sajjad
Chairman Interfaith Studies Dept. AIOU, Islamabad.

Dr. Ayesha Rafique
Islamic Studies Dept. Gift University, Gujranwala.

Dr. Ali Raza Tahir
Philosophy Dept. Punjab Univeristy, Lahore.

Dr. Abdul Basit Mujahid
History Dept. AIOU, Islamabad.

Dr. Karam Hussain Wadhoo
Member Regional Directorate of Colleges, Larkana.

Dr. Sajid Ali Subhani
Director Educational Affairs Jamia-tur-Raza, Islamabad.

Dr. Roshan Ali
Assistant Professor IMCB, Islamabad.

Dr. Muhammad Nadeem
Dept. Of Education, Govt. SE College, Bahawalpur.

Dr. Zulfiqar Ali
PhD. History of Islam (from Tehran University), Jhang.

eISSN: 2710-3463
pISSN: 222-1659
www.nmt.org.pk
Declaration No: 7334

Quarterly Social & Religious Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 12 Issue: 1 Serial Issue: 51

January to March 2021 (Jamadi-ul-Sani to Shabaan1442Hijri)

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan.

Editor

Dr. Sh. Muhammad Hasnain Nadir

NoorulHuda Trust® (Islamabad)

E-mail:editor.nm@nmt.org.pk; noor.marfat@gmail.com

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/noor-e--marfat.html

https://iri.aiou.edu.pk/indexing/?page_id=37857

https://www.archive.org/details/@noor-e-marfat

https://www.tehqeeqat.org/urdu/journalDetails/132

https://www.ebsco.com/

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Applied for Indexation

https://www.brill.com

https://www.noormag.ir

https://www.almanhal.com

https://www.scienceopen.com

https://www.aiou.academia.edu/NooreMarfat

https://www.scholar.google.com/

Websites

https://www .nmt.org.pk/

http://ojs.nmt.org.pk/

eISSN: 2710-3463
pISSN: 222-1659
www.nmt.org.pk
Declaration No: 7334

Quarterly Social & Religious Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 12 Issue: 1 Serial Issue: 51 January To March, 2021

- Unusual Assertions of Sufiya: A Review Study
- The Role of Education and Women in the Social Evolution
- Modern Trends in Historiography of Ashura and its Causes
- The Prominent Linguistic Principles of Quranic Exegesis for Shiites
- Faiz Ahmad Faiz and Mehdi Jawahiri: Common Aspects of their Poetry
- The Wise Words and Proverbs of Imam Ali (as) and their Impact on Human Life
- Interaction between Cognition and Tendency in the Moral Upbringing of the Mankind
- The Effect of Wisdom on the Academic Performance of College Students
- The Existence & Identity of The Valley of Peace (In the context of history and traditions)

NoorulHuda Trust (Islamabad)