الحمدللہ کہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور کے زیر اہتمام

قرآن حکیم کی فکری و عملی رہنمائی سے عمومی استفادے اور عربی زبان کی تحصیل کے لئے

خط و کتابت کورس

کا اجراء گزشتہ برسوں کے دوران ہو چکا ہے

- پہلا کورس "قرآن حکیم کی فکری و عملی رہنمائی" کے زیر عنوان ہے' جو ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے درس قرآن کے ۴۴ کیسٹ اور چند کتب پر مشتمل ہے۔
- دوسرا کورس ابتدائی عربی گرامر کی تدریس سے متعلق ہے جس میں "آسان عربی گرامر" سبقاً سبقاً پڑھائی جاتی ہے۔ قرآن حکیم کا مفہوم براہ راست سمجھنے کے لئے عربی زبان کی تحصیل اشد ضروری ہے۔

بلا تاخیر خط و کتابت کورس میں داخلہ لیجئے اور گھر بیٹھے قرآن حکیم کی رہنمائی اور عربی زبان کی تدریس سے فائدہ اٹھایئے۔

نوٹ : ہر دو کورس کے پراسپکٹس' داخلہ فارم اور دیگر تفصیلات شعبہ خط و کتابت کورس' قرآن کالج' ۱۹۱۔ اے اتاترک بلاک نیو گارڈن ٹاؤن لاہور سے طلب کریں۔

فون : 833638-833637

المعلن : مدیر شعبہ خط و کتابت کورس' مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور

قرآن اکیڈمی لائبریری
۳۶-کے ماڈل ٹاؤن لاہور

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرہ : ۲۶۹)

ماھنامہ لاھور

حکمتِ قرآن

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 | محرم الحرام ۱۴۱۶ھ جون ۱۹۹۵ء | شمارہ ۶

— یکے از مطبوعات —
مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور
۳۶-کے۔ ماڈل ٹاؤن۔ لاہور ۱۴- فون: ۵۸۶۹۵۰۱
کراچی آفس: ۱۱-داؤد منزل متصل شاہ بکری۔ شاہراہ لیاقت کراچی فون: ۲۱۶۵۸۶

سالانہ زرِ تعاون -/۶۰ روپے، فی شمارہ -/۶ روپے
مطبع: آفتاب عالم پریس ہسپتال روڈ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ اوّل

"حکمت قرآن" میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم کی شہرۂ آفاق کتاب "حکمت اقبال" کی سلسلہ وار اشاعت کا آغاز جنوری ۸۷ء کے شمارے سے ہوا تھا۔ علامہ اقبال کے افکار اور بالخصوص فلسفۂ خودی کی وضاحت کے ضمن میں یہ کتاب ایک کلید کی حیثیت تو رکھتی ہی ہے، اپنی جگہ بھی یہ ایک نہایت وقیع علمی کاوش ہے جسے بجا طور پر فکر اسلامی کے میدان کی ایک اہم پیش رفت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس سے قبل اس کتاب کو علمی کتاب خانہ، اردو بازار، لاہور نے شائع کیا تھا۔ گو کتاب کا جو اکلوتا نسخہ ہمارے پاس ہے اس پر تاریخ اشاعت درج نہیں ہے تاہم قرائن بتاتے ہیں کہ ساٹھ کی دہائی میں اس کتاب کی اشاعت عمل میں آئی تھی۔ پہلا ایڈیشن ڈاکٹر صاحب مرحوم کی زندگی ہی میں ختم ہو گیا تھا لیکن پھر دوسرے ایڈیشن کی اشاعت کی نوبت نہ آسکی۔ چنانچہ کم وبیش گذشتہ ۳۰ برس سے یہ کتاب مارکیٹ میں مفقود تھی۔ کتاب کا جو قدیمی نسخہ ہمارے پاس ہے اس پر ڈاکٹر صاحب مرحوم نے اپنے قلم سے کچھ تصحیح اور بعض مقامات پر عبارت میں اضافے کئے ہیں۔ گویا یہ نسخہ نظر ثانی شدہ تھا جسے خود ڈاکٹر صاحب مرحوم نے revise کیا تھا۔

زیر نظر شمارے میں "حکمت اقبال" کی آخری قسط شائع کی جارہی ہے۔ اس طرح کل ۶۵ اقساط میں اس ضخیم کتاب کی اشاعت "حکمت قرآن" کے صفحات میں مکمل ہو سکی۔ یہاں یہ صراحت ضروری ہے کہ اصل کتاب کا آخری باب "خودی اور علوم مروجہ" کے نام سے ہے جبکہ ہم یہ باب پہلے شائع کر چکے ہیں اور یہ آخری قسط جو زیر نظر شمارے میں شامل ہے، "خودی اور ذکر" کی بحث پر مشتمل ہے۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ کتاب کے اس باب کی کتابت ہم سے گم ہو گئی تھی چنانچہ اس کی کتابت دوبارہ کروائی گئی اور اسے اب آخر میں شائع کیا جارہا ہے۔ ہماری کوشش ہوگی کہ اسے بہت جلد کتابی صورت میں لے آئیں۔

(باقی صفحہ ۳۲ پر)

مطالعہ قرآن حکیم
ڈاکٹر اسرار احمد

سلسلۂ تقاریر "تعارفِ الکتاب"

سَیَقُوْلُ

اعوذ باللہ من الشیطٰن الرجیم ○ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ○

سَیَقُوْلُ السُّفَھَآءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلّٰھُمْ عَنْ قِبْلَتِھِمُ
الَّتِیْ کَانُوْا عَلَیْھَا ؕ قُلْ لِّلّٰہِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ؕ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ
اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ○ (البقرہ: ۱۴۲)

قرآن مجید کا دوسرا پارہ جو "سیقول" کے نام سے موسوم ہے، کُل کا کُل سورۃ البقرہ کی ایک سو گیارہ آیات پر مشتمل ہے یعنی آیت نمبر ۱۴۲ تا آیت نمبر ۲۵۲۔ یہ آیات تقریباً پونے سترہ رکوعوں میں منقسم ہیں، جن میں سے پہلے دو رکوعوں میں تحویلِ قبلہ کا حکم وارد ہوا ہے۔ یعنی یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ نماز میں اپنا رُخ بیت المقدس کی بجائے مسجدِ حرام یعنی خانۂ کعبہ کی طرف کریں۔ تحویلِ قبلہ کا یہ حکم درحقیقت علامت تھا اس بات کی کہ حاملِ کتابِ الٰہی اور اللہ تعالیٰ کی شریعت کے امین ہونے کی حیثیت سے جو مقام اور جو مرتبہ ایک طویل عرصہ سے بنی اسرائیل کو حاصل تھا، اب وہ اس مقام سے معزول کیے جاتے ہیں اور ان کی جگہ امتِ محمد علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو اس مرتبہ اور مقام پر فائز کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اب بنی اسرائیل کے مرکز یعنی بیت المقدس کی بجائے آئندہ ہمیشہ ہمیش کے لیے اہلِ توحید کا قبلہ خانہ کعبہ ہوگا۔ اس تحویلِ قبلہ کے حکم کے ضمن میں یہ بات بھی بیان فرما دی گئی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت دراصل اس دعائے ابراہیمی کا ظہور ہے جس کا ذکر پہلے پارے کے آخر میں ہو چکا ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا:

کَمَآ اَرْسَلْنَا فِیْکُمْ رَسُوْلًا مِّنْکُمْ یَتْلُوْا عَلَیْکُمْ اٰیٰتِنَا وَ
یُزَکِّیْکُمْ وَیُعَلِّمُکُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ ۔ الخ (البقرہ: ۱۵۱)

"(اے مسلمانو!) ایسے ہی ہم نے مبعوث کیا تم پر اپنا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) جو تمہی

میں سے ہے تمھیں سناتا ہے ہماری آیات اور تمہارا تزکیہ کرتا ہے تمھیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔"

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہونے کی حیثیت سے اب مسلمانوں کے کاندھوں پر جو نازک ذمہ داری آگئی ہے اس کا ذکر بھی اس دوسرے پارے کے بالکل آغاز میں فرمایا گیا ہے:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا۔ (البقرہ: ۱۴۳)

"اور اسی طرح ہم نے تمھیں بہترین امت بنایا تاکہ تم گواہ بن جاؤ پوری نوع انسانی پر، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہو جائیں گواہ تم پر۔"

یعنی جو پیغام ربانی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تم تک پہنچایا اور تم پر اللہ کی طرف سے حجت قائم کر دی اب اسی پیغام کو پوری نوع انسانی تک پہنچانا تمہاری ذمہ داری ہے۔ وہ دینِ حق جو ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دے کر بھیجا، جس کی تبلیغ اور جس کو دنیا میں قائم کرنا ان کا فرضِ منصبی ہے، اب وہ فرض بحیثیتِ امت تمہارے کاندھوں پر آگیا ہے۔ چنانچہ اس کے فوراً بعد خطاب شروع ہوا امتِ مسلمہ سے بحیثیت امتِ مسلمہ۔ پہلے پارے میں اکثر و بیشتر خطاب کا رُخ یہود کی طرف تھا لیکن اس پورے پارے میں خطاب امتِ مسلمہ سے ہے۔ اور آغاز ہی میں یہ پیشگی تنبیہ فرما دی گئی کہ مسلمانو! جو نازک ذمہ داری تمہارے کاندھوں پر ہے اس کے لیے تمھیں ہر نوع کے خطرات سے دوچار ہونے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ ؕ

(البقرہ: ۱۵۳)

"اے ایمان والو! مدد حاصل کرو صبر اور نماز کے ذریعے سے!"

اس راستے میں کامیابی کے لیے تمہیں صبر اور نماز سے مدد حاصل کرنی چاہیے۔ اس راہ میں ہر طرح کی آزمائشوں سے تمہیں دوچار ہونا ہوگا۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْاَمْوَالِ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَرٰتِ ؕ وَبَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ ۝

(البقرہ: ۱۵۵)

"اور ہم تمھیں لازماً آزمائیں گے کسی قدر خوف اور بھوک سے، اور مالوں، جانوں اور ثمرات کے نقصان سے۔ اور (اے نبیؐ ان حالات میں) صبر کرنے والوں کو خوش خبری دے دیجئے"۔

اس کے فوراً بعد توحید کا ذکر ہوا۔ اس لیے کہ وہ دینِ اسلام کا اصل اصول ہے اور یہاں اس توحید کے بیان میں ایک بڑی اہم بات یہ ارشاد فرمائی گئی کہ توحید کا حاصل اور لبِّ لباب یہ ہے کہ بندے کو سب سے زیادہ اور شدید محبت اللہ کے ساتھ ہو جائے۔ دنیا کی ہر شے سے، مال و منال سے، اہل و عیال سے، حتیٰ کہ اپنی جان سے اللہ تعالیٰ کا عزیز تر اور محبوب تر ہو جانا، یہ درحقیقت توحید کا خلاصہ اور لبِّ لباب ہے۔ فرمایا: وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ ط (البقرہ: ۱۶۵)

اس کے بعد امتِ مسلمہ سے خطاب کے ضمن میں ایک طرف احکام بیان ہوئے ہیں حلال اور حرام کے احکام، کھانے اور پینے کے سلسلے میں حلّت و حرمت کے احکام، اس کے ساتھ وراثت کے متعلق وصیت کے کچھ احکام، پھر قصاص کے متعلق کچھ احکام اور اس کے بعد حکم وارد ہوا روزہ کا، رمضان المبارک کی عظمت کے بیان کے ساتھ۔

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ ج فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ط (البقرہ: ۱۸۵)

"رمضان کا مبارک مہینہ وہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا۔ نوعِ انسانی کے لیے ہدایت اور راہ نمائی اور ہدایت بھی وہ جو بیّنات پر مشتمل ہے، کھلی کھلی تعلیمات اور واضح اور روشن دلائل کے ساتھ حق اور باطل کو جدا کر دینے والی چیز۔ تو (اس مبارک مہینے کا حق یہ ہے کہ) جو کوئی اس مہینے کو پائے وہ اس میں روزے رکھے"۔

اس کے بعد حکم قتال وارد ہوا کہ اے مسلمانو! اب دعوتِ اسلامی ایک نئے مرحلہ میں داخل ہو چکی ہے۔ ہجرت سے قبل تمھیں اپنی مدافعت میں بھی ہاتھ اٹھانے کی اجازت نہ دی گئی تھی۔ حکم یہ تھا کہ چاہے تمھیں مارا جائے، تمھیں دہکتے ہوئے انگاروں پر لٹا دیا جائے، چاہے تمھیں تپتی ہوئی سنگلاخ زمین پر اوندھے منہ گھسیٹا جائے لیکن تمھیں اپنی مدافعت میں بھی ہاتھ اٹھانے کی اجازت نہیں ہے۔ وہ دور ہجرت پر ختم ہو چکا، اب دعوتِ اسلامی نئے دور میں داخل ہو چکی ہے۔ اب مسلح تصادم کا دور ہے،

جہاد اور قتال بالسیف کا دور ہے۔ لہٰذا اس نئے دور کے لیے اپنے آپ کو تیار کرو۔ چنانچہ چوبیسویں رکوع میں حکمِ قتال وارد ہوا ہے۔ اس کے بعد دو رکوعوں میں حج کے احکام بیان ہوئے ہیں۔ مناسکِ حج کا یہ بیان اہمیت رکھتا ہے اس پہلو سے کہ جس زمانے میں یہ آیات نازل ہو رہی تھیں مسلمانوں کے لیے حج کرنا ممکن نہ تھا۔ گویا حج کے ایام میں ان آیات کی تلاوت سے مقصود تھا مسلمانوں کے جذبۂ دینی کو مشتعل کرنا اور ان کی حمیت اور غیرت کو بیدار کرنا، تاکہ انہیں یہ بات یاد رہے کہ ان کا اصل مرکز، توحید کا اصل مرکز، خانۂ کعبہ مشرکین کے زیرِ تسلط ہے۔ اس کو واگزار کرانا، مشرکین کے قبضے سے اس کو آزادی دلانا اور اس کو توحید ہی کا مرکز بنانا جس کے لیے فی الواقع اس کی تعمیر ہوئی تھی' یہ ان کا فرضِ منصبی ہے۔ یہ حکمِ قتال دوسرے پارے کے آخر میں پھر آیا ہے اور وہاں خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے یہود کی تاریخ کے اُس دور کا جس میں کہ حضرت طالوت علیہ السلام کی جنگ ہوئی تھی جالوت کے ساتھ۔ اور یہی جنگ تھی درحقیقت جو یہود کے دورِ عظمت کی تمہید بنی تھی۔ اس جنگ ہی کے بعد حضرت داوٗد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا شان و شوکت والا دور آیا، جو یہود کی تاریخ کا زریں دور ہے اس کا آغاز ہوا۔ یہ گویا کہ مسلمانوں کے لیے ایک پیشگی خوشخبری تھی کہ ایک مسلح تصادم کے بعد وہ دَور دُور نہیں ہے جبکہ اللہ کا دین سرزمینِ عرب پر غالب ہو جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو فتح و نصرت سے نوازے گا۔

اس دوسرے پارے کی ایک اور بھی آیت ایسی ہے جس کا اجمالی ذکر بہت مفید ہو گا۔ وہ ہے آیت نمبر ۱۷۷، اسے "آیۂ بِرّ" کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے، جس میں اسلام کی جملہ تعلیمات کو بڑی جامعیت کے ساتھ سمو دیا گیا ہے۔ نیکی کا صرف ظاہر سے تعلق نہیں ہے۔ اعمال کا ظاہر اور ہے' ان کی رُوح اور ہے۔ حقیقی جذبۂ محرکہ کے اعتبار سے نیکی کا تعین ہو گا۔ یہ نیکی جو انسان کے تصحیحِ عقیدہ سے شروع ہوتی ہے' ایمان اس کا نقطۂ آغاز ہے۔ اور اس نیکی کا انسانی عمل اور کردار میں مظہرِ اوّل انسانی ہمدردی کا مادہ ہے۔ اور پھر معاملاتِ انسانی میں ایفائے عہد اور پھر صبر و صداقت کے لیے، سچائی کے لیے، حق کے لیے، خیر کے لیے' اللہ کے دین کے لیے، صبر و ثبات کے ساتھ ہر نوع کی تکالیف کو برداشت کرنا۔ یہ تمام اوصاف اگر انسانی سیرت اور کردار میں جمع ہو جائیں تب وہ شخص حقیقتاً نیک اور متقی کہلانے کا مستحق ہے۔

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ○○

حکمتِ اقبال
(۶۵)
ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

خودی اور ذکر

ذکر، خودی کی ایک بنیادی ضرورت

خودی حق تعالیٰ کی صفات کے حسن و کمال پر غور و فکر کر کے اپنے جذبۂ حسن کو مطمئن کرنے کے لیے مظاہرِ قدرت کو ہی نہیں بلکہ لغت کے ان الفاظ کو بھی، خدا کی صفات کی علامات کے طور پر کام میں لاتی ہے جو خدا کی صفات کے لیے مستعمل ہیں قرآن حکیم نے ان الفاظ کو اسماء حسنیٰ یعنی حسین نام کہا ہے۔

بندۂ مومن ان الفاظ کے مفہوم کو ذہن میں رکھ کر زبان اور دل سے بار بار ان کا اعادہ کرتا ہے اور اس عمل کے دوران اپنی توجہ اس حسن و کمال پر مرتکز کرتا ہے جس کا یہ مفہوم آئینہ دار ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اس طریق سے حسن کے باطنی مشاہدہ اور مطالعہ سے لطف اندوز ہوتا ہے اور اس کی ثروت اور گہرائی سے آشنا ہوتا ہے۔ جستجوئے حسن کی اس شکل کو ذکر یا عبادت کہا جاتا ہے۔ اگرچہ لفظ عبادت کا مفہوم وسیع ہے اور انسان کی زندگی کے تمام اعمال کو عبادت میں شمار کیا جاتا ہے لیکن محدود معنوں میں عبادت کی اصطلاح ذکر کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے بھی برتی جاتی ہے۔ ذکر انسان میں محبت کا سوز بڑھاتا ہے یہاں تک کہ اس سوز سے وہ شعلہ کی طرح روشن ہو جاتا ہے۔ مسلمانوں کو ایک ایسے مردِ خدا کی ضرورت ہے جس کے دل میں کثرتِ ذکر سے خدا کی محبت کا شعلہ روشن ہو گیا ہو اور جس کا ذہن فکر کی سرعت میں بجلی سے بھی زیادہ تیز ہو پھر وہ دنیا کو خدا کی مرضی کے مطابق بدلنے کے لیے ایک قیامت برپا کر سکتا ہے۔

اے حلقۂ درویشاں وہ مردِ خدا کیسا
ہو جس کے گریباں میں ہنگامۂ رستاخیز

جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سُرعت میں بجلی سے زیادہ تیز

آدھی رات کے بعد سے لے کر صبح تک ذکر میں مشغول ہونا، جس کی تحسین قرآن حکیم نے تَتَجَافٰى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ کے الفاظ سے کی ہے، خودی کے مقصد کے لیے زیادہ مفید اور مؤثر ہوتا ہے کیونکہ اُس وقت خاموشی اور تنہائی اور خدا کی خاص رحمت کے نزول کی وجہ سے خودی ذکر پر اپنی توجہ زیادہ آسانی سے مرکوز کر سکتی ہے۔ جذبۂ محبت خودی کو پارہ کی طرح بیقرار رکھتا ہے لیکن ذکرِ نیم شبی اس کو اس طرح سے قرار اور جمعیتِ خاطر بخشتا ہے جس طرح چوبِ عُود پارہ کو ساکن کر دیتی ہے۔

بذکرِ نیم شب جمعیتِ اُو
چوں سیمابے کہ بند د چوبِ عودش

گویا ذکر یا عبادت کوئی لسانی یا صوتی مشق نہیں، بلکہ خودی یا روح کی ایک داخلی جدوجہد ہے، جو حسن کے احساس سے پیدا ہوتی ہے۔ اور جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ حُسن کا قریبی مشاہدہ کر کے اس احساس کو اور گہرا کیا جائے، یہاں تک کہ انسان کی محبت اپنے کمال کو پہنچے۔ وہی ذکر محبت کی پوری نشوونما کر سکتا ہے جو حُسن کے سچے احساس سے پیدا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں بار بار ذکر اور عبادت کے اخلاص پر بڑا زور دیا ہے۔

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

تو عرب ہو یا عجم ہو ترا لا الٰہ الا   لغتِ غریب جب تک تیرا دل نہ دے گواہی!

صدفِ ایمان کا گوہر

چونکہ مخلصانہ ذکر سے رفتہ رفتہ غیر اللہ کی محبت گھٹتی اور اللہ کی محبت بڑھتی جاتی ہے اس کا آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مومن کے لیے بے حیائی اور نافرمانی کا ارتکاب غیر ممکن ہو جاتا ہے اس لیے اسلام نے ذکر کی ایک خاص اقلِ قلیل صورت جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور عمل سے معین ہوتی ہے اور جسے صلوٰۃ یا نماز کہا جاتا ہے، ہر مسلمان پر لازم قرار دی ہے۔ نماز وہ گوہر ہے جو ایمان کے صدف

میں پرورش پاتا ہے اور اس لحاظ سے مومن کا گویا چھوٹا حج ہے کہ اس میں مومن قلبی اور ذہنی طور پر بیت اللہ کا طواف کرتا ہے۔ نماز مسلمان کے ہاتھ میں ایک خنجر کی طرح ہے جو بے حیائی، بداخلاقی اور نافرمانی کا قلع قمع کرتی ہے۔

لا الہٰ باشد صدف گوہر نماز
قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز
در کفِ مسلم مثالِ خنجر است
قاتلِ فحشاء و بغی و منکر است

لیکن نماز مومن کے لیے صرف اتنے ہی ذکر کا اہتمام کرتی ہے جو ذکر سے اس کی محبت پیدا کرنے اور مخلصانہ ذکر کی عادت کو راسخ کرنے کے لیے کم از کم درکار ہے۔ اس کے ذریعہ سے مومن کی خودی کو ذکر کی وہ تمام غذا میسر نہیں آتی جو اس کی اشتہائے حسن کو پوری طرح مطمئن کر کے اس کی پوری پوری نشوونما کر سکتی ہو۔ لہٰذا قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ مومن نماز کے بعد بھی کثرت سے خدا کا ذکر کرتا رہے نماز میں بھی احساس حسن (جسے اقبال جذبِ اندروں کہتا ہے) نہ ہو تو نماز کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ اقبال کا خیال یہ ہے کہ مسلمانوں کے انحطاط کی بڑی وجہ یہی ہے کہ ان میں یہی احساس حسن یا خدا کی مخلصانہ محبت کا جذبہ باقی نہیں رہا۔ آج اگر ہم ان کی نماز کو دیکھیں تو ہمیں نظر آتا ہے کہ نہ تو صفیں ذوق وشوق کے ساتھ درست کی ہوئی ہیں، نہ دل نماز پر جما ہوا ہے اور نہ ہی سجدہ میں کوئی لذت محسوس کی جارہی ہے، اس لیے کہ دلوں میں خدا کی محبت باقی نہیں رہی۔

صفیں کج، دل پریشاں، سجدہ بے ذوق
کہ جذبِ اندروں باقی نہیں ہے

وہ سجدہ روحِ زمیں جس سے کانپ جاتی تھی — اسی کو آج ترستے ہیں منبر و محراب
سنی نہ مصر و فلسطیں میں وہ اذاں میں نے — دیا تھا جس نے پہاڑوں کو رعشۂ سیماب
تری نگاہ سے دل سینوں میں کانپتے تھے — کھویا گیا ہے تیرا جذبِ قلندرانہ

اقبال کو شکایت ہے کہ خدا کی سچی محبت کی طرف بلانے والے اب نہ مسجدوں میں ہیں نہ خانقاہوں میں اور نہ مدرسوں میں، اور اب تنہا وہی ہے جو اس کی طرف سب کو دعوت دے رہا ہے

صوفیوں اور معلّموں کے کدو خدا کی محبت کی خالص شراب سے خالی ہیں۔ اب اگر یہ شراب ناب کہیں ملتی ہے تو اقبال کے سبو چہ میں۔

مرا سبو چہ غنیمت ہے اس زمانہ میں
کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو
مرے کدو کو غنیمت سمجھ کہ بادۂ ناب
نہ مدرسے میں ہے باقی نہ خانقاہ میں ہے

جلوتیانِ مدرسہ کورنگاہ و مردہ ذوق   خلوتیانِ میکدہ کم طلب و تہی کدو

احساسِ حسن یا جذبِ اندروں یا خدا کی محبت ہی ایمان ہے۔ یہی دل کے مسلمان ہونے کی علامت ہے۔ کوئی مسلمان ہو' یہ بات کہنے والا ہو یا سننے والا ہو' جب تک اس کا دل مسلمان نہ ہوگا اس وقت تک اس کی نماز بے فائدہ رہے گی۔ آج مسلمان کا دل مسلمان نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی نماز بے نتیجہ ہے

میں بھی نمازی' تو بھی نمازی   دل ہے مسلماں میرا نہ تیرا

جذبِ مسلمانی

اس احساسِ حسن کو اقبال جذبِ مسلمانی بھی کہتا ہے کیونکہ یہ مسلمان کا خاص امتیاز ہے اور اسے شرعِ مسلمانی سے تمیز کرتا ہے۔ شرعِ مسلمانی تو یہ ہے کہ مسلمان نماز کو اس کے ظاہری آداب کے ساتھ ادا کر دے اور جذبِ مسلمانی یہ ہے کہ مسلمان جب نماز ادا کرے تو خدا کے حسن و کمال کا سچا احساس یا عشق اس کی نماز کا رفیق ہو۔ یہی احساسِ حسن یا جذبِ مسلمانی اقبال کے نزدیک سرِ کائنات ہے کیونکہ اسی کی خاطر کائنات پیدا کی گئی ہے اور یہی انسان اور کائنات کو معراجِ کمال پر پہنچانے کا ذریعہ بننے والا ہے۔ یہی مومن کے تمام اعمال و افعال کی قوتِ محرکہ ہے جس کے بغیر مومن کے لیے صحیح قسم کے عمل کی راہ پیدا نہیں ہوتی۔ یہی وہ چیز ہے جو یقین یا ایمان کی شاخ کو زندہ' سبز یا نمناک رکھتی ہے۔

اک شرعِ مسلمانی' اک جذبِ مسلمانی
ہے جذبِ مسلمانی سرِّ فلک الافلاک

بے جذبِ مسلمانی اے رہروِ فرزانہ
نے راہِ عمل پیدا نے شاخِ یقیں نمناک

شریعت اسی احساسِ حسن یا عشق یا خدا کی محبت کے اظہار کے معین طریقوں کا نام ہے۔ اگر احساسِ حسن یا عشق مفقود ہو تو نماز ہی نہیں بلکہ ساری شریعت ایسے تصورات کا ایک مجموعہ بن جاتی ہے جن کا مقصد خدا طلبی یا خدا شناسی نہیں ہوتا، بلکہ جو خدا کی بجائے خود مطلوب اور معبود بن جاتے ہیں اور لہٰذا بتوں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

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

اقبال ذکر کو کبھی آہِ سحر گاہی کہتا ہے اور کبھی فغانِ صبحگاہی اور کبھی آدابِ سحر خیزی کا نام دیتا ہے جب تک انسان غیر اللہ کی محبت میں گرفتار رہتا ہے وہ اپنی آرزوئے حسن کی مکمل تشفی نہیں کر سکتا کیونکہ یہ آرزو سوائے خدا کے اور کسی چیز سے مطمئن نہیں ہوتی۔ اس وقت تک نہ تو اس کی شخصیت اپنے کمال کو پاتی ہے اور نہ ہی وہ مکمل طور پر اطمینانِ قلب سے بہرہ ور ہو سکتا ہے لیکن انسان ذکر کے بغیر خدا کی محبت کا وہ مقام حاصل نہیں کر سکتا جہاں وہ غیر اللہ کی محبت سے بے نیاز ہو جاتے۔

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بُو میں
خرد کھوئی ہوئی ہے چار سُو میں
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبحگاہی
اماں شاید ملے اللہ ہو میں

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو — کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحر گاہی

یہی وجہ ہے کہ اقبال نے خود بھی ذکرِ نیم شبی کو اپنا شعار بنایا جس کو لندن کے جاڑے کی نہایت سرد ہوا بھی ترک نہ کروا سکی۔

زمستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی
نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سحر خیزی

ذکر کے بغیر فکر نہ کامل ہوتا ہے اور نہ اپنے مقصد کو پا سکتا ہے۔ ذکر اور فکر کو ساتھ ساتھ رہنا چاہیے۔

فقرِ قرآں اختلاطِ ذکر و فکر
فکر را کامل نہ دیدم جز بہ ذکر

خودی کے خواص کا علم

ذکر اور نماز اور اسلام کی ایسی ہی دوسری تعلیمات پر اقبال کا زور' جیسا کہ اقبال کو ملا کہنے والے بعض ناقدر دانوں نے سمجھا ہے' اس وجہ سے نہیں کہ وہ اسلام کا واعظ یا مبلغ بن کر اسلام کی ان تعلیمات کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہے' بلکہ اس وجہ سے ہے کہ فطرتِ انسانی یا انسانی خودی کے خواص کے جن ناقابلِ انکار حقائق کو وہ اپنی جستجو سے دریافت کر چکا ہے وہ اسے ضروری قرار دیتے ہیں اور اقبال نے جس طریق سے ان حقائق کی جستجو کی ہے وہ سائنسدان کے طریقِ جستجو سے چنداں مختلف نہیں سائنسدان کا کام یہ ہے کہ وہ مشاہدات کے ذریعہ سے ہر چیز کے خواص معلوم کرنا چاہتا ہے لیکن بعض چیزیں دنیا میں ایسی بھی ہیں جو براہِ راست کسی کے مشاہدہ میں نہیں آسکتیں اور صرف ان کے خارجی اثرات ہی مشاہدہ میں آسکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی چیزوں کے خواص کا علم سائنسدانوں کو ان کے اثرات کے مشاہدہ اور مطالعہ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اور سائنسدان ان کا علم حاصل کرنے کے لیے بالکل یہی طریقہ اختیار کرتا ہے۔ ان چیزوں میں سے' جیسا کہ میں پہلے گزارش کر چکا ہوں' ایک ایٹم ہے۔ شاید آج سے دس بارہ سال پہلے ایک امریکی سائنسدان نے الیکٹرانک خوردبین سے ایٹموں کو دیکھا تھا۔ لیکن ایٹم کے خواص کے متعلق جس قدر معلومات اس وقت سائنسدانوں کو حاصل ہیں وہ قریباً سب کی سب ایٹم کو دیکھنے سے پہلے اور اسے دیکھنے کے بغیر اس کے اثرات کے مشاہدہ سے حاصل ہوتی تھیں۔ اسی قسم کی ایک اور چیز انسانی خودی ہے جس کو ہم دیکھ نہیں سکتے' تاہم اس کے اثرات سے اس کے خواص معلوم کر سکتے ہیں۔ خودی کے خواص کا علم انسان کے لیے حد درجہ ضروری ہے' کیونکہ خودی ہی انسان کی اصل ہے انسان کے تمام اعمال و افعال' جن سے دنیا کے اندر ایک ہنگامہ برپا ہے' خودی کے ہی اعمال و افعال ہیں۔ لہٰذا ہمارے لیے یہ جاننا بے حد ضروری ہے کہ خودی کیا ہے' اس کے خواص کیا ہیں' اس کے افعال و اعمال کا منبع کیا ہے اور یہ کیا چاہتی ہے؟ اور کیوں چاہتی ہے؟ یہ جاننے کے بغیر ہم انسان کے اعمال و افعال کو ضبط میں نہیں لا سکتے اور نہ حسبِ منشا ان سے کام لے سکتے ہیں۔ مثلاً انسان کی باہمی جنگوں اور رقابتوں

کو روک نہیں سکتے اور انسانی دنیا میں امن و صلح اور ترقی و خوشحالی کی مکمل فضا پیدا نہیں کر سکتے۔ اور یہ نہیں بتا سکتے کہ انسان اپنے سیاسی، قانونی، تعلیمی، اخلاقی، علمی اور فنی، جنگی، سفارتی اور اقتصادی نظامات کو کیسے قائم کرے کہ وہ پائیدار ہوں، درست ہوں اور اس کے لیے مفید ہوں اور پریشانیوں کا باعث نہ ہوں۔ اقبال نے خودی کے اثرات کو، جو انسانی اعمال و افعال کی صورت میں ہیں، سامنے رکھ کر خودی کے خواص کے متعلق کچھ نتائج اخذ کیے ہیں۔ اقبال کا فلسفہ ان ہی نتائج پر مشتمل ہے۔ اقبال سے پہلے بعض اور لوگوں نے بھی خودی کے اثرات سے خودی کے خواص معلوم کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اقبال کے سوائے کسی کے نتائج خودی کے اثرات کی (جو افراد اور اقوام کے ماضی اور حال کی تاریخ کے آئینہ میں آشکار نظر آ رہے ہیں) تسلی بخش تشریح نہیں کر سکتے۔ یہ نتائج نہ تو ان اثرات کے ساتھ پوری پوری مطابقت رکھتے ہیں اور نہ ہی آپس میں اور دوسرے علمی حقائق کے ساتھ ہم آہنگ ہیں، لہٰذا معقولیت اور یقین افروزی کے درجہ سے گرے ہوتے ہیں۔ اگر اقبال نے خودی کے اثرات کے مشاہدہ سے یہ بات معلوم کی ہے کہ خودی فقط خدا کی محبت کا ایک طاقتور جذبہ ہے اور اس کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں اور خودی کے تمام اثرات اور تمام اعمال و افعال، خواہ وہ صحیح ہوں یا غلط، اس کے اس جذبۂ محبت سے پیدا ہوتے ہیں اور خودی کا جذبۂ محبت ذکر و فکر سے تشفی پاتا ہے تو وہ یہ بات کہنے پر مجبور ہے، خواہ کوئی اسے پسند کرے یا نہ کرے۔ یہ وعظ نہیں بلکہ مشاہدات کے ناگزیر نتائج کا اظہار ہے۔ اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ان نتائج کو صحیح طور پر اخذ کرنے میں اقبال کو اسلامی تعلیمات نے بڑی مدد دی ہے اور نہ ہی اس بات سے کوئی فرق پڑتا ہے کہ اسلام کی تعلیمات سے ان نتائج کی تائید مزید ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص پانی کے خواص کا مشاہدہ کر کے یہ کہے کہ وہ صفر ڈگری سنٹی گریڈ پر برف بن جاتا ہے تو خواہ وہ شخص جو برف سے نفرت کرتا ہو یا برف کے خلاف الرجک (allergic) ہو اس بیان کو ناپسند کرے، اس میں پھر بھی کوئی نقص نہیں ہوگا اور کہنے والے کو پھر بھی یہی کہنا چاہیے۔

عبادت کی اہمیت

انسان کا وہ عمل جسے خدا کی عبادت کا نام دیا جاتا ہے اور جس کا بڑا عنصر ذکر ہے انسان کے تجربات

میں سب سے زیادہ قیمتی اور اعلیٰ وارفع ہے۔ اس کے ذریعہ سے انسان اپنی زندگی کی سب سے بڑی سب سے زیادہ طاقتور اور سب سے زیادہ اہمیت رکھنے والی آرزو کو اپنا صحیح اور قدرتی اظہار پانے کا موقع دیتا ہے۔ اور اس طریق سے اس کی مکمل اور مستقل تشفی کر کے اپنی شخصیت کے ارتقاء کو نکتہ کمال پر پہنچانے کا اہتمام کرتا ہے۔ یہ گویا انسانی خودی کا اپنے مبدأ کی طرف عود اور اپنی منزلِ مقصود کی طرف رجوع ہے۔ یہ دو بچھڑے ہوئے عاشقوں کی ملاقات ہے جو کروڑہا برس کے ارتقائی عمل کی صورت اختیار کرنے والی ایک دوسرے کی طویل جستجو کے بعد ان کو میسر آتی ہے۔ اقبال ہمیں بتاتا ہے کہ عبادت ایک فطری عمل ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے سائنسدانوں کی جستجوئے صداقت کا ہی ایک تتمہ ہے:۔

"عبادت کا منبع انسان کی فطرت میں ہے۔ فکر کے ذریعہ سے شعور حقیقت کے عمل کو دیکھتا اور سمجھتا ہے۔ ذکر کے دوران یہ سست رفتاری سے منکشف ہونے والے عالمگیر اصولوں کی جستجو کی قوت کی حیثیت سے اپنا کام ترک کر دیتا ہے۔ اور فکر سے بالا ہو کر براہِ راست حقیقت کو اپنی گرفت میں لینا چاہتا ہے تاکہ اس کے کام میں ارادی طور پر شرکت کر سکے۔ اس میں کوئی مخفی یا ناقابلِ فہم بات نہیں عبادت حصولِ تجلی کے ایک ذریعہ کے طور پر ایک قدرتی حیاتیاتی فعل ہے جس سے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ اچانک ہی زندگی کی بڑی وحدت میں اپنا مقام دریافت کر لیتا ہے۔۔۔۔۔ دراصل عبادت کو قدرت کا مشاہدہ کرنے والے انسان کی جستجوئے علم کا ایک ضروری تتمہ سمجھنا چاہیے قدرت کا سائنسی مشاہدہ حقیقت کے کردار کے ساتھ ہماری گہری وابستگی قائم کرتا ہے اور اس طرح سے اس کے زیادہ گہرے مطالعہ کے لیے ہمارے وجدان کو تیز تر کرتا ہے۔۔۔۔ سچ بات یہ ہے کہ علم کی ساری جستجو ہی دراصل ایک قسم کی عبادت ہے۔ اور قدرت کا مشاہدہ کرنے والا سائنسدان ایک قسم کا جویائے حق صوفی ہے جو عبادت کر رہا ہے۔"

اگر مومن درحقیقت سچا مومن ہے تو ذکر اور تسبیح اور عبادت سے جو قوت اسے حاصل ہوتی ہے وہ اسے مسجد کے ایک کونے میں بیٹھ کر ضائع نہیں کرتا بلکہ دنیا کو اپنے محبوب کی مرضی کے مطابق بدلنے کے لیے کام میں لاتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے کہ دنیا کی کوئی چیز نہیں جو خدا کی تسبیح بیان نہیں کرتی۔ اگر انسان ذکر و تسبیح پر ہی اکتفا کرے تو اس کا درجہ جمادات اور نباتات سے بلند نہیں ہوگا جو بے شعور ہیں یا نیم شعور

لیکن انسان چونکہ خودشناس اور خودشعور ہے کائنات میں اس کا اصل کردار یہ ہے کہ وہ کائنات کی تعمیر اور تکمیل میں خدا کا شریکِ کار بنے۔ اور اس غرض کے لیے فقط زبان سے نہیں بلکہ اپنی مسلسل عملی جدوجہد سے نعرۂ تکبیر بلند کرے۔ زبان سے ذکر اور تسبیح کرنا اس کردار کی تیاری کے ذرائع ہیں کیونکہ ان سے وہ قوت حاصل ہوتی ہے جو اس کردار کو مؤثر طریق پر انجام دینے کے لیے کام آتی ہے۔ افسوس کہ اکثر علماء دین ذکر اور تسبیح پر زور دیتے ہیں لیکن خدا کی مرضی کے مطابق دنیا کو بدلنے پر زور نہیں دیتے۔ حالانکہ قرآنِ حکیم کے ارشادات کی رُو سے خدا مومنین سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اس کی دنیا کو اس کی مرضی کے مطابق بدلنے کے لیے جدوجہد کریں اور ان سے وعدہ کرتا ہے کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو اس کی مدد ان کے ساتھ ہوگی۔

إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ (سورۃ محمد، آیت ۷)

"اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمہیں نصرت دے گا"

خدا کی مدد یہی ہے کہ خدا کائنات کو ترقی دے کر جس کمال پر پہنچانا چاہتا ہے اس کا چاہنے والا مردِ مومن بھی یہ کوشش کرے کہ کائنات اس کمال پر پہنچے۔ اقبال نے ان حقائق کو تین زوردار شعروں میں بیان کیا ہے۔

اندازِ بیاں گرچہ بہت شوخ نہیں ہے
شاید کہ اتر جائے ترے دل میں مری بات
یا وسعتِ افلاک میں تکبیرِ مسلسل
یا خاک کے آغوش میں تسبیح و مناجات!
وہ مذہبِ مردانِ خود آگاہ و خدا مست
یہ مذہبِ مُلّا و جمادات و نباتات

ختم شد

متنِ قرآن مجید کی حفاظت کے لئے مسلمانوں کی کاوشیں (۲)

ڈاکٹر حافظ محمود اختر

حفظِ قرآن مجید

اس کے ساتھ ہی حفظ قرآن مجید کا اہتمام بھی' حفاظتِ متن قرآن کا ایک ذریعہ ہے۔ حفظ کے اہتمام کے بارے میں "زبدۃ البیان فی رسوم مصاحف عثمان" میں تحریر ہے:

> کان دأب الصحابة رضی الله عنهم عن اول نزول الوحی الی آخرة المسارعة الی حفظه [۱۵]
>
> "نزول قرآن مجید کے آغاز ہی سے صحابہ کرامؓ کا معمول تھا کہ قرآن کا جو حصہ بھی نازل ہوتا وہ اسے حفظ کر لیتے"۔

ابن الندیم نے "الفہرست" میں حفاظ صحابہ کرامؓ کے اسمائے گرامی بیان کئے ہیں۔ ان حضرات گرامی کی تعداد بتیس ہے۔ لیکن اس تعداد میں خلفائے راشدین میں سے صرف حضرت عثمان کا ذکر ہے [۱۶]

حضور اکرم ﷺ کے عہد میں ہی لاتعداد صحابہ کرامؓ کے پاس قرآن مجید کے تحریری نسخے بھی موجود تھے اور اسی طرح بہت سے صحابہ کرامؓ نے مکمل قرآن حفظ کر لیا تھا۔ اس کا پتہ کئی ایک شواہد سے چلتا ہے۔ مثلاً احد کی لڑائی میں شہید ہونے والوں کے دفن کے موقع پر کپڑے کی قلت کی وجہ سے ایک ہی کپڑے میں کئی کئی صحابہؓ کو اکٹھے لپیٹ کر دفن کیا گیا۔ اس موقع پر آپ ﷺ فرماتے کہ ان میں سب سے زیادہ قرآن کسے آتا ہے؟ ترمذی شریف میں روایت ہے کہ جسے سب سے زیادہ قرآن یاد ہوتا اسے قبلہ کی جانب رکھا جاتا۔ اس روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ حضور ﷺ پوچھتے: ایھم اکثر قرآنا [۱۷]۔

یہاں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ان شہداء میں سب کو قرآن یاد تھا' البتہ کسی کو کم اور کسی کو زیادہ یاد تھا۔ اس استفسار سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ صحابہؓ ایک دوسرے کے بارے میں جانتے تھے کہ کس کو کتنا قرآن یاد ہے؟ بیرِ معونہ کے واقعہ میں ستر حفاظ صحابہؓ شہید ہوئے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس سوسائٹی میں حفاظ کی تعداد کس قدر ہو گی۔ ۱۱ہجری میں مسیلمہ کذاب کے خلاف ۳۰۰ افراد شہید ہوئے' ان میں سے ستر حفاظ کرام تھے۔

طبقات القراء میں حافظ ذہبی لکھتے ہیں :

فاما من حفظه كله منهم وعرض على النبى صلى الله عليه وسلم فجماعة من نجباء اصحاب محمد ﷺ انتدبوا قرائة وانتصبوا لادائه فكان من جملتهم سبعة ائمة [18]

"جن لوگوں نے قرآن مجید حفظ کر لیا تھا اور اسے انہوں نے نبی کریم ﷺ کے سامنے پیش کیا وہ رسول اللہ ﷺ کے ممتاز اصحاب کی ایک جماعت ہے۔ اس نے اپنے کو قراءت کے لئے مخصوص کر لیا تھا۔ ان میں سے سات نامور شخصیات تھیں جن کے گرد قرآن کی سند گھومتی ہے"۔

ان حضرات میں حضرت عثمان' ابی بن کعب' ابن مسعود' زید ابن ثابت' ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم اجمعین شامل ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے قرآن مجید کا ایک سرکاری اور متفقہ نسخہ تیار کروایا۔ یہ کوئی نئی چیز نہ تھی بلکہ بقول علامہ حارث نحاسبی :

"قرآن کی کتابت عہد صدیق اکبرؓ میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ اس کے لکھنے کا حکم خود حضور اکرم ﷺ نے دیا تھا لیکن اس وقت وہ دفاع' اکتاف اور عسیب پر تھا۔ ابو بکر الصدیقؓ نے اسے مرتب طریقے سے یکجا کرنے کا حکم دیا۔ جمع کرنے والوں نے انہیں جمع کر دیا اور ایک دھاگے کے ساتھ اس طرح پرو دیا کہ اس میں سے کوئی حصہ ضائع نہ ہو"۔ [19]

اس موقع پر اعلان عام ہوا کہ جس جس کے پاس قرآن کا کوئی حصہ ہو وہ لے کر آئے۔ اس کا

مقصد یہ تھا کہ سب لوگوں کو اس کا شعوری اور واضح طور پر علم ہو جائے کہ ایک متفقہ نسخہ معرضِ وجود میں آ چکا ہے۔ لیکن پھر ایک مخصوص معیار مقرر کیا گیا۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں :

قدم عمر فقال من کان تلقی من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیئا عن القرآن فلیأت بہ' وکانوا یکتبون ذلک فی المصحف والالواح والعسیب وکان لا یقبل من احد شیئا حتی یشھد شھیدان [20]

"حضرت عمرؓ تشریف لائے اور فرمایا کہ جس نے قرآن کا کچھ حصہ نبی کریم ﷺ سے سن کر یاد کیا وہ پیش کرے۔ لوگ ان دنوں قرآن کریم کی آیات کو صحیفوں تختیوں اور کھجور کے پتوں پر لکھا کرتے تھے۔ جب تک دو گواہ شہادت نہ دیتے تب تک آپؓ کسی کی پیش کردہ آیات قبول نہیں کرتے تھے"۔

علامہ سخاوی فرماتے ہیں کہ ان دو گواہوں کا مطلب ہے :

المراد انھما لیشھدان علی ان ذلک المکتوب کتب بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [21]

"اس سے مراد یہ ہے کہ دو گواہ اس بات کی شہادت دیں کہ یہ آیات حضور اکرم ﷺ کے سامنے لکھی گئی تھیں"۔

اس کے باوجود کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ' حضرت عمرؓ' حضرت زید بن ثابتؓ خود حفاظ قرآن تھے' دو گواہیوں کے ملنے کے بعد ہی کوئی حصہ قرآن میں شامل کیا۔ ایک آیت کے بارے میں صرف ایک گواہی مل رہی تھی اور جب مطلوبہ معیار پر گواہی ملی تبھی اسے قرآن میں شامل کیا گیا۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا جمع قرآن کا یہ کام ایک سال میں مکمل ہوا۔ اسے تمام صحابہ کرامؓ نے بنظر استحسان دیکھا۔ صحابہ کرامؓ دین کے جزئیات کے بارے میں بہت محتاط تھے۔ اگر ذرہ برابر بھی کمی بیشی ہوئی ہوتی تو کوئی صحابی اسے برداشت نہ کرتا۔ یہ بات ہم متعدد واقعات سے سمجھ سکتے ہیں۔

اس گواہی کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ دو گواہوں سے حفظ اور کتابت مراد ہے' یعنی ایک گواہ حفظ کے لئے اور ایک گواہ کتابت کے لئے۔ بخلاف ازیں جمہور کے

نزدیک دو عادل گواہ حفظ کے لئے اور دو عادل گواہ کتابت کے لئے ضروری تھے۔ حافظ سخاوی لکھتے ہیں کہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ یہ آیات حضور اکرم ﷺ کے سامنے تحریر کی گئی تھیں۔ ۲۲

مولانا محمد تقی عثمانی نے عہدِ صدیقؓ میں جمع قرآن کی کارروائی کے معیار کے بارے میں لکھا ہے کہ اُس وقت کوئی شخص قرآن مجید کی کوئی آیت لے کر آتا تو چار طریقوں سے اس کی تصدیق حاصل کی جاتی تھی :

۱۔ سب سے پہلے اپنی یادداشت سے اس کی توثیق کرتے تھے۔

۲۔ فتح الباری کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی آیت لے کر آتا تو اسے حضرت عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ مشترک طور پر وصول کرتے۔ گویا یہ دونوں حضرت اپنے حافظہ سے اس کی توثیق فرماتے۔

۳۔ کوئی لکھی ہوئی آیت اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی تھی جب تک دو قابلِ اعتبار گواہوں نے اس بات کی گواہی نہ دے دی ہو کہ یہ حضور ﷺ کے سامنے لکھی گئی تھی۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ بظاہر یہ گواہیاں اس بات پر لی جاتی تھیں کہ یہ لکھی ہوئی آیت حضور ﷺ کی وفات کے سال آپ ﷺ کے سامنے پیش کر دی گئی تھی اور آپ ﷺ نے اس کی تصدیق فرما دی تھی کہ یہ ان حروفِ سبعہ کے مطابق ہے جن پر قرآن نازل ہوا۔ علامہ سیوطی کی اس بات کی تائید متعدد روایات سے ہوتی ہے۔

۴۔ اس کے بعد ان لکھی ہوئی آیات کا ان مجموعوں سے مقابلہ کیا جاتا جو مختلف صحابہ کرامؓ نے تیار کر رکھے تھے۔ امام ابو شامہ فرماتے ہیں کہ اس طریق کار کا مقصد یہ تھا کہ قرآن کریم کی کتابت میں زیادہ سے زیادہ احتیاط سے کام لیا جائے اور صرف حافظہ پر اکتفا کرنے کے بجائے بعینہٖ ان آیات سے نقل کیا جائے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں لکھی گئی تھیں۔ ۲۳

حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ نے حضرت زید بن ثابتؓ کے اشتراک سے ایک ایسا نسخہ مرتب فرمایا جو آئندہ کے لئے ایک سرکاری نسخہ بن گیا۔ وہ تینوں حضرات حافظ

قرآن تھے ' اس کے باوجود انہوں نے تمام صحابہ کرامؓ کو باقاعدہ اعلان کے بعد شامل کیا تاکہ اس نسخہ پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو جائے۔ اس کارروائی میں بغیر کسی اعتراض کے سبھی لوگ شریک ہوئے۔ صحابہ کرامؓ دینی امور میں بہت حساس تھے۔ ان کا کوئی اعتراض نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نسخہ پر سبھی لوگوں کا اجماع تھا۔

علامہ زرقانی اس سلسلے میں لکھتے ہیں :

وعلی هذا الدستور الرشید تم جمع القرآن باشراف ابی بکر وعمر واکابر الصحابة واجماع الامة علیه دون نکیر وکان ذلك منقبة خالدة لا یزال التاریخ یذکرها بالجمیل لابی بکر فی الاشراف ولعمر فی الاقتراح ولزید فی التنفیذ وللصحابة فی المعاونة والاقرار[۲۴]

"اس اصول کے مطابق قرآن مجید جمع کرنے کا کام کام مکمل ہوا۔ اس میں حضرت ابوبکرؓ عمرؓ اور اکابر صحابہؓ کی سرپرستی اور نگرانی تھی اور امت نے اس پر اجماع کیا ہے نہ کہ اس کی مخالفت اور یہ ایک دائمی نیک نامی والا کام اور کارنامہ تھا جو تاریخ میں ہمیشہ خوبصورت انداز میں موجود رہے گا کہ ابوبکر صدیقؓ نے اس کام کی سرپرستی کی ' عمرؓ نے اس کی تجویز پیش کی ' زید نے اس کی تنفیذ کی (عملاً یہ کام سرانجام دیا) اور صحابہؓ نے اس کی معاونت اور تائید کی"۔

حضرت زید کہتے ہیں کہ میں نے قرآن ' عسیب (کھجور کی شاخ اور عام قسم کے درختوں کا وہ حصہ جو تنے سے متصل ہوتا ہے ' لخاف (بیضوی رنگ کے پتھر کی چوڑی تختیاں) اور لوگوں کے حافظے سے جمع کیا۔ اس کا مطلب بھی صرف یہی ہے کہ یہ سب کام اس نسخہ کو مرتب کرنے کے لئے کیا گیا تھا جو خلیفہ وقت کے پاس رکھا جاتا تھا۔ لوگ لکھا ہوا قرآن حضرت زیدؓ کے پاس لاتے تھے۔ زیدؓ کو قرآن زبانی یاد تھا اور ان کے پاس لکھا ہوا بھی موجود تھا۔ پھر بھی احتیاط کا یہ عالم تھا کہ اپنے حافظے اور مکتوبہ تحریر پر ہی اکتفا نہ کرتے تھے بلکہ اسلامی اصول شہادت کے مطابق اس کی دو گواہیاں لیتے تھے کہ قرآن کا جو حصہ پیش کیا گیا ہے اسے نبی کریم ﷺ سے بعینہ اسی طریق سے سنا گیا تھا۔[۲۵]

آج کی دوڑ دھوپ کی دنیا میں اس احتیاط کا گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ کسی قول کی

صحت کی تحقیق کے لئے اتنی چھان بین کی ضرورت ہے اور ایسا عملاً ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اور پھر اس اہتمام کے ساتھ کہ نہ صرف کہنے والے کا مطلب ادا کر دیا جائے بلکہ بعینہٖ اور بجنسہٖ وہی الفاظ بھی استعمال کئے جائیں اور اس ترتیب اور وقفہ کے ساتھ کہ جس طرح کہنے والے نے کہا تھا اور زبان وحی سے قرآن کا جو لفظ بھی جس طرح ادا ہوا تھا وہ بلا ادنیٰ تغیر ٹھیک ٹھیک اسی طرح ادا کیا جائے۔ یہ بات بلا خوفِ تردید کہی جاسکتی ہے کہ اِس وقت تک دنیا کی کوئی کتاب چھوٹی سے چھوٹی یا بڑی سے بڑی ایسی نہیں ہے جس میں اس احتیاط سے کام لیا گیا ہو۔[۲۶]

صحابہ کرامؓ کو قرآن مجید کے ساتھ والہانہ لگاؤ تھا۔ وہ اسے یاد کرتے' بار بار تلاوت کرتے۔ حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص کا مشہور واقعہ ہے کہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ سے ایک رات میں قرآن مجید ختم کرنے کی اجازت چاہی تھی جو حضور ﷺ نے نہیں دی۔ قرآن کریم کے نزول کے ساتھ ہی اس کے حفظ اور تعلیم کا کام شروع ہو چکا تھا۔ کئی صحابہ کرامؓ کو مختلف علاقوں میں قرآن مجید کے باقاعدہ معلم بنا کر بھیجا گیا تھا۔ نبی کریم ﷺ نے معلمین قرآن مجید میں کچھ نمایاں شخصیات کا ذکر بھی فرمایا جن میں مثلاً حضرت زیدؓ بن ثابت اور حضرت ابیؓ بن کعب وغیرہ شامل ہیں۔[۲۷] قرآن مجید کے ساتھ مسلمانوں کا جو والہانہ لگاؤ تھا' اس کی جھلک اس واقعے میں دکھائی دیتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس وقت جب ابھی وہ ایمان نہیں لائے تھے' اپنی بہن سے فرمایا کہ وہ چیز جو تم پڑھ رہی تھیں' مجھے بھی دکھائیں' لیکن ہمشیرہ نے جواب دیا کہ تم طہارت حاصل کئے بغیر اسے چھو نہیں سکتے۔

ان سب شواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام لوگ اب قرآن مجید کے مقام اور اس کے احترام سے آگاہ ہو چکے تھے۔ ہر شخص تک قرآن پہنچ چکا تھا جس کی حفاظت وہ دل و جان سے بھی زیادہ کرتا تھا۔ اس صورت حال میں اس کا امکان باقی نہیں رہتا کہ اس کا کچھ حصہ "تدوین صدیقی" سے رہ گیا ہو گا۔

حضرت عثمانؓ کے عہد حکومت میں جب عرب و عجم کے علاقے اسلامی مملکت میں شامل ہو گئے اور ایسے لوگ مسلمان ہوئے جن کی مادری زبان عربی نہیں تھی تو اس صورت

حال میں قرآن کی تلاوت میں ایک مخصوص قسم کا اختلاف دیکھنے میں آیا۔ حضرت عثمانؓ فوراً متوجہ ہوئے اور سرکاری طور پر حضرت زید بن ثابتؓ کی زیرِ نگرانی ایک ایسا نسخہ تیار کروایا جس کی اصل تو وہی نسخہ تھا جو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے تیار کروایا تھا۔ اس نسخے کی تیاری حضرت زید بن ثابتؓ ہی کی نگرانی میں ہوئی' جنہوں نے اس سے قبل عہد نبوی اور عہد صدیق اکبرؓ میں یہ کام کیا تھا۔ اس موقع پر حضرت عثمانؓ نے فرمایا : "میری رائے یہ ہے کہ ہم تمام لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کر دیں تاکہ کوئی اختلاف اور افتراق باقی نہ رہے۔" صحابہ کرامؓ نے اس رائے کو پسند فرمایا اور آپؓ کی رائے کی تائید کی۔[۲۷]

ابن ابی داؤد نے حضرت علیؓ کا یہ قول نقل کیا ہے :

لاتقولوا فی عثمان الا خیرًا فواللہ مافعل الذی فعل فی المصاحف الاعن ملأٍ منا[۲۸]

"حضرت عثمانؓ کے بارے میں کلمہ خیر کے سوا کچھ نہ کہو کیونکہ مصاحف کے بارے میں انہوں نے جو کچھ کیا وہ ہمارے مشورے سے کیا"۔

لوگوں میں مشہور ہے کہ قرآن حضرت عثمانؓ نے جمع کروایا لیکن درحقیقت یہ بات درست نہیں۔ انہوں نے تو صرف یہ کیا کہ اپنے پاس موجود ہونے والے مہاجرین و انصار کے باہمی اتفاق رائے سے تمام لوگوں کو ایک ہی وجہ قراءت پر آمادہ بنایا۔[۲۹]

علامہ زرقانی نے لکھا ہے کہ

"حضرت عثمانؓ نے ایک ایسا رسم الخط اختیار کیا جس میں تمام جائز حروف (قرآن کے سات حروف) سما سکیں۔ یعنی ایسا رسم الخط اختیار فرمایا کہ اس کے اختیار کرنے سے ایک ہی لفظ کے تمام حروف میں پڑھنے والے اپنے اپنے حرف کے مطابق پڑھ سکیں۔ یہ اقدام سبعۃ احرف کو محفوظ کرنا تھا نہ کہ انہیں ضائع کرنا"۔[۳۰]

یعنی ایسا رسم الخط اختیار کیا کہ اس میں ساتوں حروف کو لکھنے اور پڑھنے کی گنجائش موجود تھی۔ مثلاً "ننشزھا" کو "نُنْشِزُھَا" اور "نَنْشُزُھَا" پڑھنا جائز ہے۔ آپؓ نے "ننشزھا" لکھا۔[۳۱]

مقری اپنی کتاب نفح الطیب میں لکھتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ نے جو نسخہ تیار کروایا تھا

اس پر یہ الفاظ درج تھے :

هذا ما جمع عليه جماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم زيد ابن ثابت وعبدالله ابن زبير وسعيد بن العاص [۳۲]۔

اس کے بعد دیگر صحابہ کرامؓ کے نام درج ہیں۔

برصغیر کے نامور عالم شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں :

"قرآن مجید کی حفاظت کا ذمہ اللہ نے لیا۔ مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ حفاظت خداوندی کا ظہور اس طرح ہوا کہ چند صالح بندوں کے دلوں میں یہ بات ڈالی گئی کہ وہ اس کی جمع و تدوین کی خدمت سرانجام دیں اور تمام دنیا کے مسلمان ایک نسخہ قرآنی پر متفق ہو جائیں اور عظیم جماعتیں اس کی تعلیم و تلاوت میں مشغول رہیں تاکہ سلسلہ تواتر ٹوٹ نہ جائے۔ اس کی تکمیل اس طرح ظہور میں آئی کہ عہد عثمان غنیؓ میں صحابہ کرامؓ کے مشورہ اور اجماع سے تمام مصاحف میں سے ایک مصحف (جو عثمانؓ نے مصحف صدیقؓ سے نقل کر کے تیار کروایا تھا) پر اتفاق کیا گیا جس میں شاذ قراء تیں نہیں لی گئیں بلکہ متواتر قراء تیں ہی لی گئیں اور قبائل عرب کی سات زبانوں (سبعہ احرف) میں سے جن پر قرآن نازل ہوا تھا ایک لغت قریش کو لے لیا گیا اور باقی لغات کے مصاحف متروک کر دیئے گئے۔" [۳۳]

حضرت عثمانؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ والے نسخہ ہی کو بنیاد بنایا [۳۴]۔ انہوں نے بھی زید بن ثابتؓ کو جو عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں کاتب وحی کے طور پر کام کر چکے تھے [۳۵]' اس کام پر مامور کیا۔ اس سلسلے میں ان کی معاونت کے لئے جو کمیٹی بنائی گئی اس کے اراکین بھی بہت دیانتدار اور ماہر قرآن تھے [۳۶]۔

عہد عثمان غنیؓ کے بعد بھی حفاظت متن قرآن مجید میں مسلمان اس قدر محتاط تھے کہ کسی بھی طرح اس میں کوئی گڑبڑ ممکن نہ تھی۔ کتابت اور حفظِ قرآن کا کام کمال احتیاط سے جاری رہا۔ تاریخی طور پر ایسے شواہد ملتے ہیں کہ اگر کسی دور میں کسی نے تحریف کی جسارت کی بھی ہے تو اسے منہ کی کھانی پڑی ہے۔ آئندہ سطور میں ہم ان عوامل کا تذکرہ کریں گے جن کی روشنی میں یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ متن قرآن میں کسی گڑبڑ کا

امکان ہو ہی نہیں سکتا تھا۔

حواشی

۱۵۔ بحوالہ عبداللطیف رحمانی' تاریخ قرآنی' صفحہ ۶۱
۱۶۔ ابن الندیم' الفہرست' ص ۶۶
۱۷۔ ترمذی' محمد بن عیسیٰ' امام۔ الجامع الصحیح' جلد ا' صفحہ ۱۲۱
۱۸۔ سیوطی' جلال الدین' الاتقان' جلد اول' صفحہ ۶۰
۱۹۔ ایضاً' جلد اول' صفحہ ۶۰
۲۰۔ ایضاً' جلد اول' صفحہ ۵۵
۲۱۔ صبحی صالح' مباحث فی علوم القرآن' صفحہ ۱۱۰
۲۲۔ ابن حجر عسقلانی' حافظ فتح الباری' جلد نہم' صفحہ ۱۱
۲۳۔ تقی عثمانی' مولانا' علوم القرآن' صفحہ ۶۲
۲۴۔ زرقانی' مناہل العرفان' جلد
۲۵۔ سیوطی' الاتقان' جلد اول' صفحہ ۵۵
۲۶۔ صدیق حسن' سید' جمع تدوین و قرآن' صفحہ ۵۶
۲۷۔ ابن حجر عسقلانی' فتح الباری' جلد نہم' صفحہ ۱۵
۲۸۔ سیوطی' الاتقان' جلد اول' صفحہ ۶۱
۲۹۔ سیوطی' الاتقان' جلد اول' صفحہ ۶۱
۳۰۔ زرقانی' مناہل العرفان' جلد اول' صفحہ ۲۶۸۔۲۷۲
۳۱۔ ایضاً
۳۲۔ مقری' نفخ الطیب' جلد اول' صفحہ ۳۹۸
۳۳۔ شاہ ولی اللہ' ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء' حصہ دوم' صفحہ ۵
۳۴۔ صبحی صالح' مباحث فی علوم القرآن' صفحہ ۱۱۵
۳۵۔ ایضاً
۳۶۔ ایضاً

(جاری ہے)

علامہ اقبال کے ایک شعر کی تشریح

از : ڈاکٹر نسیم الدین خواجہ

اے طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

یہ شعر علامہ اقبال کے کلام "بال جبریل" سے لیا گیا ہے۔ علامہ کی یہ تصنیف ۱۹۳۵ء میں (یعنی آپ کی وفات سے تین سال قبل) منظر عام پر آئی۔ آپ نے اس کتاب کے شروع میں یہ شعر درج فرمایا ہے۔

اٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں
نفسِ سوختۂ شام و سحر تازہ کریں

علامہ کے اس شعر کو سمجھنے سے پہلے دو تمہیدی باتوں کا جاننا نہایت ضروری ہے۔ اول یہ کہ علامہ اقبال عصرِ حاضر کے وہ ذہین ترین فلسفی اور قادر الکلام شاعر ہیں کہ جنہوں نے ایک طرف مغربی فلسفہ اور مغربی تہذیب کا گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا اور دوسری طرف انہیں اسلامی تعلیمات اور اسلامی فلسفہ و حکمت پر پورا عبور حاصل تھا۔ اس تقابلی مطالعہ سے وہ پورے یقین سے سمجھتے تھے کہ مغربی تہذیب نے انسانیت کو جو زخم لگائے ہیں اور اس نے حضرت انسان کی جو تذلیل کی ہے اس کی بدی سے آسمان بھی شرمندہ ہے۔

فسادِ عصرِ حاضر آشکار است
سپہر از زشتیٔ اُو شرمسار است
اگر پیدا کنی ذوقِ نگاہے
دو صد شیطاں تُرا خدمت گزار است

اور۔

اور یہ اہلِ کلیسا کا نظامِ تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف
(ضرب کلیم)

انہوں نے اس کرب کو محسوس کیا۔

پڑھ لئے میں نے علومِ شرق و غرب
روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب
(بال جبریل)

اس درد و کرب میں قرآن کریم اور مجسم قرآن رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کام آئی اور آپ کہہ اٹھے۔

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

آپ کا عشقِ رسولؐ کس مقام پر پہنچا ہوا ہے' ذرا ان اشعار سے اندازہ لگایئے۔

گر دلم آئینۂ بے جوہر است
وَر بحرفم غیرِ قرآں مضمر است
اے فروغت صبح اعصار و دہور
چشم تو بینندۂ مَا فِی الصُّدُور
پردۂ ناموسِ فکرم چاک کن
ایں خیاباں را زخارم پاک کن

یعنی میں اگر قرآن کے علاوہ کچھ اور پیش کروں تو قوم کو میرے شر سے محفوظ رکھا جائے' نیز مجھے قیامت میں رسوا کر دیا جائے۔

دیکھئے جذبہ کتنا صادق ہے اور کس قدر اخلاص ہے جو کہلوا رہا ہے۔

روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

وہ جانتے تھے کہ ہماری آبرو ہی اسیؐ نام سے ہے۔

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰ ؐ است
آبروئے ما زنامِ مصطفیٰ ؐ است

اس تمہید سے صرف یہ بتانا مقصود تھا کہ علامہ اقبال کا تمام کلام قرآن مجید کی ترجمانی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی عکاسی ہے اور اب اگر کوئی کلام اقبال کو سمجھنا چاہئے تو بقول پروفیسر یوسف سلیم چشتی اسے قرآن اور حدیث سے گہرا شغف ہونا چاہئے۔ ورنہ تو یاروں نے اپنی اپنی مرضی کا اقبال بانٹنے کی کوشش کرلی ہے اور اس کی بھی پیشینگوئی حضرت علامہ نے فرمادی تھی۔

اڑا لی قمریوں نے ' طوطیوں نے ' عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری
(تصویرِ درد- بانگ درا)

دوسری تمہیدی بات یہ ہے کہ اس شعر کو سمجھنے کے لئے انسان کی تخلیق اور جن عناصر سے وہ بنا ہے ان کا جاننا بھی ضروری ہے۔

انسان کی تخلیق پر روشنی قصۂ آدم و ابلیس کے حوالے سے قرآن مجید میں کوئی چھ مقامات پر ڈالی گئی ہے۔ آپ سورۂ حجر کی آیات ۲۷-۳۳ کے مفہوم پر نظر ڈالئے۔ ارشادِ ربانی ہے :

"پہلے ہم جنوں کو آگ کی لو سے پیدا کر چکے تھے اور (اے پیغمبر وہ وقت یاد کرو) جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا تھا کہ ہم سڑی ہوئی مٹی کے سوکھے گارے سے ایک آدمی پیدا کرنے والے ہیں۔ تو جب ہم اسے پورا بنا چکیں اور اس میں اپنی روح سے (کچھ) پھونک دیں تو تم سب اس کے آگے سجدے میں گر جانا۔ چنانچہ سارے فرشتوں نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے' اس نے سجدہ کرنے والوں میں شامل ہونے سے انکار کر دیا۔ (اس پر اللہ نے) فرمایا : اے ابلیس تجھے کیا ہوا کہ تو سجدہ کرنے والوں میں شامل نہ ہوا؟ وہ بولا : میرا یہ کام نہیں کہ ایسے بشر کو سجدہ کروں جسے تو نے سڑی ہوئی مٹی کے سوکھے گارے سے پیدا کیا ہے"۔

اس کے علاوہ دوسرے مقامات سورۂ بقرہ' سورۂ ص' سورۂ اعراف سے جو بات واضح ہوتی

ہے وہ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے انسان کو زمین پر اپنا خلیفہ (نائب) بنانے کا فیصلہ فرمایا تو فرشتوں کی مجلس میں اس کا اعلان کیا۔ اس پر فرشتوں نے آپؐ کی بارگاہ میں عرض کیا کہ یہ حضرت انسان زمین میں فساد پھیلائے گا اور خون ریزیاں کرے گا۔ اللہ کریم نے فرمایا کہ میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔ پھر تمام فرشتوں کو حکم دیا کہ جب میں اس کو بنا سنوار لوں اور اس میں اپنی روح میں سے پھونک دوں تو اس کے آگے سجدے میں گر جانا۔ اس پر تمام فرشتے سجدے میں گر گئے' سوائے ابلیس کے جو جنوں میں سے تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے پوچھا کہ تم نے سجدہ کرنے سے انکار کیوں کیا ہے؟ جس پر اس نے تکبر سے کہا کہ میں آگ سے بنایا گیا ہوں اور یہ مٹی سے بنایا گیا ہے' اس لحاظ سے میں اس سے برتر ہوں! یہی وہ غلطی ہے جو اسے لگی تھی۔ انسان اس لئے اشرف المخلوقات اور اللہ تعالیٰ کا نائب (خلیفہ) قرار پایا تھا کہ اس مٹی کے پتلے میں روحِ ربانی بھی پھونکی گئی تھی اور اس کا وجود دو چیزوں کا مرکب ہے' ایک مٹی کا پتلا اور دوسرے روح ربانی۔

ان دو تمہیدی باتوں کے بعد اب علامہ اقبال کے اس شعر کو سمجھنے میں بہت آسانی ہو جاتی ہے۔ آپ نے ایک تمثیل کے ذریعے اس بات کو سمجھایا ہے۔ انسانی جسم کو ایک پنجرے سے تشبیہ دی ہے جس میں روح ایک پرندے کی مانند ہے۔ روح طائرِ لاہوتی ہے۔ صوفیاء کے نزدیک چار عالم ہیں۔

۱۔ عالمِ لاہوت (ذات)
۲۔ عالمِ جبروت (صفات)
۳۔ عالمِ ملکوت (اسماء)
۴۔ عالمِ ناسوت (عالم ظاہر)

یہ انسانی جسم (پنجرہ) مٹی کا بنا ہوا ہے اور آپ کا مشاہدہ ہے کہ مٹی کی تمام ضروریات مٹی سے پوری ہوتی ہیں۔ اسے کھانے کو چاہئے' ہمارے تمام انواع واقسام کے کھانے مٹی ہی سے ملتے ہیں۔ کبھی تو یہ بلاواسطہ مٹی سے حاصل کئے جاتے ہیں' جیسے اناج' پھل وغیرہ اور کبھی بالواسطہ یعنی جانوروں کے توسط سے' جیسے دودھ گوشت وغیرہ۔ اس کی دوسری بڑی ضرورت تن ڈھانپنا ہے اور وہ بھی مٹی ہی سے پورا ہوتا ہے۔ لباس ریشم کا ہو یا نائیلون کا'

سوتی ہو یا اونی' مٹی ہی کا مرہون منت ہے۔ اسی طرح اسے سر چھپانے کے لئے کوئی گھروندہ چاہئے۔ اب وہ بھی مٹی ہی سے بنتا ہے۔ سیمنٹ' پتھر' اینٹ' گارا' چونا سبھی مٹی ہی کی شکلیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مٹی کی تمام ضروریات کا انتظام مٹی ہی سے کر دیا گیا اور حضرت انسان کے زمین پر تشریف لانے سے کروڑوں سال پہلے ہی سے اس کا بندوبست شروع فرمادیا۔ پھر ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ مٹی کو مٹی ہی میں مل جانا ہے۔ ہم ایک محاورہ استعمال کرتے ہیں "روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی"۔ یعنی مٹی کا پنجرہ کہ جس میں روح قید تھی' وہ موت کے وقت اس سے جدا ہو کر چلی جاتی ہے۔

اب ذرا غور فرمائیں کہ اگر مٹی کے حصے کے لئے اتنا بندوبست کیا گیا تو روح کے لئے' جو ابدی اور لافانی ہے' اللہ تعالیٰ نے کتنا بہتر انتظام فرمایا ہو گا۔ اور اسی انتظام کا ذکر اللہ تعالیٰ نے سورۂ بقرہ میں قصۂ آدم و ابلیس کے اخیر میں فرمادیا۔ جب ابلیس نے دشمنی کا بیڑا اٹھالیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

"ہم نے حکم دیا نیچے جاؤ یہاں سے تم سب' پھر اگر تم کو پہنچے میری طرف سے کوئی ہدایت تو جو چلا میری ہدایت پر نہ خوف ہو گا ان پر اور نہ وہ غمگین ہوں گے"۔

(البقرہ : ۳۸)

یہی ہدایت (وحی) روحِ ربانی کی غذا ہے جس کا سلسلہ انبیاء کی طرف چلا اور جس کا مکمل اور آخری ایڈیشن اب مسلمانوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت سے دیا گیا۔ اب یہ قرآن مجید' مکمل اور محفوظ' پچھلے چودہ سو سال سے معجزاتی طور پر چلا آ رہا ہے۔ اور ایسا کیوں نہ ہوتا' اس کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے خود لیا ہوا ہے :

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾

تو علامہ اقبال اس شعر میں انسان کو یہ درس دے رہے ہیں کہ ابلیسیت یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو صرف مادہ (مٹی) سے بنا ہوا سمجھے اور ساری تگ و دو ان مادی ضروریات کے لئے کرتا رہے انسانیت یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کا نائب (خلیفہ) جانے۔ بقول اقبال ۔

ہے ذوقِ تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے!

اس روح کے حوالے سے اپنی حیثیت پہچانے' صرف زمینی خواہشات کے پیچھے نہ پڑا رہے۔ سورۂ اعراف میں فرمایا :

"اگر ہم چاہتے تو اسے ان آیتوں کے ذریعے سے بلندی عطا کرتے مگر وہ تو ہو رہا زمین کا اور پیچھے ہو لیا اپنی خواہشوں کے"۔

یعنی اگر ہم آیات الٰہی کو بھلا دیں تو روح مضمحل ہو جاتی ہے' کمزور پڑ جاتی ہے اور اس کی پرواز میں کوتاہی آ جاتی ہے۔ اس لئے ہمیں کوشش کرنی چاہئے کہ مٹی (نفسانی خواہشات) کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ روح کے تقاضوں کو بھی سامنے رکھیں اور روحِ ربانی کو کلامِ ربانی سے مسلسل تغذیہ اور تقویت پہنچاتے رہیں تا کہ طائرِ لاہوتی کی پرواز میں کوتاہی نہ آئے ---- قرآن مجید کی اس ضرورت کو علامہ اقبال نے اس شعر میں کیسے پیارے انداز میں سمو دیا ہے۔

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن

اللہ تعالیٰ ہمیں اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے (آمین)

سفر ترکی کے مشاہدات و تاثرات پر مشتمل ایک منفرد سفرنامہ

زبان یارِ من ترکی...

جناب اقتدار احمد کے قلم سے

جو اس سے قبل "ندائے خلافت" میں بالاقساط شائع ہوتا رہا'

اب کتابی صورت میں چھپ گیا ہے

دیدہ زیب ٹائٹل' عمدہ اردو کمپوزنگ' اعلیٰ طباعت' دبیز سفید کاغذ' نفیس اور پائیدار جلد

صفحات ۲۰۰' قیمت۔/ ۱۲۰ روپے

شائع کردہ : مکتبہ وحدت ملی ۴۰۔بی' اردو بازار لاہور' فون : ۷۱۲۲۹۸۰

مولانا سعید الرحمٰن علوی مرحوم کے انتقال پر

مولانا اخلاق حسین قاسمی دہلوی کا تعزیتی شذرہ

جو دہلی کے ایک اخبار میں شائع ہوا

مولانا سعید الرحمٰن صاحب علوی نومبر (۹۴ء) میں انتقال فرماگئے۔ مرحوم لاہور سے اپنے وطن بھیرہ (ضلع سرگودھا) ایک عزیز کی تعزیت کے سلسلے میں تشریف لے گئے تھے وہیں دل کا دورہ پڑا اور خدا کو پیارے ہو گئے۔

علوی صاحب پاکستان کے مشہور مذہبی قائد اور علوم دینیہ کے اسکالر تھے۔ مرحوم کا خاندان حضرت شیخ الہند کی جماعت سے وابستہ تھا' مجلس احرار اور جمعیت علماء کے اکابر سے اس خاندان کو والہانہ عقیدت تھی۔ علوی صاحب' مولانا احمد علی لاہوری کے دینی ماہنامہ "خدام الدین" کے مدیر رہے اور جمعیت علماء اور مجلس احرار کی سرگرمیوں میں شریک رہے۔ مرحوم کئی اہم کتابوں کے مصنف تھے' عرصہ سے مسجد شاہ جمال اچھرہ لاہور میں خطابت کا فرض انجام دے رہے تھے۔ (مولانا مرحوم ایک مختصر عرصے کے لئے "حکمت قرآن" کے ادارہ تحریر میں بھی شامل رہے۔ادارہ)

اس ناچیز کے ساتھ علوی صاحب کا تعلق نہایت برادرانہ تھا' اور اس حقیر کی کئی اہم کتابوں کی اشاعت انہی کی توجہ کی مرہون منت ہے۔ مرحوم نہایت جذباتی مقرر تھے اور سیاسی لیڈروں اور دور حکومت کی کمزوریوں پر بے دھڑک نکتہ چینی کرتے تھے۔ اسی وجہ سے مرحوم کی زندگی خوشحالی سے محروم رہی جو غربت اور افلاس کے ساتھ قناعت پسندی کا اعلیٰ نمونہ تھی۔

احباب سے درخواست ہے کہ وہ مرحوم کے درجات کی بلندی کی اور مرحوم کے لواحقین کے لئے صبر و تحمل کی دعا کریں۔

بقیہ : حرفِ اوّل

ظاہر بات ہے کہ کتابی صورت میں اس کی اس اصل ترتیب کو برقرار رکھا جائے گا جو خود ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم نے معین کی تھی۔

☆ ☆ ☆

زیر نظر شمارے کے انگلش سیکشن میں معروف ماہر معاشیات ڈاکٹر سید طاہر کی ایک تحریر شامل کی جارہی ہے۔ اسلامی معاشیات سے متعلق مختلف مباحث پر فاضل مصنف کی اب تک تین اہم تحریریں حکمت قرآن کی زینت بن چکی ہیں۔ موجودہ تحریر اصلاً ان کے سلسلہ مضامین میں سب سے پہلے مضمون "What is Riba?" سے متعلق ہے۔ اس مضمون پر اسلامی معاشیات کے میدان کے ایک اور ماہر جناب اکرم خان نے تبصرہ کرتے ہوئے کچھ سوالات اٹھائے تھے۔ محترم طاہر صاحب کا یہ تازہ مضمون ان سوالات کے جواب کی حیثیت رکھتا ہے۔ موجودہ تحریر سے کماحقہ استفادہ کرنے کے لئے مناسب ہو گا کہ جناب اکرم خان کی تحریر (شائع شدہ حکمت قرآن' فروری مارچ ۹۵ء) اور اس سے قبل شائع ہونے والے ڈاکٹر سید طاہر کے مذکورہ مضمون (شائع شدہ حکمت قرآن' نومبر ۹۴ء) کو بھی نظر سے گزار لیا جائے جس میں انہوں نے نہایت عالمانہ اور محققانہ انداز میں قرآن اور سنت کے حوالے "ربا" کے لئے ایک ایسی "فنی تعریف" تجویز کی ہے جو نہ صرف ربا النسیئہ اور ربا الفضل کا احاطہ کرتی ہے بلکہ اس کے ذریعے عقد قرض اور معاملہ بیع میں ممکنہ سودی عنصر جیسے اہم مسئلے کی توضیح بھی عمدگی سے ہوتی ہے۔ OO

سورۃ البقرۃ

آیات ۶۹ - ۷۱

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

۲ : ۴۴ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا
قَالَ اِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاۤءُ ۙ فَاقِعٌ
لَّوْنُهَا تَسُرُّ النّٰظِرِيْنَ ○ قَالُوا ادْعُ لَنَا
رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَّنَا مَا هِيَ ۙ اِنَّ الْبَقَرَ تَشٰبَهَ
عَلَيْنَا ؕ وَاِنَّاۤ اِنْ شَاۤءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُوْنَ ○
قَالَ اِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُوْلٌ تُثِيْرُ
الْاَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ ۚ مُسَلَّمَةٌ لَّاشِيَةَ

فِيهَا ۚ قَالُوا الْئٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا
كَادُوا يَفْعَلُونَ ○

۲:۴۴:۱ اللغـــة

[قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا] اس پوری عبارت کے الفاظ کی لغوی اور اعرابی تشریح و ترجمہ وغیرہ اس سے پہلے (بسلسلہ آیت ۶۸ قطعہ سابقہ) زیر بحث آ چکے ہیں دیکھئے [۲:۴۳:۱(۵-۶)] اور [۲:۴۳:۲] (الاعراب) میں ۲ یہاں ہم دوبارہ اس کا صرف ترکیبی لفظی ترجمہ لکھ دیتے ہیں" انہوں نے کہا تو پکار اپنے رب کو ہمارے لیے (کہ) وہ واضح کر دے ہمارے لیے" اس کے مختلف بامحاورہ تراجم پر سابقہ قطعہ میں مفصل بات ہو چکی ہے (حصہ اللغۃ میں)

۲:۴۴:۱(۱) [مَا لَوْنُهَا] اس میں "ما" تو استفہامیہ (بمعنی کیا؟) ہے اور" لَوْنُهَا" مرکب اضافی (لون + ھا) ہے جس میں ضمیر مجرور" ھا" بمعنی" اس کا" ہے" لَوْنٌ" کا مادہ" ل و ن" اور وزن" فَعْلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد استعمال نہیں ہوتا۔ البتہ مزید فیہ کے ابواب تفعیل اور تفعل سے افعال (بمعنی رنگ دینا۔ رنگ بدلنا وغیرہ) استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے کسی قسم کا کوئی صیغہ فعل کہیں نہیں آیا۔ بلکہ اس مادہ سے ماخوذ صرف یہی لفظ (لَوْن) مفرد یا مرکب صورت میں دو جگہ آیا ہے اور اسی کی جمع مکسر" اَلْوان" بھی (مفرد یا مرکب شکل میں) کل سات جگہ آئی ہے۔

● زیر مطالعہ کلمہ" لَوْنٌ" کے بنیادی معنی" رنگ" ہیں۔ پھر بطور استعارہ یہ لفظ" نوع" اور" قسم" وغیرہ کے معنی بھی دیتا ہے۔ تاہم قرآن کریم میں یہ لفظ ہر جگہ اپنے بنیادی معنی (رنگ یا رنگوں) کے لیے ہی استعمال ہوا ہے۔ یہاں (زیر مطالعہ جملہ میں) "مَا لَوْنُهَا" کا ترجمہ" اس کا رنگ کیا ہے؟" بنتا ہے۔ یہاں پھر" لون" کے مضاف الیہ کے طور پر ضمیر مؤنث" ھا" کا آنا" بقرۃ" کے" گائے" والے ترجمہ کی تائید کرتا ہے (اوپر" بقرۃ" کا ترجمہ" گائے" یا" بیل" کی بات ہوئی تھی)

[قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ] ٹھیک یہی عبارت اوپر (قطعہ سابقہ میں) بسلسلہ آیت ۶۸ زیر بحث آ چکی ہے۔ اگر ضرورت ہو تو دیکھئے [۲:۴۳:۱(۶)] کے بعد نیز [۲:۴۳:۲] (الاعراب) میں ۵

۲:۴۴:۱(۲) [صَفْرَآءُ] اس کا مادہ" ص ف ر" اور وزن" فَعْلَاءُ" ہے اس مادہ سے فعل مجرد

مختلف ابواب سے مختلف معانی کے لیے آتا ہے مثلاً (باب ضرب سے) "صفَر یصفِر صفیرًا" کے معنی ہیں "ہونٹوں اور منہ سے سیٹی بجانا" اور (باب سمِعَ سے) "صفِر یصفَر صَفَرًا" کے (ایک) معنی ہیں "خالی ہونا" مثلاً کہتے ہیں "صفِر الإناءُ" (برتن خالی ہوگیا) اور اس مادہ سے مزید فیہ کے بعض ابواب سے بھی مختلف معانی کے لیے فعل استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے مجرد یا مزید فیہ کا کوئی صیغۂ فعل کہیں نہیں آیا۔ البتہ فعل مجرد سے مشتق اسم صفت (برائے الوان و عیوب) کے دو صیغے دو جگہ اور مزید فیہ کے باب "اِفعِلال" سے اسم الفاعل (کا ایک ہی صیغہ) تین جگہ آئے ہیں۔ ان پر حسب موقع بات ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

● زیر مطالعہ لفظ "صفراءُ" اس مادہ سے "افعل الوان و عیوب" (اسم صفت) کا صیغہ برائے مؤنث ہے۔ یعنی اس سے مذکر کے لیے "اَصْفَرُ" اور مؤنث کے لیے لفظ "صَفراءُ" آتا ہے اور دونوں کی جمع "صُفرٌ" آتی ہے (خیال رہے دونوں واحد (مذکر مؤنث) غیر منصرف اور دونوں کی جمع مُعرب ہوتی ہے اور یہ صیغۂ جمع "صُفر" بھی قرآن میں آیا ہے)۔ اور ان کے معنی ہیں "زرد رنگ والا/والی/والے" یا صرف "زرد"۔ اور یہ "زرد رنگ" والا مفہوم اس مادہ کے فعل مجرد میں نہیں بلکہ مزید فیہ کے باب "اِفعِلال" میں ہوتا ہے کہتے ہیں "اِصفَرَّ یَصفَرُّ اِصفِرارًا" (زرد ہو جانا)۔ اس طرح "صَفراء" کے معنی ہیں "زرد رنگ والی" یا صرف "زرد"۔ یہاں اس صفت برائے مؤنث کا گائے کے لیے آنا بھی "گائے" (بجائے بیل) والے ترجمہ کی تائید کرتا ہے۔

۲:۴۴:۱(۳) [فَاقِعٌ لَوْنُهَا] اس کے دوسرے حصے (لونُھا = اس کا رنگ) کے معنی وغیرہ پر ابھی اوپر [۲:۴۴:۱(۱)] میں بات ہوئی ہے۔

"فَاقِعٌ" کا مادہ "ف ق ع" اور وزن "فاعِلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "فقِع یفقَعُ فُقُوعًا (فتح، نصر اور سمِعَ سے) بمعنی "رنگ کا گہرا یا شوخ زرد ہونا" آتا ہے۔ اس کا فاعل ہمیشہ "لَون" ہی ہوتا ہے کہتے ہیں "فقِع لونُہ" (اس کا رنگ شوخ یا خالص زرد تھا)۔ عربی زبان میں اس مادہ سے مزید فیہ کے بعض ابواب (تفعیل، تفاعل، اِفعال وغیرہ) سے بھی افعال مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس مادہ سے کسی قسم کا کوئی فعل کہیں نہیں آیا۔ بلکہ صرف یہی ایک لفظ (فاقع) اسی ایک جگہ وارد ہوا ہے۔

● "فاقع" اس فعل مجرد سے صیغہ اسم الفاعل ہے جس کے معنی "گہرا، خالص اور شوخ ہونے والا (رنگ)" ہیں۔ یہ زیادہ تر زرد رنگ کے خالص (بغیر کسی دوسرے رنگ کی آمیزش کے) اور شوخ

ہونے کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اگرچہ کسی بھی رنگ کے شوخ یا خالص ہونے کے لیے (بطور صفت) استعمال ہو سکتا ہے۔ تاہم اس کا خاص استعمال "زرد رنگ" کے لیے ہے مثلاً کہتے ہیں "اصفرُ فاقِعٌ" (شوخ یا خالص زرد رنگ کا)۔ اسی طرح مختلف رنگوں میں شوخی اور عدم آمیزش کو ظاہر کرنے کے لیے کچھ مخصوص (صفاتی) لفظ ہیں مثلاً کہتے ہیں "اسودُ حالِكٌ" (گہرے کالے رنگ والا)" احمرُ قانِئٌ" (سوخ اور خالص سرخ رنگ والا)" ابیضُ ناصِعٌ" (خالص اور نمایاں سفید رنگ والا) اور" اخضرُ ناضِرٌ" (شوخ اور چمکدار سبز رنگ والا) وغیرہ۔

● "فاقع لونُها" میں "فاقع" گائے کے لیے نہیں بلکہ رنگ کے لیے ہے یعنی "شوخ ہے رنگ اس کا"۔ لفظ "فاقع" کے اسی شوخی والے مفہوم کو اردو مترجمین نے "تیز زرد، خوب گہرا، ڈہڈہا رنگ، ڈہڈہا، ڈہڈہاتی رنگت، ڈہڈہاتے رنگ کی" سے ظاہر کیا ہے جو غالباً خالص ہندوستانی (اردو) محاورہ ہے۔ بعض حضرات نے صرف "زرد رنگ کی" پر گزارہ کر لیا ہے جس میں وہ "شوخ، گہرا اور نمایاں" ہونے والا مفہوم مفقود ہے۔ یہاں بھی "لَونُها" (اس کا رنگ) میں ضمیر مجرور مونث (ھا) کا آنا "بقرۃ" کے "گائے" والے معنی کی تائید کرتا ہے۔ اس عبارت پر مزید بات "الاعراب" میں بھی ہو گی۔

<u>۲: ۴۴: ۱ (۴)</u> [تَسُرُّ] کا مادہ "س ر ر" اور وزن اصلی "تَفعُلُ" ہے۔ جو دراصل "تَسرُرُ" تھا۔ پھر "ر" کی حرکت ساکن ماقبل (س) کو دے کر "ر" کو مدغم کر دیا گیا۔

● اس مادہ سے فعل مجرد "سَرَّ ..... یَسُرُّ سُرُورًا / مَسَرَّۃً" (نصر سے) آتا ہے اور اس کے ایک معنی ہیں: "..... کو خوش کرنا"۔ یہ فعل بعض دوسرے مصادر کے ساتھ بعض دیگر معانی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مگر وہ استعمال قرآن کریم میں نہیں آئے۔ یہ فعل متعدی ہے اور مفعول بنفسہ کے ساتھ آتا ہے۔ مجرد سے ان معنی (خوش کرنا) کے لیے یہ صیغہ فعل صرف اسی ایک جگہ (البقرہ: ۶۹) آیا ہے یہی فعل بصیغہ مجہول (سُرَّ یُسَرُّ سُرُورًا) بمعنی "خوش ہونا" استعمال ہوتا ہے اور اس معنی کے لیے یہ فعل عربی زبان کے ان چند افعال میں سے ایک ہے جو زیادہ تر بصیغہ مجہول ہی استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس سے کوئی مجہول صیغہ فعل تو کہیں نہیں آیا۔ البتہ اسم المفعول "مسرور" دو جگہ (الانشقاق: ۹، ۱۱) اور مصدر "سرور" ایک جگہ (الدھر: ۱۱) آیا ہے۔ اس مادہ سے مزید فیہ کے بابِ افعال سے ایک دوسرے معنی (چھپا لینا) کے لیے متعدد صیغہ ہائے فعل ۱۸ جگہ اور دیگر مصادر اور بعض ماخوذ کلمات بھی بیس کے قریب مقامات پر آئے ہیں۔ ان سب پر حسب موقع بات ہو گی۔

اِن شاء اللہ تعالےٰ۔

● زیرِ مطالعہ لفظ" تسُرُّ "اس فعل مجرد (بمعنیٰ خوش کرنا) سے فعل مضارع معروف کا صیغہ واحد مؤنث غائب ہے۔ یعنی "وہ خوش کرتی ہے" اور اسی کا بامحاورہ مصدری ترجمہ" خوش آنا، خوشی دینا، فرحت بخش ہونا، بھلی لگنا، دل خوش کردینا، اچھی معلوم ہونا" سے بصیغۂ مؤنث یا مذکر (بیل کے لیے) کیا گیا ہے۔ تاہم یہاں بھی فعل کا بصیغۂ تانیث آنا (بیل کی بجائے) گائے والے معنی کی ہی تائید کرتا ہے اور اس کا بصیغۂ مذکر ترجمہ کرنا (مثلاً "خوش کر دیتا ہے") کسی طرح درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر نے تو بصیغۂ مؤنث ہی ترجمہ کیا ہے یا پھر بلحاظ جنس گول مول ترجمہ (مثلاً "فرحت بخش ہو") کر دیا ہے۔

۲: ۴۴: ۱ (۵) [النّٰظِرِيْنَ] یہ لفظ یہاں سمجھانے کے لیے برسم املائی لکھا گیا ہے اس کے رسم قرآنی پر آگے "الرسم" میں بات ہوگی۔ اس لفظ کا مادہ "ن ظ ر" اور وزن (لام تعریف نکال کر) "فاعلین" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "نظَر ... ینظُر نظَرًا" (نصر سے) "صلہ" کے بغیر اور مختلف صلات کے ساتھ مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے مثلاً (۱) .... کو دیکھنا (۲) ... کی طرف غور سے دیکھنا (۳) ... میں غور و فکر کرنا اور (۴) ... کا انتظار کرنا" وغیرہ۔ یہ قرآن میں کثیر الاستعمال فعل ہے۔ اس کے مختلف معانی و استعمالات پر البقرہ: ۵۰ [۲: ۳۲: ۱ (۱۴)] میں مفصل بات ہو چکی ہے۔

● زیرِ مطالعہ کلمہ" ناظرین "اس فعل مجرد سے صیغہ اسم الفاعل (ناظِرٌ) سے جمع مذکر سالم ہے۔ "ناظِرٌ" کے معنی ہیں: "دیکھنے والا" اور اس کا ترجمہ قریباً سب نے "دیکھنے والوں" ہی کیا ہے۔ ایک مترجم نے "ناظرین" ہی رہنے دیا ہے اس لیے کہ یہ لفظ اردو میں بھی مستعمل ہے۔ اگرچہ اس کا اردو استعمال بلحاظ مفہوم عربی سے قدرے مختلف ہے۔

[قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَّنَا مَا هِيَ] اس پوری عبارت کی وضاحت اوپر البقرہ: ۶۸ میں [۲: ۴۳: ۱ (۵)] کے بعد اور [۲: ۴۳: ۱ (۶)] میں کی جا چکی ہے جس میں مختلف تراجم بھی آ گئے ہیں۔

[اِنَّ الْبَقَرَ] "اِنَّ" کا ترجمہ "بے شک" ہے اور لفظ "البقر" یہاں بطور اسم جنس آیا ہے جس کا ترجمہ "سب گائے بیل" ہو سکتا ہے دیکھئے اوپر لفظ" بقرۃ" پر بحث [۲: ۴۳: ۱ (۲)] میں۔

● "ذبح بقرۃ" کے اس قصے میں صرف یہی ایک ایسا لفظ (آیا) ہے جو گائے کے علاوہ بیل کے لیے بھی استعمال ہو سکتا ہے۔ ("بقرۃ" کا ترجمہ" بیل" کرنے کی بات بھی اوپر البقرہ: ۶۷ [۲: ۴۳: ۱ (۲)] میں ہو چکی ہے)۔ اگرچہ یہاں (زیرِ مطالعہ عبارت میں) بھی لفظ "البقر" گائے بیل دونوں کے لیے

بطور جنس ہے اور اس کے معنی لازماً "بیل" ہی نہیں ہو سکتے بلکہ ترجمہ "گائے" بھی ہو سکتا ہے جس کی تائید مختلف صیغہ ہائے فعل اور ضمائر کے استعمال سے ہوتی ہے جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کرتے آئے ہیں۔ نیز یہ کہ "البقر" کا ترجمہ گائے یا بیل بطور مفرد (واحد) نہیں ہو سکتا بلکہ اسم جنس ہونے کی بنا پر اس کا ترجمہ "ساری گائیں" یا "سارے بیل" یا "سب گائیں اور سب بیل" ہی ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس عبارت (اِنَّ البقر) کا ترجمہ اگلے آنے والے فعل (تشابہ علینا) کے ساتھ مل کر (مجموعی ترجمہ) ہی بہتر ہو گا۔

۲:۴۴:۱(۶) [تَشَابَهَ عَلَيْنَا] آخری مرکب جاری (علینا) کا ترجمہ تو ہے "ہم پر"۔ اور ابتدائی لفظ "تَشَابَهَ" (جس کے رسم قرآنی پر آگے بات ہو گی) کا مادہ "ش ب ہ" اور وزن "تَفَاعَلَ" ہے یعنی یہ اس مادہ سے مزید فیہ کے باب تفاعل کا فعل ماضی معروف صیغہ واحد مذکر غائب ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد تو استعمال ہی نہیں ہوتا۔ اور اس سے باب تفاعل کے فعل "تشابہ یتشابہ" کے معنی وغیرہ پر البقرہ: ۲۵ [۲:۱۸:۱(۸)] میں بحث ہو چکی ہے۔

● "تَشَابُہٌ" کے معنی ہیں "دو چیزوں کا باہم ملتا جلتا ہونا کہ جس سے پہچان میں التباس (شک) پیدا ہو"۔ اس فعل کے فاعل ہمیشہ دو (تثنیہ) یا دو سے زیادہ ہوتے ہیں۔ اس کا فاعل ایک نہیں ہو سکتا۔ "تشابہ الرجلُ" (آدمی ملتا جلتا ہوا) کہنا غلط ہے۔ کہیں گے "تشابہ الرجلان" یا "تشابہ الرجالُ" (یعنی دو یا سب مرد باہم ملتے جلتے تھے)۔ اس فعل کی یہ خصوصیت (جسے مشارکت کہتے ہیں) بھی تقاضا کرتی ہے کہ یہاں "البقرہ" کے معنی کم از کم دو یا پھر "سب گائے بیل" ہی ہو سکتے ہیں۔ یعنی سب گائیں اور بیل باہم ملتے جلتے ہیں۔

● یوں اس پوری عبارت "إن البقر تشابہ علینا" کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے "بے شک سب گائے بیل باہم ملتے جلتے ہو گئے ہمارے اوپر"۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر مترجمین نے یہاں "البقر" کا ترجمہ جو بھی کیا ہے جمع سے کیا ہے یعنی "بہت سے بیل" یا "گایوں" یا "بہتیری گائیں" کی صورت میں۔ بعض نے بصورت واحد "اس بیل" یا "اس گائے" سے ترجمہ کیا ہے۔ لام عہد سمجھ لینے سے اس کا ترجمہ "اس" کے ساتھ ہو تو سکتا ہے مگر "البقر" کا ترجمہ واحد سے کرنا درست نہیں ہے۔ "البقرۃ" ہوتا تو بھی بات بن جاتی۔ "تشابہ علینا" کا با محاورہ ترجمہ بعض نے "شبہ" اور "اشتباہ" کے لفظوں سے ہی کیا ہے جن کا تعلق اسی مادہ سے ہے اور اردو میں مستعمل ہیں یعنی "ہم کو اشتباہ ہوا، قدرے اشتباہ ہوا، ہم کو (گایوں۔ گائے۔ بیل) میں شبہ پڑا یا پڑ گیا" کی صورت میں۔ بعض حضرات نے اردو محاورے

پر زیادہ زور دیتے ہوئے اس عبارت کا ترجمہ "ہم کو تو (سب گائیں۔ سب بیل یا سب بیل اور گائیں) ایک دوسرے کے مشابہ / باہم ملتے جلتے / سب ایک ہی طرح کے / ایک جیسے لگتے / دکھائی دیتے ہیں"۔ ان ترجموں میں جمع کا صیغۂ فعل "تشابہ" میں مشارکت کی خصوصیت اور "البقر" کے اسم جنس ہونے کی بنا پر ہی اختیار کیا گیا ہے۔

[وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُوْنَ] اس جملہ کے تمام اجزاء کے معنی وغیرہ اس سے پہلے بیان ہو چکے ہیں۔ اگر چاہیں تو "وَ" (اور) کی بحث الفاتحہ: ۵ [۱:۴:۱(۳)] میں، "اِنَّا" (اِنَّ + نَا = بیشک ہم) البقرہ: ۶ [۲:۵:۱] میں "اِنْ" (اگر) البقرہ: ۲۳ [۲:۱۷:۱(۱)] میں "شاء" (چاہا۔ ارادہ کیا) البقرہ: ۲۰ [۲:۱۵:۱(۸)] میں، اسم جلالت (اللہ) بحث بسم اللہ [۱:۱:۲] میں لام مفتوحہ (لَ) برائے تاکید البقرہ ۶۴ [۲:۴۱:۱(۶)] میں اور "مهتدون" (راستہ پانے والے) کو البقرہ: ۱۶ [۲:۱۲:۱(۷)] میں دیکھ لیجئے۔

● اس طرح اس عبارت کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے" اور بے شک ہم اگر چاہا اللہ نے (تو) ضرور (ہی) ہوں گے) راستہ پانے والے"۔ تقریباً تمام ہی مترجمین نے یہاں اسم "مهتدون" کا ترجمہ فعل مضارع (بمعنی مستقبل) کے ساتھ کیا ہے یعنی "اگر اللہ نے چاہا / خدا چاہے تو / ان شاء اللہ - ہم راہ پالیں گے، راہ پا جائیں گے، پتہ لگالیں گے، ٹھیک پتہ لگائیں گے" کی صورت میں۔ اور بعض نے مزید با محاورہ کرتے ہوئے "ٹھیک سمجھ جائیں گے اور (ہم کو) ٹھیک بات معلوم ہو جائے گی" سے ترجمہ کیا ہے۔ مفہوم اور معنی سب کا ایک ہی ہے۔ اور بلحاظ محاورہ اردو ٹھیک بھی ہیں تاہم بلحاظ لفظ ان سب میں "مُهْتَدُوْن" کا ترجمہ "نَهْتَدِي" کی طرح کر لیا گیا ہے۔

[قَالَ اِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ] یہ پورا جملہ پہلے دو دفعہ گزر چکا ہے دیکھئے البقرہ: ۶۸ [۲:۴۳:۱(۹)] کے بعد نیز البقرہ: ۶۹ [۲:۴۴:۱(۱)] کے بعد۔ اس کا لفظی ترجمہ ہے" اس نے کہا بے شک وہ ہی کہتا ہے کہ بے شک وہ ایک گائے ہے (جو)"۔

۲:۴۴:۱(۷) [لَا ذَلُوْلٌ] ابتدائی "لا" تو نافیہ (بمعنی "نہیں") ہے۔ یہاں اس سے اگلی عبارت میں "لا" کی تکرار کی وجہ سے اس پہلے "لا" کا ترجمہ "نہ تو ہے" سے ہوگا یعنی "نہ تو وہ ایسی "ذَلُوْل" ہے جو کہ۔ اور یہ "جو کہ" کا مفہوم "ذَلُوْل" کے نکرہ موصوفہ ہونے سے پیدا ہوا ہے اور "ذَلُوْل" کا مادہ "ذ ل ل" اور وزن "فَعُوْلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "ذَلَّ يَذِلُّ ذُلًّا وَ ذِلَّةً" (ضرب سے) کے بنیادی معنی "آسانی سے قابو میں آجانا" ہیں اس سے اس میں "کمزور اور بے عزت ہونا" اور "مطیع ہونا" کے معنی پیدا ہوتے ہیں۔ اس

فعل کے معانی و استعمال پر البقرہ : ۶۱ [۲ : ۳۹ : ۱ (۱۴)] میں بات ہو چکی ہے۔

● زیر مطالعہ کلمہ "ذلولٌ" اس فعل مجرد سے اسم صفت (بصیغۂ مبالغہ) ہے، جس کے معنی ہیں: "بآسانی قابو آنے والا" پھر اس سے "آسان، آسانی سے قابلِ استعمال، سدھایا ہوا، نرم اور باسہولت" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جانوروں میں سے "ذلول" وہ ہے جو کسی کام مثلاً سواری یا زراعت وغیرہ کے لیے سدھایا گیا ہو اور اس سے بآسانی کام لیا جا سکتا ہو مثلاً کہتے ہیں "بعیرٌ ذلول" (سدھایا ہوا اونٹ)۔ راستوں میں سے "ذلول" (جیسے سبیلٌ ذلولٌ) اسے کہتے ہیں جسے کئی بار طے کیا ہو اور بکثرت استعمال ہوتا ہو۔ اور یہ لفظ (ذلول) مذکر مؤنث دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے (بلکہ "فعول" کے وزن پر آنے والی تمام صفات (اسماءِ مبالغہ) مذکر مؤنث کے لیے یکساں ہوتی ہیں)۔ اوپر کی مثال میں "بعیرٌ" (مذکر) اور "سبیل" (مؤنث) ہر دو کے لیے صفت "ذلول" ہی آئی ہے اور اسی قاعدے کے تحت یہاں یہ صفت "بقرۃ" (گائے) کے لیے آئی ہے۔

● مندرجہ بالا معانی کی بنا پر مختلف مترجمین نے یہاں "ذَلُول" کا ترجمہ "محنت والی، محنت کرنے والی، کمیری جس سے خدمت لی جاتی ہو" سے کیا ہے اور جن حضرات نے "بقرۃ" کا ترجمہ "بیل" کیا ہے انہوں نے "ذلول" کا ترجمہ "جوتا ہوا، ہل میں چلا ہوا، کام میں لگا ہوا" سے کیا ہے۔ اور شاید "گائے" کی بجائے "بیل" ترجمہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہاں مطلوب "بقرۃ" کے "ہل یا کنواں (جیسا آگے آ رہا ہے) نہ چلانے" سے متصف ہونا بیان ہوا ہے اور ہمارے ملک (کے بیشتر علاقوں) میں یہ کام گائے کی بجائے "بیل" سے ہی لیا جاتا ہے۔ اگرچہ بعض علاقوں میں "گائے" (بلکہ بارانی علاقوں میں "گدھی") کو بھی اس کام پر لگا دیا جاتا ہے۔

● لفظ "ذلول" قرآن کریم میں دو جگہ (البقرہ : ۷۱ اور الملک : ۱۵) آیا ہے اور ایک جگہ (النحل : ۶۹) اس کی جمع "ذُلُلٌ" وارد ہوئی ہے۔

۲ : ۴۴ : ۱ (۸) [تُثِيرُ الْأَرْضَ] لفظ "الارض" (زمین) کی لغوی بحث پہلے البقرہ : ۱۱ [۲ : ۹ : ۱ (۴)] میں گزر چکی ہے۔

"تُثِیرُ" کا مادہ "ث ور" اور وزن اصلی "تُفْعِلُ" ہے اصلی شکل "تُثْوِرُ" تھی اس قسم کے (اجوف کے) لفظوں میں اہل زبان حرفِ علت (جو یہاں "و" ہے) کی حرکت ماقبل حرف صحیح کو (جو یہاں "ث" ہے) دے کر حرف علت کو اس حرکت کے موافق حرف علت (یعنی فتحہ کے بعد الف، کسرہ کے بعد یاء اور ضمہ کے بعد واو) میں بدل کر لکھتے اور بولتے ہیں یوں یہ لفظ تُثْوِر = تُثِوْرُ = تثیر ہو جاتا ہے۔

● اس مادہ سے فعل مجرد "ثَارَ یَثُورُ ثَوراً و ثَوْرَۃً" (نصر سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں: "جوش میں آنا، بلند ہونا اور بکھر جانا"۔ اردو میں اس کا ترجمہ "اڑنا" کر سکتے ہیں مثلاً کہتے ہیں "ثارَ الدخانُ أوِ الغبارُ" (دھواں یا غبار اڑا/بلند ہوا) اسی طرح "ثارَ الماءُ" کے معنی ہیں: "پانی زور سے اچھل کر نکلا"۔ قرآن کریم میں اس مجرد فعل سے کوئی صیغہ فعل کہیں استعمال نہیں ہوا۔ البتہ باب افعال سے فعل کے صرف دو صیغے (مضارع کے) چار جگہ آئے ہیں۔

● زیر مطالعہ لفظ "تثیر" بھی اس مادہ سے باب افعال کا فعل مضارع صیغہ واحد مؤنث غائب ہے۔ باب افعال کے فعل "أثار ... یُثیرُ (دراصل أثورَ یُثوِرُ) إثارۃً (بجائے اثوار) کے معنی ہیں: ... "کو اٹھانا، جوش میں لانا، پھاڑنا، پھیلا دینا"۔ یہ فعل متعدی اور ہمیشہ مفعول بنفسہ کے ساتھ آتا ہے۔ اردو میں اس کا بامحاورہ ترجمہ مفعول کی مناسبت سے ہی کیا جا سکتا ہے مثلاً "أثار الأرضَ" کا ترجمہ "زمین میں ہل چلانا" اور "أثار الغبارَ" کا "گرد و غبار اڑانا" اور "أثار البعیرَ" کا مطلب "(بیٹھے ہوئے) اونٹ کو اٹھا دینا ہوگا۔ اور اسی سے "أثار الفتنۃَ" "فتنہ و فساد برپا کرنا" کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

● یہاں گزشتہ "لا ذَلُول" کے بعد "تثیر الارض" کا ترجمہ ہوگا "کہ (نہ تو) وہ زمین کو پھاڑتی ہے یعنی ہل میں (نہیں) جوتی جاتی۔ اسی کا بامحاورہ ترجمہ کئی طرح کیا گیا ہے مثلاً "پھاڑے زمین کو، باہتی ہو زمین، جوتتی ہو زمین کو، کہ جس سے زمین جوتی جائے، کہ زمین جوتے، زمین کو جوتتی ہو" وغیرہ۔

۲:۴۴:۱(۹) [وَلَا تَسْقِی] "لا" نافیہ (بمعنی "نہیں/نہ") ہے اور "تسقی" کا مادہ "س ق ی" اور وزن "تَفْعِلُ" ہے، یہ دراصل "تَسْقِیُ" تھا مگر اہل عرب اس قسم کے مضارع (ماقبل مکسور) کی آخری "ی" کو ساکن کر کے بولتے اور لکھتے ہیں یعنی تَسْقِیُ = تَسْقِیْ۔

● اس مادہ سے فعل مجرد سقَی ... یَسقِی سقْیاً (ضرب سے) کے بنیادی معنی ہوتے ہیں ..... "کو پانی پلانا"۔ پھر یہ فعل "کھیت وغیرہ کو پانی دینا، آبپاشی کرنا" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ کبھی اس کا ایک مفعول بارش بھی ہوتی ہے مثلاً سقَی اللّٰہُ فلاناً الغیثَ (اللہ نے اس کے لیے بارش اتاری لفظاً = اس کو بارش پلائی۔

● اس فعل کے ہمیشہ دو مفعول ہوتے ہیں۔ جسے پلایا جائے اور جو چیز پلائی جائے اور دونوں ہی بنفسہ (بغیر صلہ کے) آتے ہیں۔ پھر (۱) کبھی تو دونوں مذکور ہوتے ہیں جیسے "سقاھم اللّٰہ شرابا طھورًا" (الدھر: ۲۱) "اللہ نے ان کو پاکیزہ مشروب پلایا"۔ اور کبھی (۲) دوسرا مفعول (پلائی جانے والی شے۔ پانی، دودھ وغیرہ) محذوف ہوتا ہے جیسے "ویسقین" (الشعراء: ۷۹) یعنی "وہ مجھے پلاتا ہے"۔

"کیا ہ" کا جواب محذوف ہے۔ اور (۳) کبھی دونوں مفعول محذوف ہوتے ہیں جیسے "وَيَسْقُونَ" (القصص :۲۳) یعنی "وہ پلاتے ہیں/ پلا رہے ہیں" یہاں کس کو؟ کیا؟ نہیں بتایا گیا اور (۴) فعل مجہول آئے تو پہلا مفعول تو نائب الفاعل ہو کر بصورت ضمیر مرفوع متصل آتا ہے اور دوسرا مفعول (اگر مذکور ہو تو) ظاہر اور منصوب ہوتا ہے جیسے "يُسْقَوْنَ (یعنی "هم") فيها كأسًا" (الدہر: ۱۷) یعنی "وہ اس میں پیالہ (بھر کر) پلائے جائیں گے"۔

● قرآن کریم میں اس فعل (سقى يسقى) سے متعدد صیغے ۸ جگہ آئے ہیں۔ اور ۶ جگہ اس سے فعل بصورت مجہول آیا ہے جو مجرد سے بھی ہو سکتا ہے اور باب افعال سے بھی۔ کیونکہ باب افعال سے "أسْقَى يُسْقِي إسقاءً" کے معنی بھی سقى يسقى (مجرد) والے ہیں (یعنی "پلانا")۔ اور مجرد اور باب افعال دونوں کا مضارع مجہول "يُفعَلُ" ہی ہوتا ہے۔ فعل مجرد کے علاوہ قرآن کریم میں اس مادہ سے مزید فیہ کے ابواب (افعال اور استفعال) سے بھی کچھ صیغے آٹھ جگہ ہی آئے ہیں۔ اور کچھ مصادر اور ماخوذ اسماء (سقاية، سُقيا وغیرہ) بھی ایک دو جگہ آئے ہیں۔

● "لا تسقي" اس فعل مجرد سے فعل مضارع منفی (بِلا) کا صیغہ واحد مؤنث غائب ہے (فعل کی یہ تانیث بھی "گائے" والے معنی کی تائید کرتی ہے)۔ اس عبارت کا لفظی ترجمہ (بوجہ تکرار "لا") بنتا ہے: "اور نہ ہی وہ پانی پلاتی ہے" یعنی "آبپاشی بھی نہیں کرتی"۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ آبپاشی کے لیے (کنویں وغیرہ پر) استعمال نہیں ہوتی۔ اسی مفہوم کو بعض مترجمین نے "وہ پانی نہیں دیتی" سے ظاہر کیا ہے۔ فتح محمد جالندھری نے اس کا ترجمہ "اور نہ موٹھ چلاتی ہے" سے کیا ہے۔ کم از کم راقم الحروف کو تو یہ "ٹھیٹھ محاورہ" عربی سے بھی مشکل لگا ہے۔ ترجمہ میں "آبپاشی" کا لفظ آگے لفظ "حرث" (کھیتی) آنے کی مناسبت سے موزوں ہے۔ ویسے تو یہ بھی فارسی لفظ ہے تاہم قدرے عام فہم ضرور ہے۔

۲:۴۴:۱(۱۰) [الحَرْثُ] کا مادہ "ح ر ث" اور وزن (لام تعریف نکال کر) "فَعْلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "حرَث يحرُث حَرْثًا" باب نصر اور ضرب سے آتا ہے۔ اگرچہ قرآن حکیم میں صرف "نصر" سے استعمال ہوا ہے۔ اس کے معنی "زرع" کی طرح ہیں یعنی "کھیتی کرنا، کاشت کرنا" کہتے ہیں "حرث الرجلُ" (آدمی نے کھیتی باڑی کی)۔ اور یہ فعل زمین میں "ہل چلانا" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ کہتے ہیں: "حرث الأرضَ" (اس نے زمین کو کھیتی کے لیے کھودا/ الٹا پلٹا/ ہل چلایا)۔ اس کے علاوہ عام عربی استعمال میں یہ فعل بعض دیگر معانی مثلاً کمانا، کمائی کرنا، حرکت دینا، بات یاد رکھنا، خوب مطالعہ کرنا وغیرہ) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ تاہم قرآن کریم میں اس فعل مجرد کا صرف

ایک صیغہ مضارع ایک جگہ (الواقعہ : ۶۳) باب نصر سے اور "کھیتی کرنا" والے معنی کے لیے ہی آیا ہے۔

● لفظ "حَرْث" اس فعل مجرد کا مصدر بمعنی اسم ہے جس کا ترجمہ "کھیت یا کھیتی" ہی کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ لفظ مختلف صورتوں (معرفہ نکرہ مفرد مرکب) میں قرآن کریم کے اندر ۱۳ جگہ آیا ہے۔ زیادہ تر تو یہ اپنے حقیقی معنی میں آیا ہے اور کہیں کہیں مجاز اور استعارہ کے طور پر۔ جیسے "حرث الدنیا" (دنیا کی کھیتی) اور "حرث الآخرۃ" (آخرت کی کھیتی)۔

● یہاں اس مکمل جملے "ولا تسقی الحرث" (جس کے اجزاء پر لغوی بحث اوپر [۲ : ۴۴ : ۱ (۹-۱۰)] میں گزری ہے) کا مجموعی لفظی ترجمہ بنتا ہے "اور نہ ہی وہ پانی پلاتی ہے کھیت کو"۔ اس کے مختلف بامحاورہ تراجم بھی اوپر بیان ہوئے ہیں۔ البتہ "لا" کی تکرار (لا ذلول .... ولا تسقی .... میں) کی وجہ سے اردو ترجمہ "جس نہ ہی" کا تقاضا کرتا ہے اسے بیشتر مترجمین نے نظر انداز کیا ہے۔

۲ : ۴۴ : ۱ (۱۱) [مُسَلَّمَةٌ] کا مادہ "س ل م" اور وزن "مُفَعَّلَةٌ" ہے اس مادہ سے فعل مجرد "سلِم یسلَم سلامۃً وسلامًا" (سمع سے) کے معنی ہیں: "نجات پانا، سلامتی پانا (عیوب و آفات سے)"۔ یہ فعل لازم ہے۔ تاہم کبھی یہ باب نصر سے ایک دوسرے معنی کے لیے متعدی بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً کہتے ہیں "سَلَمَتْہُ الحیّۃ" اس کے معنی ہیں "اس کو سانپ نے ڈس لیا"۔ عربی میں نیک شگونی کے لیے "مارگزیدہ" (جسے سانپ ڈس لے) کو "سلِیم" بھی کہتے ہیں۔ تاہم قرآن کریم میں اس فعل مجرد سے کوئی صیغہ فعل کسی بھی معنی کے لیے کہیں استعمال نہیں ہوا۔ البتہ بعض مصادر و مشتقات ۴۳ مقامات پر وارد ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ مزید فیہ کے بعض ابواب (تفعیل اور افعال) سے بکثرت افعال (۳۰ کے قریب جگہ) آئے ہیں۔

● زیر مطالعہ کلمہ "مُسَلَّمَةٌ" اس مادہ سے باب تفعیل کا صیغہ اسم المفعول (یعنی برائے مؤنث) ہے۔ اور اس باب (تفعیل) سے فعل "سلَّم .... یُسلِّم تسلیمًا" عموماً صلہ کے بغیر متعدی بنفسہ استعمال ہوتا ہے اور اس کے کئی معنی ہوتے ہیں مثلاً (۱) "..... کو (آفات و عیوب سے) بچالینا" کہتے ہیں "سَلَّمَہُ اللہُ مِنْ ...." (اللہ نے اس کو .... سے بچالیا) (۲) "سلَّم .... لِ/الی ...." کا مطلب ہے "..... کو ..... کے حوالے کر دیا" جیسے کہیں "سلَّم الشیءَ لہٗ والیہ" (اس نے وہ چیز اس کو دے دی یا خاص اسی کے لیے کر دی) ان دو استعمالات میں بعض دفعہ مفعول اور جار مجرور یا صرف جار مجرور محذوف کر دیئے جاتے ہیں۔ جس کی مثال الانفال : ۴۳ اور البقرۃ : ۲۳۳ میں ہے۔

(۳) کبھی یہ فعل لازم کی طرح "پوری طرح مطیع ہو جانا" یا "کسی فیصلہ کو دل وجان سے قبول کر لینا" کے معنی دیتا ہے جس کی مثال النساء: ۶۵ میں ہے۔ دراصل ایسے موقع پر بھی کچھ عبارت محذوف ہوتی ہے۔
(۴) 'علی' کے صلہ کے ساتھ اس کے معنی "کو سلام کہنا" یا "... پر سلام بھیجنا" ہوتے ہیں یہ استعمال قرآن کریم میں تین جگہ آیا ہے بلکہ اس میں بھی ایک جگہ جار مجرور محذوف ہوا ہے۔

قرآن کریم میں اس فعل کے استعمال کے جن چھ مقامات کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے ان کی مزید وضاحت اپنے اپنے موقع پر ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ عربی زبان میں فعل (سلَّم یسلِّم) بعض دیگر معانی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو معاجم میں معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ تاہم یہ دوسرے معانی قرآن کریم میں نہیں آئے۔

● اس طرح لفظ "مُسَلَّمة" کا لفظی ترجمہ ہے "بچائی ہوئی" (عیوب وآفات سے) اس لیے بعض نے اس کا ترجمہ "تندرست، بدن سے پوری، پورے بدن کی، صحیح سالم" سے کیا ہے (یعنی بیماری اور جسمانی عیب سے بچائی ہوئی)۔ اور بعض نے اس کا ترجمہ "بے عیب، سالم" (یعنی دوسرے رنگ کی آمیزش سے بچائی ہوئی) کیا ہے۔ جب کہ بعض نے "مُسَلَّمة" کا الگ ترجمہ ہی نہیں کیا۔ بلکہ اگلی عبارت میں بیان کردہ صفت (لاشية فيها) کا ہی ترجمہ کر دیا ہے (جو ہم ابھی آگے بیان کریں گے) اور جس میں دراصل "مسلَّمةٌ" (بچی ہوئی یا بچائی ہوئی) کا ترجمہ بھی ایک لحاظ سے شامل ہے (یعنی دھبہ یا داغ سے بچی ہوئی) تاہم ترجمہ میں نص کے ہر ایک لفظ کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

۲: ۴۴: ۱ (۱۲) [لَاشِيَةَ فِيهَا] "لَا" (نہیں) اور "فِيهَا" (فی + ها = اس میں) "شِيَةٌ" (جو یہاں منصوب ہے اس کے اعراب پر آگے بات ہوگی) کا مادہ "و ش ی" اور وزن اصلی "فَعْلٌ" ہے۔ اس کی اصلی شکل "وَشْيٌ" تھی۔ پھر ابتدائی "و" گرا کر "ش" کو کسرہ (ـِـ) دیتے اور آخر پر ابتدائی "و" کے عوض "ۃ" لگا دیتے ہیں (اس تبدیلی اور تعلیل پر مزید بات ابھی آگے فعل مجرد کے بیان میں ہوگی)۔ بعض نحوی کہتے ہیں[1] کہ یہ دراصل "وَشِيَةٌ" بروزن "فَعِلَةٌ" تھا پھر "و" گرا دی جیسے مضارع بھی "و" گرا کر "يَوْشِي" سے "تَشِي" بنتا ہے (اس کی وضاحت بھی آگے آ رہی ہے) یا دراصل لفظ "وِشْيَةٌ" بروزن "فِعْلَةٌ" تھا "و" کو مضارع کی طرح گرا دیتے ہیں اور اس کی کسرہ (ـِـ) "ش" کو منتقل کر دیتے ہیں۔ یوں یہ لفظ بصورت "شِيَةٌ" بروزن "عِلَة" لکھا اور بولا جاتا ہے۔

● اس مادہ (و ش ی) سے فعل مجرد "وَشَى" (الثوبَ) يَشِي وَشْيًا وَشِيَةً" (ضرب سے) آتا ہے اور

---

[1] مثلاً دیکھیے اعراب القرآن للنحاس ۱: ۲۳۶۔ نیز مشکل اعراب القرآن للقیسی ۱: ۵۴۔

اس کے بنیادی معنی ہیں "(کپڑے کو) بیل بوٹے وغیرہ سے سجانا، (کپڑے پر) بیل بوٹا نکالنا" یا "(ایک رنگ (کے کپڑے) میں دوسرے رنگ (کے کپڑے کو) لگانا" یہ کام کرنے والے آدمی (فاعل) کو "واشی" اور کپڑے کو "مَوْشِیٌّ" کہتے ہیں۔ پھر استعارہ میں یہ فعل "چغلی کھانا" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً کہتے ہیں "وَشیَ بہ الی السلطانِ وَشْیًا وِشَایَۃً" (اس نے حاکم کے پاس اس کی چغلی کھائی)۔

اس فعل کا بنیادی مصدر تو "وَشْیٌ" ہے۔ تاہم مثال واوی (جس میں فاء کلمہ واو ہو) سے باب "ضرب" "فتح" اور "حسب" کے فعل مضارع میں ابتدائی "و" گرادی جاتی ہے[1] (اسی لیے یہاں فعل کا مضارع "یَوْشِیُ" سے "یَشِیُ" ہوگیا ہے) مثال واوی کے ان ابواب کا مصدر اصلی حالت پر بھی رہتا ہے (جیسے یہاں "وَشْیٌ" ہوسکتا ہے) اور اہلِ زبان اس (مثال واوی کے مضارع) میں سے عموماً "و" کو نکال کر آخر پر "ۃ" بڑھا دیتے ہیں اور "و" کو نکالنے کے بعد اس (مصدر) کے شروع کے حرف (یعنی عین کلمہ) کو کسرہ (ـِ) دیتے ہیں۔ البتہ باب فتح (یا سَمِعَ) کی صورت میں مصدر کے اس حرف (عین کلمہ) کو فتحہ (ـَ) اور کسرہ (ـِ) دونوں لگ سکتی ہیں۔ اسی قاعدے کے تحت وَعَدَ یَعِدُ کا مصدر وَعْدٌ کے علاوہ "عِدَۃٌ" بھی آتا ہے اسی طرح وَعَظَ یَعِظُ سے "وَعظ" اور عِظَۃٌ آتا ہے اور وَہَبَ یَہَبُ سے وَہْبٌ کے علاوہ ہِبَۃٌ اور ہَبَۃٌ بھی آتے ہیں اور وَسِعَ یَسَعُ سے سِعَۃٌ اور سَعَۃٌ استعمال ہوتے ہیں۔

○ قرآن کریم میں اس مادہ (وشی) سے کوئی فعل (مجرد نہ مزید فیہ) کہیں نہیں آیا بلکہ صرف یہی ایک لفظ (شِیَۃ) اسی ایک جگہ وارد ہوا ہے جو اس فعل (وشَیَ یشی) کا ایک مصدر بھی ہے۔ اور بطورِ اسم "شِیَۃ" کے معنی کسی جانور میں ہر وہ رنگ ہے جو اس کے مجموعی رنگ سے مختلف ہو۔ زیادہ تر یہ کالے رنگ میں سفید دھبے یا سفید رنگ میں کالے داغ کے لیے استعمال ہوتا ہے (جسے پنجابی میں "ڈب" اور ایسے جانور کو "ڈبہ" کہتے ہیں)۔ اس کی جمع "شِیَات" آتی ہے۔

● اس طرح "لاشِیَۃَ فیھا" کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "اس کے مجموعی رنگ (جس کا زرد ہونا بیان ہو چکا ہے) میں کسی اور رنگ کا نشان (تک) نہ ہو"۔ اکثر مترجمین نے اس قسم کے (مخالف رنگ کے) نشان کو لفظ "مُسَلَّمَۃ" (صحیح سالم) کی روشنی میں عیب سمجھتے ہوئے اس کا ترجمہ "داغ اور دھبہ" سے کیا ہے یعنی "جس میں کوئی داغ / کسی قسم کا داغ دھبہ / کسی طرح کا داغ / دھبہ نہ ہو"۔ بعض نے صرف "جو بے داغ

---

[1] باب سَمِعَ سے وسِعَ یَسَعُ (پھیل جانا) اس قاعدے کا ایک استثناء ہے ورنہ عموماً اس باب کا مضارع اصلی حالت میں رہتا ہے جیسے وَجِلَ یَوْجَلُ (ڈرنا)۔

ہوئے سے ترجمہ کیا ہے جو شاید زیادہ بامحاورہ ہے۔ (بہتر ہوگا اب آپ ایک دفعہ پھر سابقہ کلمۃ "مُسَلَّمَۃ" کی لغوی بحث اور اس کے معانی پر نظر ڈال لیں [۲:۴۴:۱(۱۱)] میں۔ دونوں عبارتوں کے باہمی تعلق پر "الاعراب" میں مزید بات ہوگی)۔

۲:۴۴:۱(۱۳) [قَالُوا الْآنَ] ("الآن" یہاں سمجھانے کے لیے عام رسم و ضبط کے ساتھ لکھا گیا ہے اس کے قرآنی رسم و ضبط پر بحث "الرسم" و "الضبط" میں بات ہوگی) "قالوا" (انہوں نے کہا۔ وہ بولے) اس لفظ کے لغوی پہلو (مادہ، باب اور تعلیل وغیرہ) سے آپ اب بخوبی واقف ہو چکے ہوں گے ورنہ البقرہ: ۱۱ [۲:۹:۱(۴)] میں دیکھ لیجئے۔

● "الآن": بلحاظ معنی و ترجمہ یہ لفظ بالکل آسان ہے کیونکہ اس کے صرف ایک ہی معنی ہیں جسے اردو میں "اب" یا "اس وقت" سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ تاہم اس کے مادہ و اشتقاق اس کے اِعراب اور اس کے طریق استعمال کے بارے میں قدیم و جدید علمائے لغت و نحو میں بعض دلچسپ اختلافات ہیں۔ مبتدی کے لیے اضافۂ معلومات کی خاطر اور اہلِ علم کی ضیافتِ طبع اور تسکینِ ذوق کے لیے ہم اس لفظ کے متعلق ان مباحث کا ایک جائزہ پیش کرتے ہیں۔

● اکثر اہلِ لغت کے نزدیک اس (الآن) کا مادہ "ای ن" ہے[1]۔ اس کا وزن (لام تعریف نکال کر) "فَعَلٌ" ہے۔ گویا دراصل یہ "اَیَنٌ" تھا پھر یائے متحرکہ ماقبل مفتوح الف میں بدل کر "آنٌ" ہوگیا۔ (اس کی مزید وضاحت آگے آرہی ہے)

● بعض نے اس کا مادہ "اون" بیان کیا ہے[2]۔ اس صورت میں ازراہِ قیاس اس کی اصل صورت "اَوَنٌ" ہونی چاہیے جس میں واو متحرکہ ماقبل مفتوح الف میں بدل کر "آن" بن سکتا ہے۔ تاہم بعض نے اس کی اصل اسی مادہ (اون) سے ماخوذ ایک اور لفظ "اَوَانٌ" (بمعنی "کسی کام کا مناسب وقت") قرار دیا ہے (اس پر بھی مزید بحث آگے آرہی ہے)۔ ان کے مطابق "اَوان" کی "و" ماقبل مفتوح کے باعث الف میں بدلی تو لفظ "أاانٌ" ہوگیا۔ پھر التقائے ساکنین (دو الف ہونے کی بنا پر) ایک الف گر گیا اور لفظ "آنٌ" بن گیا۔ یا پھر "اَوَانٌ" کی "و" گرا کر "آن" بنا لیا گیا[3]۔ بہرحال اس لفظ (الآن) کے ان دونوں مادوں

---

[1] مثلاً دیکھئے المفردات (راغب)، القاموس المحیط، المعجم الوسیط، البستان۔

[2] مثلاً المنجد، القاموس العصری اور Hans Wehr۔ بعض نے اس کا "اون" سے ہونا بطور ایک قول کے (یعنی قیل کہہ کر) ذکر کیا ہے مثلاً دیکھئے مشکل اعراب القرآن (للقیسی) ۱:۵۴۔ النحو الوافی ۲:۲۶۴۔ نیز Lane (مادہ "اون")۔

[3] دیکھئے معجم مفردات الاعلال والابدال فی القرآن الکریم (للخراط) ص ۴۱۔

(این اور اون) کے افعال سے معنوی تعلق اور اس کے (ایک) خاص طریقِ استعمال اور اعراب سے متعلق بعض امور کی تفصیل یوں ہے:

● یائی مادہ (ای ن) کی صورت میں فعل مجرد "آنَ یَئِیْنُ أَیْنًا" (ضرب سے) آتا ہے اور اس کے معنی ہیں: "(کسی کام کا) وقت آپہنچنا، (بلحاظ وقت، قریب آلگنا"۔ اسی فعل کے ایک معنی "تھک کر رہ جانا" بھی ہیں اور "اَیْنٌ" (جو اس فعل کا مصدر بھی ہے) کے معنی "وقت" بھی ہیں اور "تھکاوٹ" بھی۔ تاہم پہلے معنی (وقت والے) زیادہ مستعمل ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں: "آنَ اَیْنُکَ" (تیرا وقت آپہنچا) گویا "آنٌ" (بمعنیٰ وقت) ایک طرح سے "أَیْنٌ" ہی کی دوسری شکل ہے۔ بلکہ بعض نے اس کی تعلیل ہی یوں بیان کی ہے کہ "اَیْنٌ" کی "یاء" کو حرکت دے کر "أَیَنٌ" بنایا گیا۔ پھر یاء متحرکہ ماقبل مفتوح کو الف میں بدل کر "آنٌ" بنا لیا گیا[1] (دیکھئے اوپر قولِ اوّل)

● یہ فعل "آنَ یَئِیْنُ" تو قرآن کریم میں کہیں استعمال نہیں ہوا۔ البتہ اس کے ہم معنی (وقت آجانا کے لیے) ایک فعل "اَنَیٰ یَأْنِیْ" (ضرب) سے ایک صیغۂ فعل قرآن کریم (الحدید:۱۶) میں آیا ہے۔ بلکہ اسی مادہ (ان ی) اور اسی فعل (انی یانی) کے بعض دوسرے معانی سے ماخوذ الفاظ (آنٍ، اِنَاءٌ، آنَاءٌ، آنِیَۃٌ اور اِنًی وغیرہ) بھی قرآن کریم میں آئے ہیں۔ اس مادہ (ان ی) اور اس کے ان الفاظ پر تو اپنی اپنی جگہ بات ہوگی یہاں اتنی بات قابل ذکر (اور دلچسپ بھی) ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک یہ دوسرا مادہ (ان ی) دراصل ہمارے زیر بحث مادہ (ای ن) کی ہی مقلوب (الٹی) شکل[2] ہے اس لیے دونوں سے فعل بھی بالکل ہم معنی آئے ہیں گویا پنجابی کے "چاقو" اور "قاچو" والی بات ہے۔ مختار الصحاح میں (ص ۳۶) ابن السکیت کے حوالے سے ایک شعر مذکور ہوا ہے جس میں یہ دونوں فعل ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ شعر یوں ہے ؎

أَلَمَّا یَئِنْ لِي أَنْ تُجَلَّی عَمَایَتِي وأُقصِرَ عن لیلی ؛ بلی قد اَنیٰ لِیا

(ترجمہ: کیا ابھی تک میرے لیے وقت نہیں آیا کہ میرا اندھاپن روشن (دور) کر دیا جائے اور میں "لیلیٰ" سے باز آجاؤں ؟ کیوں نہیں اب تو میرے لیے (وہ) وقت آہی گیا ہے)۔

● واوی مادہ (اون) سے فعل مجرد "آنَ یئُون أَوْنًا" (نصر سے) آتا ہے اور اس کے معنی "خوشحال ہونا، آرام کرنا" ہیں۔ یہ فعل "وقت آجانا" والے معنی کے لیے تو استعمال نہیں ہوتا۔ صرف اس کے مصدر "اَوْنٌ" کے متعدد معانی میں سے ایک "حِیْنٌ" (وقت) بھی ہے۔ تاہم "وقت"۔ بلکہ کسی کام

---

[1] معجم مفردات الاعلال (للخراط) ص ہم۔ [2] دیکھئے Lane مادہ این۔ نیز مختار الصحاح ص ۳۶۔

کا مناسب وقت" کے لیے (اس مادہ سے ماخوذ) زیادہ مستعمل لفظ "أوانٌ" ہے۔ جس کی جمع "آوِنَۃٌ" ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک زیر مطالعہ لفظ (الآن) کے "آن" کی اصل ہی (اوان) ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے۔

● عربی میں "أوانٌ" یا "ألأوانُ" (معرفہ) کا طریقِ استعمال زیر مطالعہ لفظ "ألآنَ" سے بالکل مختلف ہے۔ تاہم اس (اوان) کا "ألآنَ" کے "آن" سے معنوی تعلق واضح کرنے کے لیے ہم پہلے "أوان" کے استعمال کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں۔ مثلاً عربی میں کہتے ہیں: "قبلَ أوانِہ" (اپنے وقت سے پہلے)۔ "فی غیرِ أوانِہ" (غلط وقت پر بے وقت) "فاتَ الأوانُ" (ٹھیک وقت تو ہاتھ سے نکل گیا)۔ "جاءَ أوانُ البردِ" (سردی کا وقت / موسم آگیا)۔ بلکہ اس کے ساتھ یائی فعل (آن یئین) کو بھی استعمال کرتے ہیں مثلاً "آن الأوانُ" (ٹھیک وقت آپہنچا)۔

● قرآن کریم میں اس دوسرے مادہ (اون) سے کوئی اسم فعل یا حرف استعمال نہیں ہوا۔ عام عربی میں بھی اس مادہ سے بمعنی "وقت" زیادہ تر "أوان" ہی استعمال ہوتا ہے۔ ہم نے یہاں اس (اوان) کے استعمال کی اتنی وضاحت اس لیے ضروری سمجھی کہ بعض نے "الآن" کو اسی (اوان) سے ماخوذ بلکہ اسی کی دوسری شکل قرار دیا ہے (جیسا کہ اوپر گزرا ہے) حالانکہ ان کا استعمال جدا جدا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اکثر حضرات نے "الآن" کو یائی مادہ (ای ن) سے متعلق قرار دیا ہے (دیکھئے اوپر قول اوّل)۔

● لفظ "الآنَ" کے طریقِ استعمال کے بارے میں تمام قدیم کتبِ لغت و نحو میں یہی لکھا گیا ہے کہ:

(۱) یہ لفظ ہمیشہ "ال" کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ اور یہ "ال" لامِ تعریف نہیں کیونکہ عام معرف باللام الفاظ کے برعکس (جو بصورت "تنکیر" (نکرہ ہوتے وقت) اس "ال" (لامِ تعریف) سے محروم ہو جاتے ہیں) اس (الآن) کا "ال" کبھی اس سے جدا نہیں ہوتا بلکہ "الذی" یا اسمِ جلالت (اللہ) کی طرح یہ "ال" اس کا مستقل حصہ ہے۔

(۲) یہ لفظ معرب نہیں بلکہ مبنی ہے اور مبنی بر فتحہ (ـَـ) ہے۔ اس کے آخری "ن" پر ہمیشہ فتحہ (ـَـ) ہی رہتی ہے۔ یعنی یہ لفظ ہر حالت میں "الآنَ" ہی رہتا ہے۔

نحوی اور لغوی حضرات کی ان دو تصریحات کے مطابق یہ لفظ نہ تو بصورت "الآنُ یا الآنِ" استعمال ہوتا ہے اور نہ ہی "آنٌ آناً آنٍ" کی شکل میں۔ (خیال رہے کہ اوپر جو ہم نے فعل "أنی یأنی" سے الرحمٰن: ۴۴ میں آنے والے اسم الفاعل "آنٍ" کا ذکر کیا ہے (بمعنی کھولتا پانی) وہ دراصل "آنِیٌ"

ہے۔ جو اعرابی گردان میں "آنی آنیاً آن ہوتا ہے)۔ اس کا اس "این" مادے والے "آن" سے کوئی تعلق نہیں ہے)

● پھر نحوی حضرات نے اس لفظ (الآن) کے ساتھ "ال" کے لطور جزو لاینفک ہونے کے اسباب پر بڑی بحث کی ہے اور پھر فیصلہ یہ دیا ہے کہ یہ لفظ ہمیشہ بصورت "الآن" ہی استعمال ہوتا ہے اور اس کا وزن بھی "الفعَلَ" ہے[1]۔ اسی طرح اس (الآن) کے مبنی ہونے کی بھی مختلف وجوہ بیان کی گئی ہیں۔ جن میں سے ایک (متنازعہ فیہ دلیل) یہ بھی ہے کہ اس میں اسم اشارہ (ہٰذا الوقت) کا مفہوم پایا جاتا ہے (اور اسمائے اشارہ مبنی ہوتے ہیں۔ گویا اس کی بعض مبنی اسماء سے "رشتہ داری" ہے)۔ اور اس کے مبنی بر فتحہ (ـَ) ہونے کی وجہ توخیر اس کا ظرف ہونا ہے یعنی یہ ظرفیت کی بناء پر منصوب (استعمال) ہوتا ہے اور بعض ظروف (مثلاً ایانَ، اینَ، حیثُ وغیرہ) مبنی ہوتے ہیں۔ لہٰذا "ایں ہم بچہ شتر است" کے مصداق اس کو بھی "پکا مبنی" سمجھ لیا گیا اور اس کا معرب (متصرف) ہونا "نوادرات" میں شمار کیا گیا ہے[2]۔

● "الآن" کے معنی ہیں "ماضی اور مستقبل کے درمیان موجودہ حاضر وقت" جسے اردو میں "اب" یا "اس وقت" سے ظاہر کیا جا سکتا ہے (جیسا کہ اوپر شروع میں بیان ہوا ہے)۔ بعض نحوی حضرات نے تو "الآن" سے صرف اتنا "حاضر وقت" مراد لیا ہے جتنی دیر میں آپ یہ لفظ (الآن) بول سکتے ہیں[3]۔ حالانکہ خود قرآن کریم کے استعمال سے (جہاں یہ لفظ مختلف سیاق و سباق میں آٹھ جگہ آیا ہے) اس لفظ میں "قریب ترین ماضی" اور "قریب ترین مستقبل" کا مفہوم شامل ہونا معلوم ہوتا ہے۔

● یہ لفظ ایک طرح سے "الیومَ" (آج) کی طرح استعمال ہوتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ "الیومَ" تو مطلقاً "دن" کے معنی میں مُعَرب بھی ہے اور نکرہ بھی استعمال ہوتا ہے یعنی حسبِ موقع "الیومُ۔ الیومِ، یومٌ، یوماً، یومٍ" استعمال ہو سکتا ہے مگر (نحوی حضرات کے بقول) یہ لفظ (الآن) "ال" کے بغیر کبھی استعمال نہیں ہوتا اور ہمیشہ مبنی بر فتحہ ہی رہتا ہے۔ حتیٰ کہ کسی حرف الجر کے ساتھ بھی "الآنَ" ہی رہتا ہے مثلاً کہیں گے: "حتی الآنَ" (اب تک) "الی الآنَ" (اب تک) "قبلَ الآنَ" (اب سے پہلے) "بعد

---

[1] اہلِ علم حضرات اپنے ذوق کی تسکین کے لیے چاہیں تو دیکھ لیں: البیان (لابن الانباری)، ۱: ۹۵ - Lane (مادہ این)، البستان (مادہ این)، النحو الوافی ۲: ۲۶۴ نیز الخراط کی معجم مفردات الاعلال والابدال فی القرآن الکریم ص ۴۰-۴۱

[2] دیکھئے النحو الوافی ۲: ۲۵۰ [3] نفس المصدر ۲: ۲۶۳

الآن" (اب کے بعد) اور یہ استعمال قدیم وجدید معاجم میں مذکور ہے[1]

● نظریاتی مباحث میں نحوی بزرگوں کی مثال بعض دفعہ تو اس بھینس کی سی ہوتی ہے جو دریا میں اترنے کے بعد "پار" جانا بھول جاتی ہے بلکہ پانی میں کھیلتی مزے لیتی بہاؤ کا رُخ اختیار کر لیتی ہے اور بڑی دیر کے بعد اسے کنارہ یاد آتا ہے اس لفظ (الآن) کے مبنی ہونے کے بارے میں (متنازعہ فیہ) دلائل کے انبار لگا دینے کے باوجود بعض اہلِ علم (مثلاً السیوطیؒ) نے اس کا معرب ہونا تسلیم کیا ہے اور اسی رائے کو النحو الوافی میں "آسان اور قابلِ اطمینان" قرار دیا گیا ہے[2]

اور کم از کم بصورتِ اضافت تو "ال" کو بھی اس سے الگ رکھتے ہیں اور اسے بطور معرب بھی استعمال کرتے ہیں (یعنی وہ مبنی بر فتحہ بھی نہیں رہتا) مثلاً راغب نے (المفردات میں) سیبویہ کے حوالے سے یہ جملہ (مادہ "این" کے تحت) لکھا ہے "الآنَ آنُكَ" (اب تیرا وقت ہے) اس فقرے میں "آنُكَ" (بطور خبر) مرفوع بصورت مضموم آیا ہے۔ اسی طرح "البستان" میں ہے "آن أینُكَ او آنُكَ ای حان حینُكَ" (تیرا وقت آپہنچا) یعنی "أینٌ" اور "آنٌ" دونوں معرب ہیں۔ بلکہ المعجم الوسیط (مادہ این) میں تو "اَلآنَ آنُكَ" (وقت تیرا وقت ہے) بھی لکھا ہے۔ اس میں بطور مبتدأ و خبر (دونوں طرح) "آنٌ" مرفوع بصورت ضمہ (ـُ) آخر (ن) ہے۔

● اسی طرح جدید معاجم (ڈکشنریوں) میں یہ لفظ بغیر "ال" (لام التعریف) اور بطور اسم معرب "آنٌ۔ آنًا۔ آنٍ" استعمال ہوا ہے اور اسے لغۃً فصیح کا استعمال ہی سمجھا گیا ہے۔ مثلاً کہتے ہیں "فی آنٍ واحدٍ" (بیک وقت) "من آنٍ الی آخرَ" (کبھی کبھی۔ کسی کسی وقت) اور اسی مفہوم کے لیے "آنًا بعدَ آنٍ" بھی آتا ہے۔ اور "آنًا فآنًا" (تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد[3]) جیسے "وقتاً فوقتاً" ہے اور یہی ترکیب (آنًا فآنًا) اردو میں بمعنی "فوراً ہی" استعمال ہوتی ہے۔ اسی طرح القاموس العصری میں ہے۔ "أوانٌ = آنٌ = حینٌ = زمنٌ" یعنی یہ سب مطلق "وقت" کا مفہوم رکھتے ہیں البتہ ان میں سے صرف

---

[1] دیکھئے Lane (مادہ این) اور Hans Wehr (مادہ اون) جہاں یہ سب مثالیں بیان ہوئی ہیں بلکہ مؤخر الذکر نے "آنئذٍ" اور "آنذاكَ" (ہر دو بمعنی تب/ اس وقت یا اس دن) کا بھی ذکر کیا ہے جو "آنَ" منصوب بظرفیت اور مضاف کی جدید مثال ہے۔

[2] دیکھئے النحو الوافی ۲: ۲۶۴ مع حاشیہ

[3] دیکھئے Hans Wehr تحت مادہ "اون" ۔ یہ تراکیب اور "آنٌ" کا بطور معرب اور نکرہ (بغیر ال) استعمال قدیم کتب لغت و نحو میں مذکور نہیں ہے۔

"آنَ" ہی ایسا لفظ ہے جو بصورت "الآن" یعنی "معرف باللام اور ظرف منصوب" ہو کر بمعنی "اب" "اس وقت" استعمال ہوتا ہے جیسے "الیومَ" بمعنی "آج ' یہ دن" استعمال ہوتا ہے۔

● قرآنِ کریم میں "الآن" آٹھ جگہ آیا ہے اور ہر جگہ بغیر کسی حرف الجر کے (اصل صورت میں) بطور ظرف منصوب ہی آیا ہے۔ اور ہر جگہ اس کا اردو ترجمہ سب نے عموماً "اب" سے ہی کیا ہے

● "الآن" کے بارے میں یہ ساری بحث دراصل "الاعراب" سے ہی متعلق ہے اس لیے اسے وہیں لے جانا اور بیان کرنا چاہیے تھا تاہم چونکہ اس کا تعلق کسی جملے کی ترکیب سے نہیں بلکہ ایک لفظ کے معنی اور اس کے خاص قسم کے طریقِ استعمال سے ہے۔ اور چونکہ ہماری اس تالیف کا مقصد صرف قرآن کا ترجمہ سکھانا ہی نہیں بلکہ قرآنی کلمات کے حوالے سے عربی زبان کا سکھانا بھی ہے۔ اور ہمارا شعار ہے: "عربی سیکھئے۔ قرآن کے لیے قرآن کے ذریعے" اس لیے ہم نے اس لفظ کے قدیم و جدید استعمال پر بات کی ہے۔ اور ضمناً آپ کو نحوی حضرات کی بحرِ علم میں شناوری (تیراکی) کی ایک جھلک بھی دکھا دی گئی ہے۔ اگرچہ اس کوشش میں ہم خود بھی بہاؤ کے رخ کافی دور تک بہہ گئے ہیں۔

۲:۴۴:۱(۱۴) [جِئْتَ بِالْحَقِّ] اس جملے میں سے لفظ "الحق" (ٹھیک بات، حق، سچ) کے بارے میں آپ البقرہ: ۲۶ [۲:۱۹:۱(۶۹)] میں پڑھ چکے ہیں۔ "جئت" کا مادہ "ج ی ء" اور وزن اصلی "فَعَلْتَ" ہے۔ یہ دراصل "جَیَئْتَ" تھا کسی اجوف مادہ سے (جیسے یہ ہے) فعل ماضی کے جن (آخری نو) صیغوں میں لام کلمہ ساکن ہوتا ہے تو اہلِ عرب وہاں حرفِ علت (و/ی) کو گرا دیتے ہیں اور باب "نصر یا کرم" کی صورت میں فاء کلمہ کو (جو یہاں "ج" ہے) ضمہ (ـُـ) اور باقی ابواب میں کسرہ (ـِـ) دے کر بولتے اور لکھتے ہیں گویا "جَیَئْتَ" = جَاءْتَ = جَئْتَ = جِئْتَ: اب اس کا وزن "فِلْتَ" رہ گیا ہے۔ (قال سے قُلْتَ اور کان سے کُنْتَ اسی قاعدے سے بنتا ہے)

● اس مادہ (جیئ) سے فعل مجرد "جاءَ یَجِیْءُ" (دراصل جَیَأَ یَجْیِئُ) مَجِیْئاً" (ضرب سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں: آنا ۔ آجانا " پھر اس سے یہ کبھی "واقع ہونا/ ہو جانا" کے لیے استعمال ہوتا ہے مثلاً کہتے ہیں "جاءَ الامرُ" (بات واقع ہو گئی)۔ قرآن کریم میں "اذا/لمّا جاء امرُنا" متعدد جگہ آیا ہے۔ یہ (جاء یجیئ) فعل تو لازم ہے مگر اس کے لیے مفعول استعمال ہوتا ہے۔ جیسے "ولقد جاءَ آلَ فرعونَ النذُرُ" (القمر: ۴۱) یعنی آلِ فرعون کے پاس ڈرانے والے آئے"۔ ایسے موقع پر عربی میں "جاء عندہ" کہنا بالکل غلط ہے۔ قرآن کریم میں یہ فعل منصوب ضمیروں کے ساتھ (جاءہ ۔ جاءکم جِئْتَنا، جئتمونا وغیرہ) بکثرت استعمال ہوا ہے۔

● اور اسی فعل (جاء یجیئ) میں فعل متعدی کی طرح "کرنا" کے معنی بھی پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں "جاء الامرَ" (اس نے (وہ) کام کیا۔ لفظاً "وہ اس کام کے پاس آیا") قرآن کریم میں ہے۔ "لقد جِئتَ شیئاً نکرًا" (الکہف: ۷۴) یعنی تو نے ایک بہت بُری / نامعقول بات کی / کام کیا"۔ ویسے اس فعل کے بنیادی معنی (آنا) کو "ب" سے (بمعنی لانا۔ لے آنا) متعدی بنایا جاتا ہے یعنی "جاءَ ب..." کا مطلب ہوتا ہے "وہ ... کو لایا / لے آیا" اور پھر اسی سے اس کا مجہول "جِیئَ ب..." بمعنی "... کو لایا گیا" استعمال ہوتا ہے۔ قرآنِ کریم میں ہے "وَجِیئَ یومئذٍ بِجَھَنَّمَ" (الفجر: ۲۳) یعنی اس دن جہنم (دوزخ) کو لایا جائے گا"۔ اس ("ب" کے ساتھ متعدی بنانا) استعمال میں وہ مفعول جس کے پاس کوئی چیز لائی جاتے وہ مفعول بنفسہ (بغیر صلہ کے) آتا ہے اور جو چیز لائی جائے اس پر "باء (بِ)" کا صلہ آتا ہے جیسے قرآن میں ہے "فلما جاء هم بالبیّنات" (الصف: ۶) یعنی جب وہ لایا ان کے پاس واضح دلائل "۔ البتہ اس استعمال میں بعض دفعہ مفعول اول (جس کے پاس کچھ لایا جائے) محذوف (غیر مذکور) ہوتا ہے جو سیاق سے معلوم ہوتا ہے جیسے "وَلَمَّا جاءَ عیسٰی بالبیّنٰتِ" (الزخرف: ۶۳) "اور جب عیسیٰؑ واضح دلائل لائے"۔ یہاں کن کے پاس؟ غیر مذکور ہے۔ یہ فعل (جاء یجیئ) قرآن میں کثیر الاستعمال ہے اور مذکورہ بالا تمام معانی کے لیے متعدد جگہ آیا ہے۔ ہر ایک استعمال کی وضاحت اپنے موقع پر آئے گی اِن شاء اللہ تعالیٰ۔

● زیر مطالعہ لفظ "جئتَ" اس فعل سے فعل ماضی معروف کا صیغہ واحد مذکر حاضر ہے یعنی "تو آیا" مگر اس کے بعد "بالحق" ہے۔ یہ "ب" وہی تعدیہ (متعدی بنانا) والا صلہ ہے جو اوپر مذکور ہوا ہے۔ یوں "جِئتَ ب..." کا مطلب ہے "تو لایا" اور پورے فقرے "جِئتَ بالحق" کا لفظی ترجمہ بنتا ہے۔ "تو حق / سچ لے آیا"۔ اسی کا بامحاورہ ترجمہ "لایا تو سچ / ٹھیک بات / ٹھیک پتہ" سے کیا گیا ہے۔ بعض مترجمین نے احتراماً "تم / آپ لائے ..." کیا ہے۔ جب کہ بعض نے "تو نے ٹھیک بات کہی، آپ نے پوری بات فرمائی، (اب) تم نے سب باتیں درست بتا دیں" سے ترجمہ کیا ہے جو سیاقِ قصہ اور محاورۂ اردو کے لحاظ سے تو ٹھیک ہے تاہم یہ اصل نص (عبارت) سے ضرور ہٹ کر ہے۔

۲:۴۴:۱ (۱۵) [فَذَبَحُوهَا] جو "فَ + ذبحوا + ھا" ہے۔ فعل "ذَبَحَ" کے باب اور معنی (ذبح کرنا) وغیرہ پر ابھی اوپر البقرہ: ۶۷ [۲:۴۳:۱(۱)] میں مفصل بات ہوئی تھی۔ نیز دیکھئے البقرہ: ۴۹ [۲:۳۲:۱(۵)]۔ "فذبحوھا" کا لفظی ترجمہ تو ہے "پس انہوں نے ذبح کیا اس کو" جس کی

بامحاورہ صورت" غرض انہوں نے اسے ذبح کیا" ہے بعض نے صرف "اسے کاٹا" سے ترجمہ کیا ہے اور بعض نے "حلال کیا" ہے۔ یہاں بھی مفعول کے لیے مؤنث ضمیر (ھا) "گائے" والے معنی (بجائے بیل) کی تائید کرتی ہے۔

[وَمَا كَادُوا يَفْعَلُوْنَ] یہ پورا جملہ "وَ" (اور) + "ما" (نافیہ یعنی نہیں تھے) + "کادوا" (وہ قریب تھے کہ) + "یَفْعَلُوْنَ" (وہ کریں یا کرتے ہیں) اس عبارت کے مذکورہ تمام اجزاء پر اس سے پہلے بات ہو چکی ہے۔ اور یہ سب الفاظ آسان بھی ہیں۔ قدرے مشکل یہاں فعل مقارب "کادُوا" ہے جس کا مادہ "ک ود" اور وزن "فَعَلُوا" ہے یعنی "کادُوا" دراصل "کَوَدُوا" سے بنا ہے۔ اس سے فعل "کاد یکادُ کَوْدًا" کے معنی اور طریقِ استعمال پر (کہ اس کے ساتھ فعل مضارع کس طرح استعمال ہوتا ہے) البقرہ: ۲۰ [۲:۱۵:۱(۱)] میں مفصل بات ہو چکی ہے۔

● اس طرح یہاں "وَمَا کادوا یفعلون" کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے" اور / حالانکہ وہ نہیں ہوتے تھے قریب (کہ) وہ کریں" پھر اس کی بامحاورہ صورت "وہ نزدیک نہ تھے کہ کریں" "لگتے نہ تھے کہ کریں گے / کرلیں گے" ہے اور بعض نے مزید بامحاورہ کرتے ہوئے "کرتے ہوئے معلوم نہ ہوتے تھے" "(ایسا) کرتے معلوم نہیں ہوتے تھے" کیا ہے۔ بعض نے "فذبحوھا" کی مناسبت سے "ذبح کرتے معلوم نہ ہوتے تھے" کیا ہے گویا "یفعلون" کی بجائے "یذبحون" کا ترجمہ کر دیا ہے۔ بعض نے "وہ ایسا کرنے والے نہ تھے" کیا ہے جو "وما کانوا فاعلین" کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے بعض نے "ان سے توقع نہ تھی کہ کریں گے" اور "امید نہ تھی کہ کاٹیں گے" کے ساتھ بھی ترجمہ کیا ہے جو لفظ سے بھی ہٹ کر ہے اور فعل مقارب والے مفہوم (نفی یا اثباتِ مقاربت یعنی نزدیک ہونا / نہ ہونا) سے بھی دور ہے: "ما کادُو" کا "لگتے نہ تھے، معلوم نہیں ہوتے تھے" والا ترجمہ زیادہ بہتر اور بامحاورہ بھی ہے۔ خیال رہے کہ یہاں ترجمہ میں "کہ" کا استعمال اردو محاورے کی بنا پر ہے اصل عبارت میں "اَن" نہیں ہے۔ اور اس فعل (کاد یکاد) کے ساتھ "اَن" (عموماً) استعمال بھی نہیں ہوتا۔ (جاری ہے)

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

one year. In this case Rs. 700 would become debt against the customer, and the A`hkam of riba will apply to this debt——not to the excess of these Rs. 700 over the spot price of Rs. 500. One may note that none of these arrangements have anything to do with adding a premium to an outstanding debt in lieu of a past sale——the example used by Br. Akram Khan to support his claim.

This concludes our replay to almost all issues raised by Br. Akram Khan except that of *riba alFadl*. The example of trading of currency notes confirms our earlier position in the "What is Riba?" paper that the distinction between *riba alFadl* and *riba anNasia* has no practical significance. If Allah *Sub`hanahu wa Ta`aala* gives *taufeeq*, we may try to address this delicate matter in the near future. But one point needs to be put on record without any delay: there is no misreporting or any other ambiguity in the A`hadith on riba. Of course, the possibility of some problems of interpretation may be looked into.

* * *

قرآن مجید کو سمجھ کر پڑھنا چاہئے

سمجھ کر پڑھنے کی اتنی تاکید کے باوجود مسلمان صرف بے سمجھے پڑھنے کو کافی سمجھنے لگے ہیں۔ معلوم نہیں کس زمانہ میں مسلمانوں میں یہ خیال پیدا ہوا کہ قرآن کا مطلب سمجھے بغیر صرف "شین قاف" درست کر کے پڑھنے کا نام ترتیل ہے۔ خصوصاً لڑکیوں کی تعلیم تو اسی پر ختم ہو جاتی ہے کہ انہیں قرآن مجید ناظرہ پڑھا دیا جائے۔ باوجودیکہ ہر مسلمان کو قرآن حکیم سے اتنی محبت ہے کہ وہ اس پر جان تک دینے کو تیار ہے، مگر ہمارے غفلت مآب استادوں نے ہماری ذہنیت کو تباہ کر دیا۔ آج کلام الٰہی کو بے سمجھے پڑھنے کا مادہ جتنا مسلمانوں میں ہے کسی میں نہیں۔ افسوس ہے کہ یہ استعداد والی قوم برباد ہو رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس میں انقلابی روح فنا ہو رہی ہے۔

مولانا عبید اللہ سندھی
(بشکریہ افکار معلم لاہور)

and salt. But the linkage between riba and time is not defensible on three grounds.

First, a loan transaction has two basic characteristics: (1) the item given and that taken back are of the same general kind, and (2) the giver (lender in a loan transaction) is not a legal party to the use of the item on the part of the taker (the borrower). These two features of a loan transaction are time-invariant. Therefore, there is no basis to link riba with time.

Second, logically speaking, were it the case that time had any significance for riba, the length of time would also have been important. But, the Qur'anic A`hkam are absolutely clear that the length of the time lag in a loan is inconsequential in the assessment of riba.

Third, there is a general misgiving that time is important in loans only. This is not so. Take the case of an ordinary *ba`ey*——trading on spot or a cash sale. One observes in daily life that goods with speedier turnover have smaller profit margins than the goods with a slower turnover rate. In other words, time is always a factor in prices that sellers routinely charge. If the time factor is not critical in trading, why should it be accorded any juridical significance in the assessment of riba in loans?

Br. Akram Khan's equation of the difference between cash and credit transactions of commodities with riba (p.12) also needs reconsideration. Suppose a shopkeeper sells a pair of shoes for Rs. 500 to one client against cash payment, and he charges Rs. 700 to another person who agrees to pay after one year. The difference between Rs. 700 and Rs. 500 is not riba, because these are two separate transactions with each of them being subject to the A`hkam of Shari`ah independently of the other. Likewise, take the case of a shopkeeper citing Rs. 500 as cash price and Rs. 700 as deferred-payment price to the same customer. The difference would again not be riba because no actual transaction is taking place. Suppose the customer agreed to the Rs. 700 price for the good with a promise to pay after

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

Br. Akram Khan is right when he says that we do not make riba specific to "loan" transactions. But there is a problem with his insistence that "There is no other possibility of a direct exchange of the items of the same general kind except when there is a loan transaction." (p.10) This is not so. Take, for example, the current practice of trading of currency notes.

It is well-known that around the Eid-alFitr time, in the open market a new pack of hundred 1-rupee notes sells of more than Rs.100. Likewise, a pack of hundred 2-rupee notes goes for over Rs.200. And, so on. Private money-changers also follow a similar practice in exchanging decomposed currency notes for new ones. All of these are cases of "trading" with rupee notes (of different denominations) at both ends of the exchanges.

Practically, these rupee-for-rupee trading exchanges are special cases of rupee-denominated loan transactions with the time lag (in the give and take-back process) being zero. In the light of the A`hkam of riba for rupee-denominated loans, it is only logical that rupees-for-rupees trading exchanges must be constrained to be on a one-to-one and equal basis. That this is not the case, implies that there is riba in "trading" of rupees for rupees. Hopefully, this illustration confirms the possibility of riba in trading——not a loan transaction.

As for the relation between time and riba, our definition is clear: time is not important for riba. This point of view is reconfirmed by the preceding illustration of riba in rupee-loans versus rupees-for-rupees trading. Nevertheless, since loans always have a time dimension and since the predominant impression is that riba is in loans, riba is generally linked to time. This impression is also reinforced by the A`hadith on riba whereby the deferment of neither the payment nor the delivery is permitted in the trading of gold, silver, wheat, barley, dates

conclusion drawn miss the basic point in the A`hkam on riba.

The A`hkam of riba define the rights and responsibilities of a lender and a borrower against each other on a reciprocal basis: whereas it is the borrower's right that he not be called upon to pay more than the sum borrowed by him, it is the lender's right to get his sum in full once he approaches the borrower on an agreed time.

Suppose a person deposited Rs. 1000 in a current account with the understanding that he will withdraw it after one month. This transaction is essentially a loan transaction. The depositor, the lender in this case, may pay Rs. 30 to a taxi-driver——a third party——to reach the bank. But once he reaches the window of the cashier, it is the bank's responsibility, as borrower, to return him Rs. 1000. If the bank requires the client to write a cheque and the bank itself claims some fees for the cheque, then practically the bank it paying Rs. 1000 minus the fees for the cheque. This is inadmissible according to the A`hkam of riba. In a technical sense, such a fee is negative riba.

The aforementioned position may be rationalized in another way too. The combined message of Ayah 278 and Ayah 279 of Surah *alBaqarah* is that a borrower must pay back the principal to the lender. It is well-known that an individual borrower cannot claim the expenses for his personal record-keeping and so on. Now, from the Shari`ah point of view, an order for an individual borrower carries over the an institutional borrower too. Therefore, there is no question of the bank——an institutional borrower in respect of its deposits——claiming, under any pretext, refund-charges on loans taken by them.

Finally, let us look at the twin issues of the relation between riba and loans and the relevance of time for riba. We reproduce here our proposed definition of riba in order to help the reader appreciate various points discussed hereunder.

time the camel is returned, say, after a few years, it grows both in age and size to the benefit of the lender. Thus, practically, the situation may be exactly the opposite of an ordinary loan in money or goods: in a loan of camel, the lender may gain at the expense of the borrower. Because violation of the principle of not personally benefitting from the act of lending might be unavoidable, the lenders of camels have not been obliged to follow the A`hkam of riba in letter and spirit.4/

Incidentally, the Prophet (*SallAllaho `alaihay wasallam*) permitted the borrowing of one camel on the promise of returning two camels. On the other hand, one also finds that He (*SallAllaho `alaihay wasallam*) prohibited trading of animals for animals on a deferred payment basis. [***MISHKTAT alMasabi `h:*** *Bab-ur-Riba,* `Hadith Nos. 16, 17] The message here is as follows. Two parties can go for either loaning or outright trading of camels, and be clear about their respective consequential rights and responsibilities. However, one cannot mix both the acts of trading and lending of camels into a single transaction, and leave blurred the line distinguishing the rights and responsibilities of one contracting party from those of the other. Indeed this is an example of the height of perfection in the A`hkam of riba in the Qur'an and Sunnah.

Br. Akram Khan also questions our classification of fees for cheque (charged by banks from their account holders) as riba. In his vies, such a fee should be okay for two reasons: (1) it is not related to the amount of the cheque, and (2) it is legitimate charge for stationery and other services provided by the bank (p. 12). Both reasons stem from the traditional view that riba is prohibited because it related to the sum involved and that it is an unearned income. Both the reasons and the

---

4/ The legal significance of transacting the camel under the ambit of a "loan" is two-fold. First, if the camel dies because of some natural causes, the lender's claim for its return stands protected. Second, the ownership of the camel is transferred to the borrower for the period of the loan. Thus, if it were a she-camel, her off-spring born during the period of the loan would belong to the borrower——not the lender.

Quite clearly, when Allah *`Azza wa Jall* ordered that neither the creditors cause *zulm* to the debtors nor they be subjected to *zulm,* the unmistakable message was that both parties must avoid *zulm.*

Islamically speaking, *zulm* is done when any one of the parties in a *mu`amalah* (transaction) is denied its rights sanctified by Shari`ah. Thus, in interpreting the 279th Ayah, the following questions need to be asked. What were the rights of both the creditors and the debtors at the time of revelation of the Ayat 278-281? How did those rights arise?

Quite obviously, those rights were defined by the A`hkam in force at the time of the dispute. These A`hkam, in turn, were enshrined in Ayah 130 of Surah *Ale`Imran* and Ayat 275-277 of Surah *alBaqarah*. The 275th Ayah of Surah *alBaqarah* made it amply clear that the ribawi contracts negotiated before embracing Islam were to be honoured after deleting the *ribawi* clauses in them.——The issue of riba already given or taken was to be treated as closed in this regard. The matter was simply this much. There is no room here for being philosophic about *zulm*. By the way, one does not fined a reference to "*zulm*" in the original A`hkam on riba given in Ayah 130 of Surah *Ale`Imran* and Ayat 275-277 of Surah *alBaqarah*. Does this not imply that the emphasis on "*zulm*", in the interpretation of the 279th Ayah, is misplaced?

In the paper under reference, the proposed definition of riba was said to cover all types of loan transactions except the camel-type loans. Br. Akram Khan wants to know the criterion for distinguishing camel-type loans from other types of loans.

This point may be clarified by nothing two things about camel-type loan transactions. First, while a loaned camel remains in the possession of the borrower, he is understood to look after the camel's food and other needs. Second, by the

riba. There was nothing unusual about the actual observance of these A`hkam by the Muslims until after *Fat`he Makkah* in 8 A.H.

Something in 9 A.H. or early 10 A.H. (but before `*Hajjatul Wida`a*) it so happened that the settlement of an outstanding debt became disputed. The debt was contracted on the basis of riba between one family of Makkah and another from Banu Thaqeef before both of them embraced Islam.——The 278th Ayah reveals that both the parties were believers at the time of the dispute. The creditors demanded, but the debtors refused, the implementation of the riba part of the deal. Emotions ran high on both sides. The Governor of Makkah Sayyidena `Attab bin Aseed deemed it appropriate not to settle the dispute himself in the light of the then existing A'hkam on riba. He referred the matter to the Prophet (*SallAllaho `alaihay wasallam*). When the case came before the Prophet (*SallAllaho `alaihay wasallam*), then——instead of the Prophet (*SallAllaho `alaihay wasallam*) giving a decree——Allah *Sub`hanahu wa Ta`aala* decided the matter Himself. Thus, the Ayat 278-281 were revealed.

In order to see true position of the *zulm* point, it is pertinent to look at Ayah 278, Ayah 279 and their translation.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ
كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ○ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ
وَرَسُوْلِهٖ ۚ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ ۚ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا
تُظْلَمُوْنَ ○ (البقرة : ۲۷۸، ۲۷۹)

O you who claim to be believers! Fear Allah and give up whatever is left in lieu of riba——if you are indeed believers. [alBaqarah,,278] Watch Out! If ***you do not*** *obey this order (and give up all outstanding riba),* ***then there is a declaration of war against you from Allah and His Prophet.*** *However, if you do taubah (repent along with the resolve the make amends for the past mistakes), you have a right to your principal only. Neither you inflict zulm on others, nor the others should do zulm on you.*

dominant Fiqhi view whereby it is prohibited to concede a part of the debt in order to induce the borrower into an early settlement of accounts.[3] Practically this means that the contractual obligations of the borrower are cleared by the lender conceding a part of his contractual claims. This is the opposite of the debtor giving extra to clear his contractual obligations. Now, if one calls the extra given by the debtor to be riba, should one not call the shortfall against the lender too riba? Indeed, in an accounting sense that too would be riba, *albeit* a negative one. This point is obscured as soon as one starts with the dictionary meaning of the word "riba"——the anchor of lexicographic-historic approach. Our approach allowed us to bring to fore this hidden aspect of riba, and to generalize it as a discrepancy. One may also think of some additional points in support of the methodology of the "What is Riba?" paper. But let us now look at other issues raised by Br. Akram Khan.

Br. Akram Khan questions our view that eradication of *zulm* is not the rationale (principle consideration) behind the prohibition of riba. He refers to Ayah 279 of Surah *alBaqarah* in this regard. In the 279th Ayah, the creditors at the time were told that neither they would do *zulm* nor be subjected to *zulm* in the settlement of the outstanding debts. The point is well taken. But the conclusion drawn about *zulm* does not follow.

The 279th Ayah was revealed as a part of Ayat 278-281 of Surah *alBaqarah*. The text of these four Ayat points to the existence of some contentious issue at the time. This was indeed the case. The A`kham of riba were in force soon after *Ghazwae O`had,* as per Ayah 130 of Surah *Aale`Imran* and Ayat 275-277 of Surah *alBaqarah*——along with adjunct guidelines given by the Prophet (*SallAllaho `alaihay wasallam*) in order to rationalize trading practices with the Qur'anic A`hkam on

---

Economy Seminar (April 14-16, 1994 held at the Institute of Policy Studies, Islamabad.

3/ For details, see Justice Taqi Usmani's *Fiqhi Maqalat, volume I* (Karachi: Maimon Islamic Publishers, 1994, pages 100-114).

scale urbanization during the last few centuries. Incidentally, this was the period of palace intrigues in the Muslim heartland and colonial subjugation for the rest of the Muslim world.

Lack of intellectual challenges in both of the above instances justified the contentment of the Islamic scholars with seeing how the various Ayat supported the meaning of riba resulting from the lexicographic-historic approach. The *tafaseer* of Tabri (224-310 A.H.), AbuBakr alJassas (305-370 A.H.), Fakhruddin Razi (544-606 A.H.), Qurtubi (died in 671 A.H.), Ibne Katheer (700-774 A.H.) and other pioneering *mufasserin* evidence this approach. Later scholars, including most of those in the present age, took their leads from these leading *mufasserin*. The popularity of this approach, however, did not mean the exhaustion of the option of defining "riba" by chronologically following the Ayat of the Qur'an in the light of the principles for interpreting oral texts.

Second, the prohibition of riba automatically entailed a strategy for the elimination of riba during the lifetime of the Prophet (*SallAllaho `alaihay wasallam*). What was this line of action? This crucial point has not been touched in the existing *tafseer*, `Hadith and Fiqh literature on riba. Due to the reasons noted above, this critical issue always remained on the back-burner except after the World War II when Muslim countries started getting rid of the colonial yoke. Today the revival of the Islamisation agenda urgently calls for in-depth study of riba and reconstruction of the Islamic financial system. The lack of success in the efforts during the eighties points to the need for new initiatives. Unfortunately this would be difficult, if not impossible, if one continues to stick to the traditional lexicographic-historic approach.[2]

Third, the traditional approach has led to the wide-spread belief that riba is an excess. But one also comes across the

2/ A strategy for the elimination of riba, emanating from chronological study of the A`hkam of riba, is discussed in a paper read by the author at the Islamisation of

well as `Hadith is to keep the total picture in view while not losing sight of their oral dimensions. Thus (1) the context (including both the issue at stake and the addressees of the message), (2) the choice of words by the speaker and (3) the communication style become relevant. Observance of the order of revelation becomes necessary automatically. We agree that this is not the customary practice in the case of riba.

Virtually all existing scholarly treatments of riba stick to the textual——rather than chronological——order of various Ayat on riba in the Qur'an. The argument starts and concludes with an enblock discussion of Ayat 275-281 of Surah *alBaqarah*.[1] Next, Ayah 130 of Surah *Ale`Imran* is interpreted with the help of Ayah 279 of Surah *alBaqarah* whereby Allah *Sub`hanahu wa Ta`aala* restricted the lenders to their principals only, and the case for simple (as opposed to compound) interest is rejected. Finally, the commentaries on Ayah 161 of Surah *anNisaa'* and Ayah 39 of Surah *alRome* are practically silent on the link between these two and the aforementioned Ayat. The most likely reasons (*Wallahu a'alam*) for the popularity of this approach are as follows.

The process of the elimination of riba was completed during the blessed lifetime of the Prophet (*SallAllaho `alaihay wasallam*). Thereafter, the society remained by and large riba-free until the colonization of the Muslim lands by the hostile West. During the pre-colonial period, the main concern had always been with warding against deviations from the riba-free norms. This purpose was served very well by taking a lead from the dictionary meaning of the word "riba" and relating it to the pre-Islamic practices.

Major changes in the working of economies——especially in respect of institutionalized financial intermediation——were to come after the industrial revolution in the West and large

1/ Ayat 275-277 and Ayat 278-281 were revealed on two separate occasions, and both these sets of Ayat call for separate treatment.

SELECTED ISSUES IN RIBA

A Reply to the Comments of

Muhammad Akram Khan

on `WHAT IS RIBA?'

*Sayyid Tahir**

In the February-March 1995 issue of *Hikmat-e-Qur'an*, Br. Akram Khan raised some important questions about "What is Riba?" published in the November 1994 issue. He also offered some fresh observations on the subject of *riba alFadl*. We propose to answer the less contentious issue raised by Br. Akram Khan at present, and take up the tricky subject of *riba alFadl* later on.

Br. Akram Khan has some reservations about the methodology of the paper. More specifically, he wants to know the reasons for our not following the traditional approach of looking at the concept of riba through its lexicographic meaning and then relating it to the historical context.

In the original paper we treated riba as a technical term in the Qur'an and `Hadith, and tried to bracket its meaning directly with reference to these two sources——without first committing ourselves to the dictionary sense of the word "riba". Our approach was (1) to draw the necessary conclusions with reference to the internal message of the Ayat on riba while following those Ayat in their order of revelation, and (2) to substantiate our conclusions with the `Hadith sources. In our view, the following points go in favour of this approach.

First, the correct approach for interpreting the Qur'an as

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

ڈاکٹر اسرار احمد

امیر تنظیمِ اسلامی و داعیٔ تحریکِ خلافت پاکستان

کی تازہ ترین تالیف

بّرِ عظیم پاک و ہند میں

اسلام کے انقلابی فکر کی تجدید و تعمیل

اور اس سے انحراف کی راہیں

جس میں

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

سفید کاغذ پر ۱۰۴ صفحات، مع دیدہ زیب ہارڈ کور —— قیمت فی نسخہ ۳۰/-