دینی اور دنیوی تعلیم کا حسین امتزاج

قرآن کالج لاہور

نوٹس داخلہ

برائے ایف اے سال اول

- اس کالج میں نصابی تعلیم کے علاوہ دینی تعلیم کا بھی خاطر خواہ اہتمام کیا جاتا ہے۔ کمپیوٹر کی تعلیم مفت دی جاتی ہے۔
- کالج ہذا کے نتائج عموماً سو فیصد ہوتے ہیں۔
- داخلہ فارم ۸/ اگست ۹۶ء تک جمع کیے جائیں گے۔
- انٹرویو ۱۰/ اگست کو ہوں گے (ان شاء اللہ)

پراسپکٹس اور داخلہ فارم کیلئے دس روپے کے ڈاک ٹکٹ ارسال کریں

المعلن : پرنسپل قرآن کالج، اتاترک بلاک

نیو گارڈن ٹاؤن، لاہور، فون : 5833638

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ
خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرہ : ۲۶۹)

ماہنامہ

حکمتِ قرآن

لاہور

بانی نگار: 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 ۱۵ | ربیع الاوّل ۱۴۱۷ھ اگست ۱۹۹۶ء | شمارہ ۸

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

سالانہ زرِ تعاون ۸۰/- روپے، فی شمارہ ۸/- روپے
مطبع: آفتاب عالم پریس، ہسپتال روڈ لاہور

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

حرف اول

دو ماہ قبل ماہ جون کے "حکمت قرآن" میں "ایک اہم اقتصادی مسئلہ اور اس کا حل" کے زیر عنوان محترم مولانا محمد طاسین مدظلہ کی ایک تحریر شائع ہوئی تھی جو ملتان کے قاری محمد عمر کی جانب سے موصول ہونے والے ایک خط کے جواب پر مشتمل تھی جس میں ایک اہم اقتصادی مسئلہ بایں الفاظ اٹھایا گیا تھا کہ "ایک شخص نے کسی کو کچھ رقم بطور قرض دی اور کچھ عرصہ بعد ادائیگی کو کہا۔ لیکن اس مدت کے دوران کرنسی کی قیمت گر جاتی ہے (جیسا کہ مسلسل ہو رہا ہے) تو اس صورت میں قرض کی ادائیگی کی صورت کیا ہو گی؟ اصل رقم واجب الادا ہو گی یا اس کمی کو بھی پورا کیا جائے گا؟ اگر صرف اصل رقم کی واپسی ہو گی تو اس صورت میں قرض دینے والے کا نقصان ہے' ایک تو اس نے نیکی کی' دوسرا اسے نقصان (روپے کی کمی) ہو' حالانکہ اسلام کا یہ اصول ہے کہ "لاضرر ولا ضرار" یعنی تم نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ اور نہ کسی سے نقصان برداشت کرو!"

ہم مولانا کے ممنون احسان ہیں کہ انہوں نے ہماری درخواست پر اس کے جواب میں ایک قدرے مفصل تحریر ہمیں ارسال کی جسے "حکمت قرآن" میں شائع کر دیا گیا۔ تاہم مولانا نے جواب میں جو موقف پیش فرمایا اس کے بارے میں متعدد حلقوں سے ہمیں خطوط موصول ہوئے جن میں مولانا محترم کے جواب مضمون سے اختلاف کا اظہار کیا گیا تھا۔ ان میں سے بعض خطوط اتنے مفصل تھے کہ انہیں مضمون یا مقالہ کہنا شاید زیادہ درست ہو گا۔ بہرکیف اس مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر ان میں سے ایک نمائندہ خط کو جو اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کے شعبہ اقتصادیات سے وابستہ پی ایچ ڈی کے ایک طالب علم برادرم حافظ عاطف وحید کی جانب سے موصول ہوا ہے' جس میں مراسلہ نگار نے نہ صرف اپنے مدعا کو زیادہ جامعیت کے ساتھ اور بھرپور انداز میں بیان کیا ہے بلکہ اس میں مولانا محترم کے مضمون سے متعلق جملہ اشکالات کا احاطہ بھی عمدگی سے کیا گیا ہے' زیر نظر شمارے میں "بحث و نظر" کے عنوان سے شائع کیا جا رہا ہے۔ مولانا محترم کا جو قلمی تعاون ہمیں اب تک حاصل رہا ہے اور ان کی جو شفقت و عنایت اب تک ہمیں حاصل رہی ہے اس کے پیش نظر ہمیں یقین ہے کہ مولانا اس معاملے کو مناسب اہمیت دیتے ہوئے مذکورہ مضمون کا جواب بھی ہمیں پہلی فرصت میں ارسال فرمائیں گے اور اس طرح ہمارے ان قارئین کی رہنمائی کا سامان فراہم کریں گے جو اس مسئلے کی اہمیت کا ادراک رکھتے اور اس بارے میں رہنمائی کے شدت کے ساتھ آرزومند ہیں۔ مولانا مدظلہ کی جانب سے جوابی تحریر موصول ہوتے ہی اسے نزدیکی اشاعت میں ہدیہ قارئین کر دیا جائے گا۔ OO

سلسلہ تقاریر "تعارف الکتاب"

ڈاکٹر اسرار احمد

۱۴ رُبما

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ

اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ　　بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ○

رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ ○ ذَرْھُمْ یَاْکُلُوْا وَیَتَمَتَّعُوْا وَیُلْھِھِمُ الْاَمَلُ فَسَوْفَ یَعْلَمُوْنَ ○ وَمَآ اَھْلَکْنَا مِنْ قَرْیَۃٍ اِلَّا وَلَھَا کِتَابٌ مَّعْلُوْمٌ ○ (الحجر: ۲ تا ۴)

قرآن مجید کا چودھواں پارہ "رُبَمَا" کے نام سے موسوم ہے اور اس میں دو سورتیں پوری پوری شامل ہیں، یعنی پہلے سورۃ الحجر جس کی صرف پہلی آیت تیرہویں پارے میں شامل ہے بقیہ پوری سورۃ اس چودہویں پارے میں شامل ہے اور دوسری سورۃ النحل۔

سورۃ الحجر کے بارے میں اس کے انداز کے اعتبار سے یہ بات نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ یہ قرآن مجید کی بالکل ابتدائی عہد کی نازل شدہ سورتوں میں سے ہے۔ اس لیے کہ اس میں آیات چھوٹی چھوٹی ہیں اور ردھم "بہت تیز ہے۔ اس سورۂ مبارکہ میں بالکل آغاز میں قرآن حکیم کے بارے میں ایک بڑی اہم حقیقت بیان ہوئی ہے: اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ (آیت ۹) یعنی اس قرآن کو جو ذکر ہے، یاددہانی ہے، نصیحت ہے، موعظت ہے، ہم نے ہی نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔ گویا قرآن مجید کو ہر قسم کی لفظی اور معنوی تحریف سے بچانے کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے خود لے لیا ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک عظیم معجزہ ہے کہ چودہ سو برس گزر جانے کے باوجود یہ کتاب من وعن موجود ہے اور اسلام کے کسی دشمن کو بھی یہ کہنے کی جرأت نہیں ہوتی کہ اس کتاب میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ختمِ نبوت

کی ایک بہت بڑی دلیل ہے۔ چونکہ آپؐ کے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں تھا، لہٰذا اللہ نے جو کتاب آپؐ کو عطا فرمائی ہے، اس کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا ہے۔

سورۃ الحجر میں قصہ آدم و ابلیس بھی ایک نئی شان سے وارد ہوا اور اس میں ایک آیت بہت اہم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی تخلیق سے قبل فرشتوں سے یہ کہہ دیا تھا: اِنِّی خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ (آیت ۲۸) "میں ایک بشر بنانے والا ہوں اس سنے ہوئے گارے سے جو سوکھ کر کھنکھنانے لگا ہو۔" فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ (آیت ۲۹) "تو جب میں اسے مکمل کر لوں اور اس میں اپنی روح میں سے پھونک دوں، تو گر پڑنا اس کے سامنے سجدے میں"۔ معلوم ہوا کہ یہ انسان کا شرف ہے، یہ اس کی وہ فضیلت ہے جو اسے تمام موجودات اور مخلوقات پر حاصل ہے کہ اس میں روحِ ربانی پھونکی گئی ہے۔ یہ اشرف المخلوقات اسی کی بنیاد پر ہے اور مسجودِ ملائک اسی کے باعث ہوا۔ یہ عظیم امانت ہے جس کا انسان حامل ہے یہی وہ امانت ہے جس کے بارے میں فرمایا: اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ (الاحزاب: ۷۲) "ہم نے اپنی امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا، لیکن سب ڈر گئے، اس کا تحمل نہ کر سکے، اور اس کو اٹھایا انسان نے" ؎

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید
قرعۂ فال بنامِ منِ دیوانہ زدند! (حافظؔ)

اس سورۂ مبارکہ کے اخیر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دل جوئی کا معاملہ فرمایا گیا ہے:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّكَ یَضِیْقُ صَدْرُكَ بِمَا یَقُوْلُوْنَ ۝ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِیْنَ ۝ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰی یَاْتِیَكَ الْیَقِیْنُ ۝ (الحجر: ۹۷، ۹۸، ۹۹)

"(اے نبیؐ) ہمیں خوب معلوم ہے کہ جو کچھ یہ (کفار و مشرکین آپ کے معاندین اور مخالفین) کہہ رہے ہیں (آپ کو اس سے دکھ پہنچتا ہے) آپ کا سینہ اس سے بھنچتا ہے (آپ کو اس سے رنج پہنچتا ہے لیکن آپ صبر کیجیے)، اپنے رب کی حمد کے ساتھ تسبیح کیجیے اس کے حضور سجدہ بجا لائیے اور اپنے رب کی بندگی میں اس آخری گھڑی تک لگے رہیے جس کا آنا یقینی ہے"۔

اس کے بعد سورۃ النحل آتی ہے' یہ نسبتاً ایک طویل سورۃ ہے جو سولہ رکوعوں پر مشتمل ہے۔ یہ سورۂ مبارکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے بیان میں غالباً جامع ترین سورۃ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ظاہری اور باطنی نعمتوں کا بیان جس جامعیت کے ساتھ اس میں ہوا ہے وہ غالباً کسی اور مقام پر نہیں ہے۔ چنانچہ اس میں مختلف انواع و اقسام کی نعمتوں کا ذکر فرما کر ارشاد کیا جاتا ہے: اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ (آیت ۱۱) "اس میں یقیناً ایک نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو تفکر کریں" یعنی غور و فکر سے کام لیں۔ پھر کچھ اور نعمتوں کا ذکر فرما کر پھر الفاظ آتے ہیں: اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ ۝ (آیت ۱۲) "اس میں یقیناً ایک نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیں"۔ کچھ اور نعمتوں کا ذکر فرما کر پھر اعادہ ہوتا ہے: اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّقَوْمٍ یَّذَّکَّرُوْنَ (آیت ۱۳) "اس میں یقیناً ایک نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو سبق حاصل کرنے والے ہیں"۔ پھر مزید نعمتوں کے ذکر کے بعد ارشاد ہوتا ہے: اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّقَوْمٍ یَّسْمَعُوْنَ (آیت ۶۵) "اس میں یقیناً ایک نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو سننے والے ہیں"۔ پھر ارشاد ہوتا ہے: اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ ۝ (آیت ۷۹) "اس میں یقیناً نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو ایمان لاتے ہیں"۔ مزید برآں ارشاد فرمایا جاتا ہے: وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَۃَ اللّٰہِ لَا تُحْصُوْھَا (آیت ۱۸) "اگر تم اللہ کی نعمتوں کو گننا چاہو تو گن نہ سکو گے"۔ اللہ کی نعمتیں بے شمار ہیں' تمہاری گنتی سے باہر ہیں۔ کہیں ارشاد ہوتا ہے: اَفَبِنِعْمَۃِ اللّٰہِ یَجْحَدُوْنَ ۝ (آیت ۷۱) "تو کیا یہ (بدنصیب) اللہ کی نعمتوں کا انکار کر رہے ہیں"۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر اس سورۂ مبارکہ میں آیا تو ان کے ضمن میں بھی خاص طور پر یہ الفاظ وارد ہوئے: شَاکِرًا لِّاَنْعُمِہٖ (آیت ۱۲۱) یعنی ابراہیم علیہ السلام اپنے رب کی نعمتوں کے شکر گزار تھے' شکر ادا کرنے والے تھے۔ تو اللہ کی نعمتوں کا ذکر اس سورۂ مبارکہ میں انتہائی جامعیت کے ساتھ آیا ہے اور انسان کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ اللہ کی نعمتوں کے حوالے سے اس کو پہچانے' اس کی صفاتِ کمال کی معرفت حاصل کرے' اس کی توحید کا علم حاصل کرے اور یہ بات بھی جان لے کہ جس نے نعمتیں دی ہیں وہ نعمتوں کا حساب لے گا۔ محاسبۂ اخروی کی دلیل بھی درحقیقت یہیں سے فراہم ہوتی ہے۔

اس سورۂ مبارکہ کی چند اور آیات میں سے ایک بڑی جامع آیت وہ ہے جس پر عموماً جمعہ کا خطبۂ ثانی ختم ہوتا ہے:

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ (آیت ۹۰)

"اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے عدل و انصاف کا، احسان کا، قرابت داروں کے ساتھ حسن سلوک کا، اور روکتا ہے فحش کاموں سے اور منکرات سے اور برائیوں سے۔"

یہ بڑی جامع آیت ہے اور سورۂ بنی اسرائیل، جو سورۃ النحل کے بعد آتی ہے اس کے دور کوعوں میں گویا کہ انہی اوامر و نواہی کی تفصیل آئے گی۔ ایک اور عظیم آیت اس سورۂ مبارکہ کے آخر میں وارد ہوتی ہے فرمایا گیا۔

اُدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (آیت ۱۲۵)

یعنی اپنے رب کے راستے کی طرف بلاؤ۔ اور یہ بلانا اولاً حکمت و دانائی کے ساتھ ہونا چاہیے، عقلی دلائل کے ساتھ انسان کے ذہن کو اپیل کرنے والی دلیلوں کے ساتھ دوسرے درجے میں دعوت ہے۔ انتہائی دل نشین پیرائے میں نصیحت کی بات جو سیدھی دل میں لگے، جو انسان کے دل میں گھر کر جائے اور آخری درجہ جدال کی بھی اجازت ہے۔ ایسے بھی لوگ ہوتے ہیں جن کے متعلق علامہ اقبال نے کہا کہ ؎

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر!

ایسے مردِ ناداں بھی ہوتے ہیں جن پر یہ کلامِ نرم و نازک اثر نہیں کرتا، بلکہ ع "نوا را تلخ تر می زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی!" کے مصداق ان سے کچھ تلخ باتیں بھی کرنی پڑتی ہیں لیکن وہاں بھی ایک بندۂ مومن اور داعی الی اللہ کو شرافت اور متانت و سنجیدگی اور وقار کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑنا ہے تو فرمایا: وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، اگر کہیں جدال جھگڑا اور بحث و نزاع کی صورت پیدا ہو جائے تو اس میں بھی تمہارا طرزِ عمل نہایت احسن ہونا چاہیے۔

آخر میں فرمایا: وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللّٰهِ (آیت ۱۲۷) یعنی اے نبیؐ اگرچہ حالات انتہائی نامساعد ہیں مخالفتوں کا طوفان ہے، ہر چہار طرف سے رکاوٹیں اور موانع ہیں لیکن آپ جمے رہیے! دعوت و تبلیغ کا فریضہ ادا کرتے رہیے، صبر کیجیے! جھیلیے! اور برداشت کیجیے جو بھی آپ کو اس راہ میں برداشت کرنا پڑے اور آپ کا صبر اللہ ہی کے سہارے ہے اسی کے ساتھ اپنے تعلق کو مضبوطی کے ساتھ قائم رکھیے اور اسی کے حکم اور فیصلے کا انتظار کیجیے!

وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝

ایمان کا موضوع

مرتب : مولانا ابو عبدالرحمٰن شبیر بن نور

ہماری گفتگو کا پہلا حصہ جو لفظ ایمان کی لغوی اور اصطلاحی بحث پر مشتمل تھا قدرے ثقیل تھا' لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان امور کے ساتھ بھی ہمارے قارئین کا ذہنی ربط ضروری ہے تا کہ وہ لفظ ایمان کو پوری گہرائی کے ساتھ سمجھ سکیں اور انہیں معلوم ہو کہ یہ لفظ کہاں سے چل کر کہاں پہنچا ہے' اس کی جڑ اور اس کا اساسی مفہوم کیا ہے اور اب اصطلاحاً یہ کن معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

ایمان کا موضوع کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لئے ذرا پیچھے بیان ہونے والی گفتگو پر نظر دوڑائیں تو معلوم ہو گا کہ ایمان کا تعلق غیب کی خبروں سے ہے۔ اور ایسی خبریں کوئی نبی یا رسول ہی دے سکتا ہے۔ ایسی غیبی خبروں کو فلسفیانہ اصطلاح میں "مابعد الطبیعیات" کا علم کہتے ہیں جو کہ علم فلسفہ کی ایک اہم شاخ ہے۔ "طبیعیات" اور "مابعد الطبیعیات" ہمارے علم کے دو دائرے (Domains) ہیں۔ ایک کا تعلق مادی دنیا یعنی Physical world سے ہے اور یہ حواس خمسہ کا دائرہ ہے۔ اس کے ذریعے سے ہمیں ایک نوع کا علم حاصل ہوتا ہے۔ جدید تحقیقات اور ایجادات کے ذریعے اس کا دائرہ ہم نے وسیع کر لیا ہے۔ مثلاً خوردبین ایجاد کر لی تو ہماری بینائی باریک سے باریک چیزوں کا مشاہدہ کرنے لگی اور دوربین ایجاد کر لی تو ہماری بینائی کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ بہرکیف عالم مادی میں حصول علم کا اصل ذریعہ ہمارے حواس خمسہ ہیں۔ اس عالم محسوسات کے مختلف شعبوں میں ہم نے اپنی قوت ادراک کو بڑھایا اور نت نئی تحقیقات کے ذریعے اس میں ترقی ہوتی چلی جا رہی ہے۔ چنانچہ اس دور میں مادی یا طبیعی دنیا سے متعلق معلومات ایک دھماکے (Explosion) کے سے انداز میں وسعت پذیر ہوئی ہیں۔ یہ اس دور کا

طرۂ امتیاز ہے۔

ہمارے علم کے دوسرے دائرے کا تعلق مابعد الطبیعیات (Metaphysis) سے ہے' گویا کہ اس کا تعلق عالم حواس یا عالم محسوسات سے نہیں بلکہ اس سے ماوراء کسی عالم سے ہے۔ اس دوسرے علم سے متعلق لامحالہ کچھ سوال ذہن میں اٹھتے ہیں۔ جو آدمی کسی بھی درجے میں عقل و شعور رکھتا ہے وہ ان کے بارے میں ضرور سوچتا ہے' البتہ ان سوالوں کے تشفی بخش جواب پانے کے لئے جو وسائل ہمیں دستیاب ہیں وہ انتہائی ناکافی ہیں' کیونکہ ہمارے مادی وسائل کی وہاں تک رسائی ہی نہیں ہو سکتی۔ اور یہی مابعد الطبیعیاتی معلومات ایمان کا اصل موضوع ہیں۔

چند قابل توجہ حقائق

آگے بڑھنے سے پہلے ضروری ہے کہ چند انتہائی اہم اور ہماری گفتگو کے اعتبار سے نہایت ضروری حقائق کو سمجھ لیا جائے۔

پہلی حقیقت : علم و عمل کے اعتبار سے انسان دو قسم کے ہوتے ہیں : (i) تقلیدی اور (ii) تحقیقی

انسانوں کی اکثریت تقلیدی مزاج کی حامل ہوتی ہے کہ جس ماحول اور معاشرے میں انہوں نے آنکھ کھولی' اس معاشرے میں جن نظریات اور اعتقادات کا تسلط تھا۔ انہوں نے بھی ان نظریات کو اختیار کر لیا' جو طرز زندگی لوگوں کا تھا انہوں نے بھی اسی طرز زندگی کو اپنا لیا' جو Values (اقدار) وہاں رائج تھیں انہوں نے بھی بے چون و چرا انہیں قبول کر لیا اور جن اہداف کے لئے سب کوشاں اور سرگرداں نظر آئے یہ بھی اسی دوڑ میں شامل ہو گئے اور انہی راہوں پر چل کر زندگی گزار دی۔ انسانوں کی عظیم اکثریت اسی طرح کے تقلیدی ذہن اور مزاج کے لوگوں پر مشتمل ہوتی ہے۔

البتہ ہزاروں اور لاکھوں افراد میں ایک دو افراد وہ بھی ہوتے ہیں جو اس تقلیدی جم غفیر کے برعکس تحقیقی مزاج رکھتے ہیں۔ ایسے تحقیقی مزاج اور ذہن کے حامل افراد کی تعداد ہمیشہ اقل قلیل ہوتی ہے۔ ایسے لوگ کسی چیز کو اس لئے ماننے کے لئے تیار نہیں

ہوتے کہ سب اس کو مان رہے ہیں اور کوئی کام اس لئے کرنے کو تیار نہیں ہوتے کہ سب یہی کام کر رہے ہیں' بلکہ وہ حقیقت اور صداقت کو خود جاننا اور سمجھنا چاہتے ہیں۔ حق کو دلیل کے ساتھ معلوم کرنا اسی کا نام ہے۔ حقیقت کو جاننے کے لئے یہ لوگ اپنی عقل و فہم کی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہیں۔ حق تک پہنچنے کے لئے شدید محنت اور جد و جہد کرتے ہیں۔ یہ لوگ ہمیشہ نادر الوجود ہوتے ہیں۔ گوتم بدھ اپنے زمانے میں ایک ہی تھا' لیکن آج اس کے نام لیوا اور اس کی تحقیق کی تقلید کرنے والے کروڑوں میں ہیں۔ اس کے نظریات صحیح تھے یا غلط' یہ ہمارا موضوع نہیں۔ اسی طرح سقراط [۱] بھی اپنے زمانے میں ایک ہی پیدا ہوا اور آج مغرب کے سارے فلسفے کا تانا بانا اور سلسلہ سب اسی سقراط سے جڑتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی سمجھ لیجئے کہ ایسے نابغہ روزگار حضرات کا ان کی زندگی میں کوئی ساتھ دے یا نہ دے' لیکن بعد میں لوگ انہی کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ ابتداء میں چند ہی لوگ ایسے حضرات کی بات کو سمجھ پاتے ہیں' پھر آہستہ آہستہ عام لوگ بھی ان کی پیروی کرنے لگتے ہیں۔ بالآخر تقلیدی مزاج کے تحت نسلاً بعد نسل ان حضرات کے پیش کئے ہوئے نظریات عام لوگوں کے لئے عقائد کا درجہ اختیار کر لیتے ہیں۔

دوسری حقیقت : علم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) علم الادیان (۲) علم الابدان۔ اس دوسرے علم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝﴾

(البقرہ : ۳۱)

"(اس کے بعد) اللہ نے آدم کو ساری چیزوں کے نام سکھا دیئے' پھر انہیں فرشتوں

{۱} سقراط اپنے نظریات پر کس قدر جازم تھا اور اپنی فکر کے پرچار کا کتنا مشتاق تھا' اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کے سامنے دو راستے رکھے گئے کہ یا تو زبان بند کر لے اور جن حقائق کا اسے انکشاف ہوا ہے ان کا اعلان نہ کرے' ورنہ اس کی سزا یہ ہے وہ زہر کا پیالہ پی کر موت کو گلے لگا لے۔ اس نے زبان بند کرنا پسند نہیں کیا بلکہ زہر کا پیالہ پی کر اپنے پیش کردہ حقائق پر اپنے پختہ یقین کا ثبوت فراہم کر دیا۔ (ماخوذ)

کے سامنے پیش کیا اور فرمایا : اگر تمہارا خیال صحیح ہے تو ذرا ان چیزوں کے نام بتاؤ"۔

یہ علم الاشیاء کی طرف اشارہ ہے جو حضرت آدم علیہ السلام کے وجود میں ودیعت کر دیا گیا تھا۔ سمع' بصر اور فواد کی جو صلاحیتیں اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر رکھ دی تھیں انہی کی بدولت لوگوں کو مادی کائنات کا علم حاصل ہوتا رہا اور مادی علوم (Physical Sciences) کا دائرہ آگے بڑھتا رہا اور نہ معلوم کہاں تک بڑھتا چلا جائے گا۔ لیکن یہ علم الاشیاء ہے جسے علم الابدان کا نام بھی دیا گیا ہے۔ علامہ ابن خلدون نے علم کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ان کی طرف یہ الفاظ منسوب ہیں : "العلم علمان' علم الابدان وعلم الادیان" یعنی علم تو دو ہی ہیں : ایک علم الابدان' یعنی Physical bodies کا علم' جو فزکس یا Physical Sciences کہلاتا ہے۔ یہ علم یا اس سے متعلق حقائق کی تحقیق ہماری آج کی گفتگو کا موضوع نہیں ہے' اس لئے اس کو ایک طرف رکھ دیں۔ اور دوسرا ہے علم الادیان' جو ان حقائق سے بحث کرتا ہے جو مادی علم کی رسائی سے باہر ہیں۔ حقیقت مطلقہ سے متعلق کچھ کلی اور اصولی سوالات اس کا اصل موضوع ہیں' چنانچہ یہ علم ان کے جوابات سے بحث کرتا ہے۔ اس کا دائرۂ بحث کلی حقائق ہیں جزوی حقائق نہیں۔ اس علم میں اس جزوی حقیقت سے بحث نہیں ہو سکتی کہ پانی کی اصل کیا ہے؟ آیا وہ ہائیڈروجن اور آکسیجن سے مل کر بنتا ہے یا کچھ اور ہے؟

پوری کائنات وسیع ترین حقیقت ہے' اس میں جزوی اور کلی دونوں قسم کے حقائق موجود ہیں۔ انسان چاہتا ہے کہ اسے جزوی حقائق کے ساتھ ساتھ کلی حقائق کی بھی خبر ہو اور یہ انسان کی اشد ضرورت ہے' کیونکہ انسانی رویئے کا دارومدار انہی چیزوں کو ماننے اور نہ ماننے پر ہے۔ مثلاً انسان کو اپنی ذات کے متعلق خبر ہونی چاہئے کہ وہ کیا ہے اور کون ہے؟ جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ میں کون ہوں' زندگی کا طرز عمل کیسے معین ہو گا۔ زندگی کا رخ معین کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مجھے معلوم ہو کہ میری زندگی کی حقیقت کیا ہے؟ آیا موت کے بعد زندگی کا اختتام ہے یا موت کے بعد بھی زندگی کی کوئی دوسری شکل موجود ہے؟ صرف اسی ایک سوال کے جواب میں فرق سے زمین و آسمان کا فرق واقع ہو

جائے گا۔ اس سے ملتے جلتے اور بھی بہت سارے سوالات ہیں جن کا تذکرہ آگے آئے گا۔ یہ دوسرا علم جو کلی حقائق سے بحث کرتا ہے' فلسفہ کا موضوع ہے اور یہی علم درحقیقت ایمان کا موضوع ہے۔

فلسفہ کی حقیقت

انسان نے ایسے اصولی سوالوں کا جواب جاننے کے لئے عقل کے گھوڑے دوڑائے' منطق سے مدد لی۔ اسی طرح حواس خمسہ کے ذریعے اسے جو معلومات حاصل تھیں ان کو جوڑا اور جمع کیا' نتائج اخذ کئے اور اس طرح اپنے علمی و عقلی سفر کو جاری رکھا۔ اسی عمل کے ایک حصے کو استخراجی اور دوسرے حصے کو استقرائی طریق کار کا نام دیا گیا۔ فلسفہ جن اصولی سوالات سے بحث کرتا ہے ان کی تفصیل کچھ یوں ہے :

۱ ۔ میں کون ہوں ؟ یعنی انسان کی حقیقت کیا ہے ؟
۲ ۔ زندگی کس چیز کا نام ہے ؟
۳ ۔ خیر کسے کہتے ہیں اور شر کی کیا حقیقت ہیں ؟
۴ ۔ علم کی حقیقت کیا ہے ؟
۵ ۔ وجود کی ماہیت کیا ہے ؟
۶ ۔ زندگی کا آغاز کیا ہے ؟ اور اختتام کیا ہے ؟ وغیرہ

عام آدمیوں اور تقلیدی مزاج کے لوگوں کے نزدیک تو ان سوالات کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ہوتی لیکن تاریخ کی یہ گواہی موجود ہے کہ تحقیقی مزاج کے لوگوں کے ذہن میں جب یہ سوالات پیدا ہو گئے تو انہیں زندگی کی کسی اور چیز سے دلچسپی {۲} ہی نہیں رہی۔

{۲} گوتم بدھ جو کہ کپل وستو کا شہزادہ تھا' تیس سال کی عمر میں جوان بیوی' شیر خوار بچے' راجدھانی اور محل کو چھوڑ کر جنگلوں میں نکل گیا۔ حالانکہ عام انسانوں کے لئے یہ سہولتیں اور عیش و عشرت کا سامان پاؤں کی بیڑی بن جایا کرتی ہیں۔ لیکن گوتم بدھ کا معاملہ بالکل مختلف تھا۔ اس نے دیکھا کہ کوئی اندھا ہے اور لڑکھڑا رہا ہے' گر رہا ہے' کسی کا بچہ فوت ہو رہا ہے' رشتہ دار' والدین سرہانے کھڑا ہیں لیکن کوئی کچھ نہیں کر سکتا۔ اس نے سوچا یہ رنج اور الم کیوں ہے؟ اور اس سے نجات کا کوئی راستہ ہے یا کہ نہیں؟ کوئی اگر پیدائشی اندھا ہے تو آخر اس کا=

ان کا داعیہ تلاش حق اتنا شدید ہوتا ہے کہ خود اپنی زندگی کی کوئی اہمیت و حقیقت ان کے نزدیک باقی نہیں رہتی۔ بلکہ اصل اہمیت ان مسائل کی الجھی ہوئی ڈور کو سلجھانے اور ان کے جوابات کے حصول کی ہوتی ہے۔

پانچ اہم ترین سوال

ہر انسان سے خواہ وہ یہودی ہو یا عیسائی' مسلمان ہو یا کافر' تابع فرمان مومن ہو یا بے عمل مسلمان' بہرحال قیامت کے روز پانچ سوال ضرور پوچھے جائیں گے۔ شعوری یا

= قصور کیا ہے؟ حقیقت کیا ہے؟ ان تمام چیزوں سے نجات کی کوئی شکل ہے یا نہیں؟ ان سوالوں کا جواب پانے کے لئے اس نے کہاں کہاں کی خاک چھانی' کس کس کی خدمتیں کیں' کیسی کیسی ریاضتیں کیں! ہم نے صرف مثال سامنے رکھنی ہے کہ کسی کی تعلیمات پر تبصرہ ہمارے یہاں پیش نظر نہیں ہے۔

اسی طرح سقراط کی مثال ہے جس نے اپنے ہاتھوں جانتے بوجھتے زہر کا پیالہ پینا پسند کر لیا۔ نہ اپنے موقف کو ترک کیا اور نہ خاموشی اختیار کر کے مصالحت کی راہ اپنائی۔ سچے "دیوانے" ایسے ہی ہوتے ہیں۔

ذرا غور کیجئے' حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ پر کیا بپتا پڑی تھی' کیوں گھر سے نکلے تھے؟ حالانکہ اپنے وطن ایران میں وہ پرسکون زندگی گزار رہے تھے' وہ آتش پرست حلقے کے ایک صاحب حیثیت شخص کے بیٹے تھے' گدی ملی ہوئی تھی' ہمیشہ کے لئے عیش کرتے لیکن وہی تحقیقی مزاج آڑے آیا کہ یہ کیا معاملہ ہے کہ ہم خود آگ جلائیں' خود ایندھن ڈالیں اور خود اس کے سامنے ہاتھ باندھ کر عبادت کے لئے کھڑے ہو جائیں۔ اس سے بڑی اور کیا حماقت ہو گی۔ پھر انہوں نے تلاش حق میں کہاں کہاں کی خاک چھانی! گھر چھوڑا' ہجرت کی' شام تک کا سفر کیا' عیسائیت اختیار کی' کبھی ایک راہب کے پاس' کبھی دوسرے عالم کے پاس اور آخری راہب کی جب موت کا وقت آیا تو کہا کہ میری تو اب تک تسکین نہیں ہوئی' اب تمہارے بعد میں کہاں جاؤں؟ تو اس راہب نے بتایا کہ میرا علم بتاتا ہے کہ آخری نبی کے ظہور کا وقت آ چکا ہے اور جنوب کی طرف کھجوروں کی زمین میں اس کا ظہور ہو گا۔ جاؤ اور تلاش کرو۔ بالآخر حضرت سلمان الفارسی وہاں سے ایک قافلہ کے ہمراہ نکلے۔ راستے میں ڈاکوؤں کا حملہ ہوا' گرفتار ہوئے' غلام بنے۔ خریدار چونکہ مدینہ کا یہودی تھا لہٰذا اس طرح مدینہ طیبہ پہنچے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں میں پہنچ گئے اور اس طرح تلاش حق کا یہ سفر مکمل ہوا۔

غیر شعوری طور پر ہر شخص ان سوالوں کا ایک معین جواب اپنے ذہن میں رکھتا ہے جس کا کسی قدر اظہار اس کے رویئے اور کردار سے ہو جاتا ہے۔ ایک حدیث مبارکہ میں ان سوالوں کی تفصیل ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا :

"لا تزول قدما ابن آدم یوم القیامة من عند ربه حتی یسأل عن خمس عن عمره فیما افناه وعن شبابه فیما ابلاه وعن ماله من این اکتسبه وفیما انفقه وماذا عمل فیما علم" {۴}

"قیامت کے روز کسی آدم زادے کے قدم اس وقت تک اپنے رب کے سامنے سے نہ ہٹ سکیں گے جب تک کہ اس سے مندرجہ ذیل پانچ سوال نہیں پوچھ لئے جاتے :

۱ ۔ اس نے اپنی عمر کہاں خرچ کی؟
۲ ۔ اپنی جوانی کہاں کھپائی؟
۳ ۔ مال کو کہاں سے کمایا؟
۴ ۔ اور کہاں خرچ کیا؟

{۴} سنن الترمذی' ابواب صفه القیامه' باب شان الحساب والقصاص' ح ۲۵۴۴ و مسند ابی یعلی الموصلی ۱۷۸/۹' ح ۵۲۷۱ والمعجم الصغیر للطبرانی ۲۸۰/۱' ح ۷۴۷ اور تاریخ بغداد للخطیب ۴۴۰/۱۲۔ یہی حدیث حضرت ابو برزہ الاسلمی کے حوالے سے بھی مروی ہے' ملاحظہ ہو' سنن الترمذی' ح ۲۵۴۵ و مسند ابی یعلی الموصلی ۴۲۸/۱۳' ح ۷۴۳۴ واقتضاء العلم العمل للخطیب ص ۱۶-۱۷ وحلیه الاولیاء لابی نعیم الاصفهانی ۲۳۲/۱۰ وسنن الدارمی ۱۳۵/۱' ح ۵۴۵' نیز حضرت معاذ بن جبل کے حوالے سے خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد ۴۴۱/۱۱ میں اور اقتضاء العلم العمل ص ۱۸-۱۹ میں بیان کیا ہے۔ اس حدیث کو پوری تفصیل سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے تا کہ معلوم رہے کہ یہ حدیث انتہائی مستند ہے اور محدثین کرام نے اسے پورے اہتمام سے بیان کیا ہے (مرتب غفراللہ لہٗ)

۵ ۔ علم کے مطابق کس قدر عمل کیا؟

مذکورہ بالا سوالات کی مانند پانچ ہی سوال مابعد الطبیعیاتی یا غیبی امور سے متعلق ایسے ہیں کہ جن کے بارے میں ہر انسان نے شعوری یا غیر شعوری کوئی نہ کوئی جواب اختیار کیا ہوا ہے اور اس کے مطابق اپنے طرز زندگی کو استوار کیا ہوا ہے' چاہے متعین شکل میں سوالات اس کے سامنے ہوں یا نہ ہوں۔

سوال نمبر۱ : کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ پہلا اور بنیادی سوال کائنات کے بارے میں ہے کہ کیا یہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی؟ کیا یہ خود بخود بن گئی ہے اور خود بخود چل رہی ہے؟ اور کیا یہ کسی وقت معین پر تخلیق ہوئی ہے؟ اور کیا کسی وقت معین کے بعد ختم ہو جائے گی؟ اگر واقعتاً یہ کائنات تخلیق ہوئی ہے تو اس کا خالق کون ہے؟ اگر کوئی خالق ہے تو اس کی صفات کیا ہیں؟ خالق اور کائنات (مخلوق) کا باہم ربط و تعلق کیا ہے؟ اور اس سے رابطے کی کوئی شکل ہے یا کہ نہیں؟

یہ تفصیلی سوالات پہلے بنیادی سوال کی تشریح کا درجہ رکھتے ہیں۔

سوال نمبر۲ : خود میں کون ہوں؟ میری حقیقت کیا ہے؟ مشہور صوفی شاعر حضرت بلھے شاہ نے کہا : "بلھیا کی جاناں میں کون؟ (Who am I?) کیا میں بھی دوسرے حیوانات کی طرح بس ایک حیوان ہوں؟ یا ان سے کیفیت اور کمیت کے اعتبار سے مختلف ہوں؟ مجھ میں اور حیوانات میں اگر کوئی فرق ہے تو کیا ہے؟

سوال نمبر۳ : میری زندگی کی حقیقت کیا ہے؟ کیا پیدائش سے موت تک کا عرصہ ہی میری کل زندگی ہے۔ کیا موت پر زندگی کا اختتام ہو جائے گا؟ یا موت کی سرحد کے پار بھی میرے وجود کا کوئی تسلسل ہے؟ اگر ہے تو اس کی کیا شکل ہے؟ اس کے بارے میں معلوم ہونا چاہئے کہ اس کی کیفیات کیا ہوں گی!! اس مرکزی سوال کے اندر ایک دوسرا سوال موجود ہے' اور وہ یہ کہ اس دنیا میں آنے یعنی پیدائش سے پہلے بھی میرا کوئی وجود تھا؟ اگر تھا تو اس کی نوعیت کیا تھی؟ میں کہاں سے آیا ہوں اور میری منزل کونسی ہے؟

سوال نمبر۴ : علم کی حقیقت کیا ہے؟ ایک علم سے تو ہم سب واقف ہیں جو حواس

خمسہ سے حاصل ہوتا ہے۔ آنکھ دیکھتی ہے' کان سنتے ہیں' چھو کر چکھ کر اور سونگھ کر بھی کچھ معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اضافی قوت حاسہ (Extra Sensory Perceptions) بھی اس دور میں اہمیت دی جانے لگی ہے تاہم ان کا معاملہ چونکہ کسی قدر متنازعہ ہے لہٰذا اسے سردست علیحدہ رکھئے۔ بہرحال حواس خمسہ سب کے نزدیک متفق علیہ ہیں۔ اسی طرح انسان یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ اس کے اندر کوئی کمپیوٹر ہے جو نتیجہ نکالنے میں معاون ہوتا ہے۔ یعنی استنباط و استدلال کی قوت سے دو موجود حقیقتوں کے ذریعے تیسری حقیقت معلوم کرنے کی صلاحیت اس کے اندر موجود ہے۔ کچھ کلی معلومات بھی اس کے اندر ودیعت شدہ ہیں۔ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ جہاں آگ جلتی ہے وہاں دھواں بھی ہوتا ہے' لہٰذا دھوئیں کو دیکھ کر ہم بآسانی یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ وہاں آگ لگی ہوئی ہے' حالانکہ اپنی آنکھوں سے آگ کو ہم نے نہیں دیکھا بلکہ دماغی کمپیوٹر نے دھواں دیکھ کر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے۔

علم کے یہ دو دائرے یا دو ذرائع یعنی علم بالحواس اور علم بالعقل تو ہر باشعور انسان کے علم میں ہیں' البتہ شاہ اسمٰعیل شہید رحمہ اللہ کے قول کے مطابق علم انسانی کے تین دائرے ہیں : (۱) علم بالحواس (۲) علم بالعقل (۳) علم بالقلب۔ پہلے دو ذرائع علم کے بارے میں تو کسی کو اختلاف نہیں ہے' سوال یہ ہے کہ علم بالقلب کی بھی کوئی حقیقت ہے یا نہیں؟ سوچنے کی بات یہ ہے کہ آیا علم بالحواس اور علم بالعقل سے پرے بھی کوئی Source of knowledge یا نہیں!

سوال نمبر ۵ : خیر و شر کی حقیقت کیا ہے؟ کیا یہ کوئی مستقل اقدار (Permanent Values) ہیں؟ یہ اقدار حقیقی ہیں یا محض وہمی اور خیالی؟

انگریزی زبان کا ایک مشہور مقولہ ہے کہ

"No thing is good or bad only thinking make it so"

"کوئی چیز اپنی ذات میں نہ اچھی ہے نہ بری' بلکہ انسانی سوچ اسے اچھا یا برا بنا دیتی ہے"۔
کیا یہ مقولہ صحیح ہے؟ کیا ہم نے کسی شے کو خیر اور کسی کو شر کا نام دے رکھا ہے یا واقعتاً یہ مستقل اقدار (Values) ہیں؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کو

خیر پر آمادہ کرنے والا جذبہ محرکہ کون سا ہے' چاہے اس خیر کو اپنانے میں نقصان ہو رہا ہو؟ سچ بولنا اگر خیر ہے لیکن سچ بولنے میں اگر دنیاوی نقصان ہوتا ہو تو انسان پھر کیوں سچ بولے؟ جھوٹ بولنا اگر شر ہے اور جھوٹ بولنے میں اگر فائدہ نظر آتا ہو تو جھوٹ کیوں نہ بولے؟۔

اگر خیر و شر مستقل اخلاقی قدریں ہیں تو پھر ان اقدار پر عمل پیرا ہونے کے لئے مضبوط جذبہ محرکہ بھی درکار ہے۔ یہاں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اگر دیانت خیر اور خیانت شر ہے تو انسان کو دیانت اور امانت پر قائم رکھنے اور خیانت سے روکنے والی شے کون سی ہے؟

یہ پانچ سوال ہیں جو مابعد الطبیعیات اور فلسفہ کے مختلف شعبوں میں مرکزی اہمیت کے حامل ہیں۔ علم نفسیات (Psychology) انسان کی باطنی حقیقت سے بحث کرتا ہے۔ انسان کے محرکات عمل کیا ہیں؟ آیا وہ صرف حیوان ہی ہے یا اس سے مختلف ہے؟ اس کا Behaviour کیا ہے؟ علم الاخلاق (Ethics) میں خیر و شر کی حقیقت زیر بحث آتی ہے۔ کہ اگر یہ آفاقی اقدار ہیں تو ان کے لئے جذبہ محرکہ کیا ہے؟ اخلاقیات کا نظام کونسا ہو؟ وغیرہ۔ مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کائنات کی حقیقت پر بحث کرتی ہے۔ وجود کی حقیقت و ماہیت' حقیقت علم اور ماہیت علم یہ سب شعبے فلسفہ کی اس شاخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہی وہ پانچ بنیادی سوالات ہیں جن سے ایمان بحث کرتا ہے۔ معلوم ہوا کہ فلسفہ اور ایمان دونوں کا موضوع ایک ہی ہے۔ دونوں مابعد الطبیعیات حقائق سے بحث کرتے ہیں۔ (جاری ہے)

اقبال اور وحدت الوجود

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

مقالہ پیش کرنے سے قبل پروفیسر موصوف نے حسب ذیل خیالات کا اظہار فرمایا:

حضرات! میں اپنی تقریر شروع کرنے سے پہلے ایک ایسی ضروری بات کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرنی چاہتا ہوں، جسے میں مسلمانانِ پاکستان کی ملی اور قومی زندگی کے لیے حیات اور موت کا مسئلہ سمجھتا ہوں، جس پر عمل کرنے سے یہ ملک بھی قائم رہ سکتا ہے اور مسلمان بھی دنیا میں دوبارہ سربلند ہو سکتے ہیں۔

۱ ـــــ حضرات! مذہب بالعموم اور دینِ اسلام بالخصوص، اپنی ظاہری حیثیت کے لحاظ سے تو احکامِ شرع پر عمل کرنے کا نام ہے، لیکن اپنی باطنی حیثیت یا اپنی ماہیت کے اعتبار سے وہ زندہ خدا کے ساتھ ایک زندہ رابطہ پیدا کرنے کا نام ہے ـــــ زندہ خدا سے میری مراد وہ خدا ہے جو ہماری پکار کا جواب دے اور زندہ رابطہ سے میری مراد یہ ہے کہ اس رابطے کی بدولت ہماری باطنی زندگی میں ایک عمیق انقلاب پیدا ہو جائے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں نویدِ جاوید عطا کی ہے کہ وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ ۔ اِسی لیے اقبال نے یہ خوشخبری سنائی ہے ؎

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
کرتے ہیں خطاب آخر، اٹھتے ہیں حجاب آخر!

۲ ـــــ تو یہ رابطہ پیدا کیسے ہو؟ اس کا جواب اقبال سے سُنیے ؎

مقامِ شوق جز صدق و یقیں نیست
یقیں جز صحبتِ رُوح الامیں نیست

گر از صدق و یقیں داری نصیبے
قدم بیباک نہ کس در کمیں نیست

یہاں صحبتِ رُوح الامین سے قرآن مراد ہے' یعنی تدبّر فی القرآن۔

۳ ـــــ معلوم ہوا کہ اگر ہم اللہ سے رابطہ پیدا کرنا چاہتے ہیں' جو ہماری کوشش سے Living contact یعنی رابطہ فعال بن سکتا ہے تو ہمیں قرآن کو اپنی زندگی کا محور بنانا ہوگا اور اس کے ساتھ Living contact قائم کرنا ہوگا۔ میں افسوس سے کہتا ہوں کہ میں نے بچپن سے لے کر ۱۹۷۲ء تک ہند میں کوئی تحریک نہیں دیکھی جو قرآن سے رابطہ کے لیے چلائی گئی ہو۔

۱۹۲۲ء میں میرے استاد مولانا آزاد سبحانی مرحوم نے پریڈ گراؤنڈ کانپور میں ایک تاریخی تقریر کی تھی' اس میں انہوں نے کہا تھا شدھی کی تحریک کا مؤثر مقابلہ کرنے کے لیے مسلمانوں کو قرآن سے Living contact پیدا کرنا ہے اور علماء قرآن کو درسِ نظامی میں داخل کریں۔ تاریخ گواہ ہے کہ علماء نے ابھی تک پورے قرآن کو داخلِ نصاب نہیں کیا' بطورِ تبرک دورہ حدیث کے بعد ڈھائی پارے بیضاوی کی مدد سے بعجلت تمام پڑھا دیتے جاتے ہیں۔ یعنی قرآن عوام تو کیا خواص کی زندگی میں بھی داخل نہیں ہے ؎

خوار از مہجوریٔ قرآں شدی شکوہ سنجِ گردشِ دوراں شدی

مَیں نے اپنی زندگی میں بہت سے عاشقِ رسولؐ دیکھے' بہت سے عاشقِ حدیث' بہت سے عاشقِ فقہ اور بہت سے عاشقِ ادب عربی دیکھے' مگر ۱۹۱۲ء سے ۱۹۷۲ء تک کسی عاشقِ قرآن کو نہیں دیکھا تھا۔ الحمد للہ کہ زندگی کے آخری دور میں ایک عاشقِ قرآن کو دیکھ لیا' میری مراد ڈاکٹر اسرار احمد سلّمہٗ ربّہٗ سے ہے۔ حکیم اسپنوزا کو زندگی میں تو یورپ نے کافر اور ملحد قرار دیا مگر مرنے کے بعد یورپ نے اسے God-Intoxicated کا لقب دیا۔ میں نے اسپنوزا کو نہیں دیکھا مگر اسرار احمد کو دیکھا ہے' وہ میری رائے میں Qur`an Intoxicated مسلمان ہیں' جس کا ثبوت یہ انجمن خدام القرآن ہے۔

مَیں ڈاکٹر صاحب کی اس بات کو اپنی دلی تائید کے ساتھ اس وقت آپ کے گوش گزار کرنا چاہتا ہوں کہ اگر آپ حضرات انجمن کے نصب العین اور طریقِ کار سے مطمئن ہیں تو انجمن کے ساتھ

تعاون کیجئے' تَعَاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَالتَّقْوٰی۔ اور اگر اختلاف ہے تو آپ خود ایک انجمن بنائیے اور لوگوں کو قرآن کی طرف بلائیے۔ ڈاکٹر صاحب کا مقصدِ حیات دعوت الی القرآن ہے نہ کہ حصولِ دولت و شہرت و وجاہت و تمکنت فی الارض وہ تاجر نہیں ہیں' پروانۂ قرآن ہیں' اس لیے نہ وہ کسی کے رقیب ہیں۔ رقابت تو تاجروں میں ہوتی ہے' پروانوں میں نہ ہوئی ہے' نہ ہو سکتی ہے ؏

محبت چوں تمام افتد رقابت از میاں خیزد!

ڈاکٹر صاحب یہ چاہتے ہیں کہ ساری قوم قرآن پر عاشق ہو جائے۔ قرآن نقشِ حق ہے' دیدارِ حق ہے اور وہ اس نقش اور دیدارِ حق کو دیدارِ عام بنانا چاہتے ہیں۔ اس کی صورت اقبال نے یہ بتائی ہے ؎

نقشِ حق اول بجاں انداختن بعد ازاں در جہاں انداختن

نقشِ حق چوں در جہاں گردد تمام می شود دیدارِ حق دیدارِ عام

لہٰذا میں سامعین کو عاجزانہ طور پر مخلصانہ مشورہ دوں گا کہ وہ قرآن کو اپنی زندگی میں داخل کریں۔ میں انہیں یقین دلاتا ہوں کہ ان کی زندگی میں وہی انقلاب پیدا ہو جائے گا جو عربوں کی زندگی میں پیدا ہو گیا تھا۔ ہم بدل گئے ہیں' مگر قرآن تو وہی ہے۔

اللہ بلاشبہ جہاں تھا تو وہیں ــــ ہے!

مسلم سے یہ پوچھو وہ وہیں ہے کہ جہاں تھا!

صد جہاں باقی ست در قرآں ہنوز اندر آیاتش یکے خود را بسوز

پس ضرورت تدبر فی القرآن کی ہے اور انجمن خدام القرآن کا واحد مقصد اسی حقیقتِ کبریٰ کو مسلمانوں کے دلوں میں جاگزیں کرنا ہے۔ فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ اَوَّلًا وَّاٰخِرًا

اب میں اپنا مقالہ پیش کرتا ہوں۔

اس مقالے کا مقصد اُس غلط فہمی کا ازالہ کرنا ہے جو اقبال کے اکثر عقیدت مندوں کے دماغ میں جاگزیں ہو گئی ہے یعنی یہ کہ اقبال وحدت الوجود کے خلاف تھے۔ یہ غلط فہمی بلاوجہ نہیں ہے۔ اس کے دو سبب ہیں:۔

پہلا سبب یہ ہے کہ یہ حضرات وحدت الوجود اور حلول میں فرق نہیں کر سکتے' اس لیے وہ وحدت الوجود (Unity of Existence or Monism) کو حلول (Pantheism) کا مترادف سمجھ لیتے ہیں' یعنی وہ وحدت الوجود کا ترجمہ Pantheism کرتے ہیں یا Pantheism کو وحدت الوجود کا مترادف سمجھتے ہیں اور جب وہ کسی انگریزی لغت میں Pantheism کا مفہوم تلاش کرتے ہیں تو وہاں انہیں یہ لکھا ہوا ملتا ہے کہ Pantheism حلول کو کہتے ہیں۔ اب حلول کا مطلب یہ ہے کہ خدا اس کائنات میں حل ہو گیا' اس لیے اس کا کوئی مستقل وجود باقی نہیں رہا۔ چونکہ یہ عقیدہ سراسر غیر اسلامی اور خلافِ قرآن ہے' اس لیے یہ لوگ ایمانداری سے وحدت الوجود کو خلافِ اسلام قرار دے کر اس سے بیزاری کا اعلان کر دیتے ہیں اور اقبال کو اس کا مخالف قرار دے دیتے ہیں۔ اس ساری غلط فہمی کا مبنیٰ صرف یہ ہے کہ یہ لوگ وحدت الوجود کو Pantheism کا مترادف سمجھ لیتے ہیں' حالانکہ دونوں میں وہی فرق ہے جو زمین اور آسمان میں ہے All in God and God in all میں ساری کائنات خدا بن جاتی ہے' مگر خدا کا ذاتی وجود باقی نہیں رہتا۔ اس کی ساری ہستی' کائنات میں حل ہو جاتی ہے' جس طرح پانی کے گلاس میں شکر ڈال دو' سارا پانی شکر بن جائے گا مگر شکر کا کوئی ذاتی یا مستقل وجود باقی نہیں رہے گا۔

اس کے مقابلے میں وحدت الوجود یعنی Unity of Existence یا Monism میں کائنات کا وجود غیر حقیقی یا ظلّی یا وہمی ہے' صرف خدا کا وجود حقیقی اور اصلی ہے اور جسے ہم کائنات کہتے ہیں یہ کچھ نہیں ہے' مگر جلوۂ ذاتِ باری ہے۔

ضمناً چند مصطلحات مع مترادفات ذیل میں لکھے دیتا ہوں' جن میں نازک فرق ہے اور عموماً لکھے پڑھے آدمی بھی اس فرق کو نہیں سمجھ سکتے:

۱۔ Pantheism اس کا مترادف "حلول" ہے۔

۲۔ Incorporation اس کا مترادف "تجسم یا تجسّد" ہے۔

۳۔ Fusion اس کا مترادف "امتزاج" ہے۔

۴۔ Union اس کا مترادف "اتحاد" ہے۔

۵۔ Incarnation اس کا مترادف انضمام ہے۔

۶۔ Unity of Existence اس کا مترادف وحدت الوجود ہے۔

۷۔ Unity of Appearance اس کا مترادف وحدت الشہود ہے۔

خلاصۂ کلام اینکہ Pantheism یعنی حلول کا عقیدہ تو بلاشبہ سراسر غیر قرآنی اور غیر اسلامی ہے۔

غلط فہمی کا دوسرا سبب یہ ہے کہ 'اسرارِ خودی' کے دیباچے میں جو ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا تھا اور جسے اقبال نے دوسرے ایڈیشن میں خود ہی حذف کر دیا تھا، انہوں نے شیخ اکبرؒ سے اختلاف کیا اور ایک خط میں یہاں تک لکھ دیا کہ "جہاں تک میں سمجھا ہوں (شیخ اکبر) ابن عربی کی فصوص الحکم میں الحاد اور زندقہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے"۔

اقبال کے جو عقیدت مند بذاتِ خود وحدت الوجود کے خلاف ہیں، اُن کے لیے اقبال کا یہ جملہ قولِ فیصل بھی ہے اور سند بھی۔ لیکن اس کا کیا علاج کہ ۱۹۲۲ء سے تادمِ وفات وہی اقبال دوبارہ وحدت الوجود کی تعلیم دیتے رہے۔ لہٰذا ہر غیر جانب دار مبصّر اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ شروع سے ۱۹۱۳ء تک اقبال نے وحدت الوجود کی تعلیم دی، ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۷ء تک انہوں نے اس کی مخالفت کی لیکن ۱۹۱۸ء سے ۱۹۳۸ء تک تادمِ وفات انہوں نے دوبارہ وحدت الوجود کی تعلیم دی۔

اگر کسی کو یہ شبہ لاحق ہو کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اقبال نے اپنی رائے تبدیل کر دی تو اس کا جواب میں وہی دوں گا جو خود اقبال نے مجھے دیا تھا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب ۱۹۳۵ء میں اقبال نے مرزا غلام احمد اور ان کے مسلک کے خلاف 'اسلام اور احمدیت' کے عنوان سے ایک زبردست مخالفانہ مضمون لکھا تو احمدیوں نے اس کے جواب میں اقبال پر یہ اعتراض کیا کہ اقبال تو برسوں احمدیت کے مدّاح رہ چکے ہیں۔ جب احمدیوں کا یہ مضمون اقبال نے پڑھوا کر سُنا (کیونکہ وہ خود مطالعہ نہیں کر سکتے تھے) تو مجھے جواب لکھنے کی ہدایت کی اور اپنی مدافعت میں جو نکات لکھائے ان میں ایک نکتہ یہ لکھایا کہ بیشک شروع میں مجھے اس تحریک سے حسنِ ظن تھا لیکن اب اس کا مسلمانوں

کے لیے مضر ہونا مجھ پر واضح ہو گیا ہے' اس لیے اب میں اس کی مخالفت کر رہا ہوں۔ اب رہا خیالات میں تبدیلی پر اعتراض تو اس کا جواب یہ ہے کہ .Only stones do not change یہ فقرہ اقبال کا ہے جو مجھے اب تک حفظ یاد ہے۔ صرف پتھر تبدیل نہیں ہوا کرتا، انسان کے خیالات بدلتے رہتے ہیں۔ اسی طرح اقبال نے چند سال وحدت الوجود کی مخالفت کی لیکن پھر اس مخالفت کو ترک کر دیا۔

اقبال نے ۱۹۰۲ء میں عبدالکریم الجیلی پر جو مضمون لکھا تھا اس میں انہوں نے یہ فقرہ بھی لکھا تھا:

> It will appear at once how greatly the author has emphasized the doctrine of the logos — a doctrine which has always found favour with almost all the profound thinkers of Islam, and in recent times by Mirza Ghulam Ahmad Qadiani, probably the profoundest theologian among modern Indian Mohammadans.
> (Thoughts and Reflections of Iqbal)

یہاں اقبال نے اسی مرزا کو ہندی مسلمانوں میں سب سے بڑا عالمِ الٰہیاتِ اسلامی قرار دیا ہے جسے ۱۹۳۵ء میں انہوں نے دائرۂ اسلام سے خارج کر دیا۔ اسی طرح جس شیخ اکبر (امام ابن عربیؒ) کو انہوں نے ۱۹۱۶ء میں ملحد اور زندیق قرار دیا تھا اُسی "ملحد اور زندیق" کا ذکر انہوں نے ۱۹۳۳ء میں بایں الفاظ کیا ہے:

> But what if the position, as understood by him [i.e., Kant] is reversed? The great Muslim Sufi philosopher Muhyuddin Ibn al-'Arabi of Spain, has made the absolute observation that God is a percept; the world is a concept.
> (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, published by O.U.P., 1934, pp. 172, 173)

اس جگہ سامعین و قارئین کی آگاہی کے لیے یہ بتا دوں کہ شیخ اکبرؒ کا لقب "ابن العربی" نہیں ہے (یہ ایک اور بزرگ ہیں جنہوں نے تفسیر احکام القرآن چار جلدوں میں لکھی ہے' ان کا پورا نام ابوبکر محمد ابن عبداللہ المعروف بابن العربی ہے)، بلکہ "ابنِ عربی" ہے۔

اسی طرح ۱۹۱۶ء میں انہوں نے شیخ اکبر کی فصوص الحکم کو الحاد اور زندقہ سے تعبیر کیا تھا، لیکن ۱۹۰۷ء میں انہوں نے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے Development of Metaphysics in

Persia میں انہی شیخ اکبر کا ذکر بایں الفاظ کیا تھا:

The student of Islamic mysticism who is anxious to see an all-embracing exposition of the principle of unity must look up the heavy volumes of the Andulusian Ibn-al-'arabi, whose profound teaching stands in strange contrast with the dry-as-dust Islam of his countrymen.

واضح ہو کہ اس جملے میں Principle of Unity سے "وحدت الوجود" مراد ہے اور بقول اقبال "شیخ اکبر اسی وحدت الوجود کے انتھک مفسر تھے" (دیباچہ اسرار خودی ۱۹۱۵ء)

اگرچہ میں نے اپنا مدعا بھی واضح کر دیا ہے اور دعویٰ بھی ثابت کر دیا ہے کہ

۱ ۱۸۹۸ء سے ۱۹۱۲ء تک انہوں نے وحدت الوجود کی تعلیم دی

۲ ۱۹۱۳ء سے ۱۹۱۷ء تک انہوں نے اس نظریے کی مخالفت کی۔

۳ ۱۹۱۸ء سے ۱۹۳۸ء تک (تادم وفات) انہوں نے دوبارہ وحدت الوجود کی تعلیم دی۔

لیکن میں اپنی تائید کے لیے دو شواہد مزید پیش کرنا چاہتا ہوں:

شاہد اول: جناب عباد اللہ فاروقی اپنے مقالے (اقبال ریویو بابت جنوری ۱۹۷۴ء ص۵۹) میں لکھتے ہیں:

"اقبال نے ۱۹۱۰ء کے بعد نظریہ وحدت الوجود کی بھرپور مخالفت شروع کر دی تھی، لیکن ۱۹۲۲ء کے بعد وہ پھر اسی نظریے کے حامی نظر آتے ہیں، لیکن ان کا یہ اظہار فلسفے کی حدود کے اندر رہا۔ مذہبی اعتبار سے وہ توحید ہی کے علمبردار رہے۔ فلسفے کی حدود کے اندر ان کے اور شیخ اکبرؒ کے وجودی تصورات میں خاصی ہم آہنگی اور مماثلت نظر آتی ہے مثلاً شیخ اکبر کے نزدیک وجود، فرد واحد ہی میں منحصر ہے، یعنی اس زمین سے آسمان تک بجز ذات حق اور کوئی شئے موجود نہیں ہے یعنی کائنات معدوم ہے، لیکن اللہ کی تجلیٔ صفات پڑنے سے موجود ہو گئی ہے۔ ذات باری کی جملہ صفات، عین ذات ہیں۔ اگر ذات و صفات میں عینیت نہ ہوتی تو دوئی لازم آجاتی جو محال ہے۔

واضح ہو کہ ابنِ عربی کائنات کو تجلی صفات یا ظہورِ ذات کہتے ہیں، ان کے نزدیک یہ کائنات اپنے ظہور میں عین ذاتِ باری ہے اور علامہ بھی انہی نظریات کے علمبردار اور ترجمان ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں ؎

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے؟ یہ مکاں کہ لامکاں ہے
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی؟

۱۹۱۶ء میں جیسا کہ گزر چکا ہے علامہ نے واضح طور پر بتایا تھا کہ مسئلہ وحدت الوجود ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے جس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ ۱۹۳۰ء میں وہ اپنے خطبۂ صدارت الٰہ آباد میں اس نظریۂ وحدت الوجود کو مذہبی نقطۂ نظر سے بھی حق قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "مذہبِ اسلام کی رُو سے خدا، کائنات، کلیسا، ریاست، مادہ اور رُوح ایک ہی کُل کے مختلف اجزاء ہیں"۔

فاروقی صاحب کی یہ حیرت بالکل بجا ہے کیونکہ ۱۹۳۰ء میں وہی شخص اس وحدت الوجود کی تلقین کر رہا ہے جو ۱۹۱۶ء میں اُسے الحاد اور زندقہ کا مترادف قرار دے چکا تھا مگر اقبال کا یہ جملہ اس حیرت کو زائل کر سکتا ہے کہ Only stones do not change مجھے اس سے بحث نہیں کہ اقبال نے اپنے سابقہ عقیدے سے کیوں رجوع کیا، اگر اقبال اِس وقت زندہ ہوتے تو میں خود اُن سے دریافت کرتا، وہی اس کا صحیح جواب دے سکتے تھے۔ مجھے قیاس آرائی کی کوئی حاجت نہیں، میرے لیے یہ بات کافی ہے کہ انہوں نے چند سال کے بعد وحدت الوجود کی مخالفت ترک کر دی تھی۔ اور تا دمِ وفات وہ وحدت الوجود کی تعلیم دیتے رہے۔

شاہد ثانی: پروفیسر علی عباس جلالپوری نے اپنی تصنیف "اقبال کا علم کلام" میں "اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود" پر ایک مستقل باب باندھا ہے جو اس کتاب کے ص۸۴ سے لے کر ص۱۱۲ تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ پورا باب بڑی تحقیق کے بعد لکھا گیا ہے اور بغور مطالعے کے لائق ہے۔ میں یہ پورا باب لفظ بلفظ تو نقل نہیں کر سکتا، چند اقتباسات پیش کرنے پر اکتفا کروں گا۔

"اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بقول پروفیسر میاں محمد شریف صاحب اقبال صرف نوفلاطونی ہی نہ تھے بلکہ وحدت الوجود پر کامل یقین رکھتے تھے" صہ۸۴

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے، انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے
میں حسن ہوں کہ عشقِ سراپا گداز ہوں کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں
ہاں آشنائے لب نہ ہو راز کہن کہیں پھر چھڑ نہ جائے قصہ دار و رسن کہیں

ان اشعار میں اقبال وحدتِ وجود کی پُر جوش ترجمانی کرتے ہیں۔

"جب سوامی رام تیرتھ نے ۱۹۰۶ء میں دریائے گنگا میں ڈوب کر خودکشی کر لی تو اقبال نے انہی کے نام سے ایک نظم لکھی تھی جس میں فنا فی اللہ کا وجودی اور ویدانتی تصور پیش کیا تھا"

"اقبال اس دور میں وحدتِ وجود کے قائل تھے اس لیے ابنِ عربیؒ اور رومی کی طرح، خدمتِ خلق اور ہمدردیٔ انسانی کو حسنِ اخلاق کا جوہر سمجھتے تھے۔ "نئے شوالے" کا ایک شعر جسے اقبال نے بعد میں حذف کر دیا تھا، قابلِ غور ہے:

اگنی ہے وہ جو نرگن، کہتے ہیں پیت جس کو
دھرموں کے یہ بکھیڑے اُس آگ میں جلا دیں

یہ نظم انہوں نے غالباً ۱۹۰۵ء میں کہی تھی۔" (نیا شوالہ)

"بہر کیف یورپ کے دوران قیام میں بھی ایک مدت تک اقبال وحدت الوجود کے قائل رہے۔ اُن کے استاد میک ٹیگرٹ نے اقبال کو لکھا تھا کہ ایامِ طالب علمی میں تو آپ وحدتِ وجود کے قائل تھے لیکن اب مخالفت کرنے لگے ہیں۔"

"مقامِ حیرت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ اور فلاسفہ کی سخت مخالفت کی لیکن رومی کو جو وحدتِ وجود کے ترجمان سمجھے جاتے ہیں، نہ صرف مستثنیٰ

قرار دیا بلکہ ان کو اپنا پیر و مرشد بھی تسلیم کر لیا۔"

"مولانا روم، مولانا صدر الدین قونوی (شارحِ شیخ اکبر) کے واسطے سے شیخ اکبر ابن عربی سے مستفید و متاثر ہوئے تھے اور تمام شارحین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ رومیؒ وحدتِ وجود کے نہ صرف قائل تھے بلکہ اس کے پرجوش مبلغ بھی تھے۔ فلاطینوس اور ابن عربی کی طرح ان کی الہٰیات کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ارواحِ انسان ماخذِ حقیقی سے صادر ہوئی ہیں اور اُسی کی طرف بازگشت کے لیے جدّ و جہد کرنا سعیٔ انسانی کا مقصود ہے۔"

"سوال پیدا ہوگا کہ اقبال نے ابن عربی کی تعلیمات کو الحاد و زندقہ قرار دینے کے بعد اُن کے ایک متبع (رومی) کو اپنا پیر و مرشد کیوں منتخب کیا؟ اقبال کے بعض شارحین نے بھی اس دقّت کو محسوس کیا ہے اور دو ایک نے حتی المقدور اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش بھی کی ہے لیکن اس کوشش میں وہ مولانا روم کی وجودی الہٰیات سے مکمل طور پر قطع نظر کر لیتے ہیں۔" ص۹۳

"جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں، اقبال اپنی شاعری کے پہلے دور میں، جو قیامِ یورپ کے اوائل تک محیط ہے، وحدتِ وجود کے شارح اور نوفلاطونی صوفی تھے۔ جب انہوں نے احیاء و تجدیدِ ملت کا بیڑا اٹھایا تو وہ ہمہ اوست کی مخالفت کرنے لگے۔ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے کہ اقبال مرتے دم تک وحدتِ وجود اور عقیدۂ سریان کے مخالف رہے لیکن یہ سراسر عدمِ تدبّر کا نتیجہ ہے حقیقت یہ ہے کہ اقبال اواخرِ عمر میں وحدتِ وجود کی طرف دوبارہ رجوع کرنے پر مجبور ہو گئے تھے، چنانچہ خطبات (The Reconstruction) میں انہوں نے واشگاف انداز میں سریان کی حمایت کی ہے اس لیے جہاں تک سریان کا تعلق ہے اقبال اور شیخ اکبرؒ کی الہٰیات میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔" (ص۱۰۱)

"خطبات سے اس امر کا اور ثبوت مل سکتا ہے کہ ۱۹۲۸ء میں اقبال دوبارہ وحدتِ وجود کی طرف مائل ہو گئے تھے اور حلاج اور ابن عربی کی تعلیمات کو بنظرِ استحسان دیکھنے لگے تھے۔ ایک زمانے میں انہوں نے ابن عربی کی تعلیمات کو کفر اور زندقہ قرار دیا تھا لیکن جب خطباتِ مدراس لکھتے وقت آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کے اسلامی ماخذ کی تلاش جاری تھی تو سیّد سلیمان ندوی کو لکھا کیا یہ خیال (کہ دھر اللہ ہی ہے) محی الدین ابن عربیؒ کے نقطۂ خیال سے صحیح ہے؟" (ص۱۰۲)

"خطبات میں فرماتے ہیں "چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجودِ مدرک تو خدا ہے، کائنات تو معنی و مفہوم ہے ..."

"ان سطور میں انہوں نے کھلے الفاظ میں ابن عربی کے نظریۂ وحدتِ وجود کو درست تسلیم کر لیا ہے۔ عراقی، شیخ اکبر کا شاگرد اور مشہور وجودی شاعر تھا اور اقبال نے خطبات میں متعدد مقامات پر عراقی سے استشہاد کیا ہے۔ اسی طرح شیخ مقبول اور بایزید بسطامی سے صوفیۂ وجودیہ کی تعلیمات سے استدلال کیا ہے... اقبال نے بایزید بسطامی کے قول سے وحدت وجود کا اثبات کیا ہے۔ آخر نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ انہوں نے جاوید نامے میں حلاج کا 'ھُوَ ھُوَ' اور ابن عربی کے حقیقت الحقائق کا تصوّر 'عبدہٗ' کے نام سے پیش کیا" (ص۱۰۳)

"اقبال نے ابن عربی کا حقیقتِ محمدیہ کا یہ تصوّر من وعن عبدہٗ کے نام سے جاوید نامے میں پیش کیا ہے۔

عبدہٗ چند و چگونِ کائنات — عبدہٗ رازِ درونِ کائنات
کس ز سرِّ عبدہٗ آگاہ نیست — عبدہٗ جز سرّ الا اللہ نیست
لا الٰہ تیغ و دمِ او، عبدہٗ — فاش تر خواہی؟ بگو ہو، عبدہٗ
مدعا پیدا نگردد زیں دو بیت — تا نہ بینی از مقامِ مارمیت"

"اقبال نے لاگاس (Logas) کا نظریہ ابن عربی اور منصور حلاج سے اخذ کرنے پر اکتفا نہیں کیا، اب وہ کھلم کھلا منصور سے استفادے کی دعوت دینے لگے، یہ وہی منصور ہے جسے وہ کسی زمانے میں سزاوارِ قتل یقین کرتے تھے، چنانچہ ارمغان حجاز میں لکھتے ہیں:

بجامِ نو کہن مے از سبو ریز　　فروغِ خویش را بر کاخ و کو ریز
اگر خواہی ثمر از شاخِ منصور　　بدل لا غالب الا اللہ فرو ریز"

"کسی زمانے میں اقبال صوفیہ کی الٰہیات کو الحاد سمجھتے تھے، چنانچہ ایک خط میں نیاز الدین خاں کو لکھتے ہیں: "تصوّف کے ادبیات میں فلسفے کا حصہ محض بیکار ہے اور بعض صورتوں میں تعلیم قرآن کے مخالف ہے" (ص۱۱) لیکن جب الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیل جدید کے لئے قلم اٹھایا تو وہ صوفیہ وجودیہ کی الٰہیات سے استفادے پر مجبور ہو گئے۔ اور ابن عربی، عراقی، منصور حلاج یا شیخ مقتول اور بایزید بسطامی جیسے مشاہیر صوفیہ وجودیہ سے بلا تکلف استفادہ کرنے لگے۔

ان حقائق و شواہد سے اس امر کا ثبوت بہم پہنچتا ہے کہ اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان ہی پر ہوا" (ص۱۱۰، ۱۱۱ کتاب مذکور)

خلاصۂ کلام اینکہ

اقبال نے ۱۸۹۸ء سے ۱۴-۱۹۱۳ء تک وحدت الوجود کی تعلیم دی، ۱۹۱۳ء سے ۱۹۱۷ء تک انہوں نے اس عقیدے سے اختلاف کیا، ۱۹۱۸ء سے ۱۹۳۸ء تک انہوں نے پھر اس عقیدے کی تعلیم دی۔ ذیل میں ان کی تصانیف سے شواہد پیش کرتا ہوں۔

۱ــــــ رموز بیخودی (۱۸-۱۹۱۷ء) میں لکھتے ہیں:

بر سرِ ایں باطلِ حق پیرہن　　تیغِ لا موجودَ الّا ہو بزن!

۲ــــ پیام مشرق ۱۹۲۳ء میں لکھتے ہیں:

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی	کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاش اُو کنی، جز خود نہ بینی	تلاشِ خود کنی جز او نیابی

اس رباعی میں اقبال نے وحدت الوجود کی تعلیم اس شدّومد سے دی ہے کہ وحدت الوجود کا بڑے سے بڑا مخالف بھی یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ اس رباعی میں اقبال نے بلاشک وشبہ وحدت الوجود کی تعلیم دی ہے۔ چنانچہ جب میں نے ڈاکٹر عبدالوہاب عزام مرحوم، سابق سفیر مصر سے ۱۹۵۳ء میں یہ دریافت کیا کہ آپ نے پیام مشرق کے عربی ترجمے میں اقبال کی اس اہم رباعی (مذکورہ بالا) کا عربی ترجمہ کیوں نہیں کیا؟ تو انہوں نے صاف لفظوں میں یہ جواب دیا کہ "میں وحدت الوجود کا مخالف ہوں۔ اقبال نے اس رباعی میں وحدت الوجود کی تعلیم دی ہے اس لیے میں نے عمداً اس کا ترجمہ نہیں کیا"۔ میرا جی تو چاہتا تھا کہ میں اُن سے کہوں کہ "مگر یہ بات ایک مترجم کے شایانِ شان تو نہیں کہ وہ اس بات کو حذف کر دے جو اس کے ذاتی عقیدے کے خلاف ہو، یہ تو ایک قسم کی بددیانتی ہے"۔ مگر میں مصلحتاً خاموش ہو گیا۔

۳ــــ زبورِ عجم (مطبوعہ ۱۹۲۷ء) میں لکھتے ہیں:

بضمیرت آرمیدم تو بجوشِ خود نمائی	بکنارہ بر فگندی دُرِ آبدارِ خود را
مہ و انجم از تو دارد گلہ ہا شنیدہ باشی	کہ بخاک تیرہ ما زدہ شرارِ خود را
نہ مارا در فراقِ اُو عیارے	نہ او را بے وصالِ ما قرارے
نہ اُو بے ما نہ ما بے اُو چہ حال ست	فراقِ ما فراق اندر وصال ست

زمن رامی شناسم من نہ اُو را
ولے دانم کہ من اندر برِ او ست

۴ــــ جاوید نامہ میں وحدت الوجود کی تعلیم بایں الفاظ دی ہے۔

عبدہٗ از فہمِ تو بالاتر ست	زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر ست

عبدہ صورت گرِ تقدیر ہا — اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا
لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ — فاش تر خواہی؟ بگو ہو عبدہٗ

۵۔۔۔ بالِ جبریل میں اسی حقیقت کو یوں واضح کیا ہے:

یہ ہے خلاصۂ علمِ قلندری کہ حیات — خدنگِ جستہ ہے لیکن کماں سے دُور نہیں
وہی اصلِ مکان و لامکاں ہے! — مکاں کیا شے ہے؟ اندازِ بیاں ہے
خضر کیونکر بتائے، کیا بتائے؟ — اگر ماہی کہے، دریا کہاں ہے

۶۔۔۔ "مسافر" میں اس نقش کو یوں ہویدا کیا ہے:

از ضمیرِ کائنات آگاہ اُوست — تیغِ لا موجود الا اللہ اُوست

۷۔۔۔ ضربِ کلیم میں اس راز کو بایں طور فاش کیا ہے:

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری — نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الٰہ الا اللہ

۸۔۔۔ ارمغانِ حجاز میں وحدت الوجود پر کئی رباعیاں ہیں، میں صرف ایک رباعی درج کرتا ہوں:

تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب — بخود مثلِ نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش — زلا موجود الا اللہ دریاب

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز
زناخن سینہ کاویدن بیاموز

اگر خواہی خدارا فاش بینی — خودی را فاش تر دیدن بیاموز
اگر زیری زخود گیری زبر شو — خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو

پیامِ مشرق سے لے کر جو ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی، ارمغانِ حجاز تک جو ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی، اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں مسلسل وحدت الوجود کی تعلیم دی ہے۔ میں نے بخوفِ طوالت صرف چند اشعار پیش کیے ہیں، طالبانِ حق بطورِ خود اقبال کا از اوّل تا آخر مطالعہ کر لیں، حقیقت واضح ہو جائے گی، یعنی وہ مجھ سے متفق ہو جائیں گے۔

مجھے افسوس ہے کہ میں نے اُن کی زندگی میں اُن سے نہیں پوچھا کہ جناب! آپ نے چند سال کے لیے شیخ اکبرؒ سے اختلاف کیوں کیا تھا؟ بہرحال یہ دونوں باتیں مُسلّم اور مبرہن ہیں کہ:

ا۔ انہوں نے چند سال تک ۱۹۱۳-۱۴ء تا ۱۹۱۷ء عقیدۂ وحدت الوجود سے اختلاف کیا اور ۱۹۱۸ء سے تادمِ وفات دوبارہ اس کی تعلیم دی۔ اب رہی یہ بحث کہ قرآن حکیم اس عقیدے کا حامی یا مؤید ہے یا نہیں، تو اسے ہم کسی دوسری مجلس کے لیے اٹھا رکھتے ہیں: "یار زندہ صحبت باقی"

آخر میں ایک اور صرف ایک اقتباس اُن کے خطباتِ مدراس سے پیش کیے دیتا ہوں تاکہ کسی کے دل میں یہ کھٹک باقی نہ رہے کہ اقبال نے اس مہتم بالشان مسئلے پر اپنی مایۂ ناز متکلمانہ تصنیف میں کس خیال کا اظہار کیا ہے۔ واضح ہو کہ اس کتاب میں بھی انہوں نے وحدت الوجود ہی کی تعلیم دی تھی۔ یہ خطبات انہوں نے ۱۹۲۹ء میں سپردِ قلم کیے تھے Reconstruction مطبوعہ اکسفورڈ کے ص۶۸ پر لکھتے ہیں: ترجمہ از انگریزی

"یعنی یہ کائنات سالماتِ مادی کی غیر شعوری اور غیر اختیاری حرکت سے لے کر فکرِ انسانی کی بااختیار حرکت تک (یعنی یہ کائنات بحیثیتِ مجموعی) انائے کبیر یعنی حق تعالیٰ کی ذات کا ظہورِ خارجی ہے، یا عرفِ عام میں اس کی ذات کی تجلی یا اظہار ہے"۔

میری رائے میں یہ اعتراف فیصلہ کن اور قطعی الدلالۃ ہے جس کے بعد مزید کسی ثبوت کی حاجت نہیں رہتی۔

فارسی اشعار کا ترجمہ

(۱) سچ اور یقین کے سوا کوئی اور شے مقام شوق نہیں۔ اور روح الامین (جبرئیل) کی صحبت و معیت کے بغیر (یعنی وحی الٰہی کے بغیر) کبھی یقین حاصل نہیں ہو گا۔

(۲) اگر تجھے سچ اور یقین سے کچھ بھی حصہ ملا ہے تو بلا جھجک قدم آگے بڑھا۔ کوئی شخص (تیرے لئے) گھات میں نہیں ہے۔ (یعنی خطرات کی پروانہ کر!)

(۳) تو رسوا اور بے عزت تو ہوا قرآن سے دوری (اور اسے ترک کرنے) سے، مگر اس کا

الزام تو زمانے کی گردش پر ڈالنے لگ گیا۔

(۴) محبت جب بھرپور ہوتی ہے تو رقابت درمیان سے اٹھ جاتی ہے (اس کی ضرورت نہیں رہتی۔)

(۵) پہلے حق کی چھاپ اپنی جان (ذات) میں ڈالنا ہو گی' پھر اس کے بعد اسے دنیا بھر میں ڈالنا (پھیلانا) ہو گا۔

(۶) جب حق کی چھاپ دنیا بھر میں عام ہو جائے گی تو حق کا دیدار (رونمائی) بھی دیدار عام (یعنی سب کے سامنے جلوہ افروز) ہو جائے گا۔

(۷) قرآن میں ابھی کئی سو جہاں باقی و موجود ہیں۔ تو اس کی آیات میں سے کسی ایک سے اپنے باطن کو منور کر لے!

(۸) عبدہ (اس کا بندہ) ہی تو کائنات کے حقائق کی کیفیت ہے۔ اور وہی (عبدہ) تو کائنات کا اندرونی بھید ہے۔

(۹) کوئی شخص "عبدہ" کے راز سے واقف نہیں۔ عبدہ (اس کا بندہ) الا اللہ (اللہ کے سوا . . . .) کا بھید ہی تو ہے۔

(۱۰) "لا الٰہ" تلوار ہے اور اس کی کاٹ "عبدہ" ہے۔ اس سے بھی واضح تر بات چاہتے ہو تو کہو "وہی تو عبدہ (اس کا بندہ) ہے"۔

(۱۱) محض ان دو شعروں سے تو بات نہیں بنے گی (مطلب حاصل نہ ہو گا) جب تک "مَارَمَیْتَ" کے مقام سے نہیں دیکھو گے۔ (اشارہ سورۃ الانفال کی آیت ۱۷ کی طرف ہے: "وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی")

(۱۲) پرانی شراب صراحی سے (نکال کر) نئے جام میں ڈال۔ اپنے فروغ (عروج و کمال) کو محلات سے لے کر گلی کوچے تک میں پھیلا دے۔

(۱۳) اگر منصور حلاج کی شاخ سے پھل چاہتے ہو (وہی رتبہ چاہتے ہو) تو دل میں "لَا غَالِبَ اِلَّا اللّٰہُ" (اللہ کے سوا کوئی غالب نہیں) اتار دو! (اسے دل نشین اور

ذہن نشین کرلو!)

(۱۴) اس بظاہر حقیقت کا لباس پہنے ہوئے جھوٹ (حق کا بہروپ لئے ہوئے باطل) کے سر پر "لا موجود الا اللہ" (اللہ کے سوا کسی شے کا حقیقی وجود ہی نہیں) کی تلوار کا وار کر! (اور اسے فنا کے گھاٹ اتار دے!)

(۱۵) تو کس کو ڈھونڈتا ہے اور تو کیوں پیچ و تاب میں بے قرار ہے' کیونکہ وہ تو ظاہر (موجود) ہے اور تو خود نقاب میں چھپا ہوا ہے۔

(۱۶) تو اگر اسے تلاش کرے گا تو اپنے آپ ہی کو دیکھ پائے گا اور اپنے آپ کو ڈھونڈے گا تو اس کے سوا (کسی اور کو) نہ پائے گا۔

(۱۷) میں تو تیرے ضمیر (کی گہرائیوں) میں آرام کر رہا تھا' مگر تو نے اپنی (قدرت یا ذات) کی نمائش (ظہور) کے لئے اپنے ہی چمکدار موتی کو (بے نقاب کر کے) کنارے پر پھینک دیا (ظاہر کر دیا)۔

(۱۸) تو نے سنا ہی ہو گا کہ چاند اور ستاروں کو تجھ سے یہ شکایت ہے کہ تو نے ہماری تاریک مٹی میں اپنی چنگاری ڈال دی ہے۔

(۱۹) نہ ہمارے پاس اس کی جدائی (کی شدت کو جانچنے۔ ناپنے) کا کوئی پیمانہ ہے اور نہ ہی اس کو ہمارے ملاپ کے بغیر کچھ بھی آرام ہے۔

(۲۰) کیا عجیب حالت ہے کہ نہ وہ ہمارے بغیر ہے' نہ ہم اس کے بغیر ہیں۔ ہماری جدائی تو ملاپ کے اندر (ہوتے ہوئے) جدائی ہے۔

(۲۱) میں نہ اپنے آپ کو پہچانتا ہوں نہ اس کو' لیکن یہ جانتا ہوں کہ میری ذات اس کے اندر ہی کہیں موجود ہے۔

(۲۲) عبدہ (اس کا بندہ) تیری سمجھ سے بالاتر ہے' کیونکہ وہ آدم (بشر) بھی ہے اور در حقیقت جوہر (مرکزی حقیقت) بھی وہی ہے۔

(۲۳) عبدہ ہماری تقدیر کی صورت بنانے والا ہے۔ اس کے اندر تو بے شمار ویرانے بھی

ہیں اور بے شمار صورتیں تعمیر اور آبادی کی بھی ہیں۔

(۲۴) وہ (عبدہ) کائنات کے ضمیر (اندر) سے باخبر ہے۔ وہ تو "لا موجود الا اللہ" (اللہ کے سوا کوئی موجود ہی نہیں) کی تلوار ہے۔

(۲۵) اے نادان' تو آگاہ (دانا اور واقف) دل کو پالے اور اپنے بزرگوں کی مانند اپنی طرف راہ ڈھونڈ لے۔

(۲۶) مومن پوشیدہ حقائق کو کس طرح فاش کرتا ہے' اس بات کو "اللہ کے سوا کوئی موجود ہی نہیں" (کے نکتہ) میں پالے!

(۲۷) آؤ' اپنے آپ پر لپٹنا سیکھو! اپنے ناخن سے خود اپنا سینہ کھرچنا سیکھو!

(۲۸) اگر تو چاہتا ہے کہ خدا کو علانیہ دیکھے تو پہلے اپنی خودی (ذات) کو زیادہ کھل کر دیکھنا سیکھ!

(۲۹) اگر تو زیر (مغلوب) ہے تو اپنے آپ کو سنبھالنے سے زبر (بالاتر) ہو جا! خدا کو (نزدیک) چاہتے ہو تو اپنے آپ سے قریب تر ہو جاؤ!

امیر تنظیمِ اسلامی ڈاکٹر اسرار احمد کا ایک اہم خطاب

قربِ الٰہی کے دو مراتب

کتاب و سُنّت کی روشنی میں

کتابی صُورت میں دستیاب ہے

سفید کاغذ' عمدہ کتابت وطباعت، صفحات ۹۶' ہدیہ -/۱۰ روپے

شائع کردہ: مکتبہ مرکزی انجمن خدّام القرآن' ۳۶۔ کے ، ماڈل ٹاؤن۔ لاہور

بحث و نظر

"ایک اہم اقتصادی مسئلہ اور اس کا حل"

مولانا محمد طاسین کے موقف پر ایک نظر

حافظ عاطف وحید

ماہ جون ۹۶ء کے حکمت قرآن میں "ایک اہم اقتصادی مسئلہ اور اس کا حل" کے عنوان سے قاری محمد عمر صاحب کا ایک سوال اور اس پر مولانا محمد طاسین صاحب کا جواب شائع ہوا ہے۔ مولانا موصوف نے معاملہ قرض کے ضمن میں کرنسی کی قدر کے مسلسل گرنے سے قرض خواہ پر پڑنے والے بوجھ کے مسئلے کا حل پیش کیا ہے۔ مولانا کے علمی مقام اور مرتبے کے پیش نظر ان کی کسی رائے پر رائے دینا' گو مجھ جیسے کم فہم کے لئے مناسب تو نہیں' تاہم مسئلہ زیر بحث میں چند نکات ایسے ہیں جن کی مزید تشریح اور تفہیم کی ضرورت ہے۔ ذیل میں ان امور پر اختصار کے ساتھ نکتہ وار بحث کی گئی ہے۔

مولانا صفحہ ۱۸ پر رقمطراز ہیں :

> "کرنسی نوٹوں میں مثل کا مطلب ہے قوت خرید میں برابری جو مذکورہ صورت میں نہیں ہو سکتی کیونکہ آج کے کرنسی نوٹ قوت خرید میں ان نوٹوں کی قوت خرید کے برابر نہیں ہو سکتے جو مثلاً پانچ سال پہلے قرض کے طور پر لئے دیئے گئے۔ لٰہذا کرنسی نوٹوں کے قرض میں یہ ضروری ٹھہرایا جائے کہ جتنی تعداد میں وہ قرض لئے گئے ہوں ٹھیک اتنی ہی تعداد میں بوقت ادائیگی وہ واپس کئے جائیں تو اس صورت میں قرض دینے والے فریق کو نقصان پہنچتا اور اس کی لازماً حق تلفی ہوتی ہے۔ چنانچہ اس وجہ سے بھی معاملہ مذکور ظلم اور حق تلفی کی بنا پر باطل اور ناجائز قرار پاتا ہے"۔

ربا کے معاملے میں ظلم اور حق تلفی کے اعتبار سے سورۃ البقرہ کی آیات ۲۷۹۔ ۲۷۸ اہم ترین ہیں۔ ان آیات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے :

> "اے اہل ایمان' اللہ کا تقویٰ اختیار کرو اور ربا میں سے جو کچھ تاحال باقی ہے اسے چھوڑ دو پھر اگر تم مومن ہو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول (ﷺ)

کی طرف سے اعلان جنگ سن لو۔ اور اگر تم توبہ کر لو (یعنی باز آ جاؤ) تو تمہارے واسطے تمہارے اصل زر (راس المال) ہیں، نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ دوسرے تم پر ظلم کریں"۔

معاملہ زیر بحث کے اعتبار سے آیت نمبر۲۷۹ بنیادی اہمیت کی حامل ہے۔ مولانا کا یہ کہنا کہ ظلم سے اجتناب کا یہ تقاضا ہے کہ قرض خواہ کو اس کا مال اپنی اصل قدر اور مثل کے مطابق واپس ملنا چاہئے نہ کہ اصل مقدار کے مطابق، اس آیت کے حوالے سے محل نظر ہے۔ کم سے کم دو اسباب کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آیت مذکورہ سیاق و سباق کے اعتبار سے مولانا کی رائے سے متعارض ہے۔

پہلا سبب یہ ہے کہ "لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" کا منشا دراصل اس غلط فہمی کو رفع کرنا ہے جو مقروض اور قرض خواہ کے مابین پیدا ہو سکتی ہے۔ اور وہ اس طرح کہ پہلے سے جاری سودی معاملہ قرض کو حکم شرعی کی بنا پر ختم کرتے وقت مقروض اس بات پر نزاع پیدا کر سکتا ہے کہ قرض کی اصل رقم یا اس سے زائد تو وہ بطور سود ادا کر چکا ہے لہٰذا اب وہ مزید کچھ بھی ادا کرنے کا پابند نہیں۔ اس کے برخلاف قرض خواہ اس بات پر آمادہ ہو ہی نہیں سکتا بلکہ وہ اس بات پر اصرار کر سکتا ہے کہ ٹھیک ہے آئندہ بے شک سودی معاملہ نہ کیا جائے لیکن پہلے سے جاری سودی معاملے کو تو تکمیل تک پہنچایا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس قسم کے نزاعات پیدا بھی ہوئے۔ علامہ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری: شرح صحیح بخاری میں بنی ثقیف اور بنی مخزوم کے خاندانوں بالترتیب بنی عمرو بن عمیر اور بنی المغیر کے مابین اسی قسم کے ایک نزاع پر مشتمل اثر کو نقل کیا ہے۔ خیال رہے کہ مذکورہ بالا دو آیات کے نزول کے پس منظر میں یہی واقعہ ہے۔

اللہ عزوجل نے اس قضیئے کو اس طرح سے حل کر دیا کہ معاملہ قرض میں سے سود والی شرط کو فی الفور ختم کیا جائے گا۔ جو سود پہلے ادا کیا گیا اس کا حساب ختم ہوا.... "فَلَهٗ مَا سَلَفَ" (البقرہ : ۲۷۵) اور قرض خواہ کو اس کا اصل زر واپس لوٹایا جائے گا... "فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ" (البقرہ : ۲۷۹) تاکہ فریقین میں سے کسی پر ظلم نہ ہو یا کسی کی حق تلفی نہ ہو۔

آیت مذکورہ سے مولانا کی رائے کے متعارض ہونے کا دوسرا سبب یہ ہے کہ قرض پر لئے گئے اور واپس کئے جانے والے مال یا کرنسی کا مکمل ہم قدر یا ہم مثل ہونا ممکن ہی نہیں۔ اس لئے کہ افراط زر کے علاوہ بہت سے دوسرے اسباب بھی ہیں جو کرنسی کی قدر پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسی طرح کئی قسم کے اخراجات ایسے بھی ہوتے ہیں جو قرض خواہ کو معاملہ قرض کی صورت میں اٹھانا پڑتے ہیں۔ مثلاً قرض کی واپسی کے لئے جتنے جتن قرض خواہ کو کرنے پڑتے ہیں ان سے ہر وہ شخص واقف ہے جسے اس کا کبھی تجربہ ہوا ہو۔ ان میں مقروض کو یاد دہانی کے خط پتر یا ٹیلی فون کے خرچے، مقروض کے پیچھے قرض کی وصولی کے لئے ایک یا متعدد چکر اور ٹیکسی رکشہ کا کرایہ وغیرہ، مقروض کے "عسر" کے پیش نظر قرض کی واپسی میں تاخیر (وَاِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ) یا قرض کی رقم کے مکمل ڈوب جانے کا اندیشہ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس سب کے لئے قیمتی وقت کا ضیاع اور اس پر مستزاد کوفت کا سامنا ہے۔ یہ ایسے ممکنہ یا واقعی خرچے ہیں جنہیں قرض خواہ کو بہرحال برداشت کرنا پڑتا ہے اور ان کے سبب سے دیئے گئے پیسے کی حقیقی قدر میں فرق پیدا ہونا لازمی ہے۔

مزید برآں کوئی ایسا index بنانا بھی ممکن نہیں ہے جو مختلف اشیاء کی قیمتوں میں تبدیلی اور اوپر مذکور متعدد cost factors کی اس طور سے اکٹھی پیمائش کرے کہ کرنسی کی قدر میں تبدیلی کو exctly متعین کر سکے۔ لہٰذا ایسی بات، جو نظری یا عملی طور پر ناممکن ہو اسے بنیاد بنا کر کوئی لائحہ عمل طے کرنا مناسب نہیں۔

آیت مذکورہ کی عبارت میں ایک اور ظاہری شہادت بھی ہے جو مولانا کی رائے کے خلاف جاتی ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ ربا کی دو قسموں یعنی ربا النسیئہ اور ربا الفضل میں سے مقدم الذکر کا بیان قرآن مجید میں ہے اور مؤخر الذکر کا ذکر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے۔ اسی طرح یہ کہ ربا النسیئہ اصلاً روپے پیسے کے قرض میں سود کا نام ہے جبکہ اجناس کے لین دین میں سود کو ربا الفضل کہا جاتا ہے۔ گویا کہ آیت مذکورہ میں اصلاً روپے پیسے کے قرض کے بارے میں ہدایت و رہنمائی دی گئی ہے۔ آیت کی رو سے قرض خواہ صرف راس المال کا حق دار ہے (.... فَلَكُمْ رُءُوسُ اَمْوَالِكُمْ) اس سے

زیادہ کا نہیں۔ اگر تو کہیں عبارت "فَلَكُمْ مِثْلُ رُءُ وْسِ اَمْوَالِكُم" یا "فَلَكُمْ قَدْرُرُءُ وْسِ اَمْوَالِكُم" کی طرح ہوتی تو اس بات کا امکان ہوتا جس کی رائے مولانا نے دی ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ جبکہ اوپر یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ "لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ" سے بھی سیاق و سباق کے اعتبار سے اس بات کی صداقت ثابت نہیں ہوتی۔

ضمناً یہ عرض کیا جائے تو بے محل نہ ہو گا کہ مال حقیقی اور مال حکمی کی تفریق میں بھی ایک پہلو قابل توجہ ہے۔ کتب فقہ میں سونے چاندی کو مال حقیقی کی تعریف کے تحت لکھا جاتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ دور نبوی ﷺ میں سونے چاندی سے جہاں زیب و زیبائش کے آلات بنائے جاتے تھے وہیں یہ درہم و دینار کی صورت میں بطور کرنسی سکہ رائج الوقت مستعمل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ متعدد احادیث سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ جب بھی کسی سودے میں دینار کے عوض کسی سونے کی شے مثلاً سونے کا برتن یا سونے کے زیورات کی خرید کا معاملہ ہوتا وہاں بیع و شراء کے عام قوانین جو کہ کرنسی (دینار) بمقابلہ کوئی عام جنس ہوتے ہیں لاگو نہیں ہوتے' جیسا کہ صحیح مسلم کی اس حدیث میں ہے :

"عن فضالة بن عبيد قال كنا مع رسول الله ﷺ يوم خيبر نبايع اليهود الوقية الذهب بالدينارين والثلاثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تبيعوا الذهب بالذهب الّا وزنًا بوزنٍ"

"حضرت فضالہؓ بن عبید فرماتے ہیں کہ ہم خیبر کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور یہود سے سونے کے بنے ہوئے برتن کا دو تین دینار کے عوض سودا کر رہے تھے۔ اس پر رسول اللہ نے فرمایا کہ سونے کو سونے کے عوض مت خریدو بیچو مگر برابر وزن میں"۔

مزید برآں اس دور میں درہم و دینار کی بطور کرنسی وہی حیثیت تھی جو آج کرنسی نوٹ کی ہے۔ ان سے اشیاء کے لین دین' اشیاء کی قدر کی پیمائش اور قدر کے تحفظ کی اسی طریقے سے حاجت پوری کی جاتی تھی جس طرح روپے پیسے سے آج کی جاتی ہے۔ درہم و

دینار کا full bodied coin کی حیثیت سے آج کی token money تک کا سفر خاصا طویل بھی ہے اور تدریجی بھی۔ ابتداءً بڑھتی ہوئی تمدنی اور معاشی ضروریات کے پیش نظر یہ صرف وزن میں ہلکے کئے گئے' بعد ازاں دوسری دھاتوں کے ساتھ سونے کی ملاوٹ سے سکے بنائے جانے لگے' بالآخر رفتہ رفتہ ضرورت اور سہولت نے کرنسی کی وہ شکل پیدا کر دی جو آج کاغذی نوٹوں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر electornic money کی صورت میں پوری دنیا میں رائج ہے اور اسی طرح سے قبولیت عامہ رکھتی ہے جس طرح پہلے دور میں درہم و دینار مقبول تھے۔

واقعہ یہ ہے کہ اگر اس دور میں اشیاء کی قیمتیں گرتی یا چڑھتی ہیں تو درہم و دینار کے دور میں بھی ایسا ہوتا تھا' بعض احادیث سے اس بات کا سراغ ملتا ہے' اگرچہ وہ اتار چڑھاؤ آج کے دور کی نسبت کم ہوتا تھا۔ گویا کہ فرق صرف درجہ کا ہے۔ اور یہ درجہ کا فرق ان ممالک کے اعتبار سے اور کم ہو جاتا ہے جنکی کرنسی کی قدر نسبتاً مستحکم ہے اور انفلیشن ریٹ کم ہے۔ لہٰذا صرف درجے کے فرق کو بنیاد بنا کر درہم و دینار اور آج کی کرنسی نوٹوں میں نوعیت کا فرق پیدا کر دینا عدل نہیں۔

مولانا موصوف نے معاملہ قرض میں انفلیشن کی وجہ سے پیدا ہونے والے مسئلے کا حل یہ تجویز کیا ہے کہ

> "جس وقت جو کرنسی نوٹ قرض لئے دیئے گئے اس وقت اس کے عوض بازار میں کتنی مقدار میں سونا مل سکتا تھا' پھر ادائیگی جب بھی ہو سونے کی اس مقدار کے برابر ہو' یعنی ادائیگی کے وقت سونے کی اس مقدار کی قیمت اگر قرض پر دیئے ہوئے نوٹوں کے برابر ہو تو مقروض اتنے ہی نوٹ ادا کرے جتنے اس نے لئے تھے۔ اور اگر سونے کی اس مقدار کی قیمت بڑھ جائے مثلاً ایک ہزار کے بجائے اب اس کی قیمت گیارہ سو روپے ہو گئی ہو تو مقروض پر لازم ہو گا کہ وہ ایک ہزار کے بجائے گیارہ سو کے نوٹ ادا کرے تاکہ قرض خواہ کو اس کا حق پورا پورا ملے اور معاملہ عدل کے مطابق طے پائے"۔

مولانا کی یہ رائے دو اعتبارات سے شریعت کے منشا کے خلاف ہے۔ اولاً یہ کہ عقد

قرض میں ایک لازمی امر یہ ہے کہ لی اور دی جانے والی شے عمومی نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہوتی ہے۔ یعنی اگر روپیہ دیا گیا ہے تو روپیہ ہی واپس کیا جائے گا اور اگر کوئی جنس مثلاً گندم دی گئی ہے تو واپس بھی گندم ہی کی جائے گی۔ متعدد احادیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر باہم تبادلہ ایک جنس کی اشیاء کا کیا جائے تو وہ صرف برابری کی بنیاد پر ہی کیا جاسکتا ہے۔ یعنی اگر تبادلہ تول کر کیا جا رہا ہے تو اشیاء وزن میں برابر ہوں اور اگر گن کر کیا جا رہا ہے تو گنتی میں برابر ہوں۔ اسی طرح وہ "مثل" میں بھی برابر ہونی چاہئیں۔ یعنی اگر ۱۱۵ امریکی ڈالر لئے گئے ہیں تو واپس بھی امریکی ڈالر ہی کئے جائیں' آسٹریلوی یا کینیڈا کے نہیں۔ ناپ تول میں اگر برطانوی اونس یا گرام کا حساب رکھا گیا ہے تو واپسی بھی اسی پیمانہ سے کی جائے گی نہ کہ کسی دوسرے معیار کے پیمانے سے۔ پس ثابت ہوا کہ قرض خواہ اگر بطور قرض پاکستانی روپیہ دیتا ہے تو وہ واپس اتنا ہی پاکستانی روپیہ لے سکتا ہے جتنا اس نے گن کر دیا تھا' اس سے کم یا زائد نہیں۔ خواہ دیگر اشیاء کی قیمتیں کتنی ہی تبدیل نہ ہو گئی ہوں۔

ثانیاً مولانا کے تجویز کردہ طریقے سے معاملہ میں غرر فی الثمن پیدا ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ مدت قرض گزار مثلاً سال کے بعد سونے کی روپے پیسے میں قیمت معلوم کرنا آج ممکن نہیں۔ لہٰذا یہ غرر بالآخر تنازع پر منتج ہو سکتا ہے جو کہ شریعت کے منشاء کے صریحاً خلاف ہے۔ اسی طرح کے معاملے میں اصل حل وہی ہے جس کی نشاندہی مشکوۃ المصابیح میں باب الربا کی حدیث نمبر ۸ میں کی گئی ہے۔ اس حدیث کے مطابق حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے بازار میں اچھی قسم کی ایک صاع کھجور کا سودا گھٹیا قسم کی دو صاع کھجور سے کر لیا۔ جناب رسول اللہ ﷺ نے اس معاملے کو ربوی معاملہ قرار دیا اور ساتھ ہی درست طریقے کی جانب بھی راہنمائی فرما دی کہ اگر ایسا کرنا مقصود ہو تو پہلے ایک قسم کی کھجور کو بازار میں فروخت کیا جائے' پھر اس سے حاصل ہونے والی رقم سے دوسری قسم کی کھجور خرید کی جائے۔ ظاہر ہے جب براہ راست دو مختلف معیارات کی کھجوروں کا باہم تبادلہ کیا جا رہا تھا تب بھی کسی بازاری قیمت کے اعتبار سے ہی ان کا تناسب تبادلہ مقرر کیا گیا ہو گا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ چونکہ تبادلہ یکساں نوعیت کی اشیاء کا تھا لہٰذا ان میں مقدار کا تفاوت

ربا قرار پایا۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ اگر کسی شخص کو دوسرے شخص کے ساتھ معاملہ قرض کرنا ہو تو بجائے اس کے کہ کرنسی نوٹوں کو کسی مال حقیقی کا اعتبار کر کے دیا جائے، درست طریقہ یہ ہے کہ قرض کسی مال حقیقی مثلاً سونا چاندی وغیرہ کی صورت میں لیا دیا جائے تاکہ کسی قسم کی شرعی قباحت آڑے نہ آئے۔

مولانا موصوف نے اپنی تحریر کے آخر میں لکھا ہے :

"افراط زر کے حوالے سے جو باتیں پڑھنے سننے میں آئی ہیں ان میں سے ایک نہایت غلط اور گمراہ کن بات یہ ہے کہ چونکہ اس سے کرنسی نوٹوں کی قوت خرید میں کمی واقع ہوتی ہے لہٰذا کرنسی نوٹوں کی شکل میں بینک کو دیئے گئے سودی قرضہ پر بینک سے سود لینا جائز ہے۔ گویا یہ بات کہنے والے کے نزدیک اس کمی کا ذمہ دار بینک ہے اور یہ کہ اگر وہ نوٹ بینک کو دینے کی بجائے کھاتہ دار کے پاس ہوتے تو ان میں کمی واقع نہ ہوتی۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، کیونکہ وہ کمی تو ہر صورت میں واقع ہو کے رہتی ہے، کوئی اس سے بچ نہیں سکتا"۔

اس عبارت میں لفظ "گویا" کے بعد جو نتیجہ نکالا گیا وہ ناقابل فہم ہے۔ اگر بینک روپے کی قیمت میں کمی کا ذمہ دار نہیں ہے اور اس لئے سودی قرضہ پر بینک سے سود لینا جائز نہیں ہے تو کیا ایک عام آدمی جو کہ مقروض ہے وہ اس کمی کا ذمہ دار ہے؟ اگر اس سے قرض کی اصل زر سے زائد واپسی کسی مال حقیقی پر اعتبار کے نتیجے میں لی جا سکتی ہے تو اسی بنیاد پر بینک سے کیوں نہیں لی جا سکتی؟۔

عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قال :

"إِنَّ آخِرَ مَا نَزَلَتْ آيَةُ الرِّبَا وَإِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُبِضَ وَلَمْ يُفَسِّرْهَا لَنَا، فَدَعُوا الرِّبَا وَالرِّيبَةَ"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، آپؓ نے فرمایا :

"آیتِ ربا آخر میں نازل ہونے والی آیت تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انتقال فرما گئے اور آپؐ نے ہمیں اس کی وضاحت نہ فرمائی۔ پس سود کو بھی چھوڑ دو اور سود کے شائبہ (والے ہر معاملے) کو بھی!"

سیرت و سوانح

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ

(۶۶۱ھ تا ۷۲۸ھ)

عبد الرشید عراقی

(گزشتہ سے پیوستہ)

ذاتی اوصاف و اخلاق و عادات

امام ابن تیمیہ کی زندگی اسوۂ رسول ﷺ کا ایک روشن نمونہ تھی۔ وہ اپنے ہر فعل اور ہر عمل میں کتاب و سنت ہی کو پیش نظر رکھتے تھے۔ شب و روز عبادات اور ذکر و اذکار میں مشغول رہتے۔ تلاوت قرآن مجید سے بہت شغف تھا۔ مطالعہ بہت زیادہ کرتے تھے اور بچپن سے ہی اس کا ذوق تھا۔ خطیب بہت اچھے تھے۔ حق گوئی و بیباکی کا وصف ممتاز تھا اور "اَفضلُ الجھادِ کلمۃُ الحقِ عند سلطانٍ جائرٍ" پر پورا عمل کرتے تھے۔ امام ابن تیمیہ صاحب علم و قلم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحب سیف بھی تھے اور اس کے ساتھ ساتھ بہت منکسر المزاج' زہد و اتقاء میں بہت بلند' ایثار و سخاوت میں بہت آگے تھے۔ عفو' درگزر' تواضع' فروتنی و استغناء میں اپنی مثال آپ تھے۔ (امام ابن تیمیہ' محمد یوسف کوکن عمری)

ابن تیمیہ سے متعلق علمائے کرام کی علمی خدمات

شیخ الاسلام حافظ تقی الدین احمد بن تیمیہ جامع کمالات تھے۔ وہ بیک وقت ایک تبحر عالم' محدث' مفسر' فقیہ' مورخ اور نقاد تھے۔ وہ تمام علوم اسلامیہ میں ایک یگانہ حیثیت رکھتے تھے۔ علمائے کرام نے آپ کے تجدیدی و اصلاحی کارناموں کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور آپ کے حالات اور کارناموں پر روشنی ڈالی ہے۔ آپ کے حالات و مناقب اور

علمی خدمات پر جو کتابیں عربی' فارسی اور اردو میں لکھی گئی ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

سب سے پہلے حافظ ابن عبد الہادی (م ۷۴۴ھ) نے "العقود الدریہ" کے نام سے کتاب لکھی جس میں امام ابن تیمیہ کے حالات اور ان کے تجدیدی و اصلاحی کارناموں پر تفصیل سے روشنی ڈالی۔

حافظ شمس الدین ذہبی (م ۷۴۸ھ) نے اپنی درج ذیل تصانیف میں امام ابن تیمیہ کے حالات اور ان کی علمی خدمات کا تذکرہ کیا ہے : الدر الیتیمیہ فی سیرۃ التیمیہ' تاریخ الاسلام' معجم شیوخ کبیر' معجم اوسط' معجم صغیر' معجم مختص بہ محدثین' سیراعلام النبلاء' تذکرۃ الحفاظ۔

امام ابن تیمیہ کے حالات اور ان کے علمی کارناموں پر جو مفصل کتابیں لکھی گئیں ان کے نام یہ ہیں :

امام ابو حفص عمر بن علی البزار بغدادی (م ۷۴۹ھ) کی الاعلام السعتیہ فی مناقب الامام ابن تیمیہ' علامہ یوسف بن محمد (م ۷۷۶ھ) کی الحمیتہ الاسلامیہ فی الانتصار لمذہب ابن تیمیہ' شیخ مرعی بن یوسف (م ۱۰۳۳) کی الکواکب الدریہ فی مناقب الامام المجتہد شیخ الاسلام ابن تیمیہ' علامہ محمد بن احمد بخاری نابلسی حنفی (م ۱۲۰۰ھ) کی القول الحلی فی ترجمہ تقی الدین ابن تیمیہ الحنبلی' حافظ ابن القیم الجوزی (م ۷۵۱ھ) کی مناقب الامام ابن تیمیہ' علامہ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ ناصر الدین (م ۸۴۲ھ) کی الرّد الوافر علیٰ من زعم ان من سمّی ابن تیمیۃ شیخ الاسلام کافر' علامہ نعمان خیر الدین آلوسی (م ۱۳۱۷ھ) کی جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین۔

تاریخ و تراجم کی جن کتابوں میں امام ابن تیمیہ کے حالات مبسوط یا مختصر ملتے ہیں' ان کے نام یہ ہیں :

طبقات الحفاظ' حافظ ابن عبد الہادی (م ۷۴۴ھ)۔ تتمہ المختصر' علامہ ابن الوردی (م ۷۴۹ھ)۔ البدایہ والنہایہ' علامہ ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۴ھ)۔ طبقات الحنابلہ' علامہ محمد بن مفلح (م ۸۰۳ھ)۔ ذیل طبقات الحنابلہ' ابن رجب بغدادی (م ۷۹۵ھ)۔

الدرر الکامنہ ' حافظ ابن حجر (م ۸۵۲ھ)۔ مختصر طبقات الحنابلہ ' علامہ جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ھ) ' شذرات الذہب من اخبار الذہب ' علامہ عبدالحی بن العماد الحنبلی (م ۱۰۸۹ھ) ۔ الدرر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ' علامہ محمد بن علی شوکانی (م ۱۲۵۰ھ)۔

برصغیر پاک و ہند میں امام ابن تیمیہ کے حالات و واقعات اور ان کے علمی کارناموں کی تفصیل پر جن حضرات نے روشنی ڈالی ' ان میں سب سے پہلے حکیم الامت شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ) کا نام آتا ہے۔ آپ نے اپنی کتاب جلاء العینین میں امام صاحب کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کے بعد محی السنہ نواب صدیق حسن خاں قنوجی رئیس بھوپال (م ۱۳۰۷ھ) نے اپنی متعدد تصانیف میں امام ابن تیمیہ کے حالات اور ان کے تجدیدی و اصلاحی کارناموں کی تفصیل لکھی ہے۔

برصغیر میں اردو زبان میں امام ابن تیمیہ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ' ان کی تفصیل یہ ہے :

سب سے پہلے علامہ شبلی نعمانی (م ۱۳۳۲ھ) نے الندوہ لکھنؤ ' ج ۵ ش نمبر ۶ (۱۹۰۸ء) میں علامہ ابن تیمیہ حرانی کے نام سے مقالہ لکھا ' جو بعد میں "مقالات شبلی" جلد پنجم میں ص ۶۲ تا ۶۷ درج ہے۔ علامہ شبلی کے بعد امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد (م ۱۳۷۸ھ) نے تذکرہ میں امام ابن تیمیہ کے حالات اور ان کی دعوت و عزیمت پر روشنی ڈالی ہے۔ (تذکرہ ' مطبوعہ انارکلی کتاب گھر لاہور ' ص ۱۵۸ تا ۲۶۳)

اردو میں امام ابن تیمیہ پر جو کتابیں شائع ہوئی ہیں ' ان کی فہرست درج ذیل ہے :

سیرت امام ابن تیمیہ ' مولانا غلام رسول مہر (م ۱۳۹۵ھ)

امام ابن تیمیہ ' ڈاکٹر غلام جیلانی برق مرحوم

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ ' مولانا ابوالحسن علی ندوی (تاریخ دعوت و عزیمت جلد دوم)

امام ابن تیمیہ ' ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری

امام ابن تیمیہ ' ڈاکٹر محمد یوسف کوکن عمری (م ۱۹۹۰ء)

عقلیات ابن تیمیہ ' مولانا محمد حنیف ندوی (م ۱۴۰۸ھ)

صاحب سیف و قلم، حسین حسنی

حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ

حیات شیخ الاسلام عربی زبان میں پروفیسر محمد ابوزہرہ مصری کی تصنیف ہے۔ آپ نے امام ابن تیمیہ کے علاوہ درج ذیل ائمہ کرام کے حالات بھی قلم بند کئے ہیں : امام ابوحنیفہ (م ۱۵۰ھ)، امام مالک (م ۱۷۹ھ)، امام شافعی (م ۲۰۴ھ)، امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، امام جعفر صادق (م ۱۴۸ھ) اور امام ابن حزم (م ۴۵۶ھ)۔ پروفیسر ابوزہرہ ۱۹۵۵ء میں پاکستان تشریف لائے تھے اور پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے منعقدہ ایک علمی مذاکرہ میں شرکت کی تھی۔ ۱۳۸۰ھ میں آپ کا قاہرہ میں انتقال ہوا۔

حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا اردو ترجمہ مشہور اہلحدیث عالم اور محقق مولانا محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی سابق مدیر الاعتصام لاہور (م ۱۴۰۸ھ) نے مولانا سید رئیس احمد جعفری ندوی (م ۱۹۶۸ء) سے کرایا۔ اس پر مولانا غلام رسول مہر (م ۱۳۹۵ھ) نے ایک فاضلانہ مقدمہ لکھا اور مولانا عطاء اللہ مرحوم نے تعلیقات اور حواشی لکھ کر اپنے اشاعتی ادارہ المکتبہ السلفیہ لاہور سے شائع کیا۔

مولانا عطاء اللہ مرحوم نے اس کتاب میں کچھ اضافے بھی کئے ہیں، یعنی امام ابن تیمیہ کے ۱۰ تلامذہ کے مختصر حالات بھی لکھے ہیں۔ مثلاً حافظ ابن القیم (م ۷۵۱ء)، حافظ ابن کثیر (م ۷۷۴ء)، حافظ ذہبی (م ۷۴۸ء)، محمد بن مفلح (م ۷۶۲ء)، علامہ ابن الوردی (م ۷۴۹)، ابوحفص بزار (م ۷۴۹ء) اور ابوالعباس ابن فضل اللہ (م ۷۴۹ء)۔ ایک باب حلقہ بگوشان افکار ابن تیمیہ اور ایک باب امام محمد بن عبدالوہاب کی دعوت تجدید و اصلاح اور اس کے بعد ضمیمہ کے عنوان سے ابن بطوطہ سیاح کی غلط فہمی اور اس کی تحقیق پر تبصرہ کیا ہے۔ تصانیف کا باب مولانا عطاء اللہ مرحوم نے خود ترتیب دیا ہے اور فن کے لحاظ سے چھوٹی بڑی ۵۹۱ کتابوں کے نام لکھے ہیں اور جو کتابیں مطبوع ہیں حاشیہ میں ان کی نشاندہی کی ہے اور سن اشاعت اور مطبع کا نام بھی لکھا ہے۔ آخر کتاب میں مراجع و مصادر کے نام سے ان کتابوں کی فہرست مع نام مصنف درج کی ہے جن سے اس کتاب کی حواشی

وتعلیقات میں استفادہ کیا ہے۔

برصغیر میں امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کی تصانیف کی نشرو اشاعت

برصغیر پاک و ہند میں حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کی تصانیف کی نشرو اشاعت علمائے غزنوی (امرتسر) یعنی حضرت مولانا سید عبداللہ غزنوی (م ۱۲۹۸ھ) اور آپ کے صاحبزادگان عالی مقام یعنی مولانا عبدالجبار غزنوی (م ۱۳۳۱ھ) مولانا محمد بن عبداللہ غزنوی (م ۱۲۹۲ھ) ' مولانا عبدالرحیم غزنوی (م ۱۲۴۲ھ) اور مولانا عبدالواحد غزنوی (م ۱۳۴۹ھ) کی سعی و کوشش سے امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کی بعض کتابیں طبع ہوئیں۔ علمائے غزنوی کے بعد خاندان قصوری ' اور علمائے کرام میں مولانا محمد اسمٰعیل سلفی (م ۱۳۵۷ھ) ' شیخ الحدیث مولانا حافظ محمد محدث گوندلوی (م ۱۴۰۵ھ) اور مولانا محمد عطاء اللہ حنیف (۱۴۰۸ھ) نے افکار ابن تیمیہ کی نشرو اشاعت میں اپنی زندگیاں صرف کر دیں۔

مراجع و مصادر

۱۔ البدایہ والنہایہ ' حافظ ابوالفداء عمادالدین اسمٰعیل بن عمر بن کثیر دمشقی الشافعی (م ۷۷۴ھ)
۲۔ الردالوافر علیٰ من زعم ان من سمی ابن تیمیہ شیخ الاسلام کافر ' علامہ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ ناصرالدین (م ۸۴۲ھ)
۳۔ الکواکب الدریہ فی مناقب الامام المجتہد شیخ الاسلام ابن تیمیہ ' شیخ مرعی بن یوسف (م ۱۰۳۳ھ)
۴۔ امام ابن تیمیہ ' افضل العلماء ڈاکٹر محمد یوسف کو کن عمری (م ۱۹۹۰ء)
۵۔ امام ابن تیمیہ ' ڈاکٹر غلام جیلانی برق مرحوم
۶۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ (تاریخ دعوت و عزیمت ج ۲) ' مفکر اسلام مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
۷۔ مقالات شبلی ' علامہ شبلی نعمانی (م ۱۳۳۲ھ)
۸۔ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ " پروفیسر محمد ابو زہرہ پروفیسر قانون ' فوادیونیورسٹی قاہرہ (مصر) (م ۱۳۸۰ھ) ترجمہ وتنقیح وتعلیقات و حواشی۔ مولانا محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی (م ۱۴۰۸ھ)

سُورة البقرة

آیت ۸۷

ملاحظہ : کتاب میں حوالہ کیلئے قطعہ بندی (پیراگرافنگ) میں بنیادی طور پر تین ارقام (نمبر) اختیار کئے 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 کیلئے ۱' الاعراب کیلئے ۲' الرسم کیلئے ۳' اور الضبط کیلئے ۴ کا ہندسہ لکھا گیا ہے۔ بحث اللغۃ میں چونکہ متعدد کلمات زیر بحث آتے ہیں اس لئے یہاں حوالہ کی مزید آسانی کے لئے نمبر ۱ کے بعد قوسین (بریکٹ) میں متعلقہ کلمہ کا ترتیبی نمبر بھی دیا جاتا ہے۔ مثلاً ۲:۵:۱(۳) کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث اللغۃ کا تیسرا لفظ اور ۲:۵:۳ کا مطلب ہے سورۃ البقرہ کے پانچویں قطعہ میں بحث الرسم۔ وھٰکذا۔

۲:۵۳ وَ لَقَدۡ اٰتَیۡنَا مُوۡسَی الۡکِتٰبَ وَ قَفَّیۡنَا مِنۡۢ بَعۡدِہٖ بِالرُّسُلِ ۫ وَ اٰتَیۡنَا عِیۡسَی ابۡنَ مَرۡیَمَ الۡبَیِّنٰتِ وَ اَیَّدۡنٰہُ بِرُوۡحِ الۡقُدُسِ ؕ اَفَکُلَّمَا جَآءَکُمۡ رَسُوۡلٌۢ بِمَا لَا تَہۡوٰۤی اَنۡفُسُکُمُ اسۡتَکۡبَرۡتُمۡ ۚ فَفَرِیۡقًا کَذَّبۡتُمۡ ۫ وَ فَرِیۡقًا تَقۡتُلُوۡنَ ﴿۸۷﴾

۲:۵۳:۱ اللغۃ

[وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ] اس جملے کے تمام کلمات پہلے زیر بحث آ چکے ہیں بلکہ پورا جملہ

"اٰتینا موسی الکتب" اس سے پہلے البقرۃ:۵۳ [۲:۳۳:۱] میں گزر چکا ہے البتہ وہاں اس سے پہلے "وَاِذْ" (اور جب) تھا جب کہ یہاں شروع میں "وَلَقَدْ" (اور بے شک/البتہ/تحقیق) سے ہے۔ یہاں ہم ان کلمات کا ترجمہ اور ساتھ تشریح کے لیے گزشتہ حوالہ لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

(۱) "وَ" (اور) متعدد دفعہ گزرا ہے پہلی دفعہ اس پر بات الفاتحہ: ۵ [۱:۴:۱(۳)] میں ہوئی تھی۔ نیز دیکھیے البقرہ: ۸ [۲:۷:۱(۱)] بھی۔

(۲) "لَقَدْ" جو دراصل لام تاکید (لَ) اور حرفِ تحقیق (قَدْ) کا مجموعہ ہے۔ اس کے لام تاکید کی وضاحت البقرہ: ۶۴ [۲:۴۱:۱(۶)] میں اور "قَدْ" کے استعمال اور معنی کی وضاحت البقرہ: ۶۰ [۲:۳۸:۱(۸)] میں دیکھیے۔

(۳) "اٰتَیْنَا" جس کا مادہ "ا ت ی" اور وزن "اَفْعَلْنَا" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد پر ۲:۱۷:۱(۴) میں بات ہوئی تھی اور اس سے باب افعال کے فعل آتٰی یُؤتِی اِیتَاءً (دینا) [جس سے یہ "آتینا" فعل ماضی صیغہ متکلم ہے یعنی "ہم نے دیا"] پر مفصل بات البقرہ: ۴۳ [۲:۲۹:۱(۵)] میں کلمہ "آتُوا" کے ضمن میں ہوئی تھی۔

(۴) "موسٰیؑ" جو ایک جلیل القدر پیغمبر کا نام ہے چاہیں تو اس کی لغوی تشریح اور اس کی اصل کے بارے میں البقرہ: ۵۱ [۲:۳۳:۱(۲)] دیکھ لیجئے۔

(۵) "الکتب" (جو "ک ت ب" مادہ سے بروزن "فِعَال" ہے) کی پوری لغوی تشریح پہلی دفعہ البقرہ: ۲ [۲:۱:۱(۲)] میں ہوئی تھی۔

● اس طرح زیر مطالعہ جملہ "ولقد آتینا موسی الکتاب" (اس کے کلمات کے رسم و ضبط پر آگے بات ہوگی۔ یہاں فرق سمجھانے کے لیے اسے عام املائی رسم و ضبط کے ساتھ لکھا گیا ہے) کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "اور بے شک ہم نے دی موسیٰؑ کو کتاب"۔ جس کے "لَقَدْ" کا ترجمہ بعض نے حرف تاکید (البتہ) سے کیا ہے اور بعض نے اردو محاورے کی خاطر اس کا ترجمہ نظر انداز کر دیا ہے۔ اسی طرح "آتینا" کا ترجمہ احتراماً "ہم نے عطا کی/عنایت کی/فرمائی" کی صورت میں کیا گیا ہے اور بعض نے لفظ "کتاب" کے ساتھ (توریت) کا تفسیری اضافہ کر دیا ہے۔

۲:۵۳:۱(۱) [وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهٖ بِالرُّسُلِ] اس عبارت میں نئے (پہلی دفعہ آنے والے) لفظ "قَفَّینا" اور "الرسل" ہیں۔

نوٹ: آپ نے ملاحظہ کیا ہو گا کہ شروع میں ہم ہر ایک لفظ (حرف ہو یا اسم یا فعل) کی الگ الگ (ایک ایک کی) تشریح (لغوی) کرتے تھے۔ اگرچہ اس میں بھی مرکبات (مثلاً جاری یا اضافی) کو اکٹھا ہی بیان کرنا پڑتا تھا۔ پھر جب کلمات کی تکرار ہونے لگی یعنی دوبارہ وہی لفظ یا اس مادہ سے ماخوذ لفظ آنے لگے تو ہم ان کے ساتھ اضافی حوالہ کے ارقام (نمبر) نہیں دیتے کیونکہ اس طرح حوالے کے ارقام بہت زیادہ ہو سکتے تھے۔ مزید برآں چونکہ ایک مقرر عبادت (مکمل جملہ) کے بعد اس کا مجموعی ترجمہ بلکہ اس کے مختلف تراجم کا تقابلی مطالعہ بھی کیا جاتا ہے اس کے لیے کئی ارقام پر مشتمل عبارت کو اکٹھا ہی زیر بحث لانا پڑتا ہے۔ اس بنا پر اب مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایک لفظ کی بجائے (کم از کم نحوی ترکیب کے لحاظ سے) ایک مستقل جملہ کو ہی زیر بحث لایا جائے۔ مثلاً زیر مطالعہ عبارت میں ابتدا میں اختیار کردہ طریقے کے مطابق "قفینا" کی لغوی تشریح الگ اور "الرسل" کی الگ ہونی چاہیے اور اب بھی تشریح تو الگ الگ ہی ہو گی مگر مجموعی طور پر ایک جملہ ہونے کے لحاظ سے اسے عنوان یا حوالہ کا نمبر ایک ہی دیا گیا ہے۔ آئندہ جہاں "قفینا" (یا اس کے مادہ سے ماخوذ کوئی اور لفظ) آئے گا یا "الرسل" (یا اس کے مادہ سے کوئی اور لفظ) آئے گا تو دونوں کے لیے ہم یہی حوالہ [۲:۵۳:۱(۱)] لکھ دیا کریں گے اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہو گا کہ آگے چل کر ہم بحث "الاعراب" میں بھی ان جملوں کو اسی تجزیہ کے ساتھ (حصے بنا بنا کر) بیان کریں گے۔ لہٰذا امید ہے کہ پڑھنے والے کو ایک ہی جملہ کے کلمات کی لغوی تشریح اور پھر اس کی نحوی ترکیب کے بالمقابل مطالعہ میں آسانی ہو گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اب ہم پہلے تو اس زیر مطالعہ عبارت کے کلمات کی الگ الگ وضاحت کریں گے اور آخر میں اس کے مجموعی ترجمہ یا تراجم کو زیر بحث لایا جائے گا۔

(۱) "وَ" (عاطفہ بمعنی "اور") ہے جس سے اس عبارت کے فعل "قفینا" کو سابقہ جملے کے فعل "آتینا" پر عطف کیا گیا ہے (یعنی ہم نے دونوں کام کیے)

(۲) "قَفَّيْنَا" کا مادہ "ق ف و" اور وزن "فَعَّلْنَا" ہے۔ اس طرح بظاہر اسے "قَفَّوْنَا" ہونا چاہیے۔ مگر عربوں کا قاعدۂ نطق (جسے ہم علم الصرف کا قاعدہ بھی کہہ سکتے ہیں) یہ ہے کہ تمام واوی اللام (ناقص واوی) افعال کو مزید فیہ افعال میں ان کی "و" کو "ی" میں بدل کر بولتے ہیں۔ اس (قفینا) کی بھی یہی صورت ہے جیسا کہ ہم ابھی وضاحت کریں گے۔

● اس مادہ سے فعل مجرد "قفا.... یقفُو اقفوًا" (نصر سے) آتا ہے اور اس کے بنیادی معنی ہیں "....کی گدی (گردن کے پچھلے حصے) کو نشانہ بنانا" (عربی میں گدی کو "قَفا" (مثل "عَصا") کہتے ہیں اور واوی اللام ہونے کی وجہ سے اس کا تثنیہ "قفوَان" آتا ہے۔ قرآن کریم میں لفظ "قفا" نہیں آیا)۔ پھر اس سے اس فعل میں "کسی کے پیچھے پیچھے چلنا، پیچھے لگنا یا لگ جانا" کے معنی پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں۔ "قفوتُ الشیئَ و قفوتُ فلانًا و قفوتُ أثرَہ" (میں اس چیز یا فلاں آدمی یا اس کے نقش پا (کھروں) کے پیچھے چلا/لگ گیا) شعر کا "قافیہ" اسی فعل سے اسم الفاعلہ ہے یعنی پیچھے آنے والا "کلمۃ"۔ اس فعل مجرد سے قرآن کریم میں صرف ایک صیغہ فعل (نہی) ایک ہی جگہ (الإسراء: ۳۶) آیا ہے۔

● زیر مطالعہ لفظ "قَفَّینا" اس مادہ (قفو) سے باب تفعیل کا فعل ماضی معروف صیغہ جمع متکلم ہے۔ اس باب سے فعل "قَفّٰی.... یُقَفِّی تَقفِیَۃً" کے معنی ہیں "....کو پیچھے پیچھے لانا۔ لگانا"۔ اس کا مفعول بنفسہٖ بھی آتا ہے اور "باء (بِ)" کے صلہ کے ساتھ بھی۔ مثلاً کہتے ہیں: "قَفّٰی فلانًا و بفلانٍ" وہ فلاں کو پیچھے پیچھے لایا"۔ (یہ فعل بعض اور معانی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً "قفّی الشعرَ" یعنی اس نے شعر کا قافیہ بنایا" اور "قَفّی علی الشیئِ یعنی "وہ اس چیز کو لے گیا وغیرہ"۔ تاہم ان معنی کے لیے یہ فعل قرآن میں نہیں آیا) قرآن کریم میں اس فعل سے صرف یہی صیغہ فعل (قفّینا) چار جگہ وارد ہوا ہے اور ہر جگہ "باء (ب)" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہوا ہے اور ہر جگہ "پیچھے پیچھے لانا/لگانا" والے معنی کے لیے ہی آیا ہے۔ البتہ چونکہ ہر جگہ کسی "پیغمبر یا پیغمبروں" کو پیچھے لانے کا ذکر ہے اس لیے اکثر مترجمین نے "لائے" یا "لے آئے" کی بجائے "بھیجے" سے ترجمہ کیا ہے جو اردو محاورے کے لحاظ سے درست ہے۔ اگرچہ بظاہر یہ "اَرسَلنا" کا ترجمہ لگتا ہے مگر مفہوم وہی ہے۔ پھر چونکہ "قفّی یُقفّی" میں بنیادی معنی کسی کے نقش پا پر پیچھے پیچھے بھیجنے کا ہے اور یہاں زیر مطالعہ آیت میں (جیسا کہ آگے آرہا ہے) "رسولوں" کو بصیغہ جمع "لانے" یا بھیجنے کا ذکر ہے اس لیے محض "بھیجے" کی بجائے "پے در پے / یکے بعد دیگرے" سے ترجمہ زیادہ موزوں ہے۔ اور بعض نے یہی مفہوم "بھیجے" کی بجائے "بھیجتے رہے" سے ظاہر کیا ہے۔ ایک مترجم نے شاید اردو محاورے کے جوش میں "تار باندھ دیا" (پیغمبروں کا) کی صورت میں ترجمہ کیا ہے جو کچھ اچھا ترجمہ نہیں کیونکہ ہر رسول کے فوراً ہی بعد تو اگلا رسول نہیں آتا رہا۔

(۴) "من بعدہ" جو "مِن + بعد + ہ" کا مرکب ہے، یہ لفظ کئی بار گزر چکے ہیں۔ اس کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "اس کے بعد سے لے کر...." گویا اس میں "الی فلان وقتٍ" (.... فلاں وقت تک) محذوف

ہے۔اس لیے اس کا سادہ یا محاورہ ترجمہ "اس کے بعد" ہو سکتا ہے۔ لفظ "بعد" (دیکھئیے ۲:۳۲:۱(۱)) اُردو میں مستعمل ہے' تاہم "اس کے پیچھے" بھی کہہ سکتے ہیں۔

(۴) "بِالرُّسُل" جو "بِ + ال + رسل" ہے یعنی بار الجر کے بعد معرف باللام "الرسل" ہے۔ اس میں ابتدائی "باء" (بِ) تو فعل "وقفّینا" کا صلہ ہے جو اس کے مفعول پر آیا ہے اور جس کے استعمال پر ابھی اوپر "قَفَّینا" کی لغوی تشریح میں بات ہوئی ہے۔ غیر قرآن (عام عربی) میں اگر یہ "الرسل" ہوتا تو بھی درست تھا۔ اور "الرُّسُل" کا مادہ "ر س ل" اور وزن (لام تعریف نکال کر) "فُعُلٌ" ہے (جو عبارت میں مجرور بالجر آیا ہے)۔ اس مادہ سے فعل مجرد "رَسِلَ یَرسَلُ رَسَلاً" (سمع) کے بنیادی معنی "آہستگی اور سہولت سے اٹھنا" (المفردات) ہیں (یعنی جس میں جلدی اور پیچیدگی نہ ہو) مثلاً کہتے ہیں "رَسِلَ الشَّعرُ" یعنی "بالوں کا لمبا اور لچکدار (اُلجھے ہوئے نہ) ہونا" اور "رَسِلَ البعیرُ" یعنی اونٹ کا خراماں خراماں (دھیمی رفتار سے) چلنا" اسی سے عربی محاورہ ہے "علٰی رِسْلِكَ" بمعنی "ذرا سنبھل کر! نرمی سے کام لو!" قرآن کریم میں اس مادہ سے فعل مجرد کہیں استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ قرآن مجید میں اس سے فعل تو صرف بابِ افعال کے ہی مختلف صیغے بکثرت (۱۳۰ جگہ) آئے ہیں۔ اور مختلف ماخوذ اور مشتق کلمات (مثلاً "رسول' رسالۃ، رُسُل، مُرْسَل" وغیرہ) چار سو کے قریب مقامات پر آئے ہیں۔ ان سب پر حسبِ موقع بات ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

● لفظ "رُسُلٌ" جمع مکسر ہے اس کا واحد "رَسُوْلٌ" ہے' جس کے بنیادی معنی ہیں "وہ آدمی جس کو کوئی پیغام (بلکہ خاص پیغام) دے کر کسی کے پاس بھیجا جائے"۔ اردو میں اس کا ترجمہ (فارسی اور ترکی الفاظ) "فرستادہ' پیغامبر' ایلچی" کے ساتھ کر لیا جاتا ہے۔ تاہم لفظ "رسول" بھی اسلام کی (اور قرآن وحدیث کی) ایک اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے "اللہ کی طرف سے پیغام لانے والا"۔ اس معنی کے لحاظ سے یہ لفظ انسانوں اور فرشتوں (دونوں) کے لیے استعمال ہوا ہے۔ "رسول فرشتے" اللہ تعالیٰ کی طرف سے "انبیاء ورُسُل" کی طرف پیغام رسانی پر مامور ہیں یا کسی خاص حکم کی تعمیل کے لیے بھیجے جاتے ہیں' جیسے "موت کے فرشتے" اور "عذاب کے فرشتے" اور انسانوں میں "رسول" وہ ہیں جن کی طرف اللہ تعالیٰ کی جانب سے پیغام آتا ہو جو وہ آگے دوسرے انسانوں تک پہنچانے پر مامور ہوتے ہیں۔ "رسول" میں بنیادی مفہوم "پیغام بری" کا ہوتا ہے جب کہ "نبی" میں بنیادی مفہوم "نہایت اہم خبریں دینے" کا ہوتا ہے۔ "نبی" اور "رسول" تمام اسلامی زبانوں میں بطور اصطلاح متعارف ہیں۔

● لفظ "رَسُول" (بصیغۂ واحد معرفہ نکرہ مفرد مرکب صورتوں میں قرآن کریم کے اندر ۹۶ جگہ آیا ہے اور اس کی جمع مکسر "رُسُل" (جو اس وقت زیر مطالعہ ہے) تو اسی طرح (یعنی معرفہ نکرہ اور مفرد مرکب صورتوں میں) تین سو مقامات پر وارد ہوا ہے۔ اور یہ دونوں لفظ (رَسول اور رُسُل) اپنے اصل لغوی معنی میں بھی استعمال ہوئے ہیں اور اپنے اصطلاحی معنی کے ساتھ بھی۔ کسی جگہ ان کے معنیٔ مراد کا تعین بڑی سمجھداری کا کام ہے۔ جس میں عبارت کے سیاق و سباق اور مہارتِ زبان کے علاوہ عقیدہ اور نیت کی درستی کو بڑا دخل ہے۔ بلکہ معروف اصطلاح ہونے کے باعث اردو میں اس کا ترجمہ ہی "رسول" اور "رسولوں" سے کر لیا جاتا ہے اور بعض دفعہ "پیغمبر" (جو فارسی لفظ ہے اور پیغام بر ہی کی دوسری شکل ہے) بھی استعمال کر لیا جاتا ہے۔ البتہ جہاں اپنے لغوی معنی میں آیا ہے وہاں اس کا ترجمہ "قاصد" ہی کر لیا جاتا ہے۔

● زیر مطالعہ عبارت میں "الرسل" (رسولوں) اصطلاحی معنی میں آیا ہے۔ یوں اس پوری عبارت "وقفّینا من بعدہ بالرسل" کا لفظی ترجمہ بنا: "اور ہم پیچھے پیچھے لائے اس کے بعد پیغمبروں کو"۔ پرانی اردو میں ترجمہ "ہم پچھاڑی لائے" بھی کیا گیا ہے، جس کی زیادہ بامحاورہ شکل یہ ہے: "ہم نے اس کے بعد پے در پے پیغمبر بھیجے / ہم یکے بعد دیگرے اس کے بعد پیغمبر بھیجتے رہے"۔ چونکہ عبارت میں "من بعدہ" کی ضمیر مجرور حضرت موسیٰؑ کے لیے ہے جن کا اوپر آیت کی ابتدا میں ذکر آیا ہے اس لیے احتراماً اس (من بعدہ) کا ترجمہ "ان کے بعد" بھی کیا گیا ہے جس میں "ان" جمع کے لیے نہیں بلکہ تعظیم کے لیے ہے، جیسے "آتینا" اور "قفّینا" میں ضمیر الفاعلین جمع کے لیے نہیں بلکہ تعظیم کے لیے ہے۔ "من بعدہ" پر مزید بات الاعراب میں ہو گی۔

۲ : ۵۳ : ۱ (۲) [وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنٰتِ] عبارت میں کل چھ کلمات ہیں جن میں دو تو اسم علم ہیں، باقی کلمات بلحاظ "مادہ" تو پہلے گزر چکے ہیں۔ البتہ اسی مذکور مادہ سے ماخوذ یا مشتق لفظ نیا آیا ہے۔ ذیل میں ہر ایک کلمہ کا ترجمہ (مع مادہ، وزن اور گزشتہ حوالہ) لکھا جاتا ہے۔

① "وَ" یہاں عاطفہ بمعنیٰ "اور" ہے۔ دیکھئے ۱:۴:۱(۳) اور ۲:۷:۱(۱)

② "آتَيْنَا" (اس میں ابتدائی ہمزہ کا ضبط (آ) عام املائی ضبط ہے، قرآنی ضبط آگے بیان ہو گا) کا مادہ "ا ت ی" اور وزن "اَفْعَلْنَا" ہے جو باب افعال کے فعل "آتی یُؤتی ایتاءً = (دینا)" سے فعل ماضی کا صیغہ جمع متکلم ہے۔ بابِ افعال کے اس فعل کے معنی اور طریقِ استعمال کے لیے دیکھئے البقرہ: ۴۳ [۲:۲۹:۱(۵)]

(۳) "عیسیٰ" عجمی یعنی غیر عربی لفظ ہے۔ جس کی اصل سریانی زبان کا لفظ "ایشوع" ہے۔ یہ ایک مشہور جلیل القدر پیغمبر کا اسم علم ہے۔ اس کو "ع ی س" مادہ سے ماخوذ سمجھ کر اس کے مفہوم (سرخ و سفید ہونا) کو چپکانے کی کوشش کرنا (جیسا کہ بعض نے کیا ہے) تکلفِ محض ہے۔

(۴) "ابن" (جس کا ہمزۃ الوصل یہاں تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے) کا مادہ "ب ن ی" اور وزن اصلی "فَعَلٌ" ہے، یعنی اس کی اصلی شکل "بَنَیٌ" (یا بقول بعض "بَنَوٌ") ہے۔ دیکھئے القاموس)۔ اس مادہ سے فعل مجرد اور لفظ "ابن" میں ہونے والی تعلیل وغیرہ کے لیے دیکھئے البقرۃ: ۴۰ [۲:۲۸:۱:(۱)] کے "بَنِی" میں۔

(۵) "مَرْیَمَ" یہ بھی عجمی یعنی غیر عربی لفظ ہے اس لیے ممنوع الصرف (غیر منصرف) ہے۔ یہ حضرت عیسیٰؑ کی والدہ کا نام (علم) ہے۔ اس کا کسی عربی مادے سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ بھی سریانی لفظ ہے اور اس کے معنی "بلند مرتبہ والی" ہے (دیکھئے "المنجد")

(۶) "اَلْبَیِّنَات" (یہ اس کا رسم املائی ہے، رسم عثمانی پر آگے بات ہوگی)۔ جمع مؤنث سالم کا صیغہ ہے۔ اس کا واحد "اَلْبَیِّنَۃُ" ہے جس کا مادہ "ب ی ن" اور وزن اصلی (لام تعریف نکال کر) "فَیْعِلَۃٌ" ہے۔ جس طرح اسی کے مذکر وزن (فَیْعِل) پر "ص و ب" سے "صَیِّب" بنا تھا (دیکھئے البقرہ: ۱۹ [۲:۱۴:۱:(۲)] میں) اسی طرح اس مادہ سے لفظ "بَیِّن" (بمعنی واضح۔ صاف ظاہر) بنتا ہے۔ پھر اس سے لفظ "بَیِّنَۃٌ" بنتا ہے جس میں آخری "ۃ" تانیث سے زیادہ مبالغہ کے لیے ہے (اگرچہ اس کی وجہ سے لفظ مؤنث قیاسی بھی ہے) یعنی بہت زیادہ واضح اور صاف ظاہر چیز۔ یوں "البینات" کا ترجمہ "ظاہر معجزے، صریح معجزے، واضح دلائل، کھلے کھلے معجزے، کھلی نشانیاں، کھلے نشانات اور روشن نشانات" کی صورت میں کیا گیا ہے۔

● غور کیجئے تو ان تراجم میں "معجزے، دلائل، اور نشانات" تو اصل پر اضافہ ہے۔ بینۃ" یا "بینات" کا ترجمہ تو "ظاہر، صریح، کھلے اور روشن" ہی بنتا ہے۔ اس اضافے کی ضرورت یوں پڑی کہ بنیادی طور پر "بَیِّنَۃٌ" (یا اس کی جمع "بیّنات") تو اسم صفت ہے جس کے ساتھ موصوف محذوف ہے، اس لیے اردو مترجمین نے اس کا ترجمہ اس محذوف موصوف کے ساتھ کیا ہے۔ بعض صفات (خصوصاً جب وہ معرف باللام بھی ہوں) اتنی واضح ہوتی ہیں کہ ان کے موصوف کو ساتھ بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی، جیسے "عملوا الصالحات" میں دراصل "الاعمال الصالحات" ہی مراد ہوتے ہیں۔ اسی طرح "البَیِّنَۃ" یا "البینات" کا موصوف "آیات، معجزے، دلائل اور نشان" ہی بن سکتے ہیں۔ اس مادہ

(بین) سے فعل مجرد وغیرہ پر لغوی بحث البقرہ: ۶۸ [۲:۴۳:۱(۶)] میں کلمۂ "یُبَیِّن" کے ضمن میں ہو چکی ہے۔

● اس طرح اس پوری عبارت "وآتینا عیسی ابن مریم البینات" کا لفظی ترجمہ بنا "اور ہم نے دیئے عیسیٰ مریمؑ کے بیٹے کو واضح (دلائل)" اسی کی بامحاورہ صورتیں "عیسیٰ ابن مریم کو دیئے/عطا کیے/بخشے/عطا فرمائے" ہیں اور آخری لفظ (البینات) کے تراجم مع وجہ ابھی اوپر بیان ہوئے ہیں۔

۲:۵۳:۱(۳) [وَاَیَّدْنٰہُ بِرُوْحِ الْقُدُسِ] اس عبارت میں بھی کل چھ ہی کلمات (اسم، فعل، حرف) ہیں۔ یعنی یہ "وَ + اَیَّدْنَا + ہٗ + بِ + روح + القدس" کا مجموعہ ہے۔ اس میں نئے لفظ صرف "اَیَّدْنَا" اور "رُوح" ہیں۔ "القدس" کے مادہ سے پہلے بحث ہو چکی ہے۔ "ہٗ" تو ضمیر منصوب بمعنی "اس کو" ہے اور "وَ" حرف عطف اور "باء" (بِ) حرف الجر ہے اور ان کے استعمال پر بھی پہلے کئی جگہ بات ہوئی ہے۔ بہرحال ذیل میں اس عبارت کے ایک ایک کلمہ پر بات کی جاتی ہے:

① "وَ" عاطفہ بمعنی اور ہے۔ مزید بحث کے لیے دیکھئے [۱:۴:۱(۳)] اور [۲:۷:۱(۱)]

② "اَیَّدْنٰہُ" (اس میں آخری "ہٗ" ضمیر منصوب بمعنی "اس کو" ہے اور لفظ "اَیَّدْنَا" یہاں سمجھانے کے لیے برسم املائی لکھا گیا ہے، رسم عثمانی پر "الرسم" میں بات ہوگی) "اَیَّدْنَا" کا مادہ "ا ی د" اور وزن "فَعَّلْنَا" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد "آدَ یَئِیْدُ اَیْدًا" (مثل باعَ یبیع بَیْعًا) باب ضرب سے آتا ہے اور اس کے معنی ہیں "قوی اور مضبوط ہونا" اور اس کا مصدر "اَیْدٌ" مضبوطی اور قوت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے (یعنی بطور اسم) اس فعل مجرد سے کوئی صیغۂ فعل قرآن کریم میں نہیں آیا، البتہ لفظ "اَیْد" ایک دو جگہ آیا ہے۔

● "اَیَّدْنَا" اس مادہ (ا ی د) سے باب تفعیل کا فعل ماضی صیغۂ متکلم ہے جس میں ضمیر تعظیم (نحن) اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ اس باب سے فعل "اَیَّدَ ... یُؤَیِّدُ تَاْیِیْدًا" کے معنی ہیں: "... کو قوت دینا، ... کی مدد کرنا، ... کی تائید کرنا" (یعنی اس کا مصدر "تَاْیِیْد" جو مہموز کے قاعدۂ تخفیف کے مطابق پہلے تو "تَأْ" سے "تا" (جوازاً) بنتا ہے پھر "تا" کے الف مقصورہ کے باعث "یید" کی پہلی "یاء (ی) ہمزہ میں بدل جاتی ہے۔ اس طرح عربی زبان کا یہ مصدر بصورت "تائید" اپنے اصلی عربی معنی کے ساتھ اردو میں مستعمل اور متعارف ہے)۔ اس فعل متعدی کا مفعول تو بنفسہٖ آتا ہے۔ کہتے ہیں "اَیَّدَہٗ" (اس نے اس کو قوت دی) البتہ جس چیز یا شخص کے ذریعے مدد دی جائے اس پر "باء" (ب) کا صلہ آتا ہے۔ اس باب (تفعیل) کے اس فعل سے مختلف صیغے قرآن کریم میں کل نو جگہ آئے ہیں۔ اور ہر جگہ "ذریعۂ قوت"

امداد" کا بیان بار البحر کے ساتھ آیا ہے البتہ صرف ایک جگہ (الصف : ۱۴) یہ محذوف ہے۔" اَیَّدْنا"
کا ترجمہ ہوا" ہم نے قوت دی / مدد کی / تائید کی اس کی"۔
(۳) "بِرُوْحِ الْقُدُسِ" کی ابتدائی "باء" (بِ) تو وہی ہے جس کا اوپر فعل "اَیَّدْنا" کے ضمن میں ذکر ہوا ہے،
جس کا ترجمہ ... کے ساتھ، ... کے ذریعے" یا صرف "سے" ہے۔ لفظ "رُوْح" کا مادہ "روح" اور وزن
"فُعْلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد مختلف ابواب سے اور مختلف معانی دیتا ہے۔ مثلاً "رَاحَ یَرُوحُ
رَوَاحًا" (نصر سے) کا مطلب ہے" بعد دوپہر یا شام کے وقت چلنا"۔ کہتے ہیں: "رَاحَتِ الْاِبِلُ"
یعنی "اونٹ شام کے بعد اپنے رات کے ٹھکانے (آرام گاہ) کی طرف چل پڑے"۔ عربی میں شام کو "الرَّوَاح
اور العشیّ" کہتے ہیں۔ گویا یہ فعل غدا یغدو غُدُوًّا (صبح کو چلنا) کی ضد ہے اور "راح یروح رَوْحًا" کے
معنی ہیں، (دن کا) ٹھنڈا اور "ہوادار" ہونا۔ اور راح ... یراح راحةً (سمع سے) کا مطلب ہے" ...
کی (اچھی یا بری) بو پانا"۔ تاہم قرآن کریم میں اس فعل مجرد سے کسی طرح کا کوئی صیغۂ فعل کہیں استعمال نہیں
ہوا، بلکہ بطور فعل تو اس کے بابِ افعال سے ایک ہی صیغۂ فعل ایک ہی جگہ (النحل : ۶) آیا ہے۔ البتہ
مختلف ماخوذ و مشتق اسماء اور مصادر (رواح، رَوْح، رُوْح، رِیْح، ریاح، رَیحان وغیرہ، متعدد جگہ (کچھ
سے زائد مرتبہ) آتے ہیں، جن پر حسب موقع بات ہوگی۔ ان شاء اللہ

● "الرُّوح" ان (ماخوذ) کلمات میں سے ایک ہے۔ اس کا ایک عام معروف معنی (جو اردو میں
بھی متعارف ہے)" جان" ہے (لسان العرب میں اس کے معنی بتاتے ہوئے کہا گیا ہے اسے فارسی
میں "جان" کہتے ہیں)، تاہم عربی زبان اور خصوصاً قرآن و حدیث کے استعمال میں یہ لفظ "وحی، قرآن،
حکم، فرشتہ (جبرائیل)" کے لیے بھی آیا ہے۔ عبارت کا سیاق و سباق اس کے معنی مراد متعین کرنے میں
مدد دیتا ہے۔ قرآن کریم میں یہ لفظ (رُوح) مختلف (معرفہ، نکرہ، مفرد، مرکب) شکلوں میں ۲۱ جگہ آیا ہے
جن میں سے تین جگہ یہ اسی (زیر مطالعہ) ترکیب "روح القدس" کی شکل میں آیا ہے۔ "القُدُس" کا مادہ
"ق د س" اور وزن "ال" کے بغیر "فُعُلٌ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد وغیرہ کی وضاحت البقرہ : ۳۰
[۲:۲۱:۱(۵)] میں کلمہ "نُقَدِّس" کے ضمن میں کی جا چکی ہے۔ زیر مطالعہ لفظ "القُدُس" (جو بصورت
القُدْس بھی استعمال ہوتا ہے)، کے بنیادی معنی ہیں "الطُّهر" یعنی پاکیزگی اور یہ بطور مصدر (پاک ہونا)
بھی استعمال ہوتا ہے۔ فلسطین کے شہر بیت المقدس کو (جسے یہودی یروشلم کہتے ہیں) "القدس الشریف"
یا صرف "القدس" بھی کہتے ہیں۔ اصل بنیادی معنی کے لحاظ سے "رُوح القدس" کا مطلب ہے" پاکیزگی کی

روح "جس کا ترجمہ مرکب توصیفی کے معنی میں "پاک روح" بھی کیا گیا ہے۔ بیشتر حضرات نے اس کا ترجمہ کرنے کی بجائے "روح القدس" ہی رہنے دیا ہے اور چونکہ روح القدس سے مراد "جبریل" علیہ السلام ہیں اس لیے بعض جگہ تراجم میں بطور تفسیر قوسین میں اس لفظ (جبریل) کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

● یوں اس زیر مطالعہ جملہ (وایدناہ بروح القدس) کا لفظی ترجمہ تو بنتا ہے: "اور قوت دی ہم نے اس کو پاکیزگی کی روح کے ساتھ" یعنی "ہم نے اس کو مدد دی / اس کی تائید کی پاک روح / روح القدس (جبریل) سے / کے ذریعے سے"۔

۲:۵۱:۱(۴) [اَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُوْلٌۢ بِمَا لَا تَهْوٰٓى اَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ] اس عبارت میں کل ۱۲ کلمات ہیں جن میں تین حروف (أ، فَ، اور بِ) دو ضمیریں (کُمْ منصوب اور مجرور) چار اسماء (کلما، ما، رسول اور انفس) اور تین صیغۂ فعل (جاء، لا تھوی اور استکبرتم) آئے ہیں۔ ان میں سے نیا لفظ صرف (لَا تَهْوٰى) ہے۔ باقی تمام کلمات براہِ راست (اسی طرح) یا بالواسطہ (کسی دوسری صورت میں) پہلے گزر چکے ہیں۔ تفصیل یوں ہے:

① "اَفَكُلَّمَا" اس کے شروع میں "أ" استفہامیہ (بمعنی کیا؟ آیا؟) ہے (دیکھئے البقرہ: ۶ [۲:۵:۱(۳)] فاء (فَ) عاطفہ (بمعنی پھر، پس) ہے (دیکھئے البقرہ: ۲۲ [۲:۱۶:۱(۱۰)] "کُلَّمَا" جو "کُلّ" + "ما" ہے مگر ایک ہی اسم شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے (یعنی جب کبھی بھی)، اس کی وضاحت کے لیے دیکھئے البقرہ: ۲۰ [۲:۱۵:۱(۳)] ۔ اس کا مجموعی اردو ترجمہ "کیا پس جب / پھر بھلا جب / پھر بھلا کیا جب / تو کیا جب / کیا پھر ہر بار جب / تو کیا جب کبھی" کی صورت میں کیا جا سکتا ہے۔

② "جاء کم" جس کے آخر میں ضمیر منصوب "کُمْ" (بمعنی "تم کو / تمہارے پاس") ہے، اس میں "جاء" کا مادہ "ج ی أ" اور وزن اصلی "فَعَلَ" ہے۔ اس سے فعل مجرد (جاء یَجِیْءُ = آنا) کے معنی و استعمال پر البقرہ: ۷۱ [۲:۴۴:۱(۱۴)] میں مفصل بات ہو چکی ہے "جاء کم" = "وہ آیا تمہارے پاس"۔

③ "رَسُوْل" کا مادہ "ر س ل" اور وزن "فَعُوْل" ہے۔ یہ لفظ "مُرْسَل، بھیجا ہوا، فرستادہ، پیغمبر، ایلچی اور قاصد" کے معنی میں اردو میں بھی متداول ہے۔ اس مادہ کے فعل مجرد اور خود اسی لفظ (رسول) کے لغوی اور اصطلاحی معنی پر ابھی اوپر [۲:۵۵:۱(۱)] میں لفظ "الرسل" کے ضمن میں مفصل بات ہوئی ہے۔ زیر مطالعہ عبارت میں "رسول" اپنے اصطلاحی معنی میں آیا ہے، اس لیے اس کا اردو میں کسی اور لفظ کے ساتھ ترجمہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

(۴) "بِمَا" جو دو (ب + ما) ہے۔ اس کی ابتدائی باء الجر (ب) تو وہ صلہ ہے جو فعل "جاء" (آنا) میں لانا ۔ لے آنا کے متعدی معنی پیدا کرنے کے لیے اس کے مفعول پر لایا جاتا ہے۔ "جاءہ" (= وہ اس کے پاس آیا) میں بھی "ہ" ضمیر منصوب مفعول ہے اور "جاء بہ" (= وہ اس کو لایا۔ لے آیا) میں ضمیر منصوب باء (ب) کے صلہ کے ساتھ آتی ہے (لہٰذا وہ صرف محلاً منصوب رہ گئی ہے) اس استعمال کی وضاحت [۴:۴۴:۱(۱)] میں "جئت بالحق" کے ضمن میں دیکھئے۔ "بما" کا دوسرا لفظ "ما" اسم موصول بمعنی "جو کچھ کہ / جو کچھ بھی کہ / کوئی ایسی چیز جو کہ" آیا ہے۔ "ما" کے معانی وغیرہ البقرہ: ۳ [۲:۲:۱(۵)] کے علاوہ البقرہ: ۲۶ [۲:۱۹:۱(۲)] اور البقرہ: ۵ [۲:۴۷:۱(۵)] میں دیکھئے۔

(۵) [لَا تَهْوَى] کا ابتدائی "لا" نافیہ (بمعنی "نہیں") ہے جو عموماً کسی فعل مضارع کی نفی بنانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

"تَهْوَى" کا مادہ "ھ و ی" اور وزن اصلی "تَفْعَلُ" ہے۔ یہ "تَهْوَيُ" تھا جس میں یائے متحرکہ (ضمومہ) ماقبل مفتوح (وَ) کی وجہ سے الف میں بدل کر بولی جاتی ہے اگرچہ یہ الف مقصورہ بصورت یاء (ی) ہی لکھا جاتا ہے۔

● اس مادہ سے فعل مجرد دو مختلف ابواب سے مختلف معنی دیتے ہیں مثلاً

(الف) ھَوَى يَهْوِي هَوِيًّا و هُوِيًّا (ضرب سے) کے معنی ہیں "کسی چیز (پرندے وغیرہ) کا تیزرفتاری کے ساتھ اوپر سے نیچے آنا یا گرنا" کہتے ہیں "هَوَتِ العقابُ على صيدٍ" (عقاب تیزی کے ساتھ شکار پر جھپٹا / گرا۔ عربی میں "عُقاب" مؤنث سماعی ہے اس لیے مثال میں فعل مؤنث آیا ہے) ۔ اور اسی فعل کے معنی "هُوَّة" یا "هُوِيًّا" کے مصدر کے ساتھ "بلند ہونا" اور "چڑھنا" بھی ہوتے ہیں مثلاً "هَوَى الرجلُ هُوَّةً / هُوِيًّا" کا مطلب ہے "آدمی اوپر چڑھ گیا"۔ ان دوسرے معنی کے لیے "القاموس" میں مصدر "هُوِيًّا" لکھا گیا ہے جب کہ "المعجم الوسیط" میں "هُوَّة" لکھا گیا ہے۔ اور اسی (هَوَى يَهْوِي هُوِيًّا) کے معنی "ہلاک ہونا" بھی ہیں۔ کہتے ہیں "هَوَى الرجلُ" (آدمی تباہ یا ہلاک ہو گیا)۔ ان کے علاوہ یہ فعل بعض دیگر معانی مثلاً "چلے جانا"، "تیزرفتاری دکھانا"، "ہوا کا زور سے چلنا" اور "کسی عورت کا بچہ مر جانا" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس باب سے اسم الفاعل "هاوٍ" برائے مذکر اور "هاوِيَة" برائے مؤنث آتا ہے۔

(ب) هَوِيَ ... يَهْوَى هَوًى (سمع سے) کا مطلب ہے "... کو پسند کرنا، ... کی خواہش کرنا"۔ کہتے ہیں "هَوِيَ فلانٌ فلانًا" یعنی "فلاں نے فلاں سے محبت کی / اس کو پسند کیا"۔ اس فعل سے اسم الفاعل نہیں آتا بلکہ اس معنی میں اسم صفت مذکر کے لیے "هَوٍ" اور مؤنث کے لیے "هَوِيَة" آتی ہے

● قرآن کریم میں ان دونوں ابواب سے مختلف صیغہ ہائے فعل سات جگہ آئے ہیں اور زیادہ تر "نیچے جانا، تیزی سے گرنا، ہلاک ہونا اور چاہنا" کے معنی میں استعمال ہوئے۔ اسی مادہ سے مزید فیہ کے بابِ افعال اور استفعال کا بھی ایک ایک صیغہ فعل آیا ہے۔ ان کے علاوہ اس مادہ سے مشتق اور ماخوذ اسماء اور مصادر وغیرہ (مثلاً هَوٰی، اهواء، هواءٌ، هاویۃ وغیرہ) کم و بیش تیس جگہ آئے ہیں۔ ان سب پر حسبِ موقع بات ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

● زیرِ مطالعہ عبارت میں "لَا تَهْوَىٰ" بابِ سمع والے فعل سے فعل مضارع منفی "بلا" صیغہ واحد مؤنث غائب ہے کیونکہ آگے اس کا فاعل "انفسکم" جمع مکسر ہے۔ اس باب سے اس فعل کے ایک ہی معنی ہیں۔ "چاہنا، پسند کرنا، بھانا، خواہش کرنا" یوں "لا تھوٰی" کا ترجمہ تو حال یا مستقبل میں ہی ہونا چاہیے "نہیں چاہتے، نہ بھائے" مگر قصۂ ماضی کے بیان کی وجہ سے بیشتر حضرات نے اس کا ترجمہ زمانہ ماضی کے ساتھ "نہ چاہا، نہ بھایا، پسند نہ کیا" کی صورت میں کیا ہے۔

(۶) "اَنْفُسُكُمْ" آخری ضمیر مجرور "كُمْ" بمعنی "تمہاری / تمہارے" ہے اور ابتدائی لفظ "اَنْفُس" کا مادہ "ن ف س" اور وزن "اَفْعُلُ" ہے۔ یہ "نَفْس" (جان، جی، شخص، من، دل) کی جمع مکسر ہے۔ اس کی مکمل لغوی تشریح کے لیے دیکھئے البقرہ: ۹ [۲:۸:۱(۴)] میں "انفسهم"

● یہ مرکب اضافی (انفسکم) اوپر والے فعل (لا تھوٰی) کا فاعل ہے اس لیے اس عبارت (لا تھوی انفسکم) کا ترجمہ تو ہونا چاہیے: "نہ چاہے تمہاری جان" مگر مختلف اردو افعال کے ساتھ اور محاورے کی وجہ سے اس کے تراجم "نہیں چاہتے تمہارے جی / نہ بھایا تمہارے جی کو / تمہارے نفس کی خواہش نہیں / تمہارے نفس کو نہ بھائے" / اور "تمہارے نفس کی خواہشوں کے خلاف" کی صورت میں کیے گئے ہیں۔ آپ سمجھ سکتے ہیں کہ کون سا ترجمہ اصل نص (عبارت) سے کتنا قریب ہے اور کتنا ہٹ کر ہے۔

(۷) "اِسْتَكْبَرْتُمْ" (پڑھنے میں گزشتہ لفظ "انفسکم" کو اس کے ساتھ ملا کر پڑھنے کے لیے "انفسکم" کی آخری ساکن میم کو حرکت ضمہ (ــُـ) ماقبل کے "ک" مضموم کی مناسبت سے دی جاتی ہے اور "استکبرتم" کا ابتدائی ہمزۃ الوصل تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے)۔ اس صیغۂ فعل کا مادہ "ک ب ر" اور وزن "اِسْتَفْعَلْتُمْ" ہے یعنی یہ بابِ استفعال سے فعل ماضی صیغہ جمع مذکر حاضر ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد اور خود اس فعل (استکبر یستکبر = تکبر کرنا) کی لغوی تشریح البقرہ: ۳۴ [۲:۲۵:۱(۵)] میں گزر چکی ہے

● مفردات کی اس وضاحت کی روشنی میں اس پوری عبارت (افکلما جاءکم رسول بما لا تھوی انفسکم استکبرتم) کا لفظی ترجمہ بنتا ہے "کیا پس جب بھی آیا تمہارے پاس کوئی پیغمبر ساتھ اس کے

کہ نہیں چاہتے جی تمہارے 'تو تکبر کیا تم نے ' تاہم 'جا ب کا مطلب لایا' ہونے کی وجہ سے اور بِمَا کے 'مَا' میں 'جوکہ' سے مراد 'جو باتیں، جو حکم ' ایسے احکام جو' لینے سے نیز محاورہ کے مطابق کرنے کے لیے اس کے تراجم کئی صورتوں میں کیے گئے ہیں مثلاً "پھر بھلا جب تم پاس لایا کوئی رسول جو نہ چاہا تمہارے جی نے تو تم تکبر کرنے لگے"۔ اس کو مزید بامحاورہ کرتے ہوئے "پھر بھلا کیا جب تمہارے پاس لایا کوئی رسول وہ حکم جو نہ بھایا تمہارے جی کو تو تم تکبر کرنے لگے" بنا یا گیا۔ اسی طرح "کیا جب تمہارے پاس کوئی رسول وہ لے کر آئے جو تمہارے نفس کی خواہش نہیں تو تکبر کرتے ہو" بھی ایک عمدہ بامحاورہ صورت ہے۔ تاہم 'کلما' کا ترجمہ 'جب کبھی / جب بھی' کے ساتھ کرنا بہتر ہے۔ اسی طرح 'بما' (اس کے ساتھ جو / وہ جو) کے ترجمہ میں وضاحتی لفظ "باتیں / احکام / حکم" وغیرہ کے اضافے بھی بعض نے کیے ہیں اور بعض نے نہیں کیے یعنی وہ لفظ سے قریب تر رہے ہیں۔

۲:۵۳:۱ (۵) [فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ] اس عبارت کے تمام کلمات پہلے گزر چکے ہیں مثلاً "فریقًا" کے ساتھ آنے والی "فَ" (فاء) اور "وَ" (بمعنی پس، پھر، اور) کا تو شاید اب گزشتہ حوالہ دینے کی بھی ضرورت نہیں۔

① "فریقًا (جو آیت میں دو دفعہ آیا ہے) کے مادہ (ف ر ق) سے فعل مجرد کے علاوہ خود اسی لفظ (فریق) کی لغوی ساخت اور مادہ اور وزن وغیرہ کی وضاحت کے لیے دیکھئے البقرہ: ۵۰ [۲:۳۲:۱(۱۰)] اور البقرہ: ۸۵ [۲:۴۷:۱(۲)]۔ یہاں "ففریقًا" کا ترجمہ بنتا ہے "پس ایک گروہ کو تو" اس کی مزید وضاحت "الاعراب" میں آئے گی۔

② "کَذَّبْتُمْ" کا مادہ "ک ذ ب" اور وزن "فَعَّلْتُمْ" ہے۔ اس مادہ سے فعل مجرد پر البقرہ: ۱۰ [۲:۸:۱(۱۱)] میں اور باب تفعیل کے فعل (کَذَّبَ یُکَذِّبُ = جھٹلانا) پر (جس سے یہ "کَذَّبْتُمْ" فعل ماضی کا صیغہ جمع مذکر حاضر ہے) البقرہ: ۳۹ [۲:۲۷:۱(۱۴)] میں بات ہو چکی ہے۔ ترجمہ ہے "تم نے جھٹلایا"۔

③ تَقْتُلُونَ" کے مادہ، وزن اور فعل مجرد کے استعمال وغیرہ پر البقرہ: ۵۴ [۲:۳۴:۱(۴)] میں کلمہ "فاقتلوا" کے ضمن میں مفصل بات ہو چکی ہے۔ "تقتلون" کا ترجمہ ہے "تم قتل کر دیتے ہو / مار ڈالتے ہو"۔ پوری عبارت کا ترجمہ ہو گا "پس ایک گروہ / جماعت / بعضوں کو تو تم نے جھٹلایا اور بعضوں کو قتل ہی کرنے لگے"۔

۲:۵۳:۲ الإعراب

زیر مطالعہ آیت کو ترکیب نحوی کے لحاظ سے چھ جملوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے جو "وَ" اور "فَ" (واو عاطفہ اور فاء عاطفہ) کے ذریعے باہم ملا دیئے گئے ہیں اور یوں بلحاظ ربط مضمون ایک ہی طویل جملہ بنتا ہے۔

① ولقد آتینا موسی الکتاب:

[وَ] یہاں مستانفہ ہے اور [لَقَدْ] لام تاکید (جو عموماً جوابِ قسم پر آتا ہے) اور حرف تحقیق (قد) پر مشتمل ہے۔ یہ سب مل کر اگلے فعل کے معنی میں زور اور تاکید پیدا کرتے ہیں [آتَیْنَا] فعل ماضی صیغہ متکلم مع ضمیر التعظیم (نحن) ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہے [موسی] اس فعل کا مفعول اوّل ہے۔ اسم مقصور ہونے کے باعث اس میں علامتِ نصب ظاہر نہیں ہے [الکتاب] فعل "آتینا" کا مفعول ثانی لہٰذا منصوب ہے، علامتِ نصب آخری "ب" کی فتحہ (ـَ) ہے، جو دراصل تنوین نصب (ـً) تھی مگر لام تعریف کے لگنے سے ایک فتحہ (ـَ) رہ گئی ہے۔

② وقفّینا من بعدہ بالرسل:

[وَ] عاطفہ ہے جس سے فعل "قفّینا" کا عطف سابقہ صیغہ فعل "آتینا" پر ہے [قَفَّیْنَا] فعل ماضی صیغہ متکلم ہے، اس میں بھی ضمیر تعظیم (نحن) شامل ہے۔ [من بعدہ] "من" حرف الجر، "بعد" ظرف مضاف اور "ہ" ضمیر مجرور مضاف الیہ ہے اور یہ سارا مرکب جاری متعلق فعل یا ظرف کا کام دے رہا ہے۔ اگر یہاں "من" نہ ہوتا تو باقی ظرف "بعدَہ" (بفتح الدال) ہوتا اور مطلب بھی وہی رہتا یعنی "اس کے بعد" [بالرسل] اس کی "باء" تو فعل "قفّینا" کا صلہ ہے جو اس کے مفعول "الرسل" پر لگا ہے۔ اگر یہ "ب" نہ ہوتا تو بلحاظِ اعراب "الرسل" بھی درست ہوتا۔ اب یہاں مرکب جاری "بالرسل" کو مفعول کا کام دینے کے باعث محلاً منصوب کہہ سکتے ہیں۔ اس جملے کی سادہ نثر کی ترتیب یوں تھی "وقفّینا بالرسل من بعدہ"۔ "من بعدہ" کے پہلے لانے سے اس میں ایک زور پیدا ہوا ہے اور اس کا ترجمہ "اس کے بعد بھی" ہونا چاہیے۔ تاہم بیشتر مترجمین نے اسے نظر انداز کر دیا ہے۔

③ وآتینا عیسی ابنَ مریم البینات:

[وَ] عاطفہ ہے اور [آتینا] فعل ماضی صیغہ متکلم مع ضمیر تعظیم (نحن) ہے۔ [عیسی] اس فعل کا مفعول اول ہے جس میں اسم مقصور ہونے کے باعث علامت نصب ظاہر نہیں ہے [ابنَ] یہ "عیسی" کا بدل بھی ہو سکتا ہے اور صفت بھی، اسی لیے اس میں علامتِ نصب آخری "نون" کی فتحہ (ـَ) ہے جو دراصل تنوین نصب سے بوجہ اضافت (ابن "مضاف خفیف بھی ہے) خفیف ہو گئی ہے [مریم] مضاف الیہ (ابن کا) ہے۔ علامت جر آخری "م" کی فتحہ (ـَ) ہے کیونکہ مریم ایک عجمی علم ہونے کے باعث غیر منصرف ہے۔ اس میں "ابن مریم" پورا مرکب اضافی "عیسی" کا بدل یا صفت بنتا ہے (البینات) فعل "آتینا" کا مفعول ثانی ہے اس لیے منصوب ہے۔

④ وَاَیَّدْ ناہ بروح القدس

[وَ] یہاں بھی برائے عطف ہے۔ [ایدناہ] میں "ایدنا" تو فعل ماضی صیغہ متکلم مع ضمیر التعظیم (نحن) ہے اور آخر میں ضمیر منصوب (ہ) اس فعل کا مفعول ہے۔ [بروح القدس] میں ابتدائی "بِ" حرف الجر ہے اور "روح" مجرور بالجر" اور آگے مضاف ہونے کے باعث خفیف بھی ہے۔ علامت جر اس میں "ح" کی کسرہ (ـِ) ہے جو دراصل تنوین الجر (ـٍ) تھی مگر مضاف ہونے کے باعث ایک کسرہ (ـِ) رہ گئی۔ "القدس" مضاف الیہ (روح کا) لہٰذا مجرور بالاضافۃ ہے، علامت جر اس میں "س" کی کسرہ (ـِ) ہے۔ یوں "بروح القدس" پورا مرکب جاری متعلق فعل "ایّدنا" بنتا ہے۔ یعنی اس میں فعل "ایدنا" کی کیفیت (کیسے قوت دی) بیان ہوئی ہے۔

⑤ افکلما جاءکم رسول بما لا تھوی انفسکم استکبرتم:

[أ] استفہامیہ اور [فَ] عاطفہ ہے۔ جب استفہام اور عطف مل کر آئیں تو قاعدہ یہ ہے کہ ہمزۂ استفہام (أ) کے ساتھ حرف عطف (ف) بعد میں آتا ہے جیسے یہاں ہے اور اگر حرف استفہام (ھل) ہو تو حرف عطف پہلے آتا ہے یعنی پھر بصورت "فَھَلْ" استعمال ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں دونوں طرح آیا ہے۔ [کلّما] میں "کُلّ" اسم برائے استغراق یا عموم ہے یعنی یہ سب چیزوں یا کسی چیز کے تمام اجزاء کو شامل کرنے کے لیے آتا ہے اور یہ ہمیشہ مضاف ہو کر استعمال ہوتا ہے اور اس کا مضاف الیہ "ما" مصدریہ یا ظرفیہ ہو تو اس میں تکرار (بار بار ہونے) کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ اسی لیے یہاں "کلّما" کا ترجمہ "ہر بار جب کہ" یا "جب کبھی بھی" ہوگا۔ اور یہاں "کُلَّ" کی نصب (جس کی علامت لام کی فتحہ (ـَ) ہے) کی وجہ ظرف ہوتا ہے یعنی ظرف کی طرف مضاف ہونے سے یہ خود ظرف منصوب بن گیا ہے۔ [جاءِ] فعل ماضی صیغہ واحد مذکر غائب ہے جو ویسے تو فعل لازم ہے مگر اس کے ساتھ ظرف "عندَ" لگنے کی بجائے براہ راست مفعول منصوب آتا ہے یعنی "جاء عندَہ" (وہ اس کے پاس آیا) کہنا بالکل غلط ہے اس کی بجائے "جاءہ" کہتے ہیں [کُمْ] یہاں وہی ضمیر منصوب مفعول بہ ہے بمعنی "تمہارے پاس" [رَسُولٌ] فعل "جاء" کا فاعل (لہٰذا) مرفوع ہے، علامت رفع "ل" پر تنوین رفع (ـٌ) ہے۔ [بِمَا] "بِ" حرف الجر ہے جو یہاں فعل "جاء" کے ساتھ (اس کے مفعول پر) بطور صلہ آیا ہے اور "مَا" موصولہ مجرور ہے۔ یہاں "بِمَا" اکٹھا مفعول بن رہا ہے اس لیے اسے محلاً منصوب کہیں گے اور دراصل تو اسم موصول (مَا) کا صلہ (جو بصورت جملہ آگے آرہا ہے) اس کے ساتھ مل کر ہی "جاء بِ..." کا مفعول بنے گا۔ [لَا تَھْوَی] فعل مضارع منفی واحد مؤنث غائب ہے [اَنْفُسُکُمْ] مرکب اضافی (انفس + کم) مل کر فعل "لا تھوی" کا فاعل ہے اس

لیے' انفسکم' کا "انفس" مرفوع ہے، علامتِ رفع "س" کا ضمہ ہے جو انفس کے مضاف ہونے کی وجہ سے تنوین رفع سے مخفف ہو گیا ہے۔ [استکبرتم] فعل ماضی صیغہ جمع مذکر حاضر ہے۔ یہ یہاں جوابِ شرط (کلّما کے لیے) ہے اس لیے اردو ترجمہ اس کا "تو" سے شروع ہو گا۔ کلّما کے جواب شرط میں کوئی کلمہ رابط (لام یا فا وغیرہ) نہیں آتے۔

(۶) ففریقاً کذبتم و فریقاً تقتلون:

[ففریقاً] کی 'فاء' (ف) عاطفہ (بمعنی پس/ پھر) ہے اور فریقاً اگلے فعل (کذبتم) کا مفعول مقدم (جو پہلے لایا گیا) لہٰذا منصوب ہے، علامتِ نصب آخر پر تنوین نصب (ـً) ہے [کذّبتم] فعل ماضی صیغہ جمع مذکر حاضر ہے اور [و فریقاً] میں بھی 'وَ' عاطفہ اور 'فریقاً' "مفعول منصوب مقدّم (بر فعل خود) ہے یعنی [تقتلون] جو فعل مضارع صیغہ جمع مذکر حاضر ہے۔ یہ عبارت عام نثری ترتیب کے مطابق "فکذبتم فریقاً و تقتلون فریقاً" ہوتی، مگر فاصلہ کی رعایت سے دونوں جگہ مفعول (فریقاً) کو فعل سے پہلے (مقدّم) لایا گیا ہے جس سے عبارت میں ادبی حسن کے علاوہ فریقاً کے معنی میں بھی ایک خصوصیت پیدا ہوئی ہے یعنی "ایک فریق کو تو، بعضوں کو تو" اور "دوسرے فریق کو بھی، اور بعض دوسروں کو بھی" کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرا فعل "قَتَلْتُم" (بمقابلہ 'کذّبتم') ہونا چاہیے تھا۔ مگر یہاں فاصلہ آیت کی رعایت سے "تقتلون" لایا گیا ہے۔ فواصل آیات کی یہ رعایت بھی نظم قرآن (قرآنی عبارت) کو شعر سے مماثلت اور یوں ادبی حسن پیدا کرنے کا سبب بنتی ہے۔

۲:۵۴:۳ الرسم

بلحاظ رسم اس (زیر مطالعہ) آیت میں پانچ کلمات توجہ طلب ہیں جنہیں ہم یہاں فرق سمجھانے کے لیے پہلے عام رسم املائی میں لکھتے ہیں: الکتاب، ابن، البینات، ایدناہ اور کلّما۔ تفصیل یوں ہے:

(۱) الکتاب معرفہ ہو یا نکرہ، مفرد ہو یا مرکب، قرآن کریم میں سوائے چار خاص مقامات کے (جو اپنی جگہ بیان ہوں گے) یہ لفظ (کتاب) ہر جگہ بحذف الف بعد التاء یعنی بصورت "الکتب" یا "کتب" ہی لکھا جاتا ہے۔ نیز اس کی مزید وضاحت کے لیے دیکھیے البقرہ:۲ کے آخر پر [۲:۱:۳] میں۔

(۲) "ابن" یہ لفظ عام رسم املائی ہو یا قرآنی عثمانی رسم دونوں میں عموماً اسی طرح لکھا جاتا ہے اور اس کا ابتدائی ہمزۃ الوصل حسب ضرورت تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق یہاں قابل ذکر بات یہ ہے کہ عام رسم املائی میں جب تلفظ "ابن" دو اعلام (اشخاص کے ذاتی ناموں) کے درمیان آئے تو اس کا ہمزۃ الوصل کتابت سے بھی ساقط کر دیا جاتا ہے، جیسے "محمد بن عبداللہ" میں ہے۔ مگر قرآن مجید کے

رسم (عثمانی) کے مطابق دو اعلام کے درمیان واقع ہونے پر بھی (جیسے یہاں عیسی ابن مریم میں ہے) اس کا ہمزۃ الوصل کتابت میں برقرار رکھا جاتا ہے[1]۔ (پڑھنے میں تو وہ رسم املائی میں بھی نہیں آتا اور رسم قرآنی میں بھی)۔

(۳) "البیّنات" قرآن کریم میں یہ لفظ معرفہ آئے یا نکرہ، ہر جگہ بحذف الالف بعد النون لکھا جاتا ہے، یعنی بصورت "بیّنٰت" بلکہ قرآن مجید کی کتابت میں یہ قاعدہ ہے کہ تمام ایسے جمع مؤنث سالم جن میں ایک الف آتا ہو وہ سب محذوف الالف لکھے جاتے ہیں[2]۔ اس کے چند مختلف فیہ مستثنیات ہیں جن پر حسب موقع بات ہوگی۔

(۴) "ایّدناہ: قرآن مجید میں اسے بحذف الالف بعد النون لکھنے پر اتفاق ہے یعنی اسے بصورت "ایّدنٰہ" لکھا جاتا ہے۔ بلکہ یہاں بھی علم الرسم کا یہ متفق علیہ قاعدہ ہے کہ فعل ماضی کے صیغہ جمع متکلم کے بعد جب کوئی ضمیر بطور مفعول آرہی ہو تو صیغۂ ماضی کا آخری الف (یعنی آخری "نَا" کا الف) لکھنے میں حذف کردیا جاتا ہے البتہ پڑھا ضرور جاتا ہے اور اس کے لیے اسے بذریعہ ضبط ظاہر کیا جاتا ہے۔ خیال رہے کہ رسم املائی کے مطابق ایسے الف کا حذف غلطی ہے مگر رسم قرآنی عثمانی کے مطابق ایسے الف کا اثبات غلط ہے۔

(۵) "افکلما" میں بلحاظ رسم "کلّما" اس لیے قابل ذکر ہے کہ یہ لفظ قرآن میں یہاں اور دوسرے بیشتر مقامات پر اسی طرح موصول (ملاکر) لکھا جاتا ہے۔ یہ بات اس لیے ضروری معلوم ہوئی کہ یہ لفظ (جو دراصل دو لفظ ہیں) بعض جگہ مفصول یا مقطوع (الگ الگ کرکے) لکھا جاتا ہے یعنی بصورت "کل ما"۔ ان پر حسب موقع بات ہوگی۔

۴:۵ الضبط

زیر مطالعہ آیت کے کلمات کے ضبط میں تنوع کو درج ذیل مثالوں سے سمجھا جا سکتا ہے اتفاق سے یہاں اختلاف کی بہت کم صورتیں موجود ہیں۔

وَلَقَدْ، لَقَدْ/ اٰتَیْنَا، ءَاتَیْنَا، ءَاتَیْنَا/ مُوْسَی، مُوسَیٰ/

---

[1] دیکھئے نثر المرجان ۱:۱۸۱-۱۸۲

[2] سمیر الطالبین ص ۳۵-۳۶

اَلْكِتٰبَ، اَلْكِتَابَ، اَلْكِتٰبَ/ وَقَفَّيْنَا، قَفَّيْنَا، قَفَّيْنَا/ مِنْ بَعْدِهٖ، مِنْ بَعْدِهٖ، مِنْ بَعْدِهٖ، مِنْۢ بَعْدِهٖ/ بِالرُّسُلِ، بِالرُّسُلِ، بِالرُّسُلِ/ وَاٰتَيْنَا (مثل سابق) عِيْسَى، عِيسَى، عِيْسَے/ اِبْنَ، اِبْنَ، اِبْنَ/ مَرْيَمَ، مَرْيَمَ/ الْبَيِّنٰتِ، اَلْبَيِّنَاتِ، اَلْبَيِّنٰتِ/ وَاَيَّدْنٰهُ، اَيَّدْنٰهُ، ءَاَيَّدْنٰهُ/ بِرُوْحِ، بِرُوحِ، بِرُوْحِ/ الْقُدُسِ، اَلْقُدُسِ، الْقُدُسِ/ اَفَكُلَّمَا، اَفَكُلَّمَا، اَفَكُلَّمَا، ءَاَفَكُلَّمَا/ جَآءَكُمْ، جَآءَكُمْ/ رَسُوْلٌ، رَسُولٌ، رَسُوْلٌۢ/ بِمَا، بِمَا، بِمَا، بِمَا/ لَاتَهْوٰى، لَاتَهْوٰى، لَاتَهْوٰى/ اَنْفُسُكُمُ، اَنْفُسُكُمُ، ءَاَنْفُسُكُمُ/ اسْتَكْبَرْتُمْ، اَسْتَكْبَرْتُمْ، اَسْتَكْبَرْتُمْ/ فَفَرِيْقًا، فَفَرِيقًا، فَفَرِيْقًا/ كَذَّبْتُمْ، كَذَّبْتُمْ/ وَفَرِيْقًا (مثل سابق) تَقْتُلُوْنَ، تَقْتُلُونَ، تَقْتُلُوْنَ۔

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

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

"بعد از خدا بزرگ توئی قصّہ مختصر"

ہمارے لیے اصل قابلِ غور مسئلہ یہ ہے کہ:

کیا ہم آپؐ کے دامن سے صحیح طور پر وابستہ ہیں؟
اس لیے کہ اسی پر ہماری **نجات** کا دار و مدار ہے

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

نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے

ہمارے تعلّق کی بنیادیں

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

ھدیہ فی نسخہ: ۶ روپے۔ تبلیغی مقصد کے لیے یک صد نسخوں پر ۳۳ فی صد کمیشن دیا جائے گا: