QURANIC SEMINARS

Markazi Anjuman Khuddam-ul-Quran, Lahore.

Is the pious Scientist an aberration?

Come and hear the brain storming ideas of a Physicist on the general theme of:

BE (the Kun of the Quran) AND
IT IS DONE !

In this connection the following two lectures will be delivered by

Prof. Dr. Arifin Lodhi

(of Texas tech University U.S.A).

1) **Limits of the Universe** (24th March, at 7.00 P.M)
Prof. Dr. Muhammad Saleem (ex-Dean Faculty of Science, Punjab University) will preside.

2) **How does a Star Shine ?** (25th March, at 7.00 P.M)
Prof. Dr. A.R. Shakoori (Deptt. of Zoology, Punjab University) will preside.

Venue : **Quran Auditorium**
191-A, Attaturk Block, Garden Town, Lahore.

Senior professors and eminent scientists will be on the panel of discussants.

All are cordially invited

Note: We respect ladies. There is a separate entrance and enclosure for them in the auditorium

محاضرات قرآنی (جن کا انعقاد ۲۴ اور ۲۵ مارچ کو ہو چکا ہے) کے لئے تیار کئے گئے ہینڈ بل کا عکس!

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرہ: ۲۶۹)

22/6/95

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 ۱۴ | ذیقعدہ ۱۴۱۵ھ اپریل ۱۹۹۵ء | شمارہ ۴

— یکے از مطبوعات —

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

۳۶ کے ماڈل ٹاؤن لاہور ۱۴- فون: ۵۸۶۹۵۰۱

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

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

مطبع: آفتاب عالم پریس ہسپتال روڈ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محاضراتِ قرآنی

حرفِ اول

مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے زیر اہتمام ہر سال محاضرات قرانی کا انعقاد بالعموم مارچ یا اپریل کے مہینے میں ہوتا ہے۔ اس بار محاضرات کا پروگرام قدرے اچانک بن گیا۔ اوائل مارچ تک محاضرات کے بارے میں کوئی بات طے نہیں تھی لیکن ۱۱/ مارچ کو ٹیکساس ٹیک یونیورسٹی (امریکہ) کے شعبہ نیوکلیئر فزکس کے پروفیسر ڈاکٹر محمد عارفین لودھی سے مرکزی انجمن کے صدر مؤسس محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی نیویارک میں اچانک ملاقات محاضرات کے فوری انعقاد کا پیش خیمہ بن گئی۔ محترم ڈاکٹر صاحب اس سال ماہ رمضان المبارک میں انگریزی زبان میں دورۂ ترجمہ قرآن کی تکمیل کے خیال سے نیویارک تشریف لے گئے تھے اور ۱۱/ مارچ ہی کو ان کی پاکستان مراجعت تھی۔ (محترم ڈاکٹر صاحب کے گھٹنوں کی تکلیف کے زور پکڑ جانے کے باعث دورۂ ترجمہ قرآن کا پروگرام تو نہ ہو سکا تاہم دونوں گھٹنوں کا ایک چھوٹے درجے کا آپریشن کرانے کے بعد کچھ افاقہ ہونے پر متعدد دروس قرآن اور خطابات کے پروگرام ہوئے اور انگریزی زبان میں منتخب نصاب کے دروس کی ریکارڈنگ بھی بحمد اللہ مکمل ہوگئی جس کا اکثر حصہ گزشتہ سال کے دورۂ امریکہ کے دوران Cover ہو گیا تھا۔

ڈاکٹر لودھی صاحب کا شمار فزکس کے میدان کے ماہرین میں ہوتا ہے اور امریکہ ہی سے نہیں دنیا بھر کی چوٹی کی یونیورسٹیوں سے انہیں فزکس سے متعلق موضوعات پر لیکچر دینے کے لئے مدعو کیا جاتا ہے۔ انہیں محترم ڈاکٹر صاحب کے ساتھ اسی فلائٹ سے پاکستان آنا تھا' جہاں حکومت پاکستان کی دعوت پر انہیں اسلام آباد میں "اسلام اور سائنس" کے زیر عنوان کانفرنس میں شرکت کرنی اور اپنا مقالہ پیش فرمانا تھا۔ اسلام اور قرآن کے ساتھ ڈاکٹر لودھی کی دلچسپی کا یہ مظہر سامنے آیا کہ وہ محترم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے دروس قرآن کے کیسٹوں کے حوالے سے پہلے ہی مرکزی انجمن اور اس کے کام سے متعارف تھے۔ وہ ایک صحیح العقیدہ مسلمان ہی نہیں باعمل سکالر بھی ہیں۔ چنانچہ محترم ڈاکٹر صاحب کی دعوت پر انہوں نے محاضرات قرآنی میں بطور مہمان مقرر اسلام اور سائنس کے حوالے سے لیکچر دینے پر بلا تامل آمادگی ظاہر کی' اور اس طرح محاضرات قرآنی کا پروگرام تشکیل پا گیا۔

(باقی صفحہ ۴۵ پر)

شیطان کی مخفی اغواء کاریاں

ضلالت ' بدعت اور غلو

مولانا اخلاق حسین قاسمی دہلوی

وَقَالَ لَاَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ○ وَلَاُضِلَّنَّهُمْ وَلَاُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ اٰذَانَ الْاَنْعَامِ وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ ' وَمَنْ يَّتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ○ (النساء ۱۱۸-۱۱۹)

"(ابلیس لعین نے خدا تعالیٰ سے قیامت تک زندہ رہنے کی مہلت حاصل کر کے اسے چیلنج کرتے ہوئے) کہا کہ میں تیرے بندوں میں سے ایک مقرر حصہ بندوں کا اپنے لئے خاص کر لوں گا اور انہیں گمراہ کروں گا اور توقعات دلاؤں گا اور حکم دوں گا' پس وہ چوپایوں کے کان چیریں گے اور انہیں حکم دوں گا اور وہ اس کے مطابق اللہ تعالیٰ کی بناوٹ کو بدل دیں گے۔ اور جو شخص شیطان کو اپنا رفیق بنائے گا تو وہ کھلے نقصان میں غرق ہوا"۔

لَاَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا : کا ایک مفہوم یہ ہے تیرے بندوں میں سے خاص اپنے لئے کر لوں گا' یہ کافر و منکر ہیں۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ تیرے بندوں کی تابعداری (بحذفِ مضاف) میں سے ایک حصہ میں حاصل کر لوں گا' یعنی تابعداری میں شرکت کروں گا۔ یہ فاسق و فاجر مسلمان ہیں۔

لَاٰمُرَنَّهُمْ : "وسوسہ ڈالوں گا" کہنے کے بجائے "حکم دوں گا" کہا۔ اس تعبیر میں وہ تکبر کا اظہار کر رہا ہے اور اپنے بہکاوے میں آنے والوں کو اپنا غلام ظاہر کر رہا ہے۔

سورۂ بنی اسرائیل (۶۲) میں قرآن حکیم نے شیطانی چیلنج کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں : "لَئِنْ اَخَّرْتَنِ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَاَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهٗ اِلَّا قَلِيلًا"۔۔ یعنی اگر تو

مجھے قیامت تک کی مہلت دے دے تو میں آدم کی اولاد کے منہ میں لگام دے کر اسے اپنے قابو میں کرلوں گا۔ شیطان نے اس استعارہ (احتناکٔ) میں اولادِ آدم کو اپنی سواری کے گھوڑے سے اور خود کو سوار سے تشبیہ دی ہے۔ حناک عربی میں لگام کو کہتے ہیں۔ نفسانی خواہشات کی حیثیت لگام کی ہے' خواہشات کے ذریعہ ہی وہ اولاد آدم کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔

نَصِیبًا مَّفْرُوضًا : "مقرر حصہ" یہ اشارہ تقدیری فیصلہ کی طرف ہے یعنی خدا تعالیٰ پر الزام لگارہا ہے کہ جو کچھ تو نے لکھ دیا ہے وہی کروں گا۔

ضلالت اور تغییر---- دو قسم کی گمراہیوں کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ "ضلالت" سے ان گمراہیوں کی طرف جو دین سے باہر بے دینی اور بے عملی کے دائرے میں داخل ہیں' جیسے عقائد میں شرک' عبادات میں ترک صلوٰۃ و صوم' معاملات میں خیانت' اخلاق میں بے رحمی اور سیاست میں ظلم۔ اس قسم کا تعلق "عِبَادَکَ" کے پہلے مفہوم سے ہے۔

تغییر سے اشارہ ہے ان گمراہیوں کی طرف جو دین کے دائرہ میں داخل ہیں اور دین کے اندر رہ کر دین کے چہرے مہرے کو بگاڑتی ہیں۔ جیسے احداث فی الدین یعنی بدعت' غلو فی العبادۃ یعنی خدا کی عبادت (حقوق اللہ) میں اتنا غلو اور اتنی شدت اختیار کی جائے کہ حقوق العباد میں کوتاہی ہونے لگے۔ غلو فی الحقوق یعنی ماں باپ کی محبت اور خدمت میں اتنا غلو اور بے اعتدالی اختیار کی جائے کہ بیوی بچوں کے حقوق میں کوتاہی صادر ہونے لگے۔ غلو فی المحبت یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مقبولان حق کے ساتھ محبت کرنے میں شرعی حدود سے تجاویز کیا جائے۔

مذکورہ تفسیر میں "خلق اللہ" سے اللہ کا دین جو اللہ کا مقرر کردہ ہے مراد لیا گیا ہے اور یہ تفسیر اکثر مفسرین صحابہ و تابعین نے اختیار کی ہے کیونکہ سورۃ الروم (۳۰) کے مطابق ہے: فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا' لَاتَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ

بعض حضرات نے ظاہری ساخت کے معنی اختیار کئے ہیں کیونکہ ایک حدیث میں چہرہ کی خوبصورتی کے لئے دانتوں میں جھریاں بنانے والی عورتوں (متفلجات) کو

المغیّرات لخلق اللّٰہ (خدا کی ساخت کو بدلنے والی عورتیں) کہا گیا ہے (ابن کثیر ص ۵۵۶) لیکن دونوں مفہوم جمع کیے جاسکتے ہیں، کوئی تضاد نہیں ہے۔

پہلی قسم کی گمراہی عوام میں پھیلاتا ہے اور دوسری قسم کی گمراہی کا نشانہ دین داروں (علماء و صوفیاء) کو بناتا ہے اور اسی میدان میں وہ وسوسہ اندازی کے فن کا کمال دکھاتا ہے، اس لئے شیطان کی اس باریک اور مخفی کارستانی کو صاحب نظر شیخ ہی سمجھ سکتا ہے۔ سطحی قسم کے دین دار اس وسوسہ کو توفیق الٰہی سمجھ بیٹھتے ہیں۔

اکلِ حرام کے ساتھ عبادت کا غلبہ کیوں؟

حضرت نظام الدین اولیاء علیہ الرحمہ نے غلو فی العبادہ کی ایک نہایت سبق آموز حکایت بیان فرمائی ہے۔ ایک مجلس میں شیخ علیہ الرحمہ اکل حلال اور اکل حرام کے درمیان ایک حکایت کے حوالہ سے بڑا عجیب و غریب فرق بیان کرتے ہیں۔ حدیث پاک میں اکلِ حرام کے اثرات کے بارے میں کہا گیا ہے :

(۱) حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

لایدخل الجنةَ جسدٌ غُذِیَ بِالحَرام

(مشکوٰۃ ص ۲۴۳ بحوالہ بیہقی)

"وہ جسم جنت میں داخل نہیں ہوگا جس کو حرام غذا کھلائی گئی ہو"۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

من اشتریٰ ثوبًا بعشرة دراهم وفيه درهمٌ حرام لم يقبل الله له صلوةً مادام عليه، ثم ادخل اصبعيه فی اذنيه وقال صُمّتَا اِن لم يكن النبی صلی الله عليه وسلم سمعتُه يقوله (مسند احمد)

"جس شخص نے دس درہم کا ایک کپڑا خریدا جن میں ایک درہم حرام کا تھا تو جب تک یہ کپڑا اس کے جسم پر رہے گا اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں کرے گا۔"

حضرت ابن عمرؓ نے پھر اپنے کانوں میں انگلیاں ڈالیں اور فرمایا "میرے یہ دونوں کان بہرے ہو جائیں اگر میں نے یہ ارشاد حضورؐ سے نہ سنا ہو"۔

علماء کرام نے لکھا ہے کہ ایسی نماز جو حرام سے حاصل کئے ہوئے کپڑوں میں ادا کی جائے وہ فتوے کے اعتبار سے تو ادا ہو جائے گی لیکن عند اللہ قبول نہیں ہو گی یعنی اس کا ثواب نہیں ملے گا کیونکہ فقہ میں حلال کپڑوں کی شرط نہیں ہے' پاک کپڑوں کی شرط ہے۔

ان ارشادات نبویؐ سے معلوم ہوا کہ کسب حرام اور وہ پیشے جو شرعاً ناجائز ہیں یا جو کمائی جھوٹ اور دھوکہ دینے کی وجہ سے ناجائز ہو جاتی ہے اس سے پرورش پانے والا جسم گندہ اور تاریک ہے' وہ جنت جیسے پاکیزہ اور نورانی مقام میں داخل ہونے کے قابل نہیں ہے' اس جسم سے ادا کی جانے والی عبادت اخلاص اور رضائے الٰہی کے جذبے سے معمور نہیں ہو سکتی۔ پاکیزہ جسم میں پاکیزہ جذبات پیدا ہوتے ہیں' گندے جسم میں گندے خیالات جنم لیتے ہیں۔ ایک حدیث میں فرمایا گیا :

> الَا وَاِنّ فی الجسدِ مضغةً اذا صلحت صلح الجسد کلّه واذا فسَدت فسدت الجَسدُ کلّه ---اَلاوَهی القَلب (متفق علیہ ، مشکوٰۃ ۲۴۰)
>
> "خبردار رہو! جسم کے اندر گوشت کا ایک لوتھڑا ہے' جب وہ ٹھیک رہتا ہے تو سارا جسم ٹھیک رہتا ہے اور جب وہ خراب ہو جاتا ہے تو سارا جسم خراب ہو جاتا ہے۔ خبردار! وہ قلب ہے"۔

یہ حدیث ایک تمثیل ہے' شریعت کی اصطلاح میں قلب (دل) اور صدر (سینہ) سے باطنی قوت مراد ہے۔ دو قوتوں کا نام انسان ہے' ایک جسمانی قوت' دوسری باطنی قوت۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مثال دے کر بتا رہے ہیں کہ اگر گوشت والا دل بیمار ہو جائے تو سارا جسم بیمار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر انسان کی اندرونی قوت' اس کا ارادہ' اس کے جذبات بگڑ جاتے ہیں تو سارے جسم کے افعال بگڑ جاتے ہیں۔ باطنی خیالات کی پاکیزگی ایک پاکیزہ جسم سے تعلق رکھتی ہے اور پاکیزہ جسم پاکیزہ غذاؤں سے تعلق رکھتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ناجائز کمائی کھانے والا انسان ایک بڑا عبادت

گزار کیسے ہو سکتا ہے۔۔۔؟ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شرابی' جواری' ڈھنڈاری' روزہ نماز کی معمول کے مطابق عبادت گزاری کرتا ہے حالانکہ اس کے پیٹ میں لقمہ حرام جا رہا ہے' اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ لیکن ایک ایسا شخص عبادت گزاری میں ولی نظر آئے' یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ قرآن کہتا ہے :

اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنۡھٰی عَنِ الۡفَحۡشَآءِ وَالۡمُنۡکَرِ (عنکبوت : ۴۵)

"نماز بے شرمی کے کاموں اور گناہوں سے روکتی ہے"۔

اور ایک شخص لقمۂ حرام میں مبتلا ہے اور پھر اس کے ساتھ ہی ایک بڑا عبادت گزار بھی ہے۔ یہ کیسے ہوا؟۔

شیخؒ فرماتے ہیں کہ ایک نوجوان شخص حضرت ابراہیم ابن ادھم بلخیؒ کا مرید ہوا اور پھر عبادت گزاری میں اس نے نہایت بلند مقام حاصل کر لیا' حضرت ابراہیمؒ کو اس کی عبادت گزاری پر بڑا رشک ہوا اور وہ اپنے آپ کو ملامت کرنے لگے کہ میں تارکِ دنیا ہو کر بھی عبادت کے اس بلند مقام پر نہ پہنچ سکا۔

"بعد ازاں بنورِ ضمیر روشن خود معلوم کرد کہ آں ہمہ شیطانی است آں جوان ہمہ لقمہ ناوجہ مے خورد و شیطان او را بداں طاعت مے داشت۔۔۔

یعنی حضرت ابراہیمؒ کو اپنے روشن ضمیر کے ذریعہ معلوم ہوا کہ یہ سب شیطان کی کارستانی ہے' وہ نوجوان ناجائز کمائی کھاتا ہے اور شیطان نے اس برائی کی طرف سے غافل رکھنے کے لئے اسے نماز روزہ اور ذکرِ الٰہی کی طرف لگا دیا ہے' تاکہ وہ اس فعل حرام کی طرف متوجہ نہ ہو۔

حضرت ابراہیمؒ نے اس کا عملی علاج تجویز کیا اور اسے ہدایت کی کہ تم آج سے میرے ساتھ کھانا کھایا کرو۔ اسے اس فعل پر زبانی تنبیہ نہیں کی۔ ابراہیم ابن ادھم لکڑیاں فروخت کر کے گزر بسر کرتے تھے' اس نوجوان نے اپنے پیر کے ساتھ کھانا شروع کر دیا۔

آں غلبہ طاعت بے اصل او فرو نشست' باندک عبادت باز آمد' چنانکہ نماز فرض بحیلہ گزاردن گرفت تا کار آں جواں ساختہ شد و بصدق آمد (جلد اول مجلس ۳۴ ص ۳۱۴)

اب اس نوجوان کی بے اصل عبادت کا غلبہ ختم ہو گیا' فرض نمازوں میں بھی سستی پیدا ہونے لگی ---- پھر وہ اصلی حالت پر لوٹ آیا اور اس کے اندر سچائی پیدا ہو گئی --- پھر شیخ علیہ الرحمہ نے شیخ کامل کی تربیت کی اہمیت کے بارے میں فرمایا :

"ایں سر کہ سرہمہ سعادتہاست بیروں دار' گفت' شیخ برائے ایں کارے باید ---
بعد ازاں ہمہ ایں معنی ایں فائدہ فرمود کہ طاعت اندک باشد گو صدق بسیارے باید!

یہ بنیادی بات تمام نیکیوں کا سرچشمہ ہے کہ شیخ طریقت کی تربیت کا مقصد یہ ہے کہ وہ نفس کی کمزوریوں پر نظر رکھتا ہے اور نفسانیت کے شیطانی مکروفریب کی باریکیاں سمجھتا ہے اور طالب و مرید کو ان سے بچاتا ہے اور اسے مقام اخلاص پر پہنچا دیتا ہے ---- پھر فرمایا : "اطاعت و عبادت تھوڑی ہو مگر اخلاص کے ساتھ ہو"۔

شیخ علیہ الرحمہ کی بیان کردہ حکایت میں چند باتیں قابل تشریح ہیں۔

(۱) قرآن کریم میں شیطان (سرکش ہستی) کا اطلاق شروفساد برپا کرنے والے گمراہ جنات اور مفسد انسانوں دونوں پر کیا گیا ہے' گمراہ جنات برے وسوسے اور گندے خیالات دل میں ڈال کر حق سے گمراہ کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ نے انہیں وسوسہ اندازی کی قوت دی ہے اور یہ خدا تعالیٰ کے نظام آزمائش کی مصلحت ہے' جس پر زبان کھولنا خدا تعالیٰ کی شان کبریائی میں سوءِ ادب ہے۔ گمراہ انسان غلط رہنمائی اور گمراہ کن مشوروں کے ذریعہ انسان کو صحیح راہ سے بہکاتے ہیں۔

(۲) شریعت ایک مرتب اور مربوط قانون حیات ہے' جس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد بڑی ترتیب سے نافذ کئے گئے ہیں۔ اگر ایک شخص اپنی پسند اور اپنے ذوق سے اس ترتیب کے خلاف چلتا ہے تو وہ شریعت کا مجرم ہے۔ مثال کے طور پر یہ سمجھئے کہ ہر مسلمان پر خدا کی عبادت کے لئے پانچ وقت کی نماز فرض ہے اور اس کے اوقات متعین ہیں اور اسی کے ساتھ اہل و عیال کی پرورش کے لئے معاشی جدوجہد' تجارت' حرفت اور زراعت کی ذمہ داری اس کے اوپر عائد کی گئی ہے۔ اب اگر ایک شخص محنت مزدوری کے اوقات میں نوافل گزاری شروع کردے اور کسب حلال کے لئے ہاتھ پیر ہلانے کے بجائے ذکر الٰہی میں

مشغول رہے تو شریعت اسے گناہ گار قرار دے گی۔ مولانا رومیؒ فرماتے ہیں۔

گفت پیغمبرؐ کہ بر رزق اے فتا
در فرو بست ست و بر در قفلہا
عالم اسباب و رزقے بے سبب
ے نیابد پس مہم باشد طلب

یعنی پیغمبر علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے کہ رزق و روزی تالوں کے اندر بند ہے اور یہ عالم اسباب ہے' یہ بے سبب و بے محنت کے کامیابی سے ہمکنار نہیں کرتا۔

حضرت عمر فاروقؓ نے ایک نوجوان کو شب بیداری کے لئے کثرت سے مسجد نبوی میں آتے جاتے دیکھا۔ آپؓ نے ایک روز اسے ٹوک دیا اور فرمایا : تم اتنی شب بیداری کے ساتھ ماں باپ اور بیوی بچوں کی کفالت کے لئے محنت مزدوری کس طرح کرتے ہو؟ اس نوجوان نے کہا' امیر المومنین! مجھ پر رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد خوفِ آخرت کا غلبہ ہو گیا ہے۔ قرآن کریم نے دو چیزوں کو عذاب الٰہی سے ڈھال قرار دیا' ایک رسول پاک ﷺ کی ہستی کو اور دوسرے توبہ و استغفار کو (سورۂ انفال) حضور ﷺ وصال فرما گئے' اب ایک توبہ و استغفار رہ گیا ہے' جس میں میں نے اپنے آپ کو مشغول کر دیا ہے۔

روایت اسی قدر ہے' لیکن امیر المومنین عمرؓ نے اس نوجوان کی خلش اور اس کے اضطراب کو دور کرنے کے لئے ضرور کسب حلال کی روحانی و اخروی برکتوں کی طرف متوجہ کیا ہو گا۔ صرف ایک ہی ارشاد گرامی رسول پاک ﷺ کا اس بارے میں کافی ہے --- فرمایا :

نعم العون علی التقوی المال (کنز العمال)

"پرہیز گاری کا بہترین معاون و مددگار مال و دولت ہے"۔

(۳) شیاطین الانس اور شیاطین الجن دونوں شریعت سے ہٹانے کے لئے فریب اور مکاری کا یہ راستہ اختیار کرتے ہیں کہ اہم فریضہ سے غافل کرنے کے لئے غیر ضروری اور بے موقع نیکیوں کی ترغیب دیتے ہیں۔ بے موقع اور غیر ضروری نیکیوں کو فضائل و محاسن

سے مزین کر کے اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ انسان موقع و محل کے لحاظ سے اصل ذمہ داریوں سے غافل ہو جاتا ہے۔ علماء کرام نے وضاحت کی ہے کہ عام مسلمانوں کے سامنے' جن کے اندر غریبوں کی تعداد زیادہ ہو' حج بیت اللہ کے فضائل پر تقریریں نہ کی جائیں' کیونکہ اس سے غریبوں کے اندر حج کا شوق پیدا ہو گا اور وہ ضروری ذمہ داریوں کو نظر انداز کر کے حج کے لئے جانے کی کوشش کریں گے۔ (حج کے احکام مفتی محمد سعید صاحب مظاہر العلوم سہارنپور)

حضرت ابراہیم ادھمؒ کا خاص سلوک!

مشائخ تصوف میں سلوک (روحانی ترقی کی کوشش) کے مختلف انداز رہے ہیں۔ حضرت ابراہیم ابن ادہمؒ بلخ کا تاج و تخت چھوڑ کر تصوف کی راہ پر گامزن ہوئے تھے اس لئے آپ کا سلوک اکل حلال پر زور دینا تھا اور اسی اکل حلال سے آپ مرید کے اندر روحانی انوار پیدا کر دیا کرتے تھے۔ شیخ نظام الدین اولیاء علیہ الرحمہ نے ایک مجلس میں فرمایا:

لوگوں نے حضرت ابراہیم ابن ادہم سے سوال کیا کہ اسم اعظم کیا ہے؟---جواب دیا:

"معدہ را از لقمہ حرام پاک دار و دل را از محبت دنیا خالی کن بعد ازاں بہر اسے کہ خدائے را بخوانی آں اسم اعظم است"

یعنی اسم اعظم یہ ہے کہ معدہ کو لقمہ حرام سے پاک رکھا جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب دل دنیا کی محبت سے خالی ہو' پھر جس نام سے بھی اسے پکارا جائے وہی نام اسم اعظم (خدا کا بڑا نام) ہے۔ (جلد ۵ مجلس ۵' ص ۵۲۰)

مطالعہ قرآن حکیم کے منتخب نصاب

کے دروس اب بزبان انگریزی بھی دستیاب ہیں

جولائی 94ء میں نیو جرسی (امریکہ) میں منعقدہ قرآنی کیمپ میں

ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے یہ دروس ریکارڈ کروائے تھے

مکمل سیٹ 32 ویڈیو کیسٹوں پر مشتمل ہے

-------برائے رابطہ-------

مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

36-کے' ماڈل ٹاؤن لاہور' فون : 2-5869501

علمِ تفسیر پر ایک نظر (۴)

جناب تحسین بلخی، کینیڈا

دورِ تابعینؒ میں تفسیر

صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین کا دور آتا ہے۔ اس دور میں ایک طرف تو متذکرہ بالا فرقے اپنے باطل افکار و نظریات کی اشاعت کے لئے قرآن کو آلۂ کار بنانے میں زیادہ سرگرم نظر آتے ہیں، دوسری طرف مسلمانوں کے ساتھ رومیوں اور ایرانیوں کے اختلاط کے سبب ایسے عجمی افکار کو دخل اندازی کے مواقع ملے جن سے ذہنی انتشار کا پیدا ہونا لازمی تھا، تیسری طرف یونانی فلسفہ تھا جو گربہ پائی اختیار کر کے آگے بڑھ رہا تھا اور چوتھی طرف اسلامی مملکت کے رقبہ کے وسیع تر ہو جانے کے سبب معاشرتی، معاشی اور سیاسی نوعیت کے بہت سے پیچیدہ مسائل ابھر رہے تھے۔

یہ گوناگوں مشکلات تھیں جن سے تابعین کو عہدہ بر آ ہونا تھا، چنانچہ ان سے نمٹنے کے لئے انہوں نے تفسیرِ قرآن کے باب میں جو طریقہ اختیار کیا، وہ اصلاً اس سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھا، جو صحابہؓ کا تھا۔ کیونکہ ان کے خیال میں بحثوں کا دروزہ کھولنے اور عقلی ردّو قدح سے ذہنی انتشار کے دور ہونے کا امکان کم تھا اور بڑھ جانے کا اندیشہ زیادہ تھا، اور عقلی مباحث ان فتنوں کو ہوا دینے کا سبب بنتے جو اسلام دشمن عناصر کو قرآن کا آلہ کار بنا کر اٹھا رہے تھے۔ اس لئے اس دور میں قرآن کی تفسیر و تشریح کا عام انداز تقریباً ویسا ہی رہا جیسا کہ صحابہؓ کے دور میں تھا۔ یعنی ممکن حد تک ایسے مباحث سے اجتناب جن سے ذہنی انتشار کو غذا ملے، احکام کے اسرار اور پیغامِ الٰہی کی حکمتوں پر توجہ دینے سے زیادہ احکام کی پابندی اور پیغامِ الٰہی کی اشاعت پر زور اور ایسی آیتوں میں غیر ضروری کرید سے اجتناب جن میں

انسان سے کسی عمل کا مطالبہ نہیں ہے۔

دورِ تابعینؒ میں تفسیر کی نوعیت

چنانچہ دورِ تابعین میں تفسیر کی جو نوعیت تھی' وہ یہ کہ ان کی زیادہ سے زیادہ کوشش یہ ہوتی کہ ان تک صحابہؓ کے ذریعہ جو کچھ پہنچا تھا' اسے بیان کرنے پر اکتفا کریں [۹۸]۔ لیکن چونکہ ان کے دور میں ایسے عقلی مباحث اور اعتقادی قسم کے مسائل کی بھنبھناہٹ بڑھ گئی تھی جس کی ابتدا کا سراغ اگرچہ دورِ صحابہ کے نصفِ ثانی کے لگ بھگ اور ربع ثالث میں ملتا ہے' مگر اس زمانے میں ان کی کچھ چل نہ سکی تھی' اس لئے تابعین ایسے مباحث و مسائل سے بالکل بے تعلق نہیں رہ سکتے تھے' کیونکہ ان سے بالکلیہ صرف نظر کرنے کے سبب کج روی اور ضلالت کو اپنی کارکردگی کے لئے کھلی چھٹی مل جاتی' اس لئے اس باب میں تابعین کی روش یہ تھی کہ بعض حضرات تو ان مباحث و مسائل پر گفتگو کرنے کی بجائے محض ناصحانہ طریق اختیار کرتے' مثلاً محمد بن سیرینؒ (م ۱۱۰ھ) سے ایک مرتبہ بعض لوگوں نے مسئلہ جبر و قدر کے متعلق گفتگو کرنا چاہی تو جواب میں محمد بن سیرینؒ نے یہ آیت تلاوت فرمائی:

"إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ [۹۹]......الایہ

(یعنی) "اللہ تعالیٰ عدل و احسان کا اور قرابت داروں سے حسن سلوک کا حکم دیتا ہے اور بے حیائی اور ناشائستہ باتوں اور سرکشی سے منع کرتا ہے"....الخ

مطلب یہ تھا کہ اس طرح کے فضول و لایعنی مسائل میں وقت برباد کرنے کا کیا حاصل' تمہیں عملِ خیر کا حکم دیا گیا ہے' وہ کرتے جاؤ اور عملِ شر سے بچتے رہو۔ کچھ حضرات ان مباحث و مسائل پر کبھی کبھار گفتگوئیں اور بحثیں بھی کیا کرتے' مگر اس معاملے میں ان کی کوشش یہی ہوتی کہ ذہنی کشتی اور مناظرے کا رنگ پیدا نہ ہو' بلکہ جہاں تک ہو سکے قیل و قال کرنے والوں کو عقلی چھلانگیں لگانے اور کج بحثیوں کے رخ سے ہٹا کر ان کے اذہان و قلوب کو احکام کی پابندی کی راہ پر لگایا جائے' مثلاً داؤد بن ابی ھندؒ (۱۳۹ھ) ایک مرتبہ شام گئے' تو قدریوں کا مشہور نمائندہ غیلان دمشقی ان کے پاس بحث کے لئے آیا اور کہا کہ میں چند

مسائل پر گفتگو کرنا چاہتا ہوں۔ داؤد نے فرمایا کہ "تم پچاس مسائل کے بارے میں پوچھ سکتے ہو، لیکن میں صرف دو باتیں تم سے پوچھنا چاہتا ہوں"۔ غیلان نے کہا "ہاں پوچھئے"۔ انہوں نے صرف چند جملے ہی ارشاد فرمائے، لیکن غیلان ان کی قوت استدلال کے مقابلہ میں کچھ نہ بول سکا۔ پھر انہوں نے دو ایک ناصحانہ جملے کہے۔ اس کے بعد وہ خاموشی سے چلا گیا[۱۰۰]۔

اور یہ روش بھی ان مباحث و مسائل کے باب میں ہوا کرتی جن کے اثرات عقیدے یا عمل پر پڑتے ہوں، اور جن باتوں کا کوئی سروکار عقیدے یا عمل سے نہ ہوتا، ان میں وہ پڑتے ہی نہ تھے۔ مثلاً شعبیؒ (عامر بن شراحیل م ۱۰۳ھ) سے کسی نے پوچھا کہ ابلیس کی بیوی کا نام کیا ہے؟ پوچھنے والے کا مقصد غالباً یہ تھا کہ جب ابلیس کے بارے میں اللہ نے فرمایا ہے کہ وہ جن تھا تو یقیناً کوئی جنیہ ہوگی جو ابلیس کی "رفیقۂ حیات" ہونے کی بناپر "ملکۂ شیاطین" ہوگی۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی ایسا مسئلہ نہ تھا جس کا تعلق عقیدے یا عمل سے ہو، اس لئے دیکھئے، کتنا پر لطف اور دلچسپ جواب دیا ہے امام شعبی نے۔ کہتے ہیں کہ "میں اس (ابلیس) کی شادی میں شریک نہیں ہوا تھا کہ مجھے معلوم ہوتا"[۱۰۱]۔

رہے زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور وسیع تر ہو جانے والی اسلامی مملکت کے مقتضیات کی بناپر، جن کی جانب اوپر اشارہ کیا گیا ہے، ایسے پیش آنے والے نت نئے تمدنی و معاشرتی مسائل، جن کے بارے میں ان تابعین تک صحابہ کے ذریعہ نہ کوئی ایسی حدیث پہنچی ہوتی جو قرآنی اصول و کلیات کی تشریح و تفسیر کے باب میں ان کی رہنما ہوتی اور نہ خود صحابہ کی اپنی بیان کردہ کوئی تفسیر و تعبیر ہوتی تو پھر ایسے پیش آمدہ عملی مسائل کے حل کی خاطر وہ خود اپنی علمی بصیرت سے کام لے کر قرآنی آیات کی تفسیر و تشریح کرتے[۱۰۲]۔ جس کی بکثرت مثالیں قاضی شریح (م ۷۸ھ) ابراہیم نخعی (م ۹۶ھ) مجاہد (م ۱۰۳ھ) عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴ھ) علقمہ بن قیس (م ۶۲ھ) کعب بن مسور (م ۳۶ھ) زید بن اسلم (م ۱۳۶ھ) اور محمد بن سیرین وغیرہم کے افادات میں مل سکتی ہیں۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

ممکن ہے دورِ تابعین اور اس دور میں تفسیر کی نوعیت کے سلسلۂ کلام میں جن مباحث و

مسائل اور جن عقائد اور افکار و نظریات کی جانب واضح اشارات کرتے ہوئے' ان کے باب میں تابعین کی روش اور ان کے موقف سے متعلق جو بیان کیا گیا ہے' اس سے یہ سمجھا جائے کہ مقصد یہ ہے کہ اپنے موقف اور اپنی روش کے لحاظ سے تابعین میں سے ہر شخص کے وہی کوائف تھے جن کا تذکرہ کیا گیا ہے اور مثال میں محمد بن سیرین' داؤد بن ابی ہند اور شعبی کے نام لکھے گئے ہیں۔ نہیں' مقصد یہ نہیں ہے' بلکہ مقصد یہ ہے کہ اکثر اکابر تابعین کے یہ کوائف تھے' ورنہ ایک خاصی تعداد ایسے اشخاص و رجال کی بھی تھی' جو بہر حال دورِ تابعین سے تعلق رکھتے ہیں' لیکن ان عقائد و نظریات اور افکار و تصورات سے متاثر ہو گئے تھے' جن کی جانب اوپر واضح اشارات کئے گئے ہیں' اور کچھ تو نہ صرف یہ کہ ان عقائد و نظریات سے متاثر تھے' بلکہ ان عقائد و نظریات اور افکار و تصورات کی بنیاد پر پیدا ہونے والے فرقوں میں سے کسی نہ کسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے' مثلاً عکرمہ (م ۱۰۵ھ) مولی ابن عباسؓ کہ یہ خارجیت کی طرف بہت مائل تھے[۱۰۳]۔ یا مثلاً قتادہ بن دعامہ (م ۱۱۷ھ) کہ یہ قدریت سے بہت متاثر تھے[۱۰۴]۔ اسی طرح اس دور سے متعلق تفسیر میں شہرت رکھنے والے بعض ایسے حضرات بھی کتبِ رجال میں ملیں گے' جو رجعت کے قائلین میں سے تھے[۱۰۵]' اور بعض اپنی عقلیت پسندی کی بناپر تفسیر بالرائے میں جری بھی ملیں گے۔

حاصل کلام

غرض' تابعینؒ نے' بقول علامہ ابن تیمیہؒ' صحابہ کرامؓ سے تفسیر بھی حاصل کی' جس طرح انہوں نے ان سے علمِ سنت حاصل کیا۔ وہ صحابہ سے حاصل کردہ تفسیر میں کہیں کہیں استنباط و استدلال کے معاملہ میں کلام کرتے ہیں' جس طرح بعض حدیثوں میں استدلال و استنباط کے معاملہ میں کلام کرتے ہیں۔

نیز ان تابعین کے درمیان تفسیر میں کم اختلاف ہے اور تفسیر میں اختلاف سے زیادہ احکام میں اختلاف ہے[۱۰۶] اور ایسا قدرتاً ہونا چاہئے تھا' کیونکہ زمانے کے اقتضاءات اور بدلتے ہوئے حالات کی بناپر ابھرنے والے نت نئے مسائل کے حل کی خاطر جب اجتہاد کیا

جائے گا تو لازمی طور پر آراء کے درمیان اختلاف ہوگا۔

تفسیر میں تابعین کے درمیان جس قسم کے اختلاف کا ثبوت ملتا ہے' وہ بقول علامہ ابن تیمیہ' زیادہ تر تنوع کا اختلاف ہے نہ کہ تضاد کا۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں :

(الف) بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ چیز ایک ہی ہوتی ہے' مگر اس کے مختلف رخ ہوتے ہیں یا وہ متعدد صفتیں رکھتی ہے' لہٰذا تعبیر کے معاملہ میں ایک نے ایک رخ پیش نظر رکھ کر ایک جملہ استعمال کیا اور دوسرے نے دوسرا رخ پیش نظر رکھ کر دوسرا جملہ استعمال کیا' یا ایک نے اس چیز کی جو صفت اہم سمجھی' اس کی جانب توجہ دلانے کے لئے ایک لفظ استعمال کیا اور دوسرے نے اسی چیز کی دوسری صفت کو اہمیت دی' اس لئے دوسرا لفظ استعمال کیا۔ یوں بظاہر دو جملے یا دو الفاظ ہوتے ہیں' مگر ایک ہی چیز ہوتی ہے۔ مثلاً قرآن' کتاب' فرقان' ہدیٰ' بیان' شفاء' کہ ان سب کا مسمیٰ تو ایک ہی ہے مگر اس کی مختلف صفتوں کو بتانے کے لئے یہ مختلف الفاظ ہیں۔

(ب) کسی عام لفظ کی بعض انواع کو بطور تمثیل ذکر کر دیا تھا اور اس سے مقصود یہ تھا کہ اس طرح مخاطب پوری نوع کو سمجھ لے گا' نہ یہ کہ اس کی کوئی جامع و مانع تعریف مد نظر ہوا کرتی' مثلاً کوئی شخص لفظ خُبْزٌ (روٹی) کی بابت پوچھے تو اس کو ایک روٹی دکھا کر کہا جائے کہ یہ خُبْزٌ ہے' اس سے مقصود روٹی کی نوع کا بتانا ہوگا نہ کہ ہاتھ میں پکڑی ہوئی وہ خاص روٹی۔ ے لہ۔

اکثر اکابر تابعین کے درمیان تفسیر میں جو اختلاف ہے وہ عام طور پر انہی دو قسموں میں تقسیم ہے اور ظاہر ہے کہ اس طرح کا اختلاف حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں' بلکہ محض اسلوب ادا اور پیرایۂ بیان کا اختلاف ہے البتہ ان کے درمیان احکام میں جو اختلافات ہیں وہ ان دو قسموں سے ذرا مختلف ہیں' اور اس کی جو وجہ تھی اس کی جانب اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے۔

دورِ تابعین کے مشہور مفسرین

ویسے تو اس دور میں بکثرت ایسے مفسرین ہیں جو علم تفسیر میں شہرت رکھتے تھے' مگر ان

میں بھی مندرجہ ذیل حضرات اس علم میں امتیازی خصوصیت و شہرت کی بنا پر خاص طور سے قابل ذکر ہیں، قطع نظر اس سے کہ کس کے افکار و نظریات کیسے کچھ تھے اور اپنی رائے اور اپنے مسلک کے لحاظ سے کس کا کیا موقف تھا اور اس علم میں درک و بصیرت کے لحاظ سے کس کا کیا درجہ تھا اور استیناد و ثاقت کے لحاظ سے کس کا کیا مقام تھا :

۱۔ علقمہ بن قیس متوفی ۶۲ھ
۲۔ عمرو بن شرجیل متوفی ۶۳ھ
۳۔ مسروق بن الاجدع " ۶۳ھ
۴۔ ربیع بن خثیم " ۶۵ھ
۵۔ ابو عبدالرحمٰن السلمی " ۷۳ھ
۶۔ زر بن حبیش " ۸۲ھ
۷۔ ابو العالیہ الریاحی " ۹۳ھ
۸۔ سعید بن جبیر شہید ۹۵ھ
۹۔ شعبی (عامر بن شراحیل) " ۱۰۳ھ
۱۰۔ جابر بن زید متوفی ۱۰۳ھ
۱۱۔ مجاہد بن جبر متوفی ۱۰۴ھ
۱۲۔ عکرمہ (مولیٰ ابن عباسؓ) متوفی ۱۰۵ھ
۱۳۔ ضحاک بن مزاحم " ۱۰۵ھ
۱۴۔ طاؤس بن کیسان " ۱۰۶ھ
۱۵۔ ابو رجاء عطاردی " ۱۰۷ھ
۱۶۔ سلیمان بن یسار " ۱۰۷ھ
۱۷۔ محمد بن کعب القرظی " ۱۰۸ھ
۱۸۔ حسن بصری " ۱۱۰ھ
۱۹۔ محمد بن سیرین متوفی ۱۱۰ھ
۲۰۔ عطاء بن ابی رباح متوفی ۱۱۴ھ
۲۱۔ قتادہ بن دعامتہ " ۱۱۷ھ
۲۲۔ ابو اسحاق السبیعی " ۱۲۷ھ
۲۳۔ اسماعیل بن عبدالرحمٰن (سدی کبیر) متوفی ۱۲۸ھ
۲۴۔ یحییٰ بن یعمر " ۱۲۹ھ
۲۵۔ عطاء بن ابی مسلم الخراسانی ۱۳۵ھ
۲۶۔ زید بن اسلم " ۱۳۶ھ
۲۷۔ داؤد بن ابی ہند " ۱۳۹ھ
۲۸۔ اعمش (سلیمان بن مہران) " ۱۴۸ھ

مؤلفین

دورِ تابعین میں اگرچہ علومِ اسلامی کی باضابطہ فن وار تقسیم عمل میں نہیں آئی تھی، لیکن ایسے آثار ضرور پائے جاتے تھے جن سے پتہ چلتا ہے کہ جلد ہی یہ نوبت آجائے گی، چنانچہ بعد کے واقعات نے اس کی تصدیق کر دی۔

بہر حال' اس دور میں خاصی تعداد ایسے تابعین کی ملتی ہے' جنہوں نے تفسیرِ قرآن یا اس علم کے کسی خاص موضوع پر مستقل کتابیں تالیف کیں' جن میں چند یہ ہیں' قطع نظر اس سے کہ ان کے عقائد اور افکار و نظریات کیسے اور کیا کچھ تھے' اور وثاقت کے لحاظ سے ان کا مرتبہ کیا تھا اور ان کی تالیف کردہ کتب کا استنادی پایہ کیا تھا :

○ ابو العالیہ الریاحی (رفیع بن مہران م ۹۳ھ) : ان کی تالیف کردہ تفسیر کا تذکرہ کشف الظنون جلد اول ص ۴۴۲ کے حوالے سے کیا جا چکا ہے۔

○ سعید بن جبیر : ایک عظیم اور جلیل القدر شخصیت جسے حجاج بن یوسف (م ۹۵ھ) نے (۹۵ھ) میں شہید کر کے اپنی بدترین شقاوت کا ثبوت دیا' حضرت ابن عباسؓ کے مخصوص اور ارشد تلامذہ میں سے تھے [۹]۔ انہوں نے اپنی یہ تفسیر عبد الملک بن مروان (م ۸۶ھ) کی درخواست پر لکھی تھی' جو سرکاری کتب خانہ میں تھی اور وہاں سے معلوم نہیں کس طرح عطاء بن دینار (۱۲۶ھ) کے ہاتھ لگ گئی' جس کی روایت وہ سعید بن جبیر سے کرنے لگے' حالانکہ انہوں نے سعید بن جبیر سے سنا نہ تھا [۱۰]۔ نیز سعید بن جبیر کی اس تفسیر کا تذکرہ ابن ندیم نے بھی کیا ہے [۱۱]۔

○ مجاہد : حضرت ابن عباسؓ کے مشہور تلامذہ میں ان کا شمار ہوتا ہے' اپنے تفسیری افادات میں اہلِ کتاب سے حاصل کردہ معلومات بھی بیان کیا کرتے [۱۲]۔ تفسیر میں ان کی تالیف کا تذکرہ صاحب کشف الظنون نے کیا ہے [۱۳]۔ ان کی تفسیر کا ایک نسخہ دار الکتب المصریہ میں موجود ہے' جو ۵۴۴ھ کا مکتوبہ ہے [۱۴]۔

○ عکرمہ (مولیٰ ابن عباسؓ) : ان کا شمار بھی حضرت ابن عباسؓ کے خاص تلامذہ میں ہوتا ہے [۱۵]۔ تفسیر میں ان کی تالیف کا تذکرہ ابن ندیم اور اسماعیل پاشا بغدادی نے کیا ہے [۱۶]۔

○ ضحاک بن مزاحم : مشہور تو یہ ہے کہ انہوں نے تفسیر کا علم حضرت ابن عباسؓ سے حاصل کیا تھا' مگر ائمہ رجال کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ان کی ملاقات کبھی ہوئی ہی نہیں' بلکہ سعید بن جبیر سے انہوں نے رے میں علمِ تفسیر حاصل کیا تھا [۱۷]۔ یہی

نہیں ' بلکہ حضرت ابن عمرؓ (م ۷۱ھ) حضرت ابو ہریرہؓ (م ۵۸ھ) اور حضرت ابو سعید خدریؓ (م ۷۱ھ) وغیرہ سے جو روایتیں یہ بیان کرتے ہیں ' اس سلسلہ میں بھی ائمہ رجال کہتے ہیں کہ کسی صحابی سے ان کا سماع ثابت نہیں [۱۸]۔ بہر حال ' تفسیر میں ان کی ایک تالیف کا تذکرہ عمر رضا کحالہ نے ابن عساکر (م ۵۷۱ھ) کی تاریخِ دمشق کے حوالہ سے کیا ہے [۱۹]۔

○ حسن بصری : اکابر تابعین میں سے مشہور و بلند مرتبہ شخصیت۔ ان کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے فیض یافتہ تھے ' مگر ائمہ رجال کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے ان کا استفادہ ثابت نہیں ' تاہم دوسرے متعدد صحابہ سے علمی استفادہ ثابت ہے [۲۰]۔ تفسیر میں ان کی ایک تالیف کا تذکرہ ابن ندیم نے اور حاجی خلیفہ نے کیا ہے [۲۱]۔

○ عطاء بن ابی رباح : فضل و کمال اور زہد و ورع کے لحاظ سے ایک جلیل القدر تابعی ' مکہ کے مفتی اور مشہور ائمہ میں سے تھے ' امام ابو حنیفہ (م ۱۵۰ھ) فرمایا کرتے کہ جن لوگوں سے میں ملا ہوں ' ان میں عطاء سے زیادہ علمی فضیلت رکھنے والا کسی کو نہیں پایا [۲۲]۔ تفسیر میں ان کی ایک تالیف کا تذکرہ اسماعیل پاشا بغدادی نے کیا ہے [۲۳]۔

○ قتادہ بن دعامہ : مفسرِ قرآن کی حیثیت سے مشہور ترین شخصیت۔ اگرچہ حضرت انس بن مالکؓ (م ۹۳ھ) اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے استفادہ کیا تھا ' مگر ان کے اصل معلم حسن بصری تھے ' جن کی خدمت میں یہ تقریباً ۱۲ سال رہے تھے [۲۴]۔ ائمہ رجال کہتے ہیں کہ روایتوں میں یہ تدلیس [۲۵] کے عادی تھے [۲۶]۔ حاجی خلیفہ نے تفسیر میں ان کی ایک تالیف کا تذکرہ کیا ہے [۲۷]۔

○ اسماعیل بن عبد الرحمان (سدی کبیر) : ائمہ رجال نے انہیں بالکل ساقط الاعتبار تو نہیں البتہ ضعیف اور مجروح قرار دیا ہے [۲۸]۔ عمر رضا کحالہ نے عاملی کی اعیان الشیعہ کے حوالہ سے تفسیر میں ان کی ایک تالیف کا تذکرہ کیا ہے [۲۹]۔

○ عطاء بن ابی مسلم الخراسانی : چند صحابہ کے اسماء ذکر کرتے ہوئے ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں کہ ان لوگوں سے عطاء بن ابی مسلم الخراسانی مرسلاً روایت کرتے ہیں ' دوسرے لفظوں میں یہ کہ ان صحابہ سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے بلکہ ان کے اور ان صحابہ کے

درمیان کا راوی ساقط ہے، پھر اخیر میں طبرانی (سلیمان بن احمد م ۳۶۰ھ) کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ سوائے حضرت انسؓ کے کسی اور صحابی سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے ۱۳۰۔ بہرحال، تفسیر میں ان کی ایک تالیف کا تذکرہ حاجی خلیفہ نے کیا ہے ۱۳۱۔

○ **زید بن اسلم**: حفظ و یادداشت کے لحاظ سے بعض ائمہ رجال نے ان کے متعلق کلام کیا ہے، نیز یہ کہ یہ تدلیس کے عادی تھے اور یہ بھی کہ یہ تفسیر بالرائے کیا کرتے ۱۳۲، تاہم ان کے فضل و کمال کی مدح ائمہ رجال کا ایک طبقہ کرتا ہے ۱۳۳ اور صاحب الذریعہ شیخ طوسی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ انہوں نے زید بن اسلم کو حضرت جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ) کے اصحاب میں سے شمار کیا ہے ۱۳۴۔ عمر رضا کحالہ نے ان کا تعارف اور تفسیر میں ان کی تالیف کا تذکرہ عاملی کی اعیان الشیعہ اور حاجی خلیفہ کی کشف الظنون کے حوالے سے کیا ہے ۱۳۵۔ نیز ابن ندیم نے ان کی تفسیر کا ذکر جس نسخہ کی بنیاد پر کیا ہے اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ وہ نسخہ سکری (ابوسعید الحسن بن الحسین بن عبداللہ السکری م ۲۷۵ھ) کے قلم کا مکتوبہ ہے ۱۳۶۔ اور علامہ ذہبی کہتے ہیں کہ ان کی مولفہ تفسیر کی روایت ان سے ان کے لڑکے عبدالرحمٰن (م ۱۸۲ھ) کرتے ہیں ۱۳۷۔

○ **داؤد بن ابی ھند**: دورِ تابعین میں تفسیر کی نوعیت اور دور تابعین کے مشہور مفسرین کے سلسلۂ کلام میں ان کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ انہوں نے حضرت انس بن مالکؓ کو دیکھا تھا ۱۳۸ لیکن ان سے سماع کے بارے میں ائمہ رجال انکار کرتے ہیں۔ نیز بعض ائمہ رجال یہ کہتے ہیں کہ یہ قوی الحافظہ نہ تھے، اس لئے جب کتاب سامنے رکھے بغیر محض حفظ و یادداشت سے کوئی روایت بیان کرتے تو اکثر و بیشتر انہیں اشتباہ و وہم لاحق ہو جاتا ۱۳۹۔ تفسیر میں ان کی تالیف کا تذکرہ ابن ندیم نے کیا ہے ۱۴۰۔

نیا موڑ

یہ تھے اس دور کے چند ممتاز و مشہور مفسرین اور یہ تھے تفسیر کے چند مولفین، لیکن جیسا کہ پہلے اشارتاً کہا جا چکا ہے کہ اسلامی فتوحات کے دائرے کی وسعت اور مختلف اقوام کے اختلاط نیز یونانی و عجمی افکار کے آہستہ آہستہ داخل ہونے کی وجہ سے رفتہ رفتہ ایک

جدید فکر پیدا ہوئی۔ اس جدید فکر سے اذہان متاثر ہونے لگے۔ ایک جانب اسلام کی سادہ تعلیمات تھیں اور دوسری جانب ذہنوں کو متاثر کرنے والی عقلی بحثیں تھیں، نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن کی تفہیم کے لئے جو سادہ سی دو شکلیں تھیں --- ایک تو احکام کی توضیح اور دوسری لغت کی توضیح --- یہ ناکافی سمجھی جانے لگیں اور اس سادہ طریقے کے بجائے کہ قرآن کی تفسیر صرف قرآنی آیات یا حدیث و سنت کی روشنی میں کی جائے' یا بحث و تمحیص کے دائرے کو آثار و اقوال تک محدود رکھا جائے' یہ پسند کیا جانے لگا کہ قرآن کی تفسیر وقت کے جدید افکار کی روشنی میں کی جائے۔

یہ تابعین کا آخری دور تھا' جبکہ اکثر و بیشتر اکابر تابعین دنیا سے رخصت ہو چکے تھے' اور ان میں سے جو مغتنم ہستیاں باقی تھیں' وہ بھی سفر آخرت کے لئے پابہ رکاب تھیں۔

ستارے ڈوبتے جاتے ہیں' شمعیں بجھتی جاتی ہیں
مرتب خود بخود انجامِ محفل ہوتا جاتا ہے

چنانچہ تابعین کے اسی آخری دور سے تفسیر ایک نئے مرحلے میں داخل ہوتی ہے۔ یہ مرحلہ تھا فکری الجھنوں کی چھان بین کرنے اور شکوک و شبہات کی نوعیت کو پیش نظر رکھ کر اس انداز سے قرآن کی تفہیم کا کہ فکری انتشار بلکہ فکری آوارگی سے اذہان و قلوب کو محفوظ رکھا جائے۔

یہی وجہ ہے کہ تابعین کے اس آخری دور میں پوری تفسیرِ قرآن پر کم اور زیادہ تر خاص خاص مختلف موضوعات پر تالیفات کا سراغ ملتا ہے' مثلاً کسی نے قرآن کے ناسخ و منسوخ پر تالیف کی' کسی نے وجوہ و نظائر[۱۹] قرآن پر' کسی نے احکام القرآن پر اور کسی نے قرآن کے مشکل مقامات اور غریب الفاظ کی تشریح و توضیح کے لئے قلم اٹھایا۔

یہ دراصل بنیاد پڑ رہی تھی علوم القرآن کی' اور تیاریاں ہو رہی تھیں مختلف نقطہ نظر سے قرآن کی تفسیریں تالیف کئے جانے کی' مثلاً آثار و روایات کے لحاظ سے' لغت و بلاغت کے لحاظ سے' عقلی زاویہ نگاہ سے' طبعی اور معاشرتی علوم کے نقطہ نظر سے' وغیرہ وغیرہ۔

چند اور مفسرین اور ان کی تالیفات

نیز تابعین کے اسی بالکل آخری دور میں جب زمانہ اس دور کو الوداع کہہ رہا تھا اور تبع

تابعین کے دور کا استقبال کر رہا تھا' تاریخ میں چند ایسے مفسرین نظر آتے ہیں جن میں سے بعض کا تو تابعی ہونا اور کسی صحابی سے ان کے سماع کا ثبوت ہی محلِ نظر ہے' اور بعض یقینی طور پر تابعی نہ تھے لیکن اپنے کچھ خاص عقائد و افکار اور نظریات و تصورات کا حلقۂ اثر پھیلانے کی بنا پر شہرت رکھتے تھے' ان میں سے چند اہم اشخاص اور انکی تالیفات درج ذیل ہیں :

○ ابو عبد اللہ بن یزید الجعفی (م ۱۲۸ھ) : یہ حضرت ابو الطفیل عامر بن واثلہ سے بھی روایت کرتے تھے [۴۲] اور حضرت ابو الطفیل کی ولادت ۳ھ میں اور وفات ۱۰۰ھ میں ہوئی' دوسرے لفظوں میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت حضرت ابو الطفیل کم و بیش سات سال کے تھے [۴۳]۔

غرض' جابر جعفی کو حضرت ابو الطفیل سے روایت کرنے کے سبب بعض لوگوں نے تابعی لکھا ہے' اور شیخ عبد اللہ محمد بن حسن المامقانی (۱۳۵۱ھ / ۱۹۳۳ء) جو رجال الشیعہ کے اکابر علماء میں سے تھے' وہ ان (جابر جعفی) کے فضائل و مناقب بیان کرتے ہوئے ان کی وثاقت کا اظہار "ثقة جليل" (جلیل القدر ثقہ شخصیت) کے فقرے سے کرتے ہیں [۴۴] اور علامہ ذہبی ان (جابر جعفی) کی شخصیت پر گفتگو کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ یہ رجعت کا عقیدہ رکھنے والوں میں سے تھے [۴۵]۔

"رجعت" کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ زندہ آسمان پر اٹھا لئے گئے اور وہ دنیا میں پھر واپس تشریف لائیں گے۔ رجعت کا یہ عقیدہ رکھنے والے حضرات کہتے ہیں کہ ابن ملجم (م ۴۰ھ) کے وار سے زخمی ہو کر شہادت پانے والی شخصیت حضرت علیؓ کی نہ تھی' لیکن وہ شکل و شباہت میں چونکہ حضرت علیؓ جیسی تھی اس لئے انہیں لوگوں نے حضرت علیؓ سمجھ لیا' گویا حضرت عیسیٰؑ کی طرح یہاں بھی معاملہ "ولكن شبه لهم" کا ہوا اور حضرت عیسیٰؑ کی طرح حضرت علیؓ زندہ آسمان پر اٹھا لئے گئے اور دنیا میں پھر واپس تشریف لائیں گے [۴۶]۔ اس عقیدۂ رجعت کے بارے میں دورِ حاضر کے ایک شیعہ مجتہد' سید العلماء مولانا سید علی نقی تحریر فرماتے ہیں کہ :

"رجعت خاص فرقہ شیعہ کا عقیدہ اور طرۂ امتیاز ہے [۴۷]۔"

بہرحال' جابر جعفی کی تالیف کا تذکرہ "تفسیر الجعفی" کے نام سے اسماعیل پاشا نے کیا ہے [۴۸]

○ ابان بن تغلب (م ۱۴۱ھ) : اکابر علمائے شیعہ میں سے تھے' چنانچہ مامقانی ان کے فضائل و مناقب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "ثقة جليل القدر عظيم المرتبة في اصحابنا" [۴۹] یعنی "ہمارے اصحاب میں ایک جلیل القدر' عظیم الرتبہ ثقہ شخصیت تھے"۔ اور ان کی تالیف کا تذکرہ کرتے ہوئے ابن ندیم لکھتے ہیں کہ "ان کی مولفہ کتب میں ایک کتاب "معانی القرآن" عمدہ کتاب ہے" [۵۰]۔ اور ایک شیعی فاضل سید اعجاز حسین نیشاپوری م ۱۲۸۶ھ ان کی اس تالیف کا تعارف "غریب القرآن" کے نام سے کرانے کے بعد ان کی عظمت و وثاقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اپنی اس تالیف میں انہوں نے شعرائے جاہلیت کے کلام سے استشہاد کرتے ہوئے قرآن کے مشکل الفاظ کی توضیح و تشریح کی ہے [۵۱]۔

○ علی بن ابی طلحہ (م ۱۴۳ھ) : حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی طرف منسوب تفسیر میں ایک تالیف پر گفتگو کے دوران یہ بات بہرحال سامنے آچکی ہے کہ علی بن ابی طلحہ کے پاس تفسیر کی ایک کتاب تھی۔ اسی جگہ اس بات کی نشاندہی کردی گئی ہے کہ یہ کتاب یا تو مجاہد کی تھی جو علی بن ابی طلحہ کو مل گئی اور وہ اس درمیانی واسطہ کو ساقط کرکے براہ راست حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا کرتے اور وہی آگے منتقل ہوتی ہوئی امام بخاری تک پہنچی' یا پھر خود انہوں نے وہ کتاب قلمبند کی تھی' اور گمان غالب یہی ہے کہ وہ انہی کی تالیف تھی' اور اس کی تائید میں کشف الظنون کا حوالہ دیا جاچکا ہے۔ اب اگر وہ کتاب علی بن ابی طلحہ کی نہ تھی' تو بھی حاجی خلیفہ کی اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ علی بن ابی طلحہ نے تفسیر میں ایک کتاب تالیف کی تھی :

> "ثم بعد هذه الطبقة الذين صنفوا كتب التفاسير التي تجمع اقوال الصحابة والتابعين .... ثم بعد هؤلاء طبقة اخرى منهم عبد الرزاق وعلى بن ابى طلحة وابن جرير وابن ابى حاتم [۵۲]....الخ

(یعنی) "پھر اس طبقہ (عطاء بن ابی رباح' حسن بصری' ابو العالیہ وغیرہ) کے بعد وہ لوگ ہیں جنہوں نے تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں جن میں صحابہ اور تابعین کے اقوال جمع کیے گئے..... پھر ان لوگوں کے بعد دوسرا طبقہ ہے جن میں عبد الرزاق اور علی بن ابی طلحہ اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم (وغیرہ) ہیں۔"

○ ابو النضر محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶ھ) : اکابر علمائے شیعہ میں سے تھے' چنانچہ صاحب الذریعہ ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ "کان من اصحاب الامامین الباقر والصادق" ۱۵۳ (ابن سائب امام باقر (م ۱۱۴ھ) اور امام جعفر صادق دونوں اماموں کے اصحاب میں سے تھے)۔ نیز یہ بھی رجعت کے قائلین میں سے تھے' اور بلا جھجک اپنے اس عقیدے کا اظہار کیا کرتے ۱۵۴۔ علم تفسیر اور علم الانساب میں ایک مشہور شخصیت کی حیثیت سے کتب تاریخ وسیر اور کتب رجال میں ان کا نام آتا ہے ۱۵۵ ہے۔ تفسیر میں ان کی تالیف کا ذکر ابن ندیم نے کیا ہے ۱۵۶ اور ان کے تذکرہ میں وہ لکھتے ہیں کہ :

"سلیمان بن علی (م ۱۴۲ھ) نے ان (ابن سائب) کو کوفہ سے بصرہ بلوا کر اپنے گھر میں ٹھہرایا' جہاں ابن سائب لوگوں کو تفسیر قرآن املا کرانے لگے ۱۵۷' تا آنکہ سورۂ براءۃ کی ایک آیت تک پہنچے تو اس آیت کی تفسیر انہوں نے معروف مفاد و مضمون کے خلاف کی تو لوگوں نے اس کے لکھنے سے انکار کر دیا۔ اس پر ابن سائب نے کہا کہ بخدا میں ایک حرف بھی نہیں لکھواؤں گا تاوقتیکہ اس آیت کی تفسیر اسی طرح نہ لکھی جائے جس پر اللہ نے نازل فرمایا ہے۔ چنانچہ یہ قضیہ سلیمان بن علی تک پہنچا' انہوں نے کہا کہ وہی لکھو جو یہ (ابن سائب) کہہ رہے ہیں' اور چھوڑ دو اس بات کو جو اس کے سوا ہے" ۱۵۸۔

ابن ندیم کی ذکر کردہ اس حکایت سے خیال گزرتا ہے کہ تفسیر میں محمد بن سائب کی جس تالیف کا تذکرہ ابن ندیم نے ص ۵۷ پر کیا ہے وہ ان کی یہی املا کرائی ہوئی کتاب ہے۔ اور اس حکایت کو بیان کرنے کے بعد اخیر میں ص ۱۴۶ پر جو وہ لکھتے ہیں کہ "ولہ من الکتب کتاب تقسیم القرآن" (ابن سائب کی تالیف کردہ کتب میں سے ایک کتاب موسومہ "تقسیم القرآن" ہے) تو یہ غالباً ان کی تفسیر میں تالیف کردہ کتاب کے علاوہ کوئی

دوسری کتاب ہے۔ واللہ اعلم

○ مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ھ) : یہ اس بات کے قائل و مبلغ تھے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں جیسی صفات سے متصف ہے 'یعنی انسانوں کی طرح اللہ کے جسم 'کان' آنکھ 'اور ہاتھ وغیرہ ہیں [۱۵۹]۔ مجاہد سے تفسیری روایات بیان کرتے 'حالانکہ ان سے کبھی نہیں ملے۔ اسی طرح ضحاک سے روایت کرتے ' حالانکہ ان کی ولادت سے چار سال پہلے ضحاک کا انتقال ہو چکا تھا۔ (جب ضحاک کے بارے میں یہ بات کہی گئی ہے تو مجاہد کے بارے میں تو بدرجہ اولیٰ کہی جانی چاہئے 'کیونکہ ضحاک کی وفات ۱۰۵ھ میں ہوئی اور مجاہد کی ۱۰۴ھ میں) بعض لوگوں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے ضحاک سے کچھ سنا نہیں تو پھر ان سے روایت کس طرح کرتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ سبحان اللہ! میں اپنے والد کے ساتھ ان کے پاس آتا جاتا تھا اور ہمارے اور ان کے مکان کے درمیان ایک دروازہ ہی تو حائل تھا [۱۶۰]۔ علمائے یہود و نصاریٰ سے علمی استفادہ ذوق و شوق سے کیا کرتے اور ایسے علوم قرآن جو ان کی کتابوں کی موافقت کریں 'ان سے اخذ کیا کرتے [۱۶۱]۔ غرض 'ان پر سخت جرحیں کی گئی ہیں 'کذاب و دجال تک کہا گیا ہے 'امام ابو حنیفہ انہیں سخت ناپسند کرتے تھے 'عبد اللہ بن مبارک (م ۱۸۱ھ) ان کی تفسیر کے بارے میں کہا کرتے کہ کتنی اچھی تفسیر ہے 'کاش یہ شخص ثقہ ہوتا اور امام شافعی (م ۲۰۴ھ) کا قول ہے کہ لوگ تفسیر میں مقاتل بن سلیمان کے عیال ہیں [۱۶۲]۔

غرض 'مقاتل بن سلیمان کا تعارف ابن ندیم نے "من الزیدیۃ والمحدثین والقراء" [۱۶۳] کے الفاظ سے کراتے ہوئے لکھا ہے کہ تفسیر میں ان کی ایک بڑی تالیف ہے [۱۶۴]۔ اور معجم المولفین سے معلوم ہوتا ہے کہ کتب خانہ جامعہ ازہر میں اس کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے [۱۶۵]۔ اور فواد سید کی مرتبہ فہرست المخطوطات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تفسیر کے جزوِ اول کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ احمد الثالث میں ہے جو سورۂ فاتحہ سے آخر سورۂ مریم تک ہے اور ۸۸۶ھ کا مکتوبہ ہے اور جزوِ ثانی کا قلمی نسخہ کتب خانہ فیض اللہ میں موجود ہے جو ابتدائے سورۂ مریم سے سورۂ الناس تک ہے اور ۵۲۴ھ کا مکتوبہ ہے [۱۶۶]

ہے۔

○ ابو حمزۃ الثمالی ثابت بن ابی صفیہ [۱۶۷] (م ۱۵۰ھ) : اکابر علمائے شیعہ میں سے تھے' چنانچہ مامقانی ان کے فضائل و مناقب بیان کرتے ہوئے انکی وثاقت کا اظہار "ثقۃ ثقۃ" کے الفاظ سے کرتے ہیں [۱۶۸]۔ اور ابن حجر عسقلانی نے ان کی شخصیت پر گفتگو کرتے ہوئے ان کے بارے میں مشہور محدث یزید بن ہارون (م ۲۰۶ھ) کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ رجعت کے قائلین میں سے تھے [۱۶۹]۔

غرض' ابن ندیم نے تفسیر میں ان کی ایک تالیف کا تذکرہ کیا ہے اور ان کا تعارف اس طرح کرایا ہے کہ ان کا نام ثابت بن دینار تھا اور (ان کے والد) دینار کی کنیت "ابو صفیہ" تھی' اور ابو حمزۃ الثمالی حضرت زین العابدینؒ (م ۹۴ھ) کے اصحاب میں سے تھے' شریف و مخلص اور ثقہ اصحاب میں سے اور ابو جعفر (حضرت باقرؒ م ۱۱۴ھ) کی صحبت بھی حاصل کی تھی [۱۷۰]۔

○ ابو الجارود زیاد بن المنذر (م ۱۵۰ھ) : فرقہ زیدیہ کی شاخ "جارودیہ" کے بانی و رئیس [۱۷۱] اور جن کا شمار غالی شیعوں میں ہوتا ہے [۱۷۲]۔ صاحب الذریعہ تفسیر میں ان کی ایک تالیف کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ چونکہ یہ تفسیر کی روایت امام باقر سے کرتے ہیں اس لئے ابن ندیم نے ان کی اس تالیف کو امام باقر کی طرف منسوب کرتے ہوئے' اسے "تفسیر امام باقر" قرار دے دیا ہے' اور ہو سکتا ہے کہ یہ امام باقر کی املا کرائی ہوئی ہو [۱۷۳]۔

حواشی

۹۸ احمد امین (م ۱۳۷۳ھ / ۱۹۵۴ء) ضحی الاسلام ج ۲ ص ۱۳۹ مطبوعہ مصر ۱۹۶۱ء

۹۹ ابن سعد (م ۲۳۰ھ) طبقات ج ۷ ق ا ص ۱۴۳

۱۰۰ ذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ۔ ج ا۔ ص ۱۳۸

۱۰۱ ذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ ج ا ص ۸۲

۱۰۲ احمد امین۔ ضحی الاسلام ج ۲ ص ۱۳۹

۱۰۳ ۔ذہبی۔ میزان الاعتدال۔ ج ۳ ص ۹۳ و ص ۹۶ و ابن حجر عسقلانی تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲۶۳۔۲۷۳

۱۰۴ ذہبی۔ میزان الاعتدال۔ ج ۳ ص ۳۸۵

۱۰۵ "رجعت" کا تعارف آگے آرہا ہے

۱۰۶-۱۰۷ ملاحظہ ہو اصول تفسیر' علامہ ابن تیمیہ
۱۰۸ سیوطی نے بجائے عطاء بن ابی مسلم الخراسانی کے عطاء بن ابی سلمہ الخراسانی لکھا ہے (ملاحظہ ہو الاتقان - نوع ۸۰) اور ابن حجر عسقلانی خطیب بغدادی (م ۴۶۳ھ) کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ یہ عطاء بن میسرۃ کے نام سے بھی یاد کئے جاتے ہیں (تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲۱۵) اور حاجی خلیفہ نے زمرۂ تابعین کے مفسرین میں ان کا تذکرۃ اس طرح کیا ہے "وعطاء بن ابی سلمۃ میسرۃ الخراسانی" (کشف الظنون - عنوان علم التفسیر)
۱۰۹ ذہبی - تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۴۲
۱۱۰ ذہبی - میزان الاعتدال ج ۳ ص ۷۰
۱۱۱ ابن ندیم - الفہرست ص ۵۷
۱۱۲ ابن حجر عسقلانی - تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۳
۱۱۳ حاجی خلیفہ - کشف الظنون ج ۱ ص ۲۴۱
۱۱۴ فہرس المخطوطات المصورۃ (مرتبہ فواد سید) جلد اول ص ۳۰ مطبوعہ ۱۹۵۴ء
۱۱۵ ابن حجر عسقلانی - تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲۶۳ - ۲۷۳
۱۱۶ ابن ندیم - الفہرست ص ۵۷ و اسماعیل پاشا بغدادی - ھدیۃ العارفین ج اول ص ۶۶۶ (مطبوعہ ۱۹۵۱ء)
۱۱۷ ذہبی - میزان الاعتدال - ج ۲ ص ۳۲۵
۱۱۸ ابن حجر عسقلانی - تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۴۵۳
۱۱۹ عمر رضا کحالہ - معجم المولفین ج ۵ ص ۷۲ (مطبوعہ ۱۹۶۱ء)
۱۲۰ ابن حجر عسقلانی - تہذیب التہذیب ج ۲ ص ۲۶۳ - ۲۷۰
۱۲۱ ابن ندیم - الفہرست ص ۵۷ و حاجی خلیفہ کشف الظنون ج ۱ ص ۲۳۶
۱۲۲ ابن حجر عسقلانی - تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۱۹۹ - ۲۰۳
۱۲۳ اسماعیل پاشا بغدادی' ہدیۃ العارفین ج ۱ ص ۶۶۴
۱۲۴ ابن سعد - طبقات ج ۷ ق ۲ ص ۱
۱۲۵ اپنے ایسے شیخ کا نام چھپالینا' جو محدثین کی نظر میں ناپسندیدہ تھے' اور اس کی جگہ دوسرے شیخ کا غیر معروف نام یا کوئی اور نام لینا تاکہ مخاطب اس روایت کو قبول کرلے یا تذبذب اور توقف میں پڑ جائے۔
۱۲۶ ذہبی - میزان الاعتدال ج ۳ ص ۳۸۵
۱۲۷ حاجی خلیفہ - کشف الظنون ج ۱ ص ۲۴۱
۱۲۸ ذہبی - میزان الاعتدال ج ۱ ص ۲۳۷
۱۲۹ عمر رضا کحالہ - معجم المولفین ج ۲ ص ۲۷۶
۱۳۰ تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲۱۲ - ۲۱۵

۱۳۱ کشف الظنون ج ۱ ص ۲۳۹
۱۳۲ ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۳۹۵۔۳۹۷
۱۳۳ تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۳۹۵۔۳۹۶
۱۳۴ محمد محسن الشہیر بالشیخ بزرگ الطہرانی۔ الذریعۃ الی تصانیف الشیعہ مطبوعہ ۱۳۶۰ھ ج ۴ ص ۲۷۵
۱۳۵ عمر رضا کحالہ۔ معجم المولفین ج ۴ ص ۱۸۹
۱۳۶ ابن ندیم۔ الفہرست ص ۵۷
۱۳۷ ذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۲۵
۱۳۸۔۱۳۹ ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۰۴
۱۴۰ ابن ندیم۔ الفہرست ص ۵۷
۱۴۱ وجوہ = وہ مشترک لفظ جو کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور نظائر = باہم موافقت رکھنے والے مترادف اور ہم معنی الفاظ (الاتقان۔ نوع ۳۹)
۱۴۲ ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۲ ص ۴۷
۱۴۳ ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۸۲
۱۴۴ مامقانی۔ تنقیح المقال فی احوال الرجال۔ ج ۱ ص ۲۴ و ص ۲۰۱۔۲۰۵ مطبوعہ نجف اشرف ۱۳۵۰ھ
۱۴۵ ذہبی۔ میزان الاعتدال ج ۱ ص ۳۷۹۔۳۸۴
۱۴۶ عبدالقاہر بن طاہر البغدادی م ۴۲۹۔ الفرق بین الفرق باب ۴ کی فصل اول
۱۴۷ سید العلماء مولانا سید علی نقی۔ مقدمہ تفسیرِ قرآن، ص ۱۴۷ مطبوعہ ادارۂ علمیہ، لاہور ۱۳۸۰ھ
۱۴۸ اسماعیل پاشا۔ ایضاح المکنون ج اول ص ۳۰۴
۱۴۹ مامقانی۔ تنقیح المقال فی احوال الرجال ج ۱ ص ۳۔۴
۱۵۰ ابن ندیم۔ الفہرست ص ۳۲۲
۱۵۱ سید اعجاز حسین۔ کشف الحجب والاستار عن اسماء الکتب والاسفار ص ۳۹۳ مطبوعہ کلکتہ ۱۹۳۵ء
۱۵۲ حاجی خلیفہ۔ کشف الظنون ج ۱ ص ۲۳۰ (عنوان "علم التفسیر")
۱۵۳ آغا بزرگ الطہرانی۔ الذریعہ الی تصانیف الشیعہ ج ۴ ص ۳۱۱
۱۵۴ ذہبی۔ میزان الاعتدال ج ۳ ص ۵۵۶۔۵۵۹ و ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۱۷۹ و ابن خلکان م ۶۸۱ھ۔ وفیات الاعیان ج ۱ ص ۴۹۴۔ نیز سید العلماء سید علی نقی اپنے "مقدمہ تفسیرِ قرآن" میں "علمِ تفسیر کی تدوین اور شیعوں کی خدمات" کے عنوان کے تحت سمعانی کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ۔۔۔"ابن سائب صاحب تفسیر اہل کوفہ میں سے تھے اور

رجعت کے قائل تھے" (ص ۱۴٦) پھر عقیدۂ رجعت کے بارے میں خود سید العلماء نے جو تصریح فرمائی ہے' اس کا حوالہ جابر جعفی کے سلسلہ تعارف میں گزر چکا ہے۔

۱۵۵۔ ذہبی۔ میزان الاعتدال ج ۳ ص ۵۵٦ و ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۸۷ او فیات الاعیان ج ا ص ۴۹۴

۱۵٦۔ الفہرست ص ۵۷

۱۵۷۔ سلیمان بن علی کو ان کے بھتیجے' ابو العباس سفاح (پہلا عباسی خلیفہ م ۱۳٦ھ) نے ۱۳۳ھ میں بصرہ کا والی مقرر کیا تھا' جہاں وہ ۱۳۸ھ تک اس منصب پر رہے' پھر ابو جعفر منصور (م ۱۵۸ھ) نے ۱۳۹ھ میں ان کو معزول کر دیا' اپنی معزولی کے بعد سے وفات تک سلیمان بن علی بصرہ ہی میں رہے (زرکلی۔ الاعلام ج ۳ ص ۱۹۳) ابن سائب کا کوفہ سے بصرہ آ کر سلیمان بن علی کے گھر میں قیام کرنے اور تفسیر کی املاء کا سلسلہ جاری رکھنے کا واقعہ غالباً ۱۳۸ھ کے بعد کا ہے۔

۱۵۸۔ ابن ندیم۔ الفہرست ص ۱۴۵

۱۵۹' ۱٦۰' ۱٦۱' ۱٦۲۔ ذہبی۔ میزان الاعتدال ج ۴ ص ۱۷۳۔۱۷۵ و ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۲۷۹۔۲۸۵ واضح رہے کہ کسی کی معلومات سے استفادہ اور چیز ہے اور اس کا ثقہ اور معتمد ہونا اور چیز ہے۔ مثلاً آج مستشرقین سے بکثرت مسلمان اہل علم علمی استفادہ کرتے ہیں' اور اس لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ لوگ فلاں علم میں فلاں مستشرق کے عیال ہیں' لیکن اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ وہ مستشرق ثقہ' معتمد اور حجت بھی ہے۔

۱٦۳۔ یعنی "فرقہ زیدیہ میں سے تھے اور محدثین اور قراء میں ان کا شمار ہوتا ہے"۔

۱٦۴۔ الفہرست ص ۲٦۷

۱٦۵۔ عمر رضا کحالہ۔ معجم المولفین ج ۱۲ ص ۳۱۷

۱٦٦۔ فہرست المخطوطات المصورۃ۔ (مرتبہ فواد سید) ج ا ص ۲۹

۱٦۷۔ ابو صفیہ کا نام دینار تھا۔ (میزان الاعتدال ج ا ص ۳٦۳ و تہذیب التہذیب ج ۲ ص ۷)

۱٦۸۔ مامقانی۔ تنقیح المقال فی احوال الرجال ج ا ص ۲۳ و ص ۱۸۹۔۱۹۱

۱٦۹۔ ابن حجر عسقلانی۔ تہذیب التہذیب ج ۲ ص ۷

۱۷۰۔ ابن ندیم۔ الفہرست ص ۵٦

۱۷۱۔ عبد القاہر البغدادی۔ الفرق بین الفرق ص ۲۲ و ص ۳۰

۱۷۲۔ زرکلی۔ الاعلام ج ۳ ص ۹۳

۱۷۳۔ محمد محسن الشہیر بالشیخ آغا بزرگ الطہرانی۔ الذریعہ الی تصانیف الشیعہ ج ۴ ص ۲۵۱

"خرد نے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل؟
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں"

حکیم الاُمّت علامہ اقبال علیہ الرحمتہ کے ایک شعر کی تشریح

از سید عبدالعزیز بخاری

علامہ اقبالؒ کا کلام عشق و محبت اور سوز و گداز سے لبریز ایک الہامی کلام ہے۔ جس کی تاثیر سے نہ صرف قلوب میں سوز و گداز اور رقت پیدا ہوتی ہے بلکہ انسان زندگی کے بلند مقاصد سے آگاہی حاصل کر کے خود شناسی اور خدا شناسی کی منزل کی طرف رہنمائی حاصل کرتا ہے۔

مندرجہ بالا شعر میرے خیال میں علامہ کے کلام کے مرکزی خیال کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس لئے سب سے پہلے میں بطور تمہید کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں جس سے اس شعر کے سمجھنے میں مدد ملے گی۔

علامہ مرحوم نے نہ صرف مغربی فلسفہ اور مغربی تہذیب کا گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا بلکہ انہیں اسلامی تعلیمات اور اسلامی فلسفہ و حکمت پر بھی پورا عبور حاصل تھا۔ وہ گہرے غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ مسلمان قوم کے زوال کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب اس کی خود فراموشی اور مردہ دلی ہے۔ اس قوم میں وہ احساسِ خود شناسی' وہ عزم و ہمت' وہ جوش و ولولہ ماند پڑ گیا ہے اور اس عشق و محبت کی گرمی سرد پڑ گئی ہے جس سے دل کی زندگی عبارت ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں ۔

دلِ مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے امتوں کے مرضِ کہن کا چارہ!

حکیم الامت نے دلِ مردہ کو دوبارہ زندہ کرنے کا نسخہ عشقِ حقیقی یعنی خدا اور رسول

کہ ایک مسلمان اپنی جبین نیاز اس کے سامنے جھکائے۔ کوئی بڑے سے بڑا شہنشاہ' بڑے سے بڑا فرعون و نمرود' کوئی بڑی سے بڑی دنیاوی طاقت' خواہ امریکہ ہو یا روس یا بھارت۔ ان سے ایک مسلمان دب کر نہیں رہ سکتا۔ نہ ان کی طاقت کے سامنے سرنگوں ہو سکتا ہے۔ کلمہ لاالہ ---ان سب طاغوتی طاقتوں کا قلع قمع کر کے رکھ دیتا ہے۔ ایک مسلمان کی نگاہ میں بڑائی کا تصور صرف ایک ہے اور وہ ہے ---- اللہ رب العالمین کا ---- وہ اپنے اس عقیدہ کو پانچ وقت کی نمازوں میں دہراتا ہے اور پکار پکار کر کہتا ہے۔ اللّٰہ اکبر۔ اللّٰہ اکبر۔ یعنی اس ساری کائنات میں صرف اللہ ہی سب سے بڑا ہے۔ باقی سب اصغر یعنی چھوٹے ہیں۔ پس کلمہ لاالہ کا مفہوم صرف یہ نہیں ہے کہ صرف پتھر کے بنے ہوئے بتوں کے سامنے سجدہ نہ کیا جائے بلکہ اس کے مفہوم میں دنیا کی ہر طاقت خواہ وہ انسانوں کی ہو' جنوں یا شیاطین کی' حیوانوں کی ہو یا خود اپنے نفسانی خواہشات کی سب کے سب بت ہیں جن کے سامنے جھکنا انسانیت کی توہین اور اشرف المخلوقات کی تذلیل ہے۔ اس کلمہ کے مفہوم میں یہ بھی شامل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی حاجت روا ہے نہ حاکم مطلق۔ اس کائنات میں اسی کا حکم جاری و ساری ہے۔ اس کے حکم کے بغیر ایک پتہ بھی ہل نہیں سکتا۔ خیر و شر موت و حیات کا مالک وہی ہے۔ وہی نافع و ضار ہے۔ اس کے اذن کے بغیر نہ تو کوئی کسی کو نفع پہنچا سکتا ہے نہ نقصان۔ نہ ہی کوئی اور زندگی اور موت دے سکتا ہے۔ ساری مخلوق کے رزق کی کنجی اسی کے پاس ہے۔ جسے وہ دینا چاہے اسے کوئی روک نہیں سکتا اور جسے وہ روک دے اسے کوئی کچھ دے نہیں سکتا۔ وہی مالک' وہی خالق' وہی رازق' وہی حاکم' وہی معبود' وہی مسجود' وہی مطلوب' وہی مقصود' وہی مرض کی شفا' وہی درد کی دوا' وہی حاجت روا اور وہی مشکل کشا ہے۔

آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ کلمہ لاالہ الااللہ جب کسی انسان کے دل میں اتر جائے اور اس کی رگ و پے میں سما جائے تو پھر کیا سے کیا ہو جاتا ہے۔ اس کی زندگی میں ایک انقلاب آجاتا ہے۔ اس کا مطمح نظر بدل جاتا ہے۔ اس کے اندر ایک نئی روح' نئی زندگی پھونک دی جاتی ہے' وہ پستی سے نکل کر بلندی پر گامزن ہو جاتا ہے۔ اس میں خودشناسی' خودداری اور بلند نگاہی پیدا ہو جاتی ہے۔ دنیا کی ہر چیز کا خوف اس کے دل سے نکل جاتا ہے'

موت کے ساتھ وہ آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر مقابلہ کر سکتا ہے۔ وہ صحیح معنوں میں ایک "مردِ حر" یعنی تمام قسموں کے بندھنوں سے آزاد مرد بن جاتا ہے اس کی زندگی کا مقصد صرف حق کا بول بالا کرنا اور باطل کے خلاف علمِ جہاد بلند کرنا ہے۔ غیر اللہ کی بندگی سے نہ صرف اپنے آپ کو بلکہ تمام دنیا کو آزاد کراتا ہے۔ یہی وہ نکتہ توحید ہے جس پر عمل کرنے سے ایک خدا' ایک رسول' ایک قرآن اور ایک کعبہ کو ماننے والی امتِ مسلمہ کا وجود ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جو ساری انسانیت میں ابن آدم ہونے کے ناطے سے یکجہتی' یگانگت' مساوات اور بھائی چارہ کی تعلیم دیتی ہے۔ جس سے انسان انسان کے درمیان باہمی منافرت اور جنگ و جدال ختم ہو کر اتحادِ انسانیت کی راہ پر ہموار ہوتی ہے۔ یہی وہ عملی توحید ہے جو انسانیت کی معراج ہے۔

چیست توحید اے کہ گوئی لا الٰہ
با ہزاراں چشم بودن یک نگاہ!

یہ تو تھا صرف کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا مفہوم۔ اب تمہید کو پیش نظر رکھتے ہوئے شعر کا مطلب واضح ہو جاتا ہے۔ خرد یعنی عقل کی تنگ دامانی لا الٰہ الا اللہ کی وسعتوں کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ اس لئے عقل و خرد کے اعتبار سے یا فلسفہ و منطق کے دلائل سے اگر کوئی شخص لا الٰہ الا اللہ کا قائل ہو بھی جائے تو بھی اصل مطلوب حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسے شخص پر اس کلمہ کے صحیح اثرات مرتب نہیں ہو سکتے جب تک وہ قلب و روح کی گہرائیوں سے اس کلمہ کی حقیقت کو سمجھ کر اسے ادا نہ کرے اور جب تک اس کے دل و نگاہ میں یہ کلمہ رچ بس نہ جائے۔

خرد کی تنگ دامانی سے فریاد
نگہ کی نامسلمانی سے فریاد!

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ انسانی عقل محدود ہے۔ وہ زیادہ سے زیادہ حقیقتِ مطلقہ کا علم الیقین ہمیں دے سکتی ہے مگر یقین کے اعلیٰ درجات یعنی عین الیقین اور حق الیقین ہمیں عقل عطا نہیں کر سکتی۔ حسن حقیقی کے قرب کی لذتوں سے آشنا کرنا عقل کے بس کی بات نہیں۔ یہ صرف عشق کا کام ہے۔ علامہ کا ایک شعر ملاحظہ ہو۔

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں!

علامہ کے نزدیک جن حضرات نے عقلی اور منطقی دلائل سے ذات باری تعالیٰ کو سمجھنے اور دوسروں کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ دوسرے لفظوں میں جنہوں نے خرد سے لاالٰہ پڑھا ہے۔۔۔۔ان کے سرخیل بو علی سینا اور امام فخرالدین رازی ہیں جنہوں نے عقلی دلائل کے انبار لگا دیئے۔ دوسرے طبقہ کے لوگ جنہوں نے حقیقتِ مطلقہ تک عشق و محبت کے ذریعے رسائی حاصل کی یعنی جنہوں نے دل و نگاہ سے کلمہ پڑھا ہے ان کے پیشرو مولانا جلال الدین رومی، حکیم سنائی اور خواجہ عطار وغیرہ ہیں علامہ کے نزدیک پہلے طبقہ کے لوگ حقیقت مطلقہ تک نہیں پہنچ سکے بلکہ راستہ میں ہی اپنے عقلی دلائل کی دھول میں گم ہو کر رہ گئے ہیں۔ اسکے برعکس مولانا روم اور ان کے رفقاء نے معشوق حقیقی یعنی معبود برحق کے پردۂ محمل کو پکڑ لیا ہے۔

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت!!

ایک حکایت مشہور ہے کہ امام رازی کے پاس نزع کے عالم میں شیطان آیا اور اس نے وجود باری تعالیٰ کے ثبوت میں امام موصوف سے دلائل طلب کئے۔ امام رازی نے جو عقلی دلائل کے بادشاہ تھے اپنے دلائل دینے شروع کئے مگر شیطان ان کی ہر دلیل کو رد کرتا چلا گیا یہاں تک کہ جب امام رازی ایک سو دلائل دے چکے اور وہ سارے کے سارے شیطان لعین نے رد کر دیئے تو پھر گھبرا گئے۔ قریب تھا کہ شیطان ان کے ایمان کو ضائع کرنے کا موجب بن جاتا کہ اللہ نے ان کی دستگیری فرمائی اور بالآخر انہوں نے تمام عقلی و منطقی دلائل کو بالائے طاق رکھتے ہوئے پورے یقین و ایقان کے ساتھ یہ بات کہی کہ میں اللہ کو اس لئے مانتا ہوں کیونکہ کائنات کے صادق ترین انسان حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے وجود کی ہمیں شہادت دی ہے۔ اس دلیل کا شیطان کے پاس کوئی جواب نہ تھا اور اس طرح امام رازی اپنا ایمان سلامت لے کر دنیا سے رخصت ہوئے۔

اس حکایت سے علامہ اقبال کے اس شعر کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے کہ محض

عقل سے لاالٰہ الااللہ کہنا کچھ بھی سودمند نہیں۔ اسی لئے وہ فرماتے ہیں۔

ع جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی

نیز یہ کہ

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات!!

حکیم الامت اپنے بیٹے کو مخاطب کرتے ہوئے تمام نوجوانانِ ملت کو یہ تلقین کرتے ہیں :

لا الٰہ گوئی؟ بگو از روئے جان
تا ز اندامِ تو آید بوئے جان!!

یعنی اے بیٹے اگر تو لا الٰہ کہتا ہے تو پھر اپنے قلب و روح کی گہرائیوں سے ایسا کہہ۔ تاکہ تیرے انگ انگ اور روئیں روئیں سے زندگی کے فوارے پھوٹ پڑیں۔

مگر قلب و روح کی گہرائیوں سے لاالٰہ پڑھنا کوئی آسان کام نہیں۔

چومی گویم مسلمانم بلرزم
کہ دانم مشکلاتِ لا الٰہ را!!

تاریخ کے اوراق شاہد ہیں کہ جب کبھی بھی دل کی گہرائیوں سے پورے شعور کے ساتھ کلمہ لاالٰہ الااللہ کی شہادت دی گئی تو اس کا استقبال کبھی دار و رسن سے کیا گیا، کبھی طوق و سلاسل سے، کبھی ننگی پیٹھ پر کوڑے برسائے گئے، کبھی جسم کی کھال ادھیڑی گئی، کبھی آرے سے جسم کے دو ٹکڑے کردیئے، کبھی کھولتے ہوئے تیل میں ڈالا گیا، کبھی تپتی ریت پر سینے پر بھاری پتھر رکھ کر گھسیٹا گیا اور کبھی کربلا کی تپتی ریت پر شہادت کے خون سے اس کلمۂ حق کی آبیاری کی گئی مگر مردانِ حق اور شہسوارانِ راہ عشق نے ان تمام مصائب کو جھیل کر اور اپنی جان کا نذرانہ پیش کرکے اس کلمہ کو بلند کیا۔

یہ شہادت گہہِ الفت میں قدم رکھنا ہے
لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلماں ہونا!!

☆☆☆

اسلام اور ترقیٔ خواتین

ڈاکٹر لیاقت علی خان نیازی

اسلام سے پہلے خواتین کی حالت انتہائی افسوسناک تھی۔ عرب میں بچیوں کو زندہ درگور کر دیا جاتا۔ ایک صحابیؓ نے جب نبی اکرم ﷺ کو دورِ جہالت میں اپنی بیٹی کو زندہ درگور کرنے کا واقعہ سنایا تو آپؐ کی ریش مبارک آنسوؤں سے تر ہو گئی اور آپؐ نے فرمایا: ''کیا تجھے ترس نہیں آیا۔''

سورۃ التکویر کی آیات ۸ اور ۹ میں اس ظالمانہ رسم کا ذکر ہے:

﴿وَإِذَا الْمَوْءُدَةُ سُئِلَتْ ۝ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ۝﴾

''اور جب زندہ گاڑی ہوئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس قصور میں ماری گئی۔''

کبھی تو زچگی کے وقت ہی عورت کے آگے ایک گڑھا کھود دیا جاتا اور لڑکی کو اس گڑھے میں پیدا ہوتے ہی پھینک دیا جاتا اور اس پر مٹی ڈال دی جاتی اور کبھی اگر ماں رضامند نہ ہوتی یا خاندان والے نہ مانتے تو باپ کچھ مدت تک پالتا اور پھر صحرا میں بچی کو لے جا کر زندہ دفن کر دیتا۔

حدیث شریف میں آتا ہے (بحوالہ سنن دارمی) کہ ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ کو اپنے عہد کا واقعہ سنایا کہ میری ایک بیٹی تھی جو مجھے بہت پیاری تھی۔ جب میں اس کو پکارتا تو دوڑی دوڑی میرے پاس آتی تھی۔ ایک روز میں نے اس کو بلایا اور اپنے ساتھ لے کر چل پڑا۔ راستہ میں ایک کنواں تھا۔ میں نے اس کا ہاتھ پکڑ کر اسے کنویں میں دھکا دے دیا۔ آخری آواز جو اس کی میرے کانوں میں آئی وہ تھی ہائے ابا' ہائے ابا۔ یہ سن کر رسول اللہ ﷺ رو دیئے اور آپؐ کے آنسو بہنے لگے۔ حاضرین میں سے ایک نے کہا: اے شخص تو نے حضورؐ کو غمگین کر دیا۔ حضورؐ نے فرمایا: اسے مت روکو' جس چیز کا

اسے سخت احساس ہے اس کے بارے میں اسے سوال کرنے دو۔ پھر آپ ؐ نے اس سے فرمایا کہ اپنا قصہ پھر بیان کر۔ اس نے دوبارہ اسے بیان کیا اور آپ ؐ سن کر اس قدر روئے کہ آپ کی داڑھی مبارک آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ اس کے بعد آپ ؐ نے فرمایا کہ جاہلیت میں جو کچھ ہو گیا' اللہ نے اسے معاف کر دیا' اب نئے سرے سے اپنی زندگی کا آغاز کر۔

تاریخ بتاتی ہے کہ اس وحشیانہ رسم کا بعض لوگوں کو احساس بھی تھا مثلاً فرزدق شاعر کے دادا حضرت صعصعہ بن ناجیہ ؓ نے حضور اکرم ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں نے جاہلیت کے زمانے میں کچھ اچھے اعمال بھی کئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ میں نے ۳۶۰ لڑکیوں کو زندہ درگور ہونے سے بچایا اور ہر ایک کی جان بچانے کے لئے دو دو اونٹ فدیے میں دیئے۔ کیا مجھے اس پر اجر ملے گا؟ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا :

"ہاں تیرے لئے اجر ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ نے تجھے اسلام کی نعمت عطا فرمائی۔" (بحوالہ تفہیم القرآن۔ جلد ششم صفحہ ۲۶۶)

تاریخ گواہ ہے کہ اسی طرح زید وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے اس رسم کی ممانعت کی۔ جب کوئی شخص ایسا ارادہ کرتا تو وہ جا کر اس لڑکی کو مانگ لیتے اور خود اس کی پرورش کرتے۔ زید حضرت عمرؓ کے چچا تھے۔

اسلام سے پہلے روم میں عورت کو جائیداد تک کا حق نہیں تھا۔ روم کے قانون کے مطابق اگر مرد اپنی عورت سے ناراض ہوتا تو اسے دریا میں ڈبو سکتا تھا۔ منڈیوں میں عورتوں کو فروخت کیا جاتا۔ ہندوستان میں ستی کی رسم تھی۔ خاوند کے مرنے کے بعد عورت کو بھی جلا دیا جاتا۔ اسلام نے عورت کے حقوق متعین کئے۔ نبی اکرم ﷺ نے خواتین کو اعلیٰ مقام عطا فرمایا۔ مختصراً عورت کے حقوق حسب ذیل ہیں جو اسلام نے خواتین کو دیئے۔

(۱) غلامی کا خاتمہ اور کنیزوں کے حقوق

(۲) جائیداد کا حق

(۳) تعلیم کا حق

(۴) عورت بطور ماں

(۵) عورت بطور بہن

(۶) عورت بطور بیٹی

(۷) عورت بطور بیوی

(۱) غلامی کا خاتمہ اور کنیزوں کے حقوق

اسلام سے پہلے دنیا میں غلامانہ نظام رائج تھا۔ قدیم برازیل میں اس وقت کے قانون کے مطابق غلام عورت یعنی کنیز کو مرد زندہ جلا سکتا تھا۔ انہیں خوراک کا بھی حق نہیں دیا گیا تھا۔ حضور انور ﷺ خواتین کی آزادی کے نقیب بن کر اس دنیا میں تشریف لائے۔ آپؐ نے غلامی کے رواج پر ضرب کاری لگائی۔ جنگوں میں مفتوحہ اقوام کی جنگی قیدی خواتین سے زنا کا رواج تھا۔ اسلام نے اس بری رسم اور ظلم کو روک دیا۔ آپؐ نے کنیزوں کو غلامی کی دلدل سے نکالا۔ جب مقوقس مصر نے حضرت ماریہؓ کو جو غلام تھیں آپ کو بطور ہدیہ بھیجا تو آپؐ نے ان سے نکاح کیا۔ حضرت ریحانہؓ بنو قریظہ کے قیدیوں میں سے تھیں۔ حضرت جمیلہؓ بھی کسی جنگ میں گرفتار ہو کر آئیں۔ آپؐ نے انہیں بھی زیر دست رکھا۔

(۲) جائیداد کا حق

برطانیہ جیسے ملک میں ۱۸۸۲ء تک خواتین کو جائیداد کا حق نہیں تھا جب کہ اسلام نے ۱۴۰۰ سال پہلے خواتین کو وراثت کا حق عطا کیا۔ خواتین کی وراثت کے حصص قرآن حکیم نے مقرر فرمائے۔

(۳) تعلیم کا حق

اسلام نے خواتین کو تعلیم کا حق دیا۔ نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا :

"علم حاصل کرنا ہر مسلمان (مرد و عورت) کا فرض ہے۔"

آنحضرتؐ کو عورتوں کی تعلیم کا اس قدر احساس تھا کہ کئی مرتبہ نماز کے بعد دوبارہ

عورتوں کی طرف تشریف لے جاتے اور پھر انہیں دین کی باتیں سناتے۔

(۴) عورت بطور ماں

حدیث شریف میں آتا ہے کہ جنت ماؤں کے قدموں تلے ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے عرض کیا: یارسول اللہ! میرے حسن سلوک کا سب سے بڑا حق دار کون ہے؟ آپؐ نے فرمایا: تمہاری ماں۔ بولا پھر کون؟ فرمایا: تمہاری ماں۔ بولا پھر کون؟ فرمایا: تمہارا باپ۔ (متفق علیہ)

ایک صحابیؓ نے عرض کیا: یارسول اللہ! میں کس سے نیکی کروں؟ فرمایا: اپنی ماں سے۔ اس نے عرض کیا: پھر کس سے؟ فرمایا: اپنی ماں سے۔ اس نے عرض کیا پھر کس سے؟ فرمایا: اپنی ماں سے۔ اس نے عرض کیا پھر کس سے؟ فرمایا: اپنے باپ سے پھر قریب تر اور قریب تر سے۔

(۵) عورت بطور بہن

اسلام میں بہن کے بھی حقوق ہیں۔ اسلام میں تو رضاعی بہن بھائیوں کے ساتھ بھی حسن سلوک کا حکم ہے۔ آپ ﷺ اپنی رضاعی بہنوں کا خیال فرماتے اور ان کی عزت اور تکریم فرماتے۔

(۶) عورت بطور بیٹی

آپ ﷺ نے بیٹیوں کے حقوق متعین فرمائے۔ ترمذی شریف میں ارشاد ہے:

"لڑکی کی پرورش والدین اور دوزخ کے درمیان پردہ ہے۔"

ایک اور جگہ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

"جو شخص دو بچیوں کی پرورش کرکے انہیں جوان کردے تو قیامت کے دن میں وہ میرے اس قدر قریب ہوگا جس قدر یہ انگلیاں (باہم قریب ہیں)۔"

ابن ماجہ میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"جس کے ہاں تین بیٹیاں ہوں اور وہ ان کو اچھی طرح رکھے وہ اسے جنت میں پہنچائیں گی۔"

ابن ماجہ میں ایک اور جگہ ارشاد ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے سراقہ بن جعشمؓ سے فرمایا: میں تمہیں بتاؤں کہ سب سے بڑا صدقہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ضرور بتایئے یا رسول اللہ! فرمایا: تیری وہ بیٹی (جو طلاق پا کر یا بیوہ ہو کر) تیری طرف پلٹ آئے اور تیرے سوا کوئی اس کے لئے کمانے والا نہ ہو۔ (بخاری شریف بھی ملاحظہ ہو)

(۷) عورت بطور بیوی

حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"قیامت کے دن بدترین شخص وہ ہوگا جو بیویوں کا شریک راز ہوا اور ان کا راز کھول دیا۔"

اسلام نے بیویوں کے حقوق و فرائض مقرر فرمادیئے۔ مثلاً خواتین کو مہر، نان اور نفقہ، حسن سلوک اور مساوات کا حق دیا۔ انسانی اور اخلاقی اعتبار سے عورتوں کو مردوں کے مساوی قرار دیا۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"دنیا میں سے مجھے عورتیں اور خوشبو عزیز ہیں اور نماز میری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے۔"

حضور اکرمؐ کا خواتین سے برتاؤ

حضور اکرم ﷺ نے خواتین سے اچھا برتاؤ کیا اور ان کے حقوق قائم کئے۔ آنحضرت ﷺ کے دربارِ رسالت میں چونکہ ہروقت مردوں کا ہجوم رہتا تھا، عورتوں کو وعظ و پند سننے کا موقع نہیں ملتا تھا۔ خواتین نے درخواست کی کہ ہمارے لئے ایک دن خاص مقرر کیا جائے۔ حضور اکرم ﷺ نے ان کی درخواست منظور فرمائی اور دربار رسالت میں ایک دن مستورات کے لئے مخصوص فرمایا۔

ایک بار قرابت کی بہت سی بیبیاں بیٹھی ہوئی آنحضرت ﷺ سے بڑھ بڑھ کر

باتیں کر رہی تھیں۔ حضرت عمرؓ آئے تو سب اٹھ کر چل دیں۔ آنحضرت ﷺ ہنس پڑے۔ حضرت عمرؓ نے کہا : خدا آپ کو خنداں رکھے کیوں ہنسے' فرمایا ان عورتوں پر تعجب ہوا کہ وہ تمہاری آواز سنتے ہی سب آڑ میں چھپ گئیں۔ حضرت عمرؓ نے ان سے مخاطب ہو کر کہا :اے اپنی جان کی دشمنو! مجھ سے ڈرتی ہو اور آنحضرتؐ سے نہیں ڈرتیں۔ سب نے کہا : آپ رسول اللہ ﷺ کی نسبت سخت مزاج ہیں۔ (صحیح بخاری شریف مناقب عمر بن خطاب۔ ملاحظہ ہو سیرت النبیؐ۔ جلد دوم علامہ شبلی نعمانی۔ علامہ سید سلیمان ندوی صفحہ ۲۳۰)

حضور اکرم ﷺ ازواج مطہرات کی خاطر داری کرتے اور ان کی نازک مزاجیاں برداشت فرماتے تھے۔ چند واقعات ملاحظہ ہوں :

ایک دفعہ حضرت عائشہؓ حضور اکرمؐ سے برہم ہو کر بلند آواز سے باتیں کر رہی تھیں' اتفاقاً حضرت ابو بکرؓ تشریف لے آئے اور حضرت عائشہؓ کو پکڑ کر تھپڑ مارنا چاہا کہ تو رسول اللہ سے چلا کر بولتی ہے۔ آنحضرتؐ بیچ میں آگئے اور حضرت عائشہؓ کے آڑے آئے۔ حضرت ابو بکرؓ غصہ میں بھرے ہوئے باہر چلے گئے۔ آنحضرت ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے کہا : کیوں؟ کس طرح تم کو بچا لیا۔ چند روز کے بعد حضرت ابو بکر صدیقؓ آنحضرتؐ کی خدمت میں آئے تو وہ حالت بدل چکی تھی۔ بولے کہ مجھ کو بھی صلح میں شریک کیجئے جیسا کہ اس موقع پر میں نے جنگ میں شرکت کی تھی۔ آپؐ نے فرمایا : ہاں' اور ہاں۔ (ابو داؤد)

ایک دفعہ عید کے دن حضرت عائشہؓ نے حبشیوں کے نیزہ کے کرتب دیکھنے کی خواہش ظاہر کی۔ آنحضرت آگے کھڑے ہو گئے۔ حضرت عائشہؓ دوش مبارک پر رخسار رکھ کر تماشہ دیکھنے لگیں اور دیر تک دیکھتی رہیں۔ یہاں تک کہ آپؐ نے فرمایا : کیوں ابھی تک تم سیر نہیں ہوئیں؟ بولیں : نہیں۔ آپؐ چپ رہے یہاں تک کہ خود تھک کر ہٹ گئیں۔

ایک دن رسول اللہ ﷺ بازار میں جا رہے تھے۔ آپؐ نے دیکھا کہ ایک بڈھی عورت ٹھوکر کھا کر گر پڑی ہے اور بازار کے لوگ ہنس رہے ہیں۔ آپؐ کو رونا آگیا اور آپؐ نے اس عورت کو اٹھایا اور اس کا ہاتھ پکڑ کر اس کے گھر تک پہنچا دیا' پھر روز اس کے

گھر پکا ہوا کھانا خود لے کر جاتے تھے۔

بازار میں ایک شخص اپنی بیوی کو مار رہا تھا اور بہت سے لوگ کھڑے ہوئے تماشا دیکھ رہے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے زور سے فرمایا: عورت کو نہ مارو اور بازاروں میں اس کو رسوا نہ کرو۔ عورت کو مارنا بہادروں کا کام نہیں ہے۔

بنو امیہ کا ایک امیر اپنی لونڈی کو مار رہا تھا۔ لونڈی فریاد! فریاد! کہہ کر چیخی۔ رسول اللہ ﷺ اس کے گھر تشریف لے گئے اور اس امیر کو ظلم سے منع کیا۔ اس امیر نے کہا: آپؐ میری لونڈی کے معاملہ میں دخل نہ دیں۔ رسول اللہؐ نے فرمایا: میں ایک عورت کے معاملہ میں ضرور دخل دوں گا۔ لونڈی کا واقعہ دن کو ہوا تھا۔ آپؐ رات کو گھر میں گئے تو ساری رات نہیں سوئے۔ بار بار فرماتے تھے: کیا انجام ہو گا اس قوم کا جو کمزور عورتوں پر ظلم کرتی ہے؟ کاش! میں اس کی مدد کر سکتا اور کاش! بنی امیہ اتنے ظالم نہ ہوتے اور عورتوں پر رحم کرتے۔ زوجہ محترمہ حضرت خدیجہؓ نے رسول اللہ کی تکلیف دیکھی تو لونڈی خرید کر آزاد کر دی۔ حضور اکرم ﷺ بہت خوش ہوئے۔

ایک سال حضرت خدیجہؓ بہت بیمار ہو گئیں۔ ان کی بیماری کے زمانہ میں رسول اللہ ﷺ رات دن ان کے پاس رہتے تھے اور پوری خدمت کرتے تھے۔ حضرت خدیجہؓ کہتی تھیں آپ زیادہ نہ جاگئے، بیمار ہو جائیں گے مگر حضرتؐ فرماتے تھے: شوہر اپنی بیوی کا اور بیوی اپنے شوہر کی رفیق ہے۔ تم میرے جاگنے کا خیال نہ کرو۔

آپؐ لاوارث عورتوں اور بچوں کی امداد کا بہت خیال رکھتے تھے۔ روزانہ مکہ والے دیکھتے کہ رسول اللہ ﷺ بازار میں جا رہے ہیں اور ان کے دونوں کندھوں پر بوجھ رکھا ہوا ہے۔ یہ ان کمزور اور محتاج عورتوں کا سامان ہوتا تھا جو خود بازار جا کر اپنی ضروریات کی چیزیں نہیں خرید سکتی تھیں۔ اس لئے رسول اللہ ﷺ ضرورت کا سامان خرید کر ان کے گھروں میں پہنچا دیتے تھے۔

جنگِ حنین کے بعد ہزاروں قیدی رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کئے گئے تو ان میں سے ایک عورت نے کہا میرا نام شیماء ہے اور میں آپؐ کی رضاعی بہن ہوں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کا کیا ثبوت ہے؟ انہوں نے اپنی پیٹھ کھول کر دکھا دی کہ بچپن

میں ایک دفعہ آپؐ نے یہاں کاٹا تھا۔ اب تک آپؐ کے دانتوں کے نشان ہیں۔ رسول اللہؐ یہ نشان دیکھ کر رونے لگے اور فرمایا تو سچی ہے۔ رسول اللہ نے اپنی چادر بچھادی اور بہن کو اس پر بٹھایا اور بہت محبت کی باتیں کیں اور بہت سے اونٹ اور بکریاں انعام میں دیں۔ پھر فرمایا: بہن! چاہو تو میرے ساتھ چل کر رہو ورنہ تمہیں تمہارے گھر پہنچادوں۔ انہوں نے اپنے گھر جانا چاہا۔ رسول اللہ نے بھجوا دیا اور اس خاندان کے بہت سے قیدیوں کو بھی رہا کردیا۔

اسلام اور خواتین کی ترقی

اسلام خواتین کی ترقی میں حائل نہیں ہوتا۔ علامہ نیاز فتح پوری اپنی تالیف (صحابیات) میں رقم طراز ہیں:

"الیگزینڈر ششم نے ۱۴۹۴ء میں، لوئی دہم نے ۱۵۲۱ء میں، اڈرین ششم نے ۱۵۲۲ء میں جس بے دردی کے ساتھ عورتوں اور ان کے بچوں کو سحر کے الزام میں ذبح کیا، اس سے تاریخِ یورپ کے صفحات رنگین ہیں۔"

تاریخ گواہ ہے کہ عورتوں نے کئی کمالات دکھائے۔ لاسلکی ایک عورت اودسا کی اختراع تھی، سوت کاتنے کی صنعت ملکہ چین ہی کی ایجاد ہے۔ فن مصوری ایک عورت کی ایجاد ہے جو یونان سے تھی۔ اس خاتون کا نام میروہ تھا۔ عورت ہی نے سب سے پہلے زراعت شروع کی۔ دور اول میں جب مرد شکار کرکے چمڑے لاتا تھا تو عورت ہی اس کے لباس تیار کرتی۔

اسلام نے عورتوں کے اخلاق کو بلند کرکے ان کے احترام کو مردوں پر واجب کر دیا۔ عورت کے لئے ترقی کے میدان میں اتنے ہی مواقع ہیں جتنے مردوں کے لئے ہیں۔

اسلام نے خواتین کی ترقی کے لئے حسب ذیل مواقع مہیا کئے ہیں:

(ا) **تعلیم کا حق**: اسلام نے تعلیم نسواں سے کبھی نہیں روکا، بلکہ خواتین کو علم حاصل کرنے کی ترغیب دی گئی تاکہ وہ پڑھ لکھ کر اچھا گھرانہ تشکیل دیں۔ جتنے مواقع مرد کے لئے ہیں اتنے ہی مواقع خواتین کے لئے تعلیم حاصل کرنے کے ہیں۔ ان کی ترقی میں کوئی امر مانع

نہیں۔ اچھی تعلیم ہو گی تو ماں اپنے بچے کی اچھی تربیت کر سکے گی۔ ماں کی گود بچے کی تربیت کا گہوارہ ہوتا ہے۔

(۲) **ملازمت اور تجارت** : اسلام خواتین کو ملازمت اور تجارت وغیرہ سے نہیں روکتا۔ ستر اور حجاب کی پابندی کرتے ہوئے عورت ملازمت بھی کر سکتی ہے اور جائز تجارت بھی۔ آج کل تو مہنگائی اس قدر زیادہ ہے کہ خواتین کو ملازمت اختیار کرنی پڑتی ہے۔ اسلام اس ضمن میں حائل نہیں ہوتا البتہ اسلام مرد و زن کے اختلاط کی قطعاً اجازت نہیں دیتا۔

(۳) **عسکری خدمات** : اسلام خواتین کی عسکری خدمات کا بھی قائل ہے۔ حضرت ام سلمہؓ، حضرت صفیہؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت عطیہؓ نے باقاعدہ جنگوں میں شرکت کی اور زخمیوں کو پانی پلایا۔ حضرت ام عطیہؓ نے تو ے لڑائیوں اور غزوات میں حصہ لیا۔

(۴) **قاضی بن سکتی ہے** : خواتین اسلام کی رو سے قاضی بھی بن سکتی ہیں تاہم خواتین کے لئے علیحدہ عدالتیں ہونی چاہئیں تاکہ وہ انصاف کے مطابق کام کر سکیں۔ خواتین سے متعلقہ مقدمات کی وہ سماعت کر سکتی ہیں البتہ حدود و قصاص میں عورت کا فیصلہ معتبر نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں :

"ویجوز قضاء المرءۃ فی کل شیئ الا فی الحدود والقصاص" (کتاب ادب القاضی)۔

(۵) **عائلی معاملات** : گھریلو معاملات میں اسلام نے عورت کو حق مہر دیا، جائیداد دی، نان نفقہ دیا اور اس کے عائلی حقوق کا تحفظ کیا۔ اس کی عزت کی حفاظت اس حد تک کی کہ ناجائز تہمت لگانے والے کو قذف کی سزا ۸۰ کوڑوں کی شکل میں دی۔

(۶) **چند پابندیاں اور حقوقِ نسواں** : اسلام فتنہ آواز، فتنہ نظر، فتنہ خوشبو اور فتنہ عریانی سے بچنے کا حکم دیتا ہے۔ عورت پر جائز پابندیاں بھی لگاتا ہے مثلاً یہ کہ وہ پردہ کرے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسے چار دیواری میں قید نہیں کرتا، اسے ترقی کے مواقع دیتا ہے۔

اسلام نے خواتین کی غلامی کو ختم کیا۔ عورتیں آزاد ہوئیں اور انہیں اپنے حقوق ملے جو گزشتہ صدیوں میں انہیں میسر نہیں تھے۔

(۷) **خواتین اور کفالتِ عامہ کا نظام** : اسلام نے خواتین کو معاشی لحاظ سے مضبوط کیا۔ کفالت عامہ کے نظام کے تحت انہیں وظائف ملے۔ یتیم بچیوں کی نگہداشت ہوئی اور انہیں وظائف ملے۔ بیوگان کی دادرسی ہوئی۔

آج سے ۱۴۰۰ سال قبل اسلام نے آزادیٔ نسواں کا تصور دیا۔ ان تعلیمات کی گونج خطبہ حجتہ الوداع میں ملتی ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا :

"اے لوگو! تمہارا عورتوں پر حق ہے اور ان کا تم پر حق ہے اور میں تمہیں عورتوں کے ساتھ حسنِ سلوک کی وصیت کرتا ہوں۔"

بقیہ : حرفِ اول

حسب پروگرام محاضرات قرآنی کا انعقاد ۲۴ اور ۲۵ مارچ کو روزانہ شام سات بجے تا رات ۹ بجے قرآن آڈیٹوریم میں ہوا۔ دونوں دن مرکزی مقرر ڈاکٹر عارفین لودھی ہی تھے۔ ان کے لیکچر انگریزی زبان میں ہوئے۔ دوسرے دن لیکچر کے بعد سوال جواب کا بھرپور سیشن بھی ہوا۔ ڈاکٹر لودھی نے اللہ تعالیٰ کی شان "کُن فَیَکُون" کو مرکزی خیال بناتے ہوئے دو موضوعات پر نہایت عالمانہ اور پر مغز انداز میں وضاحت کے ساتھ کلام کیا۔ پہلے لیکچر کا موضوع تھا : "Limits of the Universe" (کائنات کی محدودیت) جبکہ دوسرے روز ان کا خطاب "How Does a Star Shine" (ستارے کیسے چمکتے ہیں) کے موضوع پر تھا۔ جدید تعلیم یافتہ حضرات کی ایک کثیر تعداد نے بڑی دلچسپی کے ساتھ ان خطابات کو سنا۔ بالخصوص پہلے روز شرکاء کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ چھ سو نشستوں کی گنجائش والا ہال (قرآن آڈیٹوریم) بھی تنگ پڑتا دکھائی دیتا تھا۔ ڈاکٹر لودھی صاحب کے خطابات نہایت معلومات افزا تو تھے ہی' ان کی اصل حقیقت یہ تھی کہ اللہ کی عظمت اور اس کی رفعت شان کا ایک شدید گہرا تاثر سننے والا اپنے قلب میں محسوس کرتا تھا۔ اور سورۂ حٰم السجدہ کی اس آیت کا مفہوم پوری طرح روشن ہو کر اس کے سامنے آتا تھا کہ "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ" (عنقریب ہم انہیں دکھائیں گے اپنی نشانیاں آفاق میں بھی اور ان کے اپنے نفوس میں بھی' یہاں تک کہ یہ بات ان پر پورے طور پر عیاں ہو جائے گی کہ یہ حق ہے) ○○

سورۃ البقرۃ

آیات ۶۷-۶۸

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 ۱ کے بعد قوسین (بریکٹ) میں متعلقہ کلمہ کا ترتیبی نمبر بھی دیا جاتا ہے۔ مثلاً ۲ : ۵ : ۱ (۳) کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث اللغۃ کا تیسرا لفظ اور ۲ : ۵ : ۳ کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث الرسم۔ وھکذا۔

۲ : ۴۳ وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖٓ اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ
تَذْبَحُوْا بَقَرَةً ۭ قَالُوْٓا اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۭ قَالَ اَعُوْذُ
بِاللّٰهِ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ ۝ قَالُوا ادْعُ لَنَا
رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَّنَا مَا هِيَ ۭ قَالَ اِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّهَا
بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَّلَا بِكْرٌ ۭ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذٰلِكَ ۭ
فَافْعَلُوْا مَا تُؤْمَرُوْنَ ۝

۲:۴۳:۱ اللغـة

[وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖٓ] اس پورے جملے اور اس کے تمام اجزاء (کلمات) کی مکمل وضاحت البقرہ: ۵۴ [۲:۳۴:۱(۱)] میں ہوچکی ہے اور الگ الگ "وَ" [۲:۷:۱(۱)] "اِذْ" [۲:۲۲:۱(۱)] "قَالَ" [۲:۲۲:۱(۲)] "موسٰی" [۲:۳۲:۱(۲)] اور "لقومہ" [۲:۳۴:۱(۱)] میں دیکھئے۔

● اس عبارت کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "اور جب کہا موسیٰؑ نے اپنی قوم کو" جس کی سلیس بامحاورہ صورت ہے "جب موسیٰؑ نے اپنی قوم سے کہا" بعض مترجمین نے احتراماً "کہا" کی بجائے "فرمایا" سے ترجمہ کیا ہے اور بعض نے "اپنی قوم سے" کی بجائے "اپنی قوم کے لوگوں سے" کی صورت میں ذرا وضاحتی ترجمہ کر دیا ہے۔ بعض نے ترجمہ کے شروع میں "اذ" کی ظرفیت کی بناء پر "وہ وقت یاد کرو" (جب) کا اضافہ کیا ہے۔

[اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ] یہ جملہ "اِنَّ" (بے شک) + "اللّٰہ" (اللہ تعالیٰ) + "یَاْمُرُ" (حکم دیتا ہے) + "کُمْ" (تم کو) کا مرکب ہے۔ اس میں فعل "یَاْمُرُ" کا مادہ "ا م ر" اور وزن "یَفْعُلُ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد (امَرَ یامُرُ۔ حکم دینا) کے باب اور معنی واستعمال پر البقرہ: ۲۷ [۲:۲۰:۱(۵)] میں بات کی جاچکی ہے۔ اس طرح اس عبارت کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "بے شک اللہ حکم دیتا ہے تم کو"۔ بعض نے "اِنَّ" کا ترجمہ لفظ "تحقیق" سے کیا ہے۔ جب کہ بعض نے غالباً اردو محاورے کی بناء پر "اِنَّ" کا ترجمہ نظر انداز کرتے ہوئے ترجمہ صرف "تمہیں اللہ حکم دیتا ہے" یا اسم جلالت (اللہ) کی بجائے فارسی میں مستعمل لفظ "خدا" استعمال کیا ہے یعنی "خدا تمہیں حکم دیتا ہے" بعض نے احتراماً "اللہ فرماتا ہے تم کو" اور "اللہ تم سے فرماتا ہے" کو اختیار کیا ہے۔ بعض نے مزید احترام کے لیے اردو محاورے میں بصیغہ تعظیم (جمع) استعمال کیا ہے یعنی "اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتے ہیں" کی صورت میں ترجمہ کر دیا ہے اور بعض نے محاورہ اور اختصار کو یوں جمع کر دیا ہے "اللہ کا حکم تم کو یہ ہے"۔ ان تمام تراجم کا مفہوم ایک ہی ہے صرف الفاظ کے انتخاب کا فرق ہے۔

۲:۴۳:۱(۱) [اَنْ تَذْبَحُوْا] اس میں "اَنْ" مصدریہ ناصبہ ہے جس کا اردو ترجمہ "یہ کہ" یا صرف "کہ" ہے۔ اس سے پہلے ایک بار (بِ) محذوف ہے جو سابقہ فعل (اَمَرَ) کے دوسرے مفعول (جس بات کا حکم دیا جائے یعنی "ماموربہ") کے شروع میں لگتی ہے اور اگر وہ بات "اَنْ" سے شروع ہونے والا کوئی جملہ ہو (جیسے یہاں ہے) تو یہ "بار" (ب) محذوف کر دی جاتی ہے "اَنْ" کے معانی و استعمالات پر البقرہ: ۲۶ [۲:۱۹:۱(۲)] میں بات ہوئی تھی۔ "تَذْبَحُوْا" کا مادہ "ذ ب ح" اور وزن "تَفْعَلُوْا"

ہے۔ جو دراصل "تَذْبَحُوْنَ" تھا۔ مگر شروع میں "اَن" (ناصبہ) لگنے سے منصوب ہو کر اس کا آخری "ن" گر گیا ہے۔

● اس مادہ سے فعل مجرد "ذبَحَ . . . . یَذْبَحُ ذَبْحًا" (باب فتح سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں "..... کا گلا کاٹ دینا"۔ اور چونکہ اس کا مصدر "ذبح" اردو میں مستعمل ہے لہٰذا اس کا ترجمہ "... کو ذبح کرنا" بھی ہو سکتا ہے۔ ان بنیادی معنوں سے یہ فعل بعض مجازی اور محاوراتی معنوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً "پھاڑنا"، "سوراخ کرنا" یا "گلا گھٹنے کی سی کیفیت پیدا کرنا"۔ یہ فعل متعدی ہے اور اس کا مفعول بنفسہ (بغیر صلہ کے) آتا ہے۔

● قرآن کریم میں یہ فعل صرف اپنے بنیادی معنی (ذبح کرنا۔ گلا کاٹنا) میں ہی استعمال ہوا ہے۔ اور ان معنی کے لیے اس فعل کے مختلف صیغے پانچ جگہ آئے ہیں۔ اور مزید فیہ کے باب تفعیل سے بعض صیغے تین جگہ آئے ہیں اور اس مادہ سے اسم "ذِبْح" (بمعنی قربانی) بھی ایک جگہ (الصافات: ۱۰۷) آیا ہے ان سب پر حسب موقع بات ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

● اس طرح "اَن تذبحوا" کا ترجمہ بنتا ہے "یہ کہ تم ذبح کرو یا گلا کاٹو"۔ اکثر مترجمین نے "اَن" کا ترجمہ صرف "کہ" سے کیا ہے جو زیادہ بامحاورہ ہے بیشتر مترجمین نے "تذبحوا" کا ترجمہ "ذبح کرو" سے ہی کیا ہے۔ بعض نے اس کا ترجمہ "حلال کرو" کیا ہے جو کہ شرعی اور اصطلاحی ترجمہ ہے کیونکہ "حلال کرنا" سے خاص طریقے پر اور خاص شرائط کے ساتھ "ذبح کرنا" مراد ہوتا ہے۔ بعض نے اس کا ترجمہ صرف "کاٹو" سے کیا ہے جو لفظ سے بھی ہٹ کر ہے اور غیر مانوس بھی ہے۔

<u>۲:۴۳:۱(۲)</u> [بَقَرَةً] کا مادہ "ب ق ر" اور وزن "فَعَلَةٌ" ہے (عبارت میں یہ لفظ منصوب آیا ہے جس پر "الاعراب" میں بات ہوگی)، اس مادہ سے فعل مجرد "بقَر . . . . . یبقُر بَقْرًا" (نصر سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں .... کو پھاڑ دینا، چیر دینا" مثلاً کہتے ہیں "بقرالبطنَ" (اس نے پیٹ پھاڑ ڈالا)۔ پھر مجازی طور پر "بات کو واضح کرنا" آگاہی حاصل کرنا، خوب بحث کرنا" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے [اور اسی سے لفظ "الباقِرْ" بہت زیادہ علم والا" کے معنی میں شیعہ حضرات اپنے پانچویں امام کے لیے بطور لقب یا صفت استعمال کرتے ہیں]۔ تاہم قرآنِ کریم میں اس مادہ سے کسی قسم کا کوئی صیغہ فعل کہیں استعمال نہیں ہوا بلکہ قرآن کریم میں تو صرف یہی لفظ (بقرۃ) یا اس کی جمع "بقرات" یا اس کا اسم جنس "البقر" وغیرہ کل ۹ جگہ آئے ہیں۔

● لفظ "بقرۃ" کی آخری تاء (ۃ) صرف تانیث کے لیے نہیں بلکہ "وحدت" کے لیے بھی ہو سکتی ہے۔ اس کی اصل لفظ "بقر" ہے جو گائے اور بھینس کی جنس (Bovine Cattle) کے لیے

استعمال ہوتا ہے (جسے عربی میں "بقریات" بھی کہتے ہیں) یعنی لفظ "بقر" میں گائے، بیل، بھینس مذکر مؤنث اور جنگلی یا پالتو "سب شامل ہوتے ہیں۔ اس (بقرٌ) پر تائے وحدت (ۃ) لگنے سے اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں "ایک بیل" یا "ایک گائے"۔ اگرچہ عربی زبان میں "بیل" (مذکر) کے لیے ایک الگ لفظ "ثَوْر" استعمال ہوتا ہے جس طرح بھینس کے لیے ایک الگ لفظ "جَامُوس" استعمال ہوتا ہے۔ تاہم گائے (مؤنث) کے لیے لفظ "بقرۃ" بھی مستعمل ہے۔

● اسی بنا پر بعض مترجمین نے یہاں "بقرۃ" کا ترجمہ "بیل" کیا ہے گویا انہوں نے "بَقَرٌ" (اسم جنس برائے گائے بیل) کا ایک فرد (مذکر) مراد لیا ہے۔ اگرچہ اس صورت میں "بقرۃ" سے مراد اس جنس (بقر) کا ایک فرد (مؤنث) بھی مراد لی جا سکتی ہے۔ گویا "بقرۃ" سے مراد "ایک گائے" لینے کی تائید دو باتوں سے ہوتی ہے (۱) ایک تو بقرۃ کی تائے وحدت (ۃ) ماننے سے اس لفظ کا مطلب "ایک بیل" کے ساتھ "ایک گائے" بھی بنتا ہے (۲) دوسرے "بقرۃ" عربی میں عموماً گائے کے لیے استعمال ہوتا ہے کیونکہ بیل کے لیے ایک الگ لفظ "(ثَوْر) موجود ہے۔ اس کے ساتھ ان آیات میں جن کا مطالعہ ہم نے اب شروع کیا ہے (اور یہ سلسلہ آگے آیت: ۷۱ تک چلے گا) ان میں جو ضمیریں اور بعض دوسرے الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان سے بھی (جیسا کہ آگے بیان ہوگا) "گائے" کے معنی کی تائید ہوتی ہے۔ بہرحال زیادہ مترجمین نے اس کا ترجمہ "گائے" ہی کیا ہے۔

[قَالُوْا اَتَتَّخِذُنَا] "قالوا" کا مادہ "ق و ل" اور وزن اصلی "فَعَلُوْا" ہے جس کی اصل شکل "قَوَلُوْا" اور اس میں واقع ہونے والی تعلیل صرفی اور اس فعل مجرد کے معنی وغیرہ پر البقرۃ: ۱۱ [۲:۱۱:۱(۱)] میں بات ہوئی تھی۔ "قالوا" کا ترجمہ تو ہے "انہوں نے کہا" اور اسی مفہوم کے لیے (اور سیاق قصہ کے اعتبار سے محاورہ کے طور پر) بعض نے "وہ بولے" اختیار کیا ہے۔ بعض نے مزید بامحاورہ بناتے ہوئے "وہ کہنے لگے" سے ترجمہ کیا ہے۔ یہاں "قالوا" کے بعد "لَہٗ" محذوف ہے یعنی "(اس سے) کہنے لگے"

● "اَتَتَّخِذُنَا" کا ابتدائی "اُ" (ہمزہ) استفہامیہ ہے بمعنی "کیا؟ آیا؟" اور "تَتَّخِذُنَا" کی آخری ضمیر منصوب "نا" بمعنی "ہم کو" ہے اور لفظ "تَتَّخِذُ" کا مادہ "ا خ ذ" اور وزن اصلی "تَفْتَعِلُ" ہے یعنی باب افتعال کا صیغہ مضارع ہے جو دراصل "تَأْتَخِذُ" تھا مگر مادہ "اخ ذ" سے صرف اسی باب (افتعال) کے فعل میں "ہمزہ" (فاء کلمہ) کو بھی "ت" میں بدل دیا جاتا ہے (جیسے مثال واوی کے باب افتعال میں "و" کو "ت" میں بدلا جاتا ہے) جس سے یہ صیغہ "تتخذ" بنا ہے اس مادہ سے فعل مجرد کے باب و معنی کے علاوہ اس سے باب افتعال کے فعل (اِتَّخَذَ یَتَّخِذُ = پکڑنا، بنا لینا) کے معنی و استعمال وغیرہ بلکہ اس

فعل کے مادہ میں اختلاف کی بھی مفصل بحث البقرۃ :۵۱ [۲:۳۳:۱(۵)] میں ہو چکی ہے۔

● اس طرح "أَتَتَّخِذُنَا" کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "کیا تو پکڑتا / بناتا ہے ہم کو"۔ تاہم اس کا بامحاورہ ترجمہ اس سے اگلے لفظ "هُزُوًا" کو ساتھ ملائے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ خیال رہے کہ فعل "اتَّخذ یتَّخذ" کے دو مفعول ہوتے ہیں۔ یہاں اس کا پہلا مفعول تو ضمیر منصوب "نَا" ہے دوسرا مفعول "هُزُوًا" ہے جو آگے آرہا ہے۔ اس لیے دونوں کو ملا کر ہی ترجمہ مکمل ہوتا ہے۔ اور محاورہ استعمال کرنے کا موقع بھی تب ہی پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے ترجمہ پر ہم اگلے لفظ "هُزُوًا" پر بحث کے بعد بات کریں گے۔

۲:۴۳:۱(۳) [هُزُوًا] کا مادہ "هـ ز ء" اور وزن (بحالت رفع) "فُعُلٌ" ہے۔ اس مہموز اللام ثلاثی مادہ سے فعل مجرد (هَزِئَ يَهْزَأُ = دل لگی کرنا) کے باب اور استعمال پر البقرۃ:۱۴ [۲:۱۱:۱(۵)] میں بات ہو چکی ہے (لفظ "مستهزؤن" کے ضمن میں)

● زیر مطالعہ لفظ (هُزُوٌ) دراصل تو فعل مجرد "هَزِئَ يَهزَأ" کے مصادر (هُزْءٌ، هُزُؤٌ، هَزْءٌ، مَهْزَأَةٌ وغیرہ) میں سے ایک مصدر ہے۔ اور یہ دراصل "هُزُءٌ" (آخر پر ہمزہ کے ساتھ) ہے۔ اور ماقبل مضموم ہونے کی وجہ سے "ء" کو "و" میں بدل کر (بھی) بولا اور لکھا جاتا ہے یعنی بصورت "هُزُوٌ"۔ البتہ یہ صرف قراءۃ حفص عن عاصم میں (اس طرح لکھا اور پڑھا جاتا) ہے اور یہی قراءۃ تمام ایشیائی ممالک اور مصر میں رائج ہے۔ باقی قراءتوں (مثلاً ورش، قالون اور الدوری وغیرہ) میں اسے اصل ہمزہ کے ساتھ ہی لکھا اور پڑھا جاتا ہے یعنی بصورت "هُزُؤًا"۔ (یہاں "ء" ماقبل مضموم کی وجہ سے "و" کے اوپر (ؤ) لکھا گیا ہے) جس طرح ماقبل مکسور ہونے کی صورت میں ہمزہ "ی" پر لکھا جاتا ہے جیسے اوپر "هَزِئَ" میں ہے)

● یہ کلمہ (هُزُوًا) اس طرح منصوب صورت میں قرآن کریم کے اندر دس جگہ وارد ہوا ہے۔ اور ہر جگہ اسی طرح فعل "اتَّخذ" کے دوسرے مفعول کے طور پر ہی استعمال ہوا ہے۔ اور یہ لفظ (هُزُوٌ) جو دراصل تو مصدر ہے مگر موقع استعمال کے لحاظ سے یہ عموماً اسم مفعول یعنی "مَهْزُوءٌ بِهٖ" (جس سے دل لگی کی جائے) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے (کسی صلہ کے ساتھ استعمال ہونے والے فعل کے اسم مفعول کے ساتھ بھی وہی صلہ ایک ضمیر کے ساتھ آتا ہے دیکھئے "مغضوب علیهم" کی بحث الفاتحہ : ۷ [۱:۶:۱(۵) میں)]۔ اور مصدری معنی بھی لیے جا سکتے ہیں۔ جیسے اردو میں کہتے ہیں "تو نے مجھے مذاق سمجھا ہے" یعنی مذاق کی جگہ۔

● اس طرح "أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا" کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "کیا تو پکڑتا / بناتا ہے ہم کو ٹھٹھا" جس کی

سلیس صورت ہے "کیا تو ہم کو پکڑتا ہے ٹھٹھے میں" یا "کیا تو ہم سے ٹھٹھا کرتا ہے" ۔اسی کو مزید بامحاورہ بنانے کے لیے "کیا تو ہم سے ہنسی کرتا ہے" اور "کیا تم ہم سے ہنسی کرتے ہو" سے بھی ترجمہ کیا گیا ہے اور بعض نے مزید احتراماً اس کا ترجمہ "آپ ہم سے ہنسی کر رہے ہیں کیا ؟" سے کیا ہے ۔اسی طرح بعض نے "ٹھٹھا" اور "ہنسی" کے دوسرے مترادفات استعمال کرتے ہوئے "کیا آپ ہم کو مسخرہ بناتے ہیں" اور کیا تو ہم سے دل لگی کرتا ہے" کی صورت میں بھی ترجمہ کیا ہے ۔ان تمام بامحاورہ تراجم میں "اتخذ یتخذ" کا اصل لفظی ترجمہ "پکڑنا اپنانا" غائب ہو جاتا ہے اور "اتخذہ ھزوًا" کا مصدری ترجمہ "کسی سے ہنسی کرنا / ٹھٹھا کرنا / دل لگی کرنا یا مسخرہ بنانا" بن جاتا ہے جو اردو محاورے کا تقاضا ہے ۔

۱:۴۳:۲(۴) [قَالَ اَعُوْذُ بِاللّٰہِ] "قَالَ" (اس نے کہا) کے مادہ (ق و ل) اور اس سے فعل مجرد کے باب معنی اور تعلیل وغیرہ کے لیے البقرۃ: ۳۰ [۱:۲۲:۲(۱)] کی طرف رجوع کیجئے ۔

"اعوذ باللّٰہ" پر لغوی بحث "استعاذہ" میں ہوئی تھی (الفاتحہ سے پہلے) تاہم چونکہ اس وقت قطعہ بندی (پیراگرافنگ) برائے حوالہ شروع نہیں کی تھی اس لیے آئندہ کسی حوالہ کے لیے ہم یہاں مختصراً اس گزشتہ بحث کا اعادہ کیے دیتے ہیں ۔

● "اَعُوْذُ" کا مادہ "ع و ذ" اور وزن اصلی "اَفْعَلُ" ہے ۔یہ لفظ دراصل "اَعْوُذُ" تھا جس میں متحرک حرف علت (و) کی حرکت (ضمہ ـُ) اس سے ماقبل ساکن حرف صحیح (ع) کو دے دی جاتی ہے اور اب ماقبل ضمہ (ـُ) آجانے کے باعث "و" برقرار رہتی ہے اور لفظ "اَعُوْذُ" بنتا ہے ۔اس مادہ سے فعل مجرد "عاذ یعوذ معاذاً (دراصل عَوَذَ یَعْوُذُ مَعْوَذًا) یعنی باب نصر سے آتا ہے اور اس کے معنی ہیں: (کسی سے) اپنی حفاظت طلب کرنا" (کسی کی) پناہ مانگنا یا لینا" یہ فعل متعدی ہے اور اس کا مفعول بنفسہ نہیں بلکہ (فعل کے بعد) باء (ب) کے صلہ کے ساتھ آتا ہے ۔مثلاً کہیں گے "عاذ بہ" (اس نے اس سے پناہ طلب کی) "عاذَہٗ" کہنا غلط ہے ۔بلکہ اس مادہ سے مزید کے بعض ابواب (افعال تفعیل اور استفعال) سے آنے والے افعال کے ساتھ بھی "باء" (ب) کا صلہ لگتا ہے ۔جس کی مثالیں آگے چل کر ہمارے سامنے آئیں گی ۔

● اور یہ صلہ (بِ) تو اس مفعول سے پہلے لگتا ہے جس کی پناہ مطلوب ہو مگر جس شخص یا چیز یا برائی وغیرہ کے مقابلے پر یہ حفاظت اور یہ پناہ درکار ہو اس کا ذکر اس (پہلے مفعول) کے بعد اس طرح کیا جاتا ہے کہ (۱) اگر وہ کوئی اسم ہو تو اس سے پہلے "مِنْ" لگتا ہے ۔جیسے "اعوذ باللّٰہِ مِنَ الشیطٰن" میں ہے اور (۲) اگر وہ کسی فعل سے شروع ہونے والا جملہ ہو تو اس فعل سے پہلے "اَنْ" (کہ) لگتا ہے اور دراصل

وہ بھی "مِنْ أَنْ" ہوتا ہے مگر "مِنْ" محذوف کر دیا جاتا ہے اس کی مثال یہی زیر مطالعہ آیت ہے۔ جس میں (آگے) "اَنْ" سے شروع ہونے والا ایک جملہ ہے۔

گویا اس فعل کا استعمال یوں ہوتا ہے: "اعوذ بِ (۱) مِنْ (۲) یا اعوذ بِ (۱) اَنْ (۲) یعنی "میں پناہ طلب کرتا ہوں (۱) کی (۲) کے مقابلے پر یا (۲) سے بچنے کے لیے۔

یہ لفظ (اعوذ) جو فعل مجرد سے صیغہ مضارع واحد متکلم ہے، قرآن کریم میں سات جگہ آیا ہے اور اسی فعل کے بعض دوسرے صیغے (عذتُ، یعوذون وغیرہ) اور مصدر "معاذ" اور مزید فیہ کے بعض ابواب سے فعل کے صیغے ۹ جگہ استعمال ہوئے ہیں۔

● اس طرح "اعوذ باللہ" کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "میں پناہ لیتا ہوں ساتھ اللہ کے" جس کا سلیس ترجمہ "میں خدا کی پناہ مانگتا ہوں" کیا گیا ہے اور بعض نے اس کا ترجمہ "خدا مجھ کو اپنی پناہ میں رکھے" یا "خدا مجھے اس سے پناہ میں رکھے" کی صورت میں کیا ہے یہ ترجمہ اردو محاورے میں درست سہی مگر دراصل یہ "اَعاذنی اللّٰہُ" (بابِ افعال کے فعل) کا ترجمہ لگتا ہے۔ اسی طرح بعض حضرات نے سرے سے جملہ فعلیہ (اور اس کے فعل اور فاعل) کا ترجمہ نظر انداز کرتے ہوئے بامحاورہ اردو ترجمہ صرف "پناہ اللہ کی، پناہ خدا کی، خدا کی پناہ" کی صورت میں کیا ہے ایسے موقع پر اردو محاورے میں "طلب کرتا/مانگتا ہوں" مقدر (Understood) ہوتا ہے۔

[اَنْ اَکُوْنَ] میں "اَنْ" (بمعنی "کہ") تو وہی ہے جو فعل "عاذ یعوذ" کے استعمال میں "مِنْ" کی جگہ آتا ہے اور جس کا ابھی اوپر ذکر ہوا ہے اور یہ بھی دراصل "مِنْ اَنْ" یعنی "اس سے کہ" کے معنی میں ہے۔

● "اَکُوْنَ" کا مادہ "ک و ن" اور وزن اصلی "اَفْعُلُ" ہے جو دراصل "اَکْوُنَ" تھا جو اوپر بیان کردہ اعوذ کی تعلیل کی طرح "واو" کی حرکت "ک" کو دینے سے "اکونَ" ہو جاتا ہے۔ اس مادہ سے فعل (کان یکون = ہونا) کے باب اور معنی وغیرہ پر البقرہ: ۱۰ [۲:۸:۱(۱۰)] میں بات ہو چکی ہے۔

اس طرح "اَن اکونَ" کا ترجمہ بنتا ہے "کہ میں ہوں" یعنی "میں ہو جاؤں" یا "بن جاؤں"۔

۲:۴۳:۱(۵) [مِنَ الْجَاهِلِيْنَ] "مِنْ" تو حرف الجر (بمعنی "میں سے") ہے اور لفظ "الجاھلین" (جو یہاں سمجھانے کے لیے برسم املائی لکھا گیا ہے) کا مادہ "ج ھ ل" اور وزن (لام تعریف نکال کر) "فاعِلِینَ" ہے اس مادہ سے فعل مجرد "جھِل ... یجھَل جَھْلًا وجَہالۃً" (سمع سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں: "... کا علم نہ رکھنا، ... کو نہ جاننا، یا ... سے جاہل ہونا"۔ بنیادی طور پر یہ فعل متعدی ہے اور اس کا مفعول بنفسہ بھی آتا ہے اور بعض صِلات کے ساتھ بھی۔ مثلاً کہتے ہیں "جھِلَہٗ،

وجهل بہ وجِھل مِنہُ" (وہ اس سے بے خبر/ جاہل رہا)۔ ویسے عموماً اس کے ساتھ مفعول مذکور نہیں ہوتا اور اس طرح بلحاظ استعمال یہ فعل لازم کی طرح "جاہل ہونا، نادان ہونا" کے معنی دیتا ہے۔

● گویا فعل "جہِل" ہر طرح "علِمَ" (جاننا) کی ضد (الٹ) ہے۔ اگرچہ عربوں کے کلام میں یہ بعض دفعہ "علِمَ" کی بجائے "حِلِمَ" کی ضد کے طور پر استعمال ہوا ہے جس کی مشہور مثال جاہلی شاعر عمرو بن کلثوم کا یہ شعر ہے ؎ ألاَ لاَ یَجْھَلَنْ احدٌ عَلَینا ۔ فنجھَل فوقَ جھلِ الجاھلینا" (خبردار ہمارے ساتھ کوئی گنوارپن سے پیش نہ آئے ورنہ ہم گنواروں سے بڑھ کر گنوار ثابت ہوں گے) گویا "جَھِل علی...." کا مطلب ہے "سے بدتمیزی کرنا، ....کے ساتھ احمقانہ رویہ اختیار کرنا"

● "جَھل" بمعنی "نادانی" (بمقابلہ علم وآگہی) کے بھی بعض اہل لغت (مثلاً راغب) نے تین مدارج یا تین اقسام بیان کی ہیں۔ (۱) مطلقاً علم ہی نہ رکھنا یعنی نادان ہونا (۲) کسی چیز کے بارے میں اس کی حقیقت کے خلاف علم یا اعتقاد رکھنا یعنی الٹی سمجھ رکھنا (۳) کسی چیز کے بارے میں اس کے حق اور حقیقت ہونے کے خلاف عمل کرنا (چاہے اس کے بارے میں علم واعتقاد درست رکھتا ہو یا غلط) یعنی جاہلانہ رویہ اختیار کرنا۔ اس تقسیم کے لحاظ سے زیر مطالعہ آیت میں "جاہلین" سے مراد اس تیسری قسم کے لوگ ہوسکتے ہیں۔

● اور یہی وجہ ہے کہ بعض مترجمین نے "ان اکون من الجاھلین" (جس کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "کہ میں ہوجاؤں جاہلوں/ نادانوں میں سے") کا ترجمہ "کہ میں جہالت والوں کا سا کام کروں" سے کیا ہے جو مفہوم کو واضح کرتا ہے۔ اگرچہ بیشتر حضرات نے الفاظ عبارت کے مطابق "کہ میں جاہلوں/ نادانوں میں سے ہوں" کی صورت میں ہی ترجمہ کیا ہے۔ اور بعض نے اس کا ترجمہ جملہ فعلیہ کی طرح "نادان بنوں، نادان بن جاؤں" سے کیا ہے۔ جس میں "مِن" کا ترجمہ ایک طرح سے نظر انداز ہوگیا ہے۔

● قرآن کریم میں اس مادہ (جھل) سے فعل مجرد ہی کے کچھ صیغے (زیادہ تر مضارع) پانچ مقامات پر آئے ہیں مزید فیہ سے کوئی فعل نہیں آیا۔ اس کے علاوہ اس فعل (المجرد) سے بعض مصادر اور مشتقات اور ماخوذ اسماء مختلف صورتوں (واحد جمع نکرہ معرفہ وغیرہ) میں ۱۹ جگہ وارد ہوتے ہیں۔ ان سب کا بیان اپنی اپنی جگہ آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

[قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ] یہ جملہ چار کلمات پر مشتمل ہے یعنی (۱) قالوا (۲) اُدْعُ (۳) لَنَا (۴) ربك ہر ایک پر الگ الگ بات پہلے بھی جزوی طور پر ہوچکی ہے۔ یہاں مختصراً ان کی وضاحت کی جاتی ہے (۱) "قَالُوا" کا مادہ "ق و ل" اور وزن اصلی "فعلوا" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد پر بلکہ خود اسی صیغہ (قالوا) کی بناوٹ اور تعلیل وغیرہ پر البقرہ: ۱۱ [۲:۹:۱(۴)] میں بات ہوئی تھی۔ "قالوا" کا ترجمہ تو ہے

"انہوں نے کہا" مگر یہاں سیاق عبارت اور بیانِ قصہ کی بنا پر اس کا ترجمہ "وہ بولے" اور "وہ کہنے لگے" کی صورت میں کیا گیا ہے۔

(۲) "اُدْعُ" جس کو پڑھتے وقت سابقہ فعل "قَالُوا" کی لام مضمومہ (لُ) کو اس لفظ "ادع" کی دال ساکنہ (دْ) سے ملا دیا جاتا ہے اور اس طرح "قالوا" کی واو الجمع اور الف زائدہ کے علاوہ "ادع" کا ابتدائی ہمزۃ الوصل پڑھنے میں نہیں آتے۔ (اگرچہ لکھے رہ جاتے ہیں) اس لفظ (اُدْعُ) کا مادہ "د ع و" اور وزن اصلی "اُفْعُلْ" ہے جو دراصل "اُدْعُوْا" تھا جس میں مجزوم ہونے کے باعث آخری "و" گرا دی جاتی ہے اور باقی "اُدْعُ" رہ جاتا ہے اس مادہ سے فعل مجرد (دعا یدعو۔ پکارنا) کے باب اور معنی وغیرہ پر البقرہ:۲۳ [۲:۱۷:۱(۷)] میں بات ہو چکی ہے۔

● زیرِ مطالعہ لفظ "اُدْعُ" اس فعل مجرد (دعا یدعو) سے فعل امر کا صیغہ واحد مذکر حاضر ہے۔ اس فعل سے امر حاضر کے چھ صیغوں کی گردان یوں بنتی ہے "ادعُ، ادعُوَا، اُدْعُوْا، اُدْعِیْ (دراصل اُدْعُوِی) اُدْعُوَا اور اُدْعِیْنَ (دراصل اُدْعُوْنَ)۔ اس فعل کے استعمال میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس کے ساتھ "لام" اور "علیٰ" کا صلہ لگنے سے معنی ایک دوسرے کے برعکس ہو جاتے ہیں یعنی "دعا لَہٗ" کا مطلب ہے اس نے اس کے لیے دعا (خیر) مانگی یا اسے دعا دی" اور "دعا علیہ" کا مطلب ہوتا ہے" اس نے اس کے خلاف دعا کی یعنی اسے بد دعا دی"۔

(۳) "لَنَا" جو جار مجرور (لام + نا) ہے اس میں "لام" تو مذکورہ بالا فعل (دعا یدعو) کے صلہ کے طور پر آیا ہے جس سے "دعا لِ ..." میں "... کے لیے دعا کرنا" کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ اور ضمیر مجرور "نا" تو بمعنی "ہمارے" (لیے) ہے۔ اس طرح لنا کا ترجمہ تو ہے "ہمارے لیے/ ہمارے واسطے" اور یوں اس فقرے (اُدْعُ لنا) کا ترجمہ بنتا ہے "تو دعا کر ہمارے لیے" یا "پکار ہمارے لیے"۔ اور اسی کو مزید سلیس اور بامحاورہ بنانے کے لیے بعض نے اس کا ترجمہ "آپ درخواست کیجئے ہمارے لیے" اور "ہمارے لیے درخواست کرو" کی صورت میں کیا ہے۔ جب کہ بعض حضرات نے سیاقِ عبارت اور بیانِ قصہ کو سامنے رکھتے ہوئے اس کا ترجمہ "تو ہمارے لیے پوچھ" اور "ہماری طرف سے التجا کیجئے" کے ساتھ کیا ہے جو مفہوم کے لحاظ سے درست سہی مگر اصل عبارت سے ہٹ کر ہے۔ اس لیے کہ بظاہر "پوچھ" تو "سَلْ" کا اور "ہماری طرف سے" بظاہر "نیابۃً عَنَّا" کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔

(۴) "رَبَّكَ" جو "ربّ" + "كَ" ہے۔ لفظ "رب" کی لغوی تشریح الفاتحہ:۲ [۱:۲:۱(۳)] میں ہو چکی ہے۔ یہاں "رَبَّكَ" (جیسا کہ آگے "الاعراب" میں بیان ہو گا) فعل "ادع لنا" کے مفعول کے طور پر آیا ہے۔

اس لیے اس کا ترجمہ (اس فعل کی مناسبت سے) "اپنے رب سے، اپنے رب کو، اپنے پروردگار سے" اور "اپنے مالک سے" کی صورت میں کیا گیا ہے۔

● مندرجہ بالا وضاحت کے بعد اب آپ اس پورے جملے (قالوا ادع لنا ربك) کا مکمل ترجمہ اور مختلف تراجم کا باہمی موازنہ کر سکتے ہیں۔

۲:۴۳:۱(۶) [یُبَیِّنْ لَنَا] اس کے آخری حصے (لَنَا) پر ابھی اوپر بات ہوئی ہے یعنی اس کا ترجمہ "ہمارے لیے / واسطے" ہے۔ اور "یُبَیِّنْ" کا مادہ "ب ی ن" اور وزن "یُفَعِّلْ" ہے یعنی یہ اس فعل کی مجزوم صورت ہے (جس کی وجہ "الاعراب" میں بحث ہوگی)

● اس مادہ (بین) سے فعل مجرد باب ضرب سے آتا ہے اور مصدر کے فرق کے ساتھ اس کے بنیادی طور پر دو معنی ہیں (۱) "بَانَ یَبِینُ بَیْنًا" کے معنی ہیں "دور ہو جانا، الگ ہو جانا، جدا ہو جانا" اور اسی سے طلاق کی ایک قسم کے لیے فقہی اصطلاح "بائن" بنی ہے (۲) "بَانَ یبین بیانًا" کے معنی ہیں "واضح ہو جانا اور واضح کر دینا" یعنی یہ لازم متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ پہلے معنی کے لحاظ سے کہیں گے "بَانَ الشیئُ" (چیز واضح ہوگئی) دوسرے معنی کے لحاظ سے کہیں گے "بَانَ الشیئَ" (اس نے چیز کو واضح کر دیا)۔ واضح کر دینے والے کو "بائِن" (اسم الفاعل) بھی کہتے ہیں اور "بَیِّنٌ" (اسم صفت) بھی۔ اور اسی سے مؤنث "بَیِّنَة" بنتا ہے۔ جس کے بنیادی معنی تو ہیں "خوب وضاحت کر دینے والی چیز"۔ اور اسی کا ترجمہ "روشن دلیل، واضح ثبوت اور گواہی" کے ساتھ کیا جاتا ہے

● ان کے علاوہ یہ فعل مجرد (بان یبین) بعض دیگر معانی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ تاہم قرآن کریم میں اس سے فعل مجرد کا تو کوئی صیغہ (کسی بھی معنی میں) کہیں نہیں آیا۔ البتہ دوسرے معنی (واضح کر دینا یا ہو جانا) کی بھی متعدی صورت (واضح کرنا) سے ماخوذ کلمہ "بَیِّنٌ" تو صرف ایک جگہ (الکہف ۱۵) آیا ہے مگر اس کا صیغہ مؤنث "بیّنة" مختلف صورتوں (واحد جمع معرفہ نکرہ وغیرہ) میں بکثرت وارد ہوا ہے۔ اور اسی (فعل مجرد) کا ایک مصدر "بَیَانٌ" تین جگہ اور ایک دوسرا مصدر "تبیان" ایک جگہ (النحل: ۸۹) آیا ہے۔ ان تمام کلمات پر اپنے اپنے موقع پر بات ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اسی مادہ سے ماخوذ ایک لفظ "بَیْنَ" (جو ظرف ہے) کے معنی و استعمال پر البقرہ: ۲۶ [۲:۴۲:۱(۵)] میں بات ہوئی تھی۔ ان کے علاوہ اس مادہ سے مزید فیہ کے کچھ افعال بھی قرآن میں آئے ہیں۔

● زیر مطالعہ لفظ "یُبَیِّنْ" اس مادہ (بین) سے باب تفعیل کے فعل مضارع مجزوم کا صیغہ واحد مذکر غائب ہے "جزم" کی وجہ الاعراب میں بیان ہوگی) اس باب (تفعیل) سے اس کے فعل بَیَّنَ یُبَیِّنُ

یَبَیَّنَ کے بھی دو معنی ہیں (۱) واضح کرنا اور (۲) واضح ہونا یعنی یہ فعل بھی ثلاثی مجرد کی طرح لازم متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ اس طرح "یُبَیِّنَ لَنَا" کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "وہ واضح کردے ہمارے لیے"۔ اور اسی کو بامحاورہ بنانے کے لیے "بیان کردے ہمارے واسطے، بیان فرمادے ہم کو" کی صورت دی گئی ہے۔ جب کہ بعض نے "ہم کو بتادے / بتلائے / بتائے" سے ترجمہ کیا ہے۔ اور بعض نے فعل "بَیِّنَ" میں "واضح کردینے" والے معنی کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کا ترجمہ "ہم کو اچھی طرح سمجھادے" سے کیا ہے جو بہت عمدہ وضاحتی ترجمہ ہے۔

● اس فعل (بیّن یبیّن) سے افعال کے مختلف صیغے قرآن کریم میں ۳۲ جگہ آئے ہیں اور اسی فعل سے کچھ مشتقات (اسم الفاعل وغیرہ) بھی ۶ جگہ آئے ہیں۔

[مَا هِیَ] "مَا" استفہامیہ (بمعنی "کیا") اور "هِیَ" ضمیر مرفوع منفصل بمعنی "وہ" (مؤنث) ہے جو یہاں "گائے" کے لیے ہے (اور یہ مؤنث ضمیر بھی "بقرۃ" کا ترجمہ "بیل" کی بجائے "گائے" کرنے کی تائید کرتی ہے)۔ "مَا هِیَ" کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "وہ کیا ہے؟" مگر اس میں مفہوم اس گائے کے بارے میں کسی خاص نشانی یا صفت کے بارے میں سوال کا ہے۔ اس لیے بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ "وہ کیسی ہے / کیسی ہو" کے ساتھ کیا ہے۔

[قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ] "قال" اور "یقول" کے مادہ بناوٹ معنی وغیرہ کئی دفعہ بیان ہو چکے ہیں اگر اب بھی ضرورت سمجھیں تو "قال" کے لیے ۲:۲۲:۱ اور "یقول" کے لیے ۲:۷:۱(۵) دیکھ لیجئے۔ "إِنَّهُ" کا ترجمہ ہے "بے شک وہ" یوں "قال انہ یقول" کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "اس نے کہا بے شک وہ کہتا ہے"۔ بیشتر مترجمین نے غالباً محاورے کو مدنظر رکھتے ہوئے "اِنّ" کو ترجمہ میں نظر انداز کرتے ہوئے ترجمہ "کہا وہ فرماتا ہے" سے کیا ہے۔ اور بعض نے ضمیر کی بجائے فاعل بطور اسم ظاہر ترجمہ کیا ہے یعنی "موسیٰ نے کہا خدا فرماتا ہے" "موسیٰ نے کہا اللہ فرماتا ہے"، "موسیٰ نے کہا پروردگار فرماتا ہے" جبکہ بعض نے احتراماً "موسیٰ نے فرمایا" کی صورت میں ترجمہ کیا ہے۔ ظاہر ہے یہ سب تفسیری تراجم ہیں۔

[إِنَّهَا بَقَرَةٌ] "إِنَّهَا" کا ترجمہ "بے شک وہ (مؤنث) ہے اور "بَقَرَة" (گائے) ہے۔ اور یہاں "بقرۃٌ" کی تنکیر (نکرہ ہونا) یہاں اسم موصول کے معنی پیدا کرتی ہے یعنی "بَقَرَةٌ" یہاں صرف خبر ہی نہیں بلکہ نکرہ موصوفہ بھی ہے اس کا ترجمہ "ایک ایسی گائے جو کہ ..... سے ہوگا"۔ یہاں بھی بیشتر مترجمین نے "اِنھا" کے ابتدائی حرف مشبہ بالفعل کا ترجمہ (بے شک یقیناً) غالباً محاورے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے (یہاں پھر "انھا" کی ضمیر مؤنث "بیل" کی بجائے "گائے" والے معنی

کی تائید کرتی ہے) اور ترجمہ صرف "وہ ایک گائے ہے" جو کسی نے ہی کیا ہے۔ جب کہ بعض حضرات نے "انها بقرة" (جو جملہ ہے) کا ترجمہ صرف مرکب اشاری (تلك البقرة) کی طرح "وہ گائے" سے کر دیا ہے جو بلحاظ محاورہ (اردو) درست مگر اصل عبارت سے ذرا ہٹ کر ہی ہے۔

۲:۴۳:۱(۷) [لَا فَارِضٌ وَّلَا بِكْرٌ] میں "لا" تو نفی کے لیے ہے بمعنی "نہ" یا "نہیں ہے" ہے۔ اور "لا" کی تکرار کی وجہ سے دوسرے "ولا" کا ترجمہ "اور نہ ہی" ہوگا۔ یعنی "جو نہ تو فارض ہے اور نہ ہی بکر" ہے اس طرح اس میں تشریح طلب لفظ "فارض" اور "بکر" ہیں۔

● "فارض" کا مادہ "ف ر ض" اور وزن "فاعِلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد زیادہ تر باب نصر سے ہی مختلف معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے مثلاً (۱) "فرَض یفرُض فَرُوضًا" کے معنی ہیں "کھلا اور وسیع ہونا" اور (۲) فرَض یفرُض فَرْضًا" کے معنی ہیں "واجب کرنا" مثلاً کہتے ہیں "فرض الامرَ" (اس نے معاملہ واجب کر دیا)۔ اور جس پر کوئی چیز واجب کی جائے اس سے پہلے "علی" کا صلہ آتا ہے مثلاً کہیں گے "فرضَه علیه" (اس نے وہ (چیز) اس پر واجب کر دی) اور لام کے صلہ کے ساتھ "فرَض لہ" کے معنی ہیں "اس کے لیے مقرر کر دیا" (اور اس میں بنیادی مفہوم "کاٹ کر الگ کر لینا" کا ہے)۔ البتہ کبھی "علی" یا "لام (ل)" کے بعد آنے والا مفعول محذوف کر دیا جاتا ہے اور صرف اصل مفعول (بنفسہ) مذکور ہوتا ہے جیسے "وَفرَضْناها" (النور:۱) میں ہے یعنی "ہم نے اس کو واجب کر دیا" (یہاں کس پر واجب کیا؟ مذکور نہیں ہے)۔ اور (۳) فرُض یفرُض فراضةً (کرم سے) اور "فرِض یفرَض فروضًا" (ضرب سے) کے معنی ہیں "جانور کا بڑی عمر والا ہو جانا" یعنی "بوڑھا/ بوڑھی ہو جانا"۔ زیادہ تر یہ لفظ گائے کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً کہتے ہیں: "فرَضتِ البقرةُ" (گائے بوڑھی ہو گئی)۔

● اِس طرح اس فعل سے اسم الفاعل "فارِضٌ" کے معنی ہیں "بوڑھی گائے" جو کئی بچے جن چکی ہو اور اس کا پیٹ کھلا یا بڑا ہو گیا ہو۔ یعنی اس میں مندرجہ بالا پہلے معنی (کھلا اور وسیع ہونا) سے بھی مناسبت ہے۔ الثعالبی نے "فقہ اللغۃ" میں لکھا ہے کہ عربی میں بوڑھی گائے کو "فارِضٌ" اور بوڑھے بیل کو "شَبَبٌ" کہتے ہیں[1]۔ بعض اہل لغت (مثلاً البستان) نے لکھا ہے کہ "فارض" کا لفظ گائے کے علاوہ باقی حیوانات کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ بلکہ یہ لفظ کسی بھی پھیلی ہوئی بڑی (مؤنث) چیز کے لیے استعمال ہوتا ہے مثلاً "لِحیةٌ فارض" سے مراد ہے "بڑی داڑھی"۔ قرآن کریم میں کلمہ "فارض" صرف اسی ایک

---

[1] فقہ اللغۃ (للثعالبی)، باب ۱۴۔ طبع عیسی البابی کا ص۹۳ اور طبع تہران کا ص۸۶۔

جگہ آیا ہے۔ البتہ اس مادہ سے ماخوذ اور مشتق متعدد کلمات (مفروض۔ فریضۃ وغیرہ) اسکے قریب مقامات پر آئے ہیں اور فعل مجرد سے مختلف صیغے ۹ جگہ وارد ہوئے ہیں۔ دوسرے لفظ

● "بِکْرٌ" کا مادہ "ب ک ر" اور وزن "فِعْلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد زیادہ تر باب نصر سے آتا ہے اور اس میں بنیادی مفہوم "سویرا یا جلدی" کا ہوتا ہے مثلاً بَکَرَ یَبْکُرُ بُکُوْرًا کے معنی ہیں: "صبح سویرے چل پڑنا" اور "بکَرَ علیہ/الیہ (یعنی "علی" یا "الی" کے صلہ کے ساتھ) کا مطلب ہے "وہ صبح سویرے اس کے پاس آیا" اور "فی" کے صلہ کے ساتھ یعنی "بکر فیہ" کا مطلب ہے "کسی کام میں جلدی کرنا یا صبح سویرے اس میں مشغول ہوجانا" اور باب سمع سے "بکِرَ یبکَرُ بَکَرًا" کے معنی بھی "جلدی سے کرنا" ہیں۔ اس مادہ سے مزید فیہ کے بعض ابواب سے بھی فعل مختلف معنی کے لیے آتے ہیں تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے کسی قسم کا کوئی فعل کہیں استعمال نہیں ہوا۔ قرآن کریم میں اس مادہ سے صرف چار کلمات بِکْرٌ، أَبْکار، الإبکار اور بُکرۃٌ کل بارہ جگہ آئے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ زیر مطالعہ لفظ "بِکْر" ہے جس کے معانی پر ہم یہاں بات کریں گے باقی تین کلمات پر اپنے اپنے موقع پر بات ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالےٰ۔

● لفظ "بِکْرٌ" کے متعدد معنی ہیں مثلاً (۱) کنواری لڑکی (عذراء)۔ (۲) پہلا بچہ جننے والی عورت یا اونٹنی (۳) ماں باپ کا پہلا بچہ (بیٹی ہو یا بیٹا)، (۴) نوجوان گائے (جس کے ابھی بچہ ہوا ہی نہ ہو)۔ (۵) کوئی اچھوتا کام جس کی پہلے کوئی مثال موجود نہ ہو۔ وغیرہ۔

یہاں لفظ "بِکْرٌ" (جو صرف یہیں ایک جگہ آیا ہے) گائے کی صفت کے طور پر آیا ہے اور اس کا مطلب ہے "ایسی نوجوان گائے جس نے ابھی کوئی بچہ نہ جنا ہو" اور یہ سابقہ لفظ "فارض" (بوڑھی) کے مقابلے کا لفظ (ضد) ہے۔ خیال رہے یہ دونوں لفظ بظاہر مذکر ہیں مگر یہی دونوں لفظ مذکر کے علاوہ مؤنث کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں یعنی "بقرۃٌ فارض" (بوڑھی گائے) اور "بقرۃٌ بِکْرٌ" (نوجوان بچھیا)

● لفظ "فارض اور بکر" کی مندرجہ بالا وضاحت کی روشنی میں ہی اس عبارت "لافارضٌ ولابِکْرٌ" کا ترجمہ بنتا ہے "نہ بوڑھی اور نہ ہی نوجوان (گائے)" اور تراجم میں اسی کی بامحاورہ صورتیں "نہ بوڑھی نہ بیاہی"، "نہ بوڑھی نہ بن بیائی"، "نہ بوڑھی (ہو)، نہ بچھیا"، "نہ بوڑھی ہو نہ اوسر"۔ اختیار کی گئی ہیں۔

۲:۴۳:۱(۸) [عَوَانٌ بَیْنَ ذٰلِكَ] اس عبارت کے آخری حصہ (بَیْنَ ذٰلِكَ) کا ترجمہ ہے "اس کے درمیان"۔ اس میں "ذٰلك" تو اسم اشارہ ہے۔ (بمعنی "وہ") اور "بَیْنَ" (جس کا ترجمہ "۔۔۔۔۔ کے درمیان" ہے) کے معنی اور طریق استعمال وغیرہ پر البقرہ: ۲۶ [۲:۴۲:۱(۵)] میں تفصیلاً بات

ہو چکی ہے۔

● ابتدائی لفظ "عَوَانٌ" کا مادہ "ع و ن" اور وزن "فَعَالٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "عان یعُون عُونًا" (نصر سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں عورت یا گائے کا (بڑھاپے اور جوانی کی) درمیانی عمر کو پہنچ جانا البتہ دونوں کے لیے مصدر الگ الگ آتا ہے عورت کے لیے کہتے ہیں "عانتِ المرأۃ عَوْنًا" (عورت "عوان" ہو گئی) اور گائے کے لیے کہتے ہیں "عانتِ البقرۃ عُؤُونًا" (گائے "عوان" ہو گئی)۔ قرآن کریم میں اس فعل مجرد کا کوئی صیغہ فعل تو کہیں نہیں آیا۔ البتہ مزید فیہ کے بعض ابواب (تفاعل۔ افعال اور استفعال) سے افعال آتے ہیں۔ باب استفعال کے استعمال و معنی پر الفاتحہ: ۵ [۱:۴:۱(۴)] میں بات ہوئی تھی۔

● زیر مطالعہ لفظ "عَوَانٌ" (جس کی جمع "عُوْنٌ" ہوتی ہے۔ اور جو قرآن کریم میں صرف اسی ایک جگہ آیا ہے) کے بنیادی معنی ہیں "آدھی عمر (جوانی) والی شے"۔ زیادہ تر یہ لفظ گائے یا عورت کے لیے ہی آتا ہے۔ اور یہ لفظ اسی طرح مؤنث کے لیے استعمال ہوتا ہے (عَوَانَۃٌ نہیں کہتے) مثلاً کہتے ہیں "الحربُ العوانُ" (ایسی جنگ جو کئی دفعہ لڑی جا چکی ہو) اور عرب کے بعض علاقوں میں "نخلۃٌ عوان" اونچی اور لمبی کھجور (درخت) کو کہتے ہیں۔

● اس طرح "بقرۃ عوان" کے معنی ہیں "گائے جو نہ بوڑھی ہو نہ چھوٹی (بچھڑی)"۔ اور "بَیْنَ ذٰلِكَ" سے دراصل مراد ہے "بین ذٰلك و بین ذٰلك" "ایک "ذٰلك" سے اشارہ "بڑھاپے" کی طرف ہے اور دوسرے سے "نوجوانی" کی طرف (اس کے درمیان)۔ یعنی "بینَ فارض و بینَ بکرٍ" (بوڑھی اور جوان کے درمیان)۔ اسی لیے اردو مترجمین نے اس (عوان بین ذٰلك) کا ترجمہ "درمیان میں بڑھاپے اور جوانی کے"، "دونوں عمروں کے وسط میں ہو"، "دونوں میں بیچ کی راس"، "ان دونوں کے بیچ میں" کی صورت میں کیا ہے دراصل لفظی ترجمہ تو تھا "اس کے درمیان"۔ اس لیے یہ سب وضاحتی تراجم ہیں یعنی لفظ "عوان" کی وضاحت کی گئی ہے۔ بعض حضرات نے اردو محاورے کی بنا پر شروع میں "بلکہ" کا اضافہ کیا ہے جو دراصل (لا فارض ولا بکر والے) "نہ یہ نہ وہ" کے بعد والا "بلکہ" ہے یعنی "بلکہ دونوں عمروں کے درمیان" "بلکہ ان کے درمیان" کی صورت میں۔

[فَافْعَلُوْا مَا تُؤْمَرُوْنَ] یہ جملہ تین کلمات یعنی "فافعلوا"، "ما" اور "تُؤْمَرُوْنَ" پر مشتمل ہے۔ الگ الگ وضاحت یوں ہے:

"فافعلوا" کی ابتدائی "فاء (فَ)" عاطفہ سببیہ ہے بمعنی "پس، اس لیے"۔ اور اس کا با محاورہ (حسب

arrangements are a source of simmering tensions in the society.

4. A dispassionate review of subsidies on consumer goods in favour of zakah and other income support for deserving consumers.
5. A dispassionate review of production subsidies. Reforms along the above lines and the establishment of a comprehensive system for collection and disbursement of zakah cannot be delayed for too long. The elimination of riba, however, is not dependent on such reforms. On the contrary, it shall create an environment conducive for the long-overdue economic reforms in the country.

* * *

موقع) ترجمہ "اب" بھی کیا گیا ہے۔ "اِفْعَلُوْا" (جو خود اپنا "وزن" بھی ہے) "فعَل یفعَل" (کرنا، کر ڈالنا) سے فعل امر کا صیغہ جمع مذکر حاضر ہے۔ اس فعل کے معنی و استعمال پر البقرہ: ۲۴ [۲: ۱۷: ۱(۱۱)] میں بات ہو چکی ہے اس طرح "فافعلوا" کا ترجمہ بنتا ہے "پس کرو تم" اور اسی کی بامحاورہ صورتیں ہیں۔ "اب کرو، اب کر ڈالو، تو کر لو، اب بجا لاؤ، اور "تو کرو"۔

● "مَا" تو موصولہ بمعنی "وہ جو کہ" ہے اور "تُؤْمَرُوْنَ" کا مادہ "ا م ر" اور وزن "تُفْعَلُوْنَ" ہے اس مادہ سے فعل مجرد "أمَرَ یأمُرُ" (حکم دینا) کے باب اور معنی و استعمال پر البقرہ: ۲۷ [۲: ۱۹: ۱(۶)] میں بات ہو چکی ہے۔ "تؤمرُون" اس فعل مجرد سے مضارع مجہول (جمع مذکر حاضر) کا صیغہ ہے جس کا لفظی ترجمہ تو ہے "تم حکم دیئے جاتے ہو" اور اسی کا ("مَا" سمیت) بامحاورہ ترجمہ "جو تم کو حکم ملا ہے"، "جو تم کو حکم دیا گیا ہے، جس کا تمہیں حکم ہوتا ہے، جو کچھ حکم تم کو ملا ہے"، کی صورت میں کیا گیا ہے۔ آپ نے نوٹ کیا ہو گا کہ اکثر مترجمین نے یہاں (غالباً اردو محاورہ کی خاطر) "تؤمرون" (فعل مضارع) کا ترجمہ فعل ماضی قریب (قد أُمِرْتم) کی صورت میں کر دیا ہے۔

(جاری ہے)

where the transactions would be settled through book-keeping entries at a central computer. If one takes a closer look at the mechanics of the induction of legal tender (rupee notes in Pakistan or dollar bills in the United States) into an economy, the scope of 'printing of money" to finance government purchases becomes discernible. However, this prospect is to be seen in the light of monetary management of the economy from an Islamic point of view. The details of this subject (in the Shari`ah perspective) are still a challenge for Islamic economists.

An important message of this essay is that there is a need for an entirely new orientation by the fiscal establishment. The question of financing of the Government's budget will prove to be the biggest hurdle in the way of the elimination of riba. Some obstacles in this regard can be removed with the following fiscal reforms.

1. Separation of zakah (welfare) budget——both its making and management——from the rest of the government budget.
2. Distinction between economic and non–economic uses of funds. The latter mostly relate to the administrative role of the Government; their quantum will determine the urgency for reforming the tax system. The nature of economic application of funds will determine the sources which may be tapped to generate necessary funds.
3. Separation of combat-related defence budget (expenditures on armaments, border defence and their likes) from the rest of the defence budget (expenditures on maintenance of cantonments in main cities, garrison schools and colleges for wards of defence forces, military hospitals, etc.). The latter category covers such benefits as are not offered to other Pakistanis in recognition of their role in building the country. From a Shari`ah point of view, their expenses ought to be charged to the beneficiaries rather than the public at large through the national exchequer. The present

taxation or interest-free loans. The latter may also take the form of temporary transfer of resources (loans) form one head of government expenditure to another during a given fiscal year. Pure "loans" from independent sources should not be expected. The case for "compulsory" borrowing from the well-to-do and financial institutions rests on a proper definition of public interest within the Shari`ah framework. The possibility of the Government buying salaried services on credit——either directly from the workers (employees) or some other agencies——is akin to conceding its State role; this ought to be resisted.

In all cases where the acquisition of some goods or services is involved, a wide array of trading and participatory financing arrangements can be conceived. For example, tanks can be purchased under *ba`ey mo'ajjal* (sale on deferred payment terms) with the financing agency who can directly pay to the manufacturer. Big dams and power projects can be made under a combination of trading and participatory financing arrangements. In projects of a strategic importance, the principle of *Shirakah alMutanaqisah*——participatory financing with the stake of the financier (s) decreasing over time——may be followed.

The idea of perpetual modarabah bonds, along the lines of the NIT (National Investment Trust) units, may also be developed for financing existing and future economic-oriented activities by the Government. In order to initiate such a scheme, however, there ought to be a clear specification of the goals of the fund and the principle of distribution of profits and the sharing of the losses. If the funds are properly managed, losses would be a mere theoretical possibility: highly unlikely in practice.

One of the means to finance government purchases may be printing of money! This idea is not as abominable as it has been made to be. Note that no one disputes the needs for a legal tender.——Perhaps an exception may be a futuristic society

---

4

we ignore the existing commitments and obligations of the Government in order to arrive at clear and proper answers. In this short essay, we also avoid the question of international transactions at the government level and the Shari'ah status of the state's membership of international financial organizations, such as the International Monetary Fund and the World Bank.

At present, the Government of Pakistan performs the following functions:

A. General administration, including law and order
B. Defence
C. Social welfare programmes
D. Development programmes
E. Debt servicing

As expected, practically the first four government functions involve purchases of scores of goods and services and financing arrangements in order to meet the consequent payment obligations. Persistent budgetary deficits of the past have also made debt servicing a regular feature of the Government budget.

The case of debt servicing is the simplest. Sooner or latter——regardless of whether the elimination of riba is an issue or not——the nation has to concede that public debt is essentially deferred taxation, and fork out money for this purpose. The elimination of riba will have one immediate implication: an end to the option of raising new interest-base loans in order to retire the old ones. However, the Government may explore the prospects of replacing some of the existing interest-based loan contracts with financially equivalent but Islamically admissible contracts; this would amount to replacement of Shari'ah-proscribed and, hence, invalid contracts with proper ones.

In all other cases, whether A, B, C or D, when the Government acquires services under wage contracts, it is obliged to pay in cash. This, in turn, requires generation of revenue ahead of the expenditure commitments either through

dominant mode. In this case, the overriding consideration for the financier is to recover his funds with a return. Though checks and balances may be built into a loan transaction through suitable guarantees, the lender is least concerned about what transpires with the funds at the borrower's end. Technically speaking, the lender is not a party to the use of funds while those are with the borrower. Thus, the creditor's provision of funds and their practical application on the borrower's side become two independent operations. An Islamic economy is free from such a dichotomy. Therefore, the elimination of riba will lead to all financing being tied to either the sharing of the ownership control (equity financing — *modarabah or musharakah*) or the end-use of funds (such as credit sales). Pure "loans" without any *quid pro quo* are unlikely to be a regular source of financing. The fiscal implications of the elimination of riba have to be seen in this background —for all cases where tax revenues are not available to finance a given public expenditure.

Government is an institution which represents its electorate with diverse and often mutually exclusive interests. Though it is a 'legal' person, it can change hands. The government transactions differ from the private in several respects. These include, among other things, complex and time-consuming legal formalities, because the personal positions of those representing the government are not at stake. Moreover, the government transactions represent the needs of one quarter—defence or political establishment—but the responsibility of another — the treasury, not to mention future generations. The decision-makers usually operate in a short run while the obligations have a long-term character. Thus there is asymmetry in perceptions about the relative importance of needs and financial constraints. These factors imply that ***any solutions for the problem of riba are bound to be complex, and are likely to face resistance for all sorts of reasons.*** Notwithstanding these apprehensions, the problem of riba has to be faced head on in order to obey the express Orders of Allah *'Azza wa Jall.* It is in this spirit that

---

2

FISCAL IMPLICATIONS OF THE ELIMINATION OF RIBA

(Sayyid Tahir[1])

The Islamic world view is that this life is a test. For this purpose, Allah *Tabarak wa Ta`aala* has prescribed certain modes of transactions besides, of course, certain acts of personal worship such as Salah and Saum. The case of riba is to be seen in this perspective.

The issue of riba arises whenever a transaction between two parties involves a direct exchange of items of the same general kind —with or without a time lag in the give and take back process. If such a transaction is not on a one-to-one and equal basis, it becomes a ribawi transaction, and the discrepancy riba. It is strictly forbidden by Allah *Sub`hanahu wa Ta`aala.* This prohibition applies irrespective of whether the parties to a transaction are two individuals, two institutions (including the state) or one individual and one institution.

Notwithstanding the prohibition of riba, the Shari`ah permits numerous ways for pursuing legitimate ends. The prohibition of riba indeed restricts the number of options available in an Islamic economy as compared with a capitalistic economy. However, in practice, this is a blessing in disguise. It serves the all too important purpose of restraining unbridled, undisciplined, irresponsible and socially harmful behaviour by the members of the economy—— be they individuals, businesses, financial institutions or the state.

Traditionally, in a capitalistic framework financing takes two forms: Equity or loans——the latter with the promise of a return. Unlike a loan, equity financing involves sharing of the ownership control by the financier. Loan financing is by far the

---

1 The author is Professor at the International Institute of Islamic Economics, International Islamic University, Islamabad.