ڈاکٹر اسرار احمد

امیر تنظیم اسلامی و داعی تحریک خلافت پاکستان

کی تازہ ترین تالیف

برِعظیم پاک و ہند میں

اسلام کے انقلابی فکر کی تجدید و تعمیل

اور اس سے انحراف کی راہیں

شائع ہو گئی ہے ـــــ جس میں

- اسلام کے ابتدائی انقلابی فکر اور اس میں زوال کی تاریخ کے جائزے کے بعد
- علامہ اقبال کے ذریعے اس کی تجدید اور مولانا آزاد اور مولانا مودودی کے ہاتھوں اس کی تعمیل کی مساعی اور ان کے حاصل' اور
- "اسلام کی نشأۃِ ثانیہ میں ناگزیر تدریج اور اس کے تقاضوں" کے علاوہ
- اس فکر سے انحراف کی بعض صورتوں پر بھی تبصرہ کیا گیا ہے ـــــ!

سفید کاغذ پر ۱۰۴ صفحات مع دیدہ زیب ارڈ کور ـــ قیمت فی نسخہ -/۳۰

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا
(البقرہ: ۲۶۹)

ماڈل ٹاؤن لاہور-۱۲

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

بیادگار: 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: حافظ عاکف سعید، ایم اے (فلسفہ)

ادارہ تحریر: پروفیسر حافظ احمد یار، حافظ خالد محمود خضر

جلد ۱۳ | جمادی الاخری ۱۴۱۵ھ نومبر ۱۹۹۴ء | شمارہ ۱۱

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

۳۶-کے، ماڈل ٹاؤن، لاہور ۱۴- فون: ۸۵۶۰۰۳

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

سالانہ زرِ تعاون -/۶۰ روپے، فی شمارہ -/۶ روپے

مطبع: آفتاب عالم پریس، ہسپتال روڈ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ اول

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے قیام کا بنیادی مقصد قرآن حکیم کے علم و حکمت کی وسیع پیانے اور اعلیٰ علمی سطح پر تشہیر و اشاعت ہے۔ ہمارا ایمان ہے کہ قرآن حکیم میں قیامت تک آنے والے تمام ادوار کے لئے رہنمائی کا مکمل سامان موجود ہے۔ تمدنی ارتقاء کے نتیجے میں جنم لینے والی نت نئی معاشرتی اور اقتصادی پیچیدگیوں کا کامل حل بھی بالقوہ قرآن حکیم میں موجود ہے اور قدیم و جدید گمراہ کن نظریات اور فلسفوں کا توڑ بھی۔ یہ وہ کان ہے جس میں معارف و حکم کے جواہرات کی کمی نہیں۔ ہاں ان جواہرات کو نکالنے کے لئے جہاں شدید محنت و مشقت ناگزیر ہے وہاں کچھ ضروری صلاحیت و استعداد سے مالا مال ہونا بھی ضروری ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہر شعبہ زندگی سے متعلق قرآن کی ہدایت کو اخذ کر کے اسے عام کیا جائے' بالخصوص اقتصادیات کے شعبے میں جو جدید دور میں انتہائی اہمیت اختیار کر چکا ہے' ہمیں ایک بہت بڑے چیلنج کا سامنا ہے۔ پوری دنیا پر آج سودی معیشت کا تسلط ہے اور یہ تسلط اتنا ہمہ گیر ہے کہ تمام اسلامی ممالک یہاں تک کہ اسلام کے نام پر وجود میں آنے والے ملک اسلامی جمہوریہ پاکستان کا معاشی ڈھانچہ بھی مکمل طور پر سود پر استوار ہے!! حالانکہ سب جانتے ہیں کہ ان تمام گناہوں میں جن کا تعلق انسان کے عمل سے ہے' ہمارے دین میں سود خوری کو سب سے زیادہ گھناؤنا اور قابل مذمت جرم قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی مذمت میں جو الفاظ قرآن حکیم اور احادیث مبارکہ میں وارد ہوئے وہ کسی اور گناہ کے بارے میں نہیں ہوئے' لیکن آج مسلمان' بحیثیت مجموعی' سود کو معیشت کی ایک ناگزیر ضرورت قرار دے کر ھنیئاً مریئاً سود کھا رہے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ع "اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار" کے مصداق سودی نظام کی خباثت و شناعت کے جو پہلو ماہرین اقتصادیات کے سامنے آ رہے ہیں ان کے پیش نظر مغرب

(باقی صفحہ ۵۷ پر)

سُورَۂ ھُود

آیات ۱۱۲۔۱۱۵

نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّی عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِيمِ -- اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيمِ - بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ○

﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَآ اُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا ۚ اِنَّهٗ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ○ وَلَا تَرْكَنُوْٓا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ۙ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ اَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُوْنَ ○ وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ ۚ اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ ۚ ذٰلِكَ ذِكْرٰى لِلذّٰكِرِيْنَ ○ وَاصْبِرْ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ ○ ﴾

"پس (اے نبیؐ!) آپؐ جمے (اور ڈٹے) رہیں جیسے کہ آپ کو حکم ہوا ہے' اور وہ بھی (جمے رہیں) جنہوں نے توبہ کی روش اختیار کر کے آپ کی معیت اختیار کی ہے' اور (کسی بھی معاملے میں) حد سے تجاوز نہ ہو۔ یقیناً جو کچھ تم سب کر رہے ہو اللہ اسے دیکھ رہا ہے۔ اور ہرگز مت جھکو ان لوگوں کی جانب جنہوں نے ظلم کا ارتکاب کیا ہے ورنہ تم بھی جہنم کی لپیٹ میں آ جاؤ گے اور اللہ کے سوا تمہارا کوئی (واقعی) حامی ہے ہی نہیں' چنانچہ تم کو کوئی مدد نہ مل سکے گی۔ اور (اے نبیؐ) آپ قائم رکھیں نماز کو دن کے دونوں سروں پر بھی اور رات کے کچھ حصوں میں بھی' یقیناً نیکیوں ہی سے ازالہ ہوتا ہے بدیوں کا!

یہ ایک جامع نصیحت ہے یاد دہانی حاصل کرنے والوں کے لئے! اور ثابت قدم رہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نیکوکاروں کا اجر ضائع نہیں کرتا!"

ان آیات مبارکہ میں نہایت جامع ہدایات دی جا رہی ہیں نبی اکرم ﷺ کو بھی اور آپ ؐ کی وساطت سے آپ ؐ کے ساتھی اہلِ ایمان رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو بھی۔ یہی وجہ ہے کہ اول و آخر خطاب بصیغۂ واحد حاضر ہے، لیکن درمیان میں جمع کے صیغے آ گئے ہیں۔

سورۂ ہود کا زمانۂ نزول وہ ہے جبکہ مکہ میں ایمان اور کفر کی کشمکش اور نبی اکرم ﷺ کی دعوت اور کفارِ مکہ کی مخالفت اپنے آخری نقطۂ عروج کو پہنچ چکی تھیں، جس کے نتیجے میں اہلِ ایمان شدید ترین آزمائشوں سے دوچار ہو چکے تھے۔ اس صورت حال میں فطری طور پر دونوں اندیشے موجود تھے۔ یعنی ایک یہ کہ کوئی نسبتاً کمزور دل مسلمان ہمت ہار جائے اور کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ جس سے نبی اکرم ؐ اور مسلمانوں کی ہوا خیزی ہو اور دوسرے یہ کہ کوئی نسبتاً زیادہ جوشیلا مسلمان ردِ عمل کے طور پر کسی نازیبا حرکت کا ارتکاب کر بیٹھے جس سے اس اخلاقی ساکھ کو نقصان پہنچے جو برس ہا برس کے صبر و استقامت اور شائستگی اور حسنِ اخلاق و حسنِ معاملات سے قائم ہوئی تھی۔ گویا کہ صبر و استقامت کی دونوں پہلوؤں سے ضرورت تھی، اس پہلو سے بھی کہ تشدد یعنی Prescution سے بددل نہ ہوا جائے اور ع "ہرچہ باداباد، ما کشتی در آب انداختیم" کے انداز میں پوری ثابت قدمی کے ساتھ جھیلا جائے جو کچھ بھی بیتے، جیسے کہ وارد ہوا ہے سورۂ لقمان میں حضرت لقمان کی نصائح میں کہ ﴿وَاصۡبِرۡ عَلٰی مَاۤ اَصَابَکَ اِنَّ ذٰلِکَ مِنۡ عَزۡمِ الۡاُمُوۡرِ﴾ یعنی "اور جھیلو اور برداشت کرو جو بھی تم پر بیتے، یقیناً یہ بہت ہمت کے کاموں میں سے ہے!" یعنی اس راہ میں پہلا قدم ہی خوب سوچ سمجھ کر رکھنا چاہئے کہ یہ کوئی پھولوں کی سیج نہیں بلکہ کانٹوں بھرا بستر ہے۔ بقولِ شاعر۔

در رہِ منزلِ لیلیٰ کہ خطرہاست بسے
شرطِ اول قدم این است کہ مجنوں باشی!!

---- اور اس پہلو سے بھی کہ کہیں جوش یا جذبے سے مغلوب ہو کر Retaliation کی راہ نہ اختیار کر لی جائے' اس لئے کہ ابھی دعوتِ نبویؐ کے ضمن میں "Passive Resistance" یا "مقابلۂ استقامی" کا دور ہے نہ کہ "Active Resistance" یا "مقابلۂ اقدامی" کا۔

یہی وجہ ہے کہ آیاتِ زیرِ درس میں پہلا لفظ ہی "فَاسْتَقِمْ" کا وارد ہوا کہ اے نبیؐ! اور اے مسلمانو! جمے اور ڈٹے رہو۔ "کَمَآ اُمِرْتَ" یعنی جیسے اور جس طرح حکم ملا ہے۔ تمہارے پائے ثبات میں اس مخالفتِ شدیدہ کی وجہ سے کوئی لغزش نہ پیدا ہونے پائے۔ "مَنْ تَابَ مَعَکَ" کے الفاظِ مبارکہ میں نہایت شفقت اور التفات کا انداز ہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حق میں۔ چنانچہ ایک جانب ان کے کفر یا شرک یا غفلت سے تائب ہونے پر ان کی تحسین ہے اور دوسری جانب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ان کے لئے جو سرمایۂ صد افتخار ہے اس کی جانب اشارہ ہے۔ بقولِ شاعر۔

یہ رتبۂ بلند ملا جس کو مل گیا
ہر مدّعی کے واسطے دار و رسن کہاں!

ذٰلِکَ فَضْلُ اللّٰہِ یُؤْتِیْہِ مَنْ یَّشَآءُ وَاللّٰہُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیْمِ!

دوسرے اندیشے کے سدباب کے لئے فرمایا "وَلَا تَطْغَوْا"۔ طَغٰی یَطْغٰی کے معنی ہیں حد سے تجاوز کر جانا جیسے کہ اردو کے اس مصرعے میں آیا کہ ع "دریا کو اپنی موج کی طغیانیوں سے کام!" اس مقام پر "طغیان" سے مراد بعض حضرات نے مقامِ بندگی سے تجاوز یا حدودِ دین سے باہر نکل جانا لیا ہے' لیکن اس کا اصل مفہوم سورۃ النساء کی آیت ۷۷ کے ان الفاظ کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے کہ

﴿اَلَمۡ تَرَ اِلَی الَّذِیۡنَ قِیۡلَ لَھُمۡ کُفُّوۡۤا اَیۡدِیَکُمۡ﴾ یعنی "کیا تم نے غور نہیں کیا ان لوگوں کے حال پر جن سے کہا گیا تھا کہ اپنے ہاتھ بندھے رکھو!"----یعنی اپنی مدافعت تک میں ہاتھ نہ اٹھاؤ بلکہ جو ایذائیں بھی تمہیں پہنچائی جائیں انہیں جھیلو اور برداشت کرو۔ عملِ انقلاب اور اس کے مختلف مراحل اور ان کے مختلف ہی نہیں بظاہر متضاد تقاضوں پر نگاہ نہ ہونے کے باعث قرآن حکیم کے اس مقام کی اہمیت اکثر و بیشتر نظرانداز ہو گئی ہے۔ مسلمان جب تک مکے میں رہے انہیں کسی جوابی کارروائی کی اجازت نہ تھی اور واقعہ یہ ہے کہ اس میں حد درجہ صبر و ضبط کا مظاہرہ کیا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے کہ دہکتے انگاروں پر برہنہ پیٹھ لٹائے جانے کو بھی انہوں نے گوارا کر لیا، لیکن اپنی مدافعت میں ہاتھ تک نہ اٹھایا۔ ورنہ بخوبی سمجھا جا سکتا ہے کہ اس طرح کا انسان کم از کم آٹھ دس انسانوں کو مار کر ہی مرتا ہے۔ بعض روایات کی رُو سے صرف ایک واقعہ ایک بار حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی جانب سے ہوا کہ انہوں نے ابوجہل کے تھپڑ مارنے پر ایک جوابی تھپڑ رسید کر دیا تھا جس کی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے سرزنش ہوئی، ورنہ لوگوں نے جانیں دے دینا گوارا کر لیا لیکن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی یعنی ڈسپلن توڑنے کے معاملہ نہ کیا۔ آخر میں اس ضمن میں قدرے تاکیدی انداز میں تنبیہ فرما دی گئی کہ "اِنَّہٗ بِمَا تَعۡمَلُوۡنَ بَصِیۡرٌ" یعنی تمہارا پورا طرز عمل اللہ کی نگاہ میں ہے۔

اس معاملے کا دوسرا رخ یہ ہو سکتا تھا کہ کسی بد دلی یا کم ہمتی کے باعث یا اعزہ و اقارب اور سابق رفقاء و احباب کے سمجھانے بجھانے اور ان کے ظاہری خلوص و اخلاص سے متأثر ہو کر یا کنبے قبیلے والوں اور قریبی رشتہ داروں کی فطری و طبعی محبت کے زیر اثر ان کی جانب کوئی جھکاؤ یا میلان پیدا ہو جاتا، چنانچہ اس کے ضمن میں متنبہ فرما دیا گیا کہ : ﴿وَلَا تَرۡکَنُوۡۤا اِلَی الَّذِیۡنَ ظَلَمُوۡا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ وَمَا لَکُمۡ مِّنۡ دُوۡنِ اللّٰہِ مِنۡ اَوۡلِیَآءَ ثُمَّ لَا تُنۡصَرُوۡنَ ○﴾ یعنی "خبردار! ان

لوگوں کی جانب کوئی میلان تمہارے اندر نہ پیدا ہونے پائے جنہوں نے ظلم یعنی شرک کا ارتکاب کیا۔ اگر ایسا ہوا تو تم بھی آگ کی لپیٹ میں آکر رہو گے اور اللہ کو چھوڑ کر نہ تمہارا کوئی حامی ہوگا نہ مددگار"۔ یہ بات سورۃ الزمر میں براہ راست آنحضور ﷺ سے مخاطب ہو کر جن دو ٹوک الفاظ میں کہی گئی ہے اس کے بعد "تابہ دیگراں چہ رسد" والا معاملہ بخوبی سامنے آجاتا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَلَقَدْ اُوْحِیَ اِلَیْكَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِیْنَ ۝﴾ یعنی "(اے نبیؐ!) یہ بات آپ کی جانب بھی پہلے ہی وحی کی جاچکی ہے اور ان تمام انبیاء و رسل کی جانب بھی جو آپ سے پہلے مبعوث ہوئے کہ اگر آپ نے بھی (بفرضِ محال) شرک کا ارتکاب کیا تو آپ کے بھی تمام اعمال حبط ہو جائیں گے اور آپ بھی خسارہ پانے والوں میں شریک ہو جائیں گے!" معاذ اللہ ثم معاذ اللہ!!----

اس دو طرفہ صبر و استقامت کے لئے اصل سہارا ظاہر بات ہے کہ اللہ کی ذات ہے جیسے کہ سورۃ النحل کی آیت نمبر ۱۲۷ میں ارشاد ہوا کہ ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ اِلَّا بِاللّٰهِ﴾ یعنی "صبر کیجئے اور آپ کا صبر اللہ ہی کے سہارے قائم ہے!" تو اس کے لئے ضرورت ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایک مضبوط اور زندہ قلبی تعلق کی، جس کا سب سے اہم ذریعہ ہے نماز۔ چنانچہ آگے اسی کی تاکید ہوئی کہ ﴿وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَیِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّیْلِ﴾ یعنی: "نماز کو قائم رکھو دن کے دونوں سروں پر بھی اور رات کے حصوں میں بھی"۔ ان الفاظ میں نمازوں کے اوقات کی جانب بھی لطیف اشارے موجود ہیں، لیکن اصل مراد یہ ہے کہ دن رات کے تمام اہم اوقات بالخصوص وہ جن میں غفلت زیادہ شدت سے حملہ آور ہوتی ہے یادِ الٰہی سے آباد رہیں۔ نماز اور صبر کا یہ تعلق سورۃ البقرہ میں دو مواقع پر نہایت نمایاں ہو کر آیا ہے۔ ایک آیت ۴۵ میں بنی اسرائیل یعنی سابقہ امتِ مسلمہ سے خطاب میں یعنی

﴿وَاسْتَعِيْنُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ، وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ ○ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ○﴾ یعنی "مدد حاصل کرو صبر اور نماز سے۔ یقیناً وہ بہت بھاری ہے سوائے ان پر جو یقین رکھتے ہیں کہ انہیں اپنے رب سے ملاقات کرنی ہے اور انہیں اس کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔" اور دوسرے آیت ۱۵۳ میں مسلمانوں یعنی حالیہ امتِ مسلمہ سے خطاب میں یعنی ﴿ يَااَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ ○﴾ یعنی "اے اہلِ ایمان! مدد حاصل کرو صبر اور نماز سے۔ واقعہ یہ ہے کہ اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے"۔ یعنی اللہ کی تائید و نصرت صبر کرنے والوں کے شامل حال ہوتی ہے۔ یہی بات آیات زیر درس میں آخری آیت ۱۱۵ میں آرہی ہے کہ ﴿وَاصْبِرْ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِيْنَ ○﴾ یعنی "صبر کرو۔ اور جان رکھو کہ اللہ احسان کی روش اختیار کرنے والوں کے اجر کو کبھی ضائع نہیں فرماتے۔" اللّٰهم ربّنا اجعلنا منهم۔ اے اللہ ہمیں بھی ان لوگوں میں شامل ہونے کی توفیق عطا فرما۔

درمیان میں نماز کے بارے میں بڑے پیارے انداز میں یہ قاعدہ کلیہ ارشاد فرمایا: کہ ﴿ وَلَا تَسْتَوِى الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ اِدْفَعْ بِالَّتِىْ هِىَ اَحْسَنُ ﴾۔ "نیکی اور بدی کبھی برابر نہیں ہو سکتی، لہٰذا تم مدافعت کرو اس طور سے جو بہت ہی عمدہ ہو"۔۔ مزید ارشاد ہوا: ﴿ذٰلِكَ ذِكْرٰى لِلذّٰكِرِيْنَ ○﴾ "یہ نہایت جامع نصیحت ہے، نصیحت حاصل کرنے والوں کے لئے!!" دوبارہ دعا ہے:

اَللّٰهُمَّ رَبَّنَا اجْعَلْنَا مِنْهُمْ۔

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○

"مِنْ دُونِهٖ اَوْلِیَاء"
ماتحت خدا کا تصور

مولانا سید اخلاق حسین قاسمی دہلوی

اللہ تعالیٰ' جو حقیقی خالق' مالک اور رب ہے' اسی نے پیدا کیا' وہی اپنی ساری مخلوق کا پرورش کرنے والا' پالنے والا اور کارخانہ ہستی کو کسی کی شرکت کے بغیر چلانے والا ہے۔
سورۃ الاعراف کی آیت ۳ میں ارشاد فرمایا :

اِتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهٖ اَوْلِیَاءَ قَلِیْلًا مَّا تَذَکَّرُوْنَ ○

"چلو اسی پر جو اترا تم پر تمہارے رب کی طرف سے اور نہ چلو اس کے سوا اور رفیقوں کے پیچھے' تم بہت کم دھیان کرتے ہو۔" (ترجمہ شیخ الہند")

یعنی اے مشرکو! تم اسے چھوڑ کر اپنے بنائے ہوئے اور اپنے مقرر کردہ مددگاروں اور من گھڑت و خود ساختہ کارسازوں کے پیچھے نہ چلو' ان بے حقیقت نام نہاد خداؤں کو نہ پکارو اور نہ ان کی پوجا و پرستش کرو۔ دنیا کی تمام مشرک قوموں کے شرک و کفر کا بنیادی سبب اور بنیادی محرک اس آیت میں بیان کیا گیا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی" نے اصول تفسیر کی مشہور کتاب "الفوز الکبیر" میں اور حکمت شریعت کی اہم کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" میں اہل عرب کے شرک کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عرب کے مشرکین خدائے واحد کی ہستی کو تسلیم کرتے تھے اور خالق کائنات اللہ تعالیٰ ہی کو مانتے تھے۔

سورۃ النمل کی آیات ۶۰ تا ۶۵ (اَمَّنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ...... تا اَمَّنْ یَّبْدَءُ الْخَلْقَ ..... قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَکُمْ اِنْ کُنْتُمْ صَادِقِیْنَ ○)---- میں اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کی تخلیق' بارش کے نزول' کھیتوں اور باغات کی پیدائش'

مشکلات و مصائب میں بے قراروں کی پکار کو سننے اور انہیں قبول کرنے کی قدرت اور حکمت پیش کر کے بار بار یہ سوال کیا کہ : "ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ؟" کیا اس خدائے واحد کے ساتھ کوئی دوسرا خدا اور حاکم اس قدرت و قوت میں اس کا شریک ہے؟ ان آیات میں صرف سوال کیا گیا ہے' جبکہ سورۃ العنکبوت (آیات ۶۱ اور ۶۳) میں ان سوالوں کا مشرکین کی طرف سے جواب بھی نقل کیا گیا ہے کہ : "لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" یعنی وہ ضرور یہی جواب دیں گے کہ اللہ ہی کے ہاتھ میں یہ قدرت و طاقت ہے! --- چنانچہ مشرکین یہی کہتے تھے اور یہی ان کا عقیدہ تھا۔ اسی لئے آگے فرمایا : "قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ' بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ ۝" یعنی اے نبی! کہو کہ خدا کا شکر ہے کہ تم اس حقیقت کو مانتے ہو' لیکن اکثر لوگ ماننے کے باوجود عقل سے کام نہیں لیتے۔ یعنی خدائے واحد کے معاملات کو دنیوی بادشاہوں کے معاملات پر قیاس کر کے گمراہ ہو جاتے ہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مشرکین عرب پادشاہانِ دنیا کے معاملات پر قیاس کر کے یہ کہتے تھے کہ جس طرح پادشاہان عالم اپنی سلطنت کے وسیع کاروبار کو چلانے کے لئے مختلف علاقوں اور صوبوں میں اپنے گورنر اور صوبے دار مقرر کرتے ہیں اور ان کو کاروبار حکومت چلانے کے لئے محدود اختیارات دیتے ہیں' رعایا کے حق میں ان گورنروں کی سفارش قبول کرتے ہیں' بنیادی کاموں اور اہم امور سلطنت میں صرف بادشاہ کا اختیار چلتا ہے لیکن جزوی اور وقتی معاملات میں ماتحت حاکموں کی حکومت ہی چلتی ہے' یہی نقشہ خداوند عالم کے نظام سلطنت کا ہے۔ اس خدائے مطلق نے اپنے بندگان خاص کو ماتحت خدائی کے درجہ سے سرفراز کیا ہے' اس لئے ہم ان خاص ہستیوں کو خوش رکھنے اور ان کی ناراضگی سے بچنے کے لئے ان کی عبادت کرتے ہیں۔

کعبۃ اللہ میں رکھے ہوئے ۳۶۰ بت دراصل ان مشرکین کے انہی بزرگوں کی مورتیاں تھیں۔ ان میں حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام کی خود ساختہ تصویریں بھی تھیں اور وہ اسی خیال کے تحت ان سب کی عبادت کرتے تھے۔ بعض بالکل بے عقل گمراہ ایسے بھی تھے جو فرشتوں کو کائنات عالم کا مدبّر اور چلانے والا سمجھ کر ان کو پکارتے تھے۔ یہاں تک کہ اندھی عقیدت کے جوش میں انہیں خدا کی بیٹیاں کہتے تھے۔ خدا کے وجود کے

منکروں اور آخرت کے منکروں کا بھی ایک گروہ موجود تھا۔

عام طور پر عرب ملتِ ابراہیم کے بنیادی عقائد ' آخرت' تقدیر اور جزاء و سزا کے قائل تھے۔ مشرکین عرب اپنے بتوں کے بارے میں جو عقیدہ رکھتے تھے اسے قرآن کریم نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے :

اَلَا لِلّٰہِ الدِّیْنُ الْخَالِصُ 'وَالَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِہٖٓ اَوْلِیَآءَ ' مَا نَعْبُدُھُمْ اِلَّا لِیُقَرِّبُوْنَآ اِلَی اللّٰہِ زُلْفٰی (الزمر:۳)

"خبردار! خالص بندگی اور اطاعت اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہے 'اور وہ لوگ جنہوں نے اللہ کے سوا دوسرے کارساز مقرر کر رکھے ہیں (وہ اپنے اس فعل کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ) ہم ان کی عبادت صرف اس لئے کرتے ہیں کہ وہ اللہ تک ہماری رسائی کرا دیں۔"

یعنی اصل معبود ہمارے نزدیک اللہ ہی ہے۔ البتہ ہم چند کارگزار خداؤں کی ضرورت سمجھتے ہیں۔

سورۂ ص (آیت ۵) میں وحدتِ الٰہ (ایک خدائی) کے عقیدہ پر مشرکین عرب کے اظہار تعجب کو بایں الفاظ نقل کیا گیا :

اَجَعَلَ الْاٰلِھَۃَ اِلٰھًا وَّاحِدًا ' اِنَّ ھٰذَا لَشَیْءٌ عُجَابٌ ○

"کیا (محمد ﷺ نے) کئی خداؤں کی جگہ ایک ہی خدا مقرر کر دیا؟ یہ تو بڑی عجیب بات ہے۔"

کیونکہ ان کے خیال میں کارخانہ ہستی کے بے شمار کام صرف ایک پروردگار سے نہیں چل سکتے 'اس لئے اس نے اپنے ماتحت بہت سے کارگزار حاکم مقرر کر رکھے ہیں۔

شاہ صاحبؒ نے "آلِھَۃ" کا ترجمہ مصدری کیا ہے۔ دوسرے حضرات نے واحد اور جمع کا ترجمہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

"کیا اس نے کر دی اتنوں کی بندگی کے بدل ایک ہی کی بندگی؟"

یعنی ہمارا کام تو سینکڑوں کارگزار اور ماتحت خداؤں اور حاکموں کی بندگی اور چاکری سے بھی نہیں چلتا۔ بھلا ایک خدا کی (وہ حقیقی اور اصلی سہی) بندگی سے کیسے سارے کام چل سکتے ہیں؟ ---- "آلِھَۃ" کے مصدری معنی کر کے شاہ صاحب نے مشرکین کے مدعاء کو اچھی

طرح واضح کردیا۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ عام شریعتوں میں یہ موجود ہے کہ خدا تعالیٰ نے فرشتوں کو کارخانۂ عالم کے کاموں پر مامور کر رکھا ہے اور خدا تعالیٰ اپنے خاص بندوں کی دعائیں، ان کے اپنے حق میں اور دوسروں کے حق میں قبول فرماتا ہے، اس لئے ان مشرکین کو غلط فہمی ہوئی اور انہوں نے اسے ان ہستیوں کا ذاتی اختیار اور ذاتی تصرف خیال کرلیا، حالانکہ ایسا نہیں۔۔۔۔ یہ سب ہستیاں ہرحال میں خدا کی محتاج ہیں۔

مشرکینِ عرب ہوں یا مشرکینِ عجم۔۔۔ انہیں خدائے واحد کی حکومت کو دنیوی بادشاہی پر قیاس کرنا ہی تھا تو پھر انہوں نے بادشاہ وقت اور اس کے غلاموں کے معاملات پر قیاس کیوں نہ کیا؟ بادشاہ عالم اپنے لونڈی غلاموں سے جس طرح اپنا کام لیتے ہیں، وہ اپنے آقا کے حضور میں ہروقت ہاتھ باندھے کھڑے رہتے ہیں، جو حکم بارگاہ شاہی سے صادر ہوتا ہے اس کی بے چون وچرا تعمیل کرتے ہیں، نہ ان کے پاس کوئی اختیار ہوتا ہے اور نہ ان کی کوئی بااختیار حیثیت ہوتی ہے۔ اسی طرح خداوند حقیقی کے اس کارخانہ ہستی میں چاند، سورج اور ستاروں، ہواؤں اور دریاؤں، فرشتوں اور بندگانِ خاص، ولیوں اور بزرگوں کی حیثیت ان اطاعت شعار غلاموں کے برابر سمجھنی چاہئے۔ قرآن کریم نے خدا تعالیٰ کے حق میں اسی قسم کی غلط تمثیلوں سے روکا ہے:

فَلَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْاَمْثَالَ ۚ اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَّمَنْ رَّزَقْنٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَّجَهْرًا ۭ هَلْ يَسْتَوٗنَ ۭ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ۭ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝ وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ اَحَدُهُمَآ اَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَّهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلٰىهُ ۙ اَيْنَمَا يُوَجِّهْهُّ لَا يَاْتِ بِخَيْرٍ ۭ هَلْ يَسْتَوِيْ هُوَ ۙ وَمَنْ يَّاْمُرُ بِالْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلٰي صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝

(النحل: ۷۵-۷۶)

"(دنیا کے بادشاہوں پر قیاس کرکے) اللہ کے حق میں غلط مثالیں نہ گھڑو۔ اللہ جانتا ہے، تم نہیں جانتے۔ (اور صحیح مثال یہ ہے کہ) اللہ تعالیٰ مثال دیتا ہے کہ ایک تو ہے غلام، جو دوسرے کی ملک ہے، خود کوئی قدرت اور اختیار نہیں رکھتا۔ اور دوسرا

شخص وہ ہے جسے ہم نے اپنی طرف سے بہترین روزی عطا کی ہے' پھر وہ اس میں سے چھپے اور کھلے خرچ کرتا ہے۔ کیا یہ دونوں برابر ہیں؟ تمام شکر اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں' مگر اکثر لوگ (اس سیدھی بات کو بھی) نہیں جانتے۔ اور اللہ تعالیٰ دو شخصوں کی مثال بیان کرتا ہے' جن میں سے ایک گونگا بہرا ہے' کوئی کام نہیں کر سکتا' اپنے مالک پر بوجھ ہے' جہاں بھی وہ اسے بھیجے وہ کوئی اچھا کام کر کے نہ لا سکے۔ کیا یہ ناکارہ غلام اس شخص کے برابر ہو سکتا ہے جو عدل و انصاف کا حکم دیتا ہے اور خود بھی سیدھی راہ پر قائم ہے؟

خود ساختہ اور بناوٹی معبودوں اور معبودِ برحق کے درمیان جو فرق ہے وہ ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے۔ یہ فرضی دیوی دیوتا اور دوسری تمام بزرگ ہستیاں نہ صرف اس معبودِ برحق کے مقابلہ میں اختیار و قدرت سے محروم ہیں بلکہ دوسروں کو فائدہ پہنچانے کے لحاظ سے انتہائی بے کار اور سننے اور کسی کے کام آنے سے بالکل معذور ہیں۔ "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ" کا فقرہ بتا رہا ہے کہ ان مثالوں پر مشرکین کی طرف سے تسلیم و اقرار یا خاموشی دونوں صورتیں ان پر اتمامِ حجت کی تھیں۔

عکسی اور ظِلّی معبود:

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قوم (اہل عراق اور نمرود)' حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم (اہل مصر اور فرعون)' حضرت مسیح علیہ السلام کی امت' عیسائی قوم اور ہندوستان کے اہل شرک جس قسم کے شرک میں مبتلا رہے ہیں' اسے ہم اصلی خدا کے ساتھ عکسی اور ظلی خداؤں کا تصور کہہ سکتے ہیں۔

صفاتِ الٰہی کے ظہور اور مظاہرِ صفات کا تصور اسلام بھی پیش کرتا ہے' مگر ان مذکورہ قوموں نے چاند ستاروں' ثوابت اور سیاروں' انبیاء و اولیاء اور جملہ طبعی قوتوں' دریاؤں' درختوں اور دولت و سلطنت میں خدا کی صفات کے ظہور کو اس طرح مانا کہ خدا ان میں حلول کرتا ہے اور یہ خدا کے اوتار ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزادؒ نے اس نظریئے کا خوب تجزیہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

(باقی صفحہ ۳۴ پر)

حکمتِ اقبال (۶۰)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

خودی اور علومِ مروّجہ (۴)

انسانی علوم کی صحیح تدوین کی بنیادی شرط

اُوپر کسی قدر تفصیل کے ساتھ بعض ایسے حقائق کو پیش کیا گیا ہے جن سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ فطرتِ انسانی کی لاعلمی نوعِ انسانی کے لیے کیا کیا بُرے نتائج پیدا کرتی ہے اور کیوں۔ ان حقائق کی روشنی میں یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ میکڈوگل فطرتِ انسانی کی لاعلمی کو اپنی تہذیب کے لیے ایک عظیم خطرہ کیوں سمجھتا ہے۔ اس کا یہ خیال درست ہے کہ فطرتِ انسانی کے علم کے بغیر یہ جاننا ممکن نہیں کہ انسانی اور اجتماعی علوم کی وہ "بنیادی حقیقت" کیا ہے جو ان کی "تدوین کے طریق کار" کی طرف راہنمائی کر سکتی ہے اور جس کے مرکز کے اردگرد ان علوم کو معقول اور مدلّل سائنسی علوم کے طور پر منظم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اُسے یہ معلوم نہیں کہ خارجی اور مادی کائنات کے علوم کی طرح داخلی اور غیر مادی فطرتِ انسانی کا علم فقط "قوم کے بہترین دماغوں" کی ذہنی کاوشوں اور کوششوں سے حاصل نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کی پہلی شرط یہ ہے کہ انسان اپنی فطرت کے اندر خود نگاہ ڈال کر دیکھے کہ وہاں کیا ہے۔ اور اس کا طریق یہ ہے کہ وہ خدا کی عبادت (جس میں اطاعت بھی شامل ہے) کے ذریعہ سے خدا کی محبت کی پُوری پُوری نشوونما کرے جو نبوت کی پیروی کے بغیر ممکن نہیں۔ پھر اس تجربہ کی کامیابی اس حقیقت کا درجۂ اوّل کا روشن ثبوت ہوگی کہ انسان کی فطرت خدا کی محبت کا ایک جذبہ ہے اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں، کیونکہ یہ ثبوت ذاتی تجربہ پر اور ایک طرح کی چشم دید حقیقت پر مبنی ہوگا۔ تاہم اس کے عقلی اور علمی دلائل بھی موجود ہوں گے اور وہ خطا سے مبرا ہوں گے۔

گر دلیلت باید از وے رو متاب
آفتاب آمد دلیلِ آفتاب

فطرتِ انسانی کا علم اور علوم کی طرح نہیں کہ اس میں خارجی تجربوں اور فکر و استدلال کی جدتوں

سے قدم آگے اُٹھ سکے۔ یہاں ہم علم کے اس میدان میں آنکلتے ہیں جہاں ہمارا سابقہ حقیقت کائنات کے خارجی' مادّی اور حیاتیاتی مظاہر سے نہیں بلکہ براہِ راست حقیقتِ کائنات سے پڑتا ہے۔ لہٰذا فطرتِ انسانی کا علم حاصل کرنے کے لیے ہمیں حقیقتِ کائنات کے ساتھ' جو فطرتِ انسانی کا مقصود اور مطلوب ہے' ذاتی رابطہ پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی رابطہ کا نام عبادت ہے اور اسی سے فطرت انسانی کے اصلی اور قدرتی مقصود اور مطلوب کی ذاتی تصدیق ہوتی ہے۔ فطرتِ انسانی کے علم کی اہمیت کے باوجود اس کے علم کے راستہ کی اسی مشکل کے پیش نظر خدا نے ایک لاکھ سے بھی زیادہ انبیاء کو مبعوث فرمایا اور آخر کار تعلیم نبوت کو ایک خاتم الانبیاء کے ذریعہ سے مکمل کیا' جس کا نچوڑ یہ ہے کہ اے لوگو! اُس خدا کی عبادت کرو جس نے تمہیں پیدا کیا ہے تاکہ تم اپنے آپ کو اور اپنے خدا کو پہچان سکو۔ (یَا اَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ)

ذاتی تجربہ سے خودی کے ارتقاء کی بلند ترین منزلوں تک پہنچ کر خودی کو واشگاف دیکھنے کے بغیر قوم کا بہترین دماغ بھی زیادہ سے زیادہ کچھ افکار و تصورات کو جمع کر کے ان کو فطرتِ انسانی کا نام دے دے گا' لیکن اس سے خودی کے سربستہ اسرار و رموز منکشف نہیں ہوں گے۔ لہٰذا اقبال ماہرِ نفسیات کو خطاب کر کے کہتا ہے کہ ذہنی افکار و تصورات کی دنیا سے گزر کر قلبی واردات اور احساسات کی دنیا میں آؤ۔ اگرچہ اس کام کے لیے ذرا جرأت اور ہمت کی ضرورت ہے۔ تم شاید سمجھتے ہو کہ تم نے اپنے ذہنی افکار کی مدد سے انسانی خودی کو بڑی حد تک سمجھ لیا ہے' لیکن تمہیں معلوم نہیں کہ خودی کے بحرِ بیکراں میں ابھی اسرار و رموز کے بہت سے جزیرے چھپے ہوئے ہیں۔ انسان کی خودی ایک گہرا اور خاموش سمندر ہے۔ جب تک ہم حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی طرح ضربِ عصا سے اس سمندر کو چیر کر نہ دیکھیں ہم نہیں جان سکتے کہ اس کے اندر کیا ہے' لیکن یہ سمندر عصائے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللہ کی ضرب سے ہی چیرا جا سکتا ہے

جرأت ہے تو افکار کی دنیا سے گزر جا
ہیں بحرِ خودی میں ابھی پوشیدہ جزیرے
کھلتے نہیں اس قلزمِ خاموش کے اسرار
جب تک تو اسے ضربِ کلیمی سے نہ چیرے

عبادت کے ذریعہ سے خدا کی محبت کی نشوونما کا شف اسرارِ خودی اس لیے ہے کہ اگر وہ

جاری رہے تو بندۂ مومن ایک ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اُسے مستقل اور مکمل اطمینان قلب حاصل ہو جاتا ہے اور وہ یقین کر لیتا ہے کہ اُس کے دل میں سوائے خدا کی محبت کے اور کسی چیز کی تمنا موجود نہ تھی۔ ظاہر ہے کہ اگر خدا انسان کا محبوب اور انسان کی فطرت کا مقصود اور مطلوب نہ ہو تو خدا کے ذکر سے اس کو اطمینان قلب کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے انسان کو اس حقیقت کی طرف بڑے زوردار الفاظ سے توجہ کیا ہے کہ دِلوں کو خدا کے ذکر سے ہی اطمینان حاصل ہوتا ہے (الا بِذِکرِ اللہ تَطمَئِنُّ القُلُوبُ) تاکہ انسان سمجھ لے کہ اس کا قدرتی مقصود خدا ہی ہے۔

اقبال لکھتا ہے:

"فلسفہ کا کام اشیاء کا علمی مطالعہ ہے اور اس حیثیت سے وہ ایسے تصور سے آگے بڑھنے کی فکر نہیں کرتا جو تجربے کی گوناگوں انواع کو ایک نظام میں منسلک کر دیتا ہے۔ گویا وہ حقیقت کا مشاہدہ دُور سے کرتا ہے۔ اس کے برعکس مکاشفہ قلبی حقیقت کو قریب سے دیکھتا ہے۔ اول الذکر محض نظریہ ہے اور آخر الذکر یعنی مکاشفہ ایک زندہ تجربہ، حقیقت کے ساتھ ایک رابطہ اور اس کے قرب کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ قرب حاصل کرنے کے لیے فکر کو اپنی سطح سے بلند ہونا چاہیے اور اپنی تکمیل قلب کے اس رجحان کی شکل میں کرنا چاہیے جسے مذہب کی زبان میں عبادت کہتے ہیں اور یہی لفظ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے نکلنے والے آخری الفاظ میں سے ایک تھا" (خطبات)

اگر آدمی علم کی حد سے گزر کر عبادت کے میدان میں قدم رکھے تو وہ محبت کی شیرینی اور محبوب کے دیدار کی نعمت دونوں خوش بختیوں سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔

علم کی حد سے پرے بندۂ مومن کے لیے
لذتِ شوق بھی ہے نعمتِ دیدار بھی ہے

خدا کے تصور سے مغربی حکماء کا گریز

لیکن مغرب کا ماہر نفسیات ایک ایسے علمی ماحول کی پیداوار ہے جہاں حسی صداقت کا غیر عقلی عقیدہ علم کی ابتدا اور انتہا ہے اور جہاں خدا کا علم سے اور علم کا خدا سے کوئی علاقہ نہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ نفسیات انسانی کے اسرار و رموز کو سمجھنے کے لیے عبادت کے ذریعہ سے خدا سے براہ راست رابطہ پیدا کرنا

اور خدا کا دیدار کرنا تو درکنار وہ سرے سے خدا کا نفسیات سے کوئی تعلق ہی نہیں سمجھتا۔ بلکہ اپنے علم کو علم کی حیثیت سے محفوظ رکھنے کے لیے خدا کے تصور سے بھاگتا ہے۔ یہاں تک کہ جب اس کے قدرتی اور بے ساختہ استدلال کا بہاؤ اور ناقابل انکار حقائق کا زور اُسے کشاں کشاں خدا کے تصور کی طرف لیے جا رہا ہو تو وہ گھبرا کر رک جاتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ حقائق کی کوئی اور توجیہہ کرے جس سے اس کا استدلال اُس راستہ سے ہٹ جائے جو خدا کے تصور کی طرف جاتا ہے۔ فلسفۂ خودی کا مرکزی تصور یہ ہے کہ انسان کی خودی خدا کی محبت کا ایک جذبہ ہے یا دوسرے لفظوں میں خدا کی محبت انسانی اعمال کی قوتِ محرکہ ہے۔ لیکن یہ تصور ایک اور تصور سے بطور ایک نتیجہ کے اخذ ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کی خودی نصب العین کی محبت کا ایک جذبہ ہے یا دوسرے لفظوں میں نصب العین کی محبت انسانی اعمال کی قوتِ محرکہ ہے۔ عملی طور پر اس دوسرے بیان کا جو مفہوم نکلتا ہے اُسے ظاہر کرنے کے لیے اس میں الفاظ "نصب العین" کی بجائے لفظ "خدا" رکھنا علمی اور عقلی نقطۂ نظر سے ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صرف ایک ہی نصب العین ہے جو انسان کو مکمل اور مستقل طور پر مطمئن کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہ نصب العین کی محبت کا جذبہ انسان کی فطرت کی رُو سے خدا ہی کے لیے ہے۔ اگر کوئی شخص یہ مان لے کہ نصب العین کی محبت کا جذبہ انسان کے اعمال کی قوتِ محرکہ ہے تو پھر اُسے یہ ماننے سے کوئی چارہ نہیں رہتا کہ خدا کی محبت کا جذبہ انسان کے اعمال کی قوتِ محرکہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب کے حکماء فطرتِ انسانی میں نصب العین کو انسانی اعمال کی قوتِ محرکہ کے طور پر تسلیم کرنے سے گریز کرتے ہیں۔

اس کی مثال خود انسانی اعمال کی قوتِ محرکہ کے وہ نظریات ہیں جنہوں نے مغرب میں جنم لیا ہے اور جو فرائڈ، ایڈلر، میکڈوگل اور کارل مارکس اور مغرب کے دوسرے حکماء کی طرف منسوب ہیں۔ مغرب کے ان حکماء میں سے ہر ایک یہ مانتا ہے کہ انسانی افراد نصب العینوں سے محبت کرتے ہیں اور نصب العین کی محبت ہی کی وساطت سے بظاہر انسان کے تمام افعال ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ سے یہ نتیجہ ناگزیر تھا کہ انسان میں نصب العین کی محبت کسی جبلت سے یا جبلتوں کے کسی مجموعہ سے پیدا نہیں ہوتی بلکہ فطرتِ انسانی میں اپنا مستقل وجود رکھتی ہے اور وہی انسان کے تمام اعمال کی قوتِ محرکہ ہے لیکن پھر یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ جبلتوں کی تشفی جس طریق سے ہوتی ہے وہ تو سب کو معلوم ہے اور یہ بھی سب جانتے

ہیں کہ قدرت میں اُن کا مقصد فرد کی زندگی کی نشوونما ہے، لیکن نصب العین کی محبت کی تشفی کا طریق کیا ہے اور قدرت میں نصب العین کی محبت کا مقصد کیا ہے؟ اس سوال کا معقول جواب سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا تھا کہ چونکہ نصب العین حسن، نیکی اور صداقت کا ایک تصور ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس کی محبت کی مستقل اور مکمل تشفی ایک ایسے نصب العین سے ہی ہو سکتی ہے جس میں حسن، نیکی اور صداقت کے اوصاف بدرجۂ کمال موجود ہوں۔ اور ایسا تصور سوائے خدا کے اور کوئی نہیں ہو سکتا اور قدرت میں نصب العین کی محبت کا مقصد فرد کی شخصیت کی نشوونما ہے جو حسن، نیکی اور صداقت کی طلب گار ہے۔ لیکن اُن حکماء میں سے ہر ایک نے خدا کے تصور کے نتیجہ سے بچنے کے لیے اس طرح سوچا کہ اعمالِ انسانی پر نصب العین کی حکمرانی سے انکار ممکن نہیں، لہٰذا یہ کہا جائے کہ نصب العین کی اپنی کوئی حقیقت نہیں بلکہ وہ کسی نہ کسی جبلت کا یا جبلتوں کے کسی مجموعہ کی بگڑی ہوئی یا بدلی ہوئی شکل ہوتا ہے۔ اُسی کا خادم ہوتا ہے اور اُسی کی تشفی کے لیے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس طرح ہر ایک نے نصب العین کے خاص انسانی امتیاز کی اہمیت کو ختم کر کے اس کی جگہ انسان کی جبلتی یا حیوانی سرشت کی اہمیت کو قائم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ انسان ایک حیوان ثابت ہو اور یہ ظاہر ہو کہ اُسے بھی حیوان کی طرح خدا کی ضرورت نہیں لیکن حقائق کو جھٹلایا نہیں جا سکتا، کوئی شخص محض استدلال سے نہ انسان کو حیوان ثابت کر سکتا ہے اور نہ سونے کو مٹی۔ یہی سبب ہے کہ ان حکماء میں سے ہر ایک کا استدلال عقلی اور علمی لحاظ سے غلط اور ناقص اور غیر تسلی بخش ہو کر رہ گیا ہے۔

خودی اور فرائڈازم

مثلاً فرائڈ (FREUD) کا خیال ہے کہ اعمالِ انسانی کی اصل قوتِ محرکہ جبلتِ جنس (Sex Instinct) ہے جس کا مرکز انسان کا لاشعور ہے۔ جو کچھ انسان کرتا ہے اس کا مقصد بالواسطہ یا بلاواسطہ یہ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح اپنی لامحدود جنسی خواہشات کی مکمل تشفی کا سامان بہم پہنچائے۔ باقی رہا یہ سوال کہ فطرتِ انسانی میں نصب العین کی محبت کا مقام کیا ہے اور کیوں جبلتِ جنس کی بجائے نصب العین ہی انسان کے سارے اعمال پر حکمران نظر آتا ہے، تو فرائڈ اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ نصب العین کی اپنی کوئی حیثیت نہیں، وہ صرف جبلتِ جنس کی بدلی ہوئی شکل ہے اور وہ اس طرح کہ جب ایک انسان سماج کی عائد کی ہوئی پابندیوں کے خوف سے اپنی جنسی خواہشات کو آزادی سے مطمئن نہیں کر سکتا تو وہ ذہنی پریشانی

اور بے عزتی دونوں سے بچنے کے لیے یہ فرض کر لیتا ہے کہ وہ جنسی خواہشات کی آسودگی کی بجائے کسی علمی، اخلاقی، مذہبی یا جمالیاتی نصب العین کو چاہتا ہے۔ اس طرح اس کی جنسی خواہشات بدل کر نصب العین کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔

چونکہ فرائڈ فطرت انسانی میں انسان کے نصب العین کے صحیح مقام کو نظر انداز کرتا ہے، اس کے نظریہ میں علمی اور عقلی نقطہ نظر سے کئی خامیاں اور کمزوریاں پیدا ہو گئی ہیں اور اس پر کئی معقول اعتراضات وارد ہوتے ہیں، مثلاً:

۱۔ اس دعویٰ کی دلیل کیا ہے کہ نصب العین کی اپنی کوئی حقیقت نہیں بلکہ وہ جبلت جنس کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے۔ کسی دلیل کی عدم موجودگی میں یہ کیوں نہ سمجھا جائے کہ نصب العین کی خواہش انسان کی اصلی اور حقیقی خواہش ہے اور جنسی خواہش کی ایک بدلی ہوئی صورت نہیں۔ تعجب ہے کہ فرائڈ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کی مشکلات کا سامنا نہیں کرتا، تاہم وہ اپنے نظریہ کی بنیاد ہی اس پر رکھتا ہے۔

۲۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ وہ ناپاک اور شرمناک جنسی خواہشات، جن کو انسان سماج کے خوف سے مطمئن نہیں کر سکتا بلکہ جن کے خیال کو بھی ایک جرم سمجھ کر چھپاتا ہے، وہ خواہشات کس طرح ایک پاکیزہ مذہبی یا اخلاقی نصب العین میں بدل سکتی ہیں۔

۳۔ اگر نصب العینی خواہشات ناپاک جنسی خواہشات کی بدلی ہوئی شکل ہیں تو وہ بدلنے کے عمل میں ناپاک سے پاک کیوں ہو جاتی ہیں اور کسی دوسری قسم کی ناپاک خواہشات میں کیوں نہیں بدلتیں، اور پھر وہ نصب العینی خواہشات سے پیدا ہونے کے باوجود ان کی مخالفت کیوں کرتی ہیں اور یہ مخالفت اس حد تک کیوں چلی جاتی ہے کہ انسان نصب العین کی خاطر بعض وقت اپنی جائز جنسی خواہشات کو بھی مطمئن کرنے سے گریز کرتا ہے، مثلاً جب ایک انسان کسی بلند نصب العینی مقصد کے لیے شادی کرنے سے انکار کر دے۔

۴۔ اگر جبلتِ جنس بدل کر نصب العین بن جاتی ہے تو جبلتِ تغذیہ، جبلتِ استیلاء، جبلتِ انقیاد، جبلتِ غضب، جبلتِ فرار اور جبلتِ امومت میں سے ہر ایک کیوں نہیں بدلتی ہے اور پھر جب جبلتِ جنس انسان اور حیوان دونوں میں موجود ہے تو وہ انسان میں کیوں بدلتی ہے حیوان میں کیوں نہیں بدلتی؟

۵۔ جبلت جنس فقط جوانی میں نمودار ہوتی ہے تو پھر اگر انسانی اعمال کی قوتِ محرکہ دہی ہے تو وہ اعمال جو جبلتِ جنس کے نمودار ہونے سے پہلے صادر ہوتے ہیں وہ اس جبلت کی پیداوار کیوں کر ہو سکتے ہیں؟ اس سوال کے جواب میں فرائڈ یہ کہتا ہے کہ یہ جبلت آغازِ حیات ہی سے موجود ہوتی ہے۔ چنانچہ بچہ کا انگوٹھا چوسنا، ماں کی چھاتیوں سے دودھ چوسنا یا خوراک کا نگلنا یا فضلات اور رطوبات کا خارج کرنا یا لڑکے کا ماں سے اور لڑکی کا باپ سے، بلکہ اس کے فرض کیے ہوئے مقلوب جنسی الجھاؤ کی صورت میں لڑکے کا باپ سے اور لڑکی کا ماں سے محبت کرنا سب جنسی قسم کے مشاغل ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ فرائڈ کا یہ جواب جو جبلتِ جنس کو مضحکہ خیز حد تک وسعت دیتا ہے معقول نہیں۔

۶۔ قدرت نے انسان کی فطری خواہشات کے ساتھ ایک قسم کی راحت اور مسرت وابستہ کر رکھی ہے۔ اگر انسان کی نصب العینی مذہبی اور اخلاقی خواہشات اس کی فطری خواہشات نہیں بلکہ اُس کی بدلی ہوئی غیر فطری خواہشات ہیں تو اُن کی تشفی سے اس کو راحت اور مسرت کیوں حاصل ہوتی ہے اور لوگ ان بگڑی ہوئی غیر فطری خواہشات کو کیوں پسند کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر لوگ ان کو پسند نہ کریں تو کوئی شخص اُن کی پناہ لے کر سماج میں مقبول نہیں بن سکتا۔

ان اعتراضات کا کوئی معقول جواب ایسا ممکن نہیں جو فرائڈ کے نظریہ کے ساتھ مطابقت بھی رکھتا ہو۔ فلسفہ خودی کی رُو سے نصبُ العین کی محبت کا جذبہ جبلت جنس کی بگڑی ہوئی یا بدلی ہوئی صورت نہیں بلکہ انسان کی فطرت کا ایک مستقل تقاضا ہے جو انسان کی تمام جبلتوں کو اپنے تصرف میں رکھتا ہے اور یہ جذبہ محبت صرف خدا کے نصب العین کی محبت سے مستقل اور مکمل طور پر تشفی پا سکتا ہے۔

(جاری ہے)

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۔

علمِ تفسیر پر ایک نظر

—— جناب تحسین بلخی' کینیڈا ——

تفسیر "فسر" سے باب تفعیل کا مصدر ہے' اور "الفسر" کے معنی ہیں کسی چیز کی معنوی صفت کو ظاہر کرنا' اور تفسیر کے بھی یہی معنی ہیں' لیکن اس میں مبالغہ کا مفہوم بھی ہوتا ہے[1] یعنی کسی چیز کی معنوی صفت کو خوب اچھی طرح واضح کر دینا۔ تفسیر کو تفسیر اسی لئے کہتے ہیں کہ اس میں عبارت کے معنی و مطلب کی خوب اچھی طرح وضاحت کی جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ تفسیر' تَفسِرۃ سے ماخوذ ہے' اور تفسرۃ اس حذاقت و مہارت کا نام ہے جس کے ذریعے طبیب مرض کی شناخت کرتا ہے[2]' اور چونکہ تفسیر میں معنیٰ و مفہوم کی شناخت اور پرکھ کی جاتی ہے' اس لئے اس کو تفسیر کہتے ہیں۔

اصطلاحی تعریف

یہ تو لغوی معنی کی مناسبت سے تفسیر کی وضاحت یا تفسیر کو تفسیر کہنے کی وجہ تسمیہ تھی' رہی علم تفسیر کی اصطلاحی تعریف' تو اس سلسلہ میں مختلف اہل فن نے مختلف طور پر اس کی تعریف کی ہے' چنانچہ "کشاف اصطلاحات الفنون" میں اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ :

> "علم تفسیر وہ علم ہے جس کے ذریعہ نزول آیات اور ان کی کیفیت نزول اور ان کے قصص اور ان کے اسباب نزول کی معرفت حاصل ہوتی ہے' نیز قرآنی آیات کے مکی و مدنی ہونے' اور ان کے محکم و متشابہ ہونے اور ان کے ناسخ و منسوخ ہونے اور ان کے خاص و عام ہونے اور ان کے مطلق و مقید ہونے اور ان کے مجمل و مفسر ہونے اور ان کے حلال و حرام ہونے اور ان کے وعد و عید ہونے اور ان کے

---

[1] راغب اصفہانی' متوفی ۵۰۲ھ۔ مفردات القرآن۔ مادہ ف۔ س۔ ر

[2] جلال الدین سیوطی۔ متوفی ۹۱۱ھ۔ الاتقان فی علوم القرآن۔ نوع ۷۷

امر و نہی ہونے اور ان کے امثال وغیرہ ہونے کی ترتیب کی معرفت حاصل ہوتی ہے [۳]"۔

اور ابو حیان الاندلسی (متوفی ۷۵۴ ھ) اپنی تفسیر کے مقدمہ میں اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ:۔

"تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں الفاظ قرآن کی کیفیت نطق، اور ان کے مدلولات اور افرادی و ترکیبی احکام اور ان کے ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جن پر الفاظ بحالت ترکیب محمول کئے جاتے ہیں [۴]"۔

اور دستور العلماء میں اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ:۔

"تفسیر وہ علم ہے جس میں قرآن مجید کے احوال سے، اس کے نزول، اس کی سند، اس کی کیفیت ادا، اس کے الفاظ اور اس کے ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق الفاظ اور احکام وغیرہ سے ہوتا ہے [۵]"۔

ان کے علاوہ دوسرے اہل فن نے عام طور پر اس کی جو تعریف کی ہے وہ اس طرح کہ:۔

"علم تفسیر وہ علم ہے جس میں بشری طاقت کی حد تک عربی زبان کے قواعد کے مطابق نظم قرآن کے معنی سے بحث کی جائے [۶]"۔

اور الفاظ کے معمولی سے فرق کے ساتھ تقریباً یہی تعریف علم تفسیر میں درک و بصیرت رکھنے والی دور حاضر کی ایک مشہور شخصیت شیخ محمد عظیم الزرقانی (متوفی ۱۳۶۷ھ) نے بھی کی ہے۔ [۷]

۳۔ محمد اعلیٰ بن علی التھانوی۔ کشاف اصطلاحات الفنون جلد اول ص ۲۴۔ ۲۵ مطبوعہ کلکتہ ۱۸۶۲ء (ایڈٹ بائی : ڈاکٹر اسپرنگر)

۴۔ البحر المحیط جلد اول ص ۱۳ مطبوعہ مصر ۱۳۲۸ھ

۵۔ قاضی عبد النبی بن عبد الرسول احمد نگری۔ دستور العلماء فی اصطلاح العلوم والفنون۔ جلد اول ص ۳۳۱

۶۔ طاش کبریٰ زادہ (احمد بن مصطفیٰ) متوفی ۹۶۲ھ۔ مفتاح السعادہ جلد اول ص ۳۹۸ مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۲۸ھ و حاجی خلیفہ (مصطفیٰ بن عبد اللہ۔ مشہور بہ ملا کاتب چلپی) متوفی ۱۰۶۷ھ۔ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون جلد اول، عنوان "علم التفسیر"۔

۷۔ ملاحظہ ہو "مناہل العرفان فی علوم القرآن" جلد اول ص ۴۷۱ مطبوعہ قاہرہ (مصر) ۱۹۵۴ء

موضوع

ظاہر ہے کہ علم تفسیر کا موضوع قرآن حکیم ہے 'مگر اس حیثیت سے کہ یہ اللہ کا وہ کلام اور آخری کتاب الٰہی ہے جو اللہ نے اپنے آخری رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قیامت تک کے انسانوں کی ہدایت ورہنمائی کے لئے نازل فرمایا۔

غایت

علم تفسیر کی غرض وغایت اور فائدہ مختلف پیرایوں میں ہمارے علماء بیان کرتے ہیں' لیکن فرق واختلاف صرف عبارت اور تعبیرات کا ہے' ورنہ سب کا مدعا ومفاد ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ ابدی وسرمدی سعادت اپنے دامن میں رکھنے والے اللہ کے خطاب کو سمجھا جائے اور صحیح طریقہ پر احکام شرعیہ کے استنباط کرنے پر قدرت حاصل ہو' تاکہ تکلیف شرعی کی ذمہ داریوں سے باحسن وجوہ عہدہ برآ ہو کر دنیا میں فلاح اور آخرت میں رضائے الٰہی کا حصول ہو۔

تاویل

اصطلاحی تعریف اور اصطلاحی حدود وقیود سے قطع نظر جس طرح "تفسیر" کا لفظ قرآن کی توضیح وتشریح کرنے کے مفہوم کے لئے مستعمل ہے' اسی طرح اس مفہوم کے لئے "تاویل" کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے نامناسب نہیں کہ یہاں اس سلسلہ میں بھی کچھ باتیں سامنے آجائیں۔

"تاویل" کی اصل "اول" ہے جس کے معنی رجوع (لوٹنا) کے ہیں [۸] 'لہٰذا "تاویل" کے معنی ہوئے پھیر دینا' لوٹا دینا' گویا قرآن کی توضیح وتشریح کا مطلب دوسرے لفظوں میں آیات کو ان معانی کی طرف پھیر دینا ہوتا ہے' جن کا وہ احتمال رکھتی ہیں' اس لئے قرآن کی توضیح وتشریح کرنے کو "تاویل" بھی کہتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "تاویل"

---

۸ راغب اصفہانی' مفردات القرآن۔ مادہ "اول"

"اِیَالة" سے ماخوذ ہے' جس کے معنی تدبیر و انتظام کے ہیں۔[۹] گویا قرآن کی توضیح و تشریح میں کلام کے نظم و ضبط پر نظر رکھتے ہوئے نہایت سلیقہ کے ساتھ معنی کو اس کی مناسب جگہ رکھا جاتا ہے اس لئے اسے "تاویل" بھی کہتے ہیں۔

اصطلاحاً کوئی فرق ہے یا نہیں؟

یہ تو لغوی معنی کی مناسبت سے "تاویل" کی وجہ تسمیہ یا قرآن کی توضیح و تشریح کرنے کو "تاویل" کہنے کی وضاحت تھی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "تفسیر" اور "تاویل" از روئے اصطلاح ایک ہی اصطلاحی مفہوم کے دو تعبیری الفاظ ہیں یا ان دونوں کے درمیان کوئی فرق ہے' اور فرق ہے تو وہ کیا ہے؟ تو اس باب میں علمائے سلف کے درمیان اختلاف رائے رہا ہے۔

ابو عبید (غالباً قاسم بن سلام متوفی ۲۲۴ھ) اور ان کے ہم خیال حضرات کا موقف یہ ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں[۱۰]۔ تاویل تفسیر کا مرادف ہے۔

اس مسلک کے مبنی کا سراغ لگایا جاتا ہے تو ہمارے سامنے دو باتیں آتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مشہور مفسر مجاہد بن جبر (متوفی ۱۰۴ھ) کہا کرتے تھے کہ: "ان العلماء یعلمون تاویلہ[۱۱] (ای القرآن) یعنی "علماء قرآن کی تاویل جانتے ہیں"۔ اور ابن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) اپنی تفسیر میں جگہ جگہ یوں لکھتے ہیں کہ "اللہ کے اس ارشاد کی "تاویل" میں یہ قول ہے" اور کبھی یوں کہتے ہیں کہ: "اختلف اھل التاویل فی ھذہ الایۃ" (اس آیت میں اہل تاویل کا اختلاف ہے)۔ پھر یہ کہ قران حکیم میں ایک جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب فرماتے ہوئے اللہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب کبھی بھی منکرین قرآن تمہارے سامنے کوئی نرالی بات (یا عجیب سوال) لے کر آئے' اس کا ٹھیک جواب بروقت ہم نے تمہیں دے دیا: "وَاَحْسَنَ تَفْسِيْرًا[۱۲]" (اور بہترین طریقہ سے

---

۹ حاجی خلیفہ۔ کشف الظنون جلد اول' عنوان "علم التاویل"

۱۰ سیوطی۔ الاتقان نوع ۷۷

۱۱ محمد عظیم الزرقانی۔ مناہل العرفان جلد اول ص ۴۷۳

۱۲ سورۃ الفرقان : ۳۳

بات کھول دی)۔ اور ایک دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے کہ "اس کتاب میں ایک قسم تو محکم آیتوں کی ہے، اور وہ کتاب کی اصل و بنیاد ہیں اور دوسری قسم متشابہات کی ہے" پھر اس دوسری قسم کی بابت ارشاد ہوا ہے کہ "وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ" [۱۳] معلوم ہوا کہ ایک ہی مدعا و مفاد کو سمجھانے کے یہ دو مختلف تعبیری الفاظ ہیں۔

لیکن مفسرین کی ایک دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ تفسیر اور تاویل کے درمیان فرق ہے، اس جماعت میں ابو منصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ھ) ابو طالب ثعلبی، ابو القاسم محمد بن حبیب نیشاپوری (متوفی ۴۴۵ھ) ابو نصر قشیری (متوفی ۵۱۴ھ) اور راغب اصفہانی (متوفی ۵۰۲ھ) جیسے ائمہ فن ہیں، اور ابن حبیب نیشاپوری کو تو اپنے اس موقف پر اتنا اصرار تھا کہ وہ ایسے لوگوں کو مفسر ماننے کے لئے تیار ہی نہ تھے جو تفسیر اور تاویل کے درمیان فرق نہیں کرتے، چنانچہ وہ طنزاً کہا کرتے کہ:

> "ہمارے زمانے میں ایسے مفسر پیدا ہو گئے ہیں کہ اگر ان سے تفسیر اور تاویل کے درمیان جو فرق ہے، وہ پوچھا جائے تو انہیں اس کا کوئی جواب ہی نہ سوجھے [۱۴]"۔

اور مجاہد اور ابن جریر کے متذکرہ بالا فقروں اور قرآن حکیم کی محولہ آیتوں کا جہاں تک تعلق ہے، تو یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ان میں تفسیر اور تاویل کے الفاظ اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے ہیں، نہ کہ اصطلاحی معنی میں مستعمل ہوئے ہیں اور لغوی مفہوم و معنی کے لحاظ سے دونوں کے مفاد و مآل چاہے ایک ہوں، لیکن معرض گفتگو میں علمی و فنی اصطلاح ہے کہ از روئے اصطلاح تفسیر اور تاویل کے درمیان فرق ہے یا نہیں۔

کیا فرق ہے؟

تفسیر اور تاویل کے درمیان فرق قرار دینے والے علماء کے درمیان "فرق ہے" کی حد تک تو اشتراک ہے، کیا فرق ہے؟ تو اس باب میں مختلف حضرات نے اپنے اپنے ذوق اور اپنے اپنے نقطۂ نظر سے مختلف طریقے پر فرق بیان کئے ہیں، جن میں سے اہم اور مشہور

---

[۱۳] سورہ آل عمران۔ ۷ (اور اس کی تاویل کوئی نہیں جانتا مگر اللہ ....)

[۱۴] بدر الدین محمد بن عبد اللہ الزرکشی متوفی ۷۹۴ھ۔ البرہان فی علوم القرآن نوع ۴۱

ترین درج ذیل ہیں۔

(۱) ماتریدی کے نزدیک فرق یہ ہے کہ تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی معنی مراد ہے' اور خدا کو شاہد ٹھہرا کر (قسم کھا کر) کہا جاسکے کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لی ہے' اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ ایسے جزم و یقین کے بغیر جس پر حلف نہ لیا جاسکے' چند احتمالات میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے [۱۵]۔

(۲) ابو نصر قشیری کا قول ہے کہ تفسیر اتباع اور سماع میں منحصر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو تاویل سے تعلق رکھتی ہے [۱۶]۔

(۳) صاحبِ "اتقان" نے بعض حضرات کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنتِ صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہے' اس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے' اور تاویل وہ ہے جس کو اجتہاد کے شرائط رکھنے والے متقی علماء نے استنباط کیا ہو [۱۷]۔

غور و تعمق سے دیکھا جائے تو یہ تینوں وجوہ فرق اپنے مفاد و مآل کے لحاظ سے ایک ہی ٹھہرتی ہیں' کیونکہ مراد پر ایسا یقین جس کے لئے خدا کو شاہد ٹھہرا کر یہ کہا جاسکے کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لی ہے' سماع کے بغیر ممکن نہیں اور یہی سماع ہے جسے تیسرے قول میں "سنتِ صحیحہ میں معین" کہا گیا ہے۔

مناسب ہے کہ اس کی ذرا وضاحت کردی جائے۔ بات یہ ہے کہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری سے متعلق فرمایا ہے کہ:

وَاَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الذِّکۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیۡہِمۡ [۱۸]

(یعنی) "اور ہم نے تمہاری طرف الذکر (قرآن) نازل کیا' تاکہ لوگوں کے سامنے تم اس (تعلیم) کی تشریح و توضیح کرتے جاؤ جو ان کے لئے نازل کی گئی ہے"

اور ایک دوسری جگہ یہ فرمایا ہے کہ

وَیُعَلِّمُہُمُ الۡکِتٰبَ وَالۡحِکۡمَۃَ [۱۹]

(یعنی) "اور (یہ رسول) ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے"

---

۱۵ سیوطی۔ الاتقان۔ نوع ۷۷
۱۶ زرکشی۔ البرہان۔ نوع ۴۱
۱۷ سیوطی۔ الاتقان نوع ۷۷
۱۸ [illegible] ۴۴
۱۹ [illegible] آل عمران [illegible] ۱۶۴

ترین درج ذیل ہیں۔

(۱) ماتریدی کے نزدیک فرق یہ ہے کہ تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی معنی مراد ہے' اور خدا کو شاہد ٹھہرا کر (قسم کھا کر) کہا جا سکے کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لی ہے' اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ ایسے جزم و یقین کے بغیر جس پر حلف نہ لیا جا سکے' چند احتمالات میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے[۱۵]۔

(۲) ابو نصر قشیری کا قول ہے کہ تفسیر اتباع اور سماع میں منحصر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو تاویل سے تعلق رکھتی ہے[۱۶]۔

(۳) صاحبِ "اتقان" نے بعض حضرات کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنتِ صحیحہ میں معیّن واقع ہوئی ہے' اس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے' اور تاویل وہ ہے جس کو اجتہاد کے شرائط رکھنے والے متقی علماء نے استنباط کیا ہو[۱۷]۔

غور و تعمق سے دیکھا جائے تو یہ تینوں وجوہ فرق اپنے مفاد و مآل کے لحاظ سے ایک ہی ٹھہرتی ہیں' کیونکہ مراد پر ایسا یقین جس کے لئے خدا کو شاہد ٹھہرا کر یہ کہا جا سکے کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لی ہے' سماع کے بغیر ممکن نہیں اور یہی سماع ہے جسے تیسرے قول میں "سنتِ صحیحہ میں معین" کہا گیا ہے۔

مناسب ہے کہ اس کی ذرا وضاحت کر دی جائے۔ بات یہ ہے کہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری سے متعلق فرمایا ہے کہ:

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ[۱۸]

(یعنی) "اور ہم نے تمہاری طرف الذکر (قرآن) نازل کیا' تاکہ لوگوں کے سامنے تم اس (تعلیم) کی تشریح و توضیح کرتے جاؤ جو ان کے لئے نازل کی گئی ہے"۔

اور ایک دوسری جگہ یہ فرمایا ہے کہ

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ[۱۹]

(یعنی) "اور (یہ رسول) ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے"۔

---

۱۵ سیوطی۔ الاتقان۔ نوع ۷۷
۱۶ زرکشی۔ البرہان۔ نوع ۴۱
۱۷ سیوطی۔ الاتقان نوع ۷۷
۱۸ سورۃ النحل : ۴۴
۱۹ سورۃ آل عمران : ۱۶۴

تو یہ اور اسی قبیل کی دوسری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن کی تفسیر و تشریح تو وہی ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیں' کیونکہ اللہ کے کلام کے اصل معنی اور مراد کو یا تو خود اللہ تعالیٰ قرآن میں بیان کر دیتا ہے"۔ جیسے تیسرے قول میں "کتاب اللہ میں مبین" کہا گیا ہے اور جس کی بابت علماء یہ کہتے ہیں کہ "الآیات تفسّر بعضھا بعضًا" (بعض آیات خود بعض آیات کی تفسیر کر دیتی ہیں) یا پھر اللہ کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے کلام کے اصل معنی اور مراد کو بیان کرے جو اللہ کا نمائندہ ہوتا ہے اور وحی الٰہی کے مہبط ہونے کے منصب پر فائز ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے سوا کسی اور شخص کے لئے کلامِ الٰہی کے صحیح منشا اور اس کی اصل مراد کا متعین کرنا ممکن نہیں' خواہ وہ شخص عقل و فہم اور فراست و تدبر کے لحاظ سے کتنے ہی بلند مقام پر فائز کیوں نہ ہو' کیونکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و توضیح کی خصوصیت قرآن حکیم یہ بیان کرتا ہے کہ:

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ ۲۰

(یعنی) "(اے رسول) ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ تمہاری طرف نازل کی ہے تاکہ لوگوں کے درمیان تم اس طرح فیصلے کرو جس طرح اللہ تم کو دکھائے"۔

اور ظاہر ہے کہ یہ "اراءۃِ الٰہی" (اللہ کا دکھانا) رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے علاوہ کسی بھی دوسرے شخص کو میسر نہیں ۔

پس ان تینوں اقوال کا مفاد و مآل یہ ہے کہ تفسیر وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اراءۃِ الٰہی کی رہنمائی میں واضح فرمایا اور اگر کوئی دوسرا شخص کلام الٰہی کے معنی و مفہوم سے متعلق کچھ کہتا ہے تو گویا وہ مختلف احتمالات میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتا ہے' تو اسے تاویل کہا جائے گا' تفسیر نہیں' کیونکہ تفسیر کسی کلام کے وہ معنی بیان کر دینے کو کہتے ہیں جو متکلم نے خود مراد لئے ہوں اور یہ یا تو خود قرآن سے معلوم ہو گا یا سنتِ صحیحہ سے۔ اسی لئے علماء فرماتے ہیں کہ صحیح حدیث و سنت کے ہوتے ہوئے تاویل کا کوئی اعتبار نہیں' کیونکہ حدیث و سنت تفسیر قرآن ہی کا تو دوسرا نام ہے۔

---

۲۰ سورۃ النساء : ۱۰۵

(۴) راغب اصفہانی نے اپنے مقدمۃ التفسیر میں ایک مستقل عنوان قائم کر کے تفسیر اور تاویل کے درمیان فرق پر گفتگو کی ہے [۲۱]' جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تفسیر بہ نسبت تاویل کے عام ہے' اور اس کا زیادہ تر استعمال مفرد الفاظ کی تشریح کے موقع پر ہوتا ہے مثلاً بَحِيرَة اور سَائِبَة اور وَصِيلَة جیسے غریب الفاظ کی توضیح یا کسی مجمل لفظ کی تشریح جیسے اَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ میں صلٰوۃ اور زکٰوۃ کی وضاحت کی جائے یا کسی ایسے کلام میں لفظ تفسیر کا استعمال ہوتا ہے جو کسی قصہ پر مشتمل ہو اور اس کے جانے بغیر اس کلام کا سمجھنا دشوار ہو' مثلاً "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا [۲۲]" (یہ کوئی نیکی کا کام نہیں ہے کہ تم اپنے گھروں میں پچھواڑے سے داخل ہو) اس کے برخلاف تاویل کا لفظ ہے کہ اس کا استعمال اکثر معانی اور جملوں میں ہوتا ہے' اس کے علاوہ ایک دوسرا فرق یہ ہے کہ تاویل کا زیادہ تر استعمال کتب الٰہیہ کے بارے میں ہوتا ہے اور لفظ تفسیر کو کتب آسمانی اور ان کے علاوہ دوسری کتابوں سے متعلق بھی استعمال کر لیتے ہیں۔

(۵) بجلی کا قول ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت سے ہے اور تاویل کا درایت سے [۲۳]۔

(۶) ابو طالب الثعلبی کا قول ہے کہ تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے' حقیقتاً ہو یا مجازاً جیسے الصِّراط کی تفسیر الطریق سے کرنا اور تاویل لفظ کی باطنی جہت اور اندرونی مدعا کی توضیح کا نام ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ تاویل حقیقت مراد کی خبر دینا ہے اور تفسیر دلیلِ مراد کا بیان کرنا ہے [۲۴]۔

---

[۲۱] ملاحظہ ہو مقدمہ التفسیر (راغب اصفہانی) فصل فی الفرق بین التفسیر والتاویل

[۲۲] سورۃ البقرہ : ۱۸۹

[۲۳] زرکشی۔ البرہان۔ نوع ۴۱۔ بحیثیت مفسر دو "البجلی" کے نام تراجم وسیر کی کتب میں آتے ہیں۔ ایک حسن بن محبوب البجلی متوفی ۲۲۴ھ اور دوسرے ابو عبد اللہ محمد بن ایوب البجلی الرازی متوفی ۲۹۴ھ۔ زرکشی نے صرف البجلی لکھا ہے' معلوم نہیں یہ کون ہیں' بظاہر ثانی الذکر معلوم ہوتے ہیں۔

[۲۴] سیوطی۔ الاتقان۔ نوع ۷۷۔ سیوطی نے یہاں "ابو طالب الثعلبی" لکھا ہے' لیکن تلاش بسیار کے باوجود کسی ایسے "ثعلبی" کا تذکرہ نہ مل سکا جن کی کنیت "ابو طالب" ہو۔ نہ ابن

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۷) صاحبِ اتقان نے کسی کا ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ تفسیر ایسے لفظ کی توضیح کا نام ہے جو صرف ایک ہی پہلو (معنی) کا حامل ہو اور تاویل مختلف معانی کے حامل کسی لفظ کو انہی معانی میں سے کسی ایک معنی کی طرف دلیل کے ساتھ لوٹانے اور ترجیح دینے کو کہتے ہیں [۲۵] یہ بات تقریباً وہی ہے جو ماتریدی نے کہی ہے۔

(۸) ابن حبیب نیشاپوری اور بغوی (ابو محمد حسین بن مسعود متوفی ۵۱۰ھ) اور الکواشی (احمد بن یوسف الکواشی الموصلی متوفی ۶۸۰ھ) کا قول ہے کہ تاویل آیت کو ایسے معنی کو طرف پھیرنے کا نام ہے جو کتاب و سنت کے مخالف نہ ہو اور اس آیت کے ماقبل اور مابعد سے پوری طرح مطابقت رکھتا ہو اور وہ آیت اس معنی کا احتمال رکھتی ہو اور وہ معنی استنباط کے طریق سے بیان کیا جائے [۲۶]۔

عِباراتُنا شَتّٰی وحُسنُکَ واحِد

یہ ہیں چند اہم اور مشہور وجوہ فرق، جو تفسیر اور تاویل کے درمیان فرق قرار دینے والے علماء بیان کرتے ہیں، لیکن بنظرِ غائر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تاویل سے متعلق تقریباً ساری باتوں کا مبنیٰ وہی ہے جو تاویل کے لغوی معنی کے سلسلے میں کہا جاچکا ہے، یعنی چند معانی محتملہ میں سے کسی ایک معنی کی طرف آیت کا پھیر دینا۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ ساری باتیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جزری (متوفی ۸۳۳ھ) کی غایت النہایہ فی طبقات القراء میں، نہ یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶ھ) کی معجم الادباء میں، نہ ابن خلکان (متوفی ۶۸۱ھ) کی وفیات الاعیان میں، نہ کشف الظنون میں، نہ عمر رضا کحالہ کی معجم المؤلفین میں، نہ زرکلی کی الاعلام میں اور نہ خود سیوطی کی بغیۃ الوعاۃ اور طبقات المفسرین میں۔ اور ویسے جو مشہور مفسر ہیں اور جن کی تفسیر "الکشف والبیان" ہے وہ ابو اسحاق احمد بن محمد بن ابراہیم الثعلبی متوفی ۴۲۷ھ ہیں۔

۲۵ سیوطی۔ الاتقان نوع ۷۷

۲۶ زرکشی۔ البرہان نوع ۴۱ اور سید شریف جرجانی (متوفی ۸۱۶ھ) بھی تاویل کی یہی تعریف الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ اس طرح کرتے ہیں کہ لفظ کو ایسے معنی کی طرف پھیرنے کا نام تاویل ہے جس کا احتمال وہ لفظ رکھتا ہو اور وہ معنی محتمل کتاب و سنت کے موافق ہو (ملاحظہ ہو تعریفات سید شریف ص ۳۴ مطبوعہ استانبول ۱۳۲۷ھ)

ستفاد ہیں تاویل کے لغوی معنی ہی سے۔ کسی نے بطریق اجتہاد و استنباط کہا' کسی نے بطریق درایت کہا' کسی نے باطنی جہت اور اندرونی مدعا کی توضیح کہا اور کسی نے یوں کہا کہ چند احتمالات میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا۔ غرض' تعبیر اور پیرایۂ بیان کا تو اختلاف ہے لیکن بات سب تقریباً ایک ہی کہہ رہے ہیں۔

ضرورتِ تفسیر

جہاں تک تفسیر کی ضرورت کا تعلق ہے تو یہ کوئی ایسی بات نہیں جو دلائل و براہین کی محتاج ہو' اور اگر تفسیر کی کھلی ہوئی ضرورت ہونے کے باوجود پھر بھی کسی کو دلائل و براہین مطلوب ہوں تو علامہ ابن تیمیہ' علامہ زرکشی اور علامہ سیوطی وغیرہم کی ان تحریروں کا مطالعہ کرلینا کافی ہے' جن میں اس پر سیرحاصل گفتگوئیں کی گئی ہیں [۲۷]' اور جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر خطاب اور ہر کلام اسی لئے ہوتا ہے کہ اس کے معنی و مطلب اور مفہوم و مقصود سمجھے جائیں اور اس کی مراد سے واقفیت حاصل کی جائے' نہ کہ محض الفاظ سن لئے جائیں' ور ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ لوگ کسی علم و فن کی کتاب پڑھیں اور اسے سمجھنے کی کوشش نہ کریں' تو قرآن کا معاملہ بدرجۂ اولیٰ فہم و تدبر کا تقاضا کرتا ہے اور جب عام کتابوں کا مطالعہ سمجھنے کے لئے کیا جاتا ہے تو کتاب اللہ کا فہم اس سے کہیں زیادہ ضروری ٹھہرتا ہے' کیونکہ یہ کتاب مسلمانوں کے لئے واحد دستورِ حیات ہے اور اس سے ان کی دنیا و آخرت میں فوز و فلاح اور نجات و سعادت وابستہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کی بے شمار آیات میں قرآن فہمی کا حکم دیا گیا ہے اور قرآن میں تدبر کی بشدت تاکید کی گئی ہے' اور قرآن میں تدبر اور غور و فکر نہ کرنے والوں پر زجر و توبیخ کی گئی ہے [۲۸] اور ظاہر ہے کہ قرآن میں تدبر اور غور

۲۷۔ ملاحظہ ہو علامہ ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۸ھ) کی اصول تفسیر اور علامہ سیوطی کی الاتقان نوع ۷۷ اور علامہ زرکشی کی البرہان کی "فصل فی علم التفسیر" اور نوع ۴۱

۲۸۔ مثلاً سورۃ النساء رکوع ۱۱ میں ہے کہ "اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰن" (پھر کیا یہ لوگ قرآن میں غور و فکر نہیں کرتے) اور سورۂ محمد رکوع ۳ میں ہے کہ "اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُھَا" (بھلا یہ لوگ قرآن میں تدبر نہیں کرتے یا دلوں پر قفل لگ رہے ہیں؟)

و فکر اور عقل و فہم سے کام لینے کا تعلق معانی و مطالب اور مراد و منشاء سے ہے نہ کہ محض الفاظ کے سن لینے سے' لہٰذا قرآن کے مفہوم و معنی کی تشریح و توضیح ضروری قرار پاتی ہے اور اسی کا نام تفسیر و تاویل ہے۔ بالخصوص جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن کا نزول جن لوگوں کی زبان میں اور جن کے درمیان ہوا اور جو اس کے مخاطبین اول تھی' وہ بھی بسا اوقات اس وقت تک قرآن کے معنی و مقصد اور مراد و منشا کو نہیں سمجھ پاتے جب غور اور بحث سے کام نہ لیتے اور جب تک انہیں اسباب نزول وغیرہ کا علم نہ ہو جاتا' اور بسا اوقات انہیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ و سلم سے استفسار کی ضرورت پیش آتی۔ مثلاً "اَلَّذِینَ اٰمَنُوا وَلَمۡ یَلۡبِسُوۤا اِیۡمَانَہُمۡ بِظُلۡمٍ اُولٰٓئِکَ لَہُمُ الۡاَمۡنُ وَہُمۡ مُّہۡتَدُوۡنَ ۲۹ " سے صحابہ کو یہ الجھن پیش آئی کہ پھر کون ہے جس نے اپنی جان پر کوئی ظلم نہ کیا ہو یعنی کسی گناہ کا مرتکب نہ ہو گیا ہو تو صحابہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ و سلم سے اس آیت کی بابت استفسار کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ و سلم نے اس آیت میں وارد شدہ لفظ "ظلم" کی تفسیر میں فرمایا کہ یہاں ظلم سے مراد شرک ہے اور بطور دلیل سورۂ لقمان رکوع نمبر ۲ کی اس آیت کا حوالہ دیا کہ "اِنَّ الشِّرۡکَ لَظُلۡمٌ عَظِیۡمٌ ۳۰ " (شرک ظلمِ عظیم ہے) تو جب صحابہ کے لئے تفسیر قرآن کی ضرورت تھی' تو ہمارے لئے تو تفسیر کی بدرجۂ اولیٰ ضرورت ہے' کیونکہ ہمیں احکامِ ظواہر میں بھی ایسے امور کے فہم و وضاحت کی حاجت ہے جن کی احتیاج صحابہ کو نہیں تھی۔

نیز یہ بھی کھلی ہوئی بات ہے کہ قرآن میں بہت سے الفاظ ایسے ہیں جن کا استعمال کہیں ان کے حقیقی معنی میں ہوا ہے اور کہیں مجازی معنی میں۔ اشتراک اور دلالت التزامی کی نوعیتیں بھی قرآن میں پائی جاتی ہیں' بہت سی جگہوں پر ابہام و اجمال ہے' کہیں آیات میں بظاہر تضاد و تناقض نظر آتا ہے' کہیں ناسخ و منسوخ کی صورتیں ہیں' کہیں اطلاق و تقیید کی پیچیدگیاں ہیں' کہیں وجوہ مخاطبات کی الجھنیں ہیں' کہیں کنایات اور تعریضیں ہیں' کہیں حصر

---

۲۹ یعنی جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے آلودہ نہیں کیا تو ان ہی کے لئے امن ہے اور وہی ہدایت یافتہ ہیں۔" (الانعام: ۸۲)

۳۰ مسند امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) جلد ۵ ص ۲۰۷ مطبوعہ مصر ۱۹۵۰ء و بخاری ج ۲ (کتاب التفسیر)۔

اور اختصاص ہے اور کہیں انشاء بصورت خبر ہے۔ غرض' یہ اور اس قسم کے بے شمار داعیات ہیں جن سے علم تفسیر کی ضرورت واہمیت ثابت ہوتی ہے لیکن واضح رہے کہ اس ضرورت سے کماحقہ عہدہ بر آہونا ہر کس وناکس کا کام نہیں ہے۔ بلکہ تفسیر قرآن کی جرأت کرنے سے پیشتر عربیت میں مہارت رکھنے کے ساتھ ساتھ اصول فقہ' علم قراءت اور علم معانی وبیان میں بھی درک وبصیرت ضروری ہے اور اسباب نزول' ناسخ ومنسوخ' محکم ومتشابہ وغیرہ علوم القرآن سے بھی اچھی طرح واقف ہونا چاہئے اور اسی لئے علامہ زرکشی نے علم تفسیر کا تعارف اس طرح کرایا ہے کہ:

"تفسیر وہ علم ہے جس کے ذریعے اللہ کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جو اس نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائی اور اس علم کے ذریعہ سے اس کتاب کے معانی کا بیان ہوتا ہے اور اس کتاب کے احکام کے استخراج کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس کتاب کے حکم کو معلوم کیا جاتا ہے اور ان امور کے بارے میں علم لغت' صرف ونحو' علم بیان' اصول فقہ اور علم قراءت سے مدد لی جاتی ہے اور اس میں اسباب نزول اور ناسخ ومنسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پیش آتی ہے[۳۱]۔"

اور یہاں ہم اتنی بات کا اور اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ محض عربیت اور علوم القرآن اور مذکورہ بعض دوسرے علوم سے اپنے آپ کو آراستہ کرلینا بھی تفسیر قرآن کے باب میں زبان کھولنے اور قلم چلانے کے لئے سندِ جواز فراہم نہیں کرتا' بلکہ حدیث وسنت پر بھی وسیع اور گہری نظر ہونی چاہئے' کیونکہ یہ بہرحال ایک طے شدہ حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات واعمال وہ "تعلیم کتاب" ہے جس کی بابت اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ[۳۲]۔"

"اللہ کا مومنوں پر یہ احسان عظیم ہے کہ اس نے خود انہی میں سے ایک رسول

---

[۳۱] زرکشی۔ البرہان "فصل فی علم التفسیر"۔ [۳۲] سورۂ آل عمران: ۱۶۴

مبعوث فرمایا جوان کو آیاتِ الٰہی سناتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے"۔

اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و اعمال وہ "تبیینِ قرآن" (قرآن کی تشریح و توضیح) ہے جس کی بابت اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ ہم نے تم پر قرآن نازل کیا "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ ۳۳ؔ" لہٰذا محض زبان دانی اور عربیت سے واقفیت کو تفسیر قرآن کے لئے کافی تصور کرنے کا نتیجہ قدم قدم پر ٹھوکریں کھانے کے سوا اور کچھ نہیں نکل سکتا۔

اور اب اخیر میں یہ بات بھی واضح رہنی چاہئے کہ گفتگو تفسیر و تاویل کے علم و فن سے متعلق ہو رہی ہے' نہ کہ قرآن سے ہدایت حاصل کر لینے سے متعلق۔ جہاں تک دینی فرائض پر عمل کے لئے ہدایت چاہنے کا تعلق ہے تو بے شک اس کے لئے قرآن نہایت سہل ہے' جیساکہ ارشادِ الٰہی ہے کہ "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ۳۴ؔ۔" لیکن ہٹ دھرمی اور دھاندلی کو دخل نہ دیا جائے اور معقولیت پسندی سے کام لیا

۳۳ؔ یعنی "تاکہ لوگوں کے سامنے تم اس کی تشریح و توضیح کرتے جاؤ جو ان کے لئے نازل کی گئی ہے۔" (سورۃ النحل: ۴۴)

۳۴ؔ یعنی "ہم نے قرآن کو نصیحت کے لئے آسان کر دیا ہے تو کوئی نصیحت حاصل کرنے والا؟" (سورۂ القمر۔ ۳۲) غور کرنے کی بات ہے کہ ایک طرف تو قرآن میں یہ ارشاد فرمایا جا رہا ہے اور دوسری طرف یہ بھی کہ "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِى الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ" (سورۃ التوبہ: ۱۲۲) یعنی "یہ تو ہو نہیں سکتا کہ سارے اہل ایمان نکل کھڑے ہوں پس کیوں نہ ایسا کیا گیا کہ ان کی آبادی کے ہر حصہ میں سے ایک جماعت نکل کر آتی تاکہ تفقہ فی الدین حاصل کرے اور جب (تعلیم و تربیت کے بعد) وہ لوگ اپنی قوم کی طرف واپس جاتے تو اسے (جہل و غفلت کے نتائج سے) خبردار کرتے تاکہ وہ (برائیوں سے) بچتے"۔

ایسا کیوں؟ یہ اس لئے کہ ہدایت اور نصیحت حاصل کرنا ہر شخص پر لازم ہے لیکن اجتہاد اور تفقہ فی الدین نہ ہر کس و ناکس کا کام ہے اور نہ ہر شخص کو اس کا موقع حاصل رہتا ہے کہ وہ زندگی کے سارے مشاغل اور کسبِ معاش وغیرہ کی ذمہ داریاں پوری کرنے کے ساتھ ساتھ

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جائے تو یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ ہدایت' نصیحت' اجتہاد' تفسیر' تاویل' استنباطِ مسائل اور استخراجِ احکام سب ایک ہی تو نہیں' ہدایت و نصیحت حاصل کرنا اور بات ہے اور مجتہدانہ اور مبصرانہ شان سے قرآن کی تفسیر اور قرآن کے معارف بیان کرنا اور بات ہے ؏ نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داندا

(جاری ہے)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اپنے اندر وہ استعداد و قابلیت بھی پیدا کرے اور ان شرائط کی تکمیل کرے جو اجتہاد اور تفقہ فی الدین کے لئے ضروری ہیں' اس لئے نصیحت حاصل کرنے اور ہدایت پالینے کی حد تک تو قرآن اتنا سہل ہے کہ ہر شخص اپنے ان فرائض کو جان سکتا ہے جو دین پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہیں اور کسی کو عذر کا موقع باقی نہیں رہتا' یہاں تک کہ عربی نہ جاننے والا بھی قرآن کے ترجمہ سے ہدایت اور نصیحت حاصل کر سکتا ہے' لیکن تفقہ فی الدین کا مقام حاصل کرنے کا پابند قرآن ہر شخص کو نہیں بناتا بلکہ اس کے لئے یہ حکم دیتا ہے کہ ایک جماعت ایسی ہونی چاہئے جو تفقہ فی الدین کے لئے استعداد و قابلیت پیدا کرنے کی غرض سے اپنے آپ کو زندگی کے دوسرے مشاغل سے فارغ کرلے اور علمی مرکز میں آکر علم و تربیت حاصل کرے اور پھر لوگوں میں شعور دین پیدا کرنے کے لئے میدان میں آئے اور ابھرنے والے نت نئے مسائل بھی (اجتہاد و استنباط سے) حل کرے۔

بقیہ : ماتحت خداؤں کا تصور

"وحدت الوجود کا عقیدہ لوگوں کو عجیب و غریب الجھن میں ڈالتا ہے۔ ایک طرف خواص ہر وجود میں خدا کو دیکھتے ہیں اور عالم ہستی میں وجود حقیقی کے سوا کسی وجود کے قائل نظر نہیں آتے۔ اور دوسری طرف عام اور ان پڑھ لوگ ہر وجود اور ہر ہستی کو حلول کے نظریہ پر خدا قرار دے کر اس کی پوجا کرتے ہیں اور اس کی گھٹیا سے گھٹیا درجہ کی حالت یعنی اصنام پرستی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔" (تفسیر الفاتحہ)

اسلام نے اس مسئلہ میں جو احتیاط کی ہے کہ خدا کی صفات کے ظہور اور عکس کے امر واقعی کو بھی تسلیم کیا اور ازلی اور ابدی خالق جو "لَيْسَ كَمِثْلِهِ" ہے اور حادث اور فانی مخلوق کے درمیان فرق بھی قائم رکھا--- وہ اسلام کے آخری دین برحق ہونے کی واضح دلیل ہے۔ ○○

حافظ ابن القیمؒ

(۶۹۱ھ تا ۷۵۱ھ)

تحریر : عبدالرشید عراقی

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) کے تلامذہ و مستفیدین کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ حافظ ابن القیمؒ امام ابن تیمیہؒ کے ارشد تلامذہ میں سے تھے اور انہیں ۱۶ سال امام صاحب کی مصاحبت حاصل رہی۔

نام و نسب و ولادت

نام شمس الدین محمد، ابو عبداللہ کنیت، والد کا نام ابو بکر بن ایوب تھا۔ ۷ صفر المظفر ۶۹۱ھ کو دمشق میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد ابو بکر بن ایوب مدرسہ جوزیہ کے قیم تھے۔ اس لئے ابن القیم کہلائے[1]۔

ابتدائی تعلیم

حافظ ابن القیم نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ بعد ازاں جملہ علوم اسلامیہ یعنی تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تاریخ، رجال، ادب، معانی، لغت، عربیت اور صرف و نحو کی تعلیم ہر صاحب فن استاد سے حاصل کی۔ آپ کے اساتذہ میں شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) کا نام بھی ملتا ہے۔ ان کی شاگردی میں حافظ ابن القیم نے ۱۶ سال گزارے اور تمام علوم اسلامیہ میں دسترس حال کی۔ حافظ ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) لکھتے ہیں کہ :

> جب حافظ ابن تیمیہؒ ۷۱۲ھ میں مصر سے واپس آئے تو حافظ ابن القیم نے ان کی ایسی صحبت اور رفاقت اختیار کی کہ ان کے انتقال تک ساتھ نہ چھوڑا[2]۔

علمی مرتبہ

حافظ ابن القیمؒ کا علمی مرتبہ بہت بلند تھا۔ تمام علوم اسلامیہ میں مہارت تامہ حاصل تھی اور تمام علوم اسلامیہ پر ان کی نگاہ گہری تھی۔ علم تفسیر میں ان کی ژرف نگاہی مسلّم تھی۔ حافظ شمس الدین ذہبی (م ۷۴۸ھ) لکھتے ہیں کہ :

> حافظ ابن القیم کو تفسیر و حدیث و رجال کی طرف بڑی توجہ تھی۔ وہ فقہ کے مطالعہ میں ہی مشغول رہتے تھے اور اس کے مسائل کو بڑی شرح و بسط سے لکھتے تھے۔ نحو کی تدریس اور اصول فقہ اور اصول حدیث میں اچھی مہارت تھی[۳]۔

حافظ ابن رجب الحنبلی (م ۷۹۵ھ) لکھتے ہیں کہ :

> حافظ ابن القیم کو تمام علوم اسلامیہ میں دخل تھا۔ لیکن تفسیر میں ان کی نظیر نہیں ملتی۔ اصول دین میں بھی وہ درجہ کمال کو پہنچے ہوئے تھے۔ حدیث' فقہ حدیث اور دقائق استنباط میں ان کا کوئی ہمسر نہیں تھا۔ علم سلوک اور اہل تصوف کے ارشادات و دقائق پر بھی وسیع نظر تھی۔ میں نے قرآن و سنت کے معانی اور حقائق ایمانی کا ان سے بڑا عالم نہیں پایا۔ وہ معصوم تو نہ تھے لیکن میں نے ان خصوصیات میں ان کا جیسا آدمی نہیں دیکھا[۴]۔

خصائص

حافظ ابن القیم گوناگوں خصائص کے مالک تھے۔ نرم مزاج' قوی الحافظہ اور اپنے استاد شیخ الاسلام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) سے انہوں نے علم' اخلاص اور ایمان کی دولت حاصل کی تھی۔ لیکن مزاج میں تیزی نہ تھی۔ حافظ ابن کثیر جو ان کے مخلص دوست اور رفیق درس تھے' بیان کرتے ہیں کہ :

> حافظ ابن القیم بڑی خوبیوں کے آدمی تھے۔ محبت سب سے' حسد کسی سے بھی نہیں۔ نہ کبھی کسی کے درپے آزار ہوئے' نہ کسی کی عیب چینی کی۔ میں اکثر ان کے ساتھ رہا وہ مجھ سے محبت کا برتاؤ کرتے تھے۔ مجھے نہیں معلوم کہ ہمارے زمانہ میں کوئی شخص ان سے زیادہ عبادت گزار رہا ہو۔ ان کی نماز بڑی طویل ہوتی تھی' رکوع اور سجود خاصے لمبے ہوتے تھے۔ بہت سے دوست اور ساتھی اس پر کبھی کبھی

انہیں ملامت بھی کرتے تھے لیکن انہوں نے کبھی جواب نہ دیا' نہ اس معمول کو ترک کیا[۵]۔

مولانا محمد یوسف کوکن عمری لکھتے ہیں کہ :

حافظ ابن القیم اپنی مذہبی شدت کے باوجود نہایت خلیق اور متواضع تھے۔ ان میں اپنے استاد (شیخ الاسلام ابن تیمیہ) کی سی حدت اور شدت نہیں تھی۔ مخالفین کے ساتھ وہ اچھی طرح پیش آتے تھے۔ اس وصف میں وہ اپنے استاد سے بالکل ممتاز تھے۔ اس لئے مخالفین بھی ان کی قدر و منزلت کرتے تھے[۶]۔

زہد و عبادت

حافظ ابن القیم زہد و عبادت میں اپنی مثال آپ تھے۔ دن رات درس و تدریس' ذکرو ازکار اور تلاوت قرآن مجید میں بسر کرتے۔ تواضع' انکسار' اور حسن خلق میں ممتاز مقام کے حامل تھے۔ حافظ ابن رجب (م ۷۹۵ھ) لکھتے ہیں کہ :

حافظ ابن القیم کثیرالعبادات اور بڑے شب بیدار تھے۔ ان کی نماز بڑی طویل ہوتی تھی۔ وہ ہر وقت ذکرو مشاغل میں لگے رہتے۔ اور ان میں محبت الٰہی اور انابت کی ایک خاص کیفیت تھی۔ ان کے چہرے پر بارگاہ خداوندی کی طرف فقرو احتیاج اور عجزو انکساری کا نور نظر آتا تھا۔ اس کیفیت میں میں نے ان کو منفرد پایا[۷]۔

ابتلاء و آزمائش

حافظ ابن القیم بھی اپنے استاد شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) کی طرح ابتلاء و آزمائش اور مجاہدات کی منازل سے گزرے۔ ان کو بہت ایذا دی گئی۔ اونٹ پر سوار کرکے شہر میں تشہیر کی گئی' درے مارے گئے اور اپنے استاد ابن تیمیہؒ کے ساتھ جیل بھی گئے۔ آپ کا جرم یہ تھا کہ آپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قبر کی زیارت کے لئے شدِّ رحال کے قائل نہ تھے[۸]۔ حافظ ابن القیم کی رہائی اس وقت عمل میں آئی جب جیل میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا انتقال ہوا۔ حافظ ابن القیم ایام اسیری میں تلاوت قرآن مجید اور اس کے معانی و مطالب میں مشغول رہے۔ حافظ ابن رجب (م ۷۹۸ھ لکھتے ہیں :

"ففتح علیه من ذلک کثیر و حصل له جانب عظیم

من الاذواق المواجيد الصحيحه وتسلط بسبب ذلک على الكلام في علوم اهل المعارف والدخول في غوامضهم وتصانيفه ممثلة بذالک "[۹]

(اس سے ان کو بڑا نفع حاصل ہوا۔ ان کو اذواق و مواجید صحیحہ کا ایسا حصہ ملا جس سے اہل معارف کے علوم اور ان کے غوامض و دقائق کا سمجھنا اور سمجھانا ان کے لئے آسان ہو گیا۔ ان کی تصنیفات ان مضامین سے لبریز ہیں۔)

پروفیسر ابو زہرہ مصری (م ۱۹۶۰ء) لکھتے ہیں کہ :

جب امام ابن تیمیہؒ کو طلاق اور شد رحال کے مسائل کے بارے میں فتووں کی بنا پر آخری مرتبہ قید کیا گیا تو آپ کے شاگردوں کو بھی نشانہ ستم بنایا گیا۔ آپ کے بعض شاگردوں کو سزا بھی دی گئی۔ بعض بھاگ نکلے اور بعض کو عرصہ دراز تک قید و بند کی صعوبتوں میں ڈال دیا گیا۔ حافظ ابن القیم اسی گروہ میں شامل تھے۔ اور آپ کے سوا دوسرے شاگردوں کو رہائی ملی۔ لیکن ابن القیم امام ابن تیمیہؒ کے انتقال پر رہا ہوئے[۱۰]۔

حافظ ابن القیمؒ امام ابن تیمیہؒ کے صحیح جانشین اور ان کے علوم کے مرتب' حامل اور ناشر تھے

حافظ ابن القیم شیخ الاسلام کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ ۱۶ سال آپ نے استاد کی مصاحبت میں گزارے' جیل میں بھی ان کے ساتھی رہے۔ اس لئے آپ صحیح طور پر علوم ابن تیمیہؒ کے حامل' مرتب اور ناشر تھے۔ حافظ ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) لکھتے ہیں :

ابن القیم نے امام ابن تیمیہؒ سے علم حاصل کیا۔ دن رات طلب علم کی دھن تھی' لہٰذا متعدد علوم و فنون میں یگانہ روزگار بن گئے[۱۱]۔

پروفیسر ابو زہرہ مصری (م ۱۹۶۰ء) لکھتے ہیں کہ :

ابن القیم صحیح معنوں میں علم ابن تیمیہؒ کے حامل تھے۔ آپ نے استاد کے علم کو بڑھانے' پھیلانے اور اس کی توسیع و اشاعت میں غیر معمولی حصہ لیا۔ اسی کی طرف انہوں نے دعوت دی' اسی کی جانب سے دفاع کیا' اور اسی کی تائید کے لئے تحقیق و تنقیح کی پوری کوشش کی۔ جس چیز کی نشر و اشاعت پر انہوں نے زیادہ توجہ کی وہ فقہ

ابن تیمیہ ؒ تھی۔ مسئلہ طلاق پر انہوں نے ابن تیمیہ ؒ کے افکار و آراء کی خوب پشت پناہی کی۔۔ ابن القیم ہر لحاظ سے ابن تیمیہ ؒ کے وفادار جانشین تھے۔ آپ نے اپنے استاد کے طرز نگارش کو اپنایا اور آپ نے اپنے استاد کے فتاویٰ اور اصول کی پوری حمایت کی [۴۱]۔

حافظ ابن القیم کا مسلک

حافظ ابن القیم تقلید شخصی کے خلاف تھے۔ مسلک میں آپ کی میلان اپنے شیخ (امام ابن تیمیہ) کی طرح امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) کی طرف تھا۔ اصول اور عقائد میں ضرور حنبلی المذہب تھے لیکن فروع میں آزاد تھے۔

علامہ عبدالحی بن العماد (م ۱۰۸۹ھ) نے آپ کو مجتہد المطلق لکھا ہے [۴۲]۔ اجتہاد کی تمام شرائط آپ میں پوری تھیں۔ اس لئے آپ کو کسی امام کی تقلید کی ضرورت نہ تھی۔ لیکن بایں ہمہ آپ نے تمام عمر کسی مسئلہ میں بھی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ؒ سے اختلاف نہیں کیا بلکہ تائید و حمایت میں اپنی عمر بسر کر دی۔ پروفیسر محمد ابو زہرہ مصری (م ۱۹۶۰ء) لکھتے ہیں :

"فانه كان القائم على تركة شيخه من بعده من حيث التحرير و المجادلة والمناظرة و قد تلقى علم ابن تيميه ؒ واتبع به ونشره ودعا اليه وجادله عنه وحامى عليه وقد كان اخص نشره ودعا اليه الى فقهه فقد ناصر آرائه فى الطلاق وحور عبارات فى فتاويه وجمع كثير من اصوله [۴۳]"

(حافظ ابن القیم اپنے استاد کی وفات کے بعد تحریر' مجادلہ اور مناظرہ کے اعتبار سے اپنے شیخ کے علمی ترکہ کے وارث تھے۔ آپ نے ابن تیمیہ ؒ کے جملہ علوم کی تحصیل و تکمیل اور نشر و اشاعت کی۔ آپ نے ابن تیمیہ ؒ کے اقوال کی تائید و حمایت کی اور لوگوں کو ان میں غور و فکر کرنے کی دعوت دی۔ طلاق کے مسئلہ میں انہوں نے ابن تیمیہ ؒ کے عقیدہ کی تصدیق کی اور فتاویٰ ابن تیمیہ ؒ کی حمایت میں عبارات تحریر کیں۔ بعینہٖ آپ نے اصول ابن تیمیہ ؒ کی تدوین کی)۔

تدریس و تصنیف

حافظ ابن القیم کافی عرصہ تک مدرسہ جوزیہ میں درس کا فریضہ سرانجام دیتے رہے اور اس کے ساتھ مدرسہ جوزیہ کی امامت بھی ان کے سپرد تھی۔ جو وقت بچتا وہ تصنیف و تالیف میں بسر ہوتا۔ حافظ ابن القیم کو کتابوں کی خریداری کا بڑا شغف تھا اور اس شوق کا نتیجہ تھا کہ آپ نے ایک بڑا کتب خانہ جمع کر لیا تھا جس میں بہت سی کتابیں ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲) لکھتے ہیں :

وکان یجمع الکتب فحصل منہا مالا یحصر حتی کان اولادہ یبیعون منہا بعد موتہ دھرا طویلا [۱۵]

(کتب اندوزی کا بے پناہ شوق تھا۔ چنانچہ لاتعداد کتابیں جمع کیں اور آپ کی اولاد آپ کی وفات کے بعد مدتوں انہیں فروخت کرتی رہی)۔

وفات

۲۳/ رجب ۷۵۱ھ چہار شنبہ کے دن انتقال کیا۔ اور باب الصغیر کے قبرستان میں دفن ہوئے [۱۶]۔

(جاری ہے)

حواشی

۱۔ البدایہ والنہایہ لابن کثیر ج ۱۴ ص ۲۳۴
۲۔ ایضاً ج ۱۴ ص ۲۳۴،
۳۔ تذکرۃ الحفاظ ج ۴ ص ۴۱
۴۔ ذیل طبقات الحنابلہ لابن رجب ج ۳ ص ۳۹۳
۵۔ البدایہ والنہایہ ج ۱۴ ص ۲۳۵
۶۔ امام ابن تیمیہؒ ص ۶۵۹، طبع مدراس ۱۹۵۹ء
۷۔ ذیل طبقات الحنابلہ ج ۳ ص ۳۹۳
۸۔ الدرر الکامنہ۔ ابن حجر ج ۳ ص ۴۰۰
۹۔ ذیل طبقات الحنابلہ ج ۳ ص ۳۹۳-۷
۱۰۔ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۵۲۶
۱۱۔ البدایہ والنہایہ ج ۱۴ ص ۲۳۴
۱۲۔ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۵۲۶ (عربی)
۱۳۔ شذرات الذہب ج ۶ ص ۱۸۶
۱۴۔ ابن تیمیہؒ حیاتہ وعصرہ ص ۵۲۶
۱۵۔ الدرر الکامنہ ابن حجر ج ۳ ص ۴۰۰
۱۶۔ تاریخ دعوت وعزیمت ج ۲ ص ۲۸۱

لغات واعراب قرآن (۵۸)
پروفیسر حافظ احمد یار

سورۃ البقرۃ

آیت : ۶۱

(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 زیرِ مطالعہ ہے اور جو کم از کم ایک آیت پر مشتمل ہوتا ہے) ظاہر کرتا ہے۔ اس کے بعد والا (تیسرا) ہندسہ کتاب کے مباحثِ اربعہ (اللغۃ، الاعراب، الرسم اور الضبط) میں سے زیرِ 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 زیرِ بحث آتے ہیں اس لیے یہاں حوالہ کی مزید آسانی کے لیے نمبر ا 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۔

[وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ] جو "وَ" (اور) + ضُرِبَتْ (ماری گئی) + "علی" (کے اوپر) + "ھِمْ" (ان) کا مرکب ہے اس میں "ھِمُ" دراصل "ھُمْ" ہی تھا مگر شروع میں "علی" لگنے سے "ھِمْ" ہوا پھر آگے ملانے کے لیے خلافِ قیاس "م" کو کسرہ کی بجائے ضمہ (ـُـ) دیا گیا ہے۔ اس میں **فعل** "ضُرِبَتْ" کا مادہ "ض ر ب" اور وزن "فُعِلَتْ" ہے۔ اس مادہ سے **فعل مجرد** "ضرَب یضرِب ضربًا" کا باب اور بعض معانی البقرہ : ۲۶ [۲ : ۱۹ : ۱(۲)] میں اور پھر البقرہ : ۶۰ [۲ : ۳۸ : ۱(۲)] میں بیان ہو چکے ہیں۔ یہ فعل مختلف صلات کے ساتھ مختلف معنی دیتا ہے۔ اس طرح "ضرَبَ ... علی ..." کے معنی ہوتے ہیں "... کو ... پر مسلط کرنا، تھوپ دینا، لازم قرار دینا"

- "ضُرِبَتْ" فعل مجہول (فعل ماضی صیغہ واحد مؤنث غائب) ہے۔ اس لیے یہاں "ضُرِبَتْ علیھم" کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "ماری گئی ان پر" اور اسی کا بامحاورہ ترجمہ "ڈالی گئی، ڈال دی گئی"

لیس دی گئی، مقرر کر دی گئی، جما دی گئی (ان پر)" کی صورت میں کیا گیا ہے اور بعض نے "چمٹا دی گئی ان سے" بھی ترجمہ کیا ہے۔ ان سب تراجم میں وہی "مسلط کرنا، تھوپ دینا" والا مفہوم موجود ہے البتہ جنہوں نے "جم گئی" سے ترجمہ کیا ہے وہ درست نہیں کیونکہ فعل مجہول کا ترجمہ فعل لازم سے کرنے کی کوئی مجبوری نہیں تھی۔

۲ : ۳۹ : ۱ (۴) [الذِّلَّةُ] کا مادہ "ذ ل ل" اور وزن لام تعریف نکال کر "فِعْلَةٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "ذَلَّ یذِلُّ ذُلًّا وَذِلَّةً" (ضرب سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں: "رام ہونا، آسانی سے قابو میں آجانا" پھر اس سے یہ فعل "خوار ہونا، عزت سے محروم ہونا" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور اسی سے مشتق لفظ "ذلیل" (بروزن فعیل) بمعنی "خوار" اردو میں بھی مستعمل ہے اس لیے اس فعل کا ترجمہ "ذلیل ہونا" بھی کیا جا سکتا ہے۔ قرآن کریم میں اس فعل مجرد سے مضارع کا صرف ایک صیغہ ایک ہی جگہ (طٰہٰ: ۱۳۴) آیا ہے اور مزید فیہ کے باب اِفعال اور تفعیل سے بھی کچھ صیغے تین جگہ آئے ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف معانی کے لیے مختلف مصادر اور اسماء مشتقہ بھی بیس جگہ آئے ہیں۔ ان سب پر حسبِ موقع بات ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

● زیر مطالعہ لفظ "الذلۃ" اس فعل مجرد کا مصدر بھی ہے (بمعنی خوار ہونا) اور یہ اسم بھی ہے اور اس کے معنی "خواری، بے عزتی، گھٹیا پن" کے ہیں۔ اور خود یہی لفظ تائے مبسوط کی املاء (ذلت) کے ساتھ اردو فارسی میں اپنے اصل عربی مفہوم کے ساتھ مستعمل ہے یہی وجہ ہے کہ تمام اردو فارسی مترجمین نے اس کا ترجمہ یہی (ذلت ہی) کیا ہے۔ یہ لفظ (ذلۃ) مختلف صورتوں (معرفہ نکرہ وغیرہ) میں قرآن کریم کے اندر سات جگہ وارد ہوا ہے۔

۲ : ۳۹ : ۱ (۵) [وَالْمَسْكَنَةُ] کی "وَ" عاطفہ بمعنی "اور" ہے۔ اور "المسکنۃ" کا مادہ "س ک ن" اور وزن لام تعریف کے بغیر "مَفْعَلَةٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "سکن یسکُن" کے باب اور مختلف معانی پر البقرہ: ۳۵ [۲ : ۲۶ : ۱ (۱)] میں بات ہوئی تھی۔

● اس فعل کی ایک صورت "سکُن یسکُن سُکُونۃً" (باب کرم سے) کے معنی ہیں "مسکین ہونا یا ہو جانا" (لفظ "مسکین" بروزنِ "مفعیل" اسی مادہ (سکن) ہی سے ماخوذ ہے) اور "مسکین" کے معنی ہیں "غریب، تنگدست اور محتاج" اسی لفظ (مسکین) سے مزید فیہ کا ایک فعل "تَمَسْكَنَ یَتَمَسْكَنُ تَمَسْكُنًا" بمعنی "مسکین ہونا" بھی استعمال ہوتا ہے [لے]

(لے حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

● "المَسْکَنَۃ" بھی اسی لفظ (سکین) سے ماخوذ لفظ ہے جس کے معنی ہیں "مسکین ہونے کی حالت یا مسکینی"۔ اسی لیے اس (المسکنۃ) کا ترجمہ "فقیری، محتاجی، ناداری" کیا گیا ہے۔ بعض نے اس کا ترجمہ "پستی، پست ہمتی" بھی کیا ہے جو تفسیری ترجمہ ہے اور فعل "سکَن یسکُن" کے بنیادی معنی (رک جانا) سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ لفظ (المسکنۃ) قرآن کریم میں صرف دو بار آیا ہے۔

۲:۳۹:۱ (۱۶) [وَبَاءُوْا] "وَ" عاطفہ (بمعنی "اور") ہے اور "بَاءُوْا" (یہ اس کا رسم املائی ہے رسم قرآنی پر آگے بحث "الرسم" میں بات ہوگی) کا مادہ "ب ء و" اور وزن اصلی "فَعَلُوْا" ہے۔ یہ دراصل "بَوَءُوا" تھا جس میں واو متحرکہ ماقبل مفتوح الف میں بدل کر لکھی اور بولی جاتی ہے۔ اس ثلاثی مادہ سے فعل مجرد "باءَ یَبُوءُ (دراصل بَوَأَ یَبْوُءُ) بَوْءً" (باب نصر) کے معنی ہوتے ہیں: "لوٹنا، لوٹ کر آنا"۔ یہ فعل عموماً لازم ہی استعمال ہوتا ہے۔ مگر جب اس کے ساتھ "باءَ (بِ)" کا صلہ لگتا ہے تو یہ متعدی ہو جاتا ہے (ذھَبَ اور ذھَبَ بِ.... کی طرح)۔ اس طرح "باءَ بِ...." کا ترجمہ ہوگا: "وہ.... کے ساتھ لوٹا" یا "وہ.... کو لوٹا لایا"۔

● اس فعل کے کچھ اور استعمالات بھی ہیں۔ مثلاً لام کے صلہ کے ساتھ "باءَ لِفلانٍ بِحقِّہ" کے معنی ہیں: "..... کے سامنے ..... کا اقرار کرنا" (یعنی فلاں کے سامنے اس کے حق کا اقرار کیا)۔ اور "باءَ بِذنبِہ" کے معنی بھی "اپنے گناہ کا اعتراف کرنا" ہیں۔ اس فعل کا یہ استعمال قرآن کریم میں تو نہیں آیا۔ مگر حدیث کی مشہور دعا "سید الاستغفار" میں آیا ہے "أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبُوءُ بِذَنْبِي" (میں اپنے اوپر تیری نعمت کا اقرار کرتا ہوں اور میں اپنے گناہ کا اعتراف کرتا ہوں)

● اس فعل (باءَ یبُوء) سے مختلف صیغے قرآن کریم میں پانچ جگہ آئے ہیں اور ہر جگہ "باءَ بِ" یعنی ".... لے کر لوٹنا" والے معنی کے ساتھ استعمال ہوئے ہیں۔ مزید فیہ کے ابواب تفعیل اور تفعل سے افعال کے کچھ صیغے بھی گیارہ جگہ آئے ہیں اور ان میں سے بعض صیغے رسم عثمانی (قرآنی) کے مطابق خاص طریقے پر لکھے جاتے ہیں۔ ان سب پر اپنی اپنی جگہ بات ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

---

[1] یہ باب "تَمَفْعُلْ" کہلاتا ہے۔ اور یہ ثلاثی مزید کا ہی ایک باب ہے۔ ثلاثی مزید فیہ کے عام معروف دس گیارہ ابواب کے علاوہ ۲۳ قلیل الاستعمال ابواب بھی ہیں جو صرف کی بڑی کتابوں میں مذکور ہوتے ہیں مثلاً دیکھئے "علم الصرف" للسوری ص ۲۴-۲۵۔

[بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ] جو "بِ" + "غضب" + "مِن" + "اللہ" کا مرکب ہے۔ ان میں سے "باء (بِ)" تواوپر بیان کردہ فعل "بَاءُوا" کا صلہ ہے جس کے معنی ابھی اوپر بیان ہوئے ہیں۔ کلمہ "غضب" (جو اردو میں بھی مستعمل ہے) کے مادہ، باب معنی وغیرہ البقرہ: ۷ [۱:۶:۱(۵)] میں بیان ہو چکے ہیں۔ "مِن" یہاں "کی طرف سے، کی جانب سے" کے معنی میں آیا ہے ("مِن" کے استعمالات کے لیے دیکھئے البقرہ: ۳ [۲:۲:۱(۵)]

● اس طرح اس حصۂ آیت "وباء وا بغضب من اللہ" کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "وہ لوٹے اللہ کے ایک (بڑے) غضب کے ساتھ"۔ اکثر مترجمین نے الفاظِ عبارت سے قریب رہتے ہوئے اس کا ترجمہ "پھرے اللہ کا غضب لے کر"، "لوٹے اللہ کا غضب لے کر"، "خدا کے غضب میں لوٹے" سے کیا ہے۔ بعض نے "خدا کے غضب میں آ گئے"، "وہ آ گئے اللہ کے غصہ میں" سے ترجمہ کیا ہے۔ اس میں "آ گئے" تو "لوٹے" ہی کے قریب ہے۔ اور "غضب یا غصہ کے ساتھ" کی بجائے "غضب اور غصہ میں" بامحاورہ اردو ترجمہ ہے۔ بعض نے محض مفہوم عبارت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کا ترجمہ "خدا کے غضب میں گرفتار ہو گئے" اور "اللہ کے غضب کے مستحق ہو گئے" کی صورت میں کیا ہے جس میں محاورے کا زور زیادہ ہے اور الفاظ سے قریب رہنے کا التزام کم ہے۔

[ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ] جو "ذٰلِكَ" (وہ۔ بات یا معاملہ) + "بِ" (اس سبب سے) + "أَنَّ" (کہ بے شک) + "هُمْ" (وہ سب) کا مرکب ہے۔ جس کا بامحاورہ اردو ترجمہ "یہ اس لیے (ہوا) کہ وہ" اور "یہ اس وجہ سے (ہوا) کہ وہ" کی صورت میں کیا گیا ہے۔ بعض مترجمین نے "یہ بدلا تھا اس کا کہ وہ" اختیار کیا ہے جو لفظ سے ذرا ہٹ کر ہے (مگر غلط نہیں)۔ بعض نے اس ساری عبارت (ذلک بانھم) کا ترجمہ صرف "کیونکہ وہ" کیا ہے۔ اس میں "ذٰلِكَ" کا ترجمہ نظر انداز ہو گیا ہے جو ایک لحاظ سے ترجمہ کا عیب ہے۔ اگرچہ محاورہ اور مفہوم کے اعتبار سے درست ہے۔

[كَانُوا يَكْفُرُونَ] "كَانُوا" کے مادہ (کون) اور اس سے فعل مجرد کے باب و معنی نیز "کانوا" کی شکل اصلی اور اس میں ہونے والی تعلیل وغیرہ پر مفصل بات البقرہ: ۱۰ [۲:۸:۱(۱۰)] میں گزر چکی ہے اور "یکفرون" کے مادہ (کفر) سے فعل مجرد کے باب معنی اور استعمال کی بحث البقرہ: ۶ [۲:۵:۱(۱)] نیز البقرہ: ۱۹ [۲:۱۴:۱(۱۴)] میں دیکھئے۔ یوں "کانوا یکفرون" کا ترجمہ "وہ تھے انکار کرتے یا نہ مانتے" بنتا ہے جس کی بامحاورہ صورتیں یہ ہیں: "وہ نہیں مانتے تھے"، "منکر ہو جاتے تھے"، "انکار کرتے تھے"، "انکار کرتے رہتے تھے"۔

[بِاٰیٰتِ اللہِ] جو "بِ" + آیات + اللہ کا مرکب ہے (لفظ "آیات" کے رسمِ عثمانی پر آگے "الرسم" میں بات ہوگی۔ یہاں سمجھانے کے لیے رسمِ املائی سے لکھا ہے) اس میں "بِ" (باء) تو اوپر والے فعل "یکفرون" کا صلہ ہے۔ ہم اس سے پہلے [۲:۱۵:۱(۱)] میں پڑھ چکے ہیں کہ "کفر بِ.... = ... کا انکار کرنا،... کو نہ ماننا" لفظ "آیات" (برسمِ املائی) جمع مؤنث سالم ہے اس کا واحد "آیۃ" ہے۔ جس کا مادہ "ا ی ی" اور وزن "فَعِلَۃٌ" اور شکل اصلی "أَیِیَۃٌ" ہے۔ جس میں یائے متحرکہ ماقبل مفتوح الف میں بدل کر لکھی بولی جاتی ہے۔ اس لفظ (آیۃ) کے مادہ، شکل اصلی کی تعلیل کے علاوہ اس مادہ سے فعل مجرد وغیرہ پر البقرہ: ۳۹ [۲:۲۷:۱(۱۳)] میں مفصل بات ہو چکی ہے۔ اسم جلالت (اللہ) کی لغوی بحث اگر چاہیں تو الفاتحہ: ۱ [۱:۱:۱(۲)] میں دیکھ لیجئے۔ یہاں "آیات اللہ" کا ترجمہ "اللہ کی نشانیوں' اللہ کے حکموں یا حکم" سے کیا جا سکتا ہے اور کیا گیا ہے۔

: ۳۹ : ۱ (۱۷) [وَیَقْتُلُوْنَ النَّبِیّٖنَ] "وَیقتلون" (اور وہ قتل کرتے تھے) "یقتلون" کا مادہ (ق ت ل) اور وزن "یَفْعُلُوْنَ" ہے اس مادہ سے فعل مجرد "قتل یقتُل" (مار ڈالنا) کے باب اور معنی پر البقرہ: ۵۴ [۲:۳۴:۱(۴)] میں بحث ہوئی تھی۔

کلمہ "النَّبِیّٖنَ" (یہ اس کا رسم املائی ہے رسم قرآنی پر بحث "الرسم" میں ہوگی) کا مادہ "ن ب ء" اور وزن اصلی لام تعریف نکال کر "فَعِیْلِیْنَ" بنتا ہے[1]۔ یہ لفظ یہاں بصورت جمع مذکر سالم (مجرور) ہے۔ اس کا واحد "نَبِیٌّ" بروزن "فَعِیْلٌ" ہے جس کی اصلی شکل "نَبِیْءٌ" تھی۔ پھر اس میں ہمزہ کو اس کی ماقبل یائے ساکنہ میں مدغم کر دیا جاتا ہے۔ اس کی اصلی شکل "نَبِیْءٌ" اور جمع سالم "نَبِیْئُوْنَ" بھی مستعمل ہے بلکہ ورش اور قالون (عن نافع) کی قراءت میں یہ اسی طرح پڑھے جاتے ہیں۔ لفظ "نبیّ" کی جمع سالم بھی استعمال ہوتی ہے اور جمع مکسر "انبیاءُ" (غیر منصرف) بھی۔ بلکہ دونوں جمعیں قرآن حکیم میں استعمال ہوئی ہیں۔

● مادہ "ن ب ء" سے فعل مجرد "نَبَأ یَنبَأُ" کے باب اور معنی وغیرہ پر البقرہ: ۳۱ [۲:۲۳:۱(۵)] میں بات ہوئی تھی۔ "نَبَأٌ" کسی بہت اہم خبر کو کہتے ہیں۔ اس طرح "نَبِیٌّ" کے معنی ہیں "بہت اہم خبریں دینے والا" مگر اب یہ لفظ ایک دینی شرعی اصطلاح کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور اس سے مراد ہوتا ہے "اللہ کی طرف سے بذریعہ وحی اہم چیزوں (مثل حشر و نشر وغیرہ) کی خبریں دینے والا" ان

---

[1] بعض نے اسے "ن ب و" سے لیا ہے "نبا ینبو" بلند ہونا۔ اس طرح "نبیّ" کا مطلب "بلند مرتبہ" بنتا ہے۔

اہم خبروں میں اکثر (مثلاً حیات بعد الموت، فرشتے، جنت، جہنم وغیرہ) امورِ غیبیہ سے ہیں جن کو انسانی حواس نہیں پا سکتے اس لیے بعض حضرات نے "نبیٌّ" کا ترجمہ (قریباً ہر جگہ) "غیب کی باتیں بتانے والا/خبریں دینے والا" کیا ہے۔ یہ ترجمہ اپنی لغوی اصل کے اعتبار سے یکسر غلط بھی نہیں ہے مگر "نبی کے علم الغیب" کو اپنی "کلامی" شناخت بنا لینے والوں کی طرف سے یہ ترجمہ بدنیتی سے خالی بھی نہیں بلکہ بقول حضرت علیؓ "کلمة الحق یراد به الجور" (بدنیتی پر مبنی حق گوئی) ہے۔ اور پھر یہ بھی تو ہے کہ دوسری متعدد اصطلاحات کی طرح لفظ "نبیّ" ایک ایسی اصطلاح ہے جو اپنے اصل شرعی معنی کے ساتھ اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا ترجمہ کرنے کی تو چنداں ضرورت بھی نہیں رہتی۔ ہاں لغوی تشریح کرنا اور بات ہے۔ اسی لیے "ویقتلون النبیین" کا ترجمہ "اور وہ نبیوں کو مار ڈالتے/قتل کر ڈالتے تھے یا نبیوں کا خون کرتے تھے" کیا گیا ہے۔

[بِغَیرِ الحَقِّ] جو "بِ" + "غیرِ" + "الحق" کا مرکب ہے۔ "ب" (باء) کے معانی و استعمال البقرہ: ۴۵ [۲:۳۰:۱(۱)] میں "غَیر" کی لغوی تشریح الفاتحہ: ۷ [۱:۶:۱(۴)] میں اور "الحق" کی لغوی (یعنی مادہ، وزن باب معنی وغیرہ) تشریح البقرہ: ۲۶ [۲:۱۹:۱(۶)] میں دیکھئے۔

● اس طرح "بغیر الحق" کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "بسبب اس کے جو حق کے سوا (کچھ اور) ہے"۔ اردو میں "بغیر" کا لفظ اپنے اصل عربی معنی کے ساتھ رائج ہے اس لیے "بغیر الحق" کا ترجمہ "حق کے بغیر" اور مختصراً "ناحق" بھی ہو سکتا ہے۔ جو اردو محاورے کے عین مطابق بھی ہے۔

[ذٰلِکَ بِمَا] یہ "ذٰلک" (وہ ...) + "بِ" (بسبب، بوجہ) + "مَا" (وہ جو کہ) کا مرکب ہے' اس کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "یہ اس وجہ سے (ہوا) جو کہ" جس کا عام با محاورہ ترجمہ "یہ اس لیے (ہوا) کہ" ہے۔

۲:۳۹:۱(۱۸) [عَصَوْا] کا مادہ "ع ص ی" اور وزن اصلی "فَعَلُوْا" ہے اصلی شکل "عَصَیُوْا" تھی جس میں واو الجمع سے ماقبل والا حرف علت (جو یہاں "ی" ہے) کتابت اور تلفظ دونوں سے ساقط کر دیا جاتا ہے اور اب اس کے ماقبل (جو یہاں "ص" ہے) کی حرکت فتحہ (ـَـ) برقرار رہتی ہے ــــ یوں یہ لفظ "عَصَوا" رہ جاتا ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "عَصَی ... یَعصِی عِصیَانًا و مَعصِیَةً" (باب ضرب سے) آتا ہے اور اس کے معنی ہیں: "... کی نافرمانی کرنا ... کا حکم نہ ماننا یعنی اس پر عمل نہ کرنا"۔ یہ فعل متعدی ہے اور اس کا مفعول بنفسہٖ آتا ہے جیسے "فَعَصٰی فِرعونُ الرَّسُولَ" (المزمل: ۱۶) یعنی فرعون نے رسول کی نافرمانی کی"۔ بعض دفعہ اس کا مفعول محذوف (غیر مذکور) ہوتا ہے جو سیاقِ عبارت سے سمجھا جا سکتا ہے مثلاً زیرِ مطالعہ آیت میں بھی "عَصَوا" کے ساتھ یہ نہیں بتایا گیا کہ کس کی

نافرمانی کی تھی" بہرحال اس فعل کا مفعول عموماً "اللہ" رسولؐ یا ان کے احکام ہی ہوتے ہیں جو کبھی مذکور ہوتے ہیں کبھی غیر مذکور مگر مفہوم ہوتے ہیں۔ اس فعل مجرد (عصَی یعصِی) سے مختلف صیغہائے فعل قرآن کریم میں ۲۷ جگہ آتے ہیں۔ اور اس سے مصدر اور اسم صفت کے کچھ صیغے چار جگہ آتے ہیں۔ اس مادہ سے مزید فیہ کا کوئی فعل قرآن کریم میں نہیں آیا۔ اگرچہ عام عربی میں بعض ابواب (مزید فیہ) مختلف معنی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔

● زیر مطالعہ لفظ "عصَوا" فعل مجرد سے فعل ماضی کا صیغہ جمع مذکر غائب ہے۔ جس کا ترجمہ "انہوں نے نافرمانی کی" ہے۔ اور اس کو سابقہ کلمات (ذلک بما) کے ساتھ ملانے سے پوری عبارت (ذلک بما عصوا) کا ترجمہ بنتا ہے "یہ اس لیے (ہوا) کہ انہوں نے نافرمانی کی"۔ اور اگر "مَا" کو مصدریہ سمجھیں تو مصدر مؤوّل کے ساتھ مفہوم ہوگا "بعصیانھم" یعنی "(یہ بات) ان کی نافرمانی کی وجہ سے (ہوئی)" اردو کے اکثر مترجمین نے تو اس کا ترجمہ فعل ماضی سے "نافرمانی کی، اطاعت نہ کی، نافرمانی کیے جاتے تھے" کی صورت میں کیا ہے۔ چند ایک نے "ما" مصدریہ کے ساتھ بھی ترجمہ کیا ہے یعنی "بدلہ تھا ان کی نافرمانیوں کا" کی شکل میں۔ جب کہ بعض نے جملہ اسمیہ کی طرح "بے حکم تھے نافرمان تھے" کے ساتھ ترجمہ کیا ہے جو اصل لفظ (نص) سے بالکل ہٹ کر ہے۔ اسے بلحاظِ مفہوم ہی درست کہا جا سکتا ہے۔

۲: ۳۹: ۱ (۱۹) [وَكَانُوا يَعْتَدُونَ] "وَ" اور "کانوا" کئی دفعہ گزر چکے ہیں ضرورت محسوس ہو تو "وَ" کے لیے [۱: ۴: ۱ (۳)] اور [۲: ۷: ۱ (۱)] اور "کانوا" کے لیے البقرہ: ۱۰ [۲: ۸: ۱ (۱۰)] دیکھ لیجئے۔ یہاں ابتدائی "وَ" کے مشدد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر "وَ" سے پہلے "واو الجمع مفتوح ماقبلہا" (وہ واو الجمع جس سے پہلے والا حرف مفتوح ہو) ہو تو "مَدّ" کے پیدا نہ ہونے کی وجہ سے دونوں "واو" مدغم ہو کر پڑھی جاتی ہیں۔ اگر واو الجمع کا ماقبل مضموم ہو (جیسے آمنُوا وَعملُوا میں ہے) تو "مَدّ" پیدا ہو جانے کی وجہ سے ادغام نہیں ہوتا۔ اس واو الجمع مفتوح ما قبلہا کے بصورت وصل پڑھنے کے کچھ اور قاعدے بھی ہیں جو آگے آئیں گے۔

"یَعْتَدُونَ" کا مادہ "ع د و" اور وزن اصلی "یفتعِلُون" ہے۔ اصل میں "یعتدِوُون" تھا جس کی واو ماقبل مکسور "ی" میں بدل کر "یعتدِیُون" بنا۔ پھر واو الجمع والے قاعدے کے تحت (جو کئی دفعہ بیان ہو چکا ہے) "ی" گرا کر اس سے ماقبل مکسور حرف صحیح کو (جو یہاں "د" ہے) مضموم کر کے پڑھا جاتا ہے یعنی یعتدِوُون = یعتدِیُون = یعتدِوْن = یعتدُونَ اس مادہ (ع د و) سے فعل مجرد

کے باب اور معنی وغیرہ پر البقرہ: ۳۶ [۲: ۲۶: ۱(۱۹)] میں بات ہوئی تھی۔

● کلمہ "یعتدون" اس مادہ سے بابِ افتعال کے فعل مضارع کا صیغہ جمع مذکر غائب ہے۔ اس باب سے فعل "اعتدٰی یَعتدِیُ" (دراصل اعتدَیَ یعتدِیُ) اعتداءً (جو دراصل اعتدایًا تھا) کے معنی ہوتے ہیں "حد سے بڑھنا، سرکشی کرنا"۔ بنیادی طور پر یہ فعل متعدی ہے عموماً اس کا مفعول "الحق" ہوتا ہے جو بنفسہٖ بھی آتا ہے اور "عن" یا "فوق" کے صلہ کے ساتھ بھی۔ مثلاً کہتے ہیں "اعتدی الحقَّ" اور "اعتدی عن الحق" اور "اعتدی فوقَ الحق"۔ سب کا مطلب ہے "اس نے حق سے تجاوز کیا۔ حق کی حد سے بڑھ گیا"۔ مؤخر الذکر یعنی آخری دو استعمال قرآن میں نہیں آتے۔

● اگر اس فعل کے بعد "علی" کا صلہ آئے تو اس کے معنی "کسی پر ظلم کرنا" ہوتے ہیں مثلاً کہتے ہیں "اعتدی علیہ" (اس نے اس پر ظلم کیا / زیادتی کی)۔ بعض دفعہ اس کا مفعول محذوف (غیر مذکور) ہوتا ہے جیسے اسی (زیر مطالعہ) آیت میں یہ مذکور نہیں کہ وہ کس سے سرکشی کرتے تھے یا کس پر ظلم کرتے تھے؟ (یعنی "حق" یا "احکامِ الٰہی" سے یا لوگوں پر) قرآن کریم میں اس باب سے اس فعل کے مختلف صیغے ۱۵ جگہ آئے ہیں۔ ان میں سے تین جگہ پر یہ "علیٰ" کے صلہ کے ساتھ آیا ہے اور یہ تینوں مواقع ایک ہی آیت (البقرہ: ۱۹۴) میں آئے ہیں۔ صرف ایک جگہ (البقرہ: ۲۲۹) یہ فعل مفعول بنفسہٖ کے ساتھ آیا ہے۔ باقی بارہ مقامات پر یہ فعل مفعول کے ذکر کے بغیر آیا ہے جو سیاقِ عبارت سے سمجھا جاتا ہے۔

اس طرح یہاں "وکانوا یعتدون" کا ترجمہ لفظی "وہ حد سے بڑھ جاتے تھے" بنتا ہے۔ جس میں محاورے کا زور پیدا کرنے کے لیے "وہ حد سے نکل جاتے تھے' حد پر نہ رہتے تھے' (دائرہ اطاعت سے) نکل نکل جاتے تھے، حد سے بڑھ بڑھ جاتے تھے' حد سے بڑھے جاتے تھے' اور حد سے زیادہ بڑھ جاتے تھے" کی صورت میں ترجمہ کیا ہے۔ بعض نے اسے سابقہ عبارت "بما عصوا" پر بذریعہ "واو" عطف ہونے کی بنا پر یہاں بھی "مَا مصدریہ" کے ساتھ ترجمہ کیا ہے یعنی "اور حد سے بڑھنے کا بدلہ" جو مصدر مؤوّل کے ساتھ یعنی "باعتدائھم" کا ترجمہ ہے۔

۲: ۳۹: ۲ الإعراب

زیرِ مطالعہ آیت یوں تو خاصی طویل ہے تاہم اگر اس کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کل سات چھوٹے بڑے جملوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے بعض جملے کسی حرف عطف کے ذریعے یا بلحاظ مضمون باہم مربوط ہیں اور بعض مستانفہ جملے ہیں۔ تفصیل یوں ہے۔

(۱) واذ قلتم یموسیٰ لن نصبر علی طعام واحد :
[وَ] عاطفہ بھی ہو سکتی ہے اور مستانفہ بھی اس لیے کہ یہاں سے ایک اور واقعہ کا ذکر شروع ہوتا ہے [اِذْ] ظرفیہ ہے۔ نحویوں کے مطابق ظرف مضاف ہو کر آتا ہے اسی لیے فنی طور پر" اذ "کے بعد والا پورا جملہ مضاف الیہ لہٰذا محلاً مجرور ہے۔ [قلتم] فعل ماضی مع ضمیر فاعلین" انتم" ہے [یا موسیٰ] "یا" حرف ندا اور" موسیٰ" منادی مفرد ہے لہٰذا یہاں مرفوع ہے علامت رفع اسم مقصور میں ظاہر نہیں ہوتی۔ [لن نصبرَ] میں "لن" حرفِ نفی مع تاکید ہے اور ناصب بھی اور یہ فعل مستقبل کے مفہوم کے لیے آتا ہے" نصبر" فعل مضارع منصوب" بِلَن" ہے۔ علامت نصب آخری" ر" کی فتحہ (ـَ) ہے۔ اور اس (نصبر) میں ضمیر فاعلین" نحن" مستتر ہے یوں نفی، تاکید اور استقبال کا مفہوم جمع ہونے کی بنا پر" لن نصبر" کا ترجمہ ہوگا" ہم ہرگز صبر نہیں کریں گے" [علیٰ] حرف الجر اور [طعامٍ] مجرور بالجر ہے اور [واحدٍ] "طعام" کی صفت ہونے کے باعث مجرور ہے اسی لیے دونوں کے آخر پر تنوین الجر (ـٍ) آئی ہے۔ یہ سارا مرکب جاری (علی طعام واحد) متعلق فعل (نصبر) ہے اور" یاموسیٰ" سے لے کر" طعامٍ واحدٍ" تک کا جملہ" قلتم" کا مقول (مفعول) ہونے کے باعث محلاً نصب میں ہے۔

(۲) فادع لنا ربک یخرج لنا مما تنبت الارض من بقلھا و قثائھا و فومھا و عدسھا و بصلھا۔
اس نسبتاً لمبے جملے میں [فَ] عاطفہ سببیہ (بمعنی" اس لیے") ہے اور [اُدْعُ] فعل امر مع ضمیر فاعل" انت" ہے۔ اس کا ہمزۂ وصل بوجہ" فا" پڑھنے میں نہیں آیا [لنا] جار (لِ) اور مجرور (نا) مل کر متعلق فعل (فادع) ہے [رَبَّكَ] مضاف (ربَّ) اور مضاف الیہ (كَ ضمیر مجرور) مل کر فعل (ادع) کا مفعول بہ ہے۔ اسی لیے" ربَّ" منصوب ہے جو آگے مضاف ہونے کے باعث خفیف بھی ہے علامتِ نصب اس میں آخری" ب" کی فتحہ (ـَ) ہے [یُخْرِجْ] فعل مضارع مجزوم (صیغہ واحد مذکر غائب) ہے۔ جزم کی وجہ اس کا جوابِ امر (ادع) ہونا ہے اور علامتِ جزم" ج" کا سکون (ـْ) ہے [لنا] جار مجرور متعلق فعل (یخرج) ہے [مِمَّا] بھی جار (مِن) اور مجرور (مَا) مل کر متعلق فعل ہے اور اس میں" مَا" اسم موصول ہے [تُنْبِتُ] فعل مضارع صیغہ واحد مؤنث غائب ہے جس کا فاعل [الارضُ] ہے جو مؤنث سماعی ہے۔ اسی لیے فعل (تنبت) بصیغہ تانیث آیا ہے نیز" الارض" بوجہ فاعل ہونے کے مرفوع ہے علامتِ رفع" ض" کا ضمہ ہے اور یہ جملہ فعلیہ (تنبت الارض) اسم موصول" مَا" (مما والا) کا صلہ ہے جو" مِن" (مما والا) کا مجرور بنتا ہے۔

[مِن بَقْلِھا] کا "مِن" سابقہ "مِنْ" (مما والا) کا بدل ہے اور "بقلھا" مضاف ("البقل" جو مجرور بالجر بھی ہے) اور مضاف الیہ (ھا۔ ضمیر مجرور) مل کر اس ابتدائی "مِن" کا مجرور ہے یہاں "مِنْ" بیانیہ ہے یعنی "از قسم... " کے معنی میں ہے [وَ قِثَّائِھا] کی "وَ" عاطفہ اور "قثائِھا" مضاف مضاف الیہ مل کر بذریعہ واو عاطفہ "من بقلھا" پر عطف ہے اسی لیے "قثاءِ" مجرور (اور بوجہ اضافت خفیف بھی) ہے۔ اسی طرح [وَ فومِھا۔ وعَدَسِھا۔ وبَصَلِھا] بھی بذریعہ واو عطف "من بقلھا" پر عطف ہیں۔ اور اسی "مِن" کی وجہ سے ہر ایک مضاف (فوم، عدسِ اور بصلِ) مجرور آیا ہے اور ہر ایک بوجہ مضاف ہونے کے خفیف (لام تعریف اور تنوین سے خالی) بھی ہے اور مضاف الیہ ضمیر مجرور (ھا) ہر جگہ "الارض" کے لیے ہے۔ یہ جملہ (۲) بلحاظ مضمون سابقہ جملے (۱) سے مربوط ہے اور یہ دونوں (۱ و ۲) فعل "قلتم" کے مقول (مفعول) ہیں لہٰذا محلاً منصوب ہیں۔

③ قال اتستبدلون الذی ھو ادنی بالذی ھو خیر۔

[قال] فعل ماضی معروف مع ضمیر فاعل "ھو" ہے جو موسیٰ علیہ السلام کے لئے ہے۔ [أ] حرف استفہام ہے اور [تستبدلون] فعل مضارع معروف مع ضمیر الفاعلین "انتم" ہے [الذی] اسم موصول ہے جو فعل "تستبدلون" کا مفعول بہ (لہٰذا منصوب) ہے مگر مبنی ہونے کی وجہ سے علامتِ نصب ظاہر نہیں ہے "یعنی وہ چیز جو بدل کر لی جا رہی ہے"۔ [ھُوَ] مبتدأ ضمیر مرفوع منفصل ہے اور [ادنیٰ] اس کی خبر (لہٰذا مرفوع) ہے جس میں اسم مقصور ہونے کے باعث علامتِ رفع ظاہر نہیں ہے۔ اور یہ جملہ اسمیہ (ھو ادنی = یعنی وہ گھٹیا ہے) اسم موصول "الذی" کا صلہ ہے اور دراصل تو صلہ موصول مل کر (الذی ھو ادنی) فعل "تستبدلون" کا مفعول اور محلاً منصوب ہے۔ [بالذی] کی "بِ" جارّہ اور "الذی" اسم موصول مجرور بالجر ہے۔ مبنی ہونے کی وجہ سے کوئی ظاہری علامتِ جر نہیں ہے۔ اور یہ جار مجرور (بالذی) متعلق فعل "تستبدلون" ہے۔ یا یوں سمجھیے کہ یہ اس کے دوسرے مفعول (جو چیز بدلے میں چھوڑ دی جائے) کا کام دے رہا ہے۔ [ھُوَ] ضمیر مرفوع منفصل مبتدأ ہے اور [خیر] اس کی خبر (لہٰذا) مرفوع ہے۔ اور یہ جملہ اسمیہ (ھو خیر = وہ بہتر ہے) اس دوسرے "الذی" (بالذی والا) کا صلہ ہے۔ اور یہ سارا جملہ (أتستبدلون..... خیر) فعل "قال" کا مقول (مفعول) ہونے کے باعث محل نصب میں ہے۔

④ اھبطوا مصرًا فان لکم ما سألتم۔

[اهبطوا] فعل امر مع ضمیر الفاعلین "انتم" ہے۔ [مصرًا] اس فعل کا مفعول بہ (لہٰذا) منصوب ہے علامتِ نصب تنوین نصب (ً) ہے۔ [فَاِنَّ] کی فاء (فَ) عاطفہ سببیہ اور "اِنَّ" حرفِ مشبہ بالفعل ہے جس کا اسم آگے مؤخر ہو کر آرہا ہے۔ [لکم] جار مجرور مل کر خبر "اِنّ" ہے (یا بقول بعض قائم مقام خبر ہے) جو اس کے اسم سے مقدم (پہلے) آئی ہے اور [ما] اسم موصول ہے جو "اِنَّ" کا اسم (لہٰذا) منصوب ہے مگر مبنی ہونے کے باعث ظاہر علامتِ نصب سے خالی ہے [سألتم] فعل ماضی معروف مع ضمیر الفاعلین "انتم" ہے۔ یہ جملہ فعلیہ ہو کر "ما" کا صلہ ہے۔ اور دراصل تو صلہ موصول مل کر ہی "اِنَّ" کا اسم بنتے ہیں۔ گویا دراصل عبارت "فانّ ما سألتم لکم" تھی (جو تم مانگتے ہو ملے گا)۔ یہ جملہ (۴) یوں تو مستانفہ ہے مگر بلحاظ مضمون یہ بھی سابقہ جملے (۳) والے "قال" کے مقول میں داخل ہے یعنی یہ بات بھی ان سے کہی گئی۔

(۵) وضربت علیهم الذلة والمسکنة وباءو بغضب من الله

[وَ] مستانفہ ہے اس کے مابعد کا ماقبل پر بلحاظ مضمون عطف نہیں ہو سکتا [ضُرِبَتْ] فعل ماضی مجہول صیغہ واحد مؤنث ہے۔ اور یہ صیغہ تانیث اس لیے ہے کہ آگے اس کا نائب فاعل (الذلة) مؤنث آرہا ہے [علیهم] جار مجرور (علی + هم) مل کر فعل "ضُرِبت" سے متعلق ہیں۔ بلکہ "علی" اس فعل کا صلہ ہے [الذِلّةُ] فعل "ضُرِبت" کا نائب فاعل (لہٰذا) مرفوع ہے۔ علامتِ رفع "ۃ" کا ضمہ (ُ) ہے۔ [وَالمسکنة] "وَ" عاطفہ کے ذریعے "الذلةُ" پر عطف ہے اس لیے اس کا اعراب بھی نائب فاعل والا (رفع) ہے [وَ] عاطفہ ہے جو مابعد جملے کو ماقبل جملے پر عطف کرتی (ملاتی) ہے [باءوا] فعل ماضی معروف مع ضمیر الفاعلین "هم" ہے [بغضبٍ] میں "باء" جارہ (بِ) تو صلہ فعل (باءوا) ہے اور "غضب" مجرور بالجر ہے یہ ایک طرح سے فعل "باءوا" کے مفعول بہ کا کام دے رہا ہے لہٰذا اسے (بغضب) محلاً منصوب بھی کہا جا سکتا ہے اور چاہیں تو جار مجرور متعلق فعل کہہ لیں [من الله] میں "مِن" جارہ (بیانیہ) ہے اور "الله" مجرور بالجر ہے۔ اور یہ جار مجرور (من الله) "غضب" (جو نکرہ موصوف ہے بمعنی "ایسا غضب جو۔۔۔") کی صفت ہے یا اس (غضب) کا حال بھی سمجھا جا سکتا ہے (یعنی اس حالت میں کہ وہ غضب اللہ کی طرف سے تھا) یہ جملہ (۵) دراصل دو فعلیہ جملوں ("ضربت علیهم الذلة والمسکنة" ۔ اور ۔ "باءوا بغضب من الله") پر مشتمل ہے جو واو عاطفہ کے ذریعے ملا دیئے گئے ہیں۔

(۶) ذلک بانهم کانوا یکفرون بایت الله ویقتلون النبین بغیر الحق۔

[ذلک] مبتدأ ہے اور اس سے مراد "ذلک الغضب" ہے جس کا ذکر اوپر آیا ہے۔ تقدیر (دراصل)

عبارت کچھ یوں بنتی ہے" وقع علیھم ذلك الغضب بِ..." (یعنی یہ غضب ان پر اس لیے پڑا کہ) [بِانّھم] کی 'باء' جارّہ سببیہ ہے یعنی وہ غضب اس سبب سے ہوا کہ" أن' حرف مشبہ بالفعل اور 'ھم' ضمیر منصوب اس کا اسم ہے۔ اور [کانوا یکفرون] فعل ماضی استمراری مع ضمیر الفاعلین 'ھم' جملہ فعلیہ بن کر" ان" کی خبر ہے اور چاہیں تو 'کانوا' کو فعل ناقص سمجھ کر" یکفرون" کو اس کی خبر قرار دیں اس طرح یہ (کانوا یکفرون) جملہ اسمیہ (بمعنی کانوا کافرین) ہو کر" ان" کی خبر ہے [بآیات اللہ] میں "بِ" تو فعل" یکفرون" کا صلہ ہے اور" آیات اللہ" مضاف (آیات) اور مضاف الیہ (اللہ) مل کر مجرور بالجر (بِ) ہے اسی لیے" آیات" مجرور ہے اور بوجہ اضافت خفیف بھی ہے علامت جر اس میں "اتِ" ہے یعنی یہ اعراب بالحروف ہے۔ چاہیں تو اس مرکب جاری (بآیات اللہ) کو متعلق فعل (یکفرون) قرار دیں اور چاہیں تو اسے اسی فعل (یکفرون) کا مفعول بہ سمجھ کر محلاً منصوب قرار دے لیں۔ [وَ] عاطفہ ہے جس کے ذریعے [یقتلون] کا عطف" یکفرون" پر ہے یعنی" کانوا یکفرون وکانوا یقتلون"۔ اور" یقتلون" فعل مضارع مع ضمیر الفاعلین 'ھم' ہے [النبیین] فعل 'یقتلون' کا مفعول بہ (لہٰذا) منصوب ہے۔ علامتِ نصب اس میں آخری" نون" سے پہلی" ی" (یاء) ماقبل مکسور (ـِ ی) ہے جو جمع سالم مذکر میں نصب اور جر کی علامت ہوتی ہے۔ [بغیر الحق] میں" باء" (بِ) جارّہ اور" غیر" مجرور بالجر ہے اور آگے مضاف بھی ہے اور" الحق" اس (غیر) کا مضاف الیہ مجرور ہے اور یہ مرکب جاری (بغیر الحق) متعلق فعل" یقتلون" ہے۔ یا ایک مصدر محذوف کی صفت بھی بن سکتا ہے یعنی" یقتلون قتلاً بغیر الحق"۔ بہر صورت یہ بغیر الحق فعل کی تاکید کے طور پر آیا ہے اور یہ ساری عبارت (کانوا سے بغیر الحق تک)" انھم" کے" أنَّ" کی خبر بنتی ہے یعنی یہ اس وجہ سے ہوا کہ وہ ایسے ایسے تھے۔

⑦ ذلك بما عصوا وکانوا یعتدون

[ذلك] مثل سابق مبتدا ہے اور اس کے ساتھ بھی کچھ عبارت محذوف (مگر مفہوم) ہے جیسا کہ پہلے والے" ذلك" کے ساتھ (جملہ ۶ میں) بیان ہوا ہے [بما] کی" بِ" سببیہ اور" ما" موصولہ یا مصدریہ ہے (یعنی دونوں ممکن ہیں) [عصوا] فعل ماضی معروف صیغہ جمع مذکر غائب ہے جس میں ضمیر الفاعلین "ھم" مستتر ہے۔ اس طرح یہ جملہ فعلیہ ہو کر اسم موصول (ما) کا صلہ بھی ہو سکتا ہے یعنی" بوجہ اس کے جو کہ نافرمانی کی انہوں نے"۔ اور اگر" ما" کو مصدریہ سمجھیں تو مصدر مؤوّل کے ساتھ عبارت ہوگی" بعصیانھم" یعنی ان کی نافرمانی کی وجہ سے"۔ [وَ] عاطفہ ہے اور [کانوا] فعل ناقص ہے جس میں اس کا اسم" ھم"

شامل ہے اور [یعتدون] فعل مضارع معروف مع ضمیر الفاعلین "ھم" جملہ فعلیہ بن کر "کانوا" کی خبر ہے اور چاہیں تو "کانوا یعتدون" کو فعل ماضی استمراری سمجھ کر سابقہ فعل "بما عصوا" پر عطف سمجھ لیں یعنی "وبما کانوا یعتدون" یا ما مصدریہ سمجھ کر اسے "وبکونھم معتدین" کے برابر قرار دیں یعنی اُن کے سرکش ہونے کی وجہ سے:

● یہ جملہ (جس میں ذلک بِ.... کی تکرار ہے یعنی وجہ دوبارہ یا دوسری بیان ہوئی ہے) یہ جملہ ۵ میں بیان کردہ "غضب و ذلت" کی دوسری وجہ کا بیان بھی ہو سکتا ہے (پہلی وجہ جملہ ۶ میں ان کا "کفر بآیات اللہ" اور "قتل انبیاء" بیان ہوا ہے) اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ دوسرا "ذلک" اس "کفر و قتل" کے لیے ہو اور مفہوم یہ ہو کہ یہ "کفر آیات" اور "قتل انبیاء" تک پہنچ جانا (جو باعثِ غضب بنا) نتیجہ تھا ان کی نافرمانی اور سرکشی کی انتہا کا۔ بہرحال دوسرے "ذلک" کا محذوف مشارٌ الیہ مثل سابق "ذلک الغضب" بھی ہو سکتا ہے اور اس سے الگ "ذلک الکفر والقتل" بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ذلک کے ساتھ دو مستقل جملے آئے ہیں۔

۲:۳۹:۳ الرسم

آیت زیر مطالعہ میں سے اکثر کلمات کا رسم املائی اور رسم قرآنی یکساں ہے۔ صرف پانچ کلمات یعنی "یاموسی - واحد - باء وا - بایات اور النبیین" کا رسم عثمانی عام املاء سے مختلف ہے۔ یہاں ہم نے اس فرق کو سمجھانے کے لئے ان کلمات کو پہلے عام رسم املائی میں لکھا ہے۔ ان پانچ کلمات کے علاوہ دو اور کلمات یعنی "ذلک" اور "مما" بھی غور طلب ہیں۔ تفصیل یوں ہے:

(۱) "یٰمُوسٰی" قرآن کریم میں ہر جگہ بحذف الف بعد الیاء یعنی بصورت "یموسی" لکھا جاتا ہے۔ یہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ رسم عثمانی کے مطابق قرآن کریم میں ہر جگہ حرف نداء (یا) بحذف الف اپنے منادیٰ کے ساتھ ملا کر لکھا جاتا ہے بصورت "یـ ..."۔ پھر اسے پڑھنے کے لئے بذریعہ ضبط ظاہر کیا جاتا ہے۔

(۲) "واحد" کے رسم قرآنی میں اختلاف ہے۔ الدانی نے لکھا ہے کہ "فاعل" کے وزن پر آنے والے کلمات قرآن میں باثبات الف لکھے جاتے ہیں ماسوائے بعض خاص کلمات کے جن کے حذف الف کی تصریح کر دی گئی ہو۔ الدانی نے اس کلمہ (واحد) میں حذف الف کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ اس کے برعکس ابوداؤد کی طرف منسوب قول کے مطابق یہ لفظ (واحد) بحذف الف بصورت "وحد" لکھا جاتا ہے[1]۔ چنانچہ تمام عرب اور بیشتر افریقی ممالک کے مصاحف میں اسے بحذفِ الف یعنی "وحد" لکھا جاتا ہے۔ لیبیا کے مصاحف میں

---

[1] سمیر الطالبین (للضباع) ص ۳۹ و ۶۱

اور مشرقی ممالک (برصغیر' ترکی' ایران وغیرہ) میں اسے باثبات الف یعنی "واحد" ہی لکھا جاتا ہے بلکہ ارکانی نے اس میں اثبات الف پر اتفاق بیان کیا ہے[۲]۔

۳ "بَاءُو" ان چھ کلمات میں سے ایک ہے جن میں واو الجمع کے بعد الف زائدہ نہیں لکھا جاتا۔ حالانکہ واو الجمع کے بعد ایک زائد الف کا لکھنا رسم املائی اور رسم عثمانی دونوں کا متفقہ اصول ہے مگر رسم عثمانی میں چھ کلمات اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ان میں سے ایک یہ (باء و) ہے جو قرآن کریم میں تین جگہ آیا ہے اور ہر جگہ اسے آخری الف زائدہ کے بغیر بصورت "باء و" ہی لکھا جاتا ہے۔ بلکہ دراصل مصحف عثمانی میں تو اسے "باو" ہی لکھا گیا تھا۔ بعد میں جب ہمزہ قطع کے لئے مختلف علامات مثلاً "ء' مر' E یا o (گول زرد نقطہ) ایجاد ہوئیں تو "با" اور "و" کے درمیان لکھی جانے لگیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مصاحف (مثلاً ترکی اور ایران میں) ہمزہ "و" کے اوپر ہی لکھا جاتا ہے یعنی بصورت "باؤ"۔ واو الجمع کے بعد الف زائدہ نہ لکھے جانے والے باقی پانچ کلمات پر حسب موقع بات ہوگی۔

۴ "بآیات" (اللہ) میں لفظ "آیات" جو قرآن کریم میں قریباً ۳۰۰ جگہ آیا ہے ہر جگہ اسے بحذف الف بعد الیاء یعنی بصورت "ایت" ہی لکھا جاتا ہے چاہے مفرد ہو یا مضاف ہو کر آیا ہو --- صرف دو یا تین مقامات پر اسے باثبات الف لکھنا ثابت ہے' ان مقامات پر اپنی اپنی جگہ بات ہوگی[۳]۔

دراصل اس لفظ میں دو حرف محذوف ہیں۔ یہ دراصل "ءَایات" تھا۔ قرآن کریم میں ہر جگہ "الف ماقبل ہمزہ مفتوحہ" کو ہمزہ حذف کر کے صرف بصورت الف (ا) ہی لکھا جاتا ہے بلکہ عام رسم املائی میں بھی یہی قاعدہ ہے۔ تاہم چونکہ یہ ہمزہ پڑھا ضرور جاتا ہے اس لئے عام ضبط میں تو اسے بصورت "آ" ظاہر کیا جاتا ہے مگر قرآن کریم کے ضبط میں اس (ہمزۂ محذوفہ) کو ظاہر کرنے کے مختلف طریقے (ضبط کے) استعمال ہوتے ہیں --- ہمزہ کے حذف کے بعد یہ لفظ "ایات" بنتا ہے اور یہی اس کا عام رسم املائی ہے۔ مگر قرآن کریم میں اسے بحذف الف بعد الیاء یعنی بصورت "ایت" لکھا جاتا ہے۔

۵ "النبیین" جو قرآن کریم میں کل ۱۳ مقامات پر آیا ہے ہر جگہ رسم عثمانی کے مطابق بحذفِ یاء بعد الیاء یعنی صرف ایک یاء کے ساتھ بصورت "النبین" لکھا جاتا ہے۔ بلکہ علماء میں یہ بحث بھی ہوئی ہے کہ محذوف یاء پہلی ہے یا دوسری[۴]۔ بہرصورت اسے ایک "یاء" کے ساتھ "النبین" لکھا جاتا ہے۔ مگر چونکہ وہ محذوف "ی" پڑھی ضرور جاتی ہے اس لئے اسے بذریعہ ضبط ظاہر کرنے کے مختلف طریقے ہیں جو آپ

۲۔ نثر المرجان (للارکاٹی) ج ۱ ص ۱۵۵

۳۔ دیکھئے المقنع للدانی ص ۲۰ اور سمیر الطالبین للضباع ص ۳۶

۴۔ دیکھئے سمیر الطالبین للضباع ص ۶۶ نیز نثر المرجان ج ۱ ص ۱۵۵۔

بحث الضبط میں دیکھیں گے۔ بلکہ رسم عثمانی کا یہ عام قاعدہ ہے کہ جہاں دو "یاء" یا دو "واو" جمع ہوں تو عموماً ایک کو لکھنے میں حذف کر دیا جاتا ہے ۵۔ پھر اسے بذریعہ ضبط ظاہر کیا جاتا ہے۔ اس کی متعدد مثالیں آگے چل کر سامنے آئیں گی۔

⑥ کلمہ "ذٰلک" کا رسم املائی اور رسم عثمانی دونوں بحذف الف بعد الذال ہیں یعنی یہ لفظ رسم معتاد میں بھی رسم قرآنی کے مطابق ہی لکھا جاتا ہے۔

⑦ کلمہ "مِمَّا" جو دراصل "مِنْ مَا" ہے اس کے متعلق پہلے بھی غالباً البقرہ: ۳ کے سلسلے میں لکھا جا چکا ہے کہ یہ لفظ قرآن کریم میں یہاں اور ہر جگہ موصول (ملا کر) بصورت "مما" لکھا جاتا ہے، صرف تین مقامات پر اسے مقطوع "من ما" لکھا جاتا ہے اور ان تین مقامات میں سے بھی متفق علیہ فقط ایک مقام ہے۔ ان پر بات حسب موقع ہو گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

۲:۳۹:۴ الضبط

زیر مطالعہ آیت کے کلمات کے ضبط میں بعض فرق قابل غور ہیں۔ خصوصاً "اھبطوا" اور "النبین" کا ضبط۔ اس کے علاوہ "اقلاب نون بمیم" اور الف محذوفہ کو ظاہر کرنے میں ضبط کا تنوع بھی غور طلب ہے۔۔ "اھبطوا" کے ضبط میں عرب ممالک کے مصاحف میں ہمزۃ الوصل کے لئے کوئی حرکت (جو کسرہ (ـِ) ہونی چاہئے) نہیں لکھی جاتی بلکہ اسے قاری کی عربی دانی پر چھوڑ دیا جاتا ہے جو غیر عربی دان کے لئے ضبط کا سب سے بڑا عیب ہے۔ مشرقی ممالک کا طریق ضبط اس لحاظ سے (اور کئی اور پہلوؤں سے بھی) کہیں بہتر ہے۔

وَاِذْ، اِذْ، اِذْ / قُلْتُمْ، قُلْتُمْ / يٰمُوْسٰى، يٰمُوسَىٰ، يٰمُوْسٰى / لَنْ، لَن، لَن / نَّصْبِرَ، نَّصْبِرَ / عَلٰى، عَلَىٰ / طَعَامٍ، طَعَامٍ، طَعَامٍ / وَّاحِدٍ، وٰحِدٍ، وَّٰحِدٍ (بحذف الف) / فَادْعُ، فَادْعُ، فَادْعُ / لَنَا، لَنَا، لَنَا / رَبَّكَ، رَبَّكَ / يُخْرِجْ، يُخْرِجْ / لَنَا / مِمَّا، مِمَّا، مِمَّا / تُنْبِتُ، تُنْبِتُ، تُنْبِتُ / الْاَرْضُ، الْأَرْضُ، الْاَرْضُ / مِنْۢ، مِنۢ، مِنْ / بَقْلِهَا، بَقْلِهَا، بَقْلِهَا / وَقِثَّآئِهَا، قِثَّآئِهَا، قِثَّآئِهَا / وَفُوْمِهَا، فُومِهَا، فُوْمِهَا / وَعَدَسِهَا، عَدَسِهَا، عَدَسِهَا / وَبَصَلِهَا، بَصَلِهَا / قَالَ، قَالَ، قَالَ / اَتَسْتَبْدِلُوْنَ، أَتَسْتَبْدِلُونَ،

۵ مزید مثالوں کے لئے دیکھئے سمیر الطالبین ص ۶۵-۶۶

أَتَسْتَبْدِلُونَ / الَّذِي' الَّذِي' الَّذِي' الَّذِي' اَلَّذِي / هُوَ اَدْنٰى' أَدْنٰى' أَدْنٰى / بِالَّذِي (مثل سابق) / هُوَ خَيْرٌ' خَيْرٌ / اِهْبِطُوا' اَهْبِطُوا' اِهْبِطُوْا / مِصْرًا' مِصْرًا' مِصْرًا / فَاِنَّ' فَاِنَّ' فَاِنَّ / لَكُمْ' لَكُمْ / مَّا سَاَلْتُمْ' مَا سَاَلْتُمْ' مَاسَاَلْتُمْ' مَا سَاَلْتُمْ / وَضُرِبَتْ' ضُرِبَتْ / عَلَيْهِمُ / الذِّلَّةُ' الذِّلَّةُ' الذِّلَّةُ' الذِّلَّةُ / وَالْمَسْكَنَةُ' وَالْمَسْكَنَةُ' اَلْمَسْكَنَةُ / وَبَاءُوْ' بَاءُوْ' بَاءُو / بِغَضَبٍ' بِغَضَبٍ / مِّنَ' مِنَ / اللّٰهِ' اللّٰهِ' اَللّٰهِ / ذٰلِكَ' ذٰلِكَ' ذٰلِكَ / بِاَنَّهُمْ' بِأَنَّهُمْ' بِاَنَّهُمْ / كَانُوا' كَانُوا / يَكْفُرُوْنَ' يَكْفُرُوْنَ' يَكْفُرُوْنَ / بِاٰيٰتِ' بِاٰيٰتِ' بِاٰيٰتِ / اللّٰهِ (مثل سابق) / وَيَقْتُلُوْنَ' يَقْتُلُوْنَ' يَقْتُلُوْنَ / النَّبِيّٖنَ' النَّبِيّٖنَ' اَلنَّبِيّٖنَ / بِغَيْرِ' بِغَيْرِ / الْحَقِّ' الْحَقِّ' اَلْحَقِّ / ذٰلِكَ (مثل سابق) / بِمَا' بِمَا' بِمَا / عَصَوْا' عَصَوْا / وَّ كَانُوْا (مثل سابق) / يَعْتَدُوْنَ' يَعْتَدُوْنَ' يَعْتَدُوْنَ

آسان اردو ترجمہ قرآنِ کریم

ہر لفظ کا جُدا جُدا اور سلیس ترجمہ ⊙ ہر سطر مکمل

أُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ ۚ وَ أُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝

الْمُفْلِحُوْنَ	هُمُ	وَ اُولٰٓئِكَ	رَّبِّهِمْ	مِّنْ	هُدًى	عَلٰى	اُولٰٓئِكَ
کامیاب	وہ	اور وہی لوگ	اپنا رب	سے	ہدایت	پر	وہی لوگ

وہی لوگ اپنے رب کی طرف سے ہدایت پر ہیں ، اور وہی لوگ کامیاب ہیں.

○ برصغیر پاک و ہند میں تینوں مکاتب فکر اہل سنت و الجماعت' دیوبندی، بریلوی اور اہلحدیث علماء کا پہلا مشترکہ اور متفق علیہ ترجمہ

○ معمولی خواندہ بھی گھر بیٹھے کسی استاد کے بغیر اس کی مدد سے قرآن کریم سیکھ سکتا ہے۔

تین صورتوں میں دستیاب ہے: جدا جدا پاروں کا سیٹ ۲۷۰ روپے ٥ دس دس پاروں کی تین جلد کا سیٹ ۲۵۵ روپے ٥ ایک مکمل جلد ۲۴۰ روپے

اساتذہ اور طلباء، سکول / مسجد کے لئے خصوصی رعایت

مسلم اکادمی ۲۹/۱۸ محمد نگر علامہ اقبال روڈ لاہور ۵۴۰۰۰

بقیہ : حرفِ اول

میں بھی اب یہ شعور اجاگر ہونے لگا ہے کہ اس دور کی سب سے بڑی لعنت یہی سودی نظام ہے' لیکن اس نظام کے شکنجے سے نکلنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔

مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور قرآن کے انقلابی پیغام کو عام کرنے کی خاطر اس سے قبل دیگر مطبوعات کے علاوہ اقتصادیات کے شعبے میں محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کا ایک کتابچہ "اسلام کا معاشی نظام" شائع کر چکا ہے جس میں قرآن و حدیث کے حوالے سے ان اہم رہنما اصولوں کی نشاندہی کی گئی ہے جن پر اسلامی معیشت کا ڈھانچہ استوار ہوتا ہے۔ مزید بر آں محمد اکرم خان صاحب' ڈائریکٹر جنرل آڈٹ اینڈ اکاؤنٹس' کا ایک نہایت قابل قدر مقالہ "مسئلہ سود اور غیر سودی مالیات" پہلے "حکمت قرآن" کے صفحات کی زینت بنا اور اس کے بعد اسے باقاعدہ کتابچے کی صورت میں شائع کیا گیا۔ اس فکر انگیز مقالے کے ذریعے نہ صرف یہ کہ بینک کے سود کے بارے میں وہ ابہام دور ہو جاتا ہے جو ہمارے بہت سے دانشوروں نے دانستہ یا نادانستہ طور پر پھیلایا ہے اور بینک کے سود کو ربا سے مختلف قرار دے کر اس کے جواز کا راستہ کھولنے کی کوشش کی ہے' بلکہ اس میں فاضل مؤلف نے موجودہ مالیاتی نظام کی اصلاح کے لئے کچھ عملی تجاویز بھی پیش کی ہیں کہ جنہیں اختیار کر کے سود کی لعنت سے بچنے کا سامان کیا جا سکتا ہے۔ حال ہی میں مرکزی انجمن نے اس کتابچے کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا ہے جسے فاضل مولف نے Revise کر کے اس میں بعض مفید اضافے بھی کئے ہیں۔

زیر نظر شمارے میں شامل ڈاکٹر سید طاہر کا مضمون "What is Riba?" بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ڈاکٹر طاہر جو ایک معروف اکانومسٹ ہیں اور جن کا اصل موضوع اسلامی اقتصادیات ہے' آج کل بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کے شعبہ معاشیات سے منسلک ہیں۔ ربا اور غیر سودی معیشت کے بارے میں ان کا نہایت وقیع اور قابل قدر کام منظر عام پر آ چکا ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ ان کا یہ مضمون بھی سوچ اور فکر کے بہت سے دریچوں کو کھولنے کا باعث ہو گا۔ OO

صدرِ مؤسس مرکزی انجمن خدام القرآن اور امیرِ تنظیمِ اسلامی

ڈاکٹر اسرار احمد

کی علمی و فکری اور دعوتی و تحریکی کاوشوں کا نچوڑ

۲۸۰ صفحات پر مشتمل ایک اہم علمی دستاویز جس میں عملی خطوط کی نشاندہی بھی موجود ہے

دعوت رجوعِ اِلی القرآن

کا منظر و پس منظر

ضرور مطالعہ کیجئے ___ دوسروں تک پہنچایئے

■ سفید کاغذ ■ عمدہ کتابت ■ دیدہ زیب طباعت ■ قیمت مجلد -/۸۰ روپے ■ غیر مجلد -/۶۵ روپے

necessarily the basis for its prohibition. Thus, *zulm* should not be the ground for reasoning and judgements on whether there is riba or not.

House rent is not riba, because the tenant and landlord enter into a transactions of money for housing services—a heterogeneous exchange. Similarly, in modarabah and musharakah—two forms of business partnership—the financier is also a legal party to the use of funds. Therefore, both these transactions are outside the purview of the A'hkam of riba. Likewise, muzara'ah, a special case of modarabah, has nothing to do with riba.

Indexation for inflation is not possible in loan contracts which are by nature money-for-money transactions. Note that this argument does not bar taking remedial measures for countering the effects of inflation. All that is being said is that if one has chosen a <u>loan contract</u> as the transaction mode, he cannot seek a remedy through indexation.

گزشتہ دورۂ امریکہ کے دوران

امیر تنظیم اسلامی، ڈاکٹر اسرار احمد کے تمام دروس و تقاریر

انگریزی زبان میں ہوئے۔ بالخصوص درج ذیل موضوعات پر امیر تنظیم کے خطاب باہتمام ریکارڈ کئے گئے اور اب ان کے آڈیو اور وڈیو کیسٹ تیار کر لئے گئے ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

1- حقیقت ایمان (What is I'man) دورانیہ 6 گھنٹے

2- نظام خلافت (What is Khilafah) دورانیہ 8 گھنٹے

3- حقیقت جہاد (What is Jihad) دورانیہ 2 گھنٹے

4- حقیقت نفاق (What is Nifaq) دورانیہ 2 گھنٹے

5- حقیقت شرک (What is Shirk) دورانیہ 2 گھنٹے

یہ تمام کیسٹ انجمن خدام القرآن اور تنظیم اسلامی کے مراکز سے حاصل کئے جاسکتے ہیں!

"supplementing", the Qur'anic A'hkam on riba. More specifically, they served the all-important purpose of "rationalizing" the trading practices with the Qur'anic A'hkam on riba.

The relevant A'hadith mention direct trading of gold for gold, silver for silver, wheat for wheat, barley for barley, dates for dates and salt for salt.....six items in all. In light of the above points, any discrepancy in these exchanges would constitute riba, and is forbidden. However, in generalizing the message in these A'hadith, the approach would be as follows. As far as these six items are concerned, observance of the guidelines set by the Prophet (*SallAllaho 'alaihay wa sallam*) is mandatory both in letter and spirit, because this is the order of Allah *Sub'hanahu wa Ta'aala*. As for extending the scope of the A'hkam in these A'hadith to trading in other items, the riba factor and other Shari'ah restrictions for permissible forms of transactions may be the binding considerations.

What are the implications of the definition of riba given in this essay for the present-day bank interest and other related matters? The present-day bank deposits, bank loans, Defence Savings Certificates, Wapda Bonds, Treasury Bills, Federal Investment bonds, Foreign Exchange Bearer Certificates and their likes, are all debt instruments. From the Shari'ah point of view, all these instruments represent essentially "loan" contracts between the issuers and holders. The holder in each case gives money and wants his money back, and there is no other contract governing the legal relation with the issuer of these instruments. In a technical sense, therefore, these are all direct money-for-money exchanges. Accordingly, interest, mark-up or "profit" offered on them is riba.

The distinction between *riba alNasiyyah* and *riba alFadl* is not critical for an assessment of riba. Similarly, unlike the common belief, fixity or variability of the return has nothing to do with riba. Riba has something to do with the nature of transactions and contractual obligations of those involved in the exchange. It may lead to *zulm* (injustice), but *zulm* is not

(*SallAllho 'alaihay wasallam*) advised Sayyidena Bilal (*RadiAllaho 'anho*) to sell his inferior quality dates at market prices and buy good quality dates with the sale proceeds, He was recommending an indirect exchange of dates of two different varieties—though of the same kind—based on their respective market values.

The Prophet (*SallAllaho 'alaihay wasallam*) is on record to have voluntarily given more than that due against Him. This implies that discrepancy in a loan-type transaction would be riba only if it is related to "contractual obligations" of the concerned party.

Normally the said "discrepancy" takes the form of an excess in favour of lenders in loan contracts. However, the opposite case of shortfall too would be riba, albeit negative riba from the lender's point of view. An example of this case is commercial bank's charging fees for cheque-slips used by current account holders to withdraw their money.

The aforementioned definition is general. The only exception traceable to A'hadith is camel-for-camel loans.—Trading of camels for camels on credit is prohibited according to A'hadith. Thus, apart from transactions comparable to loans of a camel-for-camel type, all other direct exchanges of items of the same general kind come under the purview of the above definition.

What are the other messages about riba in the relevant A'hadith on the subject, which are mostly about trading matters? This is a delicate matter. Extreme caution is warranted in interpretation. Note that the Qur'anic A'hkam on riba—originally stated with reference to loans—are absolute, and they cover all exchanges apart from camels-for-camels type loan transaction. Also note that trading of, for example, gold for gold and wheat for wheat represent special cases of loan transactions in gold and wheat, respectively, when the time lag in the give-and-take back process approaches zero. This being the case, the A'hkam in A'hadith are to be viewed as "complementing", rather than

in which heterogeneous things change hands from the point of view of both the buyer and seller. A loan transaction is also a two-way exchange, but with the following features. First, items given and taken back belong to the same category. Second, the lender is not a legal party to the use of funds at the borrower's end. Third, nominally the lender is entitled to his principal, but in fact he receives the principal minus costs associated with lending. The cost in terms of income foregone is one such example. Thus, what a lender gives and what he gets are two different things, though of the same kind. Finally, the nature of the contract, as per the first two points, is invariant to both the time lag in the give and take back process and the end use of funds.

Keeping in view the nature of trading, infaq and loan transactions and taking a lead from the other points noted above, one can define riba on the basis of the Ayaat of the Qur'an thus:

> Riba is a discrepancy which results from the contractual obligations of a party in the context of a direct exchange of items of the same general king between two parties.

The time factor is not emphasized in this definition because the time lag is immaterial for the basic nature of the transaction in which riba may arise, namely a loan-type transaction.

The proviso "items of the same general kind" is inferred from the nature of a loan transaction explained above. In this regard, several A'hadith conclusively establish that qualitative and other superficial differences (between items at both ends of an exchange) are to be ignored in assessing riba. For example, dates are to be viewed as dates even if those given and taken back are of two different varieties.

The meaning of "direct exchange" may be appreciated by noting what would not be a direct exchange, albeit an indirect exchange. If one person lends money and wants money in return without being a party to the use of that money in any sense, this is a case of direct exchange. On the other hand, when the Prophet

C Riba was formally prohibited soon after *Ghazwae O'had*, i.e., in the last quarter of 3 A.H. (Surah *Aale'Imran*, 130) The decree read as follows: Don't feast on riba—doubled and quadrupled. Notwithstanding the linguistic style of the Qur'an, the subsequent Ayaat on riba confirm that this prohibition was absolute: the simple versus compound distinction was irrelevant.

D The prohibition of riba was confirmed and clarifications for existing debts made soon after the above-mentioned Ayah in late 3 A.H. or early 4 A.H. (Surah *alBaqarah*, 275-277).

E Riba prohibition was categorically reaffirmed after *Fat'he Makkah* but before the departure of the Prophet (*SallAllaho 'alaihay wasallam*) for *'Hajjatul Wida'a*, i.e., sometime in 9 or 10 A.H (*Surah alBaqarah*, 278-281) This Qur'anic decree was specifically with reference to loan transactions; moreover, lenders were restricted to their principals only.

In order to draw further conclusions, one should note that the Qur'an is the Spoken Word of Allah *Sub'hanahu wa Ta'aala* Himself. The meaning of a speech depends on (1) the circumstances at hand, (2) the most immediate addressees, and (3) the choice of words, communication style and tone of the speaker. This being the case, one may note that on all five occasions in the Qur'an, as above, whereas riba is prohibited with reference to loan transactions, *infaq* (spending for the sake of Allah *Sub'hanahu wa Ta'aala*) is encouraged. Moreover, trading and, by implication, profits are permitted as per Ayah 275 of Surah alBaqarah. The most pertinent point here is as follows:

> **Whereas** the believers can earn profits through trading, and **whereas** the believers can give up what they own without seeking anything in return for the sake of Allah through *infaq*, yet they ought to do loan-type transactions in a certain way, that is, on a one-to-one and equal basis.

Here lies the key to the definition of riba. ***Infaq*** is a one-way transaction, for the sake of Allah, with no return flow in the direction of the giver. Trading is essentially a two-way exchange

WHAT IS RIBA?

Sayyid Tahir

(International Institute of Islamic Economics, IIU, Islamabad)

Riba is one of those concepts which have attracted a great deal of attention from Muslims of all shades of opinion. Some quarters still regard it as an unsettled issue. Is riba a predetermined and fixed excess over and above the principal in a loan contract? Or, is there something more to it? For example, claiming a return on loans to the poor for their personal consumption needs—as against loans to business and industry for productive purposes. Why is it that a person can double his sum through trading, but he cannot claim a penny on it through lending on the basis of riba? Is it prohibited because the aim is to end exploitation associated with a capitalistic system? These are some of the questions that agitate a modern mind who yearns for a clear-cut definition of riba in order to find solutions to practical problems in the modern age.

Traditional approach in the *tafsir* and other literature on riba is to start with the dictionary meanings of the word "riba", note the practices in vogue during the Pre-Islamic days and draw necessary conclusions with reference to relevant Ayaat of the Qur'an and A'hadith on riba. An alternative method can be to approach riba like other technical terms in the Qur'an and Hadith, namely, salah (prayer), saum (fasting) and zakah. That is, without committing to some pre-conceived notions, define riba directly in the light of the relevant Ayaat of the Qur'an and evidence from Sunnah. This may be done as follows.

One may first note the following points in the Qur'an:

A. Allah *Sub'hanahu wa Ta'aala* first expressed His displeasure with riba in the Makki period (Surah *alRome*, 39).

B. In the early Madni period, Jews were condemned for dealing in riba (Surah *anNisaa'*, 161).

مولانا مودودی مرحوم کے قدیم ترین رفیق کار

جناب نعیم صدّیقی

کی جماعتِ اسلامی سے علیحدگی نے تحریکِ اسلامی کے مستقبل سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ایک نیا لمحۂ فکریہ پیدا کر دیا ہے۔

اس موقع پر اصل تحریک کا تسلسل برقرار رکھنے کے خواہشمند حضرات کے لیے

ڈاکٹر اسرار احمد

کی حسب ذیل تالیفات کا مطالعہ لازمی ہے تاکہ وہ اپنا آئندہ کا لائحۂ عمل علیٰ وجہ البصیرت ترتیب دے سکیں :۔

۱۔ تحریک جماعت اسلامی : ایک تحقیقی مطالعہ۔
بڑے سائز کے ۲۴۰ صفحات، مجلّد سفید کاغذ -/۴۰ روپے

۲۔ جماعتِ اسلامی کی تاریخ کا ایک گمشدہ باب۔
بڑے سائز کے ۳۲۸ صفحات، مجلّد سفید کاغذ -/۸۰ روپے، غیر مجلّد نیوز پرنٹ -/۳۵ روپے

۳۔ برِّعظیم پاک و ہند میں اسلام کے انقلابی فکر کی تجدید و تعمیل اور اس سے انحراف کی راہیں۔
سفید کاغذ پر بڑے سائز کے ۱۰۴ صفحات -/۳۰ روپے

۴۔ جماعت اسلامی کی تاریخ کا تیسرا بحران۔
اور اس کے نئے امیر قاضی حسین احمد۔
نیوز پرنٹ پر بڑے سائز کے ۹۴ صفحات -/۱۰ روپے

۵۔ مولانا مودودی مرحوم اور میں۔
نیوز پرنٹ پر بڑے سائز کے ۹۴ صفحات -/۸ روپے

پانچ کتابوں کی مجموعی قیمت -/۱۶۸ روپے، پورے سیٹ کی خصوصی رعایتی قیمت -/۱۲۵ روپے

بذریعہ وی پی پی طلب کرنے پر محصول ڈاک اس کے علاوہ۔ البتہ رقم بذریعہ منی آرڈر پیشگی ارسال کرنے کی صورت میں رجسٹرڈ بک پوسٹ کے اخراجات بذمہ ادارہ ہوں گے۔

شائع کردہ: مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور، ۳۶-کے، ماڈل ٹاؤن، لاہور (فون: ۸۵۶۰۰۳/۴/۵