نومبر ۱۹۹۰ء

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

مدیر مسئول

ڈاکٹر اسرار احمد

حرفِ اوّل	عاکف سعید	۲
ہدایت القرآن (۴۴)	مولانا محمد تقی امینی	۳
امام ابوبکر خطیب بغدادیؒ (کاروانِ حدیث ۱۱)	عبد الرشید عراقی	۵
حضورؐ پر جادو کی موضوع روایات	سید تعلق حسین قاسمی	۱۳
حکمتِ اقبال (۲۷)	ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم	۲۷
علمِ قرآن عہدِ سلطنت کے ہندوستان میں (۲)	ڈاکٹر ظفر الاسلام	۳۲
تعارف و تبصرہ (سیرتِ احمد مجتبیٰؐ)	ادارہ	۴۴
لغات و اعراب قرآن (۱۸)	پروفیسر حافظ احمد یار	۴۵

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

۵۷-۱۹۵۶ء میں جماعتِ اسلامی میں پالیسی اور نظمِ جماعت
کے بارے میں جو شدید اختلاف رونما ہوا تھا، جس کے
نتیجے میں ڈاکٹر اسرار احمد سمیت بہت سے عام ارکان اور
مولانا عبدالجبّار غازیؒ، مولانا امین احسن اصلاحی، مولانا عبدالغفار حسنؒ
اور شیخ سلطان احمد ایسے اکابر سمیت جماعت کی قیادت کی
پُوری صفِ دوم جماعت سے علیحدہ ہوگئی تھی، اس کے

حقائق و واقعات

پر مشتمل **ڈاکٹر اسرار احمد** کی اہم تالیف

تاریخ جماعتِ اسلامی
کا ایک گمشدہ باب

شائع ہوگئی ہے۔ بڑے سائز کے ۳۲۸ صفحات
سفید کاغذ — مضبوط لیمینٹڈ جلد، قیمت -/۸۰
(نوٹ: وی پی صرف محصولڈاک کے تحت مالیتی -/۱۰ اصول ہونے پر کی جائیگی)

ملنے کا پتہ — مرکزی دفتر **تنظیمِ اسلامی** ۶۷-اے علامہ اقبال روڈ گڑھی شاہو۔ لاہور

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرة: ٢٦٩)

قرآن اکیڈمی لائبریری
لاہور

ماهنامه

حکمتِ قرآن

جاری کردہ: ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ، مرحوم

مدیر اعزازی: ڈاکٹر ابصار احمد ایم اے، ایم فل، پی ایچ ڈی

معاون مدیر: حافظ عاکف سعید، ایم اے (فلسفہ)

ادارۂ تحریر

پروفیسر حافظ احمد یار، پروفیسر حافظ محمد فاضل، حافظ خالد محمود خضر

جلد ۹ | نومبر ۱۹۹۰ء - ربیع الثانی ۱۴۱۱ھ | شمارہ ۱۱

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

۳۶- کے۔ ماڈل ٹاؤن۔ لاہور   فون: ۸۵۶۰۰۳

کراچی آفس: ۱۱ داؤد منزل متصل شاہ بکری۔ شاہراہ لیاقت کراچی فون: ۲۱۶۵۸۶

سالانہ زر تعاون: ۴۰/- روپے   فی شمارہ: ۴/- روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس، ہسپتال روڈ لاہور

عرضِ اوّل

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدائی عربی گرامر خط و کتابت کورس کا اجراء

"قرآنِ حکیم کی فکری و عملی رہنمائی" کے عنوان سے مطالعۂ قرآنِ حکیم کے منتخب نصاب پر مشتمل ایک خط و کتابت کورس کا آغاز قریباً دو سال قبل ہوا تھا۔ علوم و معارفِ قرآن کی عمومی نشر و اشاعت کے ضمن میں مرکزی انجمن خدام القرآن کے تعلیمی و تدریسی پروگراموں / منصوبوں میں یہ خط و کتابت کورس بلاشبہ ایک منفرد مقام کا حامل ہے۔ الحمد للہ کہ یہ تجربہ بہت کامیاب اور مفید ثابت ہوا۔

رفقاء و احباب کی جانب سے ادھر کچھ عرصے سے یہ تقاضا بھی شدت اختیار کر گیا تھا کہ اسی نہج پر ابتدائی عربی گرامر کی تعلیم کے لیے خط و کتابت کا اجراء ہونا چاہیے تاکہ وہ حضرات جو اپنی مختلف النوع مصروفیات کے باعث قرآن اکیڈمی کے ایک سالہ دینی نصاب کے لیے پورا وقت فارغ نہیں کر سکتے، گھر بیٹھے شام کے اوقات میں سے کچھ وقت نکال کر خط و کتابت کورس کے ذریعے ابتدائی عربی سیکھ سکیں اور اس طرح قرآن حکیم اور حدیثِ نبویؐ سے براہِ راست استفادے کے لیے بنیادی اور ابتدائی سطح کی اہلیت حاصل کر سکیں ـــــ الحمد للہ کہ اس کورس کے اجراء میں حائل رکاوٹوں کو دُور کرتے ہوئے ابتدائی اسباق کا خاکہ اب مکمل کر لیا گیا ہے۔ کورس سے متعلق ضروری امور حسبِ ذیل ہیں:

- یہ کورس بنیادی طور پر انٹر پاس طلبہ کے لیے ترتیب دیا گیا ہے۔ تاہم انٹر کی سند نہ رکھنے والے کورس میں شرکت کے خواہشمند حضرات کو اُن کے ذاتی مطالعے اور مناسب قابلیت کی بنا پر داخلہ دیا جا سکتا ہے۔
- اس کورس کے حصہ اوّل میں منتخب کردہ ٹیکسٹ بک کی ۲۴ مشقوں کے علاوہ ۲۵ اضافی مشقیں بھی شامل ہیں جو طلبہ کو مرحلہ وار بھیجی جائیں گی اور جن کی تکمیل پر طالب علم کو سرٹیفکیٹ جاری کیا جائے گا۔
- اندرونِ پاکستان کورس کے حصہ اوّل کی فیس مع ڈاک خرچ -/۲۰۰ روپے طے کی گئی ہے جو دو اقساط میں وصول کی جائے گی۔ بوقتِ داخلہ طالب علم کو -/۱۰۰ روپے ادا کرنے ہوں گے۔

مزید تفصیلات کے لیے مرکزی انجمن کے دفتر یا قرآن کالج سے پراسپکٹس حاصل کیا جا سکتا ہے جس میں داخلہ فارم بھی شامل ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ رفقاء و احباب اس کورس میں بھی پوری دلچسپی اور لگن سے حصہ لیں گے اور ابتدائی عربی گرامر سیکھنے کے اس بہترین موقع کو کسی صورت ہاتھ سے جانے نہ دیں گے!

شوہر کی وفات کے بعد فائدہ پہنچانا

نکاح کا رشتہ وفات سے ختم ہو جاتا ہے۔ عدت و میراث کے احکام میں عورت کے حقوق کی رعایت موجود ہے۔ لیکن اگر کوئی شوہر وصیت کر جائے کہ ایک سال تک بیوی کو گذارہ دیا جائے اور گھر سے نہ نکالا جائے تو انسانیت کا تقاضا ہے کہ جہاں تک ہو سکے اس کا لحاظ کیا جائے۔ آیت میں اسی کا ذکر ہے اور صرف گزارہ اور گھر سے نہ نکالے جانے کا ذکر ہے۔ سوگ منانے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ
وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا ۚ وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ
غَيْرَ اِخْرَاجٍ ۚ فَاِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْ مَا فَعَلْنَ
فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوْفٍ ۗ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝

"اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں اور اپنی بیویوں کے لیے وصیت کر جائیں کہ ایک سال تک انہیں گذارہ دیا جائے اور گھر سے نہ نکالا جائے (تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے)[۱] پھر اگر وہ خود ہی چلی جائیں تو جو کچھ وہ قاعدہ کے مطابق اپنے حق میں کریں تمہارے اوپر کوئی گناہ نہیں ہے[۲] اور اللہ غالب ہے، حکمت والا ہے۔"

۱۔ وفات کی عدت ۴ ماہ دس دن ہے۔ اس حکم کے بعد مفسرین نے اس آیت کو منسوخ کہا ہے، لیکن فرض و واجب کے درجہ میں نہ سہی احسان و سلوک کے درجہ میں اس کو منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

ے ۴ ماہ دس دان کے بعد اگر وہ گھر چھوڑنا چاہیں اور دوسرا نکاح کرنا چاہیں تو اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

فائدہ پہنچانے کا مکرر حکم

طلاق دی ہوئی عورتوں کو فائدہ پہنچانے کے احکام اوپر گذر چکے ہیں، لیکن طلاق اور اس کے بعد دینے دلانے کا معاملہ مرد کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ عورت کا پہلو اس میں کمزور رہتا ہے۔ اور مرد عموماً رنجشوں اور ناگواریوں کا شکار ہو کر عورت کی حق تلفی اور اس پر زیادتی کرتا ہے۔ اس لیے فائدہ پہنچانے کا مکرر حکم دیا گیا۔

وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ ۝ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيٰتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ ۝

اور طلاق دی ہوئی عورتوں کو مناسب طریقہ پر فائدہ پہنچاؤ[1] یہ متقیوں پر لازم ہے[2] اللہ اسی طرح تمہارے واسطے اپنے احکام بیان کرتا ہے تاکہ تم سمجھو۔

---

[1] کوئی بھی طلاق والی عورت ہو، مناسب طرح اس کو فائدہ پہنچانے کا حکم ہے۔ فائدہ پہنچانے کی کوئی شکل متعین نہیں ہے، بلکہ اس کو معلق رکھا گیا ہے، جس کی وجہ سے اس میں بڑی گنجائش ہے۔ حالات و ضرورت کے لحاظ سے نئے قانون بنا کر اس کی شکل متعین کرتے رہنے کی ضرورت رہتی ہے۔ قرآن کا یہ اندازِ بیان بجائے خود نہایت اہم ہے۔ یہ اسی لیے اختیار کیا جاتا ہے کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھائیں اور حالات و ضرورت کے لحاظ سے قانون بنا کر عورت کے ساتھ احسان و سلوک کی راہیں نکالیں۔

[2] یہ ایسا ہی ہے جیسے "محسنین" کے ضمن میں اوپر گذر چکا ہے کہ حکم سبھی کے لیے ہے۔ یہ قرآن کا اندازِ بیان ہے جس کے ذریعہ متقیوں کے اعلیٰ کردار کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

اوپر جس جس طرح حکم و احکام بیان کیے گئے اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے ڈرایا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کو ایک دوسرے کی حق تلفی اور اس پر ظلم و زیادتی (خاص طور سے عورتوں پر) سے کس قدر نفرت ہے! اور زندگی کو خوشگوار بنائے رکھنے سے اس کو کس قدر دلچسپی ہے!

کاروانِ حدیث (۱۱)

عبدالرشید عراقی

امام ابوبکر خطیب بغدادی

(م ۴۶۳ھ)

امام ابوبکر احمد بن علی بن ثابت المعروف خطیب بغدادی ۲۴ جمادی الاخریٰ ۳۹۲ھ بغداد کے ایک نواحی گاؤں درزیجان میں پیدا ہوئے[۱] لیکن آپ کی تعلیم و تربیت اور نشوو نما دنیائے اسلام کے مشہور شہر دار السلام بغداد میں ہوئی۔ اس لیے آپ بغدادی کہلائے۔

امام ابوبکر خطیب نے ابتدائی تعلیم اپنے والد علی بن ثابت سے حاصل کی۔ علی بن ثابت ایک متبحر عالم تھے، اور حدیث سے انہیں خاص اشتغال و مناسبت تھی[۲] اپنے والد سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد امام ابوبکر خطیب تحصیلِ تعلیم کے لیے بصرہ، کوفہ، نیشاپور، اصفہان، ہمدان، رے، مکہ معظمہ، مدینہ منورہ، دمشق اور بیت المقدس تشریف لے گئے اور ہر جگہ کے صاحبِ کمال اساتذہ سے اکتسابِ فیض کیا[۳] آپ نے جن اساتذہ سے اکتسابِ فیض کیا، ان کی فہرست علامہ تقی الدین سبکی (م ۷۷۱ھ) نے طبقات الشافعیہ میں درج کی ہے[۴] خطیب کے تلامذہ کی فہرست بھی طویل ہے۔ علامہ سمعانی (م ۵۶۲ھ) نے "کتاب الانساب" میں آپ کے تلامذہ کی فہرست نقل کی ہے[۵]

امام ابوبکر خطیب کے علمی تبحر، حفظ و ضبط، ثقاہت و اتقان اور روایت و درایت میں اہمیت کا اعتراف علمائے فن اور اربابِ سیر نے کیا ہے۔ علامہ ابن خلکان (م ۶۸۱ھ) اور علامہ ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) نے ان کو مشاہیر محدثین میں شمار کیا ہے[۶]

امام ابوبکر خطیب حدیث اور اس کے متعلقات میں بلند پایہ ہونے کے ساتھ ساتھ جرح و تعدیل کے فن میں بھی یکتا تھے اور روایات و احادیث کی شناخت و تمیز میں ماہر تھے۔ حدیث میں ان کی غیر معمولی بصیرت، گہری تحقیق اور وسیع نقد و نظر کا ایک

واقعہ علامّہ عبدالکریم سمعانی (م ۵۶۲ھ)، علامّہ ابنِ جوزی (م ۵۹۷ھ)، حافظ ابن صلاح (م ۶۴۳ھ)، علامہ ابنِ خلکان (م ۶۸۱ھ)۔ حافظ ذہبی (م ۷۴۸ھ)، علامہ ابن سبکی (م ۷۷۱ھ)، حافظ ابنِ کثیر (م ۷۷۴ھ) اور مولانا شاہ عبدالعزیز محدّث دہلوی (م ۱۲۳۹ھ) نے اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے، جو درج ذیل ہے :

> حضرت عمر فاروق رضؓ کے زمانۂ خلافت میں کچھ یہودی شام کے اطراف وجوانب میں آباد ہو گئے تھے۔ انہوں نے خلیفہؒ کے سامنے ایک خط پیش کیا اور اس کے متعلق دعویٰ کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا ہے، جس کو حضرت علی بن ابی طالبؓ نے لکھا ہے۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی مہر اور بعض صحابہ کرام کی شہادتیں بھی ثبت تھیں۔ اس خط کا مضمون یہ تھا کہ ہم نے یہود کے فلاں فلاں قبیلے سے جزیہ معاف کر دیا۔ خلیفہ نے خط کی اصلیت کا پتہ لگانے کے لیے اس کو خطیبؒ کے پاس بھیجا۔ انہوں نے اس کو بالکل جعلی اور من گھڑت قرار دیا۔ وجہ دریافت کرنے پر بتایا کہ اس میں حضرت معاویہؓ اور حضرت سعدؓ بن معاذ کی گواہیاں درج ہیں۔ حالانکہ فتح خیبر کے وقت حضرت معاویہ رضؓ مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ اور حضرت سعد رضؓ کو غزوۂ خندق میں ایسا کاری زخم لگا تھا کہ جانبر نہ ہو سکے اور ان کی وفات غزوۂ بنی قریظہ کے قریبی زمانہ میں ہو گئی۔ اس لیے وہ فتح خیبر کے وقت زندہ ہی نہ تھے[ع]

حدیث میں گہری بصیرت کے علاوہ خطیب فقہ اور تاریخ میں بھی کامل عبور رکھتے تھے۔ علمائے کرام نے ان کو فقیہ اور مؤرخ بھی لکھا ہے۔ علمی کمالات کے ساتھ

ع واضح رہے کہ یہاں خلیفہ سے مراد عمر فاروق رضؓ نہیں بلکہ خطیب بغدادیؒ کے زمانہ کے خلیفۂ وقت ہیں۔

ان میں شان و شوکت، ظاہری وجاہت اور رعب داب بھی تھا۔ اور بڑے وقار، متانت، اور سنجیدگی سے رہتے تھے۔ علامہ سمعانی (م ۵۶۲ھ) لکھتے ہیں:

"وَكَانَ مَهِيْبًا وَقُوْرًا نَبِيْلًا خَطِيْرًا ثِقَةً" [۸]

(ذی ہیبت، باوقار، پُرعظمت اور ثقہ وسنجیدہ آدمی تھے۔)

خطیب زہد و ورع میں بھی ممتاز تھے۔ عبادت وتلاوتِ قرآن مجید سے بڑا شغف تھا۔ صدقہ وخیرات بھی بہت کرتے تھے۔ تصنیف وتالیف درس وتدریس اور مطالعۂ حدیث سے جو وقت بچتا، وہ عبادت اور تلاوتِ قرآن مجید میں بسر ہوتا۔ [۹]

امام ابوبکر خطیب شافعی المذہب تھے [۱۰] اور عقائد میں امام ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ھ) کے ہمنوا تھے۔ علامہ ابن عساکر (م ۵۷۱ھ) لکھتے ہیں:

"وَكَانَ يَذْهَبُ فِي الْكَلَامِ اِلٰى مَذْهَبِ اَبِي الْحَسَنِ الْاَشْعَرِيِّ" [۱۱]

(وہ کلام وعقیدہ میں مذہب اشعری پر کاربند تھے۔)

امام ابوبکر خطیب نے رمضان المبارک ۴۶۳ھ میں ۷۱ سال کی عمر میں انتقال کیا [۱۲]۔ آپ کے جنازہ میں آپ کے استاد مشہور شافعی فقیہ امام ابواسحاق شیرازی (م ۴۷۶ھ) بھی شامل تھے۔ جنازہ میں ایک جم غفیر شریک تھا۔ اور ایک جماعت یہ منادی کررہی تھی:

هذا الذي كان ينفي الكذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ هذا الذي كان يحفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم [۱۳]

(یہ اس شخص کا جنازہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے سینہ سپر ہوکر آپؐ کی طرف سے کذب وافتراء کی تردید کرتا تھا اور آپؐ کی حدیثوں کو یاد کرتا تھا۔)

تصنیفات

امام ابوبکر خطیب کی تصانیف کی تعداد سو سے زیادہ ہے۔ ان کی اکثر کتابیں

حدیث اور متعلقاتِ حدیث پر ہیں اور بے شمار مفید معلومات اور گوناگوں مسائل و مباحث پر مشتمل ہیں۔

حافظ ابنِ جوزی (م ۵۹۷ھ) ان کی تصانیف کے بارے میں لکھتے ہیں :

جو شخص امام ابوبکر خطیب کی تصانیف کا بغور مطالعہ کرے گا، وہ ان کی عظمت اور عدیم المثال کارناموں کا اعتراف کرے گا۔[۱۴]

کتاب شرفِ اصحاب الحدیث

اِس کتاب میں خطیب نے حدیث کے ناقلین اور راویوں کے مراتب و فضائل کے متعلق احادیث و آثار اور علمائے اسلام کے اقوال درج کیے ہیں۔ اس کا اُردو ترجمہ مشہور اہلحدیث عالم مولانا محمد بن ابراہیم جوناگڑھی (م ۱۳۶۱ھ) نے 'فضائل محمدی' کے نام سے کیا تھا، جو ۱۳۲۵ھ میں محبوب المطابع دہلی سے عربی متن کے ساتھ شائع ہُوا۔

<u>کتاب الکفایہ</u> : ۱۳ اجزا پر مشتمل مصطلحاتِ حدیث پر بہت عمدہ کتاب ہے۔ یہ کتاب ۱۳۵۷ھ میں حیدر آباد دکن سے مولانا سید ہاشم ندوی مرحوم کی تصحیح و مقابلہ سے شائع ہوئی۔[۱۵]

<u>تاریخ بغداد</u> : یہ امام ابوبکر خطیب کی مشہور کتاب ہے اور یہ عظیم الشان کتاب خطیب کی شہرت و مقبولیت کا سبب بنی۔ اس کے مطالعہ سے خطیب کے علمی تبحر کا اندازہ ہوتا ہے۔ خطیب کو خود بھی اس کتاب پر فخر و ناز تھا۔ حاجی خلیفہ مصطفٰے بن ابراہیم (م ۱۰۶۷ھ) لکھتے ہیں :

فَكَتَبَ عَلٰى طَرِيْقَةِ الْمُحَدِّثِيْنَ ، جَمَعَ فِيْهِ رِجَالَهَا اَوْمَنْ وَرَدَ بِهَا وَضَمَّ اِلَيْهِ فَوَائِدَ جَمَّةً فَصَارَ كِتَابًا عَظِيْمَ الْحَجْمِ وَالنَّفْعِ [۱۶]

(تاریخِ بغداد میں محدثین کے انداز اور طریقہ کے مطابق بغداد کے رجال و واردین کا تذکرہ اور دیگر بے شمار فوائد شامل ہیں، اس لیے یہ کتاب نہایت ضخیم اور پُرمنفعت

ہوگئی ہے۔)

مولانا حبیب الرحمان خاں شروانی (م ۱۹۵۰ء) لکھتے ہیں :

"تاریخِ بغداد (خطیب بغدادی) جس طرح بہترین زمانہ کی تاریخ ہے۔ اسی طرح طرزِ بیان کے لحاظ سے مسلمان مؤرخین کی تصانیف کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔ الفاظ بقدرِ معانی استعمال کیے گئے ہیں۔ عبارت آرائی و مدح طرازی کا نام نہیں۔ بیان صاف اور متعیّن ہے۔ جرح و تعدیل دونوں بے لاگ ہیں، اگرچہ بعض معرکۃ الآرا مقامات میں قوتِ فیصلہ کی کمی نمایاں ہے۔ محدثانہ روایات ہیں۔ ادیبانہ مبالغہ اور منطقیانہ تذبذب پاس نہیں"[17]

تاریخِ بغداد میں ۷۸۳۱ مشاہیر و رجال کا تذکرہ ہے۔ یہ مصر سے ۱۳۴۹ھ / ۱۹۳۱ء میں ۱۴ جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ صفحات کی مجموعی تعداد ۶۷۹۱ ہے[18]

امام ابوعبداللہ حمیدی (م ۴۸۸ھ)

امام ابوعبداللہ محمد بن ابونصر فتوح حمیدی ۴۱۸ھ میں پیدا ہوئے[19] امام حمیدی نے جن اساتذہ سے استفادہ کیا، ان کی تفصیل ابنِ خلکان (م ۶۸۱ھ) نے وفیات الاعیان میں درج کی ہے[20] امام حمیدی نے تحصیلِ تعلیم کے لیے بلادِ اسلامیہ کا سفر کیا اور ہر جگہ اساطینِ فن سے اکتسابِ فیض کیا[21]

امام حمیدی کے حفظ و ضبط، عدالت و ثقاہت اور اتقان پر علمائے فن کا اتفاق ہے۔ حدیث میں اُن کے علمی تبحر پر علمائے کرام نے اتفاق کیا ہے اور ان کی یہ خصوصیت بیان کی ہے کہ آپ بڑے دلکش انداز میں حدیثیں پڑھتے تھے[22] حدیث کی طرح دوسرے علومِ اسلامیہ یعنی فقہ، رجال، تاریخ اور ادب و لغت وغیرہ میں بھی مہارتِ تامہ رکھتے تھے[23]

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (م ۱۲۳۹ھ) فرماتے ہیں :

"در علمِ عربیت و ادب و حلِ تراکیبِ قرآن و دریافتِ لطافت و بلاغتِ

آن دستگاہی کلی نصیب دارد[۲۴]

(علم عربیت و ادب، قرآن کی ترکیبوں کے حل اور اس کی بلاغت و لطائف کی دریافت میں کامل دستگاہ رکھتے تھے۔)

امام حمیدی امام ابن حزم (م ۴۵۶ھ) کے اخص تلامذہ میں سے تھے۔ اس لیے ان کا رجحان بھی اپنے استاد کی طرح ظاہری مذہب کی طرف تھا[۲۵]

امام حمیدی نے، ار ذی الحجہ ۴۸۸ھ کو انتقال کیا[۲۶]

تصنیفات

کتاب الجمع بین الصحیحین یہ امام حمیدی کی سب سے اہم اور مشہور کتاب ہے۔ اس کو انہوں نے صحابہ کرام کے ناموں پر ان کے فضل و تقدم کے اعتبار سے مرتب کیا ہے اس لیے میں سب سے پہلے حضرت ابوبکر صدیق رض، اس کے بعد خلفائے راشدین اور پھر عشرہ مبشرہ کی حدیثیں ہیں اور اس کے بعد دیگر صحابہ کی مرویات ان کے مراتب کے اعتبار سے درج ہیں۔ امام حمیدی کی یہ کتاب بڑی مستند خیال کی جاتی ہے۔

علامہ ابن اثیر جزری (م ۶۰۶ھ) لکھتے ہیں:

"واعتمدتُ فی النّقل من الصّحیحین علیٰ ماجمع الحمیدی فی کتابہ فانّہ احسن فی ذکر طرقہ و استقصی فی ایراد رواتہ والیہ المنتہیٰ فی جمع ھٰذین الکتابین[۲۷]"

(میں نے صحیحین کی حدیثیں (اپنی کتاب جامع الاصول میں) نقل کرنے میں حمیدی کی کتاب پر اعتماد کیا ہے، کیونکہ انہوں نے روایات کے طرق بیان کرنے میں بڑی خوبی سے کام لیا ہے۔ اور رواۃ کا بھی نہایت استقصار سے ذکر کیا ہے۔ پس ان دونوں کتابوں کے بارے میں یہ کتاب اصل مرجع ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) فی الجمع بین الصحیحین کی تلخیص کی ہے[۲۸]

__تاریخ اُندلس :__ اس کا اصل نام " جذوۃ المقتبس فی تاریخ علماء الاندلس " ہے۔ اور اس کو امام حمیدی نے اپنی یادداشت سے مرتّب کیا ہے[۲۹]

---

۱ ابن خلکان ، وفیات الاعیان ، ج ۱ ص ۴۹

یاقوت حموی، معجم البلدان ج ۴ ص ۵۲

۲ ابن سبکی، طبقات الشافعیہ ، ج ۳ ص ۱۲

ذہبی، تذکرۃ الحفاظ ، ج ۳ ص ۳۳۱

۳ ابن جوزی، المنتظم، ج ۸ ص ۲۶۷

ذہبی، تذکرۃ الحفاظ ، ج ۳ ص ۳۲۶

۴ ابنِ سبکی، طبقات الشافعیہ، ج ۳ ص ۱۲

۵ سمعانی، کتاب الانساب ، ورق ۲۰۴

۶ ابن خلکان، وفیات الاعیان ، ج ۱ ص ۴۶

ابنِ کثیر، البدایہ والنہایہ، ج ۱۲ ص ۱۰۲

۷ سمعانی، کتاب الانساب ، ورق ۲۰۴

ابنِ جوزی ، المنتظم، ج ۸ ص ۲۶۷

ابن صلاح ، مقدمہ ابنِ صلاح، ص ۱۹۲

ابنِ خلکان ، وفیات الاعیان ، ج ۱ ص ۴۶

ذہبی ، تذکرۃ الحفاظ ، ج ۳ ص ۳۳۶

ابنِ سبکی ، طبقات الشافعیہ، ج ۳ ص ۱۲

ابنِ کثیر، البدایہ والنہایہ، ج ۱۲ ص ۱۰۱

شاہ عبدالعزیز دہلوی ، بستان المحدثین ، ص ۳۷

۸ سمعانی، کتاب الانساب ، ورق ۲۰۴

۹ ابنِ عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ۲۲۸

۱۰ـه ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ج ۳ ص ۳۳۶
۱۱ـه ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ۲۷۱
۱۲ـه ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۱ ص ۴۶
۱۳ـه ابنِ عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ۲۶۹، ۲۷۰
۱۴ـه ابنِ جوزی، المنتظم، ج ۸ ص ۳۶۶
۱۵ـه ضیاء الدین اصلاحی، تذکرۃ المحدثین، ج ۲، ص ۳۰۵
۱۶ـه حاجی خلیفہ مصطفیٰ، کشف الظنون، ج ۱ ص ۲۲۱
۱۷ـه حبیب الرحمان خاں شیروانی، معارف اعظم گڑھ، ج ۳۲، نمبر ۲، ص ۱۰۸
۱۸ـه ضیاء الدین اصلاحی، تذکرۃ المحدثین، ج ۲ ص ۳۰۹
۱۹ـه ابن العماد الحنبلی، شذرات الذہب، ج ۳ ص ۳۹۲
۲۰ـه ابنِ خلکان، وفیات الاعیان، ج ۲ ص ۲۸۵ ۲۱ـه سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۵۴۸
۲۲ـه ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ج ۴ ص ۱۸-۱۹-۲۰،
۲۳ـه یافعی، مرآۃ الجنان، ج ۳ ص ۲۱۹، ۲۴ـه شاہ عبدالعزیز دہلوی، بستان المحدثین، ص ۸۲
۲۵ـه ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ج ۴ ص ۱۸
۲۶ـه شاہ عبدالعزیز دہلوی، بستان المحدثین، ص ۸۲
۲۷ـه ابنِ اثیر، جامع الاصول، مقدمہ
۲۸ـه سید سلیمان ندوی، مقالاتِ سلیمان، ج ۲ ص ۳۵۷
۲۹ـه حاجی خلیفہ مصطفیٰ، کشف الظنون، ج ۱ ص ۳۹۰

محترم قارئین

بعض وجوہ کی بنا پر چند ایک خریداری نمبر تبدیل کرنے پڑے ہیں۔ براہِ کرم اپنا نیا خریداری نمبر نوٹ فرمالیجئے گا جو لفافے پر درج ہے۔ زرِ تعاون کے لیے یاد دہانی کے باوجود جن حضرات کی طرف سے اطلاع موصول نہیں ہوئی، اُن کے نام پرچہ بدستور جاری رکھنے سے قاصر ہوں گے۔

شکریہ
ناظم سرکولیشن

سیّد اخلاق حسین قاسمی دہلوی

حضورؐ پر جادو کی موضوع روایات ایک محققانہ جائزہ

۸۶ء میں جادو کی روایت کے بارے میں حکمتِ قرآن کے اندر میرا ایک مختصر مضمون شائع ہوا تھا جس میں میں نے حدیثِ سحر کی وہ تشریح نقل کی تھی جو محدثِ ہند مولانا انور شاہ صاحب کاشمیری کی فیض الباری شرح بخاری میں تحریر ہے۔ وہ مضمون بے حد مختصر تھا اور لبید ابن اعصم کے سحر کی افسانوی تفصیل بڑے بڑے حضرات نے نقل کی ہے۔ اس لیے مختلف حضرات کی طرف سے اس مضمون پر اشکالات کیے گئے اور مجھے اس موضوع پر اور زیادہ محنت کرنی پڑی۔ ذیل کا مضمون اسی کاوش کا نتیجہ ہے۔ امید ہے کہ وہ مسئلہ اس تفصیلی بحث سے بالکل صاف ہو جائے گا۔

موجودہ دور میں عاملوں کے نام سے تعویذ گنڈے کا کاروبار کرنے والے عوام تو عوام خواص کے اندر بھی کثرت سے پیدا ہو گئے ہیں۔ یہ لوگ عوام کو حضورؐ پر جادو کے واقعہ کا حوالہ دے کر بہکاتے ہیں اور معمولی معمولی جسمانی امراض کو جادو، ٹوٹکا، اوپری اور نظر بد کہہ کر انہیں پھنساتے ہیں۔ ہندوستان میں اس طبقہ کو مشرک اور توہم پرست قوم اسامی بنانے کے لیے مل گئی ہے، لیکن پاکستان جیسے مسلم دیش کے اندر بھی یہ وبا کم نظر نہیں آتی۔

عوام کو بے وقوف بنانے کے لیے سب سے زیادہ سنگین جرم یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معصوم و پاکیزہ ہستی کو ایک موضوع روایت کی وجہ سے جادوگری کا نشانہ بنانے کی گستاخی کی جاتی ہے اور انہیں اس کے لیے بعض اہلِ علم کی کتابوں سے مدد مل جاتی ہے۔ اس خیال سے اس مسئلہ پر وضاحت کے ساتھ لکھا جا رہا ہے۔

منکرینِ حدیث نے جادو کی روایت کو لے کر حدیث کے پورے ذخیرہ کو غیر مستند قرار دینے کی اپنی تحریک کو تقویت پہنچائی ہے اور علماءِ حق نے انکارِ حدیث کے فتنہ کی تردید میں اس حدیث کی بھی وکالت کی ہے۔ مولانا ابوالاعلیٰ صاحب مودودی انہی علماء میں سے ہیں،

لیکن قائلینِ حدیث کی طرف سے اس حدیث کی دکالت بہت کمزور دکالت معلوم ہوتی ہے۔

سحر کی مستند روایت

اب اس حدیثِ سحر پر غور کرو جو سند کے اعتبار سے قوی ہے اور امام بخاری نے اسے کتاب الطب میں حضرت عائشہؓ سے تین مختلف سندوں کے ساتھ تین الواب میں متصلاً بیان کیا ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت کرنیوالے ان کے بھانجے اور شاگرد حضرت عروہ ابن زبیر ہیں اور عروہ سے روایت کرنے والے ان کے لڑکے ہشام ہیں۔ ہشام سے راویوں کے تین سلسلے چلتے ہیں۔

مشہور محدث مولانا سید انور شاہ صاحب کشمیری نے فیض الباری شرح بخاری میں لکھا ہے کہ سفیان والی سند سے جو روایت منقول ہے اس میں حضرت عائشہؓ نے جادو کے اثر کا تعلق ازواج مطہرات کے ساتھ جنسی علاقہ میں ذہول اور نسیان سے قائم کیا ہے۔ اور سفیان ابن عیینہ (ایک راوی) نے اس جادو کے بارے میں یہ رائے دی ہے کہ وہ جادو کی سخت ترین قسم ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کے صحیح الفاظ وہی ہیں جو اس طریقہٴ سند میں نقل کئے گئے ہیں۔ (اس لئے سفیان والی سند کی روایت راجح ہے) دوسرے دو طریقوں میں ابہام ہے (یعنی اختلاف ہے) جس کی وجہ سے شبہات پیدا ہوگئے ہیں۔ یہاں تک کہ امام ابوبکر جصاص نے احکام القرآن (جلد ا صہ ۵۵) میں اس روایت کو ملاحدہ اور گمراہوں کی تصنیف قرار دے دیا۔ (فیض الباری جلد ۴ صہ ۲۷۲)

ہماری رائے یہ ہے کہ امام ابوبکر جصاص نے اس روایت کے بارے میں جو انتہائی سخت تنقید قائم کی وہ اس تفصیلی روایت کو دیکھ کر قائم کی جو امام ثعلبی کے حوالے سے آگے آرہی ہے۔ ورنہ حضرت عائشہؓ کے الفاظ پر کوئی شبہ وارد نہیں ہوتا کہ جادو کا اثر جنسی تعلق میں وہم اور شبہ پیدا کرنے کی صورت میں تھا، زندگی کے دوسرے دینی اور دنیاوی کاموں سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔

سلف میں ابوبکر اصم کی رائے

صاحب روح المعانی نے امام ماتریدی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ابوبکر اصم کا یہ

قول ہے کہ جادو کی حدیث متروک ہے، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کفار کا قول صحیح تھا کہ حضورؐ سحر زدہ ہیں۔ (جلد ۳۰، سورۃ الناس) اس انکار کی وجہ یہی نظر آتی ہے کہ مطلق ذہول و نسیان کی روایت سے منصبِ رسالت کی تقدیس پر حرف آتا ہے۔

حضرت عائشہؓ کی راجح حدیث

ذیل میں ہم حضرت عائشہؓ کی روایت کا (جو قابلِ ترجیح طریقہ سے مروی ہے) ترجمہ نقل کرتے ہیں:

"حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ پر سحر کیا گیا، یہاں تک کہ آپؐ کی حالت یہ ہو گئی کہ آپؐ کو یہ گمان ہوتا تھا کہ آپؐ اپنی عورتوں کے پاس ہو آئے۔ حالانکہ آپؐ ان کے پاس ہو کر نہیں آتے تھے۔ (حتی کان یری انہٗ یأتی النساء ولا یأتیھنّ۔ قال سفیان (ایک راوی) ھذا اشدّ ما یکون من السحر اذا کان کذا) ـــــ سفیان ابن عیینہ راوی کہتے ہیں کہ جادو کی یہ بدترین قسم ہے جب وہ واقع ہو جائے ـــــ اس کیفیت کو محسوس کر کے آپؐ نے خدا تعالیٰ سے تین دفعہ دعا فرمائی۔ پھر ایک روز آپؐ نیند سے جاگے اور اس روز آپؐ میرے ہاں تھے اور مجھ سے فرمایا: دو فرشتے خواب میں آئے اور انہوں نے اس سحر کی ساری کیفیت بیان کی اور جادو کرنے والے کا نام بتایا جو لبید ابن اعصم ہے۔ پھر حضورؐ نے بعض صحابہ کو ساتھ لے جا کر بنی زریق کے کنویں میں سے وہ سامان نکلوایا جس کے ذریعے جادو کیا گیا تھا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: حضورؐ! کیا میں اس شخص کا نام ظاہر کر دوں؟ آپؐ نے فرمایا: نہیں! خدا تعالیٰ نے مجھے شفاء عطا کر دی، اگر میں اس کا نام لوگوں پر ظاہر کر دوں گا تو اس سے شر پھیل جائے گا۔ پھر آپؐ نے اس سامان کو زمین میں دفن کرا دیا۔" (بخاری جلد ثانی صہ ۸۵۸)

دوسرے دو طریقوں میں اطلاق و عموم کے الفاظ یہ ہیں اور ان میں بھی اختلاف ہے۔

(۱) یخیّل الیہ انّہٗ یفعل الشیٔ وما فعلہ

(۲) لیخیّل الیہ انّہ فعل الشیٔ وما فعلہ

ان الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ جادو کا اثر یہ پڑا کہ آپؐ خیال کرتے تھے کہ ایک کام آپؐ نے کر لیا، حالانکہ آپؐ نے نہیں کیا ہوتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو سندوں کے راویوں میں سے کسی راوی کو سہو ہوا اور اسے حضرت عائشہ رضؓ کے اصل الفاظ محفوظ نہیں رہے اور انہوں نے حضرت عائشہ رضؓ کے خاص مفہوم والے الفاظ کو عام مفہوم والے الفاظ سے بدل دیا۔

جادو کے واقعہ کا پس منظر

ابنِ سعد کے حوالے سے حافظ ابنِ حجر عسقلانی نے جادو کے واقعہ کا پس منظر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضورؐ جب خیبر کی جنگ فتح کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو خیبر کی جنگ میں شکست کھائے ہوئے چند یہودی سردار لبید ابن اعصم کے پاس آئے۔ لبید انصارِ مدینہ کے قبیلہ بنی زریق سے تعلق رکھتا تھا اور یہ قبیلہ یہود کا حلیف و دوست تھا۔ لبید ظاہری طور پر مسلمان تھا، لیکن درحقیقت یہ منافق تھا۔ ان سرداروں نے لبید سے کہا کہ ہم نے تو محمدؐ پر جادو کر کے دیکھ لیا، ہمیں کامیابی نہیں ہوئی اور محمدؐ پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوا۔ تم ہم سے بڑے جادوگر ہو، تم ان پر جادو کر دو۔ تین دینار اس کام کے طے ہوئے۔ (فتح الباری جلد ۱۰ صفحہ ۲۴۴)۔

حدیثِ سحر کی قابلِ اعتراض تشریحات

بخاری کے شارح علامہ ابنِ حجر عسقلانی نے اس حدیث کی وکالت کرتے ہوئے جو چند باتیں نہایت کمزور نقل کی ہیں، ان پر غور کرو:

(۱) مشہور تابعی حضرت سعید ابن مسیب کا قول (حدیثِ مرسل) بیان کرتے ہیں:

حتی کان ینکر بصرہ ای صار کالذی انکر بصرہ بحیث انہ رأی الشئ یخیل انہ علی غیر صفتہ فاذا تأمل عرف حقیقتہ۔

"آپؐ کو اپنی نظر پر شبہ ہوتا تھا، یعنی آپؐ اس شخص کی مانند ہو جاتے تھے کہ جب وہ کسی چیز کو دیکھتا ہے تو وہ چیز اسے اپنی اصل سے مختلف نظر آتی ہے

اور جب وہ پھر سے غور کے ساتھ دیکھتا ہے تو وہ چیز اپنی حقیقی صورت میں سامنے آجاتی ہے۔"

یعنی مثال کے طور پر جب آپ روٹی پانی کو دیکھتے تو وہ آپ کو کوئی دوسری ہی چیز نظر آتی، البتہ جب غور سے دیکھتے تو آپ کو معلوم ہوتا کہ یہ روٹی پانی ہے۔ اور یہ کیفیت علامہ ابن حجر کے نزدیک راجح قول کے مطابق چھ مہینہ تک آپ پر طاری رہی۔ کیا حضرت سعید ابن مسیّب جیسے جلیل القدر تابعی سے اس قول کی امید کی جا سکتی ہے؟

(۲) لبید ابن عاصم کی بہن کا دعویٰ:

حافظ ابن حجر نے ابن سعد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ لبید کی بہن نے یہ دعویٰ کیا:

"ان یکن نبیا فسیخبرہ والا فسیذھلہ ھذا السحر حتی یذھب عقلہ"

اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں تو آپ اس جادو کی اطلاع دیدیں گے اور اسے ظاہر کر دیں گے اور اگر ایسا نہیں ہے تو اسے بھول جائیں گے، یہاں تک کہ آپ کی عقل جاتی رہے گی۔"

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر وُھَیب اور مَعْمر کی روایت کردہ حدیث عائشہؓ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے جس میں چھ مہینہ تک جادو کا اثر بیان کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ "ولا یدری ما عراہ" کہ آپ اپنے جسم کے گھلنے اور بالوں کے جھڑنے کی تکلیف کو سمجھ ہی نہ سکے کہ وہ کیا ہے، یہاں تک کہ دو فرشتوں نے خواب میں آکر بتایا۔ تو پھر لبید کی بہن کے اس گمراہانہ دعویٰ کی رو سے آپ کی نبوت کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اس قسم کی تشریحات نے حدیثِ سحر کو اربابِ تحقیق کے نزدیک ناقابلِ اعتبار قرار دے دیا ہے۔

اور مازری یہ فرماتے ہیں کہ جو اس حدیث کا انکار کرتے ہیں وہ اہلِ بدعت ہیں۔ (فتح الباری ایضاً) ـــــ اس پر تعجب کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے!۔

مستند روایت کا علمی تجزیہ

(۱) اس روایت میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں کہ یہ کیفیت کتنی مدت رہی۔

(۲) یہ بھی ذکر نہیں کہ اسی واقعہ میں سورہ معوذتین نازل ہوئیں۔

(۳) اس بات کا بھی کوئی ذکر نہیں کہ اس جادو کا اثر آپ پہ جسمانی امراض کی صورت میں طاری ہوا۔

(۴) جو عارضی اور وقتی کیفیت جنسی تعلق میں بھول اور نسیان کی آپؐ پہ طاری ہوئی آپؐ نے اس کی تشہیر کو مناسب نہیں سمجھا اور حضرت عائشہؓ کو اس کی تشہیر سے روک دیا۔ اِنی کرھتُ ان اثیر علی الناس فیہ شراً ــــ "میں پسند نہیں کرتا کہ اس واقعہ کو لوگوں میں پھیلاؤں کیونکہ اس میں برائی کا پہلو ہے۔" برائی یہ بھی تھی کہ مسلمان لبید کو سزا دیں اور برائی یہ بھی تھی کہ معاملہ جنسی تعلق کا تھا جس کا چرچا بھی عوام میں اچھا نہیں ہوتا۔

(۵) اس واقعہ کو حضرت عائشہؓ کے سوا کسی دوسرے صحابی نے نقل کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ یہاں تک کہ آپؐ نے جن صحابہ کرام (علیؓ، عمارؓ وغیرہ) کو کنویں پہ بھیجا انہوں نے بھی اس واقعہ کو کبھی نقل نہیں کیا۔

حضرت زیدؓ ابنِ ارقم کی روایت

حضرات صحابہ کرامؓ میں اس واقعہ کو صرف زید ابن ارقم نے روایت کیا ہے لیکن ان کی روایت میں نہایت اختصار ہے اور کوئی بات اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں شک وشبہ کی نہیں۔ فرماتے ہیں:

"حضورؐ پہ ایک یہودی نے سحر کیا اور آپؐ کو اس کی وجہ سے چند روز شکایت رہی (فاشتکی لذلک ایاما) جبرئیل امین آئے اور انہوں نے آپؐ کو آگاہ کیا۔ آپؐ نے کسی کو بھیجا، وہ اس سامان کو نکال کر لے آئے۔ آپؐ نے اس کی گرہیں کھولیں اور آپؐ پر اس کی وجہ سے جو انقباض طاری تھا وہ دور ہوگیا۔ (کانما نشط من عقال)۔ پھر آپؐ نے اس یہودی سے کوئی ذکر نہیں کیا اور نہ اس نے آپؐ کے چہرہ پہ زندگی بھر کبیدگی کے آثار دیکھے۔"

اس روایت کو ابن کثیر نے مسند احمد کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اور لکھا ہے کہ امام نسائی نے بھی اسے اپنی سنن میں روایت کیا۔ زیدؓ ابنِ ارقم نے جادو کے اثر کو

انقباض اور تکدر سے تعبیر کیا ہے اور اس تعبیر میں شانِ نبوت کا انتہائی احترام نظر آرہا ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث کی کمزور سند

حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہشام ابن عروہ سے وہب ابن منبہ اور ان کے بھائی معمر نے روایت کی ہے، جس میں جادو کے اثر کی مدت، چھ مہینے بیان کی گئی ہے۔ ناقدین حدیث نے ان دونوں بھائیوں کو تقویٰ اور طہارت میں بلند پایہ تسلیم کرتے ہوئے علماء تابعین میں قصہ گو اور اسرائیلی حکایات کا دل دادہ بیان کیا ہے، جیسے کچھ لوگ ہر قوم کے اندر داستان گو ہوتے ہیں۔ ان کے والد فارسی تھے۔ شاہِ ایران کسریٰ نے کسی قصور پر انہیں ایران سے نکال دیا تھا اور وہاں سے نکل کر یہ یمن میں آباد ہوگئے تھے۔ اس روایت کی مدت کو حضرت زید ابن ارقم کی روایت پر ترجیح حاصل نہیں ہوسکتی، حضرت زید چند روز (ایاماً) کی تصریح کر رہے ہیں۔

امام ثعلبی کی روایت

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کے واقعہ کو جس موضوع اور بے سند روایت نے ایک افسوسناک اور مضحکہ خیز داستان بنا کر رکھ دیا ہے وہ امام ثعلبی کی بیان کردہ روایت ہے، جسے حافظ ابن کثیر نے تفسیر ثعلبی سے نقل کیا ہے ــــ اور اس کے بارے میں آخر میں لکھا ہے:

هكذا اورده بلا اسناد، فيه غرابة وفي بعضه نكارة شديدة ولبعضه شواهد بما تقدم (ابن کثیر جلد ۴ صد ۵۷۰)

"ثعلبی نے اسے بلا سند (عن ابن عباس وعائشہؓ) نقل کیا ہے اور اس کے بعض حصوں میں غرابت اور نکارۃ (عجیب باتیں اور ناقابلِ قبول باتیں) ہیں اور بعض حصوں کے شواہد ملتے ہیں۔"

اس بے سند حکایت کا جو حصہ ناقابلِ قبول، بلکہ شانِ رسالت میں سوءِ ادب پر مشتمل ہے وہ یہ ہے:

فمرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانتثر شعر رأسہ ا د
جعل یذوب ولا یدری ما عراہ ولبث ستۃ اشھر۔

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیمار پڑ گئے اور چھ ماہ تک بیمار پڑے رہے اور آپؐ کے سر کے بال جھڑ گئے۔ اور آپ کا جسم گھل کر رہ گیا اور آپؐ کو پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ حالت آپؐ پر کیوں طاری ہے۔"

امام ثعلبی علم حدیث سے بیگانہ تھے

عقلِ سلیم اسے قبول نہیں کر سکتی کہ رسول محترم صلی اللہ علیہ وسلم چھ ماہ تک اتنے شدید بیمار رہے ہوں کہ آپؐ کا جسم گھل گیا ہو اور آپؐ کے بال جھڑ گئے ہوں اور اس حادثہ کو تمام جاں نثارانِ رسالت دیکھ رہے ہوں اور کسی کو اس حالت پر افسوس نہ ہوا ہو — ایک ایک حرکت و حالت کے نقل کرنے والے صحابی بالکل خاموش رہے ہوں اور کسی نے اس پر توجہ دینے کی ضرورت محسوس نہ کی ہو — خدا تعالیٰ بھی اس تماشے کو دیکھ کر خاموش بیٹھا رہا ہو اور چھ ماہ کے بعد اس بیماری کے علاج کا انتظام کیا گیا ہو۔

اس عقلی اور درایتی جرح کے علاوہ روایتی اور نقلی طور پر اس روایت کے ناقل امام ثعلبیؒ کے بارے میں محدثین اور مفسرین کی رائے کیا ہے؟ — اس پر غور کرو:

ثعلبی (وفات ۴۲۷ھ) باوجود جلالتِ علمی کے روایات کے نقل و بیان کے معاملہ میں جو کمزور اور غیر ذمہ دارانہ رویہ رکھتے تھے وہ حسب ذیل ہے:

مصنف تاریخ تفسیر و مفسرین لکھتے ہیں:

"اسی طرح جو احادیث موضوعہ شیعہ فرقہ کے یہاں زبان زدِ عام تھیں ثعلبی ان سے بھی دھوکہ کھا گئے چنانچہ وہ بے شمار ایسی احادیث موضوعہ ذکر کرتے ہیں اور ان پر نقد و جرح بالکل نہیں کرتے۔ اس سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ثعلبی نقد احادیث کے فن سے یکسر بے گانہ تھے" (۲۱۳)

مصنف نے ثعلبی کی حدیث دانی کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ کی یہ رائے نقل کی ہے:

"ثعلبی اگرچہ بذاتِ خود دین دار اور بھلے آدمی تھے مگر حاطب لیل (رات کے وقت گیلی سوکھی ہر قسم کی لکڑیاں چننے والے) تھے، کتبِ تفسیر میں جو

صحیح وضعیف اور موضوع روایات ملتیں ان کو اپنی تفسیر میں جگہ دیتے ۔"
(بحوالہ اصول تفسیر ص ۱۹)

" واحدی اور ان کے استاد ثعلبی دونوں علم حدیث میں بے مایہ تھے۔ دونوں کی تفاسیر میں اور خصوصاً تفسیر ثعلبی میں احادیث موضوعہ اور قصہ کہانیوں کی بھرمار ہے (چنانچہ ثعلبیؒ نے جادو کے معاملہ میں بھی داستان گوئی کے فن کا مظاہرہ کیا ہے)۔" (بحوالہ الرسالہ المتطرفہ ۵۹)

مصنف نے ثعلبی کے بارے میں اپنا یہ فیصلہ لکھا ہے کہ " ثعلبی داستان گوئی کے بہت دلدادہ تھے۔ انہوں نے حضرات انبیاء کے واقعات پر بھی داستان گوئی کے انداز پر ایک کتاب لکھ ڈالی۔" یہی وجہ ہے کہ جادو کے واقعہ میں ثعلبی کی داستان گوئی نے اس واقعہ کے بعض حصوں کو قرآنی نصوص اور عقل سلیم کے خلاف کر دیا۔

اصل حقیقت، صرف وہم و وسوسہ

قرآن کریم اور حدیث صحیح کی روشنی میں صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ لبید کے ساحرانہ عمل سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر جنسی تعلق کی طرف سے کچھ دنوں کے لیے ایک قسم کا وہم و وسوسہ پیدا ہو گیا تھا کہ میں ازواج مطہرات کے پاس گیا یا نہیں گیا! اور اس کا مقصد حضور کے ازدواجی تعلقات میں بدمزگی پیدا کرنا تھا ـــــ اور سفیان ابن عیینہ راوی حدیث نے سحر کی اسی قسم کو نہایت خطرناک قرار دیا ہے۔

قرآن کریم نے بھی یہود کے بارے میں یہ کہا ہے کہ وہ ہاروت و ماروت سے اسی قسم کا سحر حاصل کرتے تھے:

فَيَتَعَلَّمُونَ مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ (البقرہ: ۱۰۲)

" وہ لوگ ان سے وہ سحر حاصل کرتے تھے جس کے ذریعے میاں اور بیوی کے درمیان تفریق پیدا ہو" (اور کسی کی بیوی ٹوٹ کر اس کے پاس آجائے اور گھریلو زندگی میں بدمزگیاں پیدا ہوں۔)

قاضی عیاض کی تشریح

حضرت قاضی عیاض نے وہم و وسوسہ کی جو عملی صورت متعین کی اس کی نہ صرف اصل

روایتِ عائشہؓ کے الفاظ میں گنجائش نظر نہیں آتی ہے، بلکہ وہ شانِ رسالت کے بھی منافی ہے۔ لکھتے ہیں:

یظهر لہ من نشاطہ فاذا دنا منهن اخذتہ اخذة السحر فلم یاتهن ولم یتمکن من ذلک

(روح المعانی جلد آخری صہ ۲۸۳)

"جب آپؐ کے اندر نشاط و خواہش پیدا ہوتی اور آپؐ ازواج کے پاس جاتے تو آپؐ جنسی تعلق کی اپنے اندر قدرت نہ پاتے۔"

یہ قاضی عیاض جیسے جلیل القدر محدّث اور سیرت نگار کی اپنی اجتہادی تشریح ہے جس کا منکر ہونا ظاہر و باہر ہے۔

احتیاط پسند مفسّرین کا طریقہ

سلف و خلف میں جو اہلِ علم تحقیقی مسلک رکھتے ہیں انہوں نے سحر کی روایت کو نقل کرنے میں احتیاط پر عمل کیا ہے۔ امام فخر الدین رازی نے معوّذتین کی تفسیر کرتے ہوئے صرف ایک فقرہ پر اکتفار کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان سورتوں کے شانِ نزدل میں سحر کا واقعہ نقل کیا جاتا ہے (حالانکہ ثعلبی کی موضوع روایت کے علاوہ کسی صحیح حدیث میں اس کا ذکر نہیں ملتا)۔ اردو مفسّرین میں شاہ عبدالقادر صاحب محدّث دہلوی نے جادو کے واقعہ کی طرف اشارہ کرنا بھی پسند نہیں کیا۔ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے نہایت اختصار کے ساتھ چند فقرے تحریر کیے کہ:

"لبید یہودی نے سحر کر دیا تھا جس سے آپ کو مرض کی سی حالت عارض ہو گئی، آپؐ نے حق تعالیٰ سے دعا کی، اس پر یہ دونوں سورتیں نازل ہوئیں۔"

(بیان القرآن جلد آخری صہ ۱۲۰)

صحیح احادیث میں سورۂ معوّذتین کی فضیلت ضرور بیان کی گئی ہے اور ان سورتوں کو پڑھ کر اپنے اوپر دم کرنے کی فضیلت بھی بیان کی گئی ہے۔ لیکن کسی حدیث صحیح میں ان سورتوں کا شانِ نزدل جادو کے واقعہ کو بیان نہیں کیا گیا۔ حافظ ابنِ کثیر نے ان سورتوں کی فضیلت میں متعدد روایات نقل کی ہیں۔

مولانا عبدالحق صاحب حقّانی نے بڑی احتیاط سے قلم اٹھایا ہے اور یہ لکھا ہے کہ سورہ معوذتین یا کسی دوسری آیتِ قرآنی میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا کہ حضورؐ پر سحر کیا گیا ـــــ یہ ساری بحث ایک بالائی بات ہے جس میں علماء کا اختلاف ہے (تفسیر حقّانی جلد ہشتم ص۲۹۲) حقانی صاحب نے جادو کی بحث میں صرف دو دن تک اس کا اثر لکھا ہے۔

شیخ محمد عبدہٗ کی رائے

شیخ محمد عبدہٗ نے اپنی تفسیر سورۂ معوذتین میں جادو کے واقعہ کی اسی روایت کو سامنے رکھ کر اس کی تردید کی ہے جس روایت میں سہو و نسیان میں عموم و اطلاق پیدا کیا گیا ہے۔ شیخ لکھتے ہیں:

" اس ضمن میں کئی احادیث منقول ہیں کہ لبید ابن اعصم یہودی نے آپؐ پر جادو کیا تھا۔ اس جادو کا اثر یہ ہوا کہ آپؐ کو گمان ہوتا تھا کہ فلاں کام آپؐ نے کر لیا ہے حالانکہ وہ نہیں کیا ہوتا تھا۔ ظاہر ہے کہ جادو کا آپؐ کی ذاتِ گرامی پر اس حد تک اثر انداز ہونا کہ آپؐ پر نسیان طاری ہو جائے ایک جسمانی مرض نہیں اور نہ ہی اس قسم کا سہو و نسیان ہے جو عموماً لوگوں کو عارض ہو جاتا ہے، بلکہ اس کا تعلق عقل و روح کے ساتھ ہے۔ اس سے کفارِ مکّہ کے اس قول کی تائید ہوتی ہے، وہ بھی یہی بات کہتے تھے: اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا رَجُلًا مَّسْحُوْرًا (تم لوگ تو اے مسلمانو! ایک جادو زدہ آدمی کی پیروی کرتے ہو) (فرقان: ۸)

"مسحور اور جادو مارا اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے حواس درست نہ ہوں اور جو کیے ہوئے اور نہ کیے ہوئے کاموں میں تمیز نہ کر سکتا ہو۔"

آگے لکھتے ہیں:

" اگر فرض کر لیا جائے کہ اس ضمن میں وارد شدہ حدیث صحیح ہے تو بھی یہ اس لیے قابلِ احتجاج (دلیل) نہیں کہ یہ خبرِ واحد ہے اور عقائد کے باب میں اخبارِ احاد سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ نبیٔ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا سحر کی تاثیر سے محفوظ و معصوم رہنا اسلامی عقائد میں سے ایک ضروری عقیدہ

ہے، اس لیے اس ضمن میں ظنی دلیل کافی نہیں"۔ (پارہ عم ص ۱۸۱)

مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی اور دوسرے علماء نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نسیان اور بھول کے جواز اور وقوع پر کئی مثالیں دی ہیں ــــ لیکن ان مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کو نماز میں بھول ہوئی اور فوراً ایک صحابی نے توجہ دلائی یا وحی الٰہی نے آکر توجہ دلائی اور آپؐ نے نماز کو درست کر لیا۔ یہ بھول و نسیان کی فطری صورتیں ہیں جو وقتی طور پر چند لمحوں کے لیے آپؐ پر طاری ہو جاتی تھیں اور پھر آپ اس عارضی بھول سے نکل جاتے تھے۔ لیکن جو بھول اور نسیان جادو کے اثر سے ایک موضوع روایت میں بیان کیا گیا ہے اور جو اس موضوع روایت کے مطابق چھ ماہ تک (ایک قول میں ایک سال تک) طاری رہا (اربعون لیلۃً او ستۃ اشھر او سنۃ) یہ محدثین و مفسرین کی عبارت ہے، ــــ اس بھول کو کیا شانِ نبوت اور منصبِ نبوت کے مطابق تسلیم کیا جا سکتا ہے؟

امام ثعلبی کے موضوع اثر کی اشاعت

ان چند محتاط مفسرین کے علاوہ مفسرین کی اکثریت نے حضرت ابنِ عباس کے موضوع اثر کی اشاعت میں حصہ لیا اور اس موضوع اثر کی قابلِ اعتراض باتیں عوام میں پھیلیں۔

قاضی ثناء اللہ صاحب نے تفسیر مظہری میں جادو کی تشریح میں حدیث عائشہؓ کا حوالہ نہیں دیا اور اسے اپنے سامنے نہیں رکھا، بلکہ بیہقی کی کتاب دلائل النبوۃ سے حضرت ابنِ عباس کا وہ اثر نقل کیا، جسے ثعلبی نے روایت کیا ہے۔ (مظہری عربی جلد ۱۰ ص ۲۷۶)

شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے فتح العزیز میں لکھا ہے:

"بعضے اوقات چناں خیال مے کردند کہ من کارے کردہ ام حالانکہ نکردہ بودند چوں این عارضہ تا شش ماہ ممتد شد" (پارہ عم ص ۲۹۸)

"بعض اوقات آپ پر یہ حالت طاری ہو جاتی تھی کہ میں نے فلاں کام کر لیا حالانکہ نہ کیا ہوتا۔ یہ عارضہ چھ ماہ تک چلتا رہا"

شاہ صاحب نے مرجوح روایت کو اختیار کیا اور چھ ماہ کی مدت موضوع روایت

کے مطابق بیان فرمائی۔

معارف القرآن کے مصنف مفتی محمد شفیع صاحب نے حضرت عائشہؓ کی اس روایت کے فقرے نقل کیے جن میں اطلاق و عموم ہے۔ حالانکہ ان کے استاد حضرت کشمیریؒ نے اطلاق والی روایتوں کو مقید اور خاص روایت کے تابع کر کے حدیث کی تشریح کی اور اسے اعتراض سے بچایا۔ مفتی صاحب نے امام ثعلبی کے حوالہ سے ان کی بیان کردہ روایت کا وہ حصہ نقل کیا جو دوسری روایات کے مطابق ہے اور مرض کی شدت والے حصہ کو نظر انداز کر دیا۔ حالانکہ مفتی صاحب کو ایسی موضوع روایت کا ذکر ہی نہیں کرنا چاہیے تھا۔ مفتی صاحب نے حضرات انبیاء پر جادو کے اثر کی وکالت کی ہے لیکن اسی کے ساتھ ثعلبی کی روایت میں مرض کی شدت کے جو کوائف منقول ہیں ان کی تردید کی ضرورت نہیں سمجھی۔ حالانکہ عظمت رسالت کے تحفظ کی خاطر اس کی تردید ضروری تھی۔

اس موقع پر یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہماری فقہ و حدیث کی کتابیں عام طور پر معمولی معمولی جزئی مسائل میں تحقیق احادیث کی طویل طویل بحثوں سے بھری ہوئی نظر آتی ہیں، لیکن ذات رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام کی عظمت سے متعلق روایات میں نہ وہ نکتہ رسی اور چھان بین ملتی ہے اور نہ وہ احتیاط نظر آتی ہے جس کی وجہ سے جادو کی یہ موضوع روایت امت میں اس قدر شہرت حاصل کر چکی ہے۔

مودودی صاحب لکھتے ہیں کہ یہ تمام اثرات آپ کی ذات تک محدود رہے، دوسرے لوگوں کو معلوم تک نہ ہو سکا۔ تو پھر جادو کا یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ جس کو مودودی صاحب صحیح تسلیم کر رہے ہیں راویوں کو کس طرح معلوم ہوا؟ کیا اس حدیث کے راویوں (حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ اور زید ابن ارقم) پر الہام کیا گیا۔ مودودی صاحب ثعلبی کی موضوع روایت کی وکالت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "یہ ہے سارا قصہ جادو کا، اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو آپ کے منصب نبوت میں قادح ہو۔ ذاتی حیثیت سے اگر آپ کو زخمی کیا جا سکتا تھا جیسا کہ جنگ احد میں ہوا، اگر آپ گھوڑے سے گر کر چوٹ کھا سکتے تھے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے، اگر آپ کو بچھو کاٹ سکتا تھا جیسا کہ کچھ احادیث میں وارد ہوا ہے ——

تو آپ اپنی ذاتی حیثیت میں جادو کے اثر سے بیمار بھی ہو سکتے تھے:

(ضمیمہ مختصر تفہیم صفحہ ۹۵)

مودودی صاحب نے اس وکالت میں طبعی اور مادّی اسباب پر جادو کو قیاس کیا ہے اور ظاہری اور مادّی اسباب سے پہنچنے والی تکلیفوں کی مثالیں پیش کی ہیں، لیکن سحر کی جو تعریف اوپر نقل کی گئی ہے۔ اس تشریح کی رو سے سحر طبعی اسباب میں داخل نہیں ہے ـــ پھر اس قیاس کا کیا مطلب ہے؟ ـــ

مودودی صاحب نے حضرت ایوب علیہ السّلام کی بحث میں یہ لکھا ہے:

"قرآن مجید کی رو سے اللہ تعالےٰ نے شیطان کو صرف وسوسہ اندازی ہی کی طاقت عطا فرمائی ہے، نہ کہ کسی کو بیمار ڈالنے یا جسمانی اذیتیں پہنچانے کی۔" (ضمیمہ ۹۷۴)

پھر حضورؐ پر جادو کے واقعہ میں مودودی صاحب حضورؐ کی جسمانی بیماری کے قائل کیوں ہو گئے؟

فاضل بریلوی کی رائے

مولانا احمد رضا خاں صاحب کے ترجمہ کنز الایمان کے حاشیہ (سورۃ النّاس) پر مولانا نعیم الدین صاحب مراد آبادی لکھتے ہیں:

"لبید ابن اعصم اور اس کی بیٹیوں نے حضور سیّدِ عالم صلّی اللہ علیہ وسلّم پر جادو کیا اور حضورؐ کے جسمِ مبارک اور اعضاء ظاہرہ پر اس کا اثر ہوا، قلب و عقل و اعتقاد پر کچھ اثر نہ ہوا۔ چند روز کے بعد جبریل آئے الخ" (صفحہ ۷۱۶)

فاضل بریلوی بھی ثعلبی کی موضوع روایت کو تسلیم کر رہے ہیں ـــ ورنہ حضرت عائشہؓ کی اصل روایت میں صرف تخیّل اور خیال کے متأثر ہونے کی بات کہی گئی ہے، جسمانی مرض کی طرف کوئی لفظ بھی اس روایت کا اشارہ نہیں کر رہا۔ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ذاتِ پاک سے محبت کا دعویٰ کرنے کے باوجود جادو کے واقعہ پر صرف سطحی مطالعہ کی بنیاد پر قلم اٹھالیا گیا اور اصل ماخذ کی طرف رجوع نہیں کیا گیا ـــ

ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

خودی اور رحمۃ للعلمین صلی اللہ علیہ وسلم (۴)

اُمّتِ مسلمہ کا عالمگیر غلبہ ارتقاء کی ایک ضرورت ہے

ارتقاء کے مقاصد کی تکمیل کے لیے ضروری تھا کہ جب ایک مکمل جسمِ حیوانی یا انسان ظہور پذیر ہو جائے تو اس کی اولاد متواتر ترقی کرتی اور بڑھتی رہے یہاں تک کہ زمین کو بھر دے اور اس کے بعد تا قیامت موجود رہے۔ اسی طرح سے ارتقاء کے مقاصد کے لیے ضروری ہے کہ جب ایک مکمل نبی یا رحمۃ للعلمینؐ ظہور پذیر ہو جائے تو اس کی روحانی اولاد یا امت متواتر بڑھتی اور پھیلتی رہے، یہاں تک کہ زمین کو بھر دے اور اس کے بعد تا قیامت موجود رہے۔ یہی سبب ہے کہ اقبال بار بار اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ تکمیلِ انسانیت کے قدرتی عمل میں رحمۃ للعلمین جناب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود ایک مرکزی مقام رکھتا ہے۔ انسانیت کی تکمیل حضور کے نمونہ کے مطابق اور حضور کی اُمت کے ذریعہ سے ہوگی۔ عالمی ارتقاء کے ناقابلِ مزاحمت اور ناقابلِ انسداد عمل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حضور کی اُمت دنیا میں پھیل جائیگی اور باقی رہے گی اور اس کے علاوہ دوسری تمام قومیں مٹ کر اس کی دائمی زندگی اور عظمت کے لیے راستہ ہموار کریں گی۔ یہ بات کبھی کبھی وہ دبی زبان سے اور لطیف اور بلیغ اشاروں میں کہتا ہے جس سے اس کی بات بہت زیادہ مؤثر اور زور دار ہو جاتی ہے مثلاً آئندہ زمانہ میں اسلام کی عالمگیر اشاعت اور قبولیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اس واقعہ کا علم کسی کو نہیں لیکن وہ اسے صاف طور پر دیکھ رہا ہے۔

حادثہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے
عکس اس کا مِرے آئینۂ ادراک میں ہے

کس کو معلوم ہے ہنگامۂ فردا کا مقام
مسجد و مکتب و میخانے ہیں مدّت سے خموش

کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری — صدیوں رہا ہے دشمن دورِ زماں ہمارا
عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام — یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک
عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں — کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آسکتا نہیں — محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

تاریخ کے مختلف انقلابات اور ان کی پیش رو علامات کا ذکر کرنے کے بعد اقبال مستقبل کے عالمی اسلامی انقلاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے۔

روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب — رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں!
دیکھئے اس بحر کی تہ سے اچھلتا ہے کیا — گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا!
آبِ روانِ کبیر تیرے کنارے کوئی — دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالمِ نَو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں — میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
پردہ اٹھادوں اگر چہرۂ افکار سے — لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب

پھر اقبال ہمیں بتاتا ہے کہ مستقبل کا انسان جو بندۂ مومن اور رحمۃ للعلمین کا امتی ہوگا رات اور دن سے صورت پذیر ہونے والے وقت کے سیاہ اور سفید گھوڑے پر سوار ہو کر چلا آرہا ہے۔ وقت ہی کی طرح اس کی آمد کو کوئی نہیں روک سکتا۔ خدا کرے کہ وہ جلد آئے اور ہماری آنکھوں میں آباد ہو، کیوں کہ وہی ہے جو آکر اقوامِ عالم کو امن و اتحاد کی نعمتوں سے ہمکنار کرے گا۔ اس کی آمد سے پہلے مکمل اور مستقل عالمی امن اور اتحاد کا ظہور ناممکن ہے۔ وہی دیدۂ امکان کا نور ہے، کیونکہ وہی تخلیقِ کائنات کا اصل مقصود ہے۔ نوعِ انسان کھیتی ہے اور وہ اس کھیتی کا حاصل ہے، وہی کاروانِ حیات کی منزل ہے، وہی ہنگامۂ عالم کی رونق ہے۔ بے خدائیت کی خزاں سے چمنِ کائنات اجڑ گیا ہے وہ آئے گا تو اس چمن میں بہار آئے گی۔

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا — اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو — در سوادِ دیدہ ہا آباد شو

شورشِ اقوام را خاموش کُن — نغمۂ خود را بہشتِ گوش کُن
ریخت از جورِ خزاں برگِ شجر — چوں بہاراں بر ریاضِ ما گزر
نوعِ انساں مزرع و تو حاصلی — کاروانِ زندگی را منزلی!

جب مستقبل کا یہ انسان آئے گا تو اقبال بھی اپنے مقام کو پائے گا کیونکہ پھر دنیا میں ایسے لوگ موجود ہو جائیں گے جو اس کی عظمت کے مقام کو پہچان سکیں گے اور اس کی قدردانی کر سکیں گے۔ اقبال اس انسان کا منتظر ہے۔

انتظارِ صبح خیزاں مے کشم — اے خوشا زردشتیانِ آتشم
نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم — من نوائے شاعرِ فرداستم
عصرِ من دانندۂ اسرار نیست — یوسفِ من بہرِ ایں بازار نیست
ناامیدستم ز یارانِ قدیم — طورِ سے سوزد کہ مے آید کلیم
نغمۂ من از جہانِ دیگر است — ایں جرس را کاروانے دیگر است

قرآنِ حکیم کی شہادت

اگر ہم امام رازیؒ کے طریقِ تفسیر یعنی منطقی تجزیہ اور استدلال سے الگ ہو کر قرآن حکیم کو سمجھنے کی کوشش کریں تو ہمیں نظر آئے گا کہ قرآنِ حکیم سچے خدا کی محبت اور اطاعت کی براہِ راست اور بلا واسطہ دعوت ہے جو منطقی تجزیہ اور استدلال سے بے نیاز ہے۔ اور جس میں قوموں کی تقدیر کا یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ وہی قوم دنیا میں ہمیشہ زندہ و سلامت اور خوشحال و فارغ البال رہے گی جو سچے خدا کی محبت اور اطاعت کو اپنا شعار بنائے گی۔ یہ قوم اُمتِ مسلمہ ہے اور دوسری ہر قوم زود یا بدیر خدا کے عذاب میں مبتلا ہو کر صفحۂ ہستی سے مٹ جائے گی۔ اقبال اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے:

چوں سرمۂ رازی راز دیدہ فرو شستم
تقدیرِ امم دیدم پنہاں بکتاب اندر

یہی قوم تاریخ کے عمل کا مقصود اور مطلوب ہے اور تاریخ کا عمل اور قوموں کو رفتہ رفتہ

مٹا کر اسی قوم کے استحکام اور استقلال کے لیے راستہ صاف کر رہا ہے۔ لہٰذا اس کے مٹنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ غلط نظریات وہ بُت ہیں جو خدا کی جگہ لیتے ہیں۔ وہ زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے جاتے ہیں پُرانے ترک کر دیئے جاتے ہیں اور ان کی بجائے نئے گھڑ لیے جاتے ہیں لیکن سچا نظریۂ حیات یعنی اسلام جس کی بنیاد خدا کے اس صحیح اور کامل تصور پر ہے جو رحمۃ للعلمین صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا ہے لازوال اور پائیدار ہے۔ اقبال اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے

زمانہ کہنہ بتاں را ہزار بار آراست
من از حرم نگذشتم کہ پختہ بنیاد است

یہاں 'بت' غلط نصب العین سے اور 'حرم' اسلام سے استعارہ ہے۔

زوردار پیشگوئی

تاہم کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اقبال اشاروں پر قناعت نہیں کرتا بلکہ نہایت ہی کھلے اور زوردار الفاظ میں اسلام کے عروج اور اُمّتِ مسلمہ کے عالمگیر غلبہ کی پیشگوئی کرتا ہے۔ اور مسلمانوں کو یقین دلاتا ہے کہ ان کے سوائے دنیا میں کوئی دوسری قوم موجود نہیں ——— اور اگر ہے تو مٹ جانے کے لیے ہے اور اس کا وجود عارضی ہے۔

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا — تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے!
قدم بیباک تر نہ در رہ زیست — بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست
رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا — اتر گیا جو ترے دل میں لا شریک لہ
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں — یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں!

وہ علی الاعلان کہتا ہے کہ اُمّتِ مسلمہ عملِ تاریخ کے اس قاعدہ کی زد میں نہیں آتی جو قوموں کو اجل سے ہمکنار کرتا ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ صرف اُن قوموں پر اثر انداز ہوتا ہے جو غلط اور ناقص تصوراتِ حقیقت پر مبنی ہوں۔ مسلمان قوم کے ساتھ خدا نے وعدہ کر رکھا ہے۔

اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّكۡرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ ۝ (الحجر: ۹)

ہم نے ہی ذکر یا قرآن نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔

ذکر کی حفاظت ذکر کرنے والے کی حفاظت کے بغیر ممکن نہیں، لہٰذا قرآن کی حفاظت کے وعدہ کے اندر مسلمان قوم کی حفاظت کا وعدہ بھی موجود ہے جو قرآن کی حامل ہے۔ پھر اس سے زیادہ واضح الفاظ میں قرآن حکیم کا وعدہ ان آیات میں ہے:

یُرِیْدُوْنَ اَنْ یُّطْفِئُوْا نُوْرَ اللّٰهِ بِاَفْوَاهِهِمْ وَیَاْبَی اللّٰهُ اِلَّآ اَنْ یُّتِمَّ نُوْرَهٗ وَلَوْ كَرِهَ الْكٰفِرُوْنَ ۝ هُوَ الَّذِیْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ ۝ (التوبۃ: ۳۲، ۳۳)

یہ چاہتے ہیں کہ خدا کے نور کو اپنے منہ سے پھونک مار کر بجھا دیں۔ اور خدا اپنے نور کو پورا کیے بغیر رہنے کا نہیں اگرچہ کافروں کو برا ہی لگے۔ وہی تو ہے جس نے اپنے پیغمبرؐ کو ہدایت اور دینِ حق دے کر بھیجا تاکہ اس دین کو دنیا کے تمام ادیان اور نظریاتِ زندگی پر غالب کر دے اگرچہ کافر ناخوش ہوں۔

یہی سبب ہے کہ زمانہ کے بڑے بڑے حادثات مسلمان قوم کو مٹا نہیں سکے۔ ہر بڑا حادثہ جو اس قوم کو نیست و نابود کرنے کے لیے کافی تھا، اس کے لیے زندگی کا سامان بن گیا۔ ہر آگ جو کسی نمرود نے اس کے لیے روشن کی وہ ایک گلزار بن گئی۔ اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح سے خدا کا عشق وہ قانون ہے جس پر کائنات کے وجود کا دارومدار ہے لیکن خدا کا عشق کلمۂ توحید کی صورت میں ایک امانت کے طور پر مسلمان قوم کے پاس ہے۔ اگر یہ قوم مٹ جاتے تو خود کائنات باقی نہیں رہتی۔ اقبال ان آیات کا حوالہ دے کر کہتا ہے:

از اجل ایں قوم بے پرواستے — استوار از نَحْنُ نَزَّلْنَا ستے
ذکر قائم از قیامِ ذاکر است — از دوامِ اُو دوامِ ذاکر است
تا خدا اَنْ یُّطْفِئُوْا فرمودہ است — از فسردن ایں چراغ آسودہ است
زانکہ مارا فطرت ابراہیمی است — ہم بہ مولیٰ نسبت ابراہیمی است
از تہِ آتش بر اندازیم گل — نارِ ہر نمرود را سازیم گل
شعلہ ہائے انقلابِ روزگار — چوں بباغِ ما رسد گردد بہار

آتشِ تاتاریاں گلزار کیست — شعلہ ہائے اُو گُلِ دستار کیست
رومیاں را گرمِ بازاری نماند — آں جہاں گیری جہاں داری نماند
شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست — رونقِ خمخانۂ یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند — استخوانِ اُو تہِ اہرام ماند
در جہاں بانگِ اذاں بود است و ہست — ملّتِ اسلامیاں بود است و ہست
عشق آئینِ حیاتِ عالم است — امتزاجِ سالماتِ عالم است
گرچہ مثلِ غنچہ دلگیریم ما — گلستاں میرد اگر میریم ما!

تبلیغی علماء اور احباب توجّہ فرمائیں!

مجدّدِ تبلیغ حضرت مولانا محمّد الیاس رح

اور امیرِ تبلیغ مولانا محمد یوسف رح کے افکار کی روشنی میں اُمّت کے لیے صحیح لائحہ عمل کی تعیین اور وضاحت کے ضمن میں

ڈاکٹر اسرار احمد کی تالیف

امّتِ مسلمہ کا سہ نکاتی لائحہ عمل

اور "نہی عن المنکر" کی خصوصی اہمیّت

کا مطالعہ ضرور فرمائیں اور "اُنظر الیٰ ما قال ولا تنظر الیٰ مَن قال" اور "خذ ما صفا دع ما کدر" پر عمل کریں۔ وما علینا الا البلاغ!

(قیمت مجلّد سفید کاغذ -/۴٫۵۰ غیر مجلّد نیوز پرنٹ -/۳٫۵۰ علاوہ محصول ڈاک)

انجمن خدّام القرآن ۳۶-کے ماڈل ٹاؤن لاہور

ڈاکٹر ظفر الاسلام

علمِ قرآن
عہدِ سلطنت کے ہندوستان میں (۲)

(بشکریہ علوم القرآن، انڈیا)

۱۴ویں صدی کے ہندوستان میں تغلق سلاطین کی معارف پروری اور معاصر علمار کی توجہ سے علم تفسیر و دیگر مذہبی علوم سے جو دلچسپی بڑھ گئی تھی وہ اس دور کے خاتمہ پر انتشار کے حالات میں یقیناً کچھ متاثر ہوئی لیکن بعد میں لودی سلاطین بالخصوص سلطان سکندر لودی (۱۴۸۹-۱۵۱۷ء) کی علم دوستی اور علوم و فنون کی اشاعت میں ان کی رغبت سے علمی سرگرمیاں بحال ہوئیں اور مذہبی علوم کی ترقی کے مواقع پھر پیدا ہوئے اس دور میں حدیث و فقہ کے ساتھ تفسیر کے میدان میں علمار کی دلچسپیاں بڑھیں جیسا کہ معاصر ماخذ سے اس کے واضح ثبوت ملتے ہیں۔ ۱۵ویں صدی کے نصف اول میں قاضی شہاب الدین دولت آبادی (متوفی ۱۴۴۵ء) نے اپنی علمی فضیلت اور تدریسی و تصنیفی خدمات کے لیے سب سے زیادہ شہرت حاصل کی۔ ان کا مولد دولت آباد تھا۔ تعلیم و تربیت کی تکمیل دہلی میں ہوئی اور ان کی عملی سرگرمیاں جونپور میں جاری ہوئیں جو اس وقت شرقی سلطنت کا پایہ تخت اور علم و فضل کا مرکز تھا۔ سلطان ابراہیم شرقی (۱۴۰۱-۱۴۴۰ء) ان کے تبحر علمی سے بہت متاثر تھا، یہی وجہ ہے کہ اس نے انھیں "ملک العلماء" کے خطاب سے نوازا اور ان کی قدر و منزلت میں کوئی کسر باقی نہ رکھی تدریسی مشاغل کے ساتھ ساتھ انھوں نے مختلف موضوعات پر تالیفی کارنامے انجام دیے اور ایک تفسیر بھی مرتب کی جس کا مفصل ذکر بعد میں آئے گا۔[۵] قاضی شہاب الدین کے ہم عصروں میں شیخ حسام الدین مانک پوری (متوفی ۱۴۴۹ء) فہم قرآن کا خاص ذوق رکھتے تھے۔ اس عہد کے مشہور مشائخ میں سے تھے اور شرعی علوم سے مزین تھے، وہ قرآن میں غور و فکر کرتے اور اس کے معانی و مطالب کو سمجھنے کی کوشش کرتے۔ اس سلسلہ میں ان کے اہتمام کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ تفسیر مدارک اپنے پاس رکھتے تھے اور جب بھی کسی آیت کے سمجھنے میں دشواری محسوس ہوتی تو وہ اس تفسیر سے رجوع کرتے مزید برآں وہ بار بار اس نکتہ پر زور دیتے

تھے کہ معنی و مطلب کی جانکاری کے ساتھ قرآن کی تلاوت میں ایک خاص لطف ملتا ہے[۹۰]
مشائخ کے طبقہ سے تعلق رکھنے والے ایک دوسرے عالم جو سکندر لودی کے ہم عصر اور ۱۵ویں
صدی میں علم تفسیر میں دلچسپی اور تفسیری کتب کے درس کے لیے مشہور تھے
وہ خواجہ حسین ناگوری (متوفی ۱۴۹۶ء) تھے۔ یہ شیخ حمید الدین ناگوری کی خاندان سے تھے اور
بقول شیخ عبد الحق محدث "جامع شریعت و طریقت" تھے۔ مروجہ علوم کی تکمیل کے بعد اپنے
وطن ناگور میں ارشاد و تلقین اور علوم دینیہ کی اشاعت میں مصروف رہے۔ ان کے روزانہ
کے معمولات میں تفسیر مدارک کا درس بھی شامل تھا جس کا وہ خاص اہتمام فرماتے تھے۔ ان
کی تصنیفی یادگار میں ایک تفسیر بھی ہے جو بعد میں زیر بحث آئیگی۔ اس سے تفسیر میں ان کی گہری
دلچسپی کا ثبوت فراہم ہوتا ہے[۹۱] خواجہ حسین ناگوری کے شاگردوں میں قاضی احمد مجد نارنولوی
(متوفی ۱۵۲۱ء) نے بھی اپنے استاد کے مثل قرآنی علوم سے گہرا ربط قائم کیا اور درس و تدریس
میں تفسیر پر خصوصی توجہ دی، تذکرہ نگاروں کے بیان کے مطابق یہ امام محمد شیبانیؒ کی اولاد
میں سے تھے، نارنول میں ان کی پیدائش ہوئی اور عمر کا بیشتر حصہ اجمیر میں بسر ہوا۔ اجمیر میں
تقریباً ستر سال قیام کے دوران ان کا خاص مشغلہ دینی و مذہبی کتب کا پڑھنا پڑھانا تھا۔ وہ
روزانہ عصر سے مغرب تک تفسیر مدارک کا درس دیتے تھے جبکہ چاشت تا ظہر کے اوقات
دیگر درسیات کے لیے وقف ہوتے تھے۔ یہاں یہ ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ ان کے
درس تفسیر پر روشنی ڈالتے ہوئے ہمارے مآخذ یہ وضاحت بھی کرتے ہیں تفسیر مدارک کا درس
ان کے مشائخ کے معمولات میں بھی شامل تھا (ایں وظیفہ تفسیر مدارک طریقہ سلوک مشائخ
ایشاں است[۹۲]) بہرحال ان تفصیلات سے جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ عہد سلطنت میں علماء و مشائخ
تفسیروں کے مطالعہ کا ذوق رکھتے تھے اور درس و تدریس کے ذریعہ فہم قرآن کی استعداد
پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے وہیں یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ معاصر علماء (بالخصوص
صوفیوں) کے حلقہ میں کشاف کے بعد مدارک کو مقبولیت و اہمیت حاصل تھی۔

عہد سلطنت میں قرآنی علوم سے رغبت اور علم تفسیر میں دلچسپی صرف مروجہ کتب
کے پڑھنے پڑھانے اور تفسیری درسیات کے سمجھنے سمجھانے تک محدود نہ تھی بلکہ اس
علم کے ماہرین نے اسے تصنیف و تالیف کا بھی موضوع بنایا اور مروجہ درسیات پر
شروح و حواشی لکھنے کے علاوہ قرآن کی ترجمانی و تشریح میں مستقل تصنیفات بھی پیش کیں

ان تفسیری تخلیقات کے لیے عربی اور فارسی دونوں ہی زبانوں کو اظہار خیال کا ذریعہ بنایا گیا۔ آیات قرآنی کی تفسیر کے لیے جو انداز بیان اختیار کیا گیا وہ بھی تنوع و ندرت سے بھرپور تھا۔ کسی مصنف نے فقہی مسائل کی وضاحت پر زور دیا تو کسی نے اس کی ترجمانی میں صوفیانہ رنگ کا امتزاج کیا، بعض نے قرآنی الفاظ کی لغوی تحقیق اور اس کے ادبی محاسن نمایاں کرنے پر توجہ دی تو کچھ ایسے ماہرین بھی تھے کہ جنھوں نے نظم قرآن اور ربط آیات کے پہلو پر زیادہ زور صرف کیا، ہندوستان میں علم تفسیر میں دلچسپی جیسا کہ اوپر کے بیانات سے ظاہر ہوا عہد سلطنت کی ابتدا ہی سے ملتی ہے لیکن اس میدان میں تصنیفی سرگرمیوں کا ثبوت ۸ ویں صدی ہجری یا ۱۴ ویں صدی عیسوی سے فراہم ہوتا ہے۔ اس دور کی اولین تفسیروں میں غرایب القرآن و رغائب الفرقان شمار کی جاسکتی ہے جس کے بعض اجزاء کی تصنیف ہندوستان سے منسوب کی جاتی ہے۔ اس کے مولف حسن بن محمد تھے جو نظام نیشاپوری کے نام سے معروف تھے۔ جیسا کہ نسبت سے واضح ہوتا ہے ان کا اصل وطن نیشاپور (ایران) تھا جہاں انھوں نے اس تفسیر کی ابتدا کی لیکن اس تفسیر میں سورہ نساء کے خاتمہ پر جو عبارت (کتب المصنف فی نسختہ علقہ مولفہ الحسن بن محمد حسن المشتہر بنظام نیشاپوری ببلاد الہند فی دار مملکتہا المدعو بدولت آبادی فی اوائل صفر ۷۳۰ھ[۲۳]) درج ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مولف محمد بن تغلق کے زمانہ میں ہندوستان منتقل ہوئے اور اپنی تفسیر کے اس حصہ کی تکمیل انھوں نے یہیں اور غالباً شہر دولت آباد میں ۷۳۰ھ (۱۳۲۹ء) میں کی۔ اس تفسیر کے سلسلہ میں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ ایران کے مطبوعہ نسخوں میں اور مولانا مناظر احسن گیلانی کے مطابق[۲۴] بعض مخطوطات میں بھی آیات کا ترجمہ فارسی میں بھی درج ہے جبکہ پوری تفسیر عربی میں ہے۔ لیکن تفسیر طبری کے حاشیہ پر مصر سے ۱۳۲۱ھ میں اس کا جو نسخہ چھپا ہے اس میں کہیں فارسی ترجمہ نہیں ملتا۔ یہاں یہ ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس تفسیر کا آخری حصہ ۷۲۸ھ میں لکھا گیا جبکہ اس کے شروع کے اجزاء ۷۳۰ھ میں پایہ تکمیل کو پہنچے جیسا کہ مطبوعہ نسخوں میں خاتمہ کی عبارت میں درج ہے[۲۵] اس میں شبہ نہیں کہ غرائب القرآن و رغائب الفرقان ایک عظیم تفسیری کارنامہ ہے لیکن اس کی اصلیت بالخصوص ہندوستان میں اس کی تکمیل کا مسئلہ اور مؤلف کے حالات اب بھی تحقیق طلب ہیں۔ عہد سلطنت کی تفسیروں میں تفسیر سراج الہندی اس لحاظ سے منفرد ہے کہ اس کے مصنف ابوحفص عمر بن اسحاق سراج الہندی (متوفی ۷۷۳ھ) نظام نیشاپوری کے برعکس ہندی الاصل تھے اور تحصیل علم کے بعد مصر میں سکونت اختیار کی اور

فقہی علوم میں مہارت کی وجہ سے قاہرہ کے قاضی القضاۃ مقرر کیے گئے، ان کے اساتذہ میں وجیہ الدین دہلوی، سراج الدین ثقفی دہلوی اور رکن الدین بدایونی قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے مختلف موضوعات پر کتابیں لکھیں جن میں ایک عربی تفسیر بھی شامل ہے[۴۶]۔ خالص ہندوستانی تفسیروں میں میرے علم کے مطابق لطائف التفسیر کا نام سرفہرست آتا ہے اس کے مصنف شیخ نظام الدین اولیاء کے خواہرزادہ قاسم بن عمر دہلوی تھے۔ ان کی نشو ونما دہلی میں ہوئی اور مروجہ درسیات بشمولیت کشاف کی تکمیل مولانا جلال الدین دہلوی کے ہاتھوں ہوئی سید محمد کرمانی نے لطائف التفسیر کے دیباچہ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ صاحب تفسیر کو قرآنی علوم سے خاص رغبت تھی اور انھوں نے متعدد عربی و فارسی تفسیروں کے مطالعہ کے بعد ایسی تفسیر مرتب کرنے کا ارادہ کیا جو قرآن کے اسرار و نکات کی وضاحت پر مشتمل ہو اور عوام و خواص دونوں کے لیے مفید ہو۔ خود سید کرمانی کے الفاظ میں "خواست تا مجموعہ نویسد کہ متضمن معانی غریب و شامل لطائف عامہ تفسیر باشد تا منافع بخاص و عام رسد و بمطالع آں بر اسرار قرآں و دقایق فرقان مطلع گردند و نام ایں تفسیر لطائف تفسیر کردہ[۴۷]"۔ اُس وقت مروجہ درسیات پر شروح و حواشی لکھنے کا جو رواج تھا اس سے تفسیری کتب بھی مستثنیٰ نہ تھیں اُس عہد میں کم از کم کشاف کی ایک شرح لکھے جانے کا ثبوت ملتا ہے جو "کشف الکشاف" کے نام سے معروف ہوئی، اس کے مولف مخلص بن عبداللہ دہلوی (متوفی ۱۳۶۳ء) تھے، تفسیر و فقہ دونوں ان کی دلچسپی کے خاص موضوع تھے۔ ہدایہ کی شرح بھی لکھنی شروع کی لیکن اسے مکمل نہ کر سکے، عام طور پر تذکرہ نگاروں نے ان کی شرح ہدایہ کا ذکر کیا ہے اور کشف الکشاف سے خاموشی اختیار کی ہے[۴۸]۔ البتہ صاحب نزہۃ الخواطر نے مجدالدین فیروزآبادی (الالطاف الخفیہ فی اشراف الحنفیہ) کے حوالہ سے ان کی تالیفات میں کشف الکشاف کو بھی شامل کیا ہے[۴۹]۔ ۱۴ ویں صدی عیسوی میں لکھی جانے والی تفسیروں میں تفسیر تاتارخانی یقیناً ایک خصوصی اہمیت کی حامل ہے یہ عہد فیروزشاہی کے ممتاز و مشہور وزیر امیر تاتارخاں کی ایماء پر مرتب کی گئی، سلطنت کے ایک اہم رکن ہونے کے ساتھ ساتھ وہ علم کے دلدادہ تھے اور اس کی اشاعت میں بڑی دلچسپی لیتے تھے، علماء کی مجلسیں منعقد کرتے اور ان سے تبادلہ خیال کرتے۔ تفسیر تاتارخانی اور فتاوای تاتارخانی جو ان کے حکم سے مرتب کیے گئے ان کی علمی دلچسپی کے خاص مظہر ہیں، تفسیر مرتب کرنے کے لیے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا انھوں نے علماء کی ایک مجلس تشکیل دی اور اسے ہدایت دی کہ تفسیر کا

ایک ایسا جامع نسخہ تیار کریں جو گزشتہ تفاسیر کا نچوڑ ہو، معاصر مورخ عفیف کے بیان سے تاتار خاں کے عظیم منصوبہ پر بخوبی روشنی پڑتی ہے "تاتار خاں خواست کہ تفسیری مفصل مرتب کند تمام تفاسیر را جمع کنانیدہ جماعہ علماء را حاضر گردانیدہ۔ در ہر آیتی و کلمہ آں قدر مفسران گزشتہ کہ اختلاف نوشتہ بودند تاتار خاں آں جمیع اختلاف در تفسیر خویش نوشتہ بود برائے تالیف بدل و جاں در نشست و در ہر اختلاف حوالہ بداں صاحب تفسیر کردہ گوئی جملہ تفاسیر در یک تفسیر جمع گردانیدہ چوں آں تفسیر مرتب گشتہ آں تفسیر را تفسیر تاتار خانی نام داشتہ"[۵۰] اسے یقیناً ایک تفسیری کارنامہ کہا جا سکتا ہے گرچہ یہ دستیاب نہیں کہ اس کا تفصیلی مطالعہ پیش کیا جا سکے۔

۱۵ویں صدی عیسوی کی اولین تفسیروں میں "نوربخشیہ" شامل ہے جو ایک صوفی عالم سید اشرف جہانگیر سمنانی (متوفی ۱۴۰۵ء) کی تالیف کردہ ہے مولف کا مولد شہر سمنان (ایران) ہے۔ وہ سیر و سیاحت کا شوق رکھتے تھے۔ محمد تغلق کے دور حکومت میں وارد ہند ہوئے اور علم کی طلب میں یہاں بھی سرگرداں رہے، متعدد علماء و مشائخ کی صحبت اختیار کی جن میں سید جلال الدین حسین بخاری، شیخ علاء الدین عمر لاہوری اور قاضی شہاب الدین دولت آبادی قابل ذکر ہیں، آخر عمر میں کچھوچھہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔ یہ ذکر اہمیت سے خالی نہیں کہ مستقل سفر اور نقل مکانی کے باوجود سید سمنانی نے بہت سی تصنیفات اپنی یادگار چھوڑی ہیں جو تفسیر و فقہ تصوف و کلام جیسے مختلف النوع مباحث سے تعلق رکھتی ہیں[۵۱]

صاحب نوربخشیہ کے ہمعصروں میں مولانا خواجگی (متوفی ۱۴۰۶ء) سے ایک فارسی تفسیر بحر المعانی منسوب کی جاتی ہے[۵۲] گرچہ ان کے تذکروں میں عام طور پر اس تفسیر کا حوالہ نہیں ملتا لیکن معاصر و غیر معاصر مآخذ سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ وہ علوم دینیہ پر عبور رکھتے تھے ان کے اساتذہ میں معین الدین عمرانی اور شیخ نصیر الدین محمود اودھی جیسے جلیل القدر علماء شامل تھے اور ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے والوں میں مفسر قرآن و ممتاز فقیہ قاضی شہاب الدین دولت آبادی بھی تھے ایک طویل عرصہ تک انھوں نے دہلی میں درس و تدریس کی خدمت انجام دی اور مذہبی علوم و فنون کی اشاعت میں حصہ لیا۔ آخر عمر میں تیمور کے حملہ سے قبل قاضی شہاب الدین کے ہمراہ کالپی (جالون) منتقل ہو گئے تھے اور وہیں وفات پائی[۵۳] ان کی صلاحیت و علمی خدمات کی روشنی میں اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے علم تفسیر میں دلچسپی لی ہو جبکہ ان کے اساتذہ اور شاگرد خاص کے بارے میں اس کا قطعی ثبوت ملتا ہے۔ بہرحال یہ ایک مختصر تفسیر ہے جس میں علم کلام کے مسائل بھی جا بجا زیر بحث آئے ہیں اور بعض جدید

دانشوروں کے بقول یہ فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۱۱۵۳ء) کی مجمع البیان کا خلاصہ ہے[۵۴]۔ اس عہد میں تصوف کے رنگ میں یا متصوفانہ انداز پر جو تفسیریں لکھی گئیں ان میں سید محمد بن یوسف الحسنی معروف بہ گیسو دراز (متوفی ۱۴۲۲ء) کی تفسیر القرآن الکریم خصوصیت سے قابل ذکر ہے[۵۵]۔ سید محمد گیسو دراز چشتی سلسلہ کے مشہور مشائخ اور اس عہد کے نامور علما میں سے تھے، کم سنی میں اپنے والد کے ساتھ محمد تغلق کے زمانہ میں دولت آباد منتقل ہو گئے تھے، چند سالوں کے بعد دہلی واپس ہوئے اور مولانا شرف الدین کیتھلی، شیخ نصیر الدین محمود اور قاضی عبد المقتدر[۵۶] سے علوم متداولہ کی تکمیل کی اپنے مرشد شیخ نصیر الدین محمود کی وفات کے بعد دکن چلے گئے اور وہیں بمقام گلبرگہ ان کا انتقال ہوا۔ دینی علوم بالخصوص تفسیر وفقہ میں انھیں مہارت حاصل تھی درس وتدریس کے علاوہ تصنیفی وتالیفی خدمات بھی انجام دیں اس اعتبار سے وہ ہمعصر مشائخ میں امتیازی مقام رکھتے تھے۔ انھوں نے علوم کی مختلف شاخوں (تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، ادب وغیرہ) کو اپنی تصنیفات کا موضوع بنایا اور کثرت تصانیف کے لیے مشہور ہوئے قرآنی علوم میں انھوں نے خصوصی دلچسپی دکھائی فن تفسیر سے متعلق کم از کم ان کی تین کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔ مذکورہ بالا تفسیر کے علاوہ انھوں نے کشاف کے طرز پر ایک تفسیر مرتب کی مزید براں کشاف کے پانچ اجزا پر حواشی بھی ان کی تالیفات میں شامل ہیں[۵۷]۔ شیخ علی بن احمد مہائمی (متوفی ۱۴۳۲ء) کی تفسیر تبصیر الرحمٰن وتیسیر المنان (جو تفسیر رحمانی یا تفسیر مہائمی کے نام سے بھی معروف ہے) اس اعتبار سے امتیازی خصوصیت کی حامل ہے کہ یہ ہندوستان کی پہلی تفسیر ہے جو قرآن کی ترجمانی وتشریح میں ربط آیات کے پہلو کو نمایاں کرتی ہے اور نظم قرآن سے بحث کرتی ہے۔ شیخ علی مہائمی مہائم (گجرات) کے متوطن اور ۱۴ویں و ۱۵ویں صدی عیسوی کے ہندوستانی مشاہیر میں سے تھے[۵۸] فن تفسیر وحدیث وفقہ میں خصوصی دستگاہ رکھتے تھے اور تصوف کی دنیا میں ابن عربی کے خیالات سے متاثر اور وحدت الوجودی فلسفہ کے قائل تھے۔ مذہبی علوم میں فن تفسیر ان کی توجہ کا مرکز تھا، فقہ وتصوف وغیرہ کے موضوع پر بھی انھوں نے کتابیں لکھیں لیکن ان کی عظمت وشہرت اسی تفسیر کی مرہون منت ہے۔ عہد وسطی کے ہندوستان کی بعض اور تفسیروں (مثلاً حسن محمد بن احمد میاں جیو کی تفسیر محمدی اور شیخ مبارک ناگوری کی منبع عیون المعانی) میں ربط آیات کی وضاحت ملتی ہے لیکن علی مہائمی کی تفسیر میں جس خوش اسلوبی اور مہارت سے اس پر روشنی ڈالی گئی ہے وہ دوسروں کے

یہاں مفقود ہے۔ جدید ہندوستان کے عظیم مفسر اور نظم قرآن کے زبردست ترجمان علامہ حمیدالدین فراہی کے یہاں بھی تفسیر مہائمی کی اس خصوصیت کا اعتراف ملتا ہے[۵۹]۔ ربط آیات کے علاوہ اس تفسیر کا ایک امتیازی پہلو یہ بھی ہے کہ ہر سورہ کی ابتدا میں بسم اللہ الرحمن الرحیم کی تفسیر اس سورہ کے خاص مضمون کی روشنی میں بیان کی گئی ہے[۶۰]۔

اس میں شبہ نہیں کہ ۱۳ ویں و ۱۴ ویں صدی عیسوی کے ہندوستان میں تفسیر کے میدان میں نہایت اہم و قابل قدر تصنیفی کارنامے انجام پائے جیسا کہ اوپر کی تفصیلات سے واضح ہوا تاہم عہد سلطنت کے آخری حصے (۱۵ ویں صدی اور ۱۶ ویں صدی کے ربع) میں جو تفسیری تخلیقات ظہور میں آئیں انھیں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس دور کی تفسیروں میں قاضی شہاب الدین دولت آبادی (متوفی ۱۴۴۵ء) کی تفسیر بحر مواج سب سے اہم ہے جسے عہد سلطنت کی تمام فارسی تفسیروں کا شاہکار کہنا بیجا نہ ہوگا[۶۱]۔ اس کے مولف جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا تفسیر و فقہ میں مہارت اور علمی کارناموں کے لیے ممتاز تھے۔ یہ ایک بسیط و مفصل تفسیر ہے جس کا اندازہ اس کی تین ضخیم جلدوں کو دیکھ کر ہوتا ہے[۶۲]۔ یہ تفسیر سلطان ابراہیم شاہ شرقی کے نام معنون ہے۔ مولف کے اہم تفسیری مآخذ تفسیر کبیر، کشاف، تفسیر ابواللیث سمرقندی اور مدارک التنزیل ہیں۔ صاحب تفسیر نے قرآن کے معانی و مطالب کی وضاحت کرتے وقت لغوی و نحوی بحثوں پر خاص زور صرف کیا ہے۔ مزید براں مختلف آیات سے جو فقہی مسائل اخذ ہوتے ہیں ان کی نشاندہی بھی کی ہے۔ مختصر یہ کہ بحر مواج زبان و بیان کی خوبیوں سے معمور ہے، گلزار ابرار کے مصنف محمد غوثی شطاری نے اسے کشاف کے ہم پایہ قرار دیا ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فارسی میں ہونے کی وجہ سے اسے تفسیری درسیات میں شمولیت نہ مل سکی جس کی وہ بجا طور پر مستحق تھی۔ غوثی شطاری کے الفاظ ہیں "ازاں جملہ تفسیر بحر مواج است چوں فارسی زبان است از اعداد کتب متداولہ درس نگشت ہماں معانی اگر بتازی عبارت یار می شد نوید ہمتائی کشاف بد انشوران جہاں می داد"[۶۳]۔ ۱۵ ویں صدی کے نصف آخر یا لودی سلاطین کے دور میں لکھی جانے والی تفسیروں میں "تفسیر نور النبیؐ" قابل ذکر ہے۔ اس کے مولف خواجہ حسین ناگوری (متوفی ۱۴۹۵ء) ہیں جن کا قرآنیات سے لگاؤ اور تفسیر مدارک کے درس کا التزام پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ خواجہ حسین نے قرآن کے ہر جزو کی تفسیر علیحدہ لکھتے ہوئے اپنے مکمل مجموعۂ تفسیر کو تیس حصوں میں منقسم کیا ہے۔ قرآنی آیات کی شرح و بسط کے ساتھ وضاحت

لغوی ولسانیاتی تحقیق اور انداز بیان کی سادگی اس تفسیر کی امتیازی خصوصیات ہیں[۶۴] مصنف تذکرہ علماء ہند کے الفاظ میں " از تصانیف او تفسیر نور النبی است کہ ہر جزوی از قرآن مجلدی جدا نوشتہ وحل تراکیب و بیان معنی قرآن از انچہ در تفسیر ہا می باشد بہ تفصیل وتسہیل تمام تر بیان فرمودہ[۶۵] اس طرح یہ تفسیر عام فہم ہونے کی وجہ سے کافی اہمیت رکھتی ہے۔ عہد زیر بحث کی آخری تفسیر مولفہ شیخ حاجی عبدالوہاب بخاری (متوفی ۱۵۲۵ء) اپنی نوعیت میں بالکل منفرد ہے۔ مولف سید جلال بخاری ملتانی کی اولاد میں سے تھے ان کی پیدائش اور تعلیم وتربیت ملتان میں ہوئی انھوں نے متعدد بار حجاز مقدس کا سفر کیا اور حرمین شریفین کی زیارت کی سعادت حاصل کی۔ سلطان سکندر لودی کے زمانہ میں ملتان سے دہلی منتقل ہوئے جہاں اس علم دوست سلطان نے ان کی کافی قدر دانی کی۔ انھوں نے اپنی عربی تفسیر یہیں ۱۵۰۹ء میں مکمل کی۔ اس تفسیر کی ندرت یہ ہے کہ قرآن کریم کی ہر آیت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت ومنقبت ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس طرح صاحب تفسیر کے خیال میں پورا قرآن مجید نعت نبویؐ سے عبارت ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی حاجی عبدالوہاب کی اس تعبیری ندرت پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں "شیخ حاجی عبدالوہاب را تفسیری ست وبسیارے از دقائق عشق واسرار محبت درانجا درج کردہ است غالباً وقوع آں در غلبہ حال واستغراق وقت بودہ است"[۶۶] اس میں شبہ نہیں کہ عشق نبوی سے مغلوب ہو کر اس نوع کی تفسیر لکھی گئی ہو لیکن اس کوشش میں قرآنی تعبیرات میں جو کھینچا تانی کی گئی ہوگی اور آیات کو مخصوص معنی پہنانے کے لیے جو نرالا انداز اختیار کیا گیا ہوگا ظاہر ہے اسے مستحسن قرار نہیں دیا جا سکتا۔ آخر میں تفسیر مدارک پر مولانا الہ داد جونپوری (متوفی ۱۵۲۶ء) کے حواشی کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جو عہد سلطنت کے اختتامی حصہ کی ایک اور تالیفی یادگار ہے۔ حاشیہ نگار جونپور کے مشاہیر اور اپنے عہد کے ممتاز علما میں سے تھے۔ دینی علوم کی اشاعت میں انھوں نے خاص دلچسپی لی جس کے واضح ثبوت ان کی تدریسی خدمات اور تصنیفی وتالیفی مشاغل سے ملتے ہیں۔ ان کے علمی کارناموں کا ایک اہم حصہ درسیات کی مروجہ کتابوں پر شروح وحواشی لکھنا تھا[۶۷] تفسیری درسیات میں انھوں نے مدارک التنزیل کو اپنے حواشی کے لیے منتخب کیا جسے نہ صرف اس وقت تفسیر کے نصاب میں ایک اہم مقام حاصل تھا بلکہ علماء ومشائخ کے حلقوں میں ذاتی مطالعہ اور درس کے لیے بھی مقبول تھی جیسا کہ اوپر وضاحت کی گئی، یہ حاشیہ[۶۸] اس اعتبار سے کافی اہمیت رکھتا ہے کہ اس کے ذریعہ

مدارک کے مشکل مباحث کی وضاحت کرنے اور ظاہری و معنوی دونوں لحاظ سے اس تفسیر کو عام فہم بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس میں متعدد احادیث کے متون کا بھی اضافہ کیا گیا ہے جن کی جانب اصل تفسیر میں محض اشارہ ہے، مزید براں سورتوں کے شان نزول اور متعلقہ واقعات کی تفصیل بھی اس میں ملتی ہے۔ مولف نے معتبر تفسیری ماخذ کے حوالے سے اپنے بیانات کو مدلل بھی کیا ہے۔ ان تمام باتوں سے فن تفسیر میں محشی کی مہارت اور ان کے حاشیہ مدارک کی افادیت عیاں ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا مباحث کی روشنی میں یہ حقیقت بخوبی واضح ہوتی ہے کہ عہد سلطنت میں علم قرآن میں دلچسپی اور اس کی اہمیت دوسرے علوم کی بہ نسبت کم نہ تھی۔ اس وقت تعلیم کے مختلف مدارج میں جو نصاب رائج تھا اس میں علوم قرآنیہ کو نہ صرف ایک نمایاں مقام حاصل تھا بلکہ علماء و مشائخ کی انفرادی مجلسوں میں قرآنی حقائق و معارف پر بھی روشنی ڈالی جاتی تھی اور تفسیری کتب کی مدد سے قرآنی آیات کی وضاحت بھی کی جاتی تھی جیسا کہ ماخذ سے اس کے شواہد پیش کیے گئے مزید براں اوپر کی تفصیلات سے یہ ثبوت بھی فراہم ہوتا ہے کہ عہد زیر بحث میں ایسے علماء کی کمی نہ تھی جن کی دلچسپی کا خاص محور علم قرآن تھا اور جو فن تفسیر میں مہارت تامہ کے مالک تھے ان میں سے کچھ نے درس و تدریس کے ذریعہ فہم قرآن کو عام کیا اور علم تفسیر کو رواج دیا اور بعض نے اپنی تصنیفی و تالیفی صلاحیتوں کو علوم قرآن کی نشر و اشاعت میں صرف کیا سب سے اہم یہ کہ معاصر علماء نے اس باب میں جو کارنامے انجام دئے وہ کمیت و کیفیت ہر لحاظ سے قابل قدر و لائق توجہ ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس علم سے متعلق اس دور کی خدمات کسی بھی صورت میں نظر انداز نہیں کی جاسکتیں۔

۳۹ھ ملاحظہ فرمائیں اخبار الاخیار، ص۱۷۳-۱۷۴، سبحۃ المرجان، ص۹۵-۹۶، گلزار ابرار، ص۴۳-۴۴، تذکرہ علماء ہند ص۸۸، نزہۃ الخواطر، الجزء الثالث، ص۱۹-۲۱۔ ماثر الکرام، آگرہ ۱۹۱۰ء، دفتر اول ص۱۸۸

۴۰ھ اخبار الاخیار، ص۱۶۹-۱۷۰، گلزار ابرار، ص۵۴، تذکرہ علماء ہند، ص۴۶-۴۷، نزہۃ الخواطر، الجزء الثالث ص۵۵۔ اول الذکر دونوں ماخذ خاص طور سے ان کے قرآنی ذوق کی وضاحت کرتے ہیں۔

۴۱ھ اخبار الاخیار، ص۱۷۴-۱۷۵، تذکرہ علماء ہند، ص۴۹-۵۰، نیز شیخ محمد اکرام، آب کوثر، لاہور ۱۹۵۲ء ص۴۱۶-۴۲۶

۴۲ھ اخبار الاخیار، ص۱۶۷-۱۶۸، گلزار ابرار، ص۱۱۴-۱۱۵، حدائق الحنفیہ، ص۲۶۶-۲۶۷، تذکرہ علماء ہند،

صد۸-۱۰۔ نزہۃ الخواطر، الجزء الرابع، صد۲۴-۲۵ ۔

۴۳ غرائب القرآن ورغائب الفرقان المطبوع علی حاشیۃ تفسیر طبری، مطبعۃ میمنیہ، مصر، ۱۳۲۱ھ الجزء السادس صد۲

۴۴ سید مناظر احسن گیلانی، ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، ندوۃ المصنفین ۱۹۴۴ء۔ جلد اول صد۱۴۲ حاشیہ ۱

۴۵ اس تفسیر کا مصری مطبوعہ نسخہ اور ایران سے ۱۲۸۰ھ میں چھپے ہوئے نسخے کی دوسری و تیسری جلدیں، مولانا آزاد لائبریری کے حبیب گنج کلکشن اور عام عربی ذخیرہ میں بالترتیب موجود ہیں۔ اس تفسیر کے بارے میں مزید معلومات کے لیے دیکھئے۔ معجم المطبوعات العربیہ والمعربہ، مصر، ۱۹۲۸ء، المجلد الثانی، صد۱۵۲۶، دائرہ معارف اسلامیہ (اردو انسائیکلوپیڈیا) دانشگاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۵۹ء جلد ۴، صد۵۳۱۔ محمد حسین ذہبی، التفسیر والمفسرون قاہرہ ۱۹۶۱ء صد۳۲۱-۳۲۲

۴۶ حاجی خلیفہ چلپی، کشف الظنون، مطبع معارف، استنبول، ۱۹۴۱ء، المجلد الاول صد۲۸۴ حدائق الحنفیہ، صد۲۹۰-۲۹۱، ۲۹۴، نواب صدیق حسن خان، ابجد العلوم، مطبعہ صدیقیہ، بھوپال ۱۲۹۵ھ صد۱۲۴، تذکرہ علماء ہند، صد۱۵۱، سید عبدالحئی، الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ مطبعہ سعادہ، مصر، ۱۳۲۴ھ صد۱۲۵

۱۴۹۔ نزہۃ الخواطر، الجزء الثانی، صد۹۵-۹۶ ۔

۴۷ سیر الاولیاء، صد۲۱۵-۲۱۷۔ نزہۃ الخواطر، الجزء الثانی، صد۱۱۳

۴۸ سبحۃ المرجان، صد۴۳-۴۷، کشف الظنون، المجلد الثانی، صد۲۰۳۹ حدائق الحنفیہ، صد۲۹۱ تذکرہ علماء ہند صد۵۳۔ سید مناظر احسن گیلانی (محولہ بالا، صد۱۳۱) کا یہ بیان صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس شرح کا ذکر کیا ہے۔

۴۹ نزہۃ الخواطر، الجزء الثانی، صد۱۶۱-۱۶۲۔

۵۰ تاریخ فیروز شاہی، صد۲۹۲ نزہۃ الخواطر، الجزء الثانی، صد۱۸-۱۹، مہدی حسین، تغلق ڈائنسٹی، نئی دہلی ۱۹۷۶ء، صد۲۷-۲۸ (دیباچہ)

۵۱ اخبار الاخیار، صد۱۶۰-۱۶۱، گلزار ابرار، صد۴۳، تذکرہ علماء ہند، صد۲۳۳، نزہۃ الخواطر، الجزء الثالث، صد۳۳-۳۴ ۔ اس تفسیر کا ذکر گلزار ابرار اور تذکرہ علماء ہند میں نہیں ملتا۔

۵۲ اردو انسائیکلوپیڈیا، محولہ بالا، صد۵۳۳، سید مرتضیٰ حسین، "برصغیر میں علماء امامیہ کی تفسیریں" سہ ماہی مجلہ توحید، ایران فروری۔ اپریل ۱۹۸۵ء، صد۱۵۹

۵۳ اخبار الاخیار، صد۱۳۹-۱۴۰، مآثر الکرام، صد۱۸۳-۱۸۶، حدائق الحنفیہ، صد۳۰۴، تذکرہ علماء ہند صد۵۸، ۸۸، ۲۲۹، نزہۃ الخواطر، الجزء الثالث، صد۶۳-۶۴ آخر الذکر ماخذ میں ان کا پورا نام خواجگی بن محمد الحنفی الدہلوی درج ہے۔ جبکہ سید مرتضیٰ حسین (مجلہ توحید محولہ بالا) نے ان کا نام محمد بن احمد معروف بہ خواجگی شیرازی لکھا ہے۔

□□□

۵۴ سید مرتضیٰ حسین، محولہ بالا، ص۵۹۱

۵۵ ڈاکٹر محمد سالم قدوائی نے انڈیا آفس کے عربی ذخیرۂ مخطوطات کی فہرست اور کتب خانہ ناصریہ لکھنؤ کے متعلقہ مخطوطہ کی روشنی میں اس کا نام "تفسیر ملتقط" بتایا ہے (ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں، مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۳ء، ص۳۲-۳۳ - روضۃ الاولیاء (مولفہ غلام آزاد بلگرامی) کے حوالہ سے سید مناظر احسن گیلانی نے بھی اس کا یہی نام درج کیا ہے (ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، محولہ بالا، ص۱۶۶-۱۶۷)

۵۶ قاضی عبدالمقتدر سے سید گیسو دراز نے کشاف کا درس لیا تھا (نزہۃ الخواطر الجزء الثالث، ص۱۵۳)

۵۷ اخبار الاخیار، ص۱۲۷-۱۳۲، تذکرہ علمائے ہند، ص۸۲، نزہۃ الخواطر، الجزء الثالث، ص۱۵۲-۱۵۴ (سید محمد گیسو دراز کی تصانیف سو سے زائد ذکر کی جاتی ہیں)

۵۸ اخبار الاخیار، ص۱۷۲، گلزار ابرار، ص۷۲، سبحۃ المرجان، ص۹۷-۱۰۰، ماثر الکرام، ص۱۸۹-۱۹۰، ابجد العلوم، ص۸۹۳-۸۹۴، حدائق الحنفیہ، ص۳۱۷، نزہۃ الخواطر، الجزء الثالث، ص۱۰۵-۱۰۶، صاحب اخبار الاخیار نے ان کا نام "شیخ علی بیرو" اور مصنف گلزار ابرار نے شیخ علی پُرو لکھا ہے۔

۵۹ عبدالحمید فراہی، دلائل النظام، دائرہ حمیدیہ، سرائے میر (اعظم گڑھ) ۱۳۸۸ھ ص۳

۶۰ شیخ علی مہائمی کی تفسیر پر مفصل تبصرہ کے لیے دیکھیے عبدالرحمٰن پرواز اصلاحی، مخدوم علی مہائمی (حیات آثار و افکار)، نقش کوکن پبلیکیشن ٹرسٹ، بمبئی، ۱۹۷۶ء، ص۱۲۸-۱۴۰ اور ڈاکٹر محمد سالم قدوائی، محولہ بالا ص۳۷-۴۲

۶۱ عہد وسطیٰ کی فارسی تفسیروں کے جائزہ کے لیے دیکھیے راقم الحروف کا مضمون "عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی فارسی تفسیریں - ایک تعارفی مطالعہ" مجلہ علوم القرآن، علی گڑھ، جلد ۱ شمارہ ۱، ص۱۲۵-۱۳۵۔

۶۲ اس تفسیر کے قلمی نسخے مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) میں حبیب گنج کلکشن فارسیہ تفسیر ۲/۱۴-۲۱ سبحان اللہ کلکشن ۱۱۲/۲۹۷، ۱/۲ اور یونیورسٹی ضمیمہ ۸ کے تحت ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔ اس کے مخطوطات انڈیا آفس لائبریری، لندن، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ اور آصفیہ لائبریری حیدرآباد میں بھی محفوظ ہیں۔

۶۳ گلزار ابرار، ص۳۷، نیز دیکھیے اخبار الاخیار، ص۱۷۳-۱۷۴، سبحۃ المرجان، ص۹۵-۹۶، ماثر الکرام ص۱۸۸-۱۸۹ ابجد العلوم، ص۸۹۳، تذکرہ علمائے ہند، ص۸۸، نزہۃ الخواطر، الجزء الثالث، ص۱۹-۲۱

۶۴ اخبار الاخیار، ص۱۷۴-۱۷۵، نزہۃ الخواطر، الجزء الرابع، ص۹۲ ۶۵ تذکرہ علمائے ہند، ص۵۰

۶۶ اخبار الاخیار، ص۲۰۶، ۲۰۷، نیز دیکھیے گلزار ابرار، ص۱۱۵، تذکرہ علمائے ہند، ص۱۳۶، نزہۃ الخواطر، الجزء الرابع، ص۲۲۳-۲۲۴

۶۷ اخبار الاخیار، ص۱۸۸-۱۸۹، سبحۃ المرجان، ص۱۰۵، ماثر الکرام، ص۱۹۲ حدائق الحنفیہ، ص۳۶۴-۳۶۵ ابجد العلوم، ص۸۹۴-۸۹۵، نزہۃ الخواطر، الجزء الرابع، ص۴۱-۴۲

۶۸ اس کا ایک مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری (عبدالحیٔ کلکشن ۲/۸) میں دستیاب ہے۔

تعارف وتبصرہ

سیرت احمد مجتبیٰ ؐ — یوم حنین سے غزوۂ تبوک تک

تالیف : شاہ مصباح الدین شکیل

پاکستان اسٹیٹ آئل کمپنی لمیٹڈ کراچی نے حال ہی میں اپنے ماہانہ ترجمان "پی ایس او ریویو" کا خصوصی سیرت نمبر شائع کیا ہے، جو "سیرت احمد مجتبیٰ ؐ — یوم حنین سے غزوۂ تبوک تک" پر مشتمل ہے۔ سیرت طیبہ کی روشنی کو پھیلانے میں "پی ایس او ریویو" کے خصوصی سیرت نمبر گذشتہ گیارہ سال سے بہت کامیاب کردار ادا کر رہے ہیں۔

چند سال تک ان سیرت نمبروں میں سیرت طیبہ پر متفرق مضامین شائع ہوتے رہے، لیکن ۱۹۸۴ء سے اس سلسلہ کو ایک نیا تحقیقی رنگ دیا گیا اور کمپنی کے شعبہ امور عامہ کے سینیر ایگزیکٹو شاہ مصباح الدین شکیل صاحب نے تاریخی حقائق کی روشنی میں سیرت مطہرہ کے حالات و واقعات کو زمانی تسلسل کے ساتھ پیش کرنا شروع کیا۔ خصوصی سیرت نمبروں میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے مکی دور کی تکمیل کے بعد اس کاوش کو "سیرت احمد مجتبیٰ ؐ — ظہور قدسی سے مسجد قبا تک" کے نام سے کتابی شکل میں بھی شائع کر دیا گیا جسے بہت قبول عام حاصل ہوا۔

بعد ازاں ان خصوصی نمبروں میں حیات طیبہ کا مدنی دور سلسلہ وار دیا جا رہا ہے۔ اس سلسلے کی تازہ ترین کڑی "پی ایس او ریویو" کا زیر نظر خصوصی سیرت نمبر ہے جو ربیع الاول ۱۴۱۱ھ (اکتوبر ۹۰ء) میں شائع ہوا ہے۔ اس شمارے میں شاہ مصباح الدین شکیل صاحب نے، جو اسلامی تاریخ میں گہرا مطالعہ رکھتے ہیں، ہجرت نبویؐ کے آٹھویں اور نویں سال کے حالات و واقعات کو بڑے سادہ اور مؤثر انداز میں بیان کیا ہے۔ ان میں غزوۂ حنین، غزوۂ طائف اور غزوۂ تبوک کی خصوصی اہمیت کے پیش نظر ان غزوات کے بارے میں سیر حاصل معلومات فراہم کی ہیں اور ان غزوات کے واقعات، اسباب اور ان کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے۔ مختلف تاریخی شواہد کو واضح کرنے کے لیے تصاویر اور نقشوں کا استعمال اس کی افادیت میں مزید اضافہ کرتا ہے اور قاری کو مطالعے میں بہت زیادہ مدد بہم پہنچاتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ بلاشبہ ایک اہم تحقیقی اور تاریخی اہمیت کی حامل کاوش ہے، جو سیرت نبویؐ (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) پر اب تک ہونے والے علمی کام میں ایک گرانقدر اضافہ ہے۔

زیر نظر شمارہ اپنے حسن ظاہری کے اعتبار سے بھی قابل ذکر ہے۔ دیدہ زیب رنگین سرورق اور ایمبوس آرٹ پیپر پر کمپیوٹر کتابت نے واقعۃً اسے بہت زیادہ جاذب نظر بنا دیا ہے۔

لغات و اعراب قرآن (۱۸)
پروفیسر حافظ احمد یار

سورۃ البقرۃ (۱۳)

ملاحظہ: کتاب میں حوالہ کے لیے قطعہ بندی (پیراگرافنگ) میں بنیادی طور پر تین ارقام (نمبر) اختیار کیے گئے ہیں۔ سب سے پہلا (دائیں طرف والا) ہندسہ سورۃ کا نمبر شمار ظاہر کرتا ہے۔ اس سے اگلا (درمیانی) ہندسہ اس سورۃ کا قطعہ نمبر (جو زیر مطالعہ ہے اور جو کم از کم ایک آیت پر مشتمل ہوتا ہے) ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد والا (تیسرا) ہندسہ کتاب کے مباحثِ اربعہ (اللغۃ الاعراب الرسم اور الضبط) میں سے زیر مطالعہ مبحث کو ظاہر کرتا ہے یعنی علی الترتیب اللغۃ کے لیے ۱، الاعراب کے لیے ۲، الرسم کے لیے ۳ اور الضبط کے لیے ۴ کا ہندسہ لکھا گیا ہے۔ بحث اللغۃ میں چونکہ متعدد کلمات زیر بحث آتے ہیں اس لیے یہاں حوالہ کی مزید آسانی کے لیے نمبر ۱ کے بعد قوسین (بریکٹ) میں متعلقہ کلمہ کا ترتیبی نمبر بھی دیا جاتا ہے۔ مثلاً ۲ : ۵ : ۱ (۳) کا مطلب ہے سورۃ البقرۃ کے پانچویں قطعہ میں بحث اللغۃ کا تیسرا لفظ اور ۲ : ۵ : ۳ کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث الرسم۔ وھکذا۔

۲ : ۱۳ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا
فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ
بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ
لَا يُبْصِرُونَ ﴿۱۷﴾ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ
فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿۱۸﴾

۲ : ۱۳ : ۱ اللغۃ

۲ : ۱۳ : ۱ (۱) [**مَثَلُھُمْ**] یہ مثل (جس پر ابھی بات ہو گی) + ھُم (ضمیر مجرور بمعنی "..... ان کی") کا مرکب ہے۔ اس میں لفظ "مَثَلُ" (جو عبارت میں مضاف ہونے کے باعث خفیف ہو کر "مَثَلُ" رہ گیا ہے) کا مادہ "م ث ل" اور وزن "فَعَلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد "مثَل یمثُل مُثُولاً" (باب نصر سے) آتا ہے اور اس کے معنی "سیدھا کھڑا ہونا اور ..... کی مانند ہو جانا" ہوتے ہیں۔ اور صلہ (عموماً "باء") کے ساتھ یہ بعض دیگر معانی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے فعل مجرد کا کوئی صیغہ استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ اس مادہ (مثل) سے فعل کا تو صرف ایک ہی صیغہ باب "تفعّل" سے صرف ایک جگہ (مریم : ۱۶) آیا ہے۔ البتہ اسماء کی مختلف صورتیں مثلاً۔ "مَثَلٌ، مِثْلٌ، اَمْثَلُ، مُثْلٰی اور تَمَاثِیْل" وغیرہ متعدد مقامات پر وارد ہوئے ہیں۔ ان کا بیان اپنی اپنی جگہ پر آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالےٰ۔

● لفظ "مَثَلٌ" (جو قرآن کریم میں ستّر کے قریب مقامات پر آیا ہے) کے بنیادی معنی ہیں: "کسی (ایک) چیز کا حال کسی دوسری ملتی جلتی چیز کے حوالے سے اس طرح بیان کرنا جس سے اس پہلی چیز کی وضاحت ہو جائے"۔ اسی بناء پر اس لفظ (مَثَل) کا ترجمہ "مِثال، حال، بیان، بات، کہاوت، صفت اور حالت" کے علاوہ "عبرت" اور "علامت" سے بھی کیا جاتا ہے۔

۲ : ۱۳ : ۱ (۲) [**كَمَثَلِ**] لفظ "مثل" کے بارے میں ابھی اوپر ضروری وضاحت کر دی گئی ہے۔ لفظ "کاف" (کَ .....) جو یہاں "مثل" سے پہلے آیا ہے۔ یہ ایک مشہور حرف الجر ہے جو (۱) زیادہ تر تشبیہ کے لیے آتا ہے اس وقت اس کا اردو ترجمہ "..... کی مانند، ..... جیسا" ہوتا ہے جیسے "ھُوَ کَالاَسَدِ" (وہ شیر جیسا ہے) میں ــــ (۲) کبھی یہ کسی کی حالت یا صفت بتانے کے لیے استعمال ہوتا ہے اس وقت اس کا اردو ترجمہ "بطور ..... (ہونے) کے" "یا بحیثیت ....."

کے" سے کرنا پڑتا ہے مثلاً " اشتھرَ کَمُعَلِّمٍ کَبِیرٍ" (وہ بطور ایک بڑا استاد ہونے کے (کی حیثیت سے) مشہور ہوا) میں ـــ (۳) کبھی یہ " مَا " موصولہ کے شروع میں لگ کر ایک لفظ " کَمَا " کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اس وقت اس کا اردو ترجمہ " اس لیے کہ " اور " جس طرح سے کہ " کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ تعلیل (سبب بتانے) کے معنی دیتا ہے۔ اس استعمال کی بعض مثالیں گزر چکی ہیں (مثلاً البقرہ :۱۳ میں) اور بہت سی آگے ہمارے سامنے آئیں گی۔ (۴) کبھی یہ (کاف الجر) " زائد" ہوتا ہے مگر دراصل اس سے تاکید اور زور کے معنی پیدا ہوتے ہیں مثلاً " لیس کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ " میں جو دراصل تو " لیس شَیْءٌ مثلَہ " (کوئی چیز اس کی مانند نہیں) تھا مگر " مِثْلِہ " پر کاف الجر لگنے سے اب معنی " اس کی تو مثال کی سی بھی کوئی شے نہیں " ہوں گے یعنی " مانند " تو درکنار " مانند سے ملتی جلتی " بھی کوئی چیز نہیں ہے۔

● یہ تو اس (کاف) کے بطور حرف الجر استعمال کی کچھ مثالیں تھیں۔ اس کے علاوہ یہ (كَ) بطور ضمیر منصوب یا مجرور کے بھی استعمال ہوتا ہے جس کے معنی " تجھ کو یا تیرا " ہوتے ہیں۔ اور یہی (كَ) اسماء اشارہ (برائے بعید) کے آخری حصے کے طور پر بھی آتا ہے اس کا بیان البقرہ : ۲ [۲:۱:۱(۱)] میں ہو چکا ہے۔

۲:۱۳:۱(۳) [اَلَّذِی اسْتَوْقَدَ] اس میں " الذی " تو اسم موصول برائے واحد مذکر ہے جس کا ترجمہ یہاں " وہ جو کہ " ، " وہ جس نے کہ " ہو گا اور بعض جگہ حسب موقع اس کا ترجمہ " وہ جس کو کہ " یا " وہ جس کا کہ " سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اسماء موصولہ کے بارے میں کچھ بیان الفاتحہ : ۷ [۱:۶:۱(۱)] میں گزر چکا ہے۔

● اور " اِسْتَوْقَدَ " کا مادہ " وق د " اور وزن " اِسْتَفْعَلَ " ہے۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد وَقَدَ يَقِدُ (دراصل " يَوْقِدُ ") وُقُودًا (باب ضرب سے) آتا ہے اور اس کے معنی " (آگ کا) جل اٹھنا " ہے یعنی اس کا فاعل عموماً " النار " ہی ہوتا ہے مثلاً کہیں گے " وَقَدَتِ النارُ تَقِدُ " = آگ

جل اٹھی [" النار " کے مؤنث سماعی ہونے کے باعث فعل کی تانیث نوٹ کیجئے]۔ قرآن کریم میں اس فعل (ثلاثی مجرد) سے کوئی صیغہ کہیں استعمال نہیں ہوا۔ البتہ مزید فیہ کے بعض ابواب مثلاً اِفعال اور استفعال سے کچھ افعال اور اسماء مشتقہ آتے ہیں جن کا بیان اپنی اپنی جگہ پر آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

● " استَوقَدَ " اس مادہ (و ق د) سے باب استفعال کے فعل ماضی معروف کا پہلا صیغہ (واحد مذکر غائب) ہے۔ اس فعل " استَوْقَدَ یَستَوقِدُ اِستِیقَادًا " (دراصل اِستِوْقَاد) ــ کے معنی " (آگ کو) جلانا ' روشن کرنا " بھی ہیں اور " (آگ کا) جلنا ' روشن ہونا " بھی۔ یعنی یہ فعل لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ (و ق د) سے باب استفعال کا یہی ایک صیغہ صرف اسی (ایک) جگہ آیا ہے اور وہ بھی بطور فعل متعدی کے آیا ہے۔ اس لیے اس کا ترجمہ " اس نے ..... کو جلایا ' ..... کو سلگایا ' ..... کو روشن کیا " سے کیا گیا ہے۔

۲ : ۱۳ : ۱ (۴) [**نَارًا**] لفظ " نَارٌ " (جس کی یہ منصوب شکل ہے) کا مادہ " ن و ر " اور وزن (اصلی) " نَعَلٌ " ہے۔ اس کی اصلی شکل " نَوَرٌ " تھی۔ جس میں " واو متحرکہ ماقبل مفتوح " الف میں بدل گئی ہے۔ اس مادہ (نور) سے فعل ثلاثی مجرد نار ینور (دراصل نَوَرَ یَنْوُرُ) نَوْرًا (باب نصر سے) آتا ہے اور اس کے متعدد معنی ہوتے ہیں جن میں سے ایک معنی " روشن کرنا " بھی ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد کا ــ بلکہ کسی بھی باب سے ــ کوئی صیغہ فعل کہیں استعمال نہیں ہوا۔ (صرف ایک آدھ اسم مشتق آیا ہے)۔ لفظ " نارٌ " جو مفرد مرکب معرفہ نکرہ اور مختلف اعرابی حالتوں میں قرآن کریم کے اندر ۱۴۵ دفعہ آیا ہے۔ اس کے سب سے مشہور معنی " آگ " ہیں جو کبھی مجازاً بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس کی ایک مثال آگے چل کر المائدہ : ۶۴ میں ہمارے سامنے آئے گی۔

۲ : ۱۳ : ۱ (۵) [**فَلَمَّا**] یہ " فَ " (عاطفہ بمعنی " پس ") + " لَمَّا " (جس پر ابھی بات ہوگی) کا مرکب ہے۔ یہ " لَمَّا " ظرف بمعنیٰ " حِینَ " یعنی " جب " یا " جس وقت " ہے۔ اس میں شرط کے معنی تو شامل ہوتے ہیں مگر یہ جازم نہیں ہوتا۔

اس لیے کہ یہ فعل ماضی پر ہی آتا ہے۔ اس " لَمَّا " کو نحوی حضرات "لَمَّا الحِینیۃ" (وقت کے معنی والا "لَمَّا") کہتے ہیں اور بعض دفعہ اسے "حرف وجودٍ لِوجودٍ" بھی کہتے ہیں۔کیونکہ اکثر اس کے بعد دو فعل آتے ہیں۔ جن میں سے دوسرا فعل پہلے فعل کے وجود (موجود ہونا) کی بنا پر آموجود ہوتا ہے۔ [جیسے یہاں آیت زیرِ مطالعہ میں پہلا فعل "اضاءتْ" اور اس کے بعد دوسرا فعل "ذھبَ" ہے۔ ان پر ابھی بحث ہوگی] ۔بعض نحوی اس "لَمَّا" کو حرف رابطہ بھی کہتے ہیں کیونکہ اس سے دو فعلوں میں ربط قائم ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر "فَلَمَّا" کا (فاء سببیت) اردو ترجمہ "پس جب، توجب، پھر جب" یا صرف "جب" سے کیا گیا ہے۔ اس میں اصل لفظ اور اردو محاورہ کو مدنظر رکھتے ہوئے سب سے اچھا ترجمہ "تو جب" بنتا ہے اس کے بعد "پس جب" (کہ اس میں "فَ" کا لفظی ترجمہ آگیا ہے) اس کے بعد "پھر جب" ہے (کیونکہ اس میں "فَ" سے زیادہ "ثُمَّ" کا ترجمہ ہے اگرچہ "فاء" (فَ) اور "ثُمَّ" دونوں میں ترتیب کا مفہوم مشترک ہے) صرف "جب" میں "لَمَّا" کا ترجمہ ہے مگر "فَ" کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

۲: ۱۳: ۱ (۶) [اَضَاءَتْ] کا مادہ "ض و ء" اور وزن اصلی "اَفْعَلَتْ" ہے۔ اصلی شکل "اَضْوَأَتْ" تھی۔جس میں "وَ" کی حرکت فتحہ (ـَ) اس کے ماقبل ساکن حرف صحیح (ض) کو دے کر خود "واو" کو اپنے ماقبل کی حرکت (ـَ) کے مطابق حرف (الف) میں بدل کر بولا (اور پڑھا) جاتا ہے ـــــ اس مادہ (ض و ء) سے فعل ثلاثی مجرد "ضاءَ یَضُوْءُ (دراصل ضَوَءَ یَضْوُءُ) ضَوْءًا" (باب نصر سے) آتا ہے اور اس کے معنی ہوتے ہیں "روشنی دینا یا روشن ہونا"۔ اس مادہ سے بھی فعل مجرد کا کوئی صیغہ قرآن مجید میں نہیں آیا۔ البتہ اس کا ایک مصدر "ضِیاءٌ (جو دراصل ضِوَاءٌ تھا) اور باب اِفعال کے کچھ صیغے آئے ہیں۔جن میں سے ایک یہ "اَضاءَتْ" بھی ہے۔

- "اَضاءَتْ" اس مادہ سے بابِ افعال کا فعل ماضی صیغہ واحد مؤنث

غائب ہے۔ اس باب سے فعل " أَضَاءَ ...... يُضِيْءُ إِضَاءَةً" (دراصل أَضْوَأَ يُضْوِءُ اضواءً) کے معنی " روشن کر دینا " ہیں۔ بعض اہلِ لغت کا کہنا ہے کہ یہ فعل لازم بھی استعمال ہوتا ہے یعنی بمعنی " روشن ہونا "۔ اس لیے بعض مترجمین نے " اضاءَتْ " کا ترجمہ " جگمگا اٹھا ، روشنی پھیلی " بھی کیا ہے۔ ویسے یہاں فعل کی تانیث چونکہ " نار " کی وجہ سے ہے اس لئے اس کا بنیادی ترجمہ " اس (مؤنث) نے روشن کر دیا " ہی ہے۔

۲:۱۳:۱ (۷) [مَاحَوْلَهُ] یہ تین کلمات یعنی " ما " (موصولہ بمعنی جو کچھ کہ) + "حَوْل" (بمعنی اردگرد، آس پاس) + " ہٗ " (اس کا) سے مرکب ہے۔ اس میں لفظ " حَوْلٌ " کا مادہ " ح و ل " اور وزن " فَعْلٌ " ہے۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد حَال يحُول حَوْلاً۔ قال یقول کی طرح۔ (باب نصر سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی تو ہیں " بدل جانا یا جدا ہو جانا " پھر اس کے مختلف استعمالات اور متعدد معانی میں سے ایک معنی " حائل ہونا ، آڑ بن جانا یا آڑ بنا دینا " بھی ہیں۔ جو قرآن کریم میں بھی استعمال ہوا ہے (مثلاً الانفال : ۲۴ ، ہود : ۴۳ اور سبأ : ۵۴)۔ ان کی تفصیل اپنی جگہ آئے گی۔ باب نصر سے مختلف معانی کے علاوہ یہ فعل (ثلاثی مجرد باب سمِع سے " بھینگا ہونا " کے معنوں میں بھی آتا ہے۔ تاہم ان معنوں میں اور اس باب (سمع) سے یہ قرآن کریم میں کہیں مستعمل نہیں ہوا۔

● فعل ثلاثی مجرد کی طرح کلمہ " حَوْل " کے بھی متعدد معانی ہیں۔ جن میں سے زیادہ مشہور معنی (۱) " برس ، سال " (۲) " قوت " (تصرف کی قدرت) اور (۳) " اردگرد ، آس پاس " ہیں۔ ان معنوں میں سے پہلے معنی (برس یا سال) میں یہ لفظ قرآن کریم میں تین جگہ ، اور تیسرے معنی (آس پاس) میں یہ لفظ پندرہ جگہ آیا ہے جن میں سے ایک مقام یہ زیرِ مطالعہ آیت والا ہے۔ دوسرے معنی (قوتِ تصرف) کے لیے یہ لفظ قرآنِ مجید میں تو نہیں آیا۔ البتہ اس کی معروف اور کثیر الاستعمال مثال " لاحول ولا قوۃ الا باللہ " میں ہے ۔ یہاں آیت میں " ماحولہ

کا لفظی ترجمہ تو ہوگا " جو کچھ اس کے آس پاس ہے " جسے صرف " اس کا آس پاس "
بھی کہہ سکتے ہیں۔

۲: ۱۳: ۱ (۸) [ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ] یہ ایک مکمل جملہ ہے جو پانچ کلمات پر مشتمل ہے۔ یعنی " ذهب + اللّٰه + ب + نور + هم " کا مرکب ہے۔
ان میں سے " ذهبَ " کا مادہ " ذ ه ب " اور وزن " فَعَلَ " ہے۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد " ذهبَ يذهب ذهاباً " (باب فتح سے) آتا ہے اور اس کے معنی " جانا " یا " چلے جانا " ہیں۔ اور یہ ہمیشہ بطور فعل لازم استعمال ہوتا ہے۔ البتہ " باء " (بِ) کے صلہ کے ساتھ یہ متعدی بن جاتا ہے یعنی " ذهَبَ بِ..... " کے لفظی معنی "..... کو لے جانا " اور بلحاظ محاورہ اس کے معنی "..... کو مٹا دینا، ختم کر دینا " ہو جاتے ہیں۔ جس کی ایک مثال یہی زیرِ مطالعہ جملہ ہے۔ جس کا ترجمہ " لے گیا اللہ ان کی روشنی کو " یا " اللہ نے ان کی روشنی ختم کر دی " ہوگا۔

● قرآن کریم میں اس مادہ (ذهب) کے فعل ثلاثی مجرد سے افعال اور مختلف اسماء (مشتقہ) کل ۴۷ جگہ اور باب افعال سے مختلف صیغے ۱۱ جگہ آئے ہیں۔ اس کے علاوہ لفظ " ذهَبٌ " بمعنی " سونا " (دھات) بھی اسی مادہ سے ہے جو قرآن کریم میں آٹھ دفعہ وارد ہوا ہے۔ " باء " (بِ) کے علاوہ یہ فعل ثلاثی مجرد (ذهب يذهب) " عن " ، " إلى " ، " على " اور " في " (صلات) کے ساتھ بھی مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے جن میں سے بعض قرآن کریم میں بھی مستعمل ہوئے ہیں۔ ان سب چیزوں کا بیان حسب موقع آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

● " بِنُوْرِهِمْ " میں " ب " تو " ذَهَبَ " کا صلہ ہے جس پر ابھی اوپر بات ہوئی ہے اور آخر پر ضمیر مجرور " هم " (بمعنی " ان کا ") ہے۔ لفظ " نُوْر " کا مادہ " ن و ر " اور وزن " فُعْلٌ " ہے جس کے آخری حرف (ر) کی حرکات اعرابی تبدیلی کے مطابق بدلتی رہتی ہیں ـــ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد پر بحث ابھی اوپر لفظ " النار " کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ [۲: ۱۳: ۱ (۴) میں]۔

یہ لفظ (نور) مفرد و مرکب معرفہ نکرہ مختلف حالتوں میں قرآن کریم کے اندر کل ۴۳ دفعہ آیا ہے۔ اس کے معروف بنیادی معنی تو "روشنی" یا "اجالا" ہیں۔ اور (دنیا کی کم و بیش ہر زبان میں اس لفظ کے کسی مترادف کی طرح) قرآن کریم میں بھی یہ لفظ کہیں اپنے حقیقی بنیادی معنوں میں اور کہیں مجازی معنوں (علم - ہدایت وغیرہ) میں استعمال ہوا ہے۔

۲: ۱۳: ۱ (۹) [وَتَرَكَهُمْ] اس "وَ + تَرَكَ + هم" میں "وَ" کے معنی "اور" ہیں اور "هم" کے معنی "ان کو" ہیں۔ اور درمیانی لفظ "تَرَكَ" کا مادہ "ت ر ك" اور وزن "فَعَلَ" ہے۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد "تَرَكَ ...... يَتْرُكُ تَرْكًا" (باب نصر سے) آتا ہے اور اس کے معنی ہیں: "...... کو چھوڑ دینا یا چھوڑ جانا" یعنی یہ فعل متعدی ہے اور بعض دفعہ ایک کی بجائے دو مفعول کے ساتھ بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس وقت اس کے معنی "جَعَلَ" کی طرح "...... کر چھوڑنا یا ...... بنا دینا، بنا چھوڑنا یا کر دینا" اور کبھی "...... رہنے دینا" ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں اس فعل ثلاثی مجرد سے مذکورہ بالا دونوں معنوں میں یعنی ایک مفعول کے ساتھ اور دو مفعول کے ساتھ —— افعال و اسماء کے مختلف صیغے ۴۳ جگہ وارد ہوئے ہیں۔ آیت زیر مطالعہ میں فعل "تَرَكَ" اپنے ایک مفعول کے ساتھ آیا اور اس کا ترجمہ "اس نے چھوڑ دیا" یا "وہ چھوڑ گیا" ہوگا۔

۲: ۱۳: ۱ (۱۰) [فِي ظُلُمٰتٍ] = فِي (میں، کے اندر) + ظلمٰت (اندھیروں، تاریکیوں) اس میں لفظ "ظُلُمَاتٌ" (برسم املائی) کا مادہ "ظ ل م" اور وزن "فُعُلَاتٌ" (بحالت رفع) ہے اور یہ "ظُلْمَةٌ" (اندھیرا، تاریکی) بروزن "فُعْلَةٌ" کی جمع مؤنث سالم ہے —— اس مادہ (ظلم) سے فعل ثلاثی مجرد ظلَم ...... یظلِم ظُلْمًا (باب ضرب سے) آتا ہے جس کے معنی ہیں: "...... پر ظلم کرنا، ...... کی حق تلفی کرنا" یہ ہمیشہ متعدی استعمال ہوتا ہے۔

اور اس کا مفعول بنفسہٖ (بغیر صلہ کے) آتا ہے۔ مثلاً کہیں گے " ظَلَمَهٗ " (اس نے اس پر ظلم کیا) عربی میں " ظلم علیہ " کہنا بالکل غلط ہے ـــــ اس مادہ (ظلم) سے بکثرت مشتقات (اسماء و افعال) قرآن کریم میں آتے ہیں۔ صرف فعل ثلاثی مجرد کے فعل ماضی اور مضارع کے مختلف صیغے ہی ایک سو دس (۱۱۰) کے قریب مقامات پہ وارد ہوئے ہیں۔

● زیر مطالعہ کلمہ " ظلمات" قرآن کریم میں ہر جگہ بصورت جمع ہی آیا ہے۔ یعنی اس کا واحد " ظُلْمَةٌ " کہیں استعمال نہیں ہوا ـــــ یہ لفظ (ظلمات) مفرد مرکب معرفہ نکرہ اور مختلف حالتوں میں قرآن کریم کے اندر پچیس کے قریب مقامات پہ استعمال ہوا ہے۔ کہیں اپنے حقیقی معنی (اندھیروں، تاریکیوں) میں اور کہیں اپنے مجازی معنوں (گمراہیوں، جہالتوں وغیرہ) کے لیے آیا ہے۔ ـــــ بلکہ یہ عجیب بات ہے کہ قرآن کریم میں لفظ " نور" (روشنی) کہیں بصورت جمع (انوار) استعمال نہیں ہوا ـــــ اور لفظ " ظلمات " (اندھیرے) کہیں بطور واحد (ظلمۃ) استعمال نہیں ہوا۔ کلمہ " نور " قرآن کریم میں ۴۳ دفعہ آیا ہے اور " ظلمات " ۲۳ دفعہ۔ ان کلمات کے اس واحد اور جمع کے استعمال کی مفسّرین نے بعض عمدہ توجیہات بیان کی ہیں جس کے لیے کسی اچھی تفسیر کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

۲:۱۴:۱ (۱۱) [لَا یُبْصِرُوْنَ] میں " لَا " تو نافیہ (بمعنیٰ " نہیں ") ہے اور فعل " یُبْصِرُوْنَ " کا مادہ " ب ص ر " اور وزن " یُفْعِلُوْنَ " ہے۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد بصِر یبصَر بصَراً (باب سمع سے) اور بصُر یبصُر بصارۃً (باب کرم سے) آتا ہے اور بلحاظ معنی (ہر دو باب سے) یہ بطور فعل لازم بھی استعمال ہوتا ہے اور بطور فعل متعدی بھی۔ بطور فعل لازم " بَصِرَ " کے معنی ہیں : " وہ مُبْصِر ہو گیا " یعنی " اسے نظر آنے لگ گیا، وہ دیکھنے والا ہو گیا " اور بصُرَ کے معنی ہیں " وہ بینا ہو گیا۔ وہ

بصیر ہو گیا یعنی " اس میں بصیرت پیدا ہوئی ' اس کا دل و دماغ روشن ہو گیا "۔ اور فعل متعدی کی صورت میں اس فعل کے ساتھ (دونوں ابواب سے) باء (بِ) کا صلہ استعمال ہوتا ہے ۔ یعنی "بَصَرَ بِ ...... اور بَصُرَ بِ ....." کے معنی ہوں گے " اس نے ..... کو دیکھ لیا " اور اس فعل میں محض آنکھ سے دیکھ لینا کی بجائے عقل اور دماغ سے سمجھ لینے کا مفہوم زیادہ ہوتا ہے اس لیے اس (بَصُرَبِہٖ اور بَصِرَبِہٖ) کا بہتر ترجمہ " وہ اس کو جان گیا ، سمجھ گیا " بنتا ہے ۔

● بعض ڈکشنریوں (مثلاً المنجد) میں اسے باء (ب) کے صلہ کے بغیر بھی متعدی لکھا گیا ہے یعنی " بَصُرَہٗ اور بَصِرَہٗ " یا " بَصُرَبِہٖ اور بَصِرَبِہٖ " کو یکساں قرار دیا ہے ۔ مگر "مدالقاموس" میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ بطور فعل متعدی اس کے ساتھ " بِ " کا استعمال زیادہ فصیح ہے [1] اور "المعجم الوسیط" کے مؤلفین نے اس فعل کو صرف " بِ " کے ساتھ متعدی ورنہ لازم قرار دیا ہے ۔ جیساکہ ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے [2] قرآن کریم میں یہ فعل (مجرد) کہیں بطور فعل لازم استعمال نہیں ہوا ۔ اور بطور فعل متعدی اس کا استعمال دو جگہ (طٰہٰ : ۹۶ ، القصص : ۱۱) فعل ماضی اور ایک جگہ (طٰہٰ : ۹۶) فعل مضارع کی صورت میں ہوا ہے اور ہر جگہ باء (بِ) کے صلہ کے ساتھ اور صرف " باب کرم " سے ہی آیا ہے ۔

● زیر مطالعہ لفظ " لَا یُبْصِرُوْنَ " اس مادہ سے باب افعال کا فعل مضارع منفی صیغہ جمع مذکر غائب ہے ۔ اس باب سے فعل " اَبْصَرَ یُبْصِرُ اِبْصَارًا " زیادہ تر فعل متعدی کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور اس کے معنی "..... کو دیکھنا ، دیکھ لینا " ہوتے ہیں ۔ عموماً اس کا مفعول بنفسہٖ (بغیر صلہ کے) آتا ہے ۔ تاہم اکثر اس کا مفعول محذوف (غیر مذکور) ہوتا ہے ۔ قرآن کریم

---

[1] مدالقاموس (LANE) تحت مادہ " بصر "

[2] المعجم الوسیط تحت مادہ " بصر "

میں اس باب سے افعال کے مختلف صیغے ۷ جگہ آئے ہیں۔ جن میں سے اپنے مفعول کے ذکر کے ساتھ یہ صرف ایک جگہ (الصافات : ۱۷۵) استعمال ہوا ہے۔ باقی سب مقامات پر مفعول محذوف ہے جس کو سیاق عبارت سے متعین کیا جا سکتا ہے۔ آیتِ زیرِ مطالعہ کے اس حصے " لا یُبْصِرُوْن " کا ترجمہ اکثر نے تو لفظی "وہ نہیں دیکھتے" کیا ہے۔ بعض نے اردو محاورہ کے مطابق " ان کو نظر نہیں آتا" کیا ہے۔ اور بیشتر نے محذوف مفعول کے ساتھ یعنی " وہ کچھ نہیں دیکھتے یا ان کو کچھ نہیں سوجھتا " یا کچھ دیکھتے بھالتے نہیں" کی صورت میں ترجمہ کیا ہے۔ اس ترجمہ میں "کچھ" اسی مفعول محذوف کی نمائندگی کرتا ہے۔

● قرآن کریم میں اس مادہ (بصر) سے فعل مجرد اور باب افعال کے علاوہ مزید فیہ کے ابواب " تفعیل " اور " استفعال " سے بھی افعال کے کچھ صیغے آئے ہیں۔ اس کے علاوہ مشتق اسماء و مصادر وغیرہ بکثرت (۱۰۷ جگہ) وارد ہوئے ہیں۔ ان سب پر اپنے اپنے موقع پر بات ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

<u>۲:۱۳:۱ (۱۲)</u> [**صُمٌّ**] کا مادہ " ص م م " اور وزن اصلی " فُعْلٌ " ہے۔ اس کی اصلی شکل " صُمْمٌ " تھی جس میں ساکن میم کو متحرک میں مدغم کر کے لکھا اور بولا جاتا ہے۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد صَمَّ ... یَصُمُّ صَمًّا (باب نصر سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی " بند کرنا اور بند ہونا " ہیں یعنی یہ لازم متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً کہتے ہیں صَمَّ الزجاجَۃَ = اس نے شیشی کا منہ (ڈھکنے وغیرہ سے 'کارک سے) بند کر دیا۔ تاہم ان معنوں میں یہ فعل یا اس کا کوئی مشتق قرآن کریم میں کہیں استعمال نہیں ہوا ہے۔ اور (لازم میں) کہتے ہیں: صَمَّتْ اُذُنُہ = اس کا کان بند ہو گیا = وہ بہرا ہو گیا۔ اور متعدی سے مجہول بنا کر یوں بھی کہہ سکتے ہیں " صُمَّتْ اذنُہ = اس کا کان بند کر دیا گیا "۔ لازم استعمال میں مصدر "صَمَمًا" بھی آتا ہے۔ " باب نصر " کے علاوہ یہ فعل لازم کے معنی میں باب سمع سے صَمِمَ یَصْمَمُ (خلافِ قیاس فکّ ادغام کے ساتھ) بھی ان (بہرا ہونا)

ہی معنی کیلئے آتا ہے ۔ تاہم قرآن کریم میں یہ صرف مدغم ہو کر ہی استعمال ہوا ہے ۔ یہ فعل مجرد مذکورہ معنوں کے علاوہ بعض دیگر معانی (مثلاً کسی کی بات پہ کان نہ دھرنا، ٹھوس یا سڈول ہونا، بُری طرح پیٹنا، بات ذہن میں بٹھا لینا وغیرہ کے لیے بھی آتا ہے جو ڈکشنریوں میں دیکھے جا سکتے ہیں ۔ مگر یہ معنی قرآن کریم میں کہیں استعمال نہیں ہوئے ۔

● اور اس فعل (مجرد) سے ہی " اَفْعَلُ " (الوان و عیوب کے لیے صفت) کے وزن پر غیر منصرف لفظ " اصَمُّ " (دراصل اَصْمَمُ) ہے جس کے معنی ہیں " بہرا مرد " ۔ اور اس کی مؤنث " صَمَّاءُ (اصل میں صَمْمَاء) بروزن " فَعْلَاءُ " ہے جس کے معنی " بہری عورت " ہیں ۔ اور ہر دو (مذکر و مؤنث) کی جمع مکسر " صُمٌّ " بروزن " فُعْلٌ " آتی ہے اور یہی صیغہ زیر مطالعہ آیت میں استعمال ہوا ہے جس کے معنی " بہرے " ہیں ۔ اگرچہ " بہری عورتوں " کے لیے بھی عربی میں یہی لفظ استعمال ہوگا ۔ قرآن کریم میں اس مادہ (صمم) سے فعل ثلاثی مجرد کے صرف دو صیغے مزید فیہ کے باب اِفعال سے صرف ایک صیغہ اور اسماء مشتقہ میں سے یہی لفظ (صُمٌّ) بصیغہ جمع اور معرفہ یا نکرہ کل گیارہ دفعہ اور بصیغہ واحد " اَصَمُّ " بھی صرف ایک ہی دفعہ وارد ہوا ہے ۔

۲:۱۳:۱ (۱۳) [بُكْمٌ] کا مادہ " ب ك م " اور وزن " فُعْلٌ " ہے ۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد بَكِمَ يَبْكَمُ بَكْمًا (باب سمع سے) آتا ہے اور اس کے معنی ہیں " گونگا ہونا " اور باب کرم سے (بَكُمَ يَبْكُمُ) " جان بُوجھ کر گونگا بن جانا یا چُپ سادھ لینا " کے معنوں میں آتا ہے ۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے کسی بھی فعل کا کوئی صیغہ استعمال نہیں ہوا ۔ اسی فعل ثلاثی سے ہی اَفْعَلُ (الوان و عیوب) کے وزن پر لفظ " اَبْكَمُ " (غیر منصرف) آتا ہے جس کے معنی " گونگا " ہیں اور اس کی مؤنث " بَكْمَاءُ " (گونگی) بروزن " فَعْلَاءُ " (غیر منصرف) آتی ہے اور مذکر مؤنث دونوں کی جمع مکسر " فُعْلٌ " کے وزن پر آتی ہے ۔ اور یہی صیغہ " بُكْمٌ " زیر مطالعہ آیت

ہیں استعمال ہوا ہے یعنی "گونگے" (مرد یا عورتیں)۔ قرآن کریم میں لفظ "ابکم" (بصیغہ واحد مذکر) صرف ایک جگہ (النحل: ۷۶) اور اس کا صیغہ جمع (بُکْمٌ) نکرہ معرفہ اور مختلف حالتوں (رفع نصب جر) میں کل پانچ دفعہ وارد ہوا ہے۔

۲:۱۳:۱ (۱۴) [**عُمْیٌ**] کا مادہ "ع م ی" اور وزن "فُعْلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد "عَمِیَ یَعْمَی عَمًی" (باب سمع سے) آتا ہے اور اس کے اصل بنیادی معنی تو ہیں "دونوں آنکھوں کی بینائی جاتے رہنا" پھر اس سے "اندھا ہونا" اپنے حقیقی اور مجازی (مثلاً عقل کا اندھا ہونا وغیرہ) دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اس فعل ثلاثی مجرد سے اسم صفت بروزن "اَفْعَلُ" (برائے الوان وعیوب) اَعْمٰی بنتا ہے۔ جو دراصل "اَعْمَیُ" ہے۔ پھر اس میں یاء متحرکہ ماقبل مفتوح الف میں بدل کر بولی جاتی ہے۔ اگرچہ املاء "ی" کے ساتھ ہی برقرار رہتی ہے ۔ اس (اَعْمٰی) سے مؤنث عَمْیَاءُ بروزن فَعْلَاءُ بنتی ہے اور ہر دو (مذکر مؤنث) کی جمع بروزن "فُعْلٌ" "عُمْیٌ" آتی ہے جس کے معنی "اندھے (مرد) یا اندھی (عورتیں)" ہیں۔ کبھی اس (اعمی) کی جمع "عُمْیَانٌ" بھی آتی ہے۔

● اس مادہ (عمی) سے فعل ثلاثی مجرد کے چھ (۶) صیغے، باب افعال اور تفعیل سے ایک ایک صیغۂ فعل اور اسماء مشتقہ کے مختلف صیغے پچیس (۲۵) جگہ قرآن کریم میں استعمال ہوئے ہیں۔ اور صرف یہی لفظ (عُمْیٌ) قرآن میں چھ دفعہ آیا ہے۔ مندرجہ بالا معنی کے علاوہ (۱) فعل "عَمِیَ" "خفیہ اور پوشیدہ ہونا" کے معنی میں بھی آتا ہے اور اس کے بعد عموماً "علی" کا صلہ آتا ہے ــــ اور (۲) عقل کے اندھے کو عربی میں "عَمٍ" (دراصل عَمِیٌ) بھی کہتے ہیں۔ اس کی جمع سالم "عَمُونَ، عَمِینَ" آتی ہے۔ یہ دونوں استعمال بھی قرآن کریم میں آئے ہیں۔ ان پر مزید بات اپنی جگہ ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

۲:۱۳:۱ (۱۵) [**فَھُمْ لَا یَرْجِعُوْنَ**] جو فَ (پس) + ھم (وہ سب) + لا (نہیں) + یرجِعُون (جس پر ابھی بات ہوگی) کا مرکب (جملہ) ہے۔ اس

میں " یَرْجِعُون " کا مادہ " رج ع " اور وزن " یَفْعِلون " ہے۔ اس مادہ سے فعل ثلاثی مجرد " رجع یَرْجِعُ رُجُوعاً و مَرْجِعًا " (باب ضرب سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی " لَوٹنا یا واپس آنا " بھی ہوتے ہیں اور " لوٹا دینا یا واپس بھیج دینا " بھی۔ یعنی یہ فعل لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ اور قرآن کریم میں بھی اس فعل کا دونوں طرح (لازم و متعدی) استعمال موجود ہے۔ قرآن کریم میں اس مادہ سے فعل مجرد کے مختلف صیغے ۹۷ جگہ آتے ہیں جن میں سے ۴۲ جگہ بطور فعل متعدی مستعمل ہُوا ہے۔ اس کے علاوہ اس (ثلاثی مجرد) سے ہی اسماء مشتقہ کے صیغے ۲۴ جگہ اور مزید فیہ کے باب تفاعل سے فعل کا صرف ایک صیغہ وارد ہوا ہے (البقرہ : ۲۳ میں)

● زیر مطالعہ حصۂ آیت میں فعل " لا یرجعون " بطور فعل لازم ہی آیا ہے۔ اس لیے اس کا مصدری ترجمہ " پھر آنا، پھرنا، پھر سکنا، لَوٹنا، واپس ہونا، رجوع ہونا، لوٹ سکنا اور دوبارہ راہ پہ آنا " سے کیا گیا ہے۔ یعنی " نہیں پھریں گے " نہیں لوٹیں گے وغیرہ کی صورت میں (صیغہ جمع مذکر غائب کے مطابق)۔ ان میں سے بعض تو لفظی تراجم ہیں اور بعض (مثلاً لوٹ سکنا یا دوبارہ راہ پر آنا) میں مفہوم اور اردو محاورے کو ہی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ گو لفظ سے ذرا دور ہی جانا پڑا ہے۔

۲ : ۱۳ : ۲ الإعراب

مثلهم كمثل الذی استوقد نارا۔ فلما اضاءت ماحوله۔
ذهب الله بنورهم وتركهم فی ظلمت لا یبصرون —
صم بكم عمی ۔ فهم لا یرجعون ○

یہ قطعہ جس میں دو آیات ہیں دراصل پانچ جملوں پہ مشتمل ہے جن میں سے بعض کو فاء (فَ) اور واو (وَ) کے ذریعے باہم عطف کر دیا گیا ہے۔ تفصیل یوں ہے —

● [مَثَلُهُمْ] مضاف مضاف الیہ (مَثَل + هم) مل کر مبتدا مرفوع ہے۔ علامتِ رفع مثل کی "لام" کا ضمہ (ـُـ) ہے۔ اور اس (لام) کی تخفیف (لام تعریف اور تنوین سے بری ہونا) اس کے مضاف ہونے کے باعث ہے۔ "هم" ضمیر مجرور بوجہ اضافت آئی ہے یعنی "ان کا حال یا ان کی حالت یا مثال"۔ [كَمَثَلِ] میں "کاف" (كَ) حرف الجرّ اور "مَثَل" مجرور بالجر ہے اور آگے مضاف بھی ہے، علامتِ جر اس میں "لام" کی کسرہ (ـِـ) ہے اور یہ "مثل" بھی بوجہ مضاف ہونے کے خفیف ہے۔ [الذی] اسم موصول ہے اور یہاں مثل کا مضاف الیہ ہو کر مجرور ہے اگرچہ مبنی ہونے کے باعث اس میں علامتِ جر ظاہر نہیں ہے اس طرح "کمثل الذی" کا ترجمہ ہوا "مانند اس آدمی کے حال کے جس نے کہ"۔ [استوقد] فعل ماضی صیغہ واحد مذکر غائب ہے جس میں ضمیر فاعل "هو" مستتر ہے۔ یہاں (اس فعل) سے اسم موصول "الذی" کا صلہ شروع ہوتا ہے۔ [نارًا] فعل "استوقد" کا مفعول بہ ہے۔ لہٰذا منصوب ہے۔ علامتِ نصب "ر" کی تنوین نصب (ـً) ہے۔ یہ فعلیہ جملہ (استوقد نارًا) "الذی" کا صلہ بنا۔ اور صلہ موصول مل کر "کمثل" کا مضاف الیہ (لہٰذا محلاً مجرور) ہو کر مبتدأ (مثلهم) کی خبر کا کام دے رہا ہے اور یوں یہاں تک ایک جملہ اسمیہ ختم ہوتا ہے۔ اس لیے یہاں تک کی عبارت (مثلهم کمثل الذی استوقد نارًا) کا لفظی ترجمہ ہوگا: "ان کی حالت یا مثال مانند اس شخص کی حالت یا مثال کے ہے جس نے جلائی یا روشن کی کچھ آگ"۔ عبارت کو سلیس بنانے (مثلاً ان کی مثال اس کی سی ہے) کے علاوہ بعض مترجمین نے "آگ" سے پہلے "کہیں" یا "شب تاریک میں" کا اضافہ کر دیا ہے۔ اس سے مفہوم تو واضح ہو جاتا ہے مگر اصل نص (عبارت) میں اس کے لیے کوئی لفظ موجود نہیں ہے۔ "کچھ" یا "ایک" (آگ) کا مفہوم "نارًا" کی تنکیر (نکرہ ہونا) میں موجود ہے اور کسی حد تک "کہیں" کا مفہوم بھی اسی تنکیر میں شامل ہے۔

● [فلما] میں "فاء" (فَ) تو حرفِ عطف ہے جس کے ذریعے اس آگے والے جملے کا تعلق پہلے (سابقہ) جملے سے قائم کیا گیا ہے۔ اور "لَمَّا" ظرف بمعنی "حین" ہے (بمعنی جب یا جس وقت)۔ اور اس (لَمَّا) میں شرط کے معنی شامل ہیں مگر یہ جازم نہیں ہوتا اس لئے کہ اس کے بعد فعل ماضی ہے۔

[اَضَاءَتْ] فعل ماضی معروف صیغہ واحد مؤنث غائب ہے جس میں ضمیر مستتر "ھِیَ" تقدیراً موجود ہے (خود بخود سمجھی جاتی ہے) اور فعل کا صیغۂ تانیث "نار" کے لیے ہے (جو مؤنث سماعی ہے) یعنی "روشن کر دیا اس (آگ) نے" اور اگر اس کو فعل لازم سمجھیں تو ترجمہ "روشن ہو گیا" بھی ہو سکتا ہے [مَاحَوْلَهُ] میں "مَا" موصولہ بمعنی "وہ جو کہ" ہے۔ اور "حَوْلَه" مرکب اضافی ("حول" مضاف اور "ہ" ضمیر مجرور مضاف الیہ مل کر) "مَا" کا صلہ ہے۔ اور "حولہ" میں "لام" کی فتحہ (ـَ) نصب کی علامت ہے۔ کیونکہ حَوْل (بمعنی ارد گرد یا آس پاس) ظرفِ مکان ہے جو (فوق، قبل وغیرہ کی طرح) ہمیشہ مضاف اور منصوب ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ اور "مَاحولہ" صلہ موصول مل کر فعل "اضاءت" (بصورتِ متعدی) کا مفعول بہ ہے اس طرح یہاں "ما" کو محلاً منصوب سمجھا جائے گا (اگرچہ مبنی ہونے کے باعث اس میں علامتِ نصب ظاہر نہیں ہے) اور "ماحولہ" کو مفعول فیہ (ظرف) سمجھ کر بھی منصوب قرار دیا جا سکتا ہے ـــــ اور اگر فعل (اضاءت) کو لازم سمجھیں تو پھر "ماحولَہ" اس کا فاعل قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں "ما" بلحاظ اعراب مرفوع ہوگا۔ اور اگرچہ "مَا" تذکیر و تانیث دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے تاہم فعل "اَضَاءَت" کی تانیث کا تقاضا یہی ہے کہ یہاں اسے متعدی سمجھ کر اس کی ضمیر فاعل کی بنا پر "نار" (آگ) کو اس کا فاعل قرار دیا جائے۔ یہاں تک جملہ شرطیہ کا شرط والا حصہ مکمل ہوتا ہے۔

● [ذھب] فعل ماضی معروف صیغہ واحد مذکر غائب ہے۔ اور [اللّٰہُ] اس کا فاعل (لھذا مرفوع) ہے۔ یہاں سے جوابِ شرط شروع ہوتا ہے۔ اگرچہ (ذھب کے)

فعل ماضی ہونے کی بنا پر "جزم" نہیں ہے۔ [بِنورِھم] میں "ب" حرفِ جرّ + نورِ (مضاف مجرور بوجہ جر) + ھم (مضاف الیہ ضمیر مجرور) یہ سارا مرکب جارّی (بنورھم) فعل "ذھب" سے متعلق ہے اور محلاً نصب میں ہے کیونکہ یہ فعل (ذھب) کے مفعول کے طور پر آیا ہے۔ اور یہ فعل (جو دراصل تو لازم ہے مگر) یہاں اپنے صلہ "باء (بِ)" کے ذریعے متعدی بن گیا ہے۔ اس طرح اس جملے کا (جو سابقہ جملے کے جواب شرط کا کام دے رہا ہے) کا ترجمہ ہوگا "تو لے گیا اللہ ان کی روشنی" اور بامحاورہ ترجمہ "زائل کر دی، سلب کر لی، مٹادی" وغیرہ سے ہوگا۔

● [وَتَرَکَھُم] میں واو عاطفہ ہے جس کے ذریعے یہ اگلا جملہ پچھلے جملے پر عطف ہے۔ اور "تَرَكَ" فعل ماضی معروف صیغہ واحد مذکر غائب ہے جس میں ضمیر فاعل "ھو" مستتر ہے (اور یہاں یہ ضمیر "اللّٰه" تعالیٰ کے لیے ہے) اور آخر پر آنے والی ضمیر "ھم" منصوب ضمیر ہے جو فعل "ترك" کے مفعول بہ کے طور پر آئی ہے۔ یعنی "اس نے چھوڑ دیا ان کو"۔

[فی ظلماتٍ] میں "فی" حرف الجرّ ہے اور "ظلمات" مجرور بالجر ہے علامتِ جر آخری "ت" کی تنوین جر یعنی دو کسرہ (ٍ) ہیں۔ یہ مرکب جارّی فعل "تَرَكَ" سے متعلق ہے یعنی "اس نے چھوڑ دیا ان کو۔ اندھیروں میں" اور فعل "تَرَكَ" کو اگر یہاں دو مفعول والے معنوں (جَعَل = بنا دیا یا بنا کر چھوڑا) میں لیں تو "فی ظلمات" کو دوسرے مفعول کی جگہ محلاً منصوب بھی قرار دیا جا سکتا ہے[1] اس صورت میں (ترکھم فی ظلمات) کا ترجمہ ہوگا "اس نے بنا دیا یا بنا کر چھوڑا ان کو اندھیروں میں (رہنے والے یا پڑے

---

[1] بلکہ بعض نحوی حضرات اس کا صرف یہی مطلب لیتے ہیں یعنی "متعدی بمفعولَین" جس میں مفعول اوّل تو "ھم" (ترکھم والا) اور مفعول ثانی "فی ظلمات" یا "لایبصرون" کو قرار دیتے ہیں۔ دیکھئے التبیان (العکبری) ج ۱ ص ۲۳۔

ہوئے)

[لایبصرون] فعل مضارع معروف صیغہ جمع مذکر غائب ہے جس میں ضمیر فاعلین " ھم " مستتر ہے ۔ یہ فعل مضارع (جو دراصل خود ایک جملہ فعلیہ ہے) یہاں " فی ظلمات " کے حال مؤکد کے طور پر آیا ہے یعنی " اندھیروں میں ان کی یہ حالت ہے کہ ان کو کچھ دکھائی نہیں دیتا " ۔ " اندھیروں میں ہونا " کے اندر بھی " دیکھنے سے محروم ہونے " کا مفہوم تو موجود ہے مگر " لایبصرون " سے اس میں مزید تاکید اور وضاحت پیدا ہوگئی ہے اس لیے اسے حال مؤکد کہا جاتا ہے ۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس " لایبصرون " کو ہی فعل " تَرَكَ " کا مفعول ثانی سمجھ لیا جائے ۔ اس صورت میں " فی ظلمات " کو ظرف یا متعلق فعل ہی سمجھا جائے گا ۔ اب مفہوم ہوگا " ان کو بنا دیا اندھیروں کے اندر ایسے جن کو کچھ نظر بھی نہ آئے " یعنی ان کی حالت " اندھا اور پھر اندھیرے میں " کی سی کر دی ۔

[صُمٌّ] دراصل یہاں سے ایک الگ جملہ اسمیہ شروع ہوتا ہے جس کا مبتدأ " ھم " یا " اولئک " محذوف (غیر مذکور) ہے جس کی خبر " صمٌّ " ہے یعنی " ھُمْ صُمٌّ " اور " صُمٌّ " کے نکرہ اور مرفوع ہونے کی یہی (خبر ہونا) وجہ ہے ۔ اسی طرح [بُكْمٌ] خبر ثانی اور [عُمْيٌ] خبر ثالث ہے ۔ اور اسی لیے یہ بھی نکرہ اور مرفوع ہیں یعنی " وہ بہرے گونگے اندھے (ہو چکے) ہیں " ۔ سیاقِ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حسی اور جسمانی لحاظ سے " بہرے ، گونگے اور اندھے " مراد نہیں ۔ بلکہ روحانی (نفسیاتی اور ذہنی) اعتبار سے ایسے لوگ مراد ہیں جو " حق " کے معاملے میں ایسے ہیں گویا کچھ سُننے ، بولنے اور دیکھنے سے محروم ہیں ۔

[فَهُمْ] کی " فاء " (فَ) عاطفہ سببیہ ہے یعنی اس میں " پس یہی سبب ہے کہ " کا مفہوم موجود ہے اور " هُم " ضمیر مرفوع مبتدا ہے ۔

[لَا يَرْجِعُونَ] میں " لا " نافیہ ہے اور " یرجعون " فعل مضارع

معروف صیغہ جمع مذکر غائب ہے جس میں ضمیر فاعلین " ھم " مستتر ہے۔ اور یہ (لا یرجعون) فعل فاعل مل کر ایک پورا جملہ فعلیہ ہے جو " فَهُمْ " کے "هُمْ" کی خبر بنتا ہے۔ اور یہ پورا جملہ اسمیہ اپنے سے پہلے محذوف مبتدأ والے جملے (صم بکم عمی) پر " ف " کے ذریعے عطف ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ دراصل دونوں جملے مل کر بلحاظ معنی ایک ہی مربوط جملہ بنتے ہیں۔ یعنی " وہ تو اب بہرے، گونگے، اندھے ہو چکے ہیں پس وہ دوبارہ راہ پر نہیں آنے کے۔"

۲:۱۳:۳ الرسم

اس قطعۂ آیات کے تمام کلمات کا رسم املائی اور رسم عثمانی ایک جیسا ہے۔ ماسوائے ایک کلمہ " ظلمات " کے جس کا رسم املائی تو یہی " ظلمات " مگر قرآن کریم میں یہ لفظ بحذف الف (بعد المیم) لکھا جاتا ہے یعنی بصورت " ظلمت "۔ اور یہ رسم عثمانی کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ ترکی، ایران اور بعض دیگر ممالک میں اسے باثبات الف یعنی رسم املائی کی طرح " ظلمات " لکھنے کا رواج ہو گیا ہے جو رسم عثمانی کی صریح خلاف ورزی ہے۔ اور صرف اسی جگہ نہیں بلکہ قرآن حکیم میں جہاں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے ہر جگہ اسے حذف الف کے ساتھ (ظلمت) ہی لکھا جاتا ہے۔ یعنی اس کا رسم عثمانی ہر جگہ یہی ہے۔

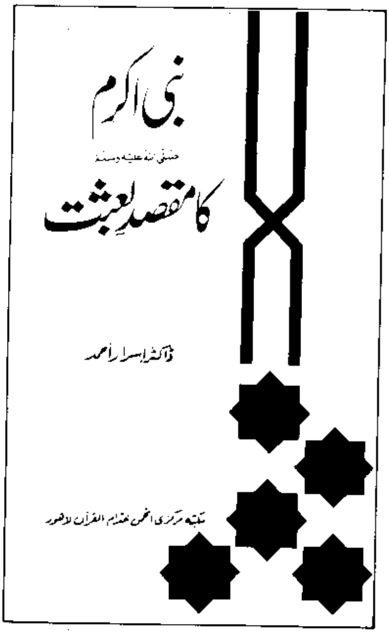
۲:۱۳:۴ الضبط

مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ماحوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمت لا يبصرون۔ صم بكم عمى فهم لا يرجعون۔

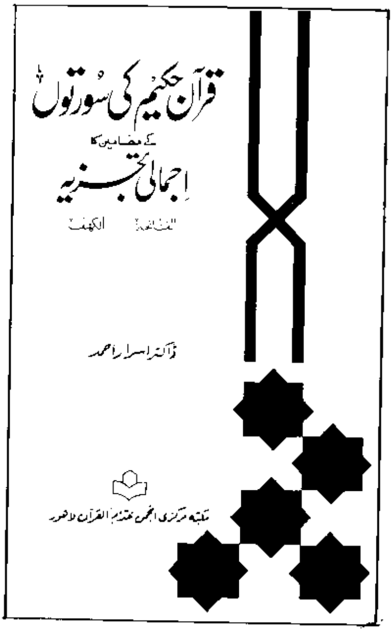
اس قطعہ میں آنے والے کلمات کے یکساں یا مختلف ضبط والے کلمات کو مندرجہ ذیل نمونوں میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ تنوین اخفاء و اظہار کا فرق خصوصاً قابلِ غور ہے:

مَثَلُهُمْ ، مَثَلُهُمْ / كَمَثَلِ
الَّذِى ، الَّذِى ، الَّذِى
اسْتَوْقَدَ ، اسْتَوْقَدَ ، اسْتَوْقَدَ
نَارًا ، نَارًا ، نَارًا ، نَارًا / فَلَمَّا ، فَلَمَّا ، فَلَمَّا
اَضَاءَتْ ، اَضَاءَتْ ، أَضَاءَتْ ، اَضَاءَتْ

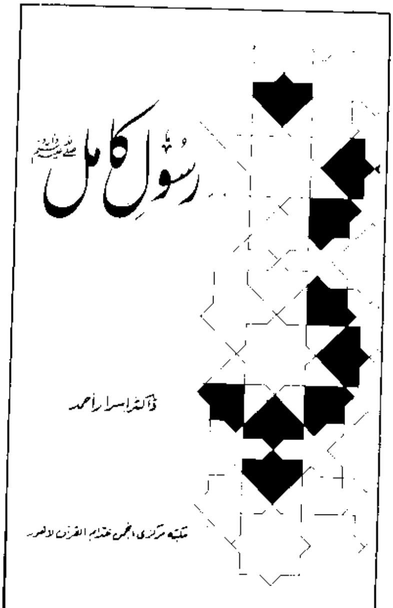
مَا ، مَا / حَوْلَهٗ ، حَوْلَهٗ ، حَوْلَهٗ ، حَوْلَهٗ
ذَهَبَ / اللّٰهُ ، اللّٰهُ ، اللّٰهُ ، اللّٰهُ
بِنُوْرِهِمْ ، بِنُوْرِهِمْ ، بِنُوْرِهِمْ
وَتَرَكَهُمْ / فِىْ ، فِى ، فِى ، فِى
ظُلُمٰتٍ ، ظُلُمٰتٍ ، ظُلُمٰتٍ
لَّا يُبْصِرُوْنَ ، لَّا يُبْصِرُوْنَ ، لَّا يُبْصِرُوْنَ ،
لَا يُبْصِرُوْنَ / صُمٌّ ، صُمٌّ ، صُمٌّ ، صُمٌّ
بُكْمٌ ، بُكْمٌ ، بُكْمٌ / عُمْىٌ ، عُمْىٌ ، عُمْىٌ
فَهُمْ ، فَهُمْ
لَا يَرْجِعُوْنَ ، لَا يَرْجِعُوْنَ ، لَا يَرْجِعُوْنَ
لَا يَرْجِعُوْنَ .



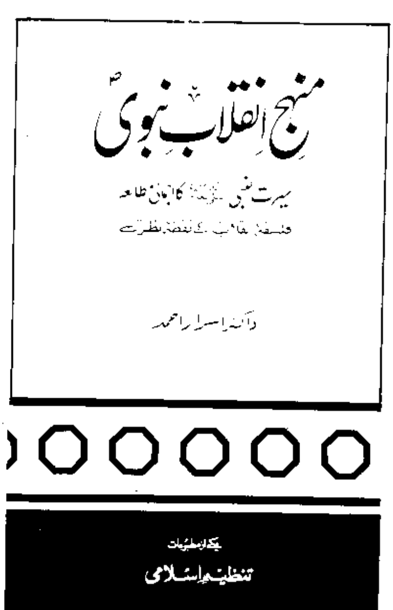
اشاعتِ خاص -/۲۰ روپے، عام -/۶ روپے



اشاعتِ خاص -/۴۰ روپے، عام -/۲۰ روپے



اشاعتِ خاص -/۱۲ روپے، عام -/۵ روپے



اشاعتِ خاص -/۶۰ روپے، عام -/۳۰ روپے

NOVEMBER 1990 Regd No. L. No. 8193

MONTHLY
HIKMAT_E_QURAN
LAHORE
VOL. 9
NO. 11

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

کے قیام کا مقصد

منبعِ ایمان ——— اور ——— سرچشمۂ یقین

قرآنِ حکیم

کے علم و حکمت کی

وسیع پیمانے ——— اور ——— اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

تاکہ اُمّتِ مسلمہ کے فہیم عناصر میں تجدیدِ ایمان کی ایک عمومی تحریک برپا ہو جائے

اور اس طرح

اسلام کی نشاۃِ ثانیہ — اور — غلبۂ دینِ حق کے دورِ ثانی

کی راہ ہموار ہو سکے

وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ