اکتوبر ۱۹۹۱ء

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

مدیر مسئول

ڈاکٹر اسرار احمد

حرفِ اوّل	عاکف سعید	۲
امام الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ (نشری تقریر)	ڈاکٹر اسرار احمد	۵
حافظ ابن کثیرؒ (کاروانِ حدیث: ۱۸)	عبد الرشید عراقی	۹
گناہ کبیرہ اور صغیرہ (بحث و نظر)	مولانا اخلاق حسین قاسمی	۱۴
"علماءِ اُمتی" کا شرعی مفہوم (نقد و نظر)	غازی عزیر	۲۱
حکمتِ اقبال (۳۶)	ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم	۲۶
لغات و اعراب قرآن (۲۸)	پروفیسر حافظ احمد یار	۳۹
قرآن اور جدید سائنس	پرویز ہاشمی	۵۵
ڈاکٹر طاہر سعید کے نام (۱۴)	ڈاکٹر حافظ محمد مقصود	۶۰

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاہور

نبی اکرمؐ کی اصل جلالتِ قدر اور عظمتِ شان کو
کوئی نہیں جان سکتا، مختصراً یہی کہا جا سکتا ہے کہ

"بعد از خدا بزرگ توئی قصّہ مختصر"

ہمارے لیے اصل قابلِ غور مسئلہ یہ ہے کہ:
کیا ہم آپؐ کے دامن سے صحیح طور پر وابستہ ہیں؟
اس لیے کہ اسی پر ہماری نجات کا دار و مدار ہے

اس اہم موضوع پر
ڈاکٹر اسرار احمد کی مختصر لیکن نہایت مؤثر تالیف

نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے

ہمارے تعلّق کی بنیادیں

کا خود بھی مطالعہ کیجیے اور اس کو پھیلا کر تعاون علی البر کی سعادت حاصل کیجیے

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرة: ۲۶۹)

ماہنامہ

حکمت قرآن

لاھور

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، حافظ خالد محمود خضر

جلد ۱۰ — اکتوبر ۱۹۹۱ء — ربیع الثانی ۱۴۱۲ھ — شمارہ ۱۰

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاھور

۳۶۔ کے۔ ماڈل ٹاؤن۔ لاھور ۱۴۔ فون: ۸۵۶۰۰۳

کراچی آفس: ۱۱ داؤد منزل متصل شاہ بخاری، شاہراہ لیاقت کراچی فون: ۲۱۶۵۸۶

سالانہ زر تعاون ۔/ ۴۰ روپے فی شمارہ ۔/ ۴ روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس، ہسپتال روڈ لاہور

حرفِ اوّل

خط و کتابت کورس — ایک جائزہ

الحمدللہ کہ مرکزی انجمن خدّام القرآن کے تحت تعلیم و تعلّمِ قرآن کے ضمن میں اِس وقت دو مختلف موضوعات پر خط و کتابت کورس جاری ہیں۔ پہلا کورس "قرآن حکیم کی فکری و عملی رہنمائی" کے عنوان کے تحت ہے جو 'الھدیٰ سیریز' کے چوالیس کیسٹس اور چند کتب پر مشتمل ہے۔ دوسرا کورس عربی گرامر کی تدریس سے متعلق ہے، جس میں "آسان عربی گرامر حصہ اول" بطور ٹیکسٹ بک کے پڑھائی جاتی ہے۔

"قرآن حکیم کی فکری و عملی رہنمائی" کے زیر عنوان مرتب کردہ کورس کا آغاز جنوری ۱۹۸۸ء میں ہوا تھا۔اُس وقت سے ۱۴ر ستمبر ۱۹۹۱ء تک کل پانچ سو پینسٹھ (۵۶۵) طالبانِ قرآن نے اس میں داخلہ لیا جن میں سے ۳۵۴ طلبہ اس کورس کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے بغیر مختلف مراحل میں کورس چھوڑ گئے۔ باقی ۲۱۱ میں سے ۷۰ نے کامیابی کے ساتھ کورس کی تکمیل کرلی ہے جبکہ ۱۴۱ طلبہ تکمیل کے مختلف مراحل میں ہیں۔

۵۶۵ میں سے چھوڑنے والے ۳۵۴ طلباء کا اوسط ۶۲.۶۵ بنتا ہے جو یقیناً بہت زیادہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۸۸ء میں ہی ہم نے یاددہانی کا ایک نظام مرتّب کیا تھا جس کے کچھ مثبت نتائج وقت گزرنے کے ساتھ ظاہر ہوئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ۱۹۸۸ء میں جن طلباء نے داخلہ لیا تھا ان میں سے کورس چھوڑنے والوں کا اوسط ۷۷.۵۳ فیصد تھا، جبکہ ۸۹ء کے دوران داخلہ لینے والوں میں چھوڑنے والوں کا یہ اوسط ۵۸.۸۸ فیصد رہا۔ ۱۹۹۰ء کے دوران یہ اوسط ۴۶.۵۹ فیصد رہا اور تازہ اعداد و شمار کے مطابق جنوری ۱۹۹۱ء سے ۱۴ر ستمبر ۱۹۹۱ء کے دوران داخلہ لینے والوں میں یہ اوسط ۱۲.۹۰ تک گر گیا۔ گو اب یہ معاملہ بہت حد تک اطمینان بخش ہے لیکن اس کے باوجود ہم اس صورت حال سے پورے طور پر مطمئن

نہیں ہیں۔ اور اس کو مزید بہتر بنانے کے لئے کوشاں ہیں۔

یاددہانیوں کے باوجود جب کوئی طالب علم کورس چھوڑ دیتا ہے تو کچھ عرصہ کے بعد اسے دفتر کی جانب سے ایک سوالنامہ بھیجا جاتا ہے جس کے ذریعے اس سے استفسار کیا جاتا ہے کہ وہ کورس چھوڑنے کی وجہ سے ہمیں آگاہ کرے۔ سوالنامہ میں بالعموم تین وجوہات درج ہوتی ہیں: (i) سبق مشکل ہے (ii) وقت نہیں ہے (iii) کورس سے اتفاق نہیں ہے؟ اب تک موصول ہونے والے جوابات سے یہ بات سامنے آئی کہ تقریباً ۹۹ فیصد شرکاء نے وقت کی کمی کے باعث کورس چھوڑا ہے۔ گنتی کے چند طلبہ نے اس کے مشکل ہونے کی شکایت کی ہے اور صرف ایک طالب علم نے کورس سے متفق نہ ہونے کی وجہ سے اسے چھوڑا ہے۔

وقت کی کمی کے مسئلہ کو حل کرنے کی غرض سے حال ہی میں یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ کورس کے جو شرکاء وقت کی عدم دستیابی کے باعث کورس چھوڑ گئے ہیں، انہیں تفصیلی سوالات (Descriptive Questions) کے جوابات لکھنے سے مستثنیٰ کر دیا جائے اور وہ صرف معروضی سوالات (Objective Questions) کے جوابات پر نشان لگا کر سوالنامے ہمیں واپس بھیجا کریں۔ البتہ ایسی صورت میں کامیابی کے لئے انہیں ۴۰ فیصد کے بجائے ٦٦ فیصد نمبر حاصل کرنے ہوں گے۔ اس مضمون کے خطوط تمام متعلقہ طلبہ کو روانہ کئے جا رہے ہیں اور ہمیں امید ہے کہ ان شاء اللہ ان کی ایک معقول تعداد کورس دوبارہ شروع کرے گی۔

پاکستان کے کس خطہ کے لوگوں نے اس کورس میں کتنی دلچسپی لی، اس کا اندازہ مندرجہ ذیل تجزیہ سے کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ مرکزی انجمن خدام القرآن اور تنظیم اسلامی کے ارکان و رفقاء کہاں کتنے فعال ہیں!

لاہور و گردونواح	راولپنڈی	کراچی	فیصل آباد و سرگودھا	صوبہ سرحد	ملتان و بہاولپور	بلوچستان	سندھ	بیرون ملک	آزاد کشمیر
۱۹۸	۹۳	٦۹	۵۹	۵۵	۳۳	۲۰	۱۵	۱۳	۱۰

ابو ظہبی اور ہندوستان کی مقامی انجمنوں نے اپنے طور پر اس کورس کا اجراء

کر لیا ہے' اس لئے بعد میں بیرون ملک سے داخلوں کی تعداد کم ہو گئی۔ اس وقت ان دونوں مقامات پر قریباً ۵۰ افراد یہ کورس کر رہے ہیں۔

تعلیمی استعداد کے لحاظ سے داخلہ لینے والوں کا تجزیہ حسب ذیل ہے:

میٹرک سے کم	میٹرک پاس	ایف اے یا مساوی	بی اے یا مساوی	ایم اے یا مساوی	پی ایچ ڈی	تعلیم نہیں لکھی
۴	۵۸	۱۴۹	۱۹۲	۹۷	۵	۵۲

۱۴۱ طلبہ جو کورس کی تکمیل کر رہے ہیں' ان کی تعلیمی استعداد کا تجزیہ مندرجہ ذیل ہے:

میٹرک سے کم	میٹرک پاس	ایف اے یا مساوی	بی اے یا مساوی	ایم اے یا مساوی	پی ایچ ڈی	تعلیم نہیں لکھی
۲	۱۲	۳۸	۴۴	۲۶	–	۱۵

جن ۷۰ طلبا نے کورس مکمل کر لیا ہے ان میں انڈر میٹرک ۲' میٹرک پاس ۲۰' ایف اے یا اس کے مساوی ۲۹' بی اے ۴۴' ایم اے ۲۶' اور پی ایچ ڈی کئے ہوئے ۲ افراد شامل ہیں۔ ۱۵ شرکاء وہ ہیں جنہوں نے داخلہ فارم میں تعلیمی استعداد کا ذکر نہیں کیا۔

عربی گرامر کورس کا آغاز نومبر ۱۹۹۰ء میں ہوا۔ اس وقت سے ۱۴ر ستمبر ۱۹۹۱ء تک اس کورس میں کل ۱۷۳ طلباء نے داخلہ لیا ہے۔ اس کورس کے اجراء کو چونکہ ابھی ایک سال مکمل نہیں ہوا لہٰذا اس کے شرکاء اور ان کی تعلیمی استعداد کی تفصیل سردست شائع نہیں کی جا رہی۔

آخر میں تمام احباب سے اور خصوصاً اراکین انجمن خدّام القرآن اور رفقاء تنظیم اسلامی سے گزارش ہے کہ وہ اس تعلیمی کام میں دلچسپی لیں۔ خود بھی ان کورسز میں شرکت کریں اور اپنے حلقہ احباب میں لوگوں کو اس کورس سے نہ صرف متعارف کروائیں بلکہ اس میں شمولیت پر آمادہ بھی کریں۔ کیا عجب کہ آپ کے ذریعہ سے کورس میں شمولیت اختیار کرنے والا اللہ کا کوئی بندہ خادم قرآن اور داعی الی اللہ بن جائے اور یہ چیز آپ کے لئے توشۂ آخرت بن جائے!۔ ○○

نشری تقریر
ڈاکٹر اسرار احمد

امام الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ

امام الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کا ظہور تاریخِ ہند کے اُس دَور میں ہوا جب ہندوستان میں بسنے والی اُمّتِ مُسلمہ کا دینی و اخلاقی زوال بھی انتہا کو پہنچ چکا تھا اور برِّعظیم میں مسلمانوں کے چھ صد سالہ اقتدار کا قصر بھی بوسیدہ اور مضمحل ہو چکا تھا اور یہ عظیم الشان اور فلک بوس عمارت منہدم ہوا چاہتی تھی۔ چنانچہ ایک طرف سلطنتِ مُغلیہ کے زوال اور حضرت اورنگ زیب عالمگیرؒ کی وفات کے بعد سیاسی طور پر طوائف الملوکی کا دَور دَورہ تھا اور اُمراء و سلاطین کی عظیم اکثریت فسق و فجور اور لہو و لعب میں بدمست ہونے کے علاوہ باہمی افتراق و انتشار اور جنگ و جدال کا شکار بھی تھی، دوسری طرف علماء کی اکثریت نہ صرف یہ کہ دنیا پرستی کی لعنت میں مبتلا تھی بلکہ انہوں نے دین و مذہب کو جذبہ و رُوح سے عاری و تہی محض ایک خشک قانونی و فقہی نظام کی حیثیت دے دی تھی، اور تیسری طرف صوفیاء کے طبقے میں شریعتِ اسلامی سے آزادی ہی نہیں بیزاری کا رُجحان غالب تھا اور انہوں نے ہندی و یُونانی نظریات کی آمیزش سے تصوّفِ اسلامی کے چشمۂ صافی کو گدلا کر دیا تھا۔

اب ظاہر ہے کہ ان حالات میں عوام النّاس کی حالت یہ تھی کہ وہ بقول حضرت عبداللہ ابن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کے ؎

"وَمَا اَفْسَدَ الدِّیْنَ اِلَّا الْمُلُوْکُ وَاَحْبَارُ سَوْءٍ وَرُھْبَانُھَا"

اور بقولِ شاعرِ مشرق "اے کشتۂ سلطانی و مُلّائی و پیری" ان تینوں طبقات کی برائیوں کے جامع بن گئے تھے۔

اُمّت کا یہ زوال و اضمحلال فطری طور پر اغیار و اعداء کے مذموم ارادوں کی تقویت کا مُوجب بن رہا تھا۔ چنانچہ پایۂ تخت کے قُرب و جوار میں جاٹوں کی روز افزوں یورش کے علاوہ برِّعظیم میں

بیک وقت تین فتنے تین مختلف سمتوں سے قلب مملکت کی جانب یلغار کے لیے پَر تول رہے تھے یعنی ایک[1] مشرق سے انگریزی استعمار کا عفریت جس نے ابتداءً تو تجارت کا لبادہ اوڑھا تھا' لیکن ۱۷۵۷ء کی جنگ پلاسی کے بعد سے ایک عسکری قوت کی حیثیت سے کم از کم بنگال میں قدم جما لیے تھے۔ دوسرے[2] شمال سے سکھوں کی یورش جس نے ابتداءً مذہبی اصلاح کے پردے میں قدم جمائے تھے لیکن اب دفعۃً عسکری صُورت اختیار کر لی تھی اور تیسرے[3] جنوب سے مرہٹوں کی یورش کا عظیم فتنہ جو ابتدا ہی سے بالکل عُریاں تھا اور جس کی قیادت ابتدا ہی سے اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کے ہاتھ میں تھی اور[1] جو مسلمانوں سے چھ صد سالہ غلامی کا بدلہ لینے کے عزائمِ بد کے ساتھ دوسرے دونوں فتنوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تیزی و تندی کے ساتھ تاخت و تاراج کرتا ہوا قلبِ مملکت تک پہنچ چکا تھا۔

یہ تھے وہ حالات جن میں ۱۷۰۳ء میں دہلی کے ایک روشن ضمیر اور "خُود آگاہ و خدا مست" انسان شاہ عبدالرحیمؒ کے گھر میں امامُ الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے آنکھ کھولی۔ "ہونہار بروا کے چکنے چکنے پات" کے مصداق سات سال کی عمر میں حفظِ قرآن سے فارغ ہو گئے اور پندرہ سال کی عمر میں جُملہ علومِ عقلیّہ و نقلیّہ سے فراغت حاصل کر لی۔ بعد ازاں حج بیت اللہ اور زیارتِ حرمین شریفین سے بھی مُشرّف ہوئے اور وہاں کے علمی و رُوحانی سلسلوں سے بھی فیض حاصل کیا۔ اور تیس سال سے بھی کم عمر میں اپنے عظیم الشّان اصلاحی و تجدیدی کام کا آغاز کر دیا۔

مُجدّدینِ اسلام کی فہرست میں امام الہند کا نامِ نامی بلاشُبہ بہت بلند مقام پر ہے اور یہ کہنا غلط نہیں کہ وہ دَورِ جدید کے فاتح اور ملّتِ اسلامی کی نشاۃِ ثانیہ کے نقطۂ آغاز کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شاہ صاحب کی تجدیدی مساعی میں اوّلین اہمیّت علمی و فکری اصلاح اور طریقِ تعلیم و تعلّم کی تطہیر اور تنظیمِ نَو کو حاصل ہے۔ بدقسمتی سے ہندوستان میں اسلام ابتدا ہی سے ایک خالص قانونی و فقہی نظام کی حیثیت

---

[1] واضح رہے کہ سیواجی کا تعلق بھی اودے پُور کے رانا خاندان سے بتایا جاتا ہے اور اس کے بعد تو مرہٹہ تحریک کی قیادت براہِ راست کوکنی پنڈتوں کے ہاتھوں میں منتقل ہو گئی۔ اس میں ایک گہری مماثلت ہے انڈین نیشنل کانگرس کی تحریک سے' جس کی قیادت میں اوّلاً جنوبی ہند کے اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کا پلڑا بھاری رہا۔

سے آیا اور اُس کا تعلق اپنے اصل سرچشموں یعنی قرآن اور حدیث سے محض بالواسطہ رہا، نتیجۃً حکمتِ دین کا ظہور کما حقّہ نہ ہو سکا۔ لہٰذا شاہ صاحب نے اوّلین کوشش یہی کی کہ مسلمانوں کا تعلق علم و حکمتِ دینی کے اُن اصل خزانوں سے بلا واسطہ قائم ہو جاتے۔ چنانچہ ایک طرف انہوں نے بنفسِ نفیس قرآنِ حکیم کا ایک نہایت عمدہ ترجمہ سلیس فارسی میں کیا اور ان کے جلیل القدر صاحبزادگان میں سے دو نے قرآن مجید کے اردو ترجمے کیے یعنی شاہ رفیع الدّین صاحبؒ نے لفظی اور شاہ عبد القادر صاحبؒ نے با محاورہ۔ اور کون نہیں جانتا کہ قرآن مجید کے تمام اردو تراجم کا سلسلۂ نسب بالآخر انہی دو ترجموں سے جا ملتا ہے۔ دوسری طرف شاہ صاحب نے ایک مختصر لیکن نہایت وقیع رسالہ "اَلْفَوْزُ الْکَبِیْرُ فِی اُصُوْلِ التَّفْسِیْرِ" کے نام سے رقم فرمایا، جس نے فہمِ قرآن کی راہیں کھولیں اور قرآن حکیم پر غور و فکر کے صحیح طریق کی نشاندہی کی۔

مزید برآں شاہ صاحب نے حدیثِ نبوی علیٰ صاحبہا الصّلوٰۃ والسّلام کی تعلیم و تدریس پر زور دیا اور خود نہ صرف یہ کہ موطأ امام مالکؒ کی دو شرحیں قلم بند کیں یعنی ایک 'مُسَوّٰی' بزبانِ عربی اور دوسری 'مُصَفّٰی' بزبانِ فارسی، بلکہ ایک عظیم تصنیف یعنی "حُجَّۃُ اللّٰہِ الْبَالِغَہ" کے ذریعے احادیثِ نبوی کی ایک بڑی تعداد کی علمی قدر و قیمت کو اجاگر کیا اور اس حکمتِ تشریع کی نشاندہی کی جو شریعتِ اسلامی کی پشت پر کارفرما ہے۔ شاہ صاحب کی یہ عظیم تصنیف ان کے اجتماعیاتِ انسانی کے مسائلِ دقیقہ کے گہرے فہم پر دلالت کرتی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اُسے جدید عمرانیات کے لیے "اُمّ الکتاب" قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب آج سے دو اڑھائی سو سال قبل ان مشکل مسائل اور پیچیدہ معاملات کا کتنا صحیح فہم و شعور رکھتے تھے جو تمدّن و عمرانیات کے میدان میں آج کے انسان کو درپیش ہیں۔ تاریخِ اسلامی کے صدرِ اوّل اور نظامِ خلافت کے متعلق جو غلط فہمیاں عام ہو گئی تھیں اُن کے ازالے کے لیے شاہ صاحب نے "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" ——— اور "قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین" ایسی عظیم الشّان کتب تصنیف فرمائیں۔ ان سب پر مستزاد ہیں ان کی وہ دقیق تصانیف جو فلسفہ، حکمت اور تصوّف کے غوامض سے بحث کرتی ہیں اور جن کا فہم عام لوگوں کے بس کی بات نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بارے میں غلط فہمیاں عام ہیں۔

اس علمی اصلاح و تجدید کے ساتھ ساتھ، جسے عالمِ اسلام میں یورپ کی "تحریک اِحیاءِ العلوم" (RENAISSANCE) کے بالکل ہم پلّہ قرار دیا جا سکتا ہے، شاہ صاحبؒ ایک روشن ضمیر اور بیدار مغز انسان کی طرح اردگرد کے حالات کا جائزہ بھی لیتے رہے اور متذکرہ بالا فتنوں کا صحیح صحیح اندازہ کرتے ہوئے اُن کی روک تھام کے لیے تدابیر پر غور فرماتے رہے۔ سکھوں کا فتنہ اپنی تمام تر وحشت و بربریت کے باوصف ابھی صرف پنجاب تک محدود تھا، تاہم بعد میں شاہ صاحبؒ کے پوتے شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے اسی خانوادۂ علمی و رُوحانی کے ایک فیض یافتہ حضرت سیّد احمد شہیدؒ بریلوی کی معیّت میں جو پنجہ آزمائی اس فتنے سے کی، اُسے بہرحال شاہ صاحب ہی کے فیض کا تسلسل قرار دیا جاتے گا۔ انگریزی استعمار کا فتنہ بھی ابھی قلبِ مملکت سے قدرے دُور تھا، تاہم اس فتنے سے بھی بعد میں علمائے دیوبند خصوصاً مولانا محمود حسنؒ اور ان کے رفقاء و تلامذہ مثلاً مولانا حسین احمد مدنیؒ اور مولانا عبیداللہ سندھیؒ جس طرح نبرد آزما رہے یہ بھی حقیقۃً سلسلۂ ولی اللّٰہی ہی کی ایک کڑی ہے۔ البتہ مرہٹہ یورش کی تاخت و تاراج پایۂ تخت تک پہنچ چکی تھی، لہٰذا شاہ صاحب نے اوّلین اہمیّت اسی کو دی اور یہ دراصل انہی کی دعوت پر ہوا کہ احمد شاہ ابدالی نے ہندوستان کا قصد کیا اور ۱۷۶۱ء میں پانی پت کی تیسری اور عظیم ترین جنگ میں مرہٹوں کو شکستِ فاش دی اور اس فتنے کی کمر توڑ کر رکھ دی۔

علّامہ اقبال مرحوم نے حضرت مجدّد الفِ ثانیؒ کے بارے میں فرمایا ہے کہ ؎

"وہ ہند میں سرمایۂ مِلّت کا نگہبان　　　اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار!"

یہ بات جتنی صحیح حضرت مُجدّد الفِ ثانیؒ کے بارے میں ہے اتنی ہی صحیح امام الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے لیے بھی ہے۔

معرکۂ پانی پت کے دو سال کے اندر اندر بارہویں صدی ہجری کا یہ مجدّدِ دینِ حق بحساب قمری کُل ساڑھے اکسٹھ سال کی عمر میں واصل بحق ہو گیا۔ رحمہ اللہ تعالیٰ وادخلہٗ فی اعلیٰ عِلّیّین! وَاٰخِرُ دَعْوٰنَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ !!

(۱۸) عبدالرشید عراقی

حافظ ابن کثیرؒ
(م ۷۷۴ھ)

حافظ عماد الدین ابوالفداء اسماعیل بن ابی حفص عمر بن کثیر القرشی الشافعی ۷۰۱ھ میں بصریٰ (شام) کے نواحی قریہ مجلال میں پیدا ہوئے۔ آپ ۷۰۳ھ میں اپنے والد کے سایۂ عاطفت سے محروم ہوگئے۔ اور ۷۰۷ھ میں اپنے بڑے بھائی کمال الدین عبدالوہاب کے ساتھ دمشق آئے۔ آپ کی نشوونما تعلیم اور تربیت دمشق ہی میں ہوئی۔

آپ نے جملہ علوم اسلامیہ یعنی تفسیر، حدیث، فقہ و اصول فقہ، ادب و لغت، تاریخ و انساب اور صرف و نحو وغیرہ کی تعلیم اِن علوم و فنون کے ماہر اساتذہ سے حاصل کی۔ آپ کے اساتذہ میں شیخ الاسلام حافظ ابنِ تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) اور علامہ ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمان مزی (م ۷۴۲ھ) کے نام ملتے ہیں۔

حافظ ابنِ کثیرؒ کے علمی تبحر، جلالتِ قدر اور فضل و کمال کا اعتراف اربابِ سِیَر اور تذکرہ نگاروں نے کیا ہے۔ حافظ ذہبی (م ۷۴۸ھ) لکھتے ہیں:

"ھو فقیہٌ متقن ومحدّثٌ محقّقٌ ومفسرٌ نقادٌ ولہٗ تصانیف مفیدۃ" [1]

(وہ پختہ کار فقیہہ، محقق، محدّث اور نقاد و مفسّر تھے۔ اور مفید تصانیف رکھتے تھے۔)

حافظ عبدالحی بن العماد الحنبلی (م ۱۰۸۹ھ) لکھتے ہیں:

"انتہت الیہ ریاسۃ العلم فی التاریخ والحدیث والتفسیر — واعرفھم بجرحھا ورجالھا وصحیحھا وسقیمھا، وکان اقرانہٗ وشیوخہٗ

یعترفون لہٗ بذٰلک"[۲]

(تاریخ، حدیث، اور تفسیر جیسے علوم کی ریاست کا آپ پر خاتمہ ہے۔ احادیث کے رجال، جرح، تعدیل اور ان کی صحت و عدم صحت کے وہ بڑے واقف کار تھے اور آپ کے معاصرین اور شیوخ تک کو اس بات کا اعتراف تھا۔)

حافظ ابنِ حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) لکھتے ہیں:

"کان کثیر الاستحضار وسارت تصانیفہ فی البلاد فی حیاتہ وانتفع بہ الناس بعد وفاتہ"[۳]

(بڑے حاضر العلم اور کثیر المحفوظات تھے۔ ان کی تصانیف ان کی زندگی ہی میں ملکوں میں پھیل گئی تھیں، اور لوگوں نے ان کی وفات کے بعد بھی ان سے فائدہ اٹھایا۔)

علامہ محمد بن علی الشوکانی (م ۱۲۵۰ھ) لکھتے ہیں:

"برع فی الفقہ والتفسیر والنحو وامعن النظر فی الرجال والعلل"[۴]

(وہ فقہ، تفسیر اور نحو کے بہت بڑے امام تھے۔ رجال اور عللِ حدیث پر ان کی گہری نظر تھی۔)

حافظ ابن کثیر باوجود شافعی ہونے کے بعد شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ (۷۲۸ھ) کی تحقیقاتِ عالیہ سے متأثر تھے، اور ان کی عظمت و امامت کے قائل تھے۔ "البدایہ والنہایہ" میں شیخ الاسلام کے حالات و واقعاتِ زندگی بڑی تفصیل اور شغف و اہتمام سے لکھے ہیں اور ان کی طرف سے پوری مدافعت کی ہے۔

حافظ ابنِ کثیر طلاق وغیرہ جیسے کئی مسائل میں ابنِ تیمیہؒ کے ہم نوا تھے جن کی بنا پر ان کو بھی بلاء و محن اور لوگوں کی ایذا رسانی سے دو چار ہونا پڑا۔ حافظ ابن کثیر کی تصانیف میں بہت سے مسائل کی ابنِ تیمیہؒ سے ہم نوائی پائی جاتی ہے۔

مشہور اہلِ حدیث عالم اور محققِ شہیر مولانا محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی لکھتے ہیں کہ:

" حافظ ابنِ کثیر کی تالیفات میں بہت سے مسائل کی ابنِ تیمیہؒ سے ہم نوائی پائی جاتی ہے اور ان کے اصولِ تحقیق کی جھلک نمایاں ہے۔ تفسیر کے دیباچہ کا اکثر حصہ امام ابنِ تیمیہ کے مقدمۂ اصول تفسیر سے ماخوذ ہے، جن کو ساری تفسیر میں ملحوظ رکھا گیا ہے۔ بلکہ اگر یہ سمجھ لیا جائے تو شاید غلط نہ ہو کہ امام ابنِ تیمیہؒ کے بیان کردہ قرآن فہمی کے سادہ اور صحیح اصول کے بڑی حد تک مطابق اگر کوئی پوری تفسیر لکھی گئی ہے تو وہ حافظ ابنِ کثیر کی تفسیر ہے۔ اس لحاظ سے ابنِ تیمیہؒ کے تلامذہ میں یہ خصوصیت ابنِ کثیر کے حصہ میں آئی"[۲۵]

علمی خدمات

حافظ ابنِ کثیر کی پوری زندگی درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں بسر ہوئی۔ آپ نے تفسیر، حدیث، رجال اور تاریخ پر بہترین کتابیں تصنیف کیں۔

البدایہ والنہایہ : اس کتاب میں حافظ ابنِ کثیر نے ابتدائے آفرینش سے اپنے عہد (۷۶۷ھ) تک کے حالات و واقعات قلمبند کیے ہیں۔ یہ کتاب تاریخ اسلامی کا ایک بہت بڑا ماخذ ہے۔ البدایہ والنہایہ کو سب سے پہلے ۱۳۵۱ھ میں سلطان ابنِ سعود (م ۱۹۵۶ء) نے ۱۴ جلدوں میں شائع کر کے مفت تقسیم کیا[۲۶] ان ۱۴ جلدوں کے علاوہ اس کی آخری ۲ جلدیں "النہایہ والبدایہ" کے نام سے موسوم ہیں۔ یہ دونوں جلدیں بھی سعودی حکومت نے شائع کی ہیں۔ گویا " البدایہ والنہایہ" ۱۶ جلدوں میں ہے۔

جامع المسانید : اس کا پورا نام " جامع المسانید والسنن لاقوم السنن" ہے۔ اس میں صحاح ستۃ، مسند احمد، مسند بزار، مسند ابویعلیٰ اور معجم کبیر طبرانی کی احادیث جمع کی گئی ہیں اور یہ ۸ جلدوں پر مشتمل ہے۔

التکمیل فی معرفۃ الثقات والضعفاء والمجاہیل : اسماء الرجال کے موضوع پر بڑی اہم کتاب ہے جو ۵ جلدوں میں ہے۔ اس میں آپ نے علامہ مزی (م ۷۴۲ھ) کی 'تہذیب الکمال' اور علامہ ذہبی (م ۷۴۸ھ) کی 'میزان الاعتدال' کی جملہ خصوصیات جمع کرنے کے علاوہ بہت سی باتوں کا اضافہ کیا ہے۔

اختصار علوم الحدیث : یہ کتاب حافظ ابن صلاح (م ۶۴۲ھ) کے مقدمہ کا خلاصہ ہے۔ حافظ ابن کثیر نے اپنی طرف سے اس میں کچھ اضافے کیے ہیں۔

الفصول فی اختصار سیرۃ الرسول : سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر بہترین کتاب ہے اور ۴ جلدوں میں ہے۔

تفسیر ابن کثیر : حافظ ابن کثیر کو جس تصنیف کے ذریعہ شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی وہ آپ کی یہی معرکۃ الآراء تفسیر ہے۔ یہ تفسیر آپ کے تبحر علمی، وسعت مطالعہ اور بالغ نظری کا مکمل ثبوت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کو ہر زمانہ کے علماء نے قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ھ) فرماتے ہیں :

" لم یؤلف علی نمطہ مثلہ "

(اس طرز پر اس سے اچھی کوئی تفسیر لکھی ہی نہیں گئی)

تفسیر ابن کثیر میں حافظ ابن کثیر نے سلف صالحین کے طریقہ کی پوری پوری پیروی کی ہے اور وہ اپنی اس کوشش میں بڑی حد تک کامیاب رہے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ تفسیر سلف کا بہترین نمونہ ہے۔ اور جن تفاسیر کی بنیاد منقولات و روایات پر رہی ہے ان میں سب سے زیادہ مقبول اور قابل اعتماد تفسیر ہے۔

تفسیر قرآن کے سلسلہ میں سب سے صحیح اور محفوظ طریقہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر قرآن مجید سے کی جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ سنت رسول اللہ علیہ وسلم سے قرآن مجید کی تفسیر کی جائے، کیونکہ سنت سے قرآن مجید کی شرح، تفصیل، تبیین اور توضیح ہوتی ہے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر اقوال صحابہؓ سے کی جائے، کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآن مجید سے سب سے زیادہ واقفیت رکھتے تھے اور ان کے سامنے

قرآن مجید نازل ہُوا تھا۔ اور وہ ان حالات و قرائن سے پوری طرح باخبر تھے، جن میں قرآن مجید نازل ہُوا تھا۔ اور ان سب باتوں کے علاوہ فہم سلیم، علمِ صحیح اور عملِ صالح سے بہرہ ور تھے۔ چوتھا طریقہ تفسیر کا اقوالِ تابعین سے ہے، کیونکہ یہ حضرات براہِ راست اصحابِ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے مستفید تھے[۱] اور ظاہر ہے کہ قرآن مجید کے متعلق ان حضرات کی معلومات متأخرین سے بہرصورت زیادہ تھیں ـــــ یہ چار مرکزی اور بنیادی اصول ہیں، جن کا حافظ ابنِ کثیر نے اپنی تفسیر میں التزام کیا ہے۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رقم طراز ہیں:

"تفسیر ابنِ کثیر سے پہلے اہلِ منقول نے جو تفاسیر لکھیں، ان میں محدثانہ احتیاط اور احادیث کے صحیح انتخاب کی بڑی کمی اور ضعیف روایات و اسرائیلیات کی بڑی کثرت تھی۔ حافظ ابنِ کثیر ایک پختہ کار محدث تھے۔ انہوں نے محدثانہ طریق پر یہ تفسیر مرتب کی۔ اگرچہ وہ اس میں بلند پایہ محدثانہ معیار کو پورے طور پر قائم نہیں رکھ سکے جس کی ان سے توقع تھی۔ اور انہوں نے کسی قدر توسّع سے کام لیا اور اسرائیلیات کے ایک حصّہ کو قبول کیا، مگر اس میں شبہ نہیں کہ موجودہ تفاسیر میں محدّثانہ نقطۂ نظر سے یہ تفسیر سب سے زیادہ قابلِ اعتماد و استفادہ ہے"[۳]

تفسیر ابنِ کثیر سب سے پہلے محی السنۃ مولانا سید نواب صدیق حسن خاں قنوجی (م ۱۳۰۷ھ) نے ۲۰ ہزار روپے خرچ کر کے مطبع بولاق مصر سے چھپوائی اور شائقین میں مفت تقسیم کی[۴]

مشہور اہلحدیث عالم مولانا محمد بن ابراہیم میمن جوناگڑھی (م ۱۳۶۱ھ) نے اس کا اردو ترجمہ "تفسیر محمدی" کے نام سے کیا۔ یہ ترجمہ ۳۰ پاروں میں شائع ہُوا۔ مولانا مرحوم نے یہ ترجمہ ۸ سال میں مکمل کیا۔ ۳۰ پاروں کے صفحات کی مجموعی تعداد ۲۴۶۰ ہے۔

---

[۱] ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ج ۴، ص ۲۳

[۲] ابن العماد الحنبلی، شذرات الذہب، ج ۶، ص ۲۳۱-۲۳۲

باقی صفحہ ۳۸ پر

بحث ونظر

مولانا اخلاق حسین قاسمی

گناہِ کبیرہ اور صغیرہ

قرآن کریم اور احادیثِ نبوی میں جن گناہوں پر وعید آئی ہے ان کی تعداد کو دیکھ کر علماء کرام نے کبیرہ گناہوں کی فہرست بنائی ہے۔ حافظ ابنِ حجر مکیؒ نے 'کتاب الزواجر' میں ان کی تعداد ۴۶۳ لکھی ہے۔ حافظ شمس الدّین ذہبیؒ نے ۷۰ کی تعداد لکھی ہے۔ صحابہ کرام میں حضرت ابنِ عباسؓ نے فرمایا ہے کہ کبیرہ گناہ ستّر سے سات سو تک ہیں۔ اسی طرح کبیرہ اور صغیرہ گناہوں کی جامع تعریف میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے خیال میں جو بات فیصلہ کن ہے وہ یہ ہے کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں :

(۱) حق اللہ میں کوتاہی کے گناہ

اس قسم کے گناہوں میں مشہور صوفی حضرت فضیلؒ ابنِ عیاض کی رائے قابلِ ترجیح نظر آتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خدا کی حق تلفی کے جس گناہ میں جسارت اور بے خوفی کا مظاہرہ کیا جائے گا وہ کبیرہ گناہ ہے۔ اور جو گناہ طبعی غفلت، حالات کی مجبوری اور دباؤ کے تحت کیا جائے گا وہ صغیرہ ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص نماز اور روزہ چھوڑتا ہے۔ اگر اس کوتاہی میں اس کی لاپرواہی اور بے خوفی مضمر ہے تو وہ کبیرہ گناہ ہے اور اگر کسی مجبوری سے ایسا ہوا ہے تو وہ صغیرہ گناہ ہے۔

ترکِ صلوٰۃ کے بارے میں جو وعید آئی ہے اس میں "مُتَعَمِّدًا" کا لفظ ہے، یعنی جس نے جان بوجھ کر بغیر کسی عذر و مجبوری کے نماز ترک کی وہ خدا کے احسان کا منکر ہے یا کفر کے قریب ہو گیا ہے۔

(۲) حق العباد میں کوتاہی کے گناہ

اس قسم کے گناہوں میں حضرت ابنِ عباسؓ کی حسب ذیل تحقیق فیصلہ کن ہے۔

سورۃ النجم کی آیت ہے :

اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ ۭ اِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ۭ	" جو لوگ بڑے اور کھلے گناہوں سے بچتے ہیں، البتہ چھوٹے گناہوں سے نہیں بچتے، تو تمہارا پروردگار ان کے حق میں بڑی وسیع مغفرت والا ہے۔"

اس آیت میں کبائر سے اجتناب کے بعد "لَمَم" کی معافی کا وعدہ کیا گیا ہے۔ "لَمَم" کی تفسیر صغیرہ گناہوں سے کی گئی ہے۔ اور صغیرہ گناہ کیا ہیں؟ اس کی تشریح کے لیے حافظ ابنِ کثیرؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے رسولِ اکرمؐ کی یہ حدیث نقل کی ہے :

" قَالَ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزِّنَا، اَدْرَكَ ذٰلِكَ لَا مَحَالَةَ فَزِنَا الْعَيْنِ النَّظَرُ وَزِنَا اللِّسَانِ النُّطْقُ وَالنَّفْسُ تَمَنّٰى وَتَشْتَهِي وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذٰلِكَ اَوْ يُكَذِّبُهُ۔"

یعنی آپؐ نے فرمایا:

" ابنِ آدم کی قسمت میں بدکاری کا جو گناہ لکھا ہوا ہے وہ اس کا ارتکاب ضرور کرتا ہے۔ پس آنکھ کا زنا عورت کو دیکھنا ہے، زبان کا زنا اس سے بات کرنا ہے، دل کا زنا اس کی خواہش اور آرزو کرنا ہے، اس کے بعد شرم گاہ فعل بد کا ارتکاب کر کے اس گناہ کی تصدیق کرتی ہے یا اس فعل سے بچ کر اس کی تردید کرتی ہے۔"

حدیث کے راوی حضرت ابوہریرہؓ نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا :

" لَمَم بوسہ لینا، اشارہ بازی کرنا، گھورنا، چھونا ہے۔ پھر شرم گاہیں آپس میں ملتی ہیں تو غسل واجب ہو جاتا ہے اور یہ زنا ہے۔"

" قال القبلة و الغمزة و النظرة و المباشرة
فاذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل
وهو الزّنا۔" (جلد ۵ ص ۲۵۶)

امام مجاہد کی تشریح کے مطابق لَمَم بمعنی قصد و ارادہ ہے، اسے بھی حضرت ابوہریرہؓ کے قول میں شامل کرلیا جائے۔ عربی شاعر 'لمم' کو قصد و ارادہ کے مفہوم میں شامل کرتے تھے۔ مشہور عربی شعر ہے :

اِن تَغفِرِ اللّٰھُمَّ تَغفِر جَمّا وَ اَیُّ عَبدٍ لَّکَ مَا اَلَمّا

(اے خدا اگر تُو میری مغفرت کرے تو مکمل مغفرت فرما، اور کونسا بندہ ایسا ہے جو گناہ کے ارادہ سے محفوظ ہو۔")

حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مروی قولِ رسولؐ سے لَمَم کا کیا مطلب سمجھا؟ اس کی بہترین تشریح مشہور محدثِ ہند مولانا محمود حسن شیخ الہندؒ نے اپنے تشریحی حاشیہ میں کی ہے اور لکھا ہے کہ 'لَمَم' کا مطلب اس حدیث کی روشنی میں یہ ہے کہ جو گناہ بطور تمہید اور بطور وسائل و ذرائع کسی گناہ سے پہلے سرزد ہوتے ہیں وہ لَمَم یعنی صغیرہ گناہ ہیں اور جو گناہ اصل مقصود ہے وہ کبیرہ ہے۔ جیسے زنا جو اصل مقصود ہے، اس سے پہلے انسان قصد کرتا ہے، پھر نظر بازی، ہاتھوں سے چھونا اور قدموں سے چلنے کا عمل سرزد ہوتا ہے۔

اب اگر ساری ابتدائی برائیوں کے بعد انسان کسی وجہ سے اصل گناہ سے تائب ہوگیا اور باز رہا تو پھر ان تمہیدی گناہوں کو خدا تعالیٰ معاف کردیتا ہے اور اگر وہ اصل گناہ کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے تو اسے کبیرہ اور صغیرہ دونوں قسم کے گناہوں کی سزا دی جاتی ہے، حضرت شیخ کی تشریح کے آخری الفاظ یہ ہیں :

" خلاصہ ہر دو آیت (النساء : ۳۱، النجم : ۳۲) حسب ارشاد ابنِ عباسؓ یہ ہُوا کہ جو لوگ ان گناہوں سے رُکیں گے اور ان کے ارتکاب سے اپنے نفس کو ہٹاتے رہیں گے جو گناہ کہ گناہوں کے سلسلہ میں مقصود اور بڑے سمجھے جاتے ہیں تو اس اجتناب اور رُک جانے کی وجہ سے ان کے وہ بُرے

کام جو انہوں نے کسی بڑے گناہ کے حصول کی طمع میں کیے ہیں معاف کر دیئے جائیں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ سلسلۂ زنا کے صغائر کسی دوسرے سلسلہ کے بڑے گناہ مثلاً شراب خواری نہ کرنے سے فروگذاشت ہو جائیں گے، یا شراب خواری کی وجہ سے ان کا مواخذہ لازم اور واجب ہو جائے گا۔" (حمائل شریف تفسیر عثمانی صفحہ ۱۰۶)

سورۃ ہود کی آیت سے تائید

حضرت ابن عباسؓ نے جو مطلب حدیث ابی ہریرہؓ کا سمجھا اس کی تائید سورہ ہود کی آیت ۱۱۴ کے شانِ نزول سے بھی ہوتی ہے۔

بخاری میں اختصار کے ساتھ اور مسلم، ترمذی اور نسائی میں تفصیل کے ساتھ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی یہ روایت منقول ہے کہ ایک غیر معروف شخص حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا:

اِنّی وجدتُ امرأۃً فی بُستانٍ ففعلتُ بِھا کلّ شیئٍ غیر انی لم اُجامِعْھا قَبّلتُھا ولزمتُھا ولم افعل غیر ذٰلک فَافْعَلْ بی ما شئتَ۔"

یعنی میں نے ایک باغ میں ایک عورت کو دیکھا۔ پھر میں نے اس کے ساتھ ہر ناشائستہ حرکت کی سوائے اس کے کہ فعلِ بد نہیں کیا، پس آپ مجھ پر خدا کا قانون نافذ کیجئے۔ حضورؐ اس کی داستان سُن کر خاموش ہو گئے۔ حضرت عمرؓ موجود تھے انہوں نے کہا: "لَقَدْ سَتَرَ اللّٰہُ عَلَیْہِ لَوْ سَتَرَ عَلٰی نَفْسِہٖ۔" (بلاشبہ اللہ تعالیٰ اس کی پردہ پوشی کرتا اگر یہ خود اپنے گناہ کی پردہ پوشی کرتا)۔

یہ شخص واپس جانے لگا۔ حضورؐ اس کی طرف دیکھتے رہے۔ پھر فرمایا: "اسے واپس لاؤ۔" (کیونکہ آپؐ پر اس شخص کے جواب میں وحی آگئی تھی) آپؐ نے حسب ذیل آیت تلاوت فرمائی۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ نماز کا وقت تھا۔ اُس نے حضورؐ کے ساتھ نماز ادا کی۔ اس کے بعد آپؐ نے اسے یہ آیت سنائی؛

وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَیِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّیۡلِ ؕ اِنَّ الۡحَسَنٰتِ یُذۡهِبۡنَ السَّیِّاٰتِ ؕ ذٰلِكَ ذِكۡرٰی لِلذّٰكِرِیۡنَ

"اور نماز قائم کرو دن کے دونوں کناروں پر اور رات کے ایک حصّہ میں، بے شک نیکیاں برائیوں کو دُور کر دیتی ہیں۔ یہ نصیحت ہے نصیحت سے فائدہ اٹھانے والوں کے لیے۔"

معاذ ابن جبل رض موجود تھے۔ انہوں نے اس خوش خبری کے بارے میں سوال کیا: یا رسُول اللہ! الہٗ وحدہٗ ام للنّاس کافّۃً؟" فقال: "بل للنّاس کافّۃً؟" (حضورؐ یہ خوشخبری صرف ایک شخص کے لیے ہے یا سب لوگوں کے لیے ہے؟" آپؐ نے فرمایا "سب لوگوں کے لیے ہے۔")

اس روایت سے معلوم ہُوا کہ حقوق العباد میں بدکاری کے اصل مقصود گناہ سے بچ جانا تیاری کے ابتدائی گناہوں کی معافی اور مغفرت کا ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ واقعہ اسی اصول کی تائید کر رہا ہے اور اس آیت میں "حسنات" کا لفظ اسی بُرے گناہ کے ترک کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

اضطراری اجتناب

اس واقعہ میں تو اختیاری اجتناب کا تذکرہ ہے۔ ابنِ کثیرؒ نے ابنِ جریرؒ کے حوالہ سے ایک واقعہ یہ نقل کیا ہے کہ ایک غیر معروف شخص سے عورت کے ساتھ دست درازی کا فعل سرزد ہوا۔ وہ شخص نامرد تھا، اس لیے بدکاری کا وقوع نہیں ہو سکا۔ (جلس بین رجلیہا فصار ذکرہ مثل الھدبۃ فقام نادمًا)

حضورؐ نے اس شخص کو ہدایت فرمائی: "استغفر ربّک وصلِّ اربعَ رکعاتٍ" وتلا علیہ ھٰذہ الاٰیۃ۔

(آپؐ نے فرمایا: "اپنے رب کے حضور استغفار کر اور چار رکعات نماز ادا کر!"

پھر آپ نے مذکورہ آیت تلاوت فرمائی۔)

مطلب یہ کہ اگر فطری مجبوری کے سبب کوئی فعل سوء سے بچ جائے تب بھی اس کے لیے یہی بشارت ہے۔ یہ اضطراری ترک ہے۔ اس سلسلہ میں بڑھاپے کے فضائل والی احادیث دیکھی جائیں۔

مثبت نیکی = کفارہ!

اس باب میں چند احادیث کافی ہیں:۔

(۱) حضرت ابوذر غفاری فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا:

"یارسُول اللہ، اوصِنی"، قال: "اِذا عملتَ سَیِّئۃً فاتبعہا بحسنۃٍ تمحوھا"۔ قال قلتُ: "یا رسُول اللہ أمن الحسنات لا اِلٰہَ الا اللہ"؟ قال: "ھی افضل الحسَنات!"

"حضور! مجھے وصیت فرمایئے۔" آپؐ نے فرمایا: "جب تم سے کوئی گناہ سرزد ہو جائے تو اس کے بعد نیک عمل کیا کرو، وہ اس گناہ کو مٹا دے گا۔" میں نے عرض کیا: "کیا کلمہ طیبّہ بھی نیک عمل ہے؟" آپؐ نے فرمایا: "یہ تو نیک اعمال میں افضل عمل ہے۔"

(۲) حضرت علیؓ راوی ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا:

"مَا مِن مُسلمٍ یذنبُ ذنبًا فیتوضّأُ ویُصلّی رکعتین اِلاّ غُفِرلہٗ۔"

"مسلمان سے جب کوئی گناہ سرزد ہو جائے، پھر وہ وضو کر کے دو رکعتیں ادا کرے تو اس کا گناہ معاف کر دیا جاتا ہے۔" (ابنِ کثیر، جلد۲ صد۴۶۲)

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان قصداً ایسا طرزِ عمل اختیار کرے کہ زبانی یا عملی توبہ کے سہارے گناہ کرتا رہے۔ یہ طرزِ عمل جسارت اور سرکشی کے مترادف ہے، اور قرآن کہتا ہے کہ اسی گمراہ کن تصور کی تحریک پر برادرانِ یوسفؑ نے اپنے بھائی

اور باپ کو اذیت ناک تکلیف پہنچائی کہ: وَتَكُوْنُوْا مِنْ بَعْدِهٖ قَوْمًا صٰلِحِيْنَ ٥
(یوسف : ۹)

حاصلِ بحث

اس بحث کا حاصل یہ ہوا کہ گناہ کبیرہ کے کفارہ کی دو صورتیں ہوئیں :

(۱) منفی نیکی (ترکِ گناہ کبیرہ) سے اس گناہ کی تیاری کے ابتدائی گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

(۲) مثبت نیکی (عبادت و اخلاق) کے ذریعہ بھی اللہ تعالیٰ چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیتا ہے، جس میں نماز کی بنیادی عبادت کا خاص مقام ہے۔

کبیرہ و صغیرہ کی تعیین میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت فضیلؒ ابنِ عیاض کی یہ تحقیق اس وسیع البحث مسئلہ کی آخری اور قطعی تحقیق معلوم ہوتی ہے۔

بقیہ : لغات و اعراب قرآن

وَيُفْسِدُوْنَ ، يُفْسِدُوْنَ ، يُفْسِدُوْنَ /
فِيْ ، فِي / الْاَرْضِ، الْاَرْضِ ، الْاَرْضِ /
اُولٰٓئِكَ ، اُولٰئِكَ ، اُولٰئِكَ ، اُولٰٓئِكَ /
هُمُ ، هُمُ / الْخٰسِرُوْنَ ، الْخٰسِرُوْنَ ،
الْخٰسِرُوْنَ ۔

"عُلماءُ اُمّتی" کا شرعی مفہوم

از قلم: غازی عزیر' الخبر (سعودی عرب)

کرمی و محترمی جناب ڈاکٹر اسرار احمد صاحب! عمت فیوضکم
السّلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہٗ امید ہے کہ مزاجِ گرامی بخیر ہوگا —
۲۶ر اگست کو علی گڑھ سے واپس اپنے مستقر پر پہنچا ہوں۔ واپسی پر ماہ جولائی ۱۹۹۱ء کا "حکمتِ قرآن" موصول ہوا۔ اس تازہ شمارہ میں مولانا اخلاق حسین قاسمی صاحب دہلوی کا ایک مضمون "عُلَمَاءُ اُمّتی کا شرعی مفہوم" کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔ آں محترم فرماتے ہیں:

"رسولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اپنی امت کے علماء کو اعزاز واکرام سے نوازتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا: عُلَمَاءُ اُمّتی کَاَنْبِیَآءِ بنی اسرائیل۔ میری امت کے علماء بنی اسرائیل کے پیغمبروں جیسے ہیں — یعنی ذمہ داری اور درجہ دونوں کے لحاظ سے — میرے بعد نبوت ختم ہوچکی، اب دین کی تعلیم و تبلیغ کا فریضہ میری امت کے علماء انجام دیں گے، اس لیے ان کا درجہ خدا کے ہاں بھی بنی اسرائیل کے پیغمبروں کے برابر ہوگا۔" (صد ۸)

اگرچہ مضمون کی اور بہت سی عبارتوں سے راقم کو علمی اختلاف ہے مگر ان سب میں سب سے زیادہ سنگین نوعیت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی جانب منسوب کردہ قول کی ہے جو درحقیقت سرے سے کوئی حدیث ہی نہیں ہے۔ قبل ازیں راقم نے ایک سائل کے جواب میں اسی امر کی تحقیق مرتب کی تھی جو اس خط کے ہمراہ روانہ خدمت ہے۔ براہِ کرم اس میں سے "علماءِ امّتی کانبیاءِ بنی

اسرائیل " سے متعلق حصّہ کو" حکمتِ قرآن " کی کسی قریبی اشاعت
میں شائع فرمادیں تاکہ قارئین کرام اصلاح فرمالیں۔ یہ بات اس لیے بھی ضروری
ہے کہ صحیح احادیث کی رُو سے " اگر کوئی شخص کوئی بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی جانب منسوب کرے حالانکہ وہ آپؐ نے نہ فرمائی ہو تو وہ اپنا
ٹھکانہ جہنم میں بنالے "۔ اللہ تعالیٰ ہم تمام مسلمانوں کو اس وعیدِ شدید
کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھنے کی توفیق دے۔ آمین
باقی سب خیریت ہے۔ جملہ احباب و متعلقین کو ہدیۂ سلام پیش ہے۔

فقط والسلام

خیر اندیش غازی عزیر

عُلَمَاءُ اُمَّتِیْ کَاَنْبِیَاءِ بَنِیْ اِسْرَائِیْل (یعنی میری امت کے علماء بنی
اسرائیل کے انبیاء کی طرح ہیں) اس حدیث کو علامہ جلال الدین بن عبدالرحمٰن السیوطیؒ
(م ۹۱۱ھ) نے " جامع الصغیر " میں وارد کیا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم
نے بھی " امداد المشتاق " (ملفوظات حاجی امداد اللہ مہاجر مکی مرحوم) میں اس
حدیث کو ذکر کیا ہے، چنانچہ رقمطراز ہیں :

فرمایا: منقول ہے کہ شبِ معراج کو جب آنحضرتؐ حضرت موسےٰؑ سے ملاقی
ہوئے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے استفسار فرمایا کہ علماء امّتی
کانبیاء بنی اسرائیل جو آپ نے کہا ہے کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟
حضرت حجۃ الاسلام امام غزالیؒ حاضر ہوئے اور سلام باضافہ الفاظ
برکاتہٗ ومغفرتہ وغیرہ عرض کیا۔ حضرت موسےٰ علیہ السلام
نے فرمایا کہ یہ کیا طوالت بزرگوں کے سامنے کرتے ہو؟ آپ (امام غزالیؒ)
نے عرض کیا کہ آپؑ سے حق تعالےٰ نے صرف اس قدر پوچھا تھا :
مَاتِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَامُوْسٰى تو آپ نے کیوں جواب میں اتنا طول
دیا کہ هِيَ عَصَايَ اَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ

وَلِیَ فِیہَا مَآرِبُ اُخْرٰی[۴] الآیۃ - آں حضرت صلعم نے فرمایا: ادب یا غزالی الخ۔"[۴]

ان حضرات کے علاوہ بعض اور علماء نے بھی اس حدیث کو اپنی کتب میں وارد کیا ہے، مگر اس کے متعلق امام بدر الدین ابی عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الزرکشی رحمہ اللہ (م ۷۹۴ھ) فرماتے ہیں: "لا یعرف لہ اصل"[۵] علامہ عبد الرحمٰن بن علی بن محمد ابن عمر الشیبانی الشافعی الاثری (م ۹۴۴ھ) فرماتے ہیں: "دمیری، زرکشی اور ابن حجر کا قول ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے[۶]۔" علامہ نور الدین ابی الحسن السمہودی (م ۹۱۱ھ) فرماتے ہیں: "ترمذی، ابن حجر اور زرکشی کا قول ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے[۷]۔" علامہ شمس الدین ابی الخیر محمد بن عبد الرحمٰن السخاوی (م ۹۰۲ھ) فرماتے ہیں: "ہمارے شیخ (امام ابن حجر عسقلانی) اور ان سے قبل دمیری اور زرکشی نے فرمایا ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ ان میں سے بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ کسی معتبر حدیث کی کتاب میں اس کا مذکور ہونا معروف نہیں ہے۔"[۸] شارح صحیح بخاری علامہ شیخ اسماعیل بن محمد العجلونی الجراحی (م ۱۱۶۲ھ) فرماتے ہیں: "سیوطی نے الدرر[۹] میں فرمایا ہے کہ یہ بے اصل ہے (پھر 'مقاصد الحسنہ' للسخاوی کی عبارت نقل فرماتے ہیں)"۔ علامہ محمد بن علی شوکانی (م ۱۲۵۰ھ) فرماتے ہیں: "ابن حجر اور زرکشی نے اسے بے اصل بتایا ہے"[۱۰] علامہ محمد درویش حوت البیروتی فرماتے ہیں: "یہ موضوع اور بے اصل ہے جیسا کہ متعدد حفاظ نے بیان کیا ہے مگر بیشتر علماء نے اپنی کتب میں حفاظِ حدیث کے قول سے غفلت کی بنا پر ذکر کیا ہے[۱۲]" اور محدثِ شام علامہ شیخ محمد ناصر الدین الالبانی حفظہ اللہ فرماتے ہیں: "باتفاقِ علماء یہ بے اصل ہے، یہ وہی چیز ہے جس سے گمراہ قادیانی فرقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی نبوت کے باقی رہنے پر استدلال کیا کرتا ہے" الخ۔[۱۳]

علمائے حنفیہ میں سے شیخ نور الدین علی بن محمد بن سلطان المشہور بالملا علی القاری الہروی (م ۱۰۱۴ھ) نے "الاسرار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ" میں اس حدیث کو

وارد کیا ہے اور فرماتے ہیں: "دمیریؒ اور عسقلانیؒ کا قول ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، یہی زرکشیؒ کا خیال ہے۔ سیوطیؒ نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے[۱۱۴]"۔ اور علامہ محمد طاہر بن علی پٹنیؒ (م ۹۸۶ھ) بیان کرتے ہیں: "ہمارے شیخ اور زرکشیؒ کا قول ہے کہ یہ بے اصل ہے اور کسی معتبر کتاب میں اس کا موجود ہونا علماء کے نزدیک معروف نہیں ہے[۱۱۵]"۔ حنفی مسلک کے ایک اور مشہور ترجمان استاذ عبدالفتاح ابو غدّہ مصری فرماتے ہیں: "شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں بلکہ یہ موضوع یا ضعیف اور ساقط ہے[۱۱۶]"۔

پس معلوم اور ثابت ہوا کہ یہ حدیث باتفاقِ علماء قطعاً بے اصل اور گھڑی ہوئی ہے، واللہ أعلم بالصّواب۔ افسوس کہ ہمارے بعض مقتدر علماءِ مؤلفین نے اپنی تصانیف میں غفلت یا لاعلمی یا محققانہ ذوق کے فقدان کے باعث یہ یا ان جیسی بے شمار بے بنیاد چیزوں کو جگہ دے کر عوام کی گمراہی کا سبب فراہم کیا ہے فإنا للّٰہ وإنا إلیہ راجعون ۝ ایسی صورت میں ہر اہلِ علم اور ذی عقل شخص پر لازم ہے کہ ان علماء کے نام یا ان کی مشہورِ زمانہ تالیفات یا ان کے اعلیٰ منصبوں سے مرعوب نہ ہو کر بوقتِ درس و مطالعہ و تبلیغ ان کتب میں مذکور تمام احادیث کی خوب چھان بین کر لے، ان علماء کی تمام باتوں کو وحئ الٰہی کی طرح من و عن تسلیم نہ کرتا جائے اور نہ ہی ان کے تسامحات کی دُور از کار تاویلات بیان کرنے کی سعئ نامشکور میں اپنا وقت ضائع کرے بلکہ ان چیزوں سے خود بچے اور دوسرے مسلمان بھائیوں کو بھی آگاہ کرے۔ اللہ تعالیٰ ہم تمام مسلمانوں کو اپنے دینِ حنیف کی صحیح سوجھ بوجھ عطا فرمائے اور تلاشِ حق کا ذوق و شوق نیز اسے قبول کرنے کی ہمت و حوصلہ عطا فرمائے۔ آمین۔ وَآخِرُ دَعْوانا أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهٖ وَأَصْحَابِهٖ وَأَتْبَاعِهٖ بِإِحْسَانٍ إِلٰى يَوْمِ الدِّيْنِ۔

۱؎ جامع الصغیر للسیوطیؒ حدیث ۲/۰۷

۲ سورہ طٰہٰ، آیت ۱۷
۳ ایضاً، آیت ۱۸
۴ امداد المشتاق مرتبہ مولانا اشرف علی تھانویؒ ص ۹۲ طبع کراچی
۵ اللآلی المنثورۃ فی الاحادیث المشہورہ المعروف بالتذکرہ فی الاحادیث المشتہرہ للزرکشیؒ ص ۱۶۷ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۸۶ء۔
۶ تمییز الطیب من الخبیث فیما یدور علی السنۃ الناس من الحدیث للشیبانیؒ ص ۱۲۱ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۸۱ء۔
۷ الغماز علی اللماز فی الموضوعات المشتہرات للسمہودیؒ ص ۱۴۵ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۷۹ء
۸ مقاصد الحسنہ فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہرہ علی الالسنۃ للسخاویؒ ص ۲۸۶ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۷۹ء
۹ الدرر للسیوطیؒ حدیث ۲۹۳ طبع بیروت۔
۱۰ کشف الخفاء و مزیل الالباس عما اشتہر من الاحادیث علی السنۃ الناس للعجلونیؒ ج ۱ ص ۸۳ طبع مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۱۹۸۵ء۔
۱۱ فوائد المجموعہ فی الاحادیث الموضوعہ للشوکانیؒ ص ۲۸۶ طبع السنۃ المحمدیہ ۱۹۷۸ء
۱۲ اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب للحوت بیروتیؒ ص ۲۰۰ طبع دار الکتب العربی بیروت ۱۹۸۳ء
۱۳ سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ للالبانی ج ۱ ص ۴۸ طبع المکتب الاسلامی بیروت ۱۳۹۸ھ
۱۴ اسرار المرفوعہ للقاریؒ ص ۱۵۹ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۸۵ء
۱۵ تذکرۃ الموضوعات الفتنیؒ ص ۲۰۰ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۳۹۹ھ
۱۶ تعلیقات الحافلہ علی الاجوبۃ الفاضلہ لابی غدہ ص ۳۳ طبع مکتبۃ الراشد بالریاض ۱۹۸۴ء

XXX

ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

خودی اور آرٹ

ثقافت اور تہذیب کا فرق

فعلِ جمیل سے اقبال کا مطلب ایسا فعل ہے جو اپنے مقصد کے لحاظ سے حسین ہو یعنی جس کا مقصد خودی کے کامل نصب العین یا صحیح تصورِ حقیقت سے ماخوذ ہو' اور لہذا صفاتِ حسن کے مطابق ہو لیکن خودی چونکہ ہمہ تن خدا کی آرزو ہے جو حسن کا مبدأ اور منتہا ہے اور دوسری کوئی آرزو نہیں رکھتی' وہ اپنی اس آرزو کو مطمئن کرنے کا کوئی طریقہ یا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں دیتی اور ہر وقت اپنی اس آرزو کی تشفی میں مصروف رہتی ہے۔ لہٰذا وہ اپنے ہر فعل کو نہ صرف معنوی طور پر یعنی اس کے مقصد کے اعتبار سے حسین بنانے کی کوشش کرتی ہے' بلکہ ہر فعل کی ظاہری صورت کو بھی خوبصورت بناتی ہے۔ خودی کی فطرت اس قسم کی ہے کہ انسان کوئی کام ایسا نہیں کرتا جس کو وہ معنوی طور پر ہی نہیں بلکہ ظاہری طور پر بھی خوبصورت بنانے کی کوشش نہ کرے۔ انسان کی روز افزوں ضروریاتِ زندگی کا بہت تھوڑا حصہ ایسا ہے جو لقائے حیات کے لیے ضروری ہے۔ ان کا بیشتر حصہ انسان کی آرزوئے حسن کی تسکین کا سامان ہے' جس سے انسان زندگی کے ماحول کی تحسین اور تزئین کا کام لیتا ہے۔ انسان کی تمنائے حسن کی کوئی انتہا نہیں' اس لیے اس کی حسن آفرینی کی بھی کوئی حد نہیں۔ یہی سبب ہے کہ جوں جوں تہذیب ترقی کرتی جاتی ہے' ہماری ضروریات بڑھتی جاتی ہیں۔ ہم زمانہ حال کے انسان کو دیکھیں تو ہمیں نظر آتا ہے کہ وہ نہ صرف اپنے لباس کی ساخت میں اور اپنے مکان کی تعمیر اور شکل و صورت میں' اپنے میزوں' کرسیوں' صوفوں' قالینوں' تصویروں اور گھر کے دوسرے سامان کی ترتیب اور ترکیب میں' بلکہ اپنے رہنے سہنے' کھانے پینے' بولنے' چلنے پھرنے' اُٹھنے بیٹھنے' کھیلنے اور سفر کرنے کے

طور طریقوں میں بھی حُسن پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور نہ حُسن آفرینی کی کوششوں سے تھکتا ہے اور نہ حُسن سے سیر ہوتا ہے۔ ثقافت یا کلچر نصب العین کی معنویت کو یا اس کے باطنی حُسن کو علم، اخلاق، سیاست، تعلیم، قانون اور حصولِ نصب العین کے لیے ایسے ہی دوسرے اعمال و افعال میں آشکار کرنے کا نام ہے۔ لیکن تہذیب جسے کہتے ہیں وہ زندگی کے ظاہری ماحول میں حسن طلبی اور حُسن آفرینی ہے۔

خدا کی دوسری صفات کی طرح حسن آفرینی کی صفت میں بھی انسانی خودی خدا کے وجُود کا عکس ہے کیونکہ خدا کی تخلیقی فعلیت بھی، جس کا نتیجہ یہ کائنات ہے، اپنے معنیٰ اور مقصد اور مدعا کے لحاظ سے ہی نہیں، بلکہ اپنے نتائج کی ظاہری شکل وصورت کے لحاظ سے بھی حسین ہے۔ کائنات حسن سے لبریز ہے، ضیائے حُسن اس کے ہر ذرّہ میں چمک رہی ہے، خدا نے کوئی چیز ایسی نہیں بنائی جو حسین نہ ہو لیکن ہوسکتا ہے کہ ہم بعض چیزوں کے حسن کی پہچان سے قاصر رہ جائیں۔

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حُسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حُسن
حُسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضَو گستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
آسمانِ صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت، شفق کی گل فروشی میں ہے یہ
ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ، یاں درد کی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں، ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بُو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے

ہنر یا آرٹ کی تعریف

ایسا عمل جس میں کسی محسوس اور مرئی چیز کو ذریعہ یا واسطہ (MEDIUM) بنا کر حُسن کا اظہار کیا گیا ہو، ہنر یا فن یا آرٹ کہلاتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ انسان کا ہر کام اظہارِ حسن کا واسطہ بن سکتا ہے اور بنتا ہے لیکن جب حسن کے اظہار کے لیے اینٹ یا پتھر یا صوت یا صدا یا رنگ یا لفظ یا حرکت کو واسطہ بنا کر اس میں حُسن کا اظہار کیا جائے تو جو فن اس سے پیدا ہوتا ہے اسے اسی ترتیب کے ساتھ تعمیر، مجسمہ سازی، سرود، مصوّری، شاعری اور رقص کا نام دیا جاتا ہے۔ ہنر کی ان اقسام کے اندر تخلیقِ حسن یا مشاہدۂ حُسن سے لُطف اندوز ہونا ایک خاص قسم کی تربیت چاہتا ہے، اس لیے ہر انسان ان کو تخلیقِ حسن یا مشاہدۂ حسن کے ذرائع کے طور پر کام میں نہیں لاسکتا۔ لہٰذا ہنر یا فن کی حیثیت سے زندگی کے عام کاموں کی تحسین اور تجمیل کے مقابلہ میں ان کی افادیت بہت محدود ہو جاتی ہے۔ تاہم ان میں سے ہر ایک، ایک خاص گروہ کو، جو اس سے مستفید ہونے کی مہارت رکھتا ہے، متاثر کرسکتا ہے۔

حُسن کے دو پہلو: صداقت اور نیکی

ہنر کی حقیقت سے تعلق رکھنے والی ایک اہم بات یہ ہے کہ صداقت، نیکی اور حسن خدا کی صفات ہیں۔ ان میں سے ہر ایک حسن بھی ہے، نیکی بھی ہے اور صداقت بھی۔ گویا صداقت اور نیکی حسن ہی کے دو پہلو ہیں۔ لہٰذا اگر حسن صداقت سے یا نیکی سے عاری ہو تو وہ حسن نہیں رہتا۔ ہر عمل جو کچھ وہ ہوتا ہے اپنے اندرونی مدّعا یا مقصد اور اپنی ظاہری صورت دونوں سے مل کر بنتا ہے۔ اس لیے اگر کسی عمل کی ظاہری صورت حسین ہو لیکن اس کے پیچھے مدّعا حسین نہ ہو، تو اس کا حسن داغدار ہو جاتا ہے اور وہ اپنی کلّی یا مجموعی حیثیت سے حسین نہیں رہتا۔ حسن کلّی طور پر حسن ہوتا ہے اور زشتی کی ملاوٹ کو گوارا نہیں کرتا۔ اگر زشتی اس میں شامل ہو جائے تو وہ جزوی طور پر نہیں، بلکہ ایک کُل کی حیثیت سے حسین نہیں رہتا۔ حُسن ایک ناقابلِ تقسیم کُل ہوتا ہے اور اسے اجزا میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا کہ ہم کہہ سکیں کہ کوئی چیز آدھی زیبا ہے اور آدھی زشت۔ زشتی ہمیشہ زیبائی اور زشتی کے

امتزاج سے بنتی ہے کوئی چیز جس کے متعلق ہمارا فیصلہ ہو کہ وہ زشت ہے مکمل طور پر زشت نہیں ہوتی۔

باطل دوئی پسند ہے، حق لا شریک ہے
شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول!

گھٹیا آرٹ

چونکہ آرٹ خودی کی آرزوئے حسن کا ایک پہلو ہے، ضروری ہے کہ یہ آرزوئے حسن کے اصل مقصود یعنی طلبِ جمالِ حقیقی کے ساتھ اور آرزوئے حسن کے دوسرے ممدّ و معاون پہلوؤں یعنی طلبِ خیر اور طلبِ صداقت کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو۔ لہٰذا جو آرٹ (خواہ وہ شعر ہو یا رقص یا مصوری یا موسیقی یا کوئی اور) بد اخلاقی کی طرف ایما کرتا ہو وہ اخلاقی حیثیت سے ہی نہیں، بلکہ مطلق آرٹ کی حیثیت سے بھی پست اور گھٹیا ہوتا ہے۔ ایسا آرٹ خودی کی آرزوئے حسن کا خالص اظہار نہیں ہوتا، بلکہ اس میں خودی کی آرزو کا اظہار جبلّتی خواہشات کے اظہار کے ساتھ ملوّث ہوتا ہے۔ وہ خالص خودی کا عمل یا انسانی عمل نہیں ہوتا، بلکہ انسانی اور حیوانی اعمال کا امتزاج ہوتا ہے۔ ایسے آرٹ کا دیکھنا یا تخلیق کرنا وہ خاص قسم کا سرور پیدا نہیں کر سکتا جو سچے آرٹ کا امتیاز ہے اور اس سرور سے بالکل مختلف ہے جو جبلّتوں کی تشفی سے حاصل ہوتا ہے۔

سچّا آرٹ

تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہمیں آرٹ کو بتکلّف نیکی یا اخلاق کی خدمت کے لیے وقف کرنا چاہیے۔ سچا آرٹ جستجوئے حسن کے سوائے اور کوئی مقصد نہیں رکھتا۔ خودی کی ہر فعلیت کی طرح آرٹ بھی خودی کی آرزوئے حسن کا آزادانہ اظہار ہوتا ہے جو خود بخود اور بغیر کسی پابندی یا تکلّف یا غرض کے فقط اپنی ہی خاطر عمل میں آتا ہے۔ لیکن سچا آرٹ چونکہ حسن کی سچّی جستجو کرتا ہے وہ خود بخود خیر اور صداقت اور حسنِ حقیقی کی جستجو سے مطابقت کر لیتا ہے، تاکہ اپنے آپ کو آرٹ کی حیثیت سے درست اور مکمل بنا لے۔ اگر وہ خیر اور صداقت کو نظر انداز کر دے تو پھر نہ وہ حسن کا اظہار ہی رہ سکتا ہے اور نہ آرٹ۔ جب تک آرٹ جبلّتوں کے دباؤ سے اور بدی اور بد اخلاقی کے اثر سے آزاد

نہ ہو اور نیکی اور صداقت کو پوری طرح سے ملحوظ نہ رکھے وہ نہ تو خودی کی آزادانہ فعلیت ہی ہو سکتا اور نہ ہی آرٹ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک اعلیٰ درجہ کا فعلِ جمیل جو نیکی کے بلند ترین معیار پر پورا اتر سکے صرف خدا کی محبّت کے درجۂ کمال پر ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم سچے آرٹ کی توقّع صرف اس شخص سے کر سکتے ہیں جس کا تصوّرِ حقیقت فی الواقع حسین یعنی سچّا خدا ہو، اور جس کی خودی خدا کی محبت کے کمال کو پا چکی ہو۔ جس شخص کا تصوّرِ حقیقت حسین نہیں ہوگا یعنی خدا کے سوائے کوئی اور ہوگا، جیسا کہ مثلاً ایک کافر یا منکرِ خدا کا تصوّر، تو اس کا آرٹ بھی خود بخود اس کے نازیبا اور ناقص تصورِ حقیقت کے ساتھ مطابقت کر کے پایۂ حسن سے گر جائے گا۔ یہی صورتِ حال کم و بیش اس شخص کے ساتھ پیش آئے گی جس کا تصورِ حقیقت تو صحیح اور حسین ہے لیکن جس کو اپنے تصورِ حقیقت کے ساتھ ایسی کامل اور خالص محبت نہیں جو غلط تصوّرات کی محبّت کے ساتھ ذرا بھی ملوث نہ ہو۔ چونکہ آرٹ ہمیشہ فنکار کے تصورِ حقیقت کے ساتھ مطابقت پیدا کر لیتا ہے، اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ سچا آرٹ ایک مکمل طور پر آزاد فعلیت ہونے اور آرٹ برائے آرٹ ہونے کے باوجود ہمیشہ خود بخود مقاصدِ زندگی کا ترجمان اور خدمت گزار رہتا ہے۔

سچا علم اور سچا آرٹ دونوں حسنِ حقیقی یعنی خدا کی محبّت کے دو پہلو ہیں، جو اسی کی خدمت اور اعانت کے لیے اپنا وجود رکھتے ہیں۔

علم و فن از پیش خیزانِ حیات
علم و فن از خانہ زادانِ حیات

اس شعر میں "حیات" سے اقبال کی مراد آرزوئے حسن یا خدا کی محبت ہے۔ کیونکہ اقبال اپنے کلام میں جس چیز کو حیات کہتا ہے وہی ارتقائے انسانی کی سطح پر آرزوئے حسن یا خدا کی محبّت کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔

خدا کی آرزو اور آرٹ کا تعلّق

فن کی ہر قسم، خواہ وہ مصوّری (رنگ) ہو، یا تعمیر (خشت) ہو، یا مجسمہ سازی (سنگ) ہو، یا موسیقی (چنگ) ہو، یا شاعری (حرف) ہو، یا گانا (صوت) ہو، انسان کی آرزوئے حسن سے پیدا ہوتی ہے جس کا

اصل مقصود خدا اور صرف خدا ہے۔ اقبال اسی آرزوئے حسن یا خدا کی محبت کو کبھی خونِ جگر، کبھی خونِ دل اور کبھی جنون کہتا ہے۔ آرزوئے حسن پتھر کی سل کو ایک مجسمہ کی صورت میں تبدیل کر کے دل (یعنی جذبات محبت کا مرکز) بنا دیتی ہے۔ یہی آرزوئے حسن صدا کو پُرسوز اور پُرسرور بنا کر ایک گانے میں تبدیل کر دیتی ہے۔

فن کے تمام نقوش جو آرزوئے حسن کے اصل مقصود یعنی خدا کی سچی محبّت سے بے تعلّق ہوں ناقص اور ناتمام رہ جاتے ہیں۔ اسی طرح سے وہ نغمہ بھی جو آرزوئے حسن کے اصل مقصود سے بیگانہ ہو بے اثر اور بے سُود ہے اور سودائے خام سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ وہ مردہ اور بے معنی ہے اور ایک ایسی آگ کی طرح ہے جو بجھ کر راکھ بن چکی ہو۔ ایسی آگ میں سوز کہاں ہوتا ہے لیکن وہ نغمہ جو خدا کی محبت کے سوز میں ڈوبا ہوا ہو اس کے اثر کی وجہ سے اسے خونِ دل میں حل کی ہوئی آتشِ سوزاں کہنا چاہیے۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صَوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود!
قطرۂ خونِ جگر، سِل کو بناتا ہے دِل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود!
نقش ہیں سب ناتمام، خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام، خونِ جگر کے بغیر!

نغمہ مے باید جنوں پروردۂ — آتشے در خونِ دل حل کردۂ
نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایست — سوزِ اُو از آتشِ افسردہ ایست

صحیح تصوّرِ حقیقت یعنی خدا کے تصوّر میں وہ سارا حسن موجود ہے جس کی خودی کو آرزو ہے۔ لہٰذا خدا کے ذکر و فکر اور فعلِ جمیل کے ذریعہ سے خودی اس قابل ہو جاتی ہے کہ اپنی آرزوئے حسن کو پوری طرح سے مطمئن کرے اور اس طرح سے اپنی محبّت کو درجۂ کمال پر پہنچا دے۔ اس مقام پر پہنچ کر خودی کو ذکر و فکر اور فعلِ جمیل سے ایسا سرور حاصل ہوتا ہے جو بیان سے باہر ہے۔ لہٰذا جو شخص اس مقام پر پہنچ جاتا ہے اسے وہ سرور ہیچ نظر آتا ہے جو اکثر اشخاص آرٹ یا فن سے حاصل کرتے ہیں۔

اور ایسا شخص اگر فنکار ہو تو وہ اپنے فن سے خود ایسا سرور حاصل کرتا ہے اور اس کو دوسروں کے لیے بھی ایسے سرور سے بھر دیتا ہے جو کسی ایسے فنکار کے لیے ممکن نہیں ہوتا جو خدا کو نہ مانتا ہو' یا خدا کو ماننے کے باوجود اپنی محبت کی پوری پوری نشوونما کرنے سے محروم رہ گیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کا فن اس کے لیے مشاہدۂ حسن کی اس لذّت کو پھر زندہ کر دیتا ہے جس سے وہ پہلے آشنا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسے شخص کا فن محض فن کی حیثیت سے درجہ کمال پر ہوتا ہے۔ بعض اشخاص زندگی کی پریشانیوں سے عارضی طور پر نجات پانے اور تفریح حاصل کرنے کے لیے فن کی پناہ لیتے ہیں۔ ایسے لوگ اس لذّت سے ناآشنا ہوتے ہیں جو خدا کی مخلصانہ عبادت میں انسان کو حاصل ہوتی ہے۔ اگرچہ تمنائے حسن یا خدا کی محبت کے اظہار سے خودی کو جو لذّت حاصل ہوتی ہے اس کی نوعیت میں اظہارِ تمنا کے طریق کے بدل جانے سے کوئی فرق نہیں آتا' تاہم تمنّائے حسن کے اظہار کے بعض طریقے اس تمنّا کی تسکین اور تشفی کے لیے دوسرے طریقوں سے زیادہ مؤثر ہیں۔ مثلاً خدا کے ذکر کے ذریعہ سے خودی جس قدر اپنی تمنائے حسن کی تشفی یا تسکین کر سکتی ہے وہ اس سے بہت زیادہ ہے جو آرٹ کے ذریعہ سے ممکن ہوتی ہے۔ لہٰذا ذکر کے ذریعہ سے اس تشفی اور تسکین کے عمل کے دوران خودی کو جو سرور حاصل ہوتا ہے وہ بھی اس سے بہت بڑھ کر ہوتا ہے جو آرٹ کے ذریعہ سے اسے حاصل ہو سکتا ہے۔

آرٹ کی خطرناک قسمیں

آرٹ چونکہ خودی کی آرزوئے حسن کی تشفّی کا عمل ہے' اس سے بھی خودی کی محبّت ترقی کرتی ہے لیکن آرٹ کی بعض قسمیں ایسی ہیں مثلاً سرود' رقص' مصوّری' اور مجسّمہ سازی جو آسانی سے جنسی تلذّذ کا سامان بن جاتی ہیں۔ اس قسم کے آرٹ کو پاکیزہ بھی بنایا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر مکمل طور پر ایسا کرنا مشکل ہو تو خودی کی حفاظت اور تربیت کے لیے اس سے احتراز ضروری ہے' کیونکہ پھر یہ آرٹ کے مقام سے گر کر فقط جنسی اپیل کا ایک ڈھنگ بن کر رہ جاتا ہے۔ جب بھی ہم اس قسم کے آرٹ کا مشاہدہ کریں ہمیں دھوکا نہیں کھانا چاہیے کہ یہ آرٹ ہے۔ اس قسم کا آرٹ خودی کے لیے موت کا پیغام ہے۔ وہ مغنّی جس کا دل پاک نہیں' اپنے سانس سے نغمہ کو زہر آلود کر دیتا ہے۔

نوا کو کرتا ہے موجِ نفس سے زہر آلود وہ نے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں!

مرجعِ عقیدت انسانوں کی تصویر کشی اور مجسمہ سازی بالخصوص آرٹ کی ایسی قسمیں ہیں جو ایک حد تک انسان کے مخلصانہ ذوقِ عبادت اور جذبۂ یک بینی دیک پرستی کو چرانے اور ایک غیر محسوس طریق پر خدا سے ہٹانے کا ذریعہ بن جاتی ہیں۔ ایسے آرٹ سے بھی احتراز خودی کی پوری پوری نشوونما کیلئے ضروری ہے۔

سینما

اس وقت سینما کی جو حالت ہے، اس کا جو تاجرانہ مقصد اور مدّعا ہے اور اس کے پیچھے زندگی کا جو سفلی اور حیوانی قسم کا نقطۂ نظر کام کر رہا ہے اس کے پیش نظر ہمیں سینما کو بھی آرٹ کی ایسی ہی اقسام میں شمار کرنا چاہیے۔ اقبال کی نگاہ میں یہ عہدِ قدیم کی بُت فروشی اور بُت گری کی ایک صورت ہے۔ وہ بُت گری کوئی آرٹ (صنعت) نہ تھی بلکہ کافری کا ایک تقاضا تھا۔ یہ بھی کوئی آرٹ نہیں بلکہ ایک قسم کی ساحری ہے اور تہذیبِ نو کی پیدا کی ہوئی ایک تجارت ہے جس کا مقصد طلبِ زر کے سوائے اور کچھ نہیں۔ اقبال اسے بُت سازی اور بُت پرستی اس لیے کہتا ہے کہ یہ انسان کی آرزوئے حسن کو خدا سے ہٹا کر غلط راستہ پر ڈالتا ہے اور بُت پرستی بھی ایسا ہی کرتی ہے۔ انسان کی تفریح کا سارا سامان آرزوئے حسن کی صحیح تشفی سے پیدا ہونا چاہیے، ورنہ اس کی تفریح اس کی خودی کی نشوونما کے لیے مضر ہوتی ہے۔ اور اس کا انجام مسرت نہیں بلکہ حزن و ملال کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔

وہی بُت فروشی، وہی بُت گری ہے
سینما ہے یا صنعتِ آزری ہے؟
وہ صنعت نہ تھی، شیوۂ کافری تھا
یہ صنعت نہیں، شیوۂ ساحری ہے
وہ مذہب تھا اقوامِ عہدِ کہن کا
یہ تہذیبِ حاضر کی سوداگری ہے

تمثیل

اسی طرح سے تیاتر یا تمثیل بھی خودی کی تربیت کے لیے خطرناک ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کمال اس بات پر منحصر ہوتا ہے کہ اداکار اپنے آپ کو بالکل مٹا دے اور اپنی جگہ اس شخص کی خودی کو پوری طرح سے کارفرما کر دے جس کا کردار وہ ادا کر رہا ہے۔ ایک انسان اپنی شخصیّت اور اس کے اندر جاگزیں ہونے والی آرزوئے حسن کا اس سے زیادہ بُرا استعمال اور کیا کر سکتا ہے کہ وہ اپنے دل میں، جو خدا کا گھر ہے، خدا کے سوائے اوروں کی خودی کو بساتا ہے، جس طرح اسلام سے پہلے کافروں نے خانۂ کعبہ میں لات و منات ایسے بُت پُوجا کے لیے کھڑے کر دیئے تھے! ایسے کفر سے خدا کی پناہ! انسان کی زندگی اس کی خودی پر منحصر ہے۔ اس کی مُسرّت، اس کی محبّت، اس کی ذات کا تسلسل اور ثبات، اور اس کی صفات سب کا دارومدار اس کی خودی پر ہے۔ اگر وہ اپنی خودی کو ہی مٹا دے تو پھر اس کے پاس اور کیا چیز رہ جاتی ہے جس کی بنا پر اُسے زندہ سمجھا جائے۔ چونکہ انسان کی خودی خدا کی طلب گار ہے، لہٰذا اس کا مقام مہ و پروین سے بھی اُونچا ہے۔ انسان اسی کی وجہ سے معزّز اور مکرم ہے۔ اسے غیراللہ کے لیے وقف کرنا اپنی تذلیل ہے۔

تری خودی سے ہے روشن ترا حریمِ وجود
حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پروین سے ہے اسی کا مقام
اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات
حریم تیرا، خودی غیر کی! معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبارِ لات و منات!
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تُو، تو نہ سوزِ خودی، نہ سازِ حیات!

ظاہر ہے کہ جن حقائق کی بنا پر تیاتر یا تمثیل خودی کی تربیت کے لیے مضر ہے وہ اداکاری کی تمام قسموں پر صادق آتے ہیں۔

ہنروران ہند کا آرٹ

ہنروران ہند کا آرٹ جنسیت میں ڈوبا ہوا ہے، لہٰذا گھٹیا اور لپست ہے۔ ان کا تخیل اس قسم کا ہے کہ انسان کے دل سے عشق و مستی یعنی خدا کی محبت رخصت کر دیتا ہے۔ ان کا تاریک فکر قوموں کے لیے ہلاکت ہے۔ یہ ہنرور خدا پرست نہیں بلکہ برہمنوں کی طرح بت پرست ہیں اور ان کے صنم خانوں میں موت کی تصویریں بنا کر رکھی گئی ہیں یعنی ان کے ہنر کی مخلوقات افراد اور اقوام کے لیے موت کا حکم رکھتی ہیں۔ ان کا ہنر انسانوں کو یہ جاننے سے باز رکھتا ہے کہ ان کی خودی ترقی کر کے بلند مقامات تک پہنچ سکتی ہے۔ وہ اپنے ہنر سے بدن کی خواہشات کو تو بیدار کرتے ہیں، لیکن روح یا خودی کی خواہشات کو سلاتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک، خواہ وہ شاعر ہے یا مصور ہے یا افسانہ نویس، عورت کی کشش کے فریب میں مبتلا ہے۔

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیّل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار!
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنر ان برہمنوں کا بیزار!
چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند
کرتے ہیں رُوح کو خوابیدہ، بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار!

عجم کا شعر

شعر کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ خدا کی محبت کی پرورش کرے اور اسے یہاں تک ترقی دے کہ انسان کی خودی باطل کو فنا کرنے کے لیے تلوار کی طرح تیز ہو جائے، جس کی وجہ سے انسان دنیا کو خدا کی مرضی کے مطابق بدلنے کے لیے پُرجوش، زوردار اور انقلاب آفریں عمل پر آمادہ ہو سکے۔

اگر مرغ سحر خیز کا نغمہ گلستان میں رونق نہیں لاتا بلکہ اسے اور بے رونق کر دیتا ہے تو اس سے بہتر ہے کہ وہ خاموش ہی رہے۔ کائنات کی رونق یہ ہے کہ اس میں حسن نیکی اور صداقت کا دَور دورہ ہو۔ اگر شاعر کا شعر خدا کی اس کائنات میں بدی، زشتی اور باطل کو دُور کر کے نیکی، حسن اور صداقت کے اوصاف کو، جو خدا کی محبّت کے مقامِ کمال ہی سے صادر ہو سکتے ہیں، پھیلانے اور عملی طور پر مؤثر کرنے کی کوشش نہیں کرتا تو شعر کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ مانا کہ عجم کا شعر بڑا دلکش اور دلآویز اور بڑا زوردار اور مؤثر ہے، یہاں تک کہ پہاڑوں کے ٹکڑے اڑا دیتا ہے لیکن اگر وہ شمشیرِ خودی کو تیز نہیں کرتا اور اگر ایک پرویز کی سلطنت یعنی باطل کی قوت اس سے شکستہ نہیں ہوتی تو اس کا اثر کس کام کا ہے؟

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دلآویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز
وہ ضرب اگر کوہ شکن بھی ہو تو کیا ہے
جس سے متزلزل نہ ہوئی دولتِ پرویز!

سرودِ حرام

فقیہوں میں یہ بحث چلی آتی ہے کہ سرود حلال ہے یا حرام، لیکن اگر ہم اسرارِ حیات یا خودی کے اوصاف و خواص کی روشنی میں دیکھیں تو اس بحث کا فیصلہ آسان ہے۔ وہ سرود جو خدا کی محبّت سے بیگانہ کرنے والا ہو حرام ہے کیونکہ وہ خودی کے لیے موت کا پیغام ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زندگی موت پر مقدم ہے اور ہم زندگی دے کر موت کو خرید نہیں سکتے۔

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاہوں میں نائے و چنگ و رباب

خودی کے اوصاف و خواص کے پیشِ نظر خدا کی محبّت سے محرومی انسان کے لیے موت ہے۔

آں کہ بے حق زیست جز مردار نیست
گرچہ کس در ماتم اُوزار نیست

بے شک گانے والے کی لَے کی بلندی اور پستی سے جو گانے میں دلکشی پیدا ہوتی ہے اس سے دل کو بڑی مسرّت حاصل ہوتی ہے اور دل کھل جاتا ہے یعنی اگر دل میں غم یا خوف کی وجہ سے تنگی کی کیفیت موجود ہو تو جاتی رہتی ہے لیکن اگر مغنّی کا سرود خدا کی محبّت کے جذبہ کو کچلنے والا ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سننے والے کا دل مر جائے گا اور زندہ اور پائندہ نہ رہے گا۔ اگر دل خود ہی مر گیا تو دل کی کشود کس کام آئے گی۔ اگر نوا ایسے دل سے نکلے جس میں خدا کی سچّی محبّت کا سوز درحقیقت موجود ہو تو اس نوا کے اثر سے ستاروں کا وجود بھی جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ انسانوں کی قسمتوں پر حکمران ہیں پگھل سکتا ہے اور پوری دنیا مغنّی کی مرضی کے مطابق بدل سکتی ہے۔ اگرچہ ایسی نوا کائنات میں بالقوۃ موجود ہے اور کائنات کی ممکنات میں پوشیدہ ہے، تاہم ابھی بالفعل اور آشکار نہیں ہوئی۔ ایسا سرود جس کی تاثیر سے آدم مستقل طور پر غم اور خوف سے نجات پاکر "لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ" کا مصداق بن جائے اور ایازی یعنی غلامی اور شخص پرستی کا مقام محمود غزنوی یعنی بادشاہت اور بُت شکنی کے مقام میں بدل جائے اور یہ پُوری کائنات جو مہ و انجم کا ایک حیرت خانہ ہے لاموجود میں شمار ہونے لگے اور صرف 'تُو' باقی رہ جائے یا تیرا یہ اعلان کہ سوائے خدا کے اور کوئی موجود نہیں یعنی یہ پُرانی کائنات مٹ جائے اور ایک نئی کائنات وجود میں آئے جو تیری اور تیرے محبوب خدا کی مرضی کے مطابق ہو۔ دوسرے لفظوں میں ایسا سرود جسے عارفانِ خودی جائز اور مشروع سمجھتے ہیں ابھی کسی مُطرب کا منتظر ہے۔ مراد یہ ہے کہ آخر کار کائنات خدا کی مرضی کے مطابق ضرور بدل کر رہے گی لیکن اس تبدیلی کا ذریعہ ایک ایسا نغمہ ہی ہو سکتا ہے جس کی تاثیر سے لوگوں کے دل خدا کی محبت کے سوز سے پگھل جائیں۔ کائنات کو ایسے مطرب کی ضرورت ہے جو اس قسم کا نغمہ پیدا کر سکے۔

کھل تو جاتا ہے مغنّی کے بم و زیر سے دل
نہ رہا زندہ و پائندہ تو کیا دل کی کشود!

ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا
جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود!
جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک
اور پیدا ہو ایازی سے مقامِ محمود!
مہ و انجم کا یہ حیرت کدہ باقی نہ رہے
تُو رہے اور ترا زمزمۂ لاموجود!
جس کو مشروع سمجھتے ہیں فقیہانِ خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود!

(جاری ہے)

بقیہ: کاروانِ حدیث

۳ے ابنِ حجر، الدرر الکامنۃ، ج ۱، ص ۲۷۳۔
۴ے شوکانی، البدر الطالع، ج ۱، ص ۱۵۳۔
۵ے محمد عطاء اللہ حنیف، حیات شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ، ص ۷۷۔
۶ے مولانا محمد جونا گڑھی، تفسیر ابنِ کثیر اُردو، ج ۱، ص ۳۔
۷ے ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، ج ۲، ص ۴۰۸، ۴۰۹۔
۸ے ابویحییٰ امام خاں نوشہروی۔ ہندوستان میں اہلحدیث کی علمی خدمات۔ ص ۲۸

قرآن حکیم کی مقدس آیات اور احادیث نبوی آپ کی دینی معلومات میں اضافے اور تبلیغ کے لیے اشاعت کی جاتی ہیں۔ ان کا احترام آپ پر فرض ہے۔ لہٰذا جن صفحات پر یہ آیات درج ہیں ان کو صحیح اسلامی طریقے کے مطابق بے حرمتی سے محفوظ رکھیں۔

سورۃ البقرۃ (۱۹)

(آیات : ۲۶- ۲۷)

(گزشتہ سے پیوستہ)

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 مباحث 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 البقرہ 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 : ۱۹ : ۲ الاعراب

زیر مطالعہ دو آیات میں سے پہلی آیت (۲۶) اعرابی لحاظ سے پانچ مستقل جملوں پر مشتمل ہے اور دوسری آیت (۲۷) بنیادی طور پر تو چار جملوں پر مشتمل ہے مگر یہ تمام جملے واو عاطفہ کے ذریعے اس طرح ملا دئیے گئے ہیں کہ سب مل کر ایک ہی لمبا جملہ بنتا ہے۔ ہم یہاں ہر ایک جملے کی الگ الگ اعرابی بحث کریں گے اور پھر جو جملے باہم مربوط ہیں ان کی نشاندہی کر دیں گے۔ ہر ایک جملے کو الگ نمبر دیا گیا ہے۔

(۱) اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَحْیٖٓ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَۃً فَمَا فَوْقَھَا ۔

[اِنَّ] حرف مشبہ بالفعل ہے اور [اللّٰہَ] اسم "اِنَّ" ہو کر منصوب ہے۔ [لا] نافیہ ہے۔ [یستحیٖ] فعل مضارع معروف ہے جس میں ضمیر فاعل "ھُوَ" مستتر ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ اس طرح "لا یستحی" ایک جملہ فعلیہ ہے جو "اِنَّ" کی خبر کا کام دے رہا ہے لہذا اسے محلاً مرفوع کہہ سکتے ہیں (اِنَّ) کی خبر مرفوع ہوتی ہے)۔ [اَن یَضْرِبَ] میں "اَن" ناصبہ مصدریہ ہے، اس کی وجہ سے فعل مضارع "یضربَ" منصوب ہو گیا ہے، اور اس (اَن) کے بعد آنے والا صیغہ مضارع منصوب مصدر کے معنوں میں لیا جا سکتا ہے جسے مصدر مؤوّل کہتے ہیں۔ بہر حال دونوں صورتوں میں (مصدر مؤوّل ہو کر یا صرف مضارع منصوب ہو کر) "اَن" اور اس کے بعد والی عبارت فعل "لا یستحی" کا مفعول بہ ہو کر محلاً منصوب ہی سمجھی جائے گی۔ چاہے فعل (یستحی) کو متعدی بنفسہٖ سمجھیں (استحیاہ)۔ اور چاہے متعدی بصلۂ محذوف سمجھیں یعنی "اِستحیٰ مِنْہ" (دیکھئے "استحیی" کی مندرجہ بالا لغوی بحث یعنی ۲ : ۱۹ : ۱ (۱)) البتہ دوسری صورت میں (جس طرح کہ یہ فعل آیتِ زیرِ مطالعہ میں استعمال ہوا ہے) اسے منصوب بنزع الخافض کہیں گے۔ کیونکہ حرف خفض (جرّ) یعنی صلہ "مِنْ" ہٹا دیا گیا ہے۔ [مثلاً] فعل "یضربَ" کا مفعول بہ منصوب ہے۔ [ضَرَبَ مثلاً کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "اس نے مثال کو مارا"، یہ ایک محاورہ ہے جس کے معنی "مثال بیان کرنا" ہیں (دیکھئے اس لفظ پر بحث "اللغۃ" یعنی ۲ : ۱۹ : ۱ (۲) میں)۔ [ما] یہ ابہامیہ "مَا" جس کی وضاحت اوپر حصہ "اللغۃ" میں ہو چکی ہے، بلحاظِ اعراب یہاں اپنے سے ماقبل اسم (مثلاً) کی صفت ہے۔ اس طرح اَن یضرب مثلاً ما" کا لفظی ترجمہ ہوگا "کہ وہ بیان کرے مثال کوئی سی بھی" جسے بامحاورہ کرنے کے لیے "کہ مثال سمجھانے کو کسی بھی چیز کا ذکر کرے" یا "کہ کسی بھی چیز کی مثال بیان کرے" یا "کوئی مثال بیان کرے" کی صورت میں ترجمہ کیا گیا ہے۔ [بَعُوْضَۃً] بلفظ "مثلاً" کا بدل (بدل البعض یا بدل الاشتمال) ہو کر منصوب ہے [فَمَا] میں "فَ" تو عاطفہ بمعنی "الی" ہے اور "مَا" اسم موصول

(بمعنی "جوکہ") ہے جو "لبعوضۃ" پر (سابقہ "مَا" ابہامیہ پر) عطف ہونے کے باعث یہاں محلاً منصوب ہے [فَوقَھَا] میں "فوق" ظرفِ مکان مضاف ہے اور "ھا" ضمیر مجرور بالاضافہ (مضاف الیہ ہو کر) ہے اور یہ سارا مرکب (فوقھا) "ما" موصولہ کا صلہ ہے۔ اس طرح "فما فوقھا" کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "پس/یا پھر جو کہ اس سے اوپر ہوا ہے" یا "اس تک جو اس سے اوپر ہے" پھر اردو محاورے میں یہاں "فَ" کا ترجمہ "خواہ" اور "یا" سے کیا جاتا ہے اس طرح "فَمَا فوقھا" کا ترجمہ "یا جو اس سے بڑھ کر ہے" یا "خواہ اس سے بھی بڑھی ہوئی ہو" اور "یا اس سے بھی بڑھ کر (کسی اور حقیر شے کی)" کیا گیا ہے۔ یہ بات اوپر بحث اللغۃ میں 2:19:1(4) میں بیان ہو چکی ہے کہ یہاں "فوق" (اوپر) کے معنی کس طرح متعین ہوں گے اور کیا ہوں گے۔

(۲) فاما الذین آمنوا فیعلمون انہ الحق من ربھم۔

[فَاَمَّا] کی "فَ" تو مستانفہ ہے جس سے ایک نئی بات شروع ہو رہی ہے۔ "اَمَّا" حرفِ شرط و تفصیل ہے (جس کی وضاحت اوپر "اللغۃ" میں ہو چکی ہے۔[الذین] اسم موصول برائے جمع مذکر یہاں بطور مبتدأ مرفوع ہے، اور [آمنوا] فعل ماضی معروف جمع مذکر غائب ہے جس میں ضمیر فاعلین "ھم" مستتر ہے۔ یوں "آمنوا" جملہ فعلیہ (فعل مع فاعل) بن کر "الذین" کا صلہ ہے یعنی یہ بھی مبتدأ کا ہی ایک حصہ ہے۔ اس طرح "فاما الذین آمنوا" سارا مل کر "اما" کے حصۂ شرط کا کام دے رہا ہے یعنی یہ وہ "شے" ہے جس کی تفصیل آگے جواب "اَمَّا" میں آرہی ہے۔ [فیعلمون] میں "ف" تو رابطہ کے لیے ہے جو "اما" کے بعد بطور جوابِ شرط آنے والے جملے کے شروع میں لازماً آتی ہے۔ "یعلمون" فعل مضارع معروف ہے جس میں ضمیر فاعلین "ھم" مستتر ہے جس کا مرجع "الذین آمنوا" ہے اور یہاں سے مبتدأ "الذین آمنوا" کی خبر شروع ہو رہی ہے۔ [انہ] میں "اَنَّ" حرف مشبّہ بالفعل ہے اور "ہ" (ضمیر منصوب متصل) اس کا اسم (منصوب) ہے۔[الحقُّ]

خبر " أنّ " ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے ۔ اور یہ خبر معرفہ (باللام) بھی ہے جس کا اردو ترجمہ " ہی "سے ہوگا یعنی " وہ ہی برحق ہے " یا " وہ حق ہی تو ہے "۔[مِنْ رَّبھم] میں " مِن " جارہ ہے' اور " ربّ " مجرور بالجر اور آگے مضاف بھی ہے اس لیے خفیف ہے (لام تعریف اور تنوین سے خالی ہے) آخری ضمیر مجرور " ھم " مضاف الیہ ہے ۔ یہاں من بیانیہ ہے تبعیضیہ نہیں ہے ۔ اس لیے اس کا ترجمہ " میں سے " کی بجائے " کی طرف سے " ہوگا ۔ " من ربھم " کے مختلف تراجم مع وجہ اوپر حصہ " اللغۃ " میں بیان ہو چکے ہیں [دیکھئے ۲ : ۱۹ : ۱ (۶) کے بعد] ۔

یہ عبارت (انہ الحق من ربھم) فعل " فیعلمون " کا مفعول بہ لھذا محلاً منصوب ہے ۔ " فاما الذین آمنوا " اور " فیعلمون " کے معانی اور ترجمہ بھی حصہ اللغۃ میں بیان ہو چکے ہیں (دیکھئے ۲ : ۱۹ : ۱ (۵)) ۔

(۳) واما الذین کفروا فیقولون ماذا اراد اللہ بھذا مثلاً م

[و] عاطفہ بمعنی " اور " ہے مگر اردو محاورے کی خاطر یہاں اس کا ترجمہ " مگر " سے بھی کیا جاسکتا ہے ۔ [أمّا] حرف شرط و تفصیل ہے ۔ [الذین] اسم موصول برائے جمع مذکر ہے اور یہاں مبتدأ ہو کر مرفوع ہے ۔ [کفروا] فعل ماضی معروف (جمع مذکر غائب) ہے جس میں ضمیر فاعلین " ھم " مستتر ہے اس طرح یہ (کفروا) جملہ فعلیہ (فعل مع فاعل) ہوکر " الذین " کا صلہ ہے اور یہ عبارت (واما الذین کفروا) مبتدأ بن کر " اما " کے حصۂ شرط کا کام دے رہا ہے ۔ جس کی وضاحت یا تفصیل آگے " اما " کے جوابِ (شرط) والے فقرے میں آ رہی ہے ۔ [فیقولون] میں " ف " رابطہ (جوابِ شرط) کے لیے ہے (جو " اما " کے جواب پر لازماً آتی ہے) اس " فَ " کا ترجمہ یہاں " سو وہ تو " ، " تو وہ تو " ہوگا ۔ " یقولون " فعل مضارع معروف (جمع مذکر غائب) ہے جس میں ضمیر فاعلین " ھم " مستتر ہے جس کا مرجع " الذین کفروا " ہے ۔ اور یہ (فیقولون) اس مبتدأ

(الذین کفروا) کی خبر کا کام دے رہا ہے [ماذا] اگر اسے ایک ہی کلمہ سمجھیں تو یہ "مَا" ہی کے ہم معنی ہے یعنی اس کا ترجمہ "کیا؟" ہوگا۔ اور یہاں یہ اگلے فعل (اَرَادَ) کا مفعول بہ مقدم ہونے کی بناء پر محلاً نصب میں ہے۔ اور اگر اسے (ماذا) کو "مَا" (استفہامیہ) اور "ذا" (موصولہ بمعنی الذی) کا مرکب سمجھیں تو اس کا ترجمہ "کیا ہے وہ جو"، "کیا کچھ ہے وہ جو"، "وہ کیا جس (کا)" سے ہوگا۔ اس صورت میں "ذا" کے بعد آنے والا فقرہ (اراد اللہ بھذا) صلہ شمار ہوگا۔ اور "اراد" کے بعد ایک ضمیر (عائد) محذوف ہے یعنی دراصل عبارت "ماذا ارادہ اللہ بھذا" بنتی ہے۔ اور یہ صلہ موصول (ذا اراد اللہ) اسم استفہام (مَا) کی خبر ہوں گے۔ [اراد] فعل ماضی معروف (واحد مذکر غائب) ہے اور [اللہُ] اس کا فاعل ہو کر مرفوع ہے۔ اس طرح "ماذا (الذی) اراد (ہ) اللہ" کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "کیا ہے وہ کہ ارادہ کیا جس کا اللہ نے"۔ اسی کو بامحاورہ اردو میں بدلنے کے لیے بعض مترجمین نے "کیا غرض ہے؟ کیا مقصود ہے؟ کیا مطلب ہے (اللہ کا)" کے ساتھ ترجمہ کیا ہے اس کی وجہ یہی (ماذا کو مرکب سمجھنے والی) ترکیب ہے۔ [بھذا] جارّ (بِ) اور مجرور (ھذا) مل کر متعلق فعل "اراد" ہیں۔ [مثلاً] فعل "اراد" کی تمیز ہو کر منصوب ہے اور یہ (مثلاً) "ھذا" کا حال بھی بن سکتا ہے (اور نصب کی وجہ "حال ہونا" بھی ہے) اس طرح اس (بھذا مثلاً) کا ترجمہ ہونا چاہیے (۱) "اس چیز سے بلحاظ مثال (لانے) کے" (بلحاظ تمیز) —— (۲) یا "اس چیز کے مثال ہوتے ہوئے / مثال ہونے کی بناء پر" (بلحاظ حال)۔ مگر اردو محاورے کی مجبوری کی بناء پر اس (بھذا مثلاً) کا ترجمہ "اس مثال سے، ایسی کہاوت سے، ایسی مثال سے" کیا گیا ہے گویا "بھذا المثل" کے معنوں میں — کیونکہ "حال" یا "تمیز" کا لفظی ترجمہ اردو محاورے میں کسی طرح فِٹ نہیں بیٹھتا۔

(۴) یضل بہ کثیرا و یھدی بہ کثیرا

[یضل] فعل مضارع معروف (واحد مذکر غائب) ہے جس میں ضمیر فاعل "ھو" مستتر ہے جس کا مرجع "اللہ" (اراد اللہ والا) ہے۔ اس فعل (یُضل) سے شروع ہونے والا جملہ (یضل بہ کثیرا) "مثلاً" (اوپر والے فقرے ۳ کا آخری لفظ جو نکرہ موصوفہ ہے) کی صفت بھی ہو سکتا ہے، یعنی "ایسی مثال دینے سے جس کے ذریعے گمراہ کرتا ہے وہ بہتوں کو" اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ جملہ (یضل بہ کثیرا) "اللہ" (اراد اللہ والا) کا حال قرار دیا جائے اس صورت میں ترجمہ ہوگا: "(کیا مقصود ہے اللہ کا اس مثال سے) اس حالت میں کہ وہ گمراہ کرتا ہے یا حالانکہ وہ گمراہ کرتا ہے......." تاہم ہمارے اردو مترجمین نے ان دونوں ترکیبوں کو نظرانداز کر دیا ہے۔ (اگرچہ بعض نحویوں نے ان دونوں صورتوں کا بھی ذکر کیا ہے)۔

تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اس "یضل" سے شروع ہونے والے (مندرجہ بالا جملہ ۴) کو مستانف (الگ عبارت) سمجھا جائے (یہی وجہ ہے کہ یہاں "مثلاً" کے بعد وقف لازم (م) لگایا گیا ہے)۔

[بہ] میں باء الجر (بِ) سببیہ ہے (بمعنی ..... کے ذریعے) اور "ہ" ضمیر مجرور کا مرجع "مثلاً" ہے یعنی "اس (مثال) کے ذریعے گمراہ کرتا ہے"۔ [کثیرًا] فعل "یضل" کا مفعول بہ ہو کر منصوب ہے یعنی "بہتوں کو" — [و] عاطفہ ہے جس کے ذریعے اس سے پہلے جملے (یضل بہ کثیرا) کو اس کے بعد والے جملے (یھدی بہ کثیرا) سے ملایا گیا ہے۔ [یھدی] فعل مضارع معروف ہے جس میں ضمیر فاعل "ھو" مستتر ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہے [بہ] پہلے (بہ) کی طرح سببیہ ہے اور یہی صورت اس دوسرے [کثیرا] کی ہے یعنی یہ فعل "یھدی" کا مفعول بہ ہو کر منصوب ہے ("اس کے ذریعے بہتوں کو ہدایت دیتا ہے")۔

(۵) وَمَا یضل بہ الا الفسقین۔

[و] حالیہ (بمعنی " درانحالیکہ، اس حالت میں کہ یا حالانکہ ") بھی ہو سکتی ہے اور استیناف کی (بمعنی " اور ") بھی ۔

[ما] نافیہ (بمعنی " نہیں ") ہے ۔ [یُضِلُّ] فعل مضارع معروف منفی " بِما " ہے (یعنی حالانکہ وہ گمراہ نہیں کرتا) ۔ [الّا] حرف استثناء بمعنی " سوائے " ہے جو منفی جملے کے بعد آئے تو " حصر " کے معنی پیدا کرتا ہے جس کا اردو ترجمہ " مگر صرف " سے کیا جاتا ہے ۔

[الفاسقین] یہ منصوب ہے مگر " الّا " کی وجہ سے نہیں ۔ اس لیے کہ یہاں " اِلَّا " سے پہلے جملہ تام (مکمل) اور مثبت نہیں ہے ۔ " ما نافیہ " اور " اِلّا استثنائیہ " سے صرف " حصر " (عملِ فعل کو محدود کر دینے) کے معنی پیدا ہوتے ہیں ۔ یہاں " الفاسقین " اپنے اعراب کے لحاظ سے فعل " یُضِل " ہی سے متعلق ہے یعنی اس کا مفعول بہ ہو کر منصوب ہے ۔ تقدیر عبارت (یعنی اصل مفہوم عبارت) کچھ یوں بنتی ہے " وما یضل بہ (احداً) الا الفاسقین " یعنی " وہ اس کے ذریعے کسی ایک کو بھی گمراہ نہیں کرتا مگر فاسقوں کو " ___ اسی کو بامحاورہ صورت یوں دی گئی ہے " اور گمراہ کرتا بھی ہے اس کے ذریعے تو صرف بدکاروں کو ہی " یا " اور گمراہ انہیں کو کرتا ہے (اس کے ذریعے) جو بے حکم ہیں " اور بعض نے " گمراہ بھی کرتا ہے تو نافرمانوں کو ہی " کے ساتھ ترجمہ کیا ہے ۔ تمام تراجم کا مفہوم ایک ہی ہے ۔

(۶) الذین ینقضون عھد اللہ من بعد میثاقہ ۔

[الذین] اسم موصول ہے ۔ اس (اسم موصول) سے شروع ہونے والے جملے کو ایک الگ جملہ (مستانفہ) بھی سمجھا جا سکتا ہے ۔ اس صورت میں " الذین " کو مبتدأ مرفوع کہہ سکتے ہیں ۔ یا اس کے شروع میں ایک مبتدأ (ھم) محذوف سمجھ کر بھی مرفوع (بلحاظ خبر) سمجھا جا سکتا ہے ___ تاہم زیادہ مناسب یہ ہے کہ اسے گزشتہ آیت کے کے آخری لفظ " الفاسقین " کی صفت سمجھا جائے ۔ اس طرح یہاں " الذین " کو

منصوب سمجھا جا سکتا ہے (اس کے موصوف "الفاسقین" کی نصب کی وجہ اوپر ۵ کے آخر پر بیان ہوئی ہے)۔ "الذین" کے مبنی ہونے کی بنا پر اس میں رفع نصب جر کی علامت ظاہر نہیں ہوتی ۔ "الذین" کے اعراب کی اس آخری (نصب والی) وجہ کو سامنے رکھتے ہوئے ہی یہاں خاتمۂ آیت پر "لا" کی علامت ڈالی گئی ہے یعنی دونوں آیات کا مضمون باہم مربوط ہے ۔ اور ہم نے بھی اسی لیے ان دو آیات کو کو مطالعہ کے لیے ایک قطعہ قرار دیا ہے ۔

[ینقضون] فعل مضارع معروف (جمع مذکر غائب) ہے جس میں ضمیر فاعلین "ھم" مستتر ہے جس کا مرجع "الذین" ہے ۔ یا یوں سمجھئے کہ اس (ینقضون) سے "الذین" (موصول) کے صلہ کی ابتداء ہو رہی ہے ۔ [عھد اللّٰہ] مضاف (عھد) اور مضاف الیہ (اللہ) مل کر فعل "ینقضون" کا مفعول بہٖ (لھذا) منصوب ہے اور علامت نصب اس میں "عھد" کی "دال" کی فتحہ (ـَ) ہے ۔ [من بعد] جار مجرور مل کر ظرفِ مضاف ہے ۔ اور [میثاقہ] میں مضاف (میثاق) اور مضاف الیہ (ضمیر مجرور "ہ") مل کر ظرف (من بعد) کے مضاف الیہ (لھذا) مجرور ہیں ۔ اور علامت جر میثاق کے "ق" کی کسرہ (ـِ) ہے ۔ چونکہ "عھد" اور "میثاق" ہم معنی بھی ہیں یعنی میثاق کے ایک معنی "پختہ عہد"، "محکم عہد" بھی ہوتے ہیں [دیکھئے اوپر بحث اللغۃ ۲ : ۱۹ : ۱ (۳)] اس لئے اس جملے (ینقضون عھد اللہ) "وہ اللہ کا عہد توڑتے ہیں" کے بعد (من بعد میثاقہ کا ترجمہ "اس کے پکے عہد کے بعد" سے کرنا بے معنی سا لگتا ہے، البتہ اگر لفظ "میثاق" کو مصدری معنی (پختہ کرنا) میں لیا جائے تو ترجمہ ہوگا: "اس کے پکا کرنے کے بعد"۔ اور یہ اس عبارت میں موزوں لگتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیشتر مترجمین نے یہی یا اس سے ملتا جلتا ترجمہ کیا ہے (دیکھئے اوپر بحث "اللغۃ" ۲ : ۱۹ : ۱ (۳))۔ البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ "میثاقہ" کی ضمیر مجرور (ہ) کا مرجع کیا ہے ۔ اس کے دو امکان ہو سکتے ہیں :

(۱) اوّل تو یہ کہ یہ ضمیر اللہ تعالیٰ کے لیے ہے اس صورت میں فعل (بصورتِ مصدر) اپنے فاعل کی طرف مضاف ہے اور "میثاق" فعل معروف کا مصدر سمجھا جائے گا (بمعنی "مضبوط کر دینا") تو اس (من بعد میثاقہ) کا ترجمہ ہوگا: "اس (اللہ) کے اسے (عہد کو) پختہ بنا دینے کے بعد" یعنی اپنے رسولوں کے ذریعے (پختہ کرنے کے بعد)۔

(۲) دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ یہ (میثاقہ کی) ضمیر مجرور یہاں خود "عہد" کے لیے ہے اس صورت میں "میثاق" فعل مجہول کا مصدر سمجھا جائے گا۔ [آپ کو معلوم ہوگا۔ اور یہ پہلے کہیں بیان ہو چکا ہے — کہ مصدر تو معروف یا مجہول فعل کے لیے وہی (ایک ہی) رہتا ہے۔ یعنی مصدر کا ترجمہ حسب موقع فعل معروف یا مجہول دونوں کے ساتھ کیا جا سکتا ہے] اس طرح (اس دوسری صورت میں) "من بعد میثاقہ" کا ترجمہ ہوگا: "اس کے پکا کر دیئے جانے کے بعد" یعنی فاعل محذوف ہے جو سیاقِ عبارت سے "اللہ" ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

اکثر اردو مترجمین نے (مندرجہ بالا) پہلی ترکیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے "مصدر معروف" کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔ یعنی "مضبوط کرنے کے بعد"، "پکا کر کے"، — اور بعض نے مصدر کو مجہول سمجھ کر "پکا ہونے کے بعد"، "مضبوط کئے پیچھے" کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔ جب کہ بعض مترجمین نے "میثاق" کا ترجمہ دوسرے عربی مصدر "استحکام" سے کیا ہے (جو اردو میں مستعمل ہے) اور مصدر ہونے کے لحاظ سے خود بھی معروف و مجہول دونوں معنی کی گنجائش رکھتا ہے "اس کے استحکام کے بعد" یعنی محکم کرنے یا محکم ہونے کے بعد۔

ترجموں کے اس فرق سے اصل مفہوم پر تو کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تاہم قرآن کریم کے ساتھ علمی ربط (بذریعہ لغات و اعراب) کے لیے ضروری ہے کہ ہم ترجمہ کی بنیاد (اعراب) کو سمجھتے ہوں۔ اسی لیے ہم نے یہاں ذرا تفصیل سے

کام لیا ہے۔ یہاں تک کی عبارت (الذین ...... میثاقہ) مل کر صلہ موصول ہے یعنی "الذین" اور اس کا صلہ ــ اور یہ سب مل کر (صلہ موصول) ایک جملہ کا مبتدأ بن رہے ہیں یعنی یہ بذاتِ خود مکمل جملہ نہیں ہے کیونکہ اس مبتدأ کی خبر آگے آئے گی۔

(۷) ویقطعون ما امر اللہ بہ ان یوصل

[وَ] عاطفہ ہے جس کے ذریعے اس کے بعد والا جملہ (یقطعون .... یوصل) اس سے سابقہ جملہ (۶ مندرجہ بالا) پر عطف ہوتا ہے یعنی یہ (۷ جملہ) بھی "الذین" کے صلہ میں داخل ہوتا ہے۔

[یقطعون] فعل مضارع معروف (جمع مذکر غائب) ہے جس میں ضمیر فاعلین "ھم" مستتر ہے جس کا مرجع "الذین" (جملہ ۶ مندرجہ بالا والا) ہے۔ [ما] اسم موصول ہے اور فعل "یقطعون" کا مفعول بہ ہونے کی بناء پر منصوب ہے (مبنی ہونے کے باعث اس میں ظاہراً کوئی علامتِ نصب نہیں ہے)۔ [امر] فعل ماضی معروف (واحد مذکر غائب) ہے اور [اللہ] اس کا فاعل (لھذا مرفوع) ہے۔ جس میں علامتِ رفع اسمِ جلالت کی آخری "ہ" کا ضمہ (ـُـ) ہے۔ [بہ] جار مجرور متعلق فعل (امر) ہیں۔ اس (بہ) کی آخری مجرور ضمیر (ہ) دراصل "ما" کی ضمیر عائد ہے۔ فعل (امر) کا مفعول بہٖ (ماموربہ۔ جس کو حکم دیا گیا) محذوف ہے اور "بہ" کی ابتدائی "ب" دراصل "ماموربہ" کی ابتدائی "باء" (یا صلۂ فعل) ہے۔ [دیکھئے اس کی لغوی بحث مندرجہ بالا ۲ : ۱۹ : ۱ (۶)]۔ [اَنْ یوصل] میں "اَن" تو مصدریہ ہے اور ناصبہ بھی ہے جس کی وجہ سے فعل مضارع "یوصلَ" منصوب ہے۔ اور یہ فعل [یوصل] فعلِ مجہول ہے جس میں ضمیر نائب فاعل "ھو" مستتر ہے۔ اس طرح "اَنْ یُوصَلَ" مصدر مؤول ہو کر ماموربہ کا کام دے رہا ہے اور یہ "بہ" کی ضمیر مجرور کا بدل ہے۔ گویا یوں کہا گیا ہے: " ما

امر الله یوصلہ" اور یہی وجہ ہے کہ اکثر اردو مترجمین نے "ان یوصل" کا مصدری ترجمہ ہی کیا ہے یعنی (اللہ نے حکم دیا) ملانے کا"، "جوڑنے کا"، "جوڑے رکھنے کا"، "وابستہ رکھنے کا"۔ اگرچہ بعض نے "ان یوصل" کا لفظی ترجمہ "کہ ملایا جائے" بھی کیا ہے ۔۔۔ ہر صورت میں یہ (ان یوصل) "اَمَرَ اللّٰہ" کا ماموربہ ہے ۔ اگرچہ یہاں "مامور" غیر مذکور (محذوف) ہے مگر وہ سیاقِ عبارت سے "الناسَ" یا "العباد" یا "ھُم" سمجھا جاتا ہے ۔ یہ اعرابی جملہ (ویقطعون ما امر الله به ان یوصل) ابتدائی "وَ" کے ذریعے اپنے سے سابقہ جملے (ینقضون عھد الله من بعد میثاقه) کا ہی ایک جزء (بلحاظ مضمون) بنتا ہے اور یہ بھی "الذین" (جو ع٦ کے شروع میں ہے)، کے صلے میں داخل ہے اور ایک طرح سے یہ سب ایک ہی مبتدأ کی صورت اختیار کرتے جا رہے ہیں جس کی خبر آگے (بعد میں) آ رہی ہے ۔

(۸) وَ یفسدون فی الارض

یہ جملہ بھی [وَ] عاطفہ کے ذریعے اپنے سے ماقبل جملہ پر عطف ہوتا ہے ۔[یفسدون] فعل مضارع معروف (جمع مذکر غائب) ہے ۔ جس میں ضمیر فاعلین "ھم" مستتر ہے اور اس کا مرجع بھی "الذین" ہی ہے [یعنی الذین ینقضون ...... وَیقطعون..... وَیُفسدون .....] ۔
[فی الارض] جارّ (فِی) اور مجرور (الارض) مل کر فعل "یفسدون" سے متعلق ہیں یعنی "فساد پھیلاتے ہیں" کہاں ؟ "زمین میں"۔ اس طرح یہ جملہ بھی آیت کے ابتدائی "الذین" کے صلہ میں داخل ہے ۔

(۹) اولٰئِكَ ھم الخٰسرون

[اولٰئِكَ] اسم اشارہ برائے بعید (مذکر غائب) یہاں مبتدأ بن کر محل رفع میں ہے اور یہ رفع نصب جر ۔ تینوں حالتوں میں آخری "كَ" کی فتحہ (ـَ) پر مبنی ہے ۔ [ھم] ضمیر فصل ہے اور [الخٰسرون] "اولٰئك" کی خبر مرفوع

ہے۔ یا یوں کہئے کہ "ھم" مبتدأ ہے اور "الخسرون" اس کی خبر معرفہ ہے اور یہ پورا جملہ اسمیہ (ھم الخاسرون) "اولئک" کی خبر ہے۔ اس طرح اس جملہ (ھم الخاسرون) کو محلاً مرفوع سمجھا جائے گا ـــــــ اور یہ پورا جملہ (اولئک ھم الخاسرون) دراصل آیت ۲۷ کی ابتداء والے اسم موصول "الذین" اور اس کے صلہ کے طور پر آنے والے تینوں جملوں (الذین ینقضون ۱ ...... و یقطعون ۲ ...... و یفسدون ۳ ...... فی الارض) کی خبر بنتا ہے یعنی جو لوگ ایسے ہیں ...... اور ایسے ہیں ...... اور ایسے ہیں وہی "خاسرون" ہیں۔

۲:۱۹:۳ الرسم

زیر مطالعہ دو آیات کے بیشتر کلمات کا رسم املائی اور رسم عثمانی یکساں ہے۔ صرف تین کلمات: "یستحی"، "الفسقین" اور "الخسرون" کا رسم عثمانی عام املاء (معتاد) سے مختلف ہے۔ ایک لفظ "میثاقہ" کا رسم مختلف فیہ ہے اور دو الفاظ "بھذا" اور "اولئک" کا رسم املائی بھی رسم قیاسی کے رسم عثمانی کے مطابق ہے اور رسم املائی پر رسم عثمانی کے اثرات کا ایک مظہر ہے۔ ہم یہاں ان تمام کلمات پر الگ الگ بات کرتے ہیں:

(۱) "یَسْتَحْیٖ": اس لفظ کے آخر پر دراصل دو "یاء" ہیں۔ اس لیے اس کا رسم املائی "یَسْتَحْیِیْ" ہے مگر اس کا رسم عثمانی صرف ایک "یاء" کے ساتھ ("یستحی") ہے اگرچہ پڑھا دو "یاء" کے ساتھ ہی جاتا ہے اور پڑھنے کے لئے بذریعۂ ضبط محذوف "یاء" کو مختلف طریقوں سے ظاہر کیا جاتا ہے جیسا کہ آپ ابھی آگے بحث "الضبط" میں دیکھیں گے۔

● قرآن کریم میں یہ اور اس کے (بلحاظ املاء) مماثل لفظ پانچ جگہ آئے ہیں، دو جگہ بصورت "لایستحی"، دو جگہ "یستحی" (بغیر لا) اور ایک جگہ صیغہ "نستحی" آیا ہے۔ اور ان تمام مقامات پر آخر میں "دو یاء" کی بجائے صرف

"ایک یاء" ہی لکھی جاتی ہے — بلکہ علم الرسم کی کتابوں میں یہ دلچسپ بحث بھی مذکور ہوئی ہے کہ "یستحی" لکھنے میں آخر کی دو "یا" (یـي) میں سے کون سی حذف ہوئی ہے، پہلی یا دوسری؟ اگرچہ اس بحث کا عملاً کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ نتیجہ ایک ہی ہے یعنی لفظ کو دو کی بجائے ایک یاء سے لکھنا ہے۔

(۲) "الفسقین": اس لفظ کی عام املاء (معتاد) "الفاسقین" ہے۔ مگر کتابتِ مصحف میں اسے ہمیشہ رسم عثمانی کے مطابق بحذف الف (بعد الفاء) لکھا جاتا ہے یعنی بصورت "الفسقین" —

قرآن کریم میں یہ لفظ بصورت جمع مذکر سالم (مرفوع منصوب، مجرور اور معرفہ یا نکرہ) مختلف صورتوں میں ۳۵ جگہ آیا ہے اور ہر جگہ اس کا رسم عثمانی بحذف الف (بعد الفاء) ہے۔

(۳) "الخسرون": جس کی عام املاء "الخاسرون" ہے — مگر قرآن کریم کے اندر رسم مصحف (عثمانی) کی پیروی میں اسے بحذف الف (بعد الخاء) لکھا جاتا ہے۔ یہ لفظ بصورت جمع مذکر سالم (مرفوع، منصوب، مجرور اور معرفہ یا نکرہ) مختلف طریقوں سے ۲۲ جگہ قرآن کریم میں آیا ہے اور ہر جگہ اس کی املاء بحذف الف ہی ہے۔

مندرجہ بالا تین کلمات کا رسم عثمانی متفق علیہ ہے اور ایران، ترکی یا بعض دیگر مشرقی ممالک کے مصاحف میں جو ان کلمات کو رسم املائی کی طرح لکھنے کا رواج ہوگیا ہے یہ رسم عثمانی کی مخالفت ہے اور سخت غلطی ہے۔

(۴) "میثاقہ"۔ اس میں لفظ "میثاق" کی عام املاء (معتاد) باثباتِ الف (بعد الثاء) ہے۔ الدانی اور شاطبی نے اس کے محذوف الالف ہونے کی کہیں تصریح نہیں کی بلکہ "الدانی" نے اس لفظ کے وزن (مِفْعال) کو ان سات اوزان میں گنوایا ہے جو قرآن کریم میں ہر جگہ باثبات الف ہی لکھے جاتے ہیں[1] یہی وجہ ہے کہ

---

[1] دیکھئے نثر المرجان (ارکانی) ج ۱ ص ۱۲۳ نیز سیر الطالبین ص ۳۹

لیبیا کے "مصحف الجماھیریہ" میں اسے باثبات الف (میثاقہ) لکھا گیا ہے۔ برصغیر کے بعض مہتم بالشان ایڈیشنوں میں بھی اسے باثبات الف ہی لکھا گیا ہے۔ تاہم بیشتر عرب اور افریقی ملکوں میں ابوداؤد (سلیمان بن نجاح) کی تصریح کی بناء پر اسے بحذف الف لکھا جاتا ہے یعنی بصورت "میثقہ"۔ مصری، سعودی مصاحف اور برصغیر کے تجویدی قرآن میں یہ آپ کو اسی طرح (بحذف الف) لکھا ملے گا۔ بہرحال اس کا رسمِ عثمانی متفق علیہ نہیں ہے۔

(۵) دو کلمات "ھـٰذا" اور "اولـٰئك" کا رسمِ عثمانی اور رسمِ املائی یکساں ہے۔ رسمِ املائی عام طور پر قیاسی ہے اور اس لحاظ سے ان دو الفاظ کا املاء "ھاذا" اور "أولائك" ہونا چاہیے تھا مگر ان کا عثمانی رسم الخط ہی رسمِ املائی میں بھی اختیار کر لیا گیا ہے۔ گویا ان کی املاء رسمِ عثمانی ہی کی یادگار ہے۔

۲:۱۹:۴ الضبط

زیرِ مطالعہ آیات کے کلمات کے ضبط میں دو چیزیں خصوصاً قابلِ ذکر ہیں:

(۱) "یستحیٖ" کی آخری "ی" دراصل دو "یاء" تھیں۔ لکھنے میں ایک "یاء" حذف کر دی جاتی ہے مگر پڑھی دونوں جاتی ہیں یعنی "یِیُ" کی طرح۔ برصغیر (اور ایران و ترکی میں بھی) اسے درست پڑھنے کے لیے آخری "ی" کے نیچے ایک کھڑی زیر یعنی علامتِ اشباع (ـٖ) ڈالی جاتی ہے بصورت "یستحیٖ"۔ عرب اور افریقی ملکوں میں اس آخری "ی" کے نیچے ایک کسرہ (ـِ) ڈالتے ہیں اور پھر "ی" کے اوپر ایک باریک سی "یاء (ے)" لکھتے ہیں یعنی "یستحیِۦ" کی شکل میں۔ مقصد یہ ہے کہ اسے "یِ یُ" یعنی "یِیُ" پڑھنا ہے۔

(۲) کلمہ "بِهٖ" کی آخری "ـه" کا تلفظ "ھِی" کی طرح ہوتا ہے۔ برصغیر کے مصاحف میں یہاں بھی "ہ" کے نیچے کھڑی زیر (ـٖ) ہی لکھی جاتی ہے اور اس کی وجہ سے ہمارا عام ناظرہ خواں "ہٖ" کو "ھِی" کی طرح پڑھتا ہے۔ عرب اور

افریقی ملکوں میں " بہ " کی آخری " ہ " کے نیچے ایک کسرہ (ـِ) ڈال کر اوپر ایک باریک سی " یاء " (ے) لکھ دیتے ہیں " بہِٖ " کی شکل میں مقصد یہ ہے کہ اسے " ہِی " یعنی " ہِیْ " کی طرح پڑھنا ہے ۔ عجیب بات ہے کہ ایرانی مصاحف میں اسے صرف " بِہٖ " لکھا جاتا ہے نہ تو برصغیر کی طرح کھڑی زیر (ٖ) ڈالتے ہیں (حالانکہ وہاں کھڑی زیر بعض دوسرے الفاظ میں استعمال ہوتی ہے) اور نہ ہی عرب ملکوں کی طرح " ہ " کے اوپر " یاء " لکھتے ہیں معلوم نہیں وہ لوگ اس " ہِ " کو " ہٖ " یا " ہِیْ " کا تلفظ کس طرح کرتے ہیں ۔

ان آیات کے تمام کلمات میں ضبط کے اختلاف کو درج ذیل نمونوں سے سمجھا جاسکتا ہے :

اِنَّ ، اِنَّ ، ءِاِنَّ / اللّٰہَ ، اللّٰہَ ، اَللّٰہَ / لَا یَسْتَحْیٖ
یَسْتَحْیٖ ، یَسْتَحْیِ / اَنْ ، اَن ، اَنْ / یَّضْرِبَ
یَضْرِبَ ، یَّضْرِبَ / مَثَلًا ، مَثَلاً / مَّا ، مّا /
بَعُوْضَۃً ، بَعُوضَۃً / فَمَا ، فَمَا ، فَمَا /
فَوْقَہَا ، فَوْقَہَا ، فَوْقَہَا / فَاَمَّا ، فَاُمَّا ، فَاَمَّا /
الَّذِیْنَ ، الَّذِینَ ، اَلَّذِینَ ، اَلَّذِینَ / اٰمَنُوْا ،
ءَامَنُوْا ، ءَامَنُوا / فَیَعْلَمُوْنَ ، فَیَعْلَمُوْنَ ،
فَیَعْلَمُونَ / اَنَّہُ ، اَنَّہُ ، ءَانَّہُ / الْحَقُّ ،
اَلْحَقُّ ، اَلْحَقُّ / مِنْ ، مِن ، مِن / رَّبِّہِمْ ،
رَّبِّہِمْ / وَ اَمَّا ، اَمَّا ، ءَامَّا / الَّذِیْنَ (مثل سابق)

كَفَرُوْا ، كَفَـرُوا ، كَفَـرُوْا ، كَجَرَوْا /فَيَقُوْلُوْنَ

فَيَقُـوْلُوْنَ ، فَيَقُـوْلُوْنَ /مَاذَا ، مَاذَا ، مَاذَا /

اَرَادَ ، اَرَادَ ، اَرَادَ ، آرَادَ / اللّٰهُ (مثل سابق)/

بِهٰذَا ، بِهٰـذَا ، بِهٰـذَا ، بِـهٰذَا /مَثَلاً (مثل سابق/

يُضِلُّ ، يُضِـلُّ / بِهٖ ، بِـهٖ ، بِـهٖ ، بِـهٖ/

كَثِيْرًا ، كَثِيرًا ، كَثِيرًا / وَّيَهْـدِيْ ، يَهْدِيْ

يَهْـدِيْ ، يَهْـدِيْ / بِهٖ (مثل سابق) / وَمَا ، مَا /

يُضِلُّ / بِـهٖ (مثل سابق)/ اِلَّا ، اِلَّا ، اِلَّا /

الْفٰسِقِيْنَ ، الْفٰسِقِيْنَ ، الْفٰسِقِيْنَ ، الْفٰسِقِيْنَ/

اَلَّذِيْنَ (مثل سابق) / يَنْقُضُوْنَ ، يَنقُضُوْنَ ،

يَنقُضُوْنَ / عَهْـدَ ، عَهْدَ / اللّٰهِ (مثل سابق)/

مِنْ بَعْـدِ ، مِن بعـد ، مِنْ بَعْدِ ، مِن بَعْدِ/

مِيْثَاقِـهٖ ، مِيثَاقِهٖ ، مِيْثَاقِـهٖ / وَيَقْطَعُوْنَ

يَقْطَعُوْنَ ، يَقْطَعُوْنَ / مَا ، مَا / اَمَـرَ ،

اَمَـرَ ، اَمَـرَ / اللّٰهُ (مثل سابق) / بِهٖ (مثل سابق)/

اَنْ (مثل سابق) / يُّوْصَلَ ، يُّوصَلَ ، يُّوصَلَ /

(باقی صفحہ ۲۰ پر)

قرآن اور جدید سائنس

پرویز ھاشمی

کیا ہمیں اس حقیقت کا ادراک حاصل ہے کہ جدید سائنس نے اب اس دور میں بے شمار ایسی حقیقتوں کا سراغ لگایا ہے جن کے واضح اشارات قرآن حکیم میں چودہ سو سال سے موجود ہیں۔ مثلاً

☆ ... آسمان اور زمین یعنی تمام کائنات کا شروع میں باہم ملے ہونا اور بعد میں جدا جدا ہو جانا۔ (انبیاء ۲۱۔ آیت ۳۰)

نزولِ قرآن کے وقت اس کا تصور تک موجود نہ تھا۔ یہ حقیقت تو بیسویں صدی میں بڑی بڑی دُور بینوں کی ایجاد کے بعد معلوم ہوئی ہے۔

☆ ... آسمان و زمین یعنی تمام کائنات کا دھوئیں سے وجود میں آنا (حم السجدہ ۴۱۔ آیت ۱۱)

یہ حقیقت بھی بیسویں صدی کے شروع میں واضح ہوئی کہ اس کائنات کی تخلیق سے پہلے ایک دھماکہ ہوا (Big Bang Theory) جس سے سارے ستارے اور گلیکسیاں وجود میں آئیں۔ پھر ایک وقت میں کائنات میں دھواں یا اس جیسی گرد موجود تھی۔ اب بھی یہ دھواں کائنات میں موجود ہے جس سے تخلیق کا عمل جاری ہے۔ ابنِ رُشد جسے یورپین Amoros کے نام سے پکارتے ہیں' ایک مسلمان محقق' فلسفی اور علمِ فلکیات کا ماہر تھا۔ یورپین اسے سائنس کا استادِ اعظم مانتے ہیں۔ وہ بارہویں صدی میں پیدا ہوا۔ اس کی کتابیں عرصۂ دراز تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں پڑھائی جاتی رہیں۔ یہی وہ سائنس دان تھا جس نے سب سے پہلے سورج پر دھبّے دریافت کئے۔ اس کی سمجھ میں یہ بات اس وقت بالکل نہ آئی کہ کائنات دھوئیں سے بن سکتی ہے۔ چونکہ وہ اپنے آپ کو فلکیات پر اتھارٹی سمجھتا تھا لہٰذا اس نے اس قرآنی آیت کے متعلق شک کیا اور مذہب اور سائنس کو دو علیحدہ علیحدہ چیزیں قرار دیا۔ حالانکہ بیسویں صدی کے شروع میں جب بڑی بڑی دور بینیں ایجاد ہوئیں تو انسانی مشاہدہ نے قرآن حکیم کی اس آیت کا سچ ہونا ثابت کر دکھایا۔

☆... ستاروں کا بڑی بڑی اشیاء ہونا (الحجر ۱۵۔آیت ۱۶)

نزولِ قرآن کے وقت ان ستاروں کا بڑے بڑے ہونا سمجھ سے باہر تھا۔ ارسطو اور دوسرے مفکر انہیں چھوٹا چھوٹا اور آسمان میں پیوست سمجھتے تھے۔ مگر قرآن حکیم نے بتایا کہ یہ بڑی بڑی اشیاء ہیں اور معلّق ہیں جس کا مشاہدہ انسان نے بیسویں صدی میں پہنچ کر کیا۔

☆... سورج کا بھی خلا میں متحرک ہونا (یٰسٓ ۳۶۔آیت ۳۷)

حالانکہ کچھ صدیوں پہلے تک لوگ سورج کو آسمان میں ساکن تصور کرتے تھے حتیٰ کہ کوپر نیکس (Copernicus) نے بھی Theory of Revolving Earth سورج کو ساکن سمجھتے ہوئے بنائی اور دو سو سال تک سائنس دان بھی اسے صحیح سمجھتے رہے حالانکہ قرآن حکیم نے اس تھیوری سے بارہ سو سال پہلے ہی بتا دیا تھا کہ سورج ساکن نہیں بلکہ وہ بھی حرکت کر رہا ہے۔

☆... کائنات میں ہر شے کا متحرک ہونا (سورۃ انبیاء ۲۱۔آیت ۳۳)

حالانکہ نزولِ قرآن کے وقت دوسری صدی کے مفکر بطلیموس کا نظریہ تسلیم کیا جاتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ زمین مرکزِ عالم ہے اور سورج اور چاند اس کے گرد گردش کر رہے ہیں۔ آسمان کی اونچائی کچھ زیادہ نہیں' یہ ستونوں پر قائم ہے اور ستارے جو کہ بہت چھوٹی چھوٹی اشیاء ہیں اس میں پیوست ہیں۔

اس کے نظریات بائبل میں موجود تخلیق کے اشاروں سے بہت ملتے جلتے تھے' جس کے مطابق زمین مرکزِ عالم ہے۔ یہ چپٹی ہے اور اس کے کنارے ہیں۔ اسی طرح آسمان کے بھی کنارے ہیں اور یہ ستونوں پر ٹکا ہوا ہے۔ آسمان کے اوپر پانی ہی پانی ہے اور خدا کی روح اس پانی کے اوپر حرکت کرتی ہے۔ ان نظریات کے خلاف جب بھی کوئی سائنس دان اپنے علم اور مشاہدے کی بنیاد پر آواز اٹھاتا تھا تو اسے کافر' بدعتی اور گنہگار قرار دے کر سخت ترین سزائیں دی جاتی تھیں۔ ظاہر ہے انسان اپنے تجربے اور مشاہدے کے خلاف کوئی بات' کوئی نظریہ اور کوئی عقیدہ تسلیم کر ہی نہیں سکتا' لہٰذا اسی سبب سے اہلِ علم مذہب سے باغی ہو گئے۔

ہمارے ہاں کا تعلیم یافتہ طبقہ چونکہ ذہنی طور پر انہی کے پیچھے چلتا ہے لہٰذا یورپینوں کی تقلید میں ہم نے بھی مذہب سے باغیانہ روش اختیار کر لی اور مذہب اور سائنس کو

علیحدہ علیحدہ تصوّر کر لیا۔ اور یہ زحمت گوارا نہ کی کہ براہِ راست قرآن کا مطالعہ کریں کہ وہ ان نظریات کے بارے میں کیا کہتا ہے۔ ہم نے یہ سمجھ لیا کہ یہ صرف کچھ مذہبی لوگوں کے پڑھنے پڑھانے کی چیز ہے اور بدقسمتی سے ہمارے ORTHODOX مذہبی طبقات کو چونکہ جدید تعلیم اور قرآن حکیم پر غور و فکر اور تدبّر سے کوئی سروکار نہ تھا لہٰذا ہم لوگوں تک یہ بات پہنچ ہی نہ سکی کہ قرآن حکیم کے بیانات نہ صرف جدید سائنس کے عین مطابق ہیں بلکہ محققین کی آئندہ تحقیق کے لئے بھی اس میں Guidance موجود ہے۔

☆ ... کائنات کی ہر شے کا ایک وقتِ مقرّرہ تک چلنا

(حوالہ جات) سورۂ رعد ۱۳ ۔ آیت ۲' لقمان ۳۱ ۔ آیت ۲۹' فاطر ۳۵ ۔ آیت ۱۳' زمر ۳۹ ۔ آیت ۵

اس علم تک انسان کی رسائی برسوں کی تحقیق کے بعد اب ممکن ہوئی ہے کہ کائنات میں موجود ہر شے کی ایک عمر ہے' چاہے وہ سورج ہو یا کوئی اور ستارہ یا کوئی اور گلیکسی' ایک وقتِ مقررہ تک چل کر اسے بالآخر نابود ہو جانا ہے۔

☆ ... انسانوں کی طرح نباتات میں بھی جوڑے ہونا (Male and Female)

(یٰسٓ ۳۶ ۔ آیت ۳۶)

اس دور میں تو یہ علم عام ہے' مگر نزولِ قرآن کے وقت یہ حقیقت کسی کو معلوم نہ تھی۔

☆ ... حضرت موسیٰؑ والے فرعون MERNEPATH (Son of Rame-ses II) کی لاش نشانِ عبرت کے لئے محفوظ رکھنا (یونس ۱۰ آیت ۹۰۔ ۹۲)

حالانکہ یہ لاش انیسویں صدی کے آخر میں دریافت ہوئی۔

☆ ... رحمِ مادر کے اندر انسان کی پیدائش کے مختلف مدارج (العلق ۹۶۔ آیت ۲' مؤمنون ۲۳۔ آیت ۱۳)

اس موضوع پر قرآن مجید میں متعدد آیات موجود ہیں۔

حیرت انگیز طور پر اِس دور میں آ کر رحمِ مادر کے اندر جن تخلیقی یا پیدائشی مدارج کو Microscopic کیمروں کے ذریعے سے فلمایا گیا ہے' وہ قرآنی آیات کے عین مطابق ہیں۔ بلکہ دنیا کے مشہور ترین Dr KeethMoore, Embryologist کے مطابق قرآن اس علم میں وقت سے آگے ہے۔ قرآن کے مطابق "علقہ" Embryo

(Leech like Clot) کی دوسری stage میں بالکل جونک کی طرح ہوتا ہے' ڈاکٹر کیتھ مُور نے اسے بالکل درست پایا اور ایک ٹی وی انٹرویو میں یہ اعتراف کیا کہ قرآن حکیم میں اس علم کی موجودگی کی صرف ایک توجیہہ ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قرآن اللہ کی طرف سے نازل کردہ کتاب ہے۔ اس نے اپنی کتاب "Before We are Born" جو کہ کینیڈا کی مختلف یونیورسٹیوں میں پڑھائی جاتی ہے' کو بھی اس قرآنی بیان کے مطابق تبدیل کر دیا۔

قرآن حکیم میں اس قسم کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ کیا جدید سائنس نے (ورثے میں ملے ہوئے عقیدے کے طور پر نہیں بلکہ) شعوری طور پر یہ یقین کرنا آسان نہیں کر دیا کہ اس کائنات کو بنانے والی ایک ذی شعور ہستی موجود ہے اور یہ قرآن اس ہستی کا پیغام ہے جو اس نے ہماری رہنمائی کے لئے ہم تک پہنچایا ہے۔ وگرنہ جن حقائق سے اب پردہ اٹھ رہا ہے' ان کی خبر نہایت صاف' واضح الفاظ میں چودہ سو سال پہلے کی کسی پرانی کتاب میں کیونکر موجود ہو سکتی تھی! (واضح رہے کہ ان حقائق کو ثابت کرنے کے لئے اس کتاب کی آیات کی کھینچ تان کر کوئی Interpretation ہرگز نہیں کی گئی' اس بات کی تصدیق بغیر کسی تردّد کے ہو سکتی ہے کیونکہ بائبل کے برعکس قرآن ایک زندہ زبان میں ہے جسے آج بھی تقریباً ۲۰ کروڑ انسان بولتے ہیں اور کروڑوں وہ بھی ہیں جو اگرچہ عربی بولتے نہیں لیکن لکھ پڑھ سکتے ہیں)

یہ سائنسی علم جو انسان نے صدیوں کی مشقتوں اور تحقیق کے بعد حاصل کیا ہے' کیسے ممکن ہے کہ چودہ سو سال پہلے کا کوئی انسان اُسے Pre-empt کر لے یا اس کا ادراک کر سکے' اور پھر اُسے دنیا کے سامنے ایسی کتاب کی صورت میں پیش کرے جس کے متعلق اس کے مصنّف کا چیلنج ہے کہ اس کی کوئی بھی statement کسی بھی زمانہ میں غلط ثابت نہیں کی جا سکتی۔

ذرا غور کریں! کیا کوئی بھی انسان' چاہے اس زمانے کا آئن سٹائن اور نیوٹن ہو یا ۴۰۰ سال قبل مسیح کا ارسطو' بطلیموس' یا افلاطون' دنیا جہاں کے موضوعات مثلاً Zoology Cosmology, Psychology, Geophysics, Botany, Embryology, Astronomy, وغیرہ وغیرہ کے متعلق صدیوں بعد کی ڈویلپمنٹ کا ادراک کر کے اپنی

کتاب میں ایسے چیلنج کے ساتھ پیش کر سکتا ہے؟؟ــــــ ہم جتنا بھی اس موضوع پر غور کرلیں اس کی کوئی انسانی Explanation ممکن نہیں!

> ہم اپنی نشانیاں آفاق (Cosmos) میں اور ان کی اپنی ذات میں دکھاتے جائیں گے۔ یہاں تک کہ ان پر بالکل واضح ہو جائے گا کہ یہ قرآن سچ ہے۔
>
> (حم السجدہ ۴۱ - آیت ۵۳)

کیا ہم تعلیم یافتہ لوگ اس لحاظ سے خوش نصیب نہیں کہ ہم اپنے علم کے ذریعے دو اور دو چار کی طرح اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اگر چودہ سو سال قبل دی گئیں قرآن کی یہ خبریں درست ہیں تو وہ خبریں بھی یقیناً درست ہیں جو اس وقت ہمارے حواس کے دائرے میں نہیں آ رہیں۔

قرآن خبر دے رہا ہے کہ جنّت اور جہنّم حقیقی اور واقعی ہیں' یہ محض استعارے نہیں۔ قرآن خبر دے رہا ہے کہ سزا جسمانی ہوگی اور جزا بھی جسمانی ہوگی۔ قرآن خبر دے رہا ہے کہ وہاں ہم سب باقاعدہ ایک دوسرے سے مل سکیں گے' ایک دوسرے سے بات چیت کر سکیں گے' حتّیٰ کہ ایک مرحلے پر جنّتی اور جہنّمی بھی ایک دوسرے سے بات چیت کر سکیں گے۔

قرآن خبر دے رہا ہے کہ اے انسانو! یہ دنیا تمہارا گھر نہیں بلکہ یہ دارالامتحان یا Place of duty ہے' اِسے دائمی گھر سمجھ لوگے تو مارے جاؤ گے۔ یہ زندگی تو محض تھوڑی دیر کی آزمائش اور امتحان ہے' گویا بالفاظ دیگر تھوڑی دیر کا ڈرامہ ہے' اگر ڈائریکٹر نے اچھا رول دیا ہے تو اُس کا زیادہ شکر ادا کرو۔ قرآن ہی خبر دے رہا ہے کہ اصل زندگی تو لون کے پردے کے پیچھے آخرت کی زندگی ہے جو باقاعدہ جسم کے ساتھ ہوگی' جو ہمارا یہ جسم نہ ہوگا بلکہ اِس جیسا نیا جسم ہمیں عطا کیا جائے گا۔

غور کریں تو جسم تو انسان کا کبھی ایک سا نہیں رہتا۔ جو جسم ہمارا بچپن میں ہوتا ہے وہ اس سے مختلف ہوتا ہے جو جوانی میں ہوتا ہے۔ اسی طرح بڑھاپے میں ہمارا جسم جوانی سے مختلف ہوتا ہے۔ بلکہ اب تو جدید سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ ہمارے جسموں کے خلیات (cells) ہر وقت بنتے اور مرتے رہتے ہیں اور کچھ ہی عرصے میں پورے کے پورے جسم کے (cells) نئے ہو جاتے ہیں یعنی پورے کا پورا جسم نیا ہو جاتا ہے۔

(جاری ہے)

ڈاکٹر طاہر سعید کے نام (۱۴)

ڈاکٹر حافظ محمد مقصود

"اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے"

(گزشتہ سے پیوستہ)

اسلام کا نقطۂ نظر اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ یہ نہیں دیکھتا کہ جو رائے دی جا رہی ہے اس کے پیچھے افراد کی گنتی (تعداد) کتنی ہے، بلکہ پہلے یہ دیکھتا ہے کہ رائے دینے والے افراد کے اندر اہلیت اور موزونیت کتنی ہے۔ اسلام جوہریت و خاصیت (QUALITY) کا قدر دان ہے، تعداد اور مقدار (QUANTITY) کا اندھا ڈھنڈورچی نہیں۔ چنانچہ اس کی نگاہ میں پچاس عامیوں کے مقابلے میں دس سکالروں اور عالموں کی رائے زیادہ وزن دار اور اہمیت کی حامل ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اس مفہوم کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ اسلام میں افراد کو تولا جاتا ہے، محض گنا نہیں جاتا۔ اس حقیقت کا ذکر سٹنڈل نامی فرنگی نے کیا تھا جسے اقبال نے ان الفاظ کا جامہ پہنا دیا ہے کہ ؎

اس راز کو اِک مردِ فرنگی نے کیا فاش\
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے،\
جمہوریت اِک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں\
بندوں کو گِنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اب اس کُلیے کو ہمارے معاشرے پر منطبق کیجئے تو معلوم ہو گا کہ یہاں پر اسّی فی صد لوگ "علمِ حقیقت" یا قرآن و سنّت کی رُوح سے ناآشنا اور جاہل ہیں، مگر چونکہ جمہوریت کی رُو سے رائے دینے کا حق ہر ایک کو حاصل ہے چنانچہ اسّی فی صد ناواقفِ دین افراد کا نظرِ انتخاب اسّی فی صد ناواقفِ دین و اسلام ممبروں اور اُمیدواروں پر ہی پڑے گا۔ اسی طرح اسّی فیصد نشستیں اسمبلی کے اندر ناواقفِ دین افراد حاصل کر لیں گے۔ فرض کریں باقی بیس فیصد

نشستوں پر جیّد علمائے دین اسمبلی میں پہنچ جاتے ہیں (اگرچہ ایسا کبھی نہیں ہوا اور نہ کبھی ہونے والا ہے) اور سُود کی ممانعت پر مبنی ایک دفعہ سامنے آتی ہے، تو بیس فیصد علمائے کرام قرآن و سنّت سے چاہے دلائل و براہین کے انبار لگا دیں مگر جمہوریت کی اندھی شریعت تو علماء کے مؤقف کی قطعاً تائید و حمایت نہیں کرتی اور نہ کر سکتی ہے، کیونکہ تولنے کی شریعت (اسلام) میں بیس فی صد تو کیا پانچ فیصد علماء اور سکالروں کی علمیّت اور معقولیّت کا وزن بھی ایک بہت بھاری وزن ہے مگر گننے کی شریعت (جمہوریت) میں بیس فیصد وزن پرِ کاہ کی حیثیت بھی نہیں رکھتا چنانچہ معلوم ہوا کہ ہمارے معاشرے میں ایسی جمہوری لاڑیوں سے نفاذِ دین کا مستقبل نہایت تاریک ہے۔

انتخابی سیاست کے متعلق اس ساری بحث و تمحیص سے یہ بات آئینے کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اس قسم کی دھینگا مشتی سے اللہ کا کلمہ تو خیر کیا بلند ہوگا اُلٹا مغرب کی یہ بھونڈی نقل اسلام کی بدنامی اور ذلّت و رسوائی کا سر و سامان ضرور فراہم کر رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن اسلامی جماعتوں نے نہایت خلوص و اخلاص اور للّٰہیت کے ساتھ انتخابی سیاست میں حصّہ لیا وہ بھی سوائے اس کے اور کوئی خدمت انجام نہ دے سکیں کہ خود بھی مضحکہ بنے اور دین کا بھی استخفاف کرایا۔

؎ ربط و ضبطِ ملّتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اِک ثمر
تا خلافت کی بِنا دنیا میں ہو پھر اُستوار
لا کہیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب و جگر!

تبلیغی جماعت

اس جماعت کی بناء تقسیمِ ہند سے ۲۰-۲۲ سال پہلے اخلاص و تقویٰ کے ایک پیکرِ

جلیل مولانا محمد الیاس رحمۃ اللہ علیہ نے ڈالی۔ آج یہ ایک عالمی جماعت کی شکل اختیار کر چکی ہے، جس کی جانب لاکھوں بندگانِ خدا اپنے نفوس کے تزکیہ اور قلوب کے تصفیہ کے لیے رجوع کرتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ اسی جماعت کی انتھک محنت و برکت نے ہزاروں زانیوں اور لاکھوں شرابیوں کو اپنے انہی کار ہائے غلط کا جو اِن کی فطرتِ ثانیہ کا درجہ اختیار کر چکے تھے، دشمن بنا رکھا ہے۔ مگر نہایت حسرت و افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اخلاص و تقویٰ کی یہ ساری گہما گہمی صرف انفرادی یا مذہبی زندگی تک محدود ہے۔ اور اس محدود دائرے کے اندر چلت پھرت نے بحیثیتِ مجموعی پوری جماعت کے تصوّرِ دین کو محدود کر کے افسوسناک حد تک سکیڑ دیا ہے۔ جہاں تک جماعت اسلامی کا تعلق ہے الحمد للہ ثم الحمد للہ کہ اُن کے پاس دین کا عظیم الشان آفاقی اور قرآنی تصوّر بلا کم و کاست موجود ہے، کمی جو کچھ بھی ہے اُن کے سیاسی طریق کار میں ہے۔ مگر تبلیغی جماعت کے ساتھ یہی حادثۂ فاجعہ پیش آیا ہے کہ اس کے تصوّرِ دین ہی میں ایک بڑا خلا ہے۔ اس جماعت کے متعلق مجھے یہ چند ضروری باتیں عرض کرنا ہیں:

۱۔ یہ ایک اصلاحی تحریک ہے، انقلابی تحریک نہیں ہے۔ اور جہاں بنیادی طور پر ایک بھاری بھر کم ظالمانہ اور باطل نظام موجود ہو وہاں انقلابی تحریک کا ہونا لازمی اور لابدی ہے، کیونکہ محض عقیدہ، عبادات اور معاملات کے اصلاح پر مبنی ایک تحریک معاشرے کے اندر دُور دُور تک بغیر کسی شیطانی اور طاغوتی مزاحمت کے پھیل سکتی ہے اور لاکھوں انسانوں کو اپنے سایۂ عاطفت میں لے سکتی ہے، مگر وسعت و پھیلاؤ کی اِس فراوانی کے باوجود یہ کسی باطل نظامِ اجتماعی کو چیلنج کر کے اُس سے ٹکر نہیں لے سکتی۔ حالانکہ اسی ٹکراؤ اور کشاکش و تصادم ہی پر تو قوموں کی زندگی اور موت کا دار و مدار ہے۔ اسی لیے تو چراغِ مصطفویؐ (حق) اور شرارِ بُولہبی (باطل) از آدم تا ایں دم ایک دوسرے کے ساتھ ستیزہ کار اور برسرِ پیکار رہے ہیں اور اسی خاکستر میں تو مردانِ حُر (ملّتِ عربی) کی تب و تاب اور فتح و کامرانی کا اخگر پوشیدہ ہے۔ اقبال اسی حقیقت کا ذکر اِن جلالی الفاظ میں کرتا ہے کہ

؂ ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بولہبی
اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملّتِ عربی

یا ایک دوسرے مقام پر ان ولولہ انگیز صداؤں کے ساتھ اُمّتِ مسلمہ کے دلوں کو جھنجھوڑتا ہے اور ع "کہ مجھے تو خوش نہ آیا یہ طریقِ خانقاہی" کے مصداق اُن سے مطالبہ کرتا ہے کہ

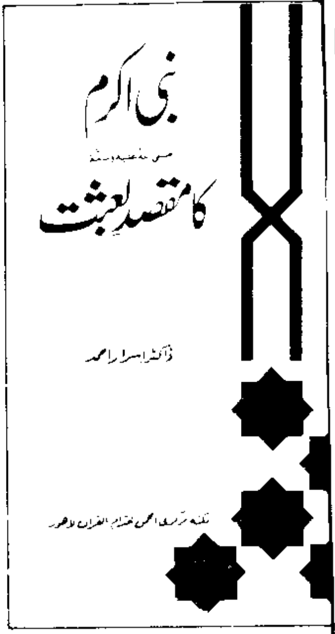
؂ نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیّری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری
ترے دین و اَدب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مَرنے والی اُمتوں کا عالمِ پیری

ایک اصلاحی تحریک کی بہترین مثال مذہبِ عیسائیت ہے جو ایک مشنری اور تبلیغی مذہب ہے اور اس کو تبلیغ کرتے کرتے آج دو ہزار برس ہونے کو ہیں، مگر آج تک کوئی دلیل اس امر کی پیش نہیں کی جاسکتی کہ اس اصلاحی نظریے نے کبھی کسی ایک ملک کے اجتماعی نظام کو بھی تبدیل کیا ہو۔ چنانچہ جبریل و ابلیس کے ایک مکالمے میں جب جبریل ابلیس سے کہتا ہے کہ ع "کھو دیے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند!" چنانچہ تمہیں واپس افلاک پر آکر عبادت اور روحانیت کا پیکر بن جانا چاہیئے، تو ابلیس فوراً جواب دیتا ہے کہ اگرچہ مَیں نے خدا کے ہاں وہ "مقاماتِ بلند" کھو دیئے مگر ایک اتنا بڑا کارنامہ سرانجام دیا کہ زمین پر آکر مَیں نے اسی عالمِ رنگ و بُو کو ایک میدانِ جنگ اور رزم گاہِ خیر و شر بنا دیا۔ تمہارا کام ایک خانقاہی تربیت یافتہ کی طرح صرف جھکنا اور حکم کی تعمیل کرنا ہے، مگر مَیں اس طرح کے کسی بھی حکم کے مقابلے میں تلوار لے کر ٹکراؤ اور کشاکش کی پالیسی اختیار کر لیتا ہوں۔ تم فقط ساحل پر کھڑے ہو کر دُور دُور سے خیر و شر کی اِس خون ریز جنگ کو دیکھ رہے ہو، جبکہ مَیں اسی جنگ میں غیر جانبدار رہنے کی بجائے ایک فریق (باطل) کی جانب سے جری سپہ سالار بن کر

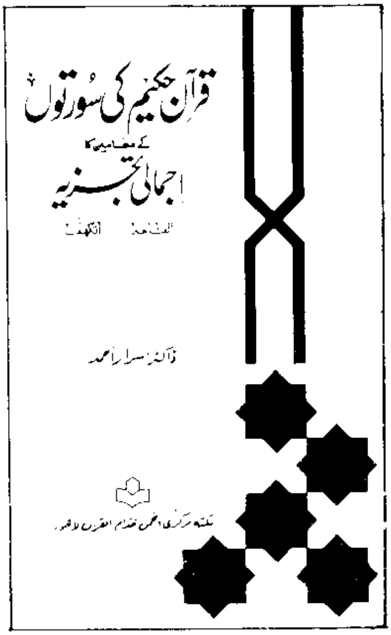
طمانچے کھا رہا ہوں۔ اور اب ٹکراؤ اور جنگ و قتال کا اتنا رسیا بن چکا ہوں کہ عوام تو در کنار خضر اور الیاس جیسے باہمت انسان بھی میرے یم بہ یم، دریا بہ دریا، جُو بہ جُو طوفانوں کے سامنے بے بس اور بے دست و پا ہو کر رہ گئے ہیں۔ اس لیے اے جبریل، اب میرے لیے تمہاری اس خاموش، پُرسکون اور بے کاخ و کو افلاکی دنیا میں کوئی لذّت اور مزہ باقی ہی نہیں رہا۔ یہاں اب میری گُزر ممکن نہیں۔ میرے لیے تو اپنے مخالف نظریے کے سامنے مسلسل ٹکراؤ اور خوں ریز کشمکش کی خاطر آگ اور خون کی وہ تپتی، قہر لی اور حرارتی دنیا چاہیے جہاں میں ع "اس خاک کو سیراب کرو خُوں سے خدارا" اور ع "رُکو نہیں، تھمو نہیں، کہ معرکے ہیں تیز تر" کے مصداق بیکراں دریاؤں کو چیرتا، محکم و مضبوط چٹانوں سے ٹکراتا اور سر بہ فلک پہاڑوں کو سر کرتا ہُوا آگے بڑھتا چلوں۔

ے آہ اے جبریل تُو واقف نہیں اس راز سے
کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبُو
اب یہاں میری گُزر ممکن نہیں ممکن نہیں!
کس قدر خاموش ہے یہ عالمِ بے کاخ و کُو
دیکھتا ہے تُو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے، میں کہ تُو؟
خضر بھی بے دست و پا، الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا، جُو بہ جُو
گر کبھی خلوت میسّر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصّۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہُو؟
میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تُو فقط اللہ ہُو، اللہ ہُو، اللہ ہُو

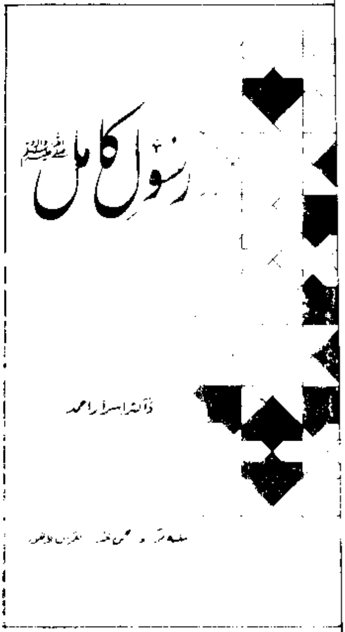
(جاری ہے)



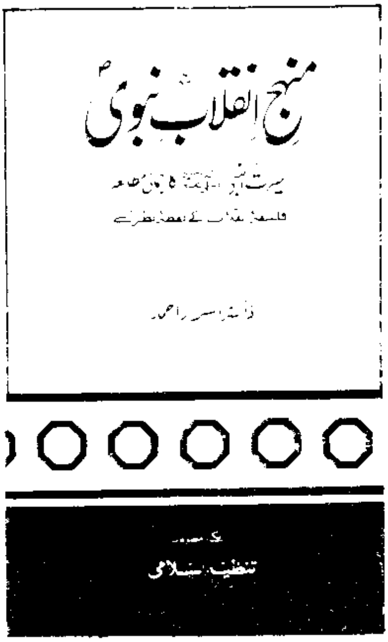
اشاعتِ خاص -/۲۰ روپے، عام -/۱۰ روپے



اشاعتِ خاص -/۴۰ روپے، عام -/۲۰ روپے



اشاعتِ خاص -/۱۶ روپے، عام -/۸ روپے



اشاعتِ خاص -/۶۰ روپے، عام -/۳۰ روپے

Regd No. L. No. 8193

OCT 1991

MONTHLY
HIKMAT_E_QURAN
LAHORE

VOL.10
NO. 10

مرکزی انجمن خدّام القرآن لاهور

کے قیام کا مقصد

منبع ایمان — اور — سرچشمۂ یقین

قرآنِ حکیم

کے علم و حکمت کی

وسیع پیمانے — اور — اعلیٰ علمی سطح

پر تشہیر و اشاعت ہے

تاکہ اُمتِ 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